

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN 1304-5482

Hakan OLGUN

Ugarit Metinleri Çerçevesinde
Baal Tapıcılığı ve İsrailoğulları'na Etkisi

Dursun Ali AYKIT

Falaşalar veya Etiyopya Yahudileri

Mehmet ALICI

Sühreverdî'nin İşrâk Düşüncesini İnşâda
Kadim Etimolojilerin Yeri

Yasin MERAL

Yahudi Kaynaklarında
Ararat Dağları (Tekvin, 8:4)

Ahmet Erhan ŞEKERCİ

Ansiklopedist Bir Düşünür Olarak
Roger Bacon

Hasan ÖZALP

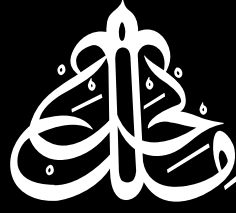
Descartes Felsefesinde
Kozmolojik Argüman Soruşturması

Evindar YEŞİLBAŞ

Mardin'de Hamza-i Kebir
Türbesi Üzerine Yeni Değeriendirmeler

cilt: 11 sayı: 2 Temmuz - Aralık'14





MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

Cilt/Volume: 11 Sayı/Number: 2
Temmuz – Aralık / July – December 2014

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/Volume: 11 Sayı/Number: 2 Temmuz – Aralık / July – December 2014

ISSN: 1304-5482

Bu dergi uluslararası EBSCO HOST Research Databases veri indeksi ve TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaktadır.

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği adına Şinasi Gündüz

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Danışor Yrd. / Co-Editor

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

Alpaslan Açıkgeçenç, Ayaz Akkoyun, Yasin Aktay, Mahmut Aydın,
Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, İbrahim Kayan, Hakan Olgun, Necdet Subaşı,
Burhanettin Tatar

Danışma Kurulu/Advisory Board*

Baki Adam (Prof. Dr., AÜ); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic U. Malezya); Adnan Aslan (Prof.Dr., Süleyman Şah Ü.); Kemal Ataman (Doç.Dr., Uludağ Ü.); Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Marmara Ü.); Yılmaz Can (Prof. Dr., OMÜ); Ahmet Çakır (Doç. Dr., OMÜ); Mehmet Çelik (Prof. Dr., Celal Bayar Ü.); Waleck S. Dalpour (Prof. University of Maine at Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Prof.Dr. YYÜ); Tahsin Görgün (Prof.Dr., 29 Mayıs Ü.); Ahmet Güç (Prof.Dr., Uludağ Ü.); Recep Gün (Doç. Dr., OMÜ); Ö. Faruk Harman (Prof.Dr., Mar.Ü.); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge U.); Mehmet Katar (Prof. Dr., A.Ü.); Mahmut Kaya (Prof. Dr., İ.Ü.); Sadık Kılıç (Prof.Dr., Atatürk Ü.); Şevket Kotan (Y.Doç.Dr., İ.Ü.); İlhan Kutluer (Prof.Dr., Mar. Ü.); George F. McLean (Prof. Catholic Univ., Washington DC); Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Ü.); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer Özsoy (Prof.Dr., Frankfurt U.); Roselie Helena de Souza Pereira (Mestre em Filofia-USP; UNICAMP Brasil); Ekrem Sarıkcıoğlu (Prof.Dr., SDÜ); Hüseyin Sarıoğlu (Prof.Dr., İÜ); Bobby S. Sayyid (Dr. Leeds U.); Mustafa Sinanoğlu (Prof.Dr., 29 Mayıs Ü.); Mahfuz Söylemez (Prof.Dr. İÜ); Necdet Subaşı (Y.Doç.Dr., DİB); Bülent Şenay (Prof.Dr., UÜ); İsmail Taşpınar (Prof.Dr. Mar.Ü.); C. Sadık Yaran (Prof.Dr., OMÜ); Ali Murat Yel (Prof.Dr., Fatih Ü.); Hüseyin Yılmaz (Doç.Dr., YYÜ); Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., DEÜ)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Kapak ve Sayfa Tasarımı / Cover & Page Design

İnan Avcı

Baskı / Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Haziran 2015

2.Mat. Sit. 3 NB 15 Topkapı İstanbul / İsmail Tüz 0212 501 24 18

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği
Fevzipaşa Cad. Şehit Mehmet Sarper Alus Sok. No: 5, K.: 3, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih/İstanbul
www.milelvenihal.org e-posta: dergi@milelvenihal.org

Milel ve Nihal yılda iki sayı olarak altı ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Milel ve Nihal'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlı dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları *Milel ve Nihal*'e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

bu sayıda / contents

5-6 | Editörden / From Editor

Makaleler / Articles

- 7-34 | Hakan OLGUN
Ugarit Metinleri Çerçevesinde
Baal Tapıcılığı ve İsrailoğulları'na Etkisi
Baal Worship in the context of the
Ugaritic Texts and Its Effects on Israelites
- 35-60 | Dursun Ali AYKIT
Falaşalar veya Etiyopya Yahudileri
Falashas or Ethiopian Jews
- 61-81 | Mehmet ALICI
Sühreverdî'nin İshrâk Düşüncesini İnşâda
Kadim Etimolojilerin Yeri
The Position of Ancient Etymologies
in the Construction of Suhrawardi's Ishraq Thought
- 83-101 | Yasin MERAL
Yahudi Kaynaklarında Ararat Dağları (Tekvin, 8:4)
The Mountains of Ararat in Jewish Sources (Genesis, 8:4)
- 103-138 | Ahmet Erhan ŞEKERCİ
Ansiklopedist Bir Düşünür Olarak Roger Bacon
Roger Bacon as an Encyclopedist
- 139-161 | Hasan ÖZALP
Descartes Felsefesinde
Kozmolojik Argüman Soruşturması
Cosmological Argument Investigation
in Descartes' Philosophy
- 163-182 | Evindar YEŞİLBAŞ
Mardin'de Hamza-i Kebir
Türbesi Üzerine Yeni Değerlendirmeler
New Evaluations of Hamza-i Kebir Tomb in Mardin

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler / Review

- 183-186 | Kemal Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*
- 187-191 | Malcolm C. Lyons, D. E. P. Jackson,
Selahaddin: Kutsal Savaşın Politikaları
- 191-198 | *Cahiliye Araplanının Ulûhiyet Anlayışı*, ed. M. Mahfuz Söylemez



Mecûsîliğin Sembolü Faravahar

Editörden

Milel ve Nihal dergisi, artık on yılı aşan yayın süreciyle, ülkemizde din araştırmaları alanında bir gelenek oluşturma misyonunu sürdürüyor. Milel ve Nihal, başta inanç, kültür ve mitoloji çalışmaları olmak üzere dine dair pek çok disipline ait yayınladığı makaleler ile geniş bir okuyucu profiline sahip olmuştur. Bu okuyucu profilinin oluşmasında Milel ve Nihal'in temsil ettiği bilimsel ve objektif perspektifin etkisinin olduğundan kuşku yoktur. Aynı zamanda Milel ve Nihal, dine ilişkin pek çok alanda çalışıp bilgi üreten araştırmacıların metinlerini değerlendirebildikleri önemli bir referans merkezini de ifade etmektedir. Bu yönüyle Milel ve Nihal, akademik uzman bakış açısına sahip olan ve git-tikçe güçlenen bir yazar tabanına da sahip olmaktadır. Din araştırmalarına yönelik disiplinler arası yaklaşımı korumaya devam edecek olan dergimiz bu tür akademik çalışmalara her zaman yer vermeye devam edecektir.

Karma içerikli olarak hazırlanan bu sayı, yine akademik çalışma ve araştırmalara dayanan birbirinden değerli makaleleri içermektedir. Hakan Olgun "Ugarit Metinleri Çerçevesinde Baal Tapıcılığı ve İsrailoğulları'na Etkisi" başlığını taşıyan makalesinde Saffât Sûresi'nde ifade edilen İsrailoğulları'nın Baal tapıcılığını Yahudi kutsal metin verileri ile Ugarit mitolojisi çerçevesinde ele alıyor. Dursun Ali Aykıt, Etiyopya'da yaşayan Falaşa Yahudilerinin tarihsel kökenleri ile inanç konularını "Falaşalar veya Etiyopya Yahudileri" adlı makalesinde inceliyor. "Sühreverdi'nin İşrâk Düşüncesini İnşâda Kadim Etimolojilerin Yeri" adını

taşıyan makalesinde Mehmet Alıcı, İshrâk felsefesinin kurucusu olarak bilinen Sühreverdi'nin kendi düşünce sistemini inşa ederken İslam öncesi İran düşüncesinden etkilendiği noktaların izini sürüyor. Yasin Meral, "Yahudi Kaynaklarında Ararat Dağları (Tekvin, 8:4)" başlıklı makalesinde Yahudi kutsal metnindeki anlatıya göre Nuh Tufanı sonrası geminin oturduğu Ararat Dağı ve bu dağın nere bulunduğu konusunu Kur'an'da ifade edilen Cudi Dağı çerçevesinde tartışıyor. Ahmet Erhan Şekerci, 13. yüzyıl düşünürü olan Bacon'ın bilim tarihindeki yerini "Ansiklopedist Bir Düşünür Olarak Roger Bacon" adlı makalesinde inceliyor. "Descartes Felsefesinde Kozmolojik Argüman Soruşturması" başlıklı makalesiyle Hasan Özalp, Descartes felsefesinde kozmolojik delil konusunu ele alıyor. Evindar Yeşilbaş ise "Mardin'de Hamza-i Kebir Türbesi Üzerine Yeni Değerlendirmeler" adını taşıyan makalesinde Akkoyunlular dönemin ait Hamza-i Kebir türbesini sanat tarihi perspektifinden ele alıp dönemin mimari tarzı hakkında önemli tespitlerde bulunuyor.

Gelecek sayıda buluşmak üzere...

Editör

Ugarit Metinleri Çerçevesinde Baal Tapıcılığı ve İsrailoğulları'na Etkisi

Hakan OLGUN*

Baal Worship in the context of the Ugaritic Texts and Its Effects on Israelites

Citation/©: Olgun, Hakan, (2014). Baal Worship in the context of the Ugaritic Texts and Its Effects on Israelites, *Milel ve Nihal*, 11 (2), 7-34.

Abstract: Israelites have deviated from the monotheistic faith in a significant period of their time. Baal, the pagan god of fertility deeply influenced the religious beliefs of the people of ancient Israel for a long time. In Ugarit, the most important information was obtained about the cult of Baal in archaeological inscriptions in the first quarter of the last century. This information sheds light on the understanding of the cult of Baal, which the Israelites had shared once in the Jewish sacred text. At the same time this information also explains the criticism of the Qur'an about the worshipping of Baal.

Key Words: Israelites, Ugarit, Baal, Elijah, paganism, Quran.



Atıf/©: Olgun, Hakan, (2014). Ugarit Metinleri Çerçevesinde Baal Tapıcılığı ve İsrailoğulları'na Etkisi, *Milel ve Nihal*, 11 (2), 7-34.

Öz: İsrailoğulları tarihlerinin önemli bir kısmında monoteist inançlarından sapmışlardır. Paganizmin bereket tanrısı Baal kültü uzunca bir süre İsrailoğulları'nın dini inançlarını derinden etkilemiştir. Geçen asrın ilk çeyreğinde Ugarit bölgesinde keşfedilen arkeolojik yazıtlarda Baal kültüne dair

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
[holgun@istanbul.edu.tr]

önemli bilgiler elde edilmiştir. Bu bilgiler Yahudi kutsal metnindeki İsrailoğulları'nın bir dönem sahip olduğu Baal kültünün anlaşılmasına ışık tutmaktadır. Aynı zamanda bu bilgiler Baal tapıcılığının Kur'an'da eleştirilme gerekçesini de aydınlatıcı mahiyettedir.

Anahtar Kelimeler: İsrailoğulları, Ugarit, Baal, İlyas, paganizm, Kur'an.

Peygamberler İsrail'i çağırdıkça, İsrail uzaklaştı onlardan.
Kurban kestiler Baaller'e, buhur yaktılar oyma putlara.

Hoşea, 11:2

Şüphesiz İlyas da peygamberlerden idi. Hani kavmine şöyle demişti: "Allah'a karşı gelmekten sakınmaz mısınız? Yaratıcıların en güzelini, sizin ve geçmiş atalarınızın rabbi olan Allah'ı bırakarak Baal'e mi tapıyorsunuz?" Saffât, 124-126

Giriş

Temel dini ve tarihi doktrinlerini "Tanrı'nın seçilmiş kavmi" inancı üzerine inşa eden Yahudilik, dinler tasnifinde monoteist dinlerin ilki olarak sayılır. Monoteizm, tek tanrı inancı bağlamında farklı tanrısal unsurlara inanmayı, onlara tapınmayı ve taleplerde bulunmayı şiddetle reddeden bir anlama sahiptir. İsrailoğulları, rab Yahve'nin ilahi işareti ve peygamberlerin liderliğinde Mısır köleliğinden özgürleşip "vaadedilen topraklara" yerleşmiş bir kavim olarak bu Tanrı'ya iman konusunda güçlü telkinlerle muhatap olmuşlardır. On Emir hükümlerinin ilk maddeleri, İsrail halkına rablerinden başka tanrı tanımayacaklarına ve onun herhangi bir sûretini yapmayacaklarına dair uyarılar içermektedir. Ancak On Emir hükümlerinin ilgili telkinleri, İsrailoğulları'nın tarihi süreçlerinde pek çok kez ihlal edilmiştir. Bu durum, kutsal metnin işaret ettiği şekilde henüz Sina'da vahyin alınması sırasında buzağı tapıcılığı ile kendisini ortaya koymuştur. İsrailoğulları'nın rabbini yanı sıra farklı unsurlara ilahi nitelik atfedip pagan kült uygulamalarına bulaşmaları daha sonra da devam etmiştir. İsrailoğulları'nın Baal tapıcılığı bunun en göze çarpan örneklerindedir.

Kur'an, Hz. İlyas'ın dilinden "Allah'a karşı gelmekten sakınmaz mısınız? Yaratıcıların en güzelini, sizin ve geçmiş atalarınızın rabbi olan Allah'ı bırakarak Baal'e mi tapıyorsunuz?" sözleriyle İsrailoğulları'nın paganist sapkınlığının tarihsel gerçekliğini teyit etmektedir. Esasen İsrail halkının Baal kültünü benimsemeleri, Yahudi kutsal metinlerinde de işaret edilmekte ve onların bu tutumu çok sert bir dille eleştirilmektedir. Yahudi kutsal metni, İsrail halkının bir kısmının, özellikle iki krallıktan kuzeyde olan İsrail

krallığı döneminde yoğun olarak Baal tapıcılığına meyillerini İlyas ve Hoşea peygamberler ile ıslah edilmeye çalışıldığını bildirmektedir. Dolayısıyla kendi tarihi süreci içinde İsrail halkının yüz yüze kaldığı en önemli tehditlerden birisi putperestlik olmuştur. Bu putperestlik kadim Orta Doğu'nun ilahlarına, özellikle de Kenan halkına ait tanrı ve tanrıçalara tapınmayla ilişkilidir.

İsrailoğulları'nın Baal tapıcılığını tanımlayıp peygamberlerin bu kült ile olan mücadelelerini ayrıntılı bir dille ifade eden Yahudi kutsal metni, asırlar boyunca söz konusu kült hakkındaki en tarihsel ve yegâne kaynak olmuştur. Bu kaynağa klasik Grek mitolojisi çerçevesinde "Baal" tanımına uygun diğer tanrısal unsurlarla kıyaslamalar da eklenmelidir. Ancak günümüzde artık Yahudi kutsal metnin yanı sıra bir başka kaynağa daha sahibiz: Ugarit yazıtları. XX. yüzyılın ilk yarısında keşfedilen Ugarit yazıtlarındaki verilerden Baal kültüne dair geniş bir bilgi yekûnuna sahip olunmuştur. Bu yazıtlar Baal kültü hakkında sunduğu bilgilerin yanı sıra Yahudi kutsal metnindeki Baal tapıcılığına ilişkin vurguları ve Yahve'nin Baal ile olan polemik dilini de açıklar mahiyettedir.

Yahudi Kutsal Metin Anlatısında Baal Kültü

Musa peygamberin yaşamının Moab dağında sona ermesiyle idareyi eline alan Yeşu bin Nun önderliğindeki İsrail halkı "vaadedilmiş topraklar" a girdiklerinde, şüphesiz bu bölge Kenan halkının¹ ikamet ettiği kadim bir yerleşim bölgesini ifade etmektedir. Buna bağlı olarak bu topraklar Sina'dan beri vahyolunan monoteist inanç ile uyuşmayan pagan ve putperest bir kültürün mekânıdır. Yahudi kutsal metnindeki Baal anlatılarının dikkat çektiği en önemli husus, monoteist inanç mensuplarının yeni yerleşim yerlerinde güçlü bir pagan etkisinin altına girdiğidir. Bu durum, İsrail halkının monoteist inançlarını tehdit eden köklü bir pagan ve politeist geleneğe karşı tutumlarını ortaya çıkaracak bir vasat sunmuştur. Dolayısıyla İsrail halkının On Emir hükümleri çerçevesinde sadece ona ibadet edeceklerine dair Tanrı ile ahitleşmeleri (Çık. 20:1-6; Tes. 4:15-31) açısından vaadedilmiş toprakların paganist zemini önemli bir sınav ortamı olmuştur. Zira kutsal metin anlatılarından İsrail halkının yerli pagan inançlardan etkilendikleri anlaşılmaktadır. Nitekim peygamber Samuel, İsrail halkının meylettiği bu külte karşı şiddetle

¹ Antik Kenan ülkesi sınırlarının günümüzde Suriye, Lübnan, Ürdün, İsrail ve Filistin topraklarını içerdiği ifade edilmektedir. Bkz. K. L. Noll, *Canaan and Israel in Antiquity: An Introduction* (New York: Sheffield Academic Press, 2001), s. 18.

mücadele etme ihtiyacını duymuştur. İsrail'in kral Davut gibi kudretli yöneticileri tarafından da karşı konulan İsrail halkının Baal kültüne yönelik eğiliminin, bu dönemde en azından baskılandığı düşünülebilir. Bu baskı döneminde bile muhtemelen söz konusu kült gizli de olsa varlığını sürdürmüş ve monarşik dönemin İsrail kralı Ahab iktidarında resmen meşrulaştırılmış ve korunmuş bir inanç olarak İsrail halkı arasında yeniden gün yüzüne çıkmıştır.² Dolayısıyla İsrailoğulları arasında Baal kültü, Yahudi kutsal metin kaynaklarına göre Hâkimler döneminden kuzeydeki İsrail krallığı döneminin sonuna kadar varlığını korumuştur.

Baal tapıcılığı, kadim Ugarit topraklarından güneye, Kenan bölgesini de içine alacak şekilde geniş bir coğrafyadaki bereket kültünün merkezinde yer almaktadır. Baal, antik dillerde "efendi", "sahip" ve "koca" anlamlarına gelmektedir.³ Genellikle yontularak insan şekli verilmiş olan Baal putuna, bağlıları tarafından dağların ve tepelerin zirvelerine sunaklar yapılır ve buralarda onun adına kurbanlar sunulurdu. Daha çok ağaçlık alanlarda ve korularda gerçekleştirilen Baal ayinleri için Baal putu yüksek sütunlar üzerine yerleştirilirdi. Kült merkezini oluşturan bu ağaçlık alanda ve koruluğun gölgesi altında tabiatın bereket dolu güzelliğini seyreden Baal tapıcıları kendi aile üyeleriyle birlikte cinsel içerikli ayinler düzenlerlerdi.⁴ Baal ritüellerinin mahiyeti çeşitli vesilelerle Yahudi kutsal metninin farklı kısımlarında ifade edilmiştir. Bu ritüeller, Baal sunağının çevresinde dans ederek dönmeye başlamakta ve özel elbiseler giyinmiş olan Baal rahipleri kendilerini kılıç ya da mızraklarıyla yaralayarak bereket talebiyle kanlarını akıtmalarıyla devam ederdi. Kutsal fahişelik görevini üstlenmiş olan kadınlarla cinsel ilişkiler, ailenin, tarım alanlarının ve hayvan sürülerinin bereketini sağlamak adına icra edilen ritüelin bir parçasıydı.⁵ Genellikle cinsel ve ahlaki sınırsızlık içeren Baal tapıcılığında bu tür cinsel ayinlerin verimlilik ve bereketin yolunu açtığına, doğal enerji kaynağını canlandırdı-

² Leon James Wood, *A Survey of Israel's History* (Grand Rapids: Zondervan, 1986), ss. 263-264.

³ Lamoine Devries, "Baal", *Mercer Dictionary of the Bible*, ed., W. E. Mills, R. A. Bullard (Macon: Mercer University Press, 1997), s. 79.

⁴ Trent C. Butler, *Holman Old Testament Commentary - Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah, Micah* (Nashville: B&H Publishing, 2005), s. 38.

⁵ Devries, "Baal", s. 80.

ğına inanılmıştır. Doğal ortamda sergilenen bu cinsel ritüellerin ardından Baal'e çeşitli hayvanlar kurban sunulurdu. Böylece Baal tapıcıları, kış günlerinden sonra yeniden canlanan tabiatın tarımsal olarak bolluk ve bereket getirmesi için verimlilik tanrısı Baal'e olan tapınma görevlerini yerine getirmiş olurlardı.⁶ Baal kültürünün inanç olarak paganist, ritüel olarak da en azından ahlaki bir sapkınlık içeren bu tür tutum ve davranışlarının tek tanrıcı bir temele sahip İsrail inancının tamamen karşısında olduğu açıktır. Ancak İsrailoğulları'nın Kenan halkı ile temasları, onları bu tür Baal ritüelleri ile tanıştırmıştır.

İsrailoğulları'nın Baal inancına meyledip bunu bir kült merkezi haline getirilmeleri Yahudi kutsal metninde ayrıntılı bir şekilde öykülenmiştir. Kutsal metin anlatılarında "Baal" kelimesi 58 kez tekil, 19 kez de çoğul (*baalim*) olarak geçmektedir. Yine metinde Baal'in müstakil ve yegâne bir tanrısal unsur olarak görülmediği de dikkati çekmektedir. Nitekim burada Baal-hermon (Hak. 3:3), Baal-berit (Hak. 8:33), Baal-zebub (2 Kr. 1:2) gibi farklı coğrafi mekanlara ait Baal kültlerinden de söz edilmektedir. Kutsal metinde bu konunun ayrıntılı bir şekilde işlenmesi, Tanrı'nın İsrail halkı ile olan en çetin tartışmasının seçilmiş kavminin Baal kültüne eğilimi nedeniyle. Bu eğilimi eleştiren pek çok metinde söz konusu tartışmanın Kenan Baalizmi ile İbrani Yahvizmi arasındaki çekişmeye dayandığı görülmektedir. Kutsal metinde rab Yahve'nin Baal kültüne meyleden İsrail halkına yönelik serzenişi daha çok 1. ve 2. Krallar, Hoşea ve başta 29. bab olmak üzere Mezmurlar'da yer almaktadır. Bu metinlerdeki anlatılara göre Yeşu bin Nun'un İsrail halkını Filistin'e getirmesiyle bu katı monoteist din, paganist etki tehlikesi ile karşılaşmıştı (Yşu 13:1-7; Hak. 1:22-35). İsrail halkının Kenanlılar ile bir arada yaşaması, karşılıklı evlilikler yapması, ticarete bulunması gibi kaçınılmaz nedenler sonucunda Kenan inancından etkilenmeler başlamıştır. (Hak. 2:11-15; Tes. 7:1-5).

Kutsal metin verilerine göre Baal kültürünün İsrail halkı arasında krallığın mö. 930 yılında ikiye bölünmesinden sonra, özellikle kuzeydeki İsrail krallığı halkı arasında yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Bu külte yönelik eğilimlerin artmasından sorumlu tutulanlar kuzey İsrail tarihinin en önemli figürlerinden Kral Ahab ve eşi İzabel'dir.

⁶ Winkie Pratney, *Devil Take the Youngest* (Lindale: Ministry of Helps, 1985), ss. 57-58.

Ahab'ın babası ve kuzey İsrail'in altıncı kralı sayılan Omri, krallığının çevresindeki diğer milletler ile dostluk arayışı içinde olmuş, bu amaçla Fenike ile bir anlaşma sağlamış ve oğlu Ahab'ı Sidon kralının kızı İzabel ile evlendirmiştir. Pagan inançlarına bağlı olarak yaşayan Sidon kralı, pagan tanrıçası Aşerot kültürünün başrahibi sıfatını taşımaktadır. Bu dönemde Sidonlular, biri Aşerot diğeri Baal olan iki tanrısal unsura tapınmaktadır. Dolayısıyla İzabel hem ailevi hem de toplumsal çevre olarak böylesi pagan bir topluluk içinde yetişmiştir. Evlilik yoluyla İsrail toplumu içine giren İzabel, kocası Ahab'ı daha önce İsrail halkına yasaklanmış olan Baal ve Aşerot kültürleriyle yeniden tanıştırmış (1 Kr. 16:30-31) ve böylece Ahab'ın İzabel ile olan evliliği İsrail halkı arasında Baal kültürünün yaygınlaşmasını kolaylaştırmıştır. Ahab'ın ilk icraatı, İzabel'in isteği üzerine, hem Baal hem de Aşerot için krallığın başkenti Samarya'da birer tapınak inşa etmek olmuştur.⁷ Böylece IX. yüzyılda kral Ahab ve eşi İzabel döneminde (mö. 868-854) Baal kültürü yaygın bir inanç uygulaması haline gelmeye başlamıştır.⁸ Bu nedenle olsa gerek, kutsal metin anlatılarına göre kral Ahab ve İzabel "Tanrı'nın gözünde daha önce hiç yapılmadığı kadar kötü işler yapmışlardır" (1 Kr. 16:30). Bu suçlamanın temel sebebi, elbette İzabel'in kendi yerli dinini, Baal kültürünü İsrail'e taşıması ve Ahab'ın bu işe imkân vermesidir.

Monoteist bir toplum içinde pagan ve politeist inançların yaygınlaşmasına sebep olan İzabel hakkında kutsal metinde çokça söz edilmekte ve hep kötü sıfatlarla yerilmektedir. Bu metinde İzabel, Baal tapıcısı (1 Kr. 16:31); eli kanlı katil (1 Kr. 21:1-16; 2 Kr. 9:7); soyguncu (1 Kr. 21:1-6); aile mirası içindeki kutsal kurallara saygısızlık yapan (1 Kr. 21:1-6); korkutan, göz dağı veren ve hileler yapan (1 Kr. 18:1-2); Tanrı'nın peygamberlerini ortadan kaldırarak yerlerine Baal rahiplerini getiren (1 Kr. 18:4, 13); resmi idarenin arkasına gizlenerek icrada bulunan ve bu çerçevede Ahab adına mektuplar yazarak gönderen (1 Kr. 21:8); kendisine karşı direnen ya da yeterince saygı göstermeyen insanları korku ve endişeye sevk eden (1 Kr. 19:3-4); kötülük ve kışkırtıcılık yapan (1 Kr. 21:25); fahişe (2 Kr. 9:30); Baal tapıcılığı uğruna büyücülük yapan ve Tanrı ile onun halkına karşı

⁷ Steve Sampson, *Confronting Jezebel: Discerning and Defeating the Spirit of Control* (Bloomington, Chosen Books, 2012), s. 6.

⁸ Bkz. Brad E. Kelle, *Hosea 2: Metaphor And Rhetoric in Historical Perspective* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005), s. 140.

son derece isyankar olan (1 Sam 15); ve erkekleri hadım eden (2 Kr. 9:32) gibi yönleriyle tanımlanmaktadır. Söz konusu kutsal metin ifadelerinden Baal kültürünün İsrail krallığı içinde yaygınlaşması için İzabel idari otoritenin de verdiği gücü kullanarak oldukça etkin faaliyetlerde bulunmuştur. Baal kültürünün çok sayıdaki rahiplerini desteklemiş ve onları Yahve'nin peygamberlerini ortadan kaldırmaları için kışkırtmıştır.

Kutsal metin anlatısı çerçevesinde (1 Kr. 18) Baal kültüne karşı en çetin mücadele İlyas peygamber tarafından verilmiştir. Bu anlatıya göre Yahve tarafından Baal inancına karşı mücadele etmekle görevlendirilen peygamber İlyas, kral Ahab'ın karşısına çıkarak onu "Sen Rabbin emirlerini terk ettin ve Baaller'in takipçisi oldun" diyerek suçlamıştır. Ardından peygamber İlyas halka dönerek "Daha ne zamana kadar böyle iki taraf arasında gidip geleceksiniz? Eğer rab Tanrı'ysa, onu izleyin; yok eğer Baal Tanrı'ysa, onun ardınca gidin" der. Krala ve halka yönelik bu suçlamalardan sonra peygamber İlyas insanların kurbanlarını kabul eden ya da dualarını işiten mercininin Baal değil tanrı Yahve olduğunu ispat etmek amacıyla ilginç bir girişimde bulunur. Peygamber İlyas, Baal'in ve Aşerot'un rahipleriyle birlikte İsrail halkının Baal kültürüyle büyük mücadelesinin mekânı olan Karmel dağında toplanmalarını ister. Bu dağda peygamber İlyas Yahve'ye, Baal rahipleri ise Baal'e kurban sunacak ve gerçek tanrıyı keşfedeceklerdir. Her ikisi de ateşi kontrol eden tanrı olarak inanılan Baal ve Yahve'den hangisinin bu kurbanlardan kendilerine sunulanı ateşle karşılık verip kabul edeceği sınanmıştır. Baal'in rahipleri kendi sundukları kurbanlarının kabulü için sabah-tan akşama kadar dua etmelerine ve yüksek manevi coşkunluk içerisindeki yakarışlarına rağmen Baal'den herhangi bir kabul işareti alamazlar. İlyas peygamber ise Yahve'ye dua ettikten sonra kurban sunumunda bulunur ve Yahve hemen ateşle karşılık vererek onun kurbanını yakıp kül eder. Bu durum, Baal'in kendisine sunulan kurbanına cevapsız kalırken İlyas peygamberin kurbanının Yahve tarafından kabulü anlamına gelir. Bunun üzerine halk "gerçek tanrı Yahve'dir" diyerek bâtıla bulaştıklarını itiraf ederler. Ancak İlyas peygamber, sahte peygamberlerin öldürülmesini içeren kutsal yasa emri gereği (Tes. 13:5) halkın Baal rahiplerini öldürmesini ister. Anlatının sonunda Yahve kuraklıktan mahvolmuş Baal'in topraklarına bolca yağmur indirir. Artık İsraililerin yağmur ve verimlilik için boş yere Baal'e başvurmalarına ihtiyaç kalmamıştır.

Karmel dağında yaşanan bu dramatik tecrübe, Baal kültünün İsrail halkı üzerindeki etkisini tamamen ortadan kaldırmamıştır. Tanrı Yahve'nin sunulan kurbanı kabulüyle Baal kültü üzerindeki baskın çıkışına rağmen İsrail halkı arasında bu külte yönelik eğilimin devam ettiği görülmektedir. Bu konuda kutsal metnin Hoşea bölümünde oldukça ayrıntılı bir anlatı söz konusudur. Bu anlatıya göre Yahve'nin peygamber Hoşea'nın iffetsiz bir kadınla evlenmesi istenmiş ve bu evlilikten doğan çocuklar üzerinden İsrail halkının Baal paganizmine meyletmeleri eleştirilmiştir (Hoş. 1:2-9). Kutsal metin anlatısında İsrail halkı Yahve tarafından "kocasını terk eden ve başkasına kaçan kadın" a benzetilmiş ve İsrail, kendisini terk edip başka tanrıların, özellikle de Baal'in peşine düşen Yahve'nin karısı olarak tasvir edilmiştir. Hoşea'nın evlendiği kadın olan Gomer'den doğan ilk çocuğuna Yahve tarafından "Yizreel" adı konulmuştur. İsrail krallığı halkından Yizreel vadisinde öcün alınacağı bildirilmiştir. Gomer'in dünyaya getirdiği çocuklardan ikincisine "merhamete ermeyecek" anlamına gelen "Lo-Ruhama" konulmuştur. Çünkü Yahve artık İsrail soyuna acımayacaktır. Zira Yahve hemen ardından, putperestliğe bulaşmış olan kuzeydeki İsrail krallığı halkının aksine güneydeki Yahuda soyuna acıyacağını bildirmiştir. Gomer'den doğan son çocuk ise "benim halkım değil" anlamına gelen "Lo-Ammi" adını taşır. Ardından Yahve "çünkü siz benim halkım değilsiniz, ben de sizin tanrınız değilim" sözünü ekler. Metnin devamındaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Gomer'in son çocuğu da iffetsiz bir hatanın ürünüdür ve bu durum kadının kocasına yönelik büyük bir sadakatsizliği ifade etmektedir.⁹

Anlatıda dile getirilen Hoşea'nın iffetsiz bir kadınla evliliği ve çocuklara verdiği isimler, Yahve'nin İsrail halkına yönelik tenkidini gösterir. Esasen bu alegorik anlatıda Hoşea "tanrı Yahve"yi, karısı Gomer ise "Yahve'nin seçtiği İsrail halkı" nı sembolize etmektedir. Hoşea, karısının iffetsizliğinden dolayı uzun süredir ıstırap çeken koca formunda Yahve'dir; kocasına karşı sadakatsiz eş olan Gomer ise başka tanrılara meyleden İsrail halkıdır. Tanrı'nın seçilmiş halkı, kendisine olan başlangıçtaki sevgisini kaybetmiş ve başka tanrılara yönelmişlerdi.¹⁰ Nihayet Yahve halkı ile arasındaki anlaşmayı sona

⁹ Erin Wolff, *A Heart After God* (Lake Mary: Creation House, 2013), s. 106.

¹⁰ V. H. Matthews, J. C. Moyer, *The Old Testament: Text and Context* (Grand Rapid: Baker Academic, 2012), s. 137.

erdirmeye karar vererek başıboş kalıp kendisinden uzaklaşan halkına yargılamanın yaklaştığını bildirir.

Yahve'nin İsrail krallığı halkına yönelik bu eleştirisinden sonra şiddetli bir öfke hali içerisinde olduğu görülür. Yahve'nin İsrail halkını hedefleyen gazaplı serzenişi, Hoşea metninin ikinci babında (Hoş. 2: 1-23) çok keskin bir dille ifade edilmektedir. Hoşea'nın dilinden halkına seslenen Yahve, Gomer'in (İsrail halkı) iffetsiz bir zina-kâr olduğunu, bu nedenle onu adeta bir çöle çevirip susuzluktan öldüreceğini; zina ürünü olan çocuklarına da acımayacağını bildirir. Karısı Gomer'in, ihtiyaç duyduğu ekmeği, suyu, yapağıyı, keteni, zeytinyağını ve şarabı verdiğini düşündüğü kişilerin ardından giderek iffetsizlik ve sadakatsizlik yapmasını eleştiren Yahve, hâlbuki bu nimetleri ona Hoşea formu üzerinden kendisinin verdiğini ifade eder. Hatta onun Baal'e takdim ettiği altın ve gümüşleri ona bol bol bağışlayanın kendisi olduğundan habersizliğine işaret eder. Gomer'in bu suçu nedeniyle iffetsizliğinin karşılığı olarak kendisine verilen asmaları ve incir ağaçlarını viraneye çevireceğini söyler.

Yahudi kutsal metin anlatılarından İsrailoğulları'nın Baal kültüne meyledip putperestleşmesinin iki açıdan resmedildiği görülmektedir. Birincisi, İsrailoğulları çevre kültürün pagan inançlarından etkilenecek Baal kültü çerçevesinde putperestliğe sapmış olmalarıdır. Rab, İsrailoğulları'nı bu batıl tutumlarından vaz geçirmek için özellikle İlyas peygamber aracılığıyla uyarılarda bulunmuştur. Söz konusu anlatının ikinci boyutu, İsrail halkının Baal kültüne meyletmesinin gerekçesini ifade etmektedir. Tarım ve ziraat işleriyle uğraşan İsrailoğulları'nın dünyevi nimetler için bu paganist inanca yönelmiş olduklarına işaret edilmektedir. Hâlbuki onlara ihtiyaç duydukları nimetleri bahşeden Baal değil rab Yahve'dir. Yahve, İsrailoğulları'nın nankörlüğünü oldukça metaforik bir anlatımla, kocasını terk eden kadının vefasızlık ve sadakatsizliği hatta bir başka kocaya kaçması yönüyle de iffetsizliği ile tanımlamaktadır.

Ugarit Metinleri ve Baal Mitolojisi

Yahudi kutsal metninde İlyas peygamber örneği ya da Hoşea'nın eşi metaforu üzerinden tanımlanan İsrailoğulları'nın Baal kültüne eğilimlerinin tek bir bakış açısıyla anlatıldığı görülmektedir. Yahve'nin Baal karşısında bereketin kaynağı olarak neden kendini gösterdiği ya da Hoşea'nın günahkâr eşi örneği üzerinden İsrail halkını neden kocasını terk eden kadına benzettiği, uzun süre bir yorum konusu

olarak kalmıştır. Çünkü Baal kültüne ait tarihsel bilgilerin uzun süre kaynağını Yahudi kutsal metni oluşturmuştur. Ancak 1929 yılında Ugarit’te keşfedilen önemli arkeolojik veriler, Baal kültü hakkında meseleye farklı açıdan bakan bir bilgi kaynağı olarak eklenmiştir. Bilim dünyasına Ugarit yazıtları olarak geçen bu kaynak temel olarak iki hususa dair açık bilgiler ihtiva etmektedir. Birincisi, bu yazıtların keşfiyle Baal mitolojik anlatılarının önemli bir kısmına ulaşılmış ve kadim Kenan dininin geleneksel litürjik uygulamaları ve teolojik-mitolojik söylemlerini yansıtan pek çok bilgi elde edilmiştir. Böylece Baal kültüne dair kutsal metin dışında yeni tarihsel bilgilere sahip olunmuştur. İkincisi, keşfedilen Baal mitolojik metinleriyle kutsal metinde Yahve’nin dile getirdiği pek çok ifade, metaforik anlatım ve İsrail halkına yönelik Baal kültü çerçevesinde tehdit ve telkinlerin arka planına dair önemli veriler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla kutsal metnin ilgili cümle ve pasajlarının, keşfedilen söz konusu mitolojik veriler ışığında tahlil edilmesine imkân sağlanmıştır. Kenan diyarının dini literatürüne ait pek çok otantik bilgiyi içeren Ugarit yazıtları filologların, dinler tarihçilerinin ve Kitab-ı Mukaddes araştırmacılarının ilgisini çekmiştir.

Arkeolojik kaynağın bulunduğu Ugarit bölgesi, esasen kadim Ugarit krallığının coğrafyasıdır. Ugarit, Suriye sahillerindeki kuzey Lazkiye’ye 12 km. mesafedeki günümüzde Ras Şamra olarak bilinen bölgede yer alan ve aynı zamanda krallığın da başkenti olan kadim bir yerleşim biriminin adıdır.¹¹ Ugarit’te keşfedilen yazıtların mö. 1400-1200 yıllarına ait olduğu ifade edilmektedir. Bu dönemde Ugarit krallığı Babil, Asur, Hitit, Harran, Girit, Kıbrıs, Arap ve Mısır bölgelerinden gelen farklı milletlerin önemli bir kesişme merkezini ifade etmektedir.¹² Ugarit yazıtları, İbranice’ye çok yakın bir dil olan ve kuzey-batı semitik dili olan Ugaritçe olarak yazılmıştır. Mitolojik anlatıları içeren bu metinlerden, özellikle Kenan dinini, ibadet sistemini ve daha çok Baal kültünü anlamaya imkân veren önemli veriler elde edilmiştir. Baal mitolojik metinleri altı tablet üzerine iki yönlü olarak ve genellikle altı sütuna işlenmiş yazıları içermektedir.¹³

¹¹ *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, ed. J. C. de Moor (Leiden: Brill, 1987), s. vii.

¹² *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, s. viii.

¹³ John Gibson, “The Mythological Text”, *Handbook of Ugaritic Studies*, ed. W. G. E. Watson, N. Wyatt (Leiden: Brill, 2003), s. 193.

Arkeolojik metinlerde tespit edilen Ugarit mitolojisi, Kenan halkının inancıyla büyük benzerlik içinde bir tanrılar panteonuna sahiptir. Ugarit yazıtlarında tanrılar panteonu temel olarak üç tanrısallı figürü içermektedir: El, Dagan ve Baal. Ugarit mitolojisinde tanrılar panteonunun zirvesinde El yer almaktadır. Mitolojik metinde El'e atfedilen sıfatlar onun birincil konumunu ifade etmektedir: "Yaratıcımız El gerçekten ebedidir. Asla yaşlanmayan o bizi vücuda getirdi" (KTU. 10.3.6).¹⁴ El, Ugarit panteonunda yaratıcı tanrıdır; aynı zamanda diğer tanrısallı figürlerin de babasıdır. Mitolojide Baal bir başka tanrısallı unsur olan Dagan'ın oğlu olarak anılır. Buna rağmen El, Baal'in babası ve atası olarak ifade edilir: "El onun (Baal'in) babasıdır. Onu El yaratmıştır" (KTU 3.5.43). El, aynı zamanda ezeli ve ebedi tanrı olarak tanımlanır: "Ey El, senin hükümün hikmettir. Senin bilgeliğin ebedidir" (KTU. 4.4.41).¹⁵ El, kozmosun idarecisi ve "tanrıların babası" olarak anılmasına rağmen çocuklarının sıradan işleriyle ilgilenen pasif bir ata konumunda resmedilir.

Ugarit mitolojisinde El ve Baal'in yanı sıra Athira, Anat, Mot ve Yamm gibi farklı tanrısallı unsurlardan da söz edilmektedir. El'in eşi ise Kenan tanrıçası Aşerot ile ilişkilendirilen Athira'dır. Diğer tanrısallı figürler daha çok tabiat fenomenleriyle ilişkilidir. Baal, fırtına tanrısallıdır ve Dagan'ın enerjik oğludur. Ancak Baal, tanrıların lideri olduğu için El'e "baba" diyerek seslenmektedir. Ayrıca Yamm deniz, Şapş güneş, Yarih ay, Mot ölüm, Anat avcılık ve savaş tanrılarıdır. Bunların yanı sıra mitolojik bir çalgı aleti olan lir ile ve salgın hastalıklarla ilişkilendiren daha pek çok tanrısallı unsurlardan söz edilmektedir (KTU, 1.47, 1.118, 1.23).¹⁶

Ugarit mitolojisine göre tanrılar panteonunun zirvesinde tanrı El yer almakla birlikte Baal, halkın gündelik yaşamına ait pek çok hususta etkili olması nedeniyle öne çıkmıştır. Dolayısıyla mitolojik metinde diğer tanrısallı unsurlara nazaran Baal'in fonksiyon ve serüvenlerinden daha fazla söz edilmektedir. Arkeolojik bulgularda yer alan metinlere göre Baal, Kenan tanrılar panteonunda çok bilinen ve oldukça etkin bir tanrısallı figürü ifade etmektedir. Bu metinlerde Baal "bulutların binicisi" (KTU 1.3 II 40) adıyla fırtına tanrısallı

¹⁴ Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), s. 15.

¹⁵ Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, ss. 15-16.

¹⁶ W. M. Schniedewind, J. H. Hunt, *A Primer on Ugaritic Language, Culture and Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), ss. 17-18.

ve yağmuru yağdıran bir bereket tanrısı olarak tanımlanmıştır. Ayrıca Baal, düzenli tarımsal döngüleri sağlamak için ölüm-verimsizlik güçleriyle savaşı ve zirai bereket için yeni tarım dönemlerini başlatan güçlü ve savaşçı bir tanrı olarak sunulmaktadır. Dolayısıyla ziraat toplumu olan bölge halkı için Baal adeta yaşam verici bir tanrı olarak düşünülmüştür.¹⁷

Ugarit yazıtlarında Baal'in rolünü ve başarılarını içeren iki öykü anlatılmaktadır. Bunlardan birisi Baal'in denizi sembolize eden Yamm diğeri ise ölümü sembolize eden Mot ile olan mücadelesidir (KTU 1.2-6).¹⁸ Baal'in bir ejderha görünümündeki Yamm ile savaşı ve sonuçta onu yenmesi, kaosun kaynağı olan bu devi ortadan kaldırması, onun tanrısal rolünü ifade etmektedir. Baal tarafından yenilgiye uğratılan Yamm kendi alanı olan denizlere hapsolmüştür. Baal'in, ölüm tanrısı Mot ile yaptığı mücadele ise ilginç bir şekilde onun verimlilik tanrılığı yönünü ortaya çıkarmaktadır. Esasen Baal'in Mot ile yaptığı mücadele döngüsel bir zaman anlayışına ifade etmektedir. Bu ikinci öyküde Baal, Mot tarafından yenilgiye uğratılır ve ölüm âlemi olan yeraltına iner. Bir süre sonra tekrar dirilerek ortaya çıkar ve Mot'a karşı zafer kazanır. Baal'in ölüp yeraltına inmesi ve daha sonra dirilip Mot'a galip gelmesi tabiatın mevsimsel döngüsü olarak anlaşılmıştır. Baal'in yokluğunda yağmurlar kesilir ve tarım toplumu için verimsiz bir dönem başlar. Baal'in yeniden dirilip ortaya çıkması baharın gelişini müjdelere başlayan yağmurlar ile verimlilik artar.

Bu arkeolojik buluntuda resmedilen Baal ile Kenan halkının tarım ve bereket tanrısı olan Baal arasında birbiriyle örtüşen özellikler söz konusudur. Bu nedenle Ugarit yazıtlarında, İsrailoğulları'nın Baal tapıcılığının gerekçelerini anlamaya imkân veren iki husus öne çıkmaktadır.

Mitolojik Ugarit anlatısında dikkat çeken ilk husus, tanrılar panteonunun tepesindeki yüce tanrısal unsur El'dir. Ancak El, icraat sahibi bir tanrısal unsur olmaktan ziyade yaşamın gündelik boyutundan uzaklara çekilmiş aşkın bir tanrıyı ifade etmektedir. Din araştırmaları literatüründe El, yeryüzünden ve insanlardan tamamen uzaklaşarak evrenin ötesinde yer alan ve bu haliyle kullarının gündelik işlerine müdahil olmayan hatta bu işlerden bihaber olan

¹⁷ Walter Brueggemann, *Reverberations of Faith: A Theological Handbook of Old Testament Themes* (Louisville: John Knox Press, 2002), s. 15.

¹⁸ Nick Wyatt, *Religious Texts from Ugarit*, ss. 36-38

aşkın tanrı/*deus otious* olarak ifade edilebilir. Bu tür bir aşkın tanrıya insanların gündelik ihtiyaçları için dua ve seslenişte bulunmalarının bir anlamı yoktur. Çünkü ötelerin ötesine çekilmiş olan bu aşkın tanrı, kullarının seslenişlerini duymayacak kadar yeryüzünden uzaktır. Böylece, aşkın tanrı inancı etkin ve egemen olmayan bir unsur ifade ettiği için gündelik hayatta önemli bir ilahi egemenlik boşluğunun doğmasına yol açmıştır. Anlatıda dikkat çeken ikinci husus ise insanların gündelik yaşamındaki bu boşluğun daha fonksiyonel bir tanrısal unsur ile doldurulmasıdır. Bu unsur Baal olarak resmedilmiştir. Baal, yeryüzüne bolluk ve bereketi getiren, insanların gündelik ihtiyaçlarını karşılayan, onlara tarım ve ziraat ürünlerini sağlayan bir ilahi güç olarak tanımlanmıştır. Aynı zamanda Baal, insanları korku ve endişeye sevk edip onları bereketsizlik ve ölümlle tehdit eden diğer tanrısal unsurlara karşı da varlığını ortaya koyarak mücadele eden bir kahramandır.

Baal ve Yahve

Ugarit yazıtlarını Yahudi kutsal metnindeki ilgili anlatılar ile birkaç açıdan ilişkilendirmek mümkündür. Bunlardan birisi, söz konusu mitolojiyi içeren metnin dili Ugaritçe'nin İbranice ile pek çok ortak kelime ve cümle yapısına sahip olduğudur. Özellikle kurban ritüeli çerçevesinde takdime sunumu ve bu takdimelerin yakılmasını içeren kurban ritüelinde kutsal metnin teknik ifadelerini içeren kavramlar ile yazıtların dili arasında yakın bir benzerlik söz konusudur.¹⁹ Ancak en önemli benzerlik "Baal" kelimesi çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Zira tekil ve çoğul şekliyle "baal" kutsal metinde pek çok kez zikredilmiştir. Ugarit metninin keşfinden önce "baaller" müstakil olarak Kenan tanrısal varlıkları ile ilişkilendirilmiştir. Buna göre her Baal kendi ayrı yerel kimliğine sahiptir. Ugarit yazıtları ise Baal'in, büyük bir kozmik tanrı olan Hadad'ın insani tarz içinde tanımlanması olduğunu açığa çıkarmıştır. Böylece bölgesel baaller bu özel tanrının yerel görünümü olarak anlaşılmıştır.²⁰

Esasen Ugarit yazıtlarında Kenan tanrılar panteonunun tepesinde yer alan El'in, kendisine atfedilen özellikler bağlamında Yahve ile benzeştirilmesi mümkündür. El, şefkat ve hikmet sahibi,

¹⁹ E. H. Merrill, M. F. Rooker, M. A. Grisanti, *The World and the Word: An Introduction to the Old Testament* (Nashville: B&H Publishing, 2003), s. 48.

²⁰ John Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), s. 68.

ilahi yargıç olması, yaratıcı ve baba olduğu kadar ilahi konseyin başı olması, krallığı, çadırı ve tahtı ile Yahve'ye ait pek çok temel unsura sahiptir. Ancak El, bu yönleriyle Yahve'nin karakterinin sadece bir parçasını yansıtmaktadır. Fakat temel özellikleri bağlamında Baal, prensipte Yahve'ye daha çok benzeştirilmektedir. Baal, bulutların üzerindeki fırtına tanrısı olarak doğal dünyadaki güçlü etkisiyle belirtilmektedir. Baal, tıpkı Yahve gibi maiyetiyle birlikte savaşmak üzere düşmanlarının üzerine yürümekte, savaştan döndüğünde kutsal dağındaki mabedine çekilmektedir.²¹ Baal'e atfedilen özelliklerin içinde yer aldığı teofanisi dikkate alındığında onun daha çok Yahve'nin teofanisi içinde yansıdığı oldukça açıktır.

Mitolojik veriler ve kutsal metin anlatıları arasındaki ilişkinin en önemli yönü, Yahudi kutsal metnindeki bazı öykülerin ve Yahve'ye ilişkin sıfatlandırmaların çözümünde söz konusu mitolojinin açıklayıcı etkisidir. Örneğin İlyas peygamberin Baal yanlılarına karşı sürekli dile getirdiği "yağmurun ve bereketin kaynağının Yahve olduğu" ve "Yahve'nin yaşayan tanrı olduğu" söyleminin gerekçesi Ugarit yazıtlarında keşfedilebilmektedir. Söz konusu yazıtların ışık tuttuğu diğer bir önemli kutsal metin vurgusu ise Yahve'nin yağmurun, şimşegin ve fırtınanın egemeni olduğudur. Baal kültürünün İsrail kralı Ahab ve eşi İzebel ile birlikte kuzey krallığına egemen olmasından ve Baal tapıcılığının teşvik etmesinden sonra İlyas peygamber şöyle der: "Gilat'ın Tişbe Kenti'nden olan İlyas, Ahab'a şöyle dedi: "Hizmet ettiğim İsrail'in Tanrısı yaşayan rabbin adıyla derim ki, ben söylemedikçe önümüzdeki yıllarda ne yağmur yağacak, ne de çiy düşecek" (1 Kr. 17:1). İlyas peygamber bu söylemi dile getirmesi için tanrının yaşadığından söz etmesi, Ugarit anlatısı çerçevesinde daha gerçekçi bir anlam bulmaktadır. Yağmurun yağmaması her toplum için sıkıntılara sebep olacaktır fakat İlyas peygamberin bu sözü Ahab ve İzebel'e karşı dile getirmesi, doğrudan İsrail halkının Baal tapıcılığına yönelik bir reddiyedir. Çünkü Ugarit mitolojik metinlerinin işaret ettiğine göre Baal, fırtınaları, şimşegi ve yağmuru kontrol eden tanrı olarak düşünülmüş ve bu nedenle verimlilik ve bereket tanrısı sayılmıştır.

Ugarit yazıtlarında Baal'in bereket kaynağı olarak tabiatı yenileyici etkisine güçlü bir şekilde işaret edilmektedir. Tabiatın yenilenmesi ise yine mitolojik bir kavranın sonucuna bağlıdır. Baal'in

²¹ Patric D. Miller, *The Religion of Ancient Israel* (Luisville: Westminster John Knox Press, 2000), s. 25.

en önemli düşmanlarından birisi “ölüm”e ilişkin tanrısal unsur olan Mot'tur. Yapılan kavgada Mot nihayet Baal'i öldürür ve Baal yeraltındaki ölüm âlemine gönderilir. Bu sırada mevsim, yağmursuz, kısır ve verimsizlik aylarıdır. Fakat Baal bir süre sonra Mot'u yenerek yeniden hayata döner ve baharı müjdelediği yeryüzünün verimliliğini onarır. Ugarit yazıtlarında El, Baal'in Mot'u yenip ölüm üzerine egemen oluşuna dair dile getirdiği kehanette Baal'in verimliliğini şöyle ifade ediyor: “İşte, yüce Baal yaşıyor / İşte hükümdar / yeryüzü varlıklarının efendisi / Gökler yağ indiriyor / Vadilerden şarap akıyor.” (KTU 6.3.3-6)²² Ugarit anlatısında bu iki tanrısal unsur arasındaki mücadele hep devam eder. Kurak mevsim Mot'un, yağışlı mevsim ise Baal'in egemen olduğuna işaret eder. İlyas peygamber ise bu inancın aksine, Tanrı Yahve'nin mevsimsel olarak değil her daim yaşayan olduğunu ifade ederek yağmurun yağdığında bunun Baal'in değil Tanrı'nın isteğiyle olduğunu belirtir. Bütün peygamberler aracılığıyla Tanrı Yahve, Baal'in otoritesine doğrudan meydan okumaktadır.²³

Kutsal metnin Hoşea bölümünde anlatılan kanlı matem ritüeli, Baal kültürünün bereket ayinini aktaran Ugarit yazıtları çerçevesinde önemli bir anlam kazanmaktadır. Hoşea bölümünde (7:14) İsrailoğulları'nın ilginç bir yakarış ritüelinden söz edilmektedir. Ritüel, İsrailoğulları'nın tahıl ve şarap için kendilerini yaralamalarını ifade etmektedir.²⁴ Benzer bir anlatı 1 Krallar bölümünde de (18:28) zikredilmektedir. Peygamber İlyas'ın önerisi üzerine onunla birlikte kendi tanrılarına kurban sunan Baal peygamberleri, Baal'in ateş gönderip kendi sunularını kabul etmesi için “yüksek sesle bağırarak ve adetleri uyarınca, kılıç ve mızraklarla kanlarını akitincaya dek kendilerini yaralamaktadırlar.” Bu ritüel Baal kültürü içinde aşırı keder ve üzüntünün varlığına işaret etmektedir. Yine bu mitolojik metinlerde, Baal'in öldüğü haberini alan El ve Anat ilginç bir matem ve ağıt ritüelini uygulamaktadırlar. El ve Anat bu ölüm haberi üze-

²² Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, s. 118.

²³ Merrill, Rooker, Grisanti, *The World and the Word: An Introduction to the Old Testament*, s. 15.

²⁴ “Yürekten yakarmıyorlar, Uluyorlar yataklarının üzerinde. Tahıl ve yeni şarap için kendilerini yaralıyor. Bana sırt çeviriyorlar.”

rine taşlarla derilerini yırtıp yaralamakta ve bıçaklarla yanak ve çenelerini çizerek kanatmaktadırlar.²⁵ Baal kültüründe aynı zamanda ölüm ağıtı olarak da gerçekleştirilen bu uygulamada vücudun çeşitli yerlerinin yaralanarak ya da kesikler atılarak vücudun kanatılmasını ifade etmektedir. Yahudi kutsal metin hukukunda yasaklanan bu davranış bir ritüel modunda ve aynı zamanda “Baal! Baal!” diye bağırılarak Baal rahipleri tarafından gerçekleştirilmiştir. Muhtemelen bu tutum ile Baal’in kendilerini duyup harekete geçmesini ve ona sundukları kurbanı kabul etmesini arzulamaktaydılar.²⁶ Dolayısıyla Ugarit yazıtları Baal kültürüne ait ritüelleri ortaya koyarak kutsal metnin bu konudaki anlatılarına ışık tutan bir kaynak olarak değerlendirilmektedir.²⁷

Yahudi kutsal metninin Hoşea bölümünde İsrail halkının Yahve tarafından “kocasını terk eden ve başkasına kaçan kadın”a benzetilmesi çerçevesinde İsrail halkı, kendisini terk edip başka tanrıların, özellikle de Baal’in peşine düşen Yahve’nin karısı olarak tasvir edilmiştir. Burada evlilik teması, doğrudan Baal kültürü terminolojisinden geldiği için oldukça uygundur. Esasen ziraat kültüründe yeryüzünün yağmur ve tohumla gebe kalıp verimli hale geldiği tasavvuru vardır. Bu tasavvur kolayca tanrıların cinselliğine vurgu yapan mitlerle ilişkilendirilir. Hoşea metni, İsrail’in Baal ile bir “evlilik” halinde olduğunu, daha doğrusu kocasını terk edip Baal ile yeni bir evlilik kurduğunu açıklamaktadır. Daha da kötüsü, bu durum açıkçası bir zina durumunu ifade etmektedir; çünkü İsrail’in Yahve’den aile bağının sona erdirilmesi anlamında hukuken

²⁵ “Yeryüzünün hükümdarı ve efendisi mahvolmuştu. / Bunun üzerine şefkat ve merhamet tanrısı tahtından indi. / Önce iskemlesine oturdu, sonra iskemleden inerek yere oturdu. / Sonra matem küllerini, tozu toprağı başından, tacından aşağı döktü. / Kendisini bir parça bez ile örttü ve bir taş ile derisini yaraladı. / Bir ustura ile kesti. / Kolunun kemiğini tırmıkladı. / Göğsünü sabanla sürülmüş tarla gibi paraladı. / Sırtını bir vadi gibi yarıdı. / Bu sırada sesini yükselterek şöyle bağırıyordu: Baal öldü!” (KTU 1.5.vi.17-23) Johannes C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, s. 80. Nicolas Wyatt, “The religion of Ugarit: An Overview”, *Handbook of Ugaritic Studies*, eds. W. G. E. Watson, N. Wyatt (Leiden: Brill, 1999), s. 578.

²⁶ Ralph K. Hawkins, *While I Was Praying: Finding Insights about God in Old Testament Prayers* (Macon: Smyth&Helwys Publishing., 2006), s. 89.

²⁷ John Day, “Hosea in the Baal Cult”, *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel*, ed. J. Day (London: T&T Clark, 2010), s. 214.

ayrılmışlığı söz konusu değildir. Nitekim Yahve, İsrail'in Baal tapıcılığıyla elde ettiğini sandığı lütuf ve nimetleri hâlâ kendisi sağlamaktadır.²⁸

Hoşea ise aynı tasvir doğrultusunda İsrail halkını bir kadına benzetmiş ve onlara şöyle seslenmiştir: "Anaları zina etti, onlara gebe kaldı, rezillik etti. 'Oynaşlarımın ardından gideceğim' dedi, 'Ekmeğimi, suyum, yapağımı, ketenimi, zeytinyağımı, içkimi onlar veriyor.' (Hoş. 2:5). Hoşea'nın bu ifadesi Kenan'ın verimlilik ve bereket kültürünün parçası olarak cinsel içerikli ritüel uygulamalarını ima etmektedir. Bu ritüelin yerine getirilmesiyle Baal'den yün, keten, zeytinyağı ve şarap gibi zirai verimliliği güvence altına alınması hedeflenmiştir. Ancak Hoşea, İsrail halkının nimetlerin kaynağının Yahve'den ziyade Baal'e atfeden tutumunu eleştirmektedir: "Ama kendisine tahıl, yeni şarap, zeytinyağı verenin, Baal için harcadığı altınla gümüşü bol bol sağlayanın ben olduğumu bilmedi." (Hoş. 2:8).²⁹

Yahudi kutsal metinleri içindeki Mezmurlar, Baal kültü ile olan etkileşimin ipuçlarını yansıtan bir başka kaynaktır. Özellikle Mezmurlar 29. babda Kenan dininin panteonuna ait pek çok detay söz konusudur. Bu metin, Ugarit'te keşfedilen yazıtlardaki şiirsel anlatı özelliklerinin çoğunu içermektedir. Hatta modern okuyucunun Mezmurları Kenan dininin bilgileri çerçevesinde okumadıkça teolojik polemikleri anlayamayacağı vurgulanmaktadır.³⁰ Bu metinde Yahve'nin kendisini tabiat üzerindeki egemenliğini tanımlayan vurguları, Baal kültü çerçevesinde değerlendirilebilir. Sözü edilen metinde Yahve kendisini görkemli tanrı olarak gürleyerek engin sulara hükmettiğini, sesinin bir şimşek gibi çaktığını, çölleri titretip sarstığını ve sedir ağaçlarını kırdığını, sesinin geyikleri erken doğurtup ormanları çıplak bıraktığını bildirir. Nihayet tufan üstünde taht kurarak sonsuza dek kral kalacağını ve halkına güç vererek onları esenlikle kutsayacağını ifade eder. Öncelikle Ugarit yazıtlarındaki şiirsel anlatımların varlığı ve bunların tekrarlanması bu paralelliğe

²⁸ Paul Nadim Tarazi, *Prophetic Traditions* (Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1994), s. 100.

²⁹ Merrill, Rooker, Grisanti, *The World and the Word: An Introduction to the Old Testament*, s. 68.

³⁰ Rab göklerden gürlledi. Duyurdu sesini Yüceler Yücesi. Dolu ve aevli korlarla. Savurup oklarını düşmanlarını dağıttı. Şimşek çaktıracak onları şaşkına çevirdi. (Mez. 18:13-14)

işaret etmektedir. Örneğin Mezmurlar'daki Yahve imajı, Ugarit yazıtlarındaki Baal tanımıyla oldukça benzerlik göstermektedir. Yahve Mezmurlar'da güçlü bir fırtına bulutu olarak tasavvur edilmiş; onun şimşeginin (ışık) ve gök gürültüsünün (sesi) ülkeleri titrettiği ifade edilmiştir. Baal'in de yağmur ve verimliliğin sahibi olduğu inancı dikkate alındığında, bu husus Mezmurlar'da Baal'in değil ama Yahve'nin yağmurların gücünün arkasında olduğu ifadeyle tashih edilmiştir. Ayrıca Mezmurlar'da tufan üzerine taht kurup oturan Yahve ile mitolojik anlatıda deniz tanrısı Yam'ı alt ederek kendi krallık sarayını inşa eden Baal arasında polemik tarzında bir benzeştirme kurulmuştur.

Ugarit yazıtlarının keşfinden sonra Kitab-ı Mukaddes literatürünün doğrudan Kenan mitolojik anlatılarından imalar taşıdığı iddiası zaman zaman dile getirilmektedir. Hatta bu çerçevede Mezmurlar'ın Ugarit yazıtları paralelinde yeniden yazıldığı ileri sürülmektedir. Özellikle Mezmurlar 29'un Ugarit yazıtlarındaki anlatılarla oldukça yakın bir ilişkisi kurulmaktadır.³¹ Bazı bilim adamlarına göre Kenan bölgesindeki dini söylence ve ilahileri İsrail halkı tarafından kendi litürjilerine uyarlanmıştır. Bu bölümdeki fırtına anlatısı ile Ugaritik yazıtlar arasında ya da daha geniş anlamıyla Kenan literatürü arasında yakın ilişki kurulmaktadır. Dolayısıyla bu benzerlikler çerçevesinde Baalizm'in İsrail'e etkisi ya da Baalizm'e karşı bir polemik dili olarak nitelense de bu benzerlikler araştırması devam eden yakın bir ilişkiyi ifade etmektedir.³²

Ugarit mitolojik metinlerinde Baal'in El tarafından kral atanması, yağmur ve bereket tanrısı olması, Mot ile olan amansız mücadelesi, sonunda Mot tarafından öldürülmesine rağmen tekrar hayata dönmesi gibi güçlü etkisi nedeniyle Yahudi kutsal metnindeki Baal figürü, Yahve'nin polemiksel karşıtı halinde tasavvur edilmiştir. İsrailoğulları tarihinin uzunca bir süresinde İsrail'in Baal'in çekici görünen inanç ve ritüelleri tarafından cezbedildiği ifade edilmektedir (Hak. 2:11, 13:3-7, 6:25-32, 8:33, 10:6; 1 Sa 7:4, 12:10 vd). Yahve kudretli eylemleri ve vahyedilmiş şiirsel sözleriyle kendisinin Baal'den üstün olduğunu göstermiş ve ahitlerinden dönen İsrail halkının sadakatini onarmaya girişmiştir.

³¹ Bkz. Mitchell Dahood, *Psalms I-II* (New York: Anchor Bible, 1966).

³² Bkz. Schniedewind, Hunt, *A Primer on Ugaritic: Language, Culture and Literature*, s. 30.

Baal'in İsrail halkının kendine çeken verimlilik ve güncel kazanımlar üzerinde etki eden özelliği karşısında izlenen bu stratejinin bir parçası olarak Yahve, kendisinin Baal niteliklerine fazlasıyla sahip özelliklerle vahyetmiştir. Yahudi kutsal metninin pek çok pasajında Yahve'nin kendisi ve kudretli icraatları, Baal mitolojisinde öykülenenlere uygun benzetme ve terimlerle anlatılmıştır. Yahve'nin pek çok icraatı, özellikle de hükümlerine meydan okuyan krallar üzerindeki egemenliği, Baal'in kahramanlık ve egemenlik anlatılarına paraleldir ve bu anlatılar Baal'in değil kendisinin fırtına unsurlarına hükmettiği ve kaos ile ölüm üzerindeki otoritenin sahibi olduğunu göstermektedir.

Baal kültürüne ilişkin uygulamaların İsrail toplumunu iki şekilde etkilediği öne sürülür: (i) Bu kültürdeki litürjik temalar, tasvirler ve ifadeler İsrailoğulları tarafından benimsenmiştir. Baal'e fiili olarak tapınmak kesinlikle yasaklanmış olmasına rağmen Yahve ile diğer panteonların tanrıları arasında doğal olarak teolojik bir örtüşme söz konusudur. Yahve ve Baal'in her ikisi de fırtına tanrısı olarak (Eyu. 38; Mez. 29) tasavvur edilmiş; benzer ekolojik konum içinde ve benzer sıfatlarıyla düşünülmüştür. Her ikisi de "bulutların üzerinde" (Mez. 18:10; 1 Sa. 22:11; Mez. 77:18) birer savaşçıdır. Her ikisi de ortak düşmanlara sahiptir: Leviathan (Eyu. 3:8; 41:1; Mez. 74:14; Yşa. 27:1); Tannin (Eyu. 7:12; Mez. 74:13; Yşa. 51:9; Hez. 29:3) ve Yamm (Mez. 89:9). (ii) İsrailoğulları'nın senkretik eğilimleri genel olarak Baal kültürüne yoğunlaşmıştır.³³ Bu geleneksel yaklaşıma karşın Yahve'nin Yahudi kutsal metninde Baal'in pek çok sıfat ve icraatını paylaştığı görülür. Yahve de bir fırtına tanrısıdır (Mez. 29); ölüm güçlerine karşı güçlü bir savaşçıdır (Çık. 15); yeryüzünün meyvesini verendir (Hoş. 2:14-23). Yahve yağmuru veren, ziraatı bereketlendiren, yeryüzünü huzurlu ve mutlu bir ortama çeviren, doğanın döngüsel ritmini sağlayan ve böylece bütün yaratıklar için yeryüzünü yaşanabilir hale getirendir (Tek. 1:1-2:25; Mez. 104:27-28; 145:15-16; Yşa. 55:12).³⁴

Yahudi kutsal metninde Baal kültürü çerçevesinde anlamlandırılan anlatı ve semboller daha da artırılabilir. Ancak ifade edilen kutsal metin söylemlerine dayanarak Yahve'nin İsrail halkı arasında

³³ Mark Anthony Phelps, "Baal", *Dictionary of the Bible*, ed., D. N. Freedman (Cambridge: Eerdmans, 2000), s. 134.

³⁴ Brueggemann, *Reverberations of Faith: A Theological Handbook of Old Testament Themes*, s. 16.

yaygınlaşan Baal kültürüne karşı şedit bir tepki gösterdiği ve Baal'e atfedilen güç ve kudretin, verimlilik ve bereketin esasen kendisine ait olduğunu vurguladığı görülmektedir. Dolayısıyla Yahve'nin Baal kültürüne karşı gösterdiği tepkisel söylemler üzerinden Baal figürünün anlaşılması kısmen mümkün olmuştur.

İsrail Halkında Baal Eğilimi

İsrail kavminin Kenan bereket tanrısı Baal'e yönelmelerinin temel sebebinin, rab Yahve ile aralarındaki ilişki zorluğundan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Yahve, egemen, yargılayan, hükmeden, adaleti uygulayan, gerektiğinde acı bir şekilde cezalandıran yüce bir tanrıdır. Bu tanrı ilahi egemenlik alanın elinde bulundurmakta, İsrail halkının temel inanç değerleri üzerinde etkin olmaktadır. Aynı zamanda Yahve, İsrail halkının firavunun zulmünden kurtaran, onları denizlerden aşırıp özgürleştiren ve "bal ile süt memleketi" olan "vaadedilmiş topraklar"a ulaştıran bir tanrıdır. Dolayısıyla Yahve, İsrail halkının tarihini yeniden oluşturan ve onları bu tarih doktrini üzerinde yürüten ilahi bir egemenliği ifade etmektedir. Bu nedenle geleneksel olarak İsrail halkı arasında Baal kültürünün yaygınlaşması için iki temel sebep sayılır. Bunlardan birincisi, bir yaratıcı tanrı olarak Yahve doğal sürecin dışındadır ve İsrail halkını etik değerler üzerine bina ettiği zorunluluklar çerçevesinde yönetir. Diğeri ise Yahve'nin tercih ettiği eylem alanı tabiattan ziyade tarih bağlamlıdır.³⁵ Tarımsal bir çaba içinde olan İsrail halkı, böylesine kudretli Yahve ile nasıl bir bağ kuracağı konusunda belli ki zihinsel bir ikilem yaşamıştır.

İsrail halkının Kenan'a yerleşmeleri, onların ekonomilerinde önemli bir değişime yol açmıştır. Çünkü İsrail halkı Kenan'da zirai bir köy yaşamı ve tarımsal işleyiş çerçevesinde şekillenmiş bir inanç ile karşılaştılar. Yerleşimci zirai yaşam, tarlaların ve bağların işlenmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla İsrail halkı en azından Kenan halkı kadar zirai teknikleri öğrenmenin yanı sıra ürünlerin yetişmesini sağladığına inanılan verimlilik tanrılarına, yani baallere yönelik uygun ritüel ve müracaatlarda bulunma gereğine inandılar. Göçebelik gezici bir yaşamı ifade ederken ziraat toprağa bağlılığı gerektirir. Göçebelerin sosyal birliği kabile birliğine dayanırken tarımsal

³⁵ Brueggemann, *Reverberations of Faith: A Theological Handbook of Old Testament Themes*, s. 15.

sosyal birlik aile merkezinde ya da mesken çevresinde sağlanır. Bu nedenle yerleşik yaşama uymaya çalışan İbrani “kabile”nin tanrısı olan Yahve, tarım temelli bir aile ve mesken tanrısı olan Baal ile korkunç bir rekabet yaşamıştır.³⁶ Yani Yahve’ye bağlılık ile Baal’in önünde eğilme arasındaki mücadele sadece inanç boyutlu değil aynı zamanda zirai bir mücadeleyi ifade etmekteydi. Yahve’nin Karmel dağındaki zaferi, ziraatın kutsallığını yok eden bir sonuç doğurmuştur. Böylece İsrail artık verimlilik ve bereket ritüellerine başvurmaksızın özgürce çiftçilik yapabilecekti. Sonuç olarak dini ve zirai kavga esasen ekonomik nedenlere dayanmaktaydı.³⁷ Dolayısıyla İsrail’in Baal kültürüne dönük tapıcılığının ekonomik gerekçenin yer aldığı söylenebilir. İsrail halkı tarım işlerinden yüksek bir zenginlik ve refah edinme arayışı içindeydi. Bunun neticesinde Baal kültüne olan bağlılıklarının onlara bu imkânı sağlayacağını düşünmüş olmaları (Bkz. Hoş. 2:5, 8).³⁸ Bu nedenle yerleştikleri topraklarda tarım işleriyle uğraşan İsrail halkının “nane ve anason” gibi zirai ürünlerine “bir damla yağmur” için böylesine yüce ve tarihi bir ilahi kudrete yönelim, Kenan halkının Baal kültüne yönelmekten daha güç görüldüğü açıktır.

Hoşea metni çerçevesinde İsrail’in milli bir ekonominin sağladığı huzur ve refah arayışı için bu kavmin Yahve ile Baal arasında İsrail’in sadakati üzerinde gerçekleşen bir mücadeleye sebebiyet verdikleri ifade edilmektedir. Söz konusu kadim coğrafyanın ekonomik gelişimi şüphesiz doğrudan ziraat ve tarım gelirlerine bağlıdır. Baal, fırtınayı, gök gürültüsünü ve yağmuru elinde tutarak yeryüzünün bereketliliği üzerinde egemenlik sahibi olmakla, tarım toplumu için Yahve’ye göre daha uygun görülmektedir. Bu durumda İsrail halkı kendilerine şu soruyu sormuştur: “Krallık ve İsrail halkı için hayatın ve huzurun sağlayıcısı kimdir, Yahve mi yoksa Baal mi?” Pek çoğu için bu sorunun cevabı açıktı ve bazıları Yahve’nin yanı sıra, bazılarıysa doğrudan Yahve’nin yerine Baal’e tapınmaya başladılar. Fakat Hoşea aracılığıyla konuşan Yahve, İsrail’in bir ve yegâne tanrısı olarak tanrısal durumunu kimseyle paylaşmayacağını bildirdi. Yahve bu itirazında Baal tapıcısı olan İsrail

³⁶ Northrop Frye, *Northrop Frye’s Student Essays: 1932 – 1938* (Toronto: University of Toronto Press, 1997), s. 119.

³⁷ Allen Verhey, *Remembering Jesus: Christian Community, Scripture, and the Moral Life* (Cambridge: Eerdmans, 2002), s. 259.

³⁸ Wood, *A Survey of Israel’s History*, s. 172.

halkına karşı “sadakatsiz eş” benzeştirmesi çerçevesinde hukuk dili üzerinde inşa edilmiş olan suçlama ve davacı durumunda bir dil kullanmıştır.³⁹

Hoşea metninin vurguları dikkate alındığında Baal kültünün İsrail’in Yahve bağlılığı üzerindeki etkisinin ne olduğu önemli bir soruyu ifade etmektedir. Bu soru için iki yaklaşım öne çıkmaktadır. Birincisi, Baal tapıcılığı ya da daha genel olarak Kenan tanrılarına tapınma Yahve’ye olan bağlılıkla birlikte yürütölmüştür; ikincisi, Baal kült sembollerine tapınanlar hatalı bir şekilde Yahve’ye tapındığını düşünmüştür. Pek çok araştırmacıya göre her iki anlayış da, Hoşea’daki anlatı dikkate alındığında, İsrail halkının tecrübe ettiği, daha çok Baalize edilmiş bir Yahve kültüdür. Baalize edilmiş Yahve kültü Yahve’nin dışında ve onun terk edilerek gerçekteştirilen bir tapıcılık değil Yahve inancının Baal kültüne dönüştürölmesidir. Hoşea metni bir bütün olarak düşünöldüğünde İsrail Baal tapıcılığına doğru bir yönelim içinde olurken aynı zamanda Yahve’ye olan sözde bağlılık durumunu da devam ettirmişlerdir.⁴⁰

Saffât Sûresi’nde Baal

İsrail tarihinin bir döneminde Baal’in Yahve’nin yanı sıra kutsanması ya da Yahve’nin nimetlerine ulaşmak için bu putun aracı tutulması veya “Baalleştirilmiş” Yahve inancı şeklinde tasavvur edilmesi durumlarının ilgili Kur’an ayeti çerçevesinde irdelenmesi de mümkündür. Kur’an, Saffât sûresi 124-126. ayetlerde Hz. İlyas’ın diliyle, muhatap olduğu İsrail halkına yönelik serzeniş ifade edilmektedir. Söz konusu ayetlerde “Şüphesiz İlyas da peygamberlerden idi. Hani kavmine şöyle demişti: “Allah’a karşı gelmekten sakınmaz mısınız? Yaratıcıların en güzelini, sizin ve geçmiş atalarınızın rabbi olan Allah’ı bırakarak Baal’e mi tapıyorsunuz?” denmektedir. İslam kaynaklarında bu ayet çerçevesinde Baal hakkında yapılan tanımların genellikle Ugarit mitolojik anlatılarıyla ve Yahudi kutsal metin bildirimleriyle paralel bir yaklaşım içinde olduğu görölmektedir. Örneğin Taberi, Baal’i üç farklı anlamda tanımlarken bunlar yukarıdaki anlatımlarla uyumludur. Taberi’ye göre Baal,

³⁹ Tarazi, *Prophetic Traditions*, s. 99.

⁴⁰ Joy Philip Kakkanattu, *God’s Enduring Love in the Book of Hosea* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), s. 112.

bir şeyin sahibi; kadının kocası; ve tarım için verimlilik putu anlamalarını taşır.⁴¹ İbn Abbas ise Baal putunu 30 arşın uzunluğunda ve dört yüze sahip bir put olarak tanımlamanın dışında bir bilgi vermemektedir.⁴² İslami kaynakların gerek işlevsel gerekse fiziki tanımlarının mitolojik Baal objesiyle paralel olduğu görülmektedir. Ancak, dikkat çekilmesi gereken husus, ilgili Kur'an ayeti de göz önüne alınarak Baal kültürünün Arap kültüründeki karşılığının mahiyetidir.

İslam kaynaklarında Baal kavramının kadının "kocas" olarak anlamlandırılması hususu, Yahudi kutsal metnindeki Hoşea bölümündeki anlatıyı açıklar mahiyettedir. Nitekim İ. Derveze, "Baal" kelimesinin, Bakara sûresi 228. ayet ve Hûd sûresi 71-72. ayetler çerçevesinde "koca"dan kinaye olarak kullanıldığını ifade etmektedir.⁴³ Söz konusu ayetlerden ilki, eşlerin boşanma sürecine ilişkindir ve "kocaları bu süre içinde barışmak isterlerse onları geri almada daha çok hak sahibi olduklarına" işaret etmektedir. İkincisi ise doğacak bir çocuk olarak Yakup kendilerine müjdelendiğinde Hz. İshak'ın eşinin "kocam da ihtiyarken doğuracak mıyım" sorusunu aktarmaktadır. Bu ayetlerde "koca" kelimesine karşılık gelen kelimeler, Arapça okunuşuyla "be-a'-le" harflerinden oluşan türevlerdir. Dolayısıyla Arapça "ba'l" kelimesinin anlamının "koca" olduğu fark edilmektedir.

Arapça telaffuzuyla "ba'l" kavramının Hz. Peygamberin risaletinden çok önce Arapça'ya geçmiş olduğu ve Şam bölgesinden heykel/put olarak ya da en azından sadece adının Hicaz'a ulaştığı düşünülebilir. Dolayısıyla Cahiliye dönemi Araplara ait bir mabut olduğu ve hatta isminin kelime anlamı itibarıyla "ailenin efendisi" ya da "ailenin sahibi" olması nedeniyle "koca" kelimesine mecazen tanımlandığı da ileri sürülebilir.⁴⁴ Bu durumda, gerek Ugarit metinlerinden Latinize edilmiş "baal" haliyle, gerek Arap dilindeki yazımı olan "ba'l" haliyle kelimenin genel olarak "koca" anlamına geldiği ortadadır. Meseleye böyle bakıldığında, Saffât sûresindeki ayette yer alan "baal/ba'l" ifadesinin Bakara ve Hûd sûrelerindeki

⁴¹ Taberi, *Tefsir'ut-Taberi*, c. 19 (Kahire, 2001), s. 614.

⁴² İbn Abbas, *Tenvir'ül Mikbas min Tefsir-i İbn Abbas* (Beyrut, 2004), s. 475.

⁴³ İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, c. 1, çev. M. Yolcu (İstanbul: Düşün, 2011), s. 356.

⁴⁴ Bkz. Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, s. 357.

ayetlerde “koca” anlamına gelen “ba’l” kökü temelinde anlamlandırıldığında, kelimenin Ugarit yazıtlarındaki anlamına denk gelen bir sonuca ulaşılmış olmaktadır. Bu durumda Kur’an’ın, “Allah’ı bırakıp Baal’e tapmak” ifadesiyle, Yahudi kutsal metinlerinde “koca” olarak sembolize edilen rabbin terk edilerek başka bir “koca”ya varmanın/mabuda tapınmanın sadakatsizlik olduğu anlamını sürdürdüğünü göstermektedir.

Cahiliye Arap toplumu söz konusu olduğunda, Baal putunun bu adıyla Arap putları arasında bulunmadığı hususu gündeme gelmektedir. Bu durumda, “ba’l” kelimesinin Arapça’ya yabancı bir kelime olması nedeniyle, kavrama yukarıda yüklenen anlamlar tartışmalı hale gelebilecektir. Ancak bu husus cahiliye döneminin büyük putlarından birisi olan Hübel çerçevesinde açıklığa kavuşturulabilir. Hübel putunun Hicaz bölgesine nasıl geldiği tartışmalı olmakla birlikte en yaygın kanaat, ticari seyahatler sırasında Hicaz’ın kuzeyinden getirildiğidir. Etimolojik olarak Hübel kelimesi, İbranice perspektifinden değerlendirildiğinde “Hâ-Bel” olarak da okunabilir. İbranice’de “hâ”, Arapça’daki belirlilik anlamında marife takısına karşılık gelmektedir. Kelimeyi tamamlayan “Bel” kısmının ise “Baal” olarak okunması mümkündür.⁴⁵ Bu tez çerçevesinde cahiliye Arap putunun doğrudan Kenan kültüründen değil İsrailoğulları üzerinden Araplara geçtiği düşünülebilir.

Cahiliye Arap toplumu, “el-İlah” bağlamında kâinatı yaratıp ekip çeviren bir rabbin olduğuna inanmaktaydı. Ancak bu rab o kadar yüce ve aşkın idi ki bu tanrıya ancak aracı unsurlar yani putlar sayesinde ulaşılabileceğine inanılmıştı. Yeryüzünden ve kullarından iyice uzaklaşıp tanrı bağlamında *Deus Otiosus* olarak nitelenen bu anlayışa göre rab olan tanrı kullarının gündelik işleriyle değil daha metafizik boyutlarla iştigal etmektedir. Hübel putu, cahiliye Araplarının gündelik işlerinde, örneğin rızık ve bereket gibi taleplerinin karşılanmasında aracı tutulan putlardan birisidir. İsrail halkının da Yahve’yi gündelik işlerin uzağında görmesi nedeniyle tarımsal bereket talebi içinde Baal’e yönelmeleri, cahiliye Arapları ile Baal eğilimindeki İsrailoğulları’nı aynı fonksiyona sahip pagan inanç üzerinde buluşturmuş olmaktadır.

⁴⁵ Bkz. M. Mahfuz Söylemez, “Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri”, *Cahiliye Araçlarının Uluhiyet Anlayışı*, ed., M. M. Söylemez (Ankara: Ankara Okulu, 2015), s. 37.

Sonuç

İsrail halkı, Mısır'dan çıkarılıp Kenan ülkesine yerleşme sürecinde uzun ve çetin bir tarihi tecrübe yaşamışlardır. Firavunun zulmünden kurtulurken kendileri mucizevî bir şekilde denizden karşıya geçmişler, arkalarındaki firavun ve ordusu bu denizde boğulmuştur. Rab onlara çölün zor şartlarından gökten sofralar indirmiş, taştan sular çıkarmıştır. Sina dağının eteklerinde peygamber Musa'nın vahiy alışına adeta şahitlik etmişlerdir. Ancak işledikleri şirk ve nankörlük suçundan dolayı çölde yıllarca dolaştırılmışlardır. Dolayısıyla İsrailoğullar'nun bilincinde rab oldukça aşkın, yüceler yücesi, egemen ve adil bir tanrı olarak yer almıştır. Bu tanrı adeta onların tarihine zatiyla müdahil olmuş ve İsrail kavmi üzerinde yükselecek olan etnik temelli bir millet inşasında bulunmuştur. Bu nedenle Yahve, Mısır'dan Kenan diyarına yürüyen ve orada Kral Davud önderliğinde egemen bir devlet kuran İsrail halkı için gündelik meşgalelerin ötesinde yüce bir konumu ifade etmektedir.

İsrailoğulları çöl yolculuğunun göçebeliğine son verip toprağa bağlı yerleşik bir yaşam formuna geçmeleri, zirai faaliyetleri yaşamlarını idame ettirmelerinin temeli olmuştur. Ancak zirai yaşam doğal olarak yağmur ve buna bağlı olarak bereketi arzulayan bir tutumu gerektirmektedir. Tarlalarda yetiştirilen zirai ürünlerin ihtiyaç duydukları yağmur damlalarının İsrailoğulları'nın tarihsel seyrinde egemen bir önemi olan Yahve'den talep edilmesi, onun bu egemen ve tümel projesi içinde oldukça küçük ve önemsiz bir ayrıntıyı ifade etmiş olmalıdır. Zira Yahve İsrailoğulları'nın önce özgürleşmelerini ardından egemen bir millet olmalarını irade etmiş bir rabdir. Dolayısıyla gündelik yaşamın nispeten küçük ihtiyaçları olan yağmur ve bereket taleplerinin yüce rab Yahve'den beklenmesi, onun adeta şansını düşürücü bir anlamda değerlendirilmiş olmalıdır. Bu aşamada İsrailoğulları tarımsal hayatın bereket sorununu çevre kültürün Baal kültüne inanç ile çözdüklerini fark etmiştir. Dolayısıyla Yahve'nin İsrailoğulları'nın etnik kimlikleri üzerinde bir millet inşa edici projesiyle en üst makamda tutulması, buna karşın gündelik işlerin yürütülmesinde Baal kültürünün aracılığına başvurulmuş olması söz konusudur.

Burada Baal inancına eğilim göstermiş olan İsrail halkının süreç içinde Yahve'nin yerine Baal'i ikame edip etmedikleri önemli bir temeli ifade etmektedir. İlk bakışta, Yahve'nin aşkın ve güncel üstü konumu korunurken gündelik yaşamın tali işlerinde Baal kültüne

müracaat edildiği görülmektedir. Ancak peygamber İlyas'ın Karmel dağı tecrübesi, İsrail halkının zaman içinde Yahve'yi unutup Baal'e yöneldiklerini, ona da kurbanlar sunduklarını, hatta Yahve ile Baal arasında hangisinin kurbanı kabul edeceğine dair bir rekabete girdikleri görülmektedir. Bu durumda Yahve'nin Baal tapıcısı haline gelen İsrail halkını "kocasını terk edip başka birisine kaçan eş" benzetmesi, İsrail halkının Yahve'ye olan sadakatsizliğini ve unutmşluğunu ifade etmektedir.

İsrailoğulları açısından Baal kültürünün etkisi çerçevesinde Kur'an'ın ilgili ayeti önem kazanmaktadır. Baal tapıcısı İsrail halkına "Allah'ı bırakarak Baal'e mi tapıyorsunuz" sorusunu yönelten ayet, Yahudi kutsal metinleri ve Ugarit yazıtlarındaki Baal tanımı çerçevesinde ele alındığında, İsrailoğulları'nın düştüğü şirk haline işaret etmektedir. İsrail halkının gündelik yaşamın maişet arayışı içinde gerçek rableri yerine Baal putuna yönelerek ondan bereket ve rızık talebinde bulunmaları, ayette dikkat çekilen "Allah'ın bırakılıp Baal'e tapınılmasını" ifade ettiği açıktır. Dolayısıyla rabbin hayatın dışında yüce ve üstün bir mercii olarak değerlendirilip dünyevi talepler için aracı unsurlara yönelmek ve onlardan taleplerde bulunmak, Yahudi kutsal metnin diliyle "kocaya sadakatsizlik yapmak" anlamında sadakatsizlik, Kur'an'a göre ise "Allah'ı bırakmak" anlamına şirk durumunu ifade etmektedir.

Kaynakça

- Allen Verhey, *Remembering Jesus: Christian Community, Scripture, and the Moral Life* (Cambridge: Eerdmans, 2002).
- An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, ed. J. C. de Moor (Leiden: Brill, 1987).
- Brad E. Kelle, *Hosea 2: Metaphor And Rhetoric in Historical Perspective* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005).
- Mark Anthony Phelps, "Baal", *Dictionary of the Bible*, ed., D. N. Freedman (Cambridge: Eerdmans, 2000),
- E. H. Merrill, M. F. Rooker, M. A. Grisanti, *The World and the Word: An Introduction to the Old Testament* (Nashville: B&H Publishing, 2003).
- Erin Wolff, *A Heart After God* (Lake Mary: Creation House, 2013).
- Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge: Harvard University Press, 1997).
- İbn Abbas, *Tenvir'ül Mikbas min Tefsir-i İbn Abbas* (Beyrut, 2004).
- İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, c. 1, çev. M. Yolcu (İstanbul: Düşün, 2011).

- Johannes C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit* (Leiden: Brill, 1987).
- John Day, "Hosea in the Baal Cult", *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel*, ed., J. Day (London: T&T Clark, 2010).
- John Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002).
- John Gibson, "The Mythological Text", *Handbook of Ugaritic Studies*, ed. W. G. E. Watson, N. Wyatt (Leiden: Brill, 2003), s. 193.
- Joy Philip Kakkanattu, *God's Enduring Love in the Book of Hosea* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006).
- K. L. Noll, *Canaan and Israel in Antiquity: An Introduction* (New York: Sheffield Academic Press, 2001).
- Lamoine Devries, "Baal", *Mercer Dictionary of the Bible*, ed., W. E. Mills, R. A. Bullard (Macon: Mercer University Press, 1997).
- Leon James Wood, *A Survey of Israel's History* (Grand Rapids: Zondervan, 1986).
- M. Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", *Cahiliye Araplarının Uluhiyet Anlayışı*, ed., M. M. Söylemez (Ankara: Ankara Okulu, 2015).
- Mitchell Dahood, *Psalms I-II* (New York: Anchor Bible, 1966).
- Nick Wyatt, *Religious Texts from Ugarit* (London: Sheffield Academic Press, 2002).
- Nicolas Wyatt, "The religion of Ugarit: An Overview", *Handbook of Ugaritic Studies*, eds. W. G. E. Watson, N. Wyatt (Leiden: Brill, 1999) s. 578.
- Northrop Frye, *Northrop Frye's Student Essays: 1932 – 1938* (Toronto: University of Toronto Press, 1997).
- Patric D. Miller, *The Religion of Ancient Israel* (Luisville: Westminster John Knox Press, 2000).
- Paul Nadim Tarazi, *Prophetic Traditions* (Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1994).
- Ralph K. Hawkins, *While I Was Praying: Finding Insights about God in Old Testament Prayers* (Macon: Smyth&Helwys Publishing, 2006).
- Steve Sampson, *Confronting Jezebel: Discerning and Defeating the Spirit of Control* (Bloomington, Chosen Books, 2012).
- Taberi, *Tefsir'ut-Taberi*, c. 19 (Kahire, 2001).
- Trent C. Butler, *Holman Old Testament Commentary - Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah, Micah* (Nashville: B&H Publishing, 2005).
- V. H. Matthews, J. C. Moyer, *The Old Testament: Text and Context* (Grand Rapid: Baker Academic, 2012).
- W. M. Schniedewind, J. H. Hunt, *A Primer on Ugaritic: Language, Culture and Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

Hakan OLGUN

Walter Brueggemann, *Reverberations of Faith: A Theological Handbook of Old Testament Themes* (Louisville: John Knox Press, 2002).

Winkie Pratney, *Devil Take the Youngest* (Lindale: Ministry of Helps, 1985).



Falaşalar veya Etiyopya Yahudileri

Dursun Ali AYKIT*

Falashas or Ethiopian Jews

Citation/©: Aykıt, Dursun Ali, (2014). Falashas or Ethiopian Jews, Milet ve Nihal, 11 (2), 35-60.

Abstract: There are different names which have been given to Ethiopian Jews, such as Falasha, Kayla, Beta Israel, and Buda. At the same time, there are academically discussions about their origins. In this article, we will mention the theories about Falashas' origin and their history. Then we will give some information about their beliefs, which differ them from other Jewish groups.

Key Words: Falasha, Ethiopia, Beta Israel, Aliyah, Ge'ez, Kebra Nagast, Operation Moses and Solomon.



Atıf/©: Aykıt, Dursun Ali, (2014). Falaşalar veya Etiyopya Yahudileri, Milet ve Nihal, 11 (2), 35-60.

Öz: Etiyopyalı Yahudilere, Falaşa, Kayla, Beta Israel ve Buda gibi farklı isimler verilmektedir. Aynı zamanda onların kökenleri ile ilgili akademik tartışmalar bulunmaktadır. Bu makalede Falaşa'ların kökeni ile ilgili teorilere ve tarihlerine değineceğiz. Ardından onları diğer Yahudi gruplardan ayıran inançları hakkında bilgiler sunacağız.

Anahtar Kelimeler: Falaşa, Etiyopya, Beta Israel, Aliya, Ge'ez, Kebra Nagast, Musa ve Süleyman Operasyonu.

* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı [aykit@yahoo.com]

Giriş: İsimlendirme

Etiyopya'da yaşayan ve özellikle XX. Yüzyılda büyük bir kısmı İsrail'e göçmüş olan Yahudilere, farklı isimler verilmektedir. Bunlardan en yaygın olanı *Falaşa*'dır. Ge'ez dilinde 'kendi aslî mekânından başka bir yere sürgün giden' anlamındaki *Falaşa* kelimesi, bu bağlamda daha çok XIV-XVI. yüzyılda yaşadıkları bir tecrübeden dolayı bunlara verilmiş bir isim olarak kullanılmaktadır.

Beta İsrail şeklindeki bir diğer tanımlama da Etiyopya'da yaşayan Yahudilere verilen adlandırmalardan biridir. İsrail'in evi anlamına gelen bu terimi, kendileri daha çok tercih etmektedir. Fakat burada en önemli problem, 'İsrail'in evi' gibi bir isimlendirmeyi aynı zamanda kendi köklerini Süleyman'ın soyundan geldiğini ileri süren Hıristiyan Etiyopyalıların da kullanmasıdır.

Bu gruba, *Etiyopya Yahudileri* de denilmektedir. Fakat özellikle 1970 ve 1990'lı yıllar arasındaki *aliya* operasyonları ile artık birçok Etiyopya kökenli Yahudi, İsrail'de yaşamaktadır.¹ Onlara verilen bir diğer isim de *kayla*'dır. Etiyopya'da bir etnik köken olan Agaw dilinde bu isim, kırsal kesimde yaşayanlara ve onların ürettikleri ürünlere verilmektedir.² Ayrıca onlara *agaw* denildiği de olmuştur. Bu tanımlamada onların İsrail kökünden geldikleri iddiası çürütülüp Hıristiyanlık öncesi pagan bir kabileye dayandırılma gayreti vardır.³ Onlara yönelik hakaret içeren birtakım terimler de kullanılmıştır. *Buda* şeklindeki bir isimlendirmede onların, 'kötü/şeytani bir göze' sahip oldukları ve insanlara zarar verebilecekleri ifade edilmeye çalışılır.⁴ Bu bağlamda dile getirilen bu tanımlamaların hepsi,

¹ Steven Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia: From Earliest Times to the Twentieth Century*, New York, 1995, s. 7-10.

² Tudor Parfitt ve Emanuela Trevisan Semi (ed.), *Jews of Ethiopia*, London, 2005, s. 131. Kayla'nın anlamı hakkında farklı açıklama da bulunmaktadır. Buna göre Falaşa'lar kendi soylarını aşağıda anlatıldığı üzere Süleyman ile Makeda'nın (Belkıs) oğlu Menelik'in takipçilerinden Yudah soyuna dayandırırlar. Çünkü onlar, Şabat günü nehirden geçmeyi yasak olduğu için reddetmişlerdir. Böylece kayla'nın anlamı, 'geçmeyi reddedenler' anlamına gelmektedir. Daniel Friedman ve Ulysses Santamaria, 'Identity and Change: The Example of Falashas, Between Assimilation in Ethiopia and Integration in Israel, *Dialectical Anthropology*, 15.1, 1990, s. 58.

³ Hagar Salomon, *The Hyena People: Ethiopian Jews in Christian Ethiopia Contraversions*, California, 1999, s. 21.

⁴ James Quirin, 'Caste and Class in Historical North-West Ethiopia: The Beta Israel (Falasha) and Kemant 1300-1900, *The Journal of African History*, 39.2, 1998, s. 208-209; Gadi BenEzer, *The Ethiopian Jewish Exodus*, New York, 2002, s. 28.

kendi içinde bazı sınırlandırmalar taşımaktadır. Bu makalede, daha yaygın kullanım olduğu için *Falaşa* terimini tercih etmekteyiz. Aynı zamanda bu terim, onların modern dönem dâhil, tarih içinde yaşadıkları birtakım 'göçlere' de işaret ettiği için buraya uygun düşmektedir.

Kökenleri

Etiyopya Yahudileri hakkında yazı yazarların karşısına çıkan en önemli meselelerden biri hiç şüphesiz, burada Yahudiliğin ne zaman ve nasıl başladığı ve bu Yahudilerin köklerinin nereye dayandığıdır. Etiyopya'da Yahudilerin varlığı ile ilgili farklı teoriler ortaya atılmıştır. Bunlar aşağıdaki gibi sıralanabilir:

i) Falaşa'ların, aslında Yakup'un on iki oğlundan biri olan *Dan*'ın soyuna mensup olduğu ileri sürülmektedir. Böylece bu kabile, kayıp kabile olarak ortaya konulmakta ve bunların Etiyopya'ya gittikleri zikredilmektedir. Bu konuda Seferad Yahudilerinin habambaşlarından olan Ovadiah Yosef, 1973'de Falaşa'ların, *Halaha*'ya göre Yahudi kabul edilmeleri gerektiğini söyler. Çünkü ona göre Falaşa'lar, *Dan*'ın kayıp kabilesinin soyundandır. Bu bağlamda kendisinin *Dan*'ın soyundan geldiğini iddia eden IX. Yüzyıl Yahudilerinden Eldad Ha-Dani, Etiyopya Yahudilerinin kökenini de *Dan*'a bağlamaktadır. Eldad'dan sonra XVI. yüzyılda yaşamış Mısırlı Talmud ve Halaha bilgini David ben Abi Zimra da Etiyopya'dan Mısır'a köle olarak getirilen Yahudilerin, *Dan*'ın soyundan olduğunu belirtmiştir. Ancak bununla beraber bu görüşü ispat edebilecek hemen hemen hiçbir tarihsel veri ortaya konulamamaktadır.⁵

ii) Etiyopya denildiğinde akla bir anlamda bu bölgenin medeniyet kaynağı olan Aksum Krallığı gelir. Yaklaşık olarak MÖ. 200 ile MS. 800 arasında varlığını sürdürmüş olan bu krallık, Etiyopya söz konusu olduğunda önemli bir yer işgal etmektedir. Özellikle II. Yüzyıldan sonra öne çıkmaya başlayan Aksum Krallığı'nda IV. Yüz-

⁵ Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia*, s. 24; Ulysses Santamaria, 'Ethiopian Jews in Israel', *Dialectical Anthropology*, 18.3-4, 1993, s. 406; Stephen Spector, *Operation Solomon: The Daring Rescue of the Ethiopian Jews*, New York, 2005, s. 3; Parfitt ve Trevisan Semi (ed.), *Jews of Ethiopia*, s. 34; Mitchell G. Bard, *From Tragedy to Triumph: The Politics Behind the Rescue of Ethiopian Jewry*, Connecticut, 2002, s. 2.

yılda önemli bir değişiklik olur. Hıristiyanlık, Etiyopya'nın 'Konstantin'i olarak adlandırılan kral Ezana ve Zazana⁶ zamanında ülkenin resmi dini haline gelir. Ancak bu dönüşümden önce her ne kadar biraz abartılı da olsa Aksum Krallığı'ndaki insanların yarısının Yahudi olduğu dile getirilir.⁷ Aksum Krallığı'nda Yahudilerin bulunduğunu söyleyebilirsek de onların buraya gelişleri ile ilgili çok net bir bilgi ortaya koymak zordur. İşte bu hususta *Kebrä Nägäst*⁸ isimli kitap bu boşluğu doldurmaya çalışmaktadır. Çünkü bu eser, Etiyopyalı Yahudi ve Hıristiyanların, kendi kökenleri ve Etiyopya'ya Yahudiliğin ulaşması ile ilgili bilgi vermektedir.

Kebrä Nägäst bir anlamda Etiyopya kimliğini ve tarihini Tora gibi Âdem'den başlatıp Süleyman'a getirir. Ardından Kudüs kralı Süleyman ile Etiyopya kraliçesi Makeda/Maqueda/Belkıs/Nicaule'in⁹ Kudüs'te bir araya gelmelerinden bahseder. Kitapta aktarıldığına göre Süleyman, Tapınağı yaparken dünyanın dört bir yanındaki tüccarlara satabilecekleri ne tür ürünler var ise bunları getirmelerini söyler. Etiyopyalı bir tüccar da ürünlerini satmak için Süleyman'ın yanına gider ve onun bilgeliğinden etkilenir. Geri dönmüş bunu kraliçe Makeda'ya anlatır. Bir süre sonra Süleyman'ı ziyaret eden Makeda da Süleyman'ın bilgeliğine hayran kalır.

⁶ Bu ikisinin gerçek ve tahta çıktıktan sonraki isimleri hakkında geniş bilgi için bkz.: E. Ullendorff, 'Note on the Introduction of Christianity into Ethiopia', *Africa: Journal of the International African Institute*, 19.1, (Ocak) 1949, s. 61.

⁷ Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia*, s. 17.

⁸ Kitabın, XIII veya XIV. Yüzyılda Yeshaq isimli bir Nebura'ed tarafından yazıldığı ileri sürülmektedir. (Christine Chaillot, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition*, Paris, 2002, s. 76; De Lacy O'leary, *The Ethiopian Church*, London, 1936, s. 25; J. M. Harden, *An Introduction to Ethiopic Christian Literature*, London, 1926, s. 87; Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia*, s. 22; Komisyon, *The Church of Ethiopia a Panorama of History and Spiritual Life*, Addis Ababa, 1997, s. 75; Marilyn E. Heldman, 'Architectural Symbolism, Sacred Geography and the Ethiopian Church', *Journal of Religion in Africa*, 22, (Ağustos) 1992, s. 225). Bununla birlikte eserin, ilk olarak muhtemelen MS. 325'den önce var olduğu düşünülen Kıptice metinden, yaklaşık MS.1225'de Arapçaya, ardından da 1310'lu yıllarda Ge'ez diline tercüme edildiği de ileri sürülmektedir. Her ne kadar IV. Yüzyılda bu kitabın varlığı bilirse de bu dönemde eserin, Süleyman soyundan gelenlere işaret edecek şekilde ayrıca sistemleştirildiğinden de bahsedilir. (Jean Doresse, *Ethiopia*, (terc.: E. Coult), London, 1959, s. 114).

⁹ Etiyopya ile ilgili en erken seyahatnamelerden biri olan *With the Mission to Menelik* adlı kitabın yazarı E. Gleichen de Magueda veya Nikaula gibi isimleri zikretmektedir. Count Gleichen, *With the Mission to Menelik*, London, 1898, s. 148.

Kraliçe burada yaklaşık 6 ay kaldıktan sonra ülkesine gitmek istediğini Süleyman'a bildirir.

Süleyman, Makeda'nın gitmek istediğini duyunca 'dünyanın öte yanından böyle güzel bir kadın gelmiş, acaba Tanrı bana ondan bir çocuk verecek mi?' diye kendi kendine sorar. Zira I. Krallar Kitabı'na göre Süleyman, 'kadın seven bir karaktere sahiptir'.¹⁰ Ardından Süleyman, kraliçeyi akşam yemeğine davet eder. Süleyman, ona kendisinin hazırlattığı baharatlı yiyecekler sunar. Herkes gittikten sonra, kraliçeye, sabah oluncaya kadar çadırında kalmasını söyler. Kraliçe, 'kendisine zorla sahip olmayacağına dair İsrail'in tanrısı adına yemin etmesini' ister. Süleyman yemin eder ve o da, kraliçenin, 'bu çadırdan hiçbir şey almayacağına' dair yemin etmesini talep eder. İkisi de birbirlerine yemin ederler ve her biri çadırın birer köşesinde hizmetçilerin hazırladığı yatağa yatarlar. Bu arada Süleyman, hizmetçilere, 'kraliçenin görebileceği bir yere sürahi ile su koymalarını' Makeda'nın anlamayacağı bir dilde söyler. Gecenin bir vaktinde kraliçe, aşırı derecede susamış bir şekilde uyanır ve tam bir bardak suyu içecekken, Süleyman onun elini tutar ve 'bana verdiğin yemini niye bozuyorsun' der. Kraliçe, 'bir su ile mi yemin bozulacak?' diye sorar. Süleyman da 'dünyada sudan daha değerli bir şey var mı?' deyince kadın üzgün olduğunu ve yeminini bozduğunu kabul eder. Bunun üzerine Süleyman da artık yemininden azade olur ve o gece kraliçeyle birlikte yatarlar.¹¹

Sabah olup kraliçe ayrılırken Süleyman, onun yanına gelir, parmağındaki yüzüğü çıkarır ve şunları söyler: "Bu yüzüğü al, eğer benden bir çocuğun olursa bu yüzük bir işaret olacaktır. Eğer bir erkek çocuk olursa o bu yüzüğü taksın ve bana gelsin. Seninle yattığın rüyamda İsrail'in üzerine bir güneşin doğduğunu, fakat orada kalmayıp Etiyopya'ya gittiğini ve oranın üzerinde ışığını verdiğini gördüm. Muhtemelen senin aracılığınla ülkeni kutsanacak. Benim söylediklerimi yap ve bir tanrıya itaat et".¹²

Süleyman'dan ayrılmasının üzerinden dokuz ay beş gün geçtikten sonra Makeda, bir erkek çocuk dünyaya getirir. Annesi onun adını 'Bayna-Lehkem' (Ebna/İbn Hakim) veya Menelik koyar. Çocuk on iki yaşına gelince, babasının kim olduğunu sorar. İlk olarak annesi kızar ve 'senin annen de baban da benim, başkasını arama'

¹⁰ I. Krallar, 11:1.

¹¹ *The Kebra Nagast*, (terc.: E.A.W. Budge), Forgotten Books, 2010, s. 111- 134.

¹² *Age*, s. 136.

der. Ancak bir süre sonra babasının, Süleyman olduğunu ve ülkesinin çok uzakta bulunduğunu söyler. Çocuk yirmi iki yaşına gelince tüm savaş tekniklerini öğrenmiş yakışıklı bir genç olur ve annesine, 'babasını görmek için gideceğini ve geri döneceğini' ifade eder. Bayna-Lehkem gider ve babası Süleyman ile buluşur.¹³

İşte yukarıda anlatıldığı üzere Etiyopyalı Yahudiler ve Hıristiyanlar, bu bağlamda kendi köklerini Süleyman ve oğlu Bayna-Lehkem/Menelik I üzerinden Süleyman'a dayandırmaktadırlar. Etiyopya ile Süleyman arasında bir bağ olduğu yönündeki açıklamalar, sadece *Kebrä Nagast'*a dayanmayıp bunun Kutsal Kitap'ta da izleri bulunmaktadır. Nitekim *I. Krallar* kitabında şunlar aktarılır:

Sebe Kraliçesi, Rab'bin adından ötürü Süleyman'ın artan ününü duyunca onu çetin sorularla sınamaya geldi. Çeşitli baharat, çok miktarda altın ve değerli taşlarla yüklü büyük bir kervan eşliğinde Kudüs'e gelen kraliçe, aklından geçen her şeyi Süleyman'la konuştu. Süleyman onun bütün sorularına karşılık verdi. Kralın ona yanıt bulmakta güçlük çektiği hiçbir konu olmadı. Süleyman'ın bilgeliğini, yaptırdığı sarayı, sofrasının zenginliğini, görevlilerin oturup kalkışını, hizmetkârlarının özel giysileriyle yaptığı hizmeti, sakilerini ve Rabbin Tapınağı'nda sunduğu yakmalık sunuları gören Sebe Kraliçesi hayranlık içinde kaldı.

Krala, 'ülkemdeyken yaptıklarınla ve bilgeliğinle ilgili duyduklarım doğruymuş' dedi. 'Ama gelip kendi gözlerimle görünceye dek inanmamıştım. Bunların yarısı bile bana anlatılmadı. Bilgeliğin de zenginliğin de duyduklarımdan kat kat fazla... *Kral Süleyman, Sebe Kraliçesi'nin her isteğini, her dileğini yerine getirdi. Ayrıca ona gönülden kopan birçok armağan verdi.* Bundan sonra kraliçe adamlarıyla birlikte oradan ayrılp kendi ülkesine döndü.¹⁴

I. Krallar'daki bu bilgilerin hemen hemen benzerini Yahudi tarihçi Josephus'un *Jewish Antiquities*¹⁵ adlı eserinde de görmekteyiz. Böylece hem I. Krallar hem de Josephus, Sebe Kraliçesi'nin ziyaretinden bahsettikten sonra Süleyman'ın kraliçeye, birçok hediye sunduğunu belirtirler. Ancak her iki metin de Süleyman'ın ona bir oğul verdiğini

¹³ *Age.*, s. 137-140.

¹⁴ I. Krallar, 10:1-13; II. Tarihler, 9:1-9.

¹⁵ Flavius Josephus, *Jewish Antiquities*, (terc. J. Thackerapy ve R. Malcus), VIII, (Loeb Classical Library), London, 1950, s. 164-167.

zikretmez. Sadece metinde italik olarak gösterdiğimiz cümleye dayanarak, böyle bir durumun söz konusu olabileceği sonraki yorumcular tarafından belirtilir. *Kebrä Nagast'* ta geçen anlatı, Kutsal Kitap metinlerindeki boşlukları doldurma amacına yönelik olarak okunabilir.¹⁶

Etiyopya Yahudilerinin kökenlerini Dan veya Süleyman'a dayandırmanın arkasında, onları Kutsal Kitap ile ilişkilendirmek gibi bir gayret okunabilir. Fakat bu iki hususun tarihsel olarak vaki olduğuna dair elde somut deliller bulunmamaktadır.

iii) Etiyopyalı Yahudilerin, MÖ. 586'daki I. Babil Sürgünü veya MS. 70'deki II. Sürgün sonrasında İsrail'den kaçıp Mısır'a, oradan da Etiyopya'ya yerleşen Yahudiler olduğu da dile getirilmektedir.¹⁷ Etiyopyalı Yahudilerin kökenlerini, Mısır'daki Yahudilere dayandıranların başında Etiyopya uzmanlarından biri olan İtalyan Ignazio Guidi ile İsrail Devleti'nin ikinci başkanı Itzhak Ben Zvi (ö. 1963) gelmektedir.

Etiyopya Yahudilerinin, Mısır ile olan ilişkisi şöyle dile getirilir: Mısır, I. sürgünden önce hali hazırda Yahudilerin yerleşim yerlerinden biriydi. II. Tapınak döneminde (MÖ. 586-MS. 70) bu cemaat gelişti ve 'Helenistik-Yahudiliğin'¹⁸ önemli merkezlerinden biri haline geldi. Etiyopyalı Yahudi ve Hıristiyanların kullandığı Ge'ez dilindeki tercümeyle de kaynaklık eden Septuagint (LXX), İskenderiye'de yazılmıştı. Böylece bazı Mısırlı Yahudiler, Nil Vadisi üzerinden Etiyopya'ya geçmiş ve buradaki Yahudilere kaynaklık etmiş olabilir.¹⁹

¹⁶ Türk siyaset adamlarından ve Etiyopya ile ilgilenenlerden biri olan Kazım Karabekir de Falaşaların kökenini, *Kebrä Nagast'* taki gibi Menelik I ile beraber Kudüs'ten gelenlere bağlamaktadır. Geniş bilgi için bkz.: Kazım Karabekir, *İtalya-Habeş*, İstanbul, 2001, s. 87.

¹⁷ Samuel Gobat, *Journal of a Three Years' Residence in Abyssinia*, (2. ed.), London, 1850, s. 467; Edward Ullendorff, 'Hebraic-Jewish Elements in Abyssinian Monophysite Christianity', *The Journal of Semitic Studies*, 1.3, 1956, s. 220.

¹⁸ Helenistik-Yahudilik ve Yahudilerin Mısır tarihi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Dursun Ali Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, İstanbul, 2010.

¹⁹ Bu teori ile ilgili geniş açıklama için bkz.: Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia*, s. 26-30.

iv) Bir diğer teoriye göre bunların, yüzyıllar önce Hıristiyanlık veya paganizmden ayrılıp Yahudiliğe geçenlerin soylarına dayan-
dıkları belirtilir. Bu bağlamda Agaw kabilesi, onların kökeni olarak
gösterilmektedir.²⁰

v) Güney Arabistan'dan göç eden Yahudiler²¹, Etiyopya'daki
Yahudilerin kökenini oluşturmaktadır. Bu teoriyi ileri sürenler, ilk
olarak Güney Arabistan ile Etiyopya arasındaki coğrafi yakınlığa ve
bunlar arasındaki politik, ticari ve askeri ilişkilere dikkat çekmekte-
dirler. Önemli Yahudi bilgilerinden biri olan Rabbi Akiba'nın (ö.
137), MS. 130'larda Arabistan'ı ziyaret ettiği ve burada Etiyopyalı
bir yöneticinin bulunduğunu belirttiği aktarılmaktadır. Bu en azın-
dan Arabistan'da bir Yahudi cemaatinin varlığına ve onlardan biri-
nin yöneticilik pozisyonuna sahip olduğuna dair en önemli
işaretlerden biri olarak okunabilir. Bu hususta birçok araştırmacı,
özellikle II. Sürgünden sonra çok sayıda Yahudi'nin, Arabistan'a
geçtiğini belirtir. Böylece buradan da bir kısım Yahudi'nin, Eti-
yopya'ya geçmiş olabileceği dile getirilir.²²

vi) Falaşa'ların, IV. Yüzyıldan sonra Hıristiyanlaşmaya başla-
yan Etiyopya'daki devlete ve burada yaşayan Etiyopya Kilisesi'ne
bağlı kişilere yönelik bir başkaldırı hareketinin sonucunda oluştuğu
da belirtilmektedir.²³

Buraya kadar en azından Etiyopyalı Yahudilerin, kökenleri
hakkındaki teorileri dile getirmeye çalıştık. Bu görüşlerden de anla-
şılacağı üzere onların kökenini tam ve tarihi bir şekilde ispat edecek
deliller nerdeyse yok mesabesinde. Bu husus hala birçok soruyu
ve sorunu kendi içinde barındıran bir mesele olarak devam etmek-
tedir. Ayrıca bunun da ötesinde bir diğer önemli soru da şudur:
Acaba Etiyopyalı Yahudiler, bölgeye Yahudiliği getirenlerin soyla-
rından mı gelmekte; yoksa onların, Etiyopya'ya etkilerini devam et-
tiren yerli bir cemaat olarak mı anlaşılmaktadır?

²⁰ Friedman ve Santamaria, 'Identity and Change, s. 58.

²¹ Hicaz ve Yemen bölgesi Yahudileri hakkında daha geniş bilgi için bkz.: Özcan
Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İstanbul, 2006, s. 103-145.

²² Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia*, s. 30-32; Ullendorff, 'Hebraic-Jewish
Elements in Abyssinian (Monophysite) Christianity', s. 220.

²³ Ullendorff, 'Hebraic-Jewish Elements in Abyssinian (Monophysite) Christianity',
s. 255; John T. Pawlikowski, 'The Judaic Spirit of the Ethiopian Orthodox Church:
A Case Study in Religious Acculturation', *Journal of Religion in Africa*, 4.3, 1971-
1972, s. 195; BenEzer, *The Ethiopian Jewish Exodus*, s. 27.

Tarihleri

Etiyopyalı Yahudilerin kökenleri her nereye dayanırsa dayansın, hem Yahudiler hem de ülke için IV. Yüzyıl, önemli dönüşümün yaşandığı bir zaman dilimidir. Yukarıda da söylendiği üzere kral Ezana ve Zazana zamanında ülke, Hıristiyanlığı resmi din olarak kabul eder. Bu, ülkedeki Yahudileri derinden etkileyecek bir vakianın başlangıcıdır. Hıristiyanlığının yayılmasına ve korunmasına öncülük eden bir diğer önemli imparator Caleb'tir (MS. 495-525). Onun yönetiminde Aksum Krallığı, Kızıl Denizi geçerek Güney Arabistan'ın büyük bir bölümünü yönetmiştir. Kilise de bu dönemde Güney Yemen ve Necran kentine kadar ulaşmıştır.

Caleb döneminde Etiyopyalı Yahudiler, önemli birtakım olaylarla karşı karşıya kalmışlardır. Aretas isimli nüfuzlu bir kişinin, Necran bölgesine vali olarak atanmasından sonra Etiyopya kaynaklarına göre Finnas, Arap ve Latin kaynaklara göre Zu Nuvas/Dhu Nuwas adındaki bir Yahudi kabile şefi (Himyeri Kralı), Necran'ı kuşatmış ve ardından da Aretas ve eşi başta olmak üzere buradaki Hıristiyanları öldürmüştür. Zu Nuvas, bölgedeki Hıristiyanlara iki seçenek vermiştir: Yahudiliği kabul etmek veya 'uhdud' ismi²⁴ verilen içi ateş dolu çukurlara atılmak. Ayrıca Zu Nuvas, buradaki Hıristiyanlara ait evleri, kiliseleri ve tarlaları da ateşe vermiştir. Bu olayın zamanı hakkında 520 ile 540'lı yıllar gibi farklı tarihler verilmektedir. Bu haberi alan İskenderiye Patriği IV. Timothy, durumu İmparator Caleb'e bildirir ve bu kişiye karşı bir savaş açılmasını talep eder. Askerlerini bir an önce Kızıl Deniz'in diğer yakasına geçirmek isteyen Caleb, Roma İmparatoru Justinian'a bir mektup yazar ve ondan gemi ister. O da ona 60 gemi gönderir. Böylece Caleb, Necran'a girer, Zu Nuvas'ı öldürüp ordusunu dağıtır ve bölgede Hıristiyanlığı tekrar hâkim güç haline getirir. Böylece bir tarafta Etiyopyalı Yahudiler öte yanda da Hıristiyanlar karşı karşıya gelmiş ve Caleb'in de onayını alan bir proje olarak bölgenin Hıristiyanlaştırılması için birçok çalışma yürütülmüştür.²⁵

²⁴ Kur'an'ı Kerim'de ismi geçen 'ashabı Uhdud'un (Buruç Suresi, 4-6) bu olaydan geldiği dile getirilir. Mustafa Fayda, *İslamiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara, 1982, s. 18.

²⁵ Lule Melaku, *History of The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church II-III*, Addis Ababa, 2010, s. 1-2; Doresse, *Ethiopia*, s. 86-87; Chaillot, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition*, s. 29; Fayda, *İslamiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, s. 9-10; *The Ethiopians An Introduction to Country and People*, Oxford, 1973, s. 53.

IX. yüzyıl, hem Etiyopyalı Hıristiyanlar hem de Falasha denilen Etiyopyalı Yahudiler için önemlidir. Çünkü bu dönemde Yodit/Judith/Gudit (852-892) isimli Yahudi bir kadın lider öne çıkar ve zaten giderek gerilemeye başlayan Aksum Krallığını ve bu bölgedeki Hıristiyanlığa ait unsurları paramparça eder. IV. Yüzyılda imparatorluğun dini, Hıristiyanlık olarak kabul ettirilmeye başlanınca buradaki Yahudiler, Aksum'un merkezinden uzaklaşıp dağlık ve iç bölgelere doğru çekilirler. İşte Ge'ez dilinde 'kendi aslı mekânından başka bir yere sürgün giden' anlamındaki *Falasha* kelimesi, bu Yahudi gruplara verilen addır. IX. Yüzyılda bu Falaşa Yahudilerinin sayısı giderek artar ve Aksum Krallığı'na vergi vermeyi reddederler. Bu dönemde onların başını yukarıda ismi geçen Yodit isimli kadın lider çeker. Hıristiyan Aksum Krallığı'na başkaldırıp Aksum'u yerle bir eder, Aziz Meryem Kilisesi'ni yıkar, rahipleri öldürtür, kitapları yakar ve buradaki dikilitaşları yıktırır.

Bu dönemde eğer kral ölür veya başına bir şey gelirse diye prensler, sıkı bir güvenlik ile korunup yüksek dağlarda bulunan yerlerde (Debra Damo Manastırının bulunduğu dağ gibi) saklanırdı. Bunu duyan Yodit, Debra Damo Manastırına bir ordu gönderir. Fakat ordu başarısızlıkla dönünce kendisinin komuta ettiği bir orduyla buraya yönelir. Ancak hem gidilen mekânın çok dağlık ve sıkıntılı olmasından hem de havanın müsait olmamasından dolayı tekrar Aksum'a geri dönmeye karar verir.²⁶

Yodit'in ölümünden sonra Hıristiyan lider Anbessa Wudem (892-912), orduyu tekrar toplayıp Falaşa Yahudilerine karşı harekete geçer ve Aksum'u yeniden ele geçirip Aziz Meryem Kilisesini inşa ettirir. Onun ölümünden sonra oğlu Dil Nead (912-922) Aksum krallığına hükmeder. Bu dönemde birçok Falaşa'nın Hıristiyanlığı kabul ettiği, ancak birçoğunun da Yahudi olarak kalıp Ge'ez diliyle ibadetlerini sürdürdükleri aktarılır.²⁷

922-1270 tarihleri arasında Etiyopya'yı yöneten Zagwe hanedanlığı döneminde neredeyse Etiyopyalı Yahudilere ait bilgiye rastlanılmaz. Zagwe Hanedanlığının yıkılıp 1270'de Yikuno Amlak'ın (ö. 1285) tahta çıkmasıyla Süleyman soyundan geldiğini iddia edenler tekrar yönetime hâkim olurlar. Bu dönem, aynı zamanda birçok

²⁶ Melaku, *History of The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church* II-III, s. 30-33; Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia*, s. 65-66.

²⁷ Melaku, *History of The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church* II-III, s. 34.

Falaşa'nın Hıristiyanlaştırılmasına yönelik faaliyetlerin yoğunlaştığı bir zaman dilimidir. Nitekim İmparator Amda Siyon (ö. 1344) Falaşa'lara yönelik misyon faaliyetine karşı ayaklanan Yahudilere bir ordu gönderip isyanı bastırmıştır.²⁸ Yine Etiyopyalı önemli azizlerden biri sayılan Ewostatewos'un talebelerinden Gabra İyesus, Dabra San manastırını, Falaşa Yahudilerinin de yaşadığı bölgede kurarak bir anlamda misyon faaliyeti yürütmüştür.

İmparator Dawit (1380-1410) zamanında Qozimos isimli bir keşiş, Hıristiyanlığı bırakıp Falaşa Yahudilerine katılır. Onun aziz bir insan olarak kabul edilmesi ve okuma yazma bilmesi nedeniyle kolayca Falaşa'ların içine girebildiği söylenmektedir. Nitekim Qozimos, Falaşa'lara *Tanah*'ın bir kopyasını yazar. Bu arada Falaşa lideriyle arası gayet iyi olan Qozimos, Hıristiyan keşişlere karşı bir ayaklanmanın başını çeker. Falaşa'larla yapılan bu ayaklanmada birçok kilise yakılır ve kırk civarında din adamı da öldürülür. Olaydan haberdar olan imparator, onların üzerine bir ordu göndererek ayaklanmayı bastırır.²⁹

Her ne kadar Amda Siyon ve Dawit zamanında küçük çaplı mücadeleler olmuşsa da Falaşa'lara yönelik sistemli bir baskı 1414-1429 arasında imparatorluk yapan Yeshaq I zamanında gerçekleşir. 'Falaşa'lara yönelik politikanın değişmesinde ne etkili olmuştur?' gibi bir soruya farklı cevaplar verilebilmektedir. Bunlardan birine göre ondan önce de birçok yönetici, Falaşa'ların yaşadığı Wagara ve Dambya gibi bölgelerin verimli topraklarına gıpta etmiştir. Yeshaq, onların elindeki bu toprakları almak için Falaşa'lara yönelik yaklaşımı değiştirmiş olabilir. Bu nedenle olsa gerek Yeshaq, Yahudilerin Hıristiyan olmasını aksi takdirde ellerindeki toprakların alınacağını ve Falaşa (topraksız, sürgün edilmiş) olacakları yönünde bir ferman

²⁸ Steven Kaplan, *The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonic Ethiopia*, Almanya, 1984, s. 101.

²⁹ Kaplan, *The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonic Ethiopia*, s. 101; Richard Pankhurst, 'The Falashas or Judaic Ethiopians in Their Christian Ethiopian Setting', *African Affairs*, 91.365, (Ekim) 1992, s. 568; Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia*, s. 55-56; James Quirin, 'The Process of Caste Formation in Ethiopia: A Study of the Beta Israel (Felasha) 1270-1868', *The International Journal of African Historical Studies*, 12.2, 1979, s. 239.

yayımlar.³⁰ Yeshaq'dan sonra Etiyopya'da Hıristiyan kültürün zirve yaptığı ve Hıristiyanlığın ülkede benimsetilmesi hususunda diktatörce tutumlara sahip Zara Yakob (ö. 1468), önceden Hıristiyanlığı benimseyip ardından Yahudiliğe geçenlerin çıkarttığı ayaklanmaları bastırmakla uğraşmıştır.³¹

Etiyopya'da ayrı bir kimlik olan Galla'lular içerisinde, Ahmed b. İbrahim el-Gazi yönetimindeki Müslümanlar, Etiyopya'yı hâkimiyet altına almak için 1520'lerde Adal (Harar) bölgesinden saldırıya geçerler. Önce ülkenin kuzey bölgelerine ardından da tümüne el-Gazi'nin liderliğinde hâkim olan Müslümanlara, Hıristiyan yönetimi altında sıkıntı çeken Yahudiler, ilk aşamada sıcak bakarlar. Böylece hem bağımsızlıklarını kazanacaklarını hem de ellerinden alınan topraklara tekrar sahip olacaklarını düşünürler. Ancak bir süre sonra bu isteklerinin yerine gelmediğini görmelerinden dolayı Müslümanlara karşı Hıristiyanlara yardım etmek için Christopher de Gama'nın³² liderliğinde gelen (1542) güçlere destek verirler.³³

İmparator Susenyos (1607-1632), Etiyopya Kilisesi'ni bırakıp Katolik inancı benimsemesiyle dikkatleri ve aynı zamanda tepkileri üzerine çekmiş bir yöneticidir. İlk başlarda imparatora yakın bir duruş sergileyen Falaşa'lar, bir süre sonra Katolik imparatora karşı çıkan Etiyopya Kilisesi taraftarlarına destek verince Susenyos'un, 'Falaşa'lar nerede bulunursa öldürülüp yok edilecektir' fermanına maruz kalmışlardır. Bu zorlu süreci atlatan Falaşa'lar, bıçak ve buna

³⁰ Kaplan, *The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonic Ethiopia*, s. 101; Yohannes, *Filsata: The Feast of the Assumption of the Virgin Mary*, s. 36; Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia*, s. 58, 66; Quirin, 'Caste and Class in Historical North-West Ethiopia', s. 201; James Quirin, 'Oral Traditions as Historical Sources in Ethiopia: The Case of the Beta Israel (Falasha)', *History in Africa*, 20, 1993, s. 299.

³¹ Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia*, s. 59. Özellikle bu dönemde öne çıkan ve kendilerine *ayhud* denilen bir oluşumdan bahsedilmektedir. Etiyopyalı Hıristiyanlar tarafından en genelde Hıristiyan olmayanlar için kullanılan bu terim, aynı zamanda Yahudiler için de kullanılmıştır. Ayrıca dini-siyasi ayaklanmalar da ayhud şeklinde isimlendirilen bir oluşum tarafından yapılmaktadır denilerek, Hıristiyan iken Yahudi olmuş kişilere de bu isim verilmiştir.

³² Avrupa'dan hareket edip Hindistan'a doğrudan giden ve Ümit Burnu'nu keşfeden Vasco De Gama'nın yeğenidir.

³³ Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia*, s. 83-84; Quirin, 'The Process of Caste Formation in Ethiopia', s. 242.

benzer alet yapımı gibi işlerin yanında bir de inşaat alanında uzmanlık kazanınca toplumda tekrar bir yer edinmeye başlarlar.³⁴

Gondar şehrinin başkent yapılması nedeniyle Gondar Dönemi (1632-1755) diye adlandırılan zaman diliminde, Falaşa'lar, Gondar'daki sarayların inşa edilmesinde önemli rol oynarlar. Aynı zamanda onlar arasında askeriye seçilenler ve hatta Gondar'da kendilerine arazi verilenler de olur. Böylece toplumun içinde değişik yerlerde ikamet ederler. Bu süreçte en azından Etiyopya'daki topluma biraz daha entegre olmuş bir durumları vardır.³⁵

Etiyopya'da tam anlamıyla etkin bir imparator olmaması nedeniyle 1769 ile 1855 yılları arasına 'Prensler/Hâkimler Dönemi' (Zamana Mesafent) denilir. Tewodros/Theodore II (ö. 1868), ülkeyi tekrar kendi yönetimi altında toplayarak bu döneme son verir.³⁶ Falaşa'lar, bir önceki dönemde nispeten elde ettikleri kazanımları, kaybederler ve Etiyopya'da yalnız ve izole bir hayat sürmek zorunda kalırlar. Ülke karışıklık içinde olduğundan yeni bina yapmak veya eskileri restore etmek gibi işler düşünülemediğinden Falaşa'lar, inşaat alanında kazandıkları yeteneklerini sergileyemez ve bu nedenle tekrar bıçak, kazma gibi alet yapımına ve elden geldiğince tarımla uğraşmaya başlarlar.³⁷ Bu da onların toplumsal statülerindeki kaybı gösteren önemli işaretlerden biridir. 1855'de J. Martin Flad ve J. L. Krapf isimli iki Protestan misyoner, Tewodros'tan misyon çalışması yürütmek için izin ister. O da bunu iki şartla kabul edeceğini söyler: i) Hıristiyan olmayan unsurlar (animist ve Falaşa'lar) arasında misyon faaliyetlerini sürdürmek ve ii) Hıristiyanlığı kabul eden herkesin, Etiyopya Kilisesi'ne bağlı olduğunu kabul etmek.³⁸ Böylesi bir anlaşma Falaşa Yahudilerini potansiyel misyon alanı olarak ortaya çıkartmıştır.

³⁴ Quirin, 'The Process of Caste Formation in Ethiopia', s. 243.

³⁵ Quirin, 'The Process of Caste Formation in Ethiopia', s. 244-247.

³⁶ Donald Crumme, 'Church and Nation The Ethiopian Orthodox Tawahedo Church', *The Cambridge History of Christianity*, (ed. Michael Angold), V, Cambridge, 2006, s. 465.

³⁷ Quirin, 'The Process of Caste Formation in Ethiopia', s. 247-248.

³⁸ D.H. Shinn ve T.P. Ocfansky, *Historical Dictionary of Ethiopia*, Maryland, 2004, s. 91; John Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, Kenya, 1998, s. 159; Melaku, *History of The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church II-III*, s. 148-149; Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia*, s. 118; Steven Kaplan, 'The Beta Israel (Falasha) Encounter with Protestant Missionaries: 1860-1905', *Jewish Social Studies*, 49.1, (Kış) 1987, s. 28.

Etiyopya tarihinde önemli dönüm noktalarından birini oluşturan *büyük kıtlık*, 1888-1892 yılları arasında sürmüş ve ülkeyi hem ekonomik hem de sosyal açıdan felç etmiştir. Etiyopya'da yaşayan tüm insanlarda olduğu gibi bu kıtlık sürecinde, birçok Falaşa da yer değiştirmek zorunda kalmıştır. Ülkenin bütününde ciddi oranda nüfus azalması yaşanırken hali hazırda belirli bölgelerde yoğunlaşan ve kıtlık nedeniyle buradan ayrılmak zorunda kalan Falaşa'ları, iki önemli tehlike beklemektedir: i) Bölgelerinden göç etmeleri nedeniyle asimile olma ve ii) kıtlık nedeniyle nüfuslarının daha da azalması. Sıkı sıkıya bağlı oldukları *Falaşa olmayanlarla bir şey yiyip-içmeme* kuralı, kıtlığın olduğu bir ortamda yürümez hale gelir. Hayatta kalmak için nerede ve kimde yemek bulunursa onlarla birlikte olmak gerekir. Bu da birçok Falaşanın, Hıristiyan olmasının sebeplerinden biridir.³⁹

Etiyopya'daki Falaşa'ların Yahudi olduğunun batılılar tarafından kabul edilmesi oldukça zor bir süreç olmuştur. Bu hususta önderlik eden ilk Avrupalı (Alman) Rabbi, Eisenstadt'lı Azriel Hildesheimer'dir (ö. 1899). O, buradakilerin Yahudi olduklarını ve yardım edilmesi gerektiğini ilk kez deklare eder.⁴⁰ Ardından XIX. yüzyılda Etiyopya'daki Falaşa'ların misyon faaliyetleri sonucunda Hıristiyanlaştırılmaya çalışıldığına dair haberler gelmeye başlar. Bunun üzerine *Alliance Israélite Universelle* adlı kuruluşun görevlendirmesiyle Fransız Yahudisi olan Joseph Halevy, 1867'de Etiyopya'ya gider. Döndükten sonra raporunda Falaşa'ların korunması ve onlar için okul açılması çağrısında bulunur. Böylece bu zaman dilimine kadar dünyanın diğer tarafındaki Yahudi gruplardan izole bir şekilde yaşayan Falaşalar, Yahudi dünyasıyla tekrar iletişime geçerler. Falaşa'lar her ne kadar buna sevinse de bu hususta sonuç almak için bir kırk yıl daha beklemek zorunda kalırlar.⁴¹

Joseph Halevy'nin talebelerinden ve 'Falaşa'ların babası' olarak isimlendirilecek olan Jacques Faitlovitch'in 1904'de Etiyopya'ya gelmesi, Falaşa'lar için bir dönüm noktası olmuştur. O, Etiyopya'nın Gondar bölgesinde yaşayan Taamrat Emmanuel ve Getiah Yere-

³⁹ Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia*, s. 143-149.

⁴⁰ Friedman ve Santamaria, 'Identity and Change', s. 62; Bard, *From Tragedy to Triumph*, s. 6.

⁴¹ Spector, *Operation Solomon*, s. 8; BenEzer, *The Ethiopian Jewish Exodus*, s. 30; Bard, *From Tragedy to Triumph*, s. 7.

miah isimli iki erkek çocuğunu eğitim almaları için Avrupa'ya getirir. Böylece onların geriye döndüklerinde kendi bölgelerindeki Falaşa'lara dinlerini öğretmede katkıda bulunmasını sağlamaya çalışmıştır. Ardından o, Etiyopya'da Falaşa'ların eğitimini gerçekleştirmek için 1924'de Addis Ababa'da bir okul açmıştır. 1935'de İtalyanların, Etiyopya'yı işgali sırasında bu okul yıkılır. Ardından Faitlovitch, İsrail devletinin kurulmasından sonra Falaşa'ların, İsrail'e değişik operasyonlarla taşınmasının da öncülüğünü yapmıştır.⁴² Bu süre içerisinde Falaşa'lar'ın gerçekten Yahudi olup olmadıkları ile ilgili birçok tartışma yapılmış ve bu hususta Yahudi din bilginleri ikiye ayrılmıştır. Bu bağlamda onların Yahudi olup olmadıkları ile ilgili farklı görüşler, dünya Yahudilerinin bu hususta rol almalarındaki gecikmenin nedenlerinden biridir. Tüm bu tartışmaların içinde 1970'lerin ortalarında Sefarad ve Aşkenaz Başhahamlar, Etiyopya'daki Falaşa'ların Yahudi olduklarını⁴³ ve 'İsrailin Dönüş Yasası' kapsamında İsrail'e getirilmelerini deklare eder. Böylece 1975'de İsrail Devleti'nin de onların Yahudi olduklarını kabul etmesiyle, göç sürecinin önü açılmış olur. 1984-85'de yapılan 'Musa Operasyonu' ile Etiyopya'dan Sudan'a kaçırılan 7.700 Falaşa İsrail'e getirilir. 1985'in Mart ayında 'Kraliçe Sebe Operasyonu' ile 1.200 civarında kişi daha göç ettirilir. 1991'deki 'Süleyman Operasyonu'⁴⁴ ile de 14.400 Etiyopyalı Yahudi Addis Ababa'dan 36 saat içinde İsrail'e ulaştırılır. Yine 1990'larda Fresmura, Fallas Mura veya Flesmura denilen önceden Yahudi iken XIX. Yüzyılda Hıristiyan olan binlerce kişi de Etiyopya'ya getirilir. Ayrıca özellikle Sebe ve Süleyman Operasyonlarında, ABD ve onun istihbarat örgütü CIA, maddi ve manevi ciddi katkılarda bulunmuştur.⁴⁵ Tüm bu süreçlerin arka-

⁴² Friedman ve Santamaria, 'Identity and Change, s. 63-64; Parfitt ve Trevisan Semi (ed.), *Jews of Ethiopia*, s. Xiii, 75; BenEzer, *The Ethiopian Jewish Exodus*, s. 25, 30-31.

⁴³ Onların Yahudiliğini ispatlamak adına DNA testleri dahi yapılmıştır. Buna bir örnek için bkz.: Gerard Lucetto ve Pierre Smets, 'Origins of Falasha Jews Studied by Haplotypes of the Y Chromosome', *Human Biology*, 71.6, (Aralık) 1999.

⁴⁴ Süleyman Operasyonu hakkında geniş bilgi için bkz.: Stephen Spector, *Operation Solomon: The Daring Rescue of the Ethiopian Jews*, New York, 2005.

⁴⁵ BenEzer, *The Ethiopian Jewish Exodus*, s. 32-33; Weil, 'Ethiopian Jewish Women', s. 79. Falaşa'lar'ın İsrail'e getirilmesi ve bunun arkasındaki siyasi tutumlar hakkında geniş bilgi için bkz.: Mitchell G. Bard, *From Tragedy to Triumph: The Politics Behind the Rescue of Ethiopian Jewry*, Connecticut, 2002.

sında İsrail devletinin kurulması ve Siyonist eğilimin tüm Yahudileri İsrail’de toplamak gibi bir tutumunun olduğunu da belirtmek gerekir.

2002 yılında İsrail’de bulunan Falaşa’ların sayısı, 85.000 civarındadır. Bunların 23.000’i, İsrail’de doğmuştur. Falaşa’ların İsrail’de yoğun olarak bulunduğu bölgeler şunlardır: Netanya, Rehovot, Hayfa, Hadera, Ashdod, Ashkelon ve Beersheva.⁴⁶ Böyle çok sayıda Falaşa’nın İsrail’e gelmesi, hem akademik camiada hem de hükümet bazında ciddi araştırma konuları oluşturmuştur. Akademik anlamda Falaşa’ların, İsrail’e uyumu, evlilik, çocukların konumu, İsrail’deki Yahudilikten farklı inanç ve uygulamaları birçok çalışmayı peşinden getirmiş ve hâlâ çalışılması gereken bir süreçtir. Hükümet açısından da bunların sosyal ve hukuki konumları ile onların İsrail’e uyumu ciddi bir alan teşkil etmiştir. Nitekim bu hususta bir ilerleme kat etmek adına Özümsütme/ İltihak Merkezleri (Absorption Centers) kurulmuştur. Göç eden Falaşa’lar, bu merkezlerde topluma uyum sağlamaları için eğitilmektedir.

İnançları

Değişik operasyonlarla İsrail’e getirilen Falaşa’lar, dünyadaki en önemli yerin Yerussalem (Kudüs) olduğuna inandıkları için buraya gelmeyi arzulamaktaydılar. Nitekim birçok göçmenle yapılan mülakatta, sinagogdaki dini törenlerdeki en önemli taleplerden birinin de Kudüs’e gitmek olduğu ifade edilmektedir. Bunu bir anlamda vadedilmiş kutsal topraklara dönmek olarak anlayan Falaşa’lar, yoldaki her türlü zorlukta Tanrı’nın onlara yardım edeceklerine inanmaktadırlar.⁴⁷ Muhtemelen onlar, kendilerinin Etiyopya’dan çıkışları ile Musa’nın Mısır’dan çıkışı arasında bir bağ kurarak, bu uzun ve sıkıntılı süreci aşmayı başarmış olmalılar.

Falaşa’lar için *Orit* (Pentatök) birincil öneme sahip kutsal kitap olup onun dışında diğer *Tanak* metinleri, ikincil derecede de olsa kutsal kitap literatürüne dâhildir. Günümüz Yahudi kanonik listesinde bulunmayan bazı kitaplar da (İbrahim’in Ahdi, İshak’ın Ahdi,

⁴⁶ Parfitt ve Trevisan Semi (ed.), *Jews of Ethiopia*, s. Xiv.

⁴⁷ BenEzer, *The Ethiopian Jewish Exodus*, s. 61-62, 73.

Musa'nın Konuşması, Musa'nın Ölümü⁴⁸ gibi) onların kanonik listesinde yer almaktadır. Bununla birlikte tarihsel süreçte diğer Yahudi gruplardan izole olmaları nedeniyle olsa gerek Mişna ve Talmud gibi sözlü gelenekler, Falaşa'lar tarafından bilinmez ve burada geçen hükümler uygulanmaz. İbranice bilmedikleri için ibadet dili Ge'ez'dir.⁴⁹

İbadetlerde sadece haham (qes), başını örterken, diğerleri örtmez. Ortodoks Yahudilik'te olduğu gibi kadın ve erkekler, genellikle bir kulübe şeklinde olan sinagog'da ayrı otururlar. Ayrıca ibadet esnasında Kudüs'e yönelirler.⁵⁰

Falaşa'lar, kendi dininden olmayan biriyle fiziki temastan uzak durmuşlardır. Çünkü onlara göre dini açıdan kirli olan diğer inançlardan biriyle fiziksel temasta bulunmak, kendilerinin de kirlenmesine neden olmaktadır. Bu nedenle kazara veya mecburen böyle bir temasta bulunulmuşsa eve girmeden önce beden ve elbiseler hemen temizlenmelidir. Falaşa'ların genellikle su kenarlarına yakın yerlerde oturmalarında bu husus önemli bir rol oynamış olabilir. Ancak bununla beraber özellikle gençler arasında bu uygulama giderek zayıflamış ve Hıristiyanlarla yemek yiyenler dahi bulunmuştur. Bu hususta yaşlılar gençlere nazaran çok daha sıkı bir şekilde buna uymaya çalışmaktadırlar.⁵¹

Genellikle tarım ve hayvancılıkla hayatlarını sürdüren Etiyopyalılar, tarlada çalışırken, hayvanlarını otlatırken veya başka durumlarda farklı inançlara sahip insanlarla birlikte iş yapmak zorunda kalabilirler. Bu durumda birbirine dokunmamak gibi bir uygulama işleri daha da zorlaştırmaktadır. Bu hususta her ne kadar kişinin din algısına bağlı olarak farklı tutumlar olsa da şu tür yorumlar yapılmıştır: Hıristiyanlarla injera⁵², meyve, sebze ve kahve

⁴⁸ Bu kitap hakkında bkz.: Max Wurmbrand, 'Remarks on the Text of the Falasha Death of Moses', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 25. 1-3, 1962.

⁴⁹ Edward Ullendorff, 'Hebraic-Jewish Elements in Abyssinian (Monophysite) Christianity', *Journal of Semitic Studies*, 1.3, 1956, s. 254; Shalva Weil, 'Ethiopian Jewish Women: Trends and Transformation in the Context of Transnational Change', *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues*, 8, 2004, s. 74.

⁵⁰ Bard, *From Tragedy to Triumph*, s. 4.

⁵¹ Salamon, *The Hyena People*, s. 20; Quirin, 'The Process of Caste Formation in Ethiopia', s. 257.

⁵² Etiyopyaya has bir tür pide.

içebilirsin; ancak onlarla et yiyip onların kaplarında pişen bir şeyi yiyemezsin.⁵³

Şabat, Falaşa'ların da diğer Yahudiler gibi iş yapmadıkları bir gündür. Bu nedenle bunun gündelik yaşamda farklı tezahürleri ortaya çıkar. 'Şabat sütü' denilen bir uygulama da Hıristiyan ve Falaşa arasındaki iletişime ilginç bir örnektir. Bilindiği üzere Falaşa'lar, diğer Yahudilerde olduğu üzere Cumartesi (Şabat) günü bir iş yapamazlar. Bunun içerisine süt sağmak da dâhildir. Dolayısıyla Hıristiyan bir komşusu olan Falaşa, Şabat günü süt sağamayacağı için kendi hayvanının sütünü bahsi geçen komşusunun sağmasına müsaade eder ve buna da Şabat sütü adı verilir.⁵⁴ Etiyopya'dan İsrail'e göç esnasında bir taraftan doğanın zorluklarının üstesinden gelmeye çalışılırken; öte yandan da dini kurallara uyma düşüncesi oldukça sıkıntılı durumları da peşinden getirmiştir. Bu hususta bir anısını anlatan Falaşa, şöyle demektedir:

Gece vaktiydi. Bir anda ateş açılmaya başlandı. Gece olduğu için kimse etrafta ne olup bittiğini göremiyordu. Saldırganlar, *kess'in* (haham) beyaz atını görmüş ve o yöne doğru ateş ediyordu. At vuruldu ve yere düştü. Tabii ki *kess'in* eşyaları, o ata bağlanmıştı. Eğer bu eşyaların bağlı olduğu ip, attan çözülmezse tüm eşyaları murdar hale gelecekti. Kimse ateş altında ayağa kalkamazken, *kess* kalktı ve bu ipi attan çözdü. Sabah olunca at ve diğer eşeklerin öldüğünü gördük. Rehberimiz, hemen hareket etmemiz gerektiğini söyledi. Fakat o gün Şabat olduğu için biz hareket etmeyi reddettik. Rehber, hayati tehlikemiz olduğunu söylediği halde biz durmayı yeğledik...⁵⁵

Falaşa'ların hayatında önemli olan hususlardan biri de cenaze merasimidir. Ölen kişinin cenaze merasimi, eğer büyük bir engel yoksa aynı günde yapılır. *Tora'*ya sıkı sıkıya bağlı olan bu Yahudiler, *Sayılar Kitabı'*nda⁵⁶ geçtiği üzere cesede dokunan bir kişinin yedi gün diğer insanlardan tamamen ayrılması ve ardından yedinci günün arifesinde de suç takdimesi olarak sunulmuş ve yakılmış kızıl bir buzağı külünün üstüne atılmasıyla temizleneceğine inanmaktadırlar. Bu nedenle bir Falaşa'nın cesedinin taşınmasında Hıristiyan

⁵³ Salamon, *The Hyena People*, s. 26.

⁵⁴ Salamon, *The Hyena People*, s. 28-29.

⁵⁵ BenEzer, *The Ethiopian Jewish Exodus*, s. 77.

⁵⁶ Sayılar, 19.

komşular merkezi bir rol alırlar. Böylece cesedin taşınmasından mezarın kazılmasına ve hatta cesedin mezarın içine konulmasına kadar yardımda bulunurlar. Her ne kadar bir Falaşa da Hıristiyan komşusunun veya dostunun cenaze törenine katılsa da tamamen pasif bir rol oynar. Çünkü o, cesede dokunamaz, Hıristiyan mezarlığına giremez ve onun gömülmesine de yardım edemez. Bu bağlamda bir Falaşa ancak ağlamak gibi bir fonksiyon icra edebilir.⁵⁷ Ölen kişi eğer erkek ise sağ tarafına; bayan ise sol tarafına yatırılarak gömülür.⁵⁸ Ölen kişinin yakınları, yedi gün yas tuttuktan sonra *tazkar* ismi verilen ve dördünde, yedisinde ve bir yıl geçtikten sonra özel anma günleri düzenlerler. Bir kişinin öldüğünün akrabalara ve yakınlarla duyurulması çok önemlidir. Bu nedenle ilk önce en yakın akrabalara ve diğer yakınlarla duyurularak ölüm ilan edilmeye çalışılır. Çünkü eğer bir akraba, ölüm haberini yabancı birinden alırsa, bunu kendine yönelik bir hakaret olarak algılamaktadır.⁵⁹

Pentatök'de ismi geçen bayramların dışında bir bayram kutlanmazlar. Bu nedenle Hanuka ve Purim, Falaşa'lar tarafından bayram olarak kabul görmemektedir.⁶⁰ Etiyopyalı Yahudilerin diğer Yahudilerden farklı olarak kutladıkları önemli bayramlardan biri *sigd'* tir (Mehlella da denilmektedir). Sigd, secde etmek anlamına gelir ve Yom Kipur'dan 50 gün sonra kutlanılır. Bu bayram, Musa'nın Sina'da Tora'yı alması ve Ezra'nın İkinci Tapınak döneminde tekrar kutsal metinleri çıkartması anısına kutlanılır. Musa'nın Tora'yı almak için Sina Dağı'na çıkmasında olduğu gibi onlar da bu günde yüksek bir dağa çıkarlar ve orada dua okurlar. Bu süre zarfında oruçlu olup bir şey yiyip içmezler, dua esnasında secdeye kapanırlar ve Kudüs'e geri dönmek için dua ederler. Ardından köye tekrar gelirler ve bir festival havasında kurbanlar kesilir ve ziyafet çekilir. Tarih bölümünde de anlatıldığı üzere Falaşa'ların birçoğu *aliyalarla* İsrail'e getirilmiştir. İsrail'deki Falaşa'lar, bu günü hâlâ kutlamaktadırlar ve bu günde Ağlama Duvarına gelip burada dualarını yerine

⁵⁷ Salamon, *The Hyena People*, s. 48-50; Quirin, 'The Process of Caste Formation in Ethiopia', s. 256.

⁵⁸ Charles Singer ve Woldah Haimanot, 'The Falashas', *The Jewish Quarterly Review*, 17.1, (Ekim) 1904, s. 143.

⁵⁹ BenEzer, *The Ethiopian Jewish Exodus*, s. 24; Parfitt ve Trevisan Semi (ed.), *Jews of Ethiopia*, s. 151.

⁶⁰ Santamaria, 'Ethiopian Jews in Israel', s. 407; Parfitt ve Trevisan Semi (ed.), *Jews of Ethiopia*, s. 188.

getirmektedirler. İsrail Parlamentosu (Knesset), 2008'de bu günü milli bayram olarak tanımıştır.⁶¹

Bilindiği üzere genel anlamda kurban söz konusu olduğunda Yahudiler, bu ritüeli Tapınağa has kıldıkları için günümüzde Yahudiler arasında kanlı kurban fenomeni uygulanmamaktadır. Ancak bir önceki paragrafta da belirtildiği üzere Falaşa'lar, Yahudi takvimine göre Nisan ayınının 15'ine denk gelen Fısıh bayramında kurban kesmeye devam etmişlerdir. Kurbanaya yönelik bu tutumları nedeniyle onlar, diğer Yahudi gruplardan ayrılmaktadırlar.⁶²

Yom Kipur ile ilgili uygulamaları, genel Yahudi çizgisinden biraz farklıdır. Onlar bugünde yukarı-aşağı zıplar, sesler çıkararak ısıklık çalarlar ve dans ederler. Bu tür uygulamaların, günahlarını silip atacaklarına inanırlar. Onların ayırıcı özelliklerinden biri de keşiş (manakosat) ve keşişlere sahip olmalarıdır. Bunlar, günde yedi vakit ibadet etmeleriyle, Etiyopya Kilisesi'ne bağlı rahiplere benzemektedirler. Yahudilik dini hiyerarşisi içerisinde Falaşa'lar'a göre keşişler, birinci sırada gelmektedir. Litürjinin oluşmasında büyük role sahip olduğu düşünülen ve en önemli keşişlerden biri, XV. Yüzyılda yaşamış ve önceden Hıristiyan iken Yahudiliğe geçmiş Abba Sabra'dır.⁶³ 1970'lere kadar devam eden manastır hayatı (son temsilciler olarak Abba Wedaja ve Abba Simon'un isimleri geçmektedir) giderek yok olmuş ve keşişlerin rollerini, artık rahipler (Qessoch) icra etmeye başlamıştır. Manastır ve keşişlik gibi bir sistemlerinin olması da Falaşa'lar'ı günümüz Yahudilerden ayırmaktadır.⁶⁴ Ayrıca Falaşa'lar arasında günah çıkarma gibi bir uygulamanın olması da ilgi çekicidir. Bu tür bir pratik için bir haham

-
- ⁶¹ Salamon, *The Hyena People*, s. 57; http://www.knesset.gov.il/lexicon/eng/sigd_eng.htm (02.10.2013); Spector, *Operation Solomon*, s. 7.
- ⁶² Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia*, s. 153; Mordecai Roshwald, 'Marginal Jewish Sects in Israel (II)', *International Journal of Middle East Studies*, 4.3, (Temmuz) 1973, s. 345; Bard, *From Tragedy to Triumph*, s. 4.
- ⁶³ Abba Sabra ve Abba Saga Amlak gibi kişilerin, Falaşa'lar arasında manastır teşkilatını oluşturdukları da ileri sürülmektedir. Parfitt ve Trevisan Semi (ed.), *Jews of Ethiopia*, s. 184; Quirin, 'Oral Traditions as Historical Sources in Ethiopia', s. 301-302; Pankhurst, 'The Falashas or Judaic Ethiopians in Their Christian Ethiopian Setting', s. 569.
- ⁶⁴ Spector, *Operation Solomon*, s. 7; Kay Kaufman Shelemay, 'Historical Ethnomusicology: Reconstructing Falasha Liturgical History', *Ethnomusicology*, 24.2, 1980, s. 239; Parfitt ve Trevisan Semi (ed.), *Jews of Ethiopia*, s. 156-157; Quirin, 'Oral Traditions as Historical Sources in Ethiopia', s. 305.

çağrılır, ona günahlar itiraf edilir, o bu günahları bağışladığını söyler ve ardından ona para veya değerli bir ürün (hayvan, meyve vb.) verilir.⁶⁵

Etiyopya'daki Yahudilerle Hıristiyanlar arasında bazı teolojik hususlarda farklılıklar ve anlaşmazlıklar vardır. Bunların başında 'Orit (Tora) mi yoksa *Wangel* (Yeni Ahit) mi daha kutsaldır? İsa, tanrı mıdır? İsa'yı kim haça gerdi?' gibi sorular gelmektedir. *Orit*'in doğrudan tanrıdan alınmış bir vahiy olduğuna inanan Falaşa'lar, *Wangel*'in insan eliyle yazıldığını ve bozulduğunu belirtmektedirler. İsa'nın tanrı olamayacağını Yeni Ahit'ten delillerle⁶⁶ ispat etmeye çalışırlar. Bu bağlamda onun, sadece bir insan ve babasının da Yusuf olduğunu dile getirirler. İsa'nın haça gerilmesini Yahudilere yükleyen pasajları öne çıkartan Hıristiyanlara karşı onlar da; 'o sizin tanrınız, bizler bir tanrıyı nasıl öldürebiliriz?' şeklinde ironik bir cevapla yanıtlamaya çalışırlar.⁶⁷

Kadınlara ilişkin hususlarda da onların dikkat çekici uygulamaları bulunmaktadır. Örneğin *Levililer Kitabı*'nda geçtiği⁶⁸ üzere eğer bir kadın regl döneminde ise onun dokunduğu her şey *kirli* olduğundan kadının 7 gün diğer kişilerden izole edilmiş bir durumda kalması gerekir. Bu nedenle *kan evi* (ye dam bet) denilen bir yere çekilen kadın, eşinden ve etrafındakilerden uzak durur. Bu kulübenin etrafına bir işaret olarak taşlar dizilir ve genellikle bunlar, yerleşim alanının dışında bulunurlar. Yedinci günün sonunda kadın bir nehirden yıkanır ve evine döner.⁶⁹ Yine *Levililer Kitabı*'na⁷⁰ dayanarak eğer bir kadın erkek çocuk doğurursa 40 gün; kız çocuk doğurursa da 80 gün toplumdan uzak bir şekilde *doğum evi* (ye margam gogo) denilen kulübede kalır.⁷¹ Bu nedenle olsa gerek Etiyopya'da Falaşa'lara, *attenkun* yani 'bana dokunma' anlamında bir isimlendirme de yapılmaktadır. Bunun arkasında onların bu temizlik ile ilgili vurgu ve uygulamaları yatıyor olmalıdır. Ayrıca yukarıda

⁶⁵ Pawlikowski, 'The Judaic Spirit of the Ethiopian Orthodox Church', s. 196.

⁶⁶ Luka, 2:48. Meryem ve Yusuf'un İsa'yı araması ve kaygılanmaları, onun tanrı olamayacağına işaret olarak yorumlanmaktadır.

⁶⁷ Salomon, *The Hyena People*, s. 87-96.

⁶⁸ *Levililer*, 15:19.

⁶⁹ Quirin, 'Caste and Class in Historical North-West Ethiopia', s. 210; Salomon, *The Hyena People*, s. 97-100; Weil, 'Ethiopian Jewish Women', s. 78.

⁷⁰ *Levililer*, 12:1-6.

⁷¹ BenEzer, *The Ethiopian Jewish Exodus*, s. 17; Weil, 'Ethiopian Jewish Women', s. 78.

açıklandığı üzere değişik operasyonlarla İsrail'e getirilen Falaşa'ların, seküler bir toplumda (İsrail) bu tür uygulamaları da sorun haline gelmiştir. Toplumdan uzak bir yerde kalma gibi bir uygulama, İsrail'de evin bir köşesine çekilme ve ayrı odada oturma gibi bir pratiğe dönüşmüştür.

Kadınlara yönelik bahsi geçen uygulamalar, birçok Falaşa'nın İsrail'e gelmesiyle birtakım değişikliklere uğramak zorunda kalır. Yukarıda belirtildiği üzere Etiyopya'da olduğu gibi regl dönemindeki kadın artık yerleşim alanının dışında bir yere gitmeyip dairenin bir odasında kalmaktadır. Ayrıca Etiyopya'dayken buluş çağına eren kızın hemen evlendirilmesi söz konusu iken İsrail'de 17 yaşından küçüklerin evlendirilmesinin yasal olmaması nedeniyle bu uygulama da artık işlememektedir.⁷²

Yahudilerin diğer mezheplerinde olduğu üzere Falaşa'lar açısından da sünnet önemli bir ritüeldir. Erkek çocuklar, doğumunun ardından sekizinci günde annesinin bulunduğu *ya margam gogo*'da sünnet edilir. Sünnet işini yerine getirecek haham, kirlenmemek için kulübeden belirli bir uzaklıkta durup kulübeye dokunmaz. İbrahim ve diğer ataların sünnet olduğuna dair pasajlar ile On Emir okunduktan sonra kadına dokunmadan sünnet yerine getirilir. Böylece tamamlanan sünnetin kutlanması, ancak kadın 40 günlük kirlilik süresini bitirdikten sonra yapılır.⁷³ İsrail'de sünnet, tam bir kutlama şeklinde icra edilirken; Etiyopya'da bu ritüel, toplumdan izole edilmiş *margam gogo*'da yapılır. Bu nedenle İsrail'e gelen Falaşa'lar, *brit mila*'nın sinagog'ta yapılmasına karşı çıkmış ve bu hususta anlaşmazlıklar yaşanmıştır. Çünkü sünnet aşamasındaki çocuk, kirli kabul edilip böyle bir kişinin sinagog'a nasıl getirildiği üzerinde tartışmalar yaşanmıştır.

Hayvan boğazlama ile ilgili hususlarda da sıkı sıkıya *Tora*'ya bağlı olan Falaşa'lar, diğer Yahudilerde olduğu üzere öncelikle hayvanın kesimi için çok keskin bıçak kullanırlar. Kesimden sonra kanın akması için hayvanı ağaca asarlar.⁷⁴ Bu hususları, Etiyopya Hıristiyanları garipsemektedirler.

⁷² Weil, 'Ethiopian Jewish Women', s. 79.

⁷³ BenEzer, *The Ethiopian Jewish Exodus*, s. 22.

⁷⁴ Salamon, *The Hyena People*, s. 100-101.

Masgid ismini verdikleri sinagog, Etiyopya'daki Falaşa'ların köylerinin tepe noktasında bulunmaktadır. Genellikle yuvarlak biçimde yapılan masgidler, üç bölüme ayrılır. Kutsalın kutsalı olarak kabul edilen en içteki bölmeye sadece başhahamlar girer ve burada *Orit* ve diğer kutsal eşyalar bulunur. İkinci bölme de kendi arasında üçe ayrılır ve güney tarafta kadınlar, batı tarafta *debtara* denilen rahip yardımcıları ve kuzeyde de erkekler ibadetlerini yerine getirir. Üçüncü bölme ise altarı da içine alacak şekilde tüm sinagogu çevreleyen bir bölmedir.⁷⁵

Sonuç

Etiyopya, animizmden Yahudiliğe, Hıristiyanlıktan İslam'a kadar birçok dini geleneği kendi içinde barındıran önemli yerlerden biridir. Etiyopya'da kişinin en temelde hissettiği izlenim, sanki her şeyin fanus içinde dış etkilerden uzak bir şekilde korunduğudur. Bu hususta Yahudilik de 'en saf' haliyle burada rahatlıkla görülebilmektedir.

Birtakım dini ve siyasi amaçlar bağlamında farklı kökenlere dayandırılmaya çalışılan Falaşa'lara, değişik dönemlerde, toplum içindeki algılanmalarına binaen farklı isimler verilmiştir. Bu bağlamda kayla, buda, Beta İsrail vb. terimler, onların Etiyopya'da nasıl algılandıklarına dair önemli işaretler taşımaktadır. Tarihi süreç içinde sürekli sürgün ile karşı karşıya kalan Yahudilerin akıbetini, Falaşa'lar da çok derinden yaşamış ve Etiyopya içinde de sürekli bir yerden bir yere göç etmek zorunda kalmışlardır.

Farklı operasyonlarla İsrail'e getirilen Falaşa'lar, bir taraftan büyük bir mutluluk duyarken öte yandan hem kültürel hem de dinî şok yaşamışlardır. İlk başta kendilerinin Yahudi olup olmadığı ile ilgili tartışmaların yapıldığını görmeleri üzerine büyük bir hayal kırıklığına uğrayan Falaşa'lar, aynı zamanda İsrail'deki modern hayatın zorunlulukları ile inançları arasında bir uzlaştırma yapmakta da zorlanmışlardır.

Kutsal Kitaba sıkı sıkıya bağlı olan Etiyopyalı Yahudiler, Kutsal Kitap sonrası oluşan Talmud ve Mişna gibi sözlü geleneklerden habersizdirler. Bu nedenle de dinin yaşanması hususunda diğer Yahudi gruplardan farklı uygulamalara sahiptirler. Manastır hayatı, günah itirafı ve kurban geleneğinin devam etmesi, bu hususta öne

⁷⁵ BenEzer, *The Ethiopian Jewish Exodus*, s. 17.

çıkan örneklerdir. Yine Hanuka ve Purim gibi bayramlar, Kutsal Kitabın yazımından sonra ortaya çıktığı için Falaşa'lar tarafından bilinmezler.

Kendi dininden olmayan biriyle oturup kalkmanın yasak olduğu şeklindeki uygulamayı, Falaşa'lar o kadar ileri götürmüşlerdir ki onlara *attenkun* yani 'bana dokunma' şeklinde bir isim verilmiştir. Yine kadının regl durumu ve çocuk doğurması sonrası uygulamaları da oldukça ilgi çekicidir.

Etiyopya'da bulunduğumuz süre içinde bir Falaşa ile mülakat yapma şansına sahip olmuştuk. Kendi dininden olmayan biriyle konuşma hususunda sıkıntı yaşamamış ve hatta oturup beraber yemek yemiştik. Bu, en azından o kişinin dini emri yorumlamada nereye geldiğine dair önemli bir işarettir. Konuşmamız esnasında ona, 'Addis Ababa'daki bir sinagog'da yapılacak Şabat ayinine katılmamızın mümkün olup olmadığını' sorduğumuzda 'bunun için İsrail'deki dini yetkililerden izin almamızın' gerektiğini söylemesi ise hayli ilgi çekiciydi. Bu husus, İsrail ile Etiyopyalı Yahudilerin hali hazırdaki yakınlıklarına önemli bir işaret olarak görülebilir. Aynı zamanda Falaşa'ların, İsrail özlemini göstermesi açısından da dikkat çekicidir.

Kaynakça

- Charles Singer ve Woldah Haimanot, 'The Falashas', *The Jewish Quarterly Review*, 17.1, (Ekim) 1904.
- Christine Chaillot, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition*, Paris, 2002.
- Count Gleichen, *With the Mission to Menelik*, London, 1898.
- D.H. Shinn ve T.P. Ofcansky, *Historical Dictionary of Ethiopia*, Maryland, 2004.
- Daniel Friedman ve Ulysses Santamaria, 'Identity and Change: The Example of Falashas, Between Assimilation in Ethiopia and Integration in Israel', *Dialectical Anthropology*, 15.1, 1990.
- De Lacy O'leary, *The Ethiopian Church*, London, 1936.
- Donald Crummey, 'Church and Nation The Ethiopian Orthodox Tawahedo Church', *The Cambridge History of Christianity*, (ed. Michael Angold), V, Cambridge, 2006.
- Dursun Ali Aykıt, *Hiristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, İstanbul, 2010.
- E. Ullendorff, 'Note on the Introduction of Christianity into Ethiopia', *Africa: Journal of the International African Institute*, 19.1, (Ocak) 1949.

- Edward Ullendorff, 'Hebraic-Jewish Elements in Abyssinian (Monophy-site) Christianity', *Journal of Semitic Studies*, 1.3, 1956
- Edward Ullendorff, 'Hebraic-Jewish Elements in Abyssinian Monophy-site Christianity', *The Journal of Semitic Studies*, 1.3, 1956
- Flavius Josephus, *Jewish Antiquities*, (terc. J. Thackerapy ve R. Malcus), VIII, (Loeb Classical Library), London, 1950.
- Gadi BenEzer, *The Ethiopian Jewish Exodus*, New York, 2002.
- Gerard Lucetto ve Pierre Smets, 'Origins of Falasha Jews Studied by Haplotypes of the Y Chromosome', *Human Biology*, 71.6, (Aralık) 1999.
- Hagar Salamon, *The Hyena People: Ethiopian Jews in Christian Ethiopia Conversions*, California, 1999.
- http://www.knesset.gov.il/lexicon/eng/sigd_eng.htm (02.10.2013)
- J. M. Harden, *An Introduction to Ethiopic Christian Literature*, London, 1926.
- James Quirin, 'Caste and Class in Historical North-West Ethiopia: The Beta Israel (Falasha) and Kemant 1300-1900', *The Journal of African History*, 39.2, 1998.
- James Quirin, 'Oral Tradations as Historical Sources in Ethiopia: The Case of the Beta Israel (Falasha)', *History in Africa*, 20, 1993.
- James Quirin, 'The Process of Caste Formation in Ethiopia: A Study of the Beta Israel (Felasha) 1270-1868', *The International Journal of African Historical Studies*, 12.2, 1979.
- Jean Doresse, *Ethiopia*, (terc.: E. Coult), London, 1959.
- John Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, Kenya, 1998.
- John T. Pawlikowski, 'The Judaic Spirit of the Ethiopian Orthodox Church: A Case Study in Religious Acculturation', *Journal of Religion in Africa*, 4.3, 1971-1972.
- Kay Kaufman Shelemay, 'Historical Ethnomusicology: Reconstructing Falasha Liturgical History', *Ethnomusicology*, 24.2, 1980.
- Kazım Karabekir, *İtalya- Habeş*, İstanbul, 2001.
- Komisyon, *The Church of Ethiopia a Panorama of History and Spiritual Life*, Ad-dis Ababa, 1997.
- Lule Melaku, *History of The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church II-III*, Addis Ababa, 2010.
- Marilyn E. Heldman, 'Architectural Symbolism, Sacred Geography and the Ethiopian Church', *Journal of Religion in Africa*, 22, (Ağustos) 1992.
- Max Wurmbrand, 'Remarks on the Text of the Falasha Death of Moses', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 25. 1-3, 1962.
- Mitchell G. Bard, *From Tragedy to Triumph: The Politics Behind the Rescue of Ethiopian Jewry*, Connecticut, 2002.
- Mordecai Roshwald, 'Marginal Jewish Sects in Israel (II)', *International Journal of Middle East Studies*, 4.3, (Temmuz) 1973.

- Mustafa Fayda, *İslamiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara, 1982.
- Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İstanbul, 2006.
- Richard Pankhurst, 'The Falashas or Judaic Ethiopians in Their Christian Ethiopian Setting', *African Affairs*, 91.365, (Ekim) 1992.
- Samuel Gobat, *Journal of a Three Years' Residence in Abyssinia*, (2. ed.), London, 1850.
- Shalva Weil, 'Ethiopian Jewish Women: Trends and Transformation in the Context of Transnational Change', *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues*, 8, 2004.
- Stephen Spector, *Operation Solomon: The Daring Rescue of the Ethiopian Jews*, New York, 2005.
- Steven Kaplan, 'The Beta Israel (Falasha) Encounter with Protestant Missionaries: 1860-1905', *Jewish Social Studies*, 49.1, (Kış) 1987.
- Steven Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia: From Earliest Times to the Twentieth Century*, New York, 1995.
- Steven Kaplan, *The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonian Ethiopia*, Alanya, 1984.
- The Kebra Nagast*, (terc.: E.A.W. Budge), Forgotten Books, 2010.
- Tudor Parfitt ve Emanuela Trevisan Semi (ed.), *Jews of Ethiopia*, London, 2005.
- Ulysses Santamaria, 'Ethiopian Jews in Israel', *Dialectical Anthropology*, 18.3-4, 1993.



Sühreverdî'nin İshrâk Düşüncesini İnşâda Kadim Etimolojilerin Yeri

Mehmet ALICI*

The Position of Ancient Etymologies in the Construction of Suhrawardi's Ishraq Thought

Citation/©: Alıcı, Mehmet, (2014). The Position of Ancient Etymologies in the Construction of Suhrawardi's Ishraq Thought, *Milel ve Nihal*, 11 (2), 61-81.

Abstract: In this article, it has been dealt with concepts that Suhrawardi, who is known as the founder of Philosophy of Ishraq, has used for explaining his system of thought. In this way, it has put forth that Suhrawardi has benefited for construction of his philosophy from the ancient concepts, which rooted in pre-Islamic Iranian thought basin. Meanwhile, this situation has indicated that the pre-Islamic Iranian thought has existed in conceptual level in the XIIth century. Besides, it brings to light that the masses, which Suhrawardi addresses, were aware of these etymologies.

Key Words: Suhrawardi, Zoroastrianism, Ancient Iran, Philosophy of Ishraq.



Atıf/©: Alıcı, Mehmet, (2014). Sühreverdî'nin İshrâk Düşüncesini İnşâda Kadim Etimolojilerin Yeri, *Milel ve Nihal*, 11 (2), 61-81.

Öz: Bu çalışmada İshrâk felsefesinin kurucusu olarak bilinen Sühreverdî'nin kendi düşünce sistemini inşa ederken kullandığı kavramlar ele alınmaktadır. Burada Sühreverdî'nin felsefesini inşa ederken İslam öncesi İran'ın düşünce havzasında yer etmiş kadim etimolojilerden yararlandığı ortaya

* Yard. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi
[mehmetalici@artuklu.edu.tr]

konulmaktadır. Bu durum, İran'ın İslam öncesi dini düşüncesinin varlığını XII. yüzyılda kavramlar düzeyinde devam ettirdiğini ve Sühreverdî'nin hitap ettiği kitlenin de bu etimolojilerden haberdar olduğunu açığa çıkarmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sühreverdî, Mecûsîlik, Kadîm İran, İşrâk Felsefesi.

Giriş

XII. yüzyılın ikinci yarısında İslam coğrafyasını dolaşarak dönemin âlimlerinden dersler alan Sühreverdî (ö. 587/1191), İslam felsefesi içerisinde İşrâkî düşüncüyü esas alan yeni bir okulun inşasına girişmiştir. İşrâk felsefesinin kurucusu Sühreverdî kendi düşünce sistemini oluştururken birçok yeni kavram ihdas etmiş yahut mevcut kavramları yeniden resmetmiştir. Konumuz bağlamında Sühreverdî'nin kadîm İran dinlerinden özellikle Mecûsî geleneğine dair kavramları kullandığı görülmektedir. Farsça ve Arapça yazdığı metinlerde bu terimlere yer vermesi hitap ettiği kitlenin zihinsel altyapısına uygun bir tarz geliştirme çabası olarak yorumlanabilir ki bazı risalelerin adında kadîm bir etimolojiyi görmek mümkündür. Mesela, ışık, şua ve nur anlamlarına gelen "Pertev" sözcüğünü *Pertevnâme* adlı metnine başlık olarak koymuştur. Yine, Mecûsî geleneğinde tapılmaya layık olan tanrı anlamına gelen ve aslında çoğul bir kavram olan "Yezdân" kelimesini *Yezdân-Şinaht* risalesini adlandırmakta kullanmaktadır. Bu durum Sühreverdî'nin Mecûsî geleneğine oldukça aşina olduğunu gösteren kimi unsurlar arasında sayılabilir. Bu çalışmada Sühreverdî'nin işrâk felsefesini inşa ederken özellikle *Hikmetu'l-İşrâk*'ta yararlandığı bazı etimolojiler ve bunların kadîm İran dinî geleneğindeki karşılıkları ve anlam örgüleri üzerinde durulacaktır.

I. Ateş

Sühreverdî'nin, yetiştiği medeniyet havzasının artalanını kullandığı ve felsefesini inşa ederken kadîm etimolojiden yararlandığı görülmektedir. Mesela onun, ateşe yaklaşımı bu etkileşime misal verilebilir. Sühreverdî, anâsır-ı erbaa'dan sayılan ateşin, aslında bağımsız bir unsur olduğu fikrini savunmaktadır. Ona göre ateş hemen havaya dönüşen ve onun berzahı olan havanın kendisinden yitip giden bir şeydir. Ateşin çabucak latifleştiğini ve havada ondan bir eser

kalmadığını belirterek onun; su, toprak ve hava gibi bir unsur olmadığını ileri sürmektedir.¹ Bu noktada Sühreverdî, kadîm geleneğe yönelir ve Farslıların ateş hususundaki düşüncelerini adeta paylaşır tarzda zikreder. Ateşin, nuru sebebiyle kıymetli olduğunu kadîm dönemde de onun Ordubihîşt'in (Aşa Vahiştâ) tılsımı olarak kabul edildiğini ifade eder. Zira Ordubihîşt Mecûsî geleneğinde ilk yaratılan altı ilahi varlıktan biri olup ateşle ilişkilendirilmektedir. Ordubihîşt'in ateşin heykel efendisi olduğunu ve ondan taşıdığını dile getirmesi² aslında onun ne denli Mecûsî terminolojisine hâkim olduğunu göstermesinin yanında bu etimolojinin alt yapısını ne kadar kabullendiğini de göstermektedir.

Sühreverdî kendi düşüncesi içerisinde ateşe yer verirken hareket ve sıcaklık kavramlarını da ele almaktadır. Nur olmadan hiçbir şeyin olmayacağını, hareketin ve sıcaklığın nurdan kaynaklanmasından dolayı, öfke ve şehvette sıcaklığın bir etkisinin olduğunu kabul eder. Dolayısıyla varlığa canlılık veren şeyleri hareket ve sıcaklık olarak tasvir etmesi, aslında ateşin durumunu daha anlaşılır kılma çabasının tezahürü olarak görülebilir. En yüce harekete ve en üst sıcaklığa yakın şeyin ateş olmasının, onun kıymetini ortaya koyduğunu düşünür. Sühreverdî'ye göre ateş, hareketin en yücesine, sıcaklığın en tamına sahiptir. Hayatın tabiatına en yakın olandır. Karanlıklarda ondan yardım istenir (istianede bulunulur). Nurlu olmasından dolayı ilkelere en benzer olandır. İnsani nefsin (en-nefs'ul-isfehbed'in) kardeşidir. Sühreverdî'nin bu noktada kadîm İran'da Farslıların ateşe teveccühü emrettiklerini ve gerekçesinin de mezkûr durum olduğunu zikretmesi hayli ilginçtir. Zira ona göre Nûru'l-Envâr olan Allah da bütün nurlara tazimi gerekli görmüştür.³ Benzer şekilde Mecûsî geleneğinde ateşe, onun heykel efendisi ve Ameşa Spenta olarak bilinen altı yüce varlıktan biri olan Ordubihîşt'e tazim söz konusudur.

¹ Şihabüddin Sühreverdî, *Hikmetu'l-İshrâk, Mecmua-i Musannefat-ı Şeyhi'l-İshrâk*, thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkuli Habibi, Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, Tahran 2001/1380, II, s. 188-191.

² Sühreverdî, *Hikmetu'l-İshrâk*, s. 156-157, 193.

³ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İshrâk*, s. 196-197.

Mecûsî teolojisine bakıldığında *Gatha*'da Zerdüş, tanrı Ahura Mazda ile ilgili olarak "senin alevli ateşin"⁴ ifadesine yer vermektedir. Sonraki *Avesta* metinlerinde kendisine yakarılan bir varlık haline gelen ateş, Sâsânî teolojisinde kozmosta var edilen ilk yedi varlıktan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵ Zerdüş ateşi, Ameşalardan Aşa Vahišta ile ilişkilendirmiş olsa da, ateşin mabedin merkez figürü ve liturjinin olmazsa olmazı haline gelmesi ondan sonraki dönemlerdedir. Fakat erken dönemlerden itibaren ateş Ahura Mazda'ya yakarma esnasında varlığından inayete söz edilen ve Ahura Mazda'ya yaklaştıran bir unsur olarak görülmüştür. Özellikle Sâsânîler döneminde kurumsal bir unsur olarak mabedin merkezi ve ilâhî âlemle bağlantının aracı unsuru haline gelen ateş, *Avesta* edebiyatında Ahura Mazda'nın oğlu olarak takdim edilmekte ve tapınılmaya layık varlıklar kategorisine dâhil edilmektedir.⁶

Ahura Mazda'nın manevî ateşi ile maddî ateşin ilişkisi, dini ayinlerde insan ile tanrısal âlem arasındaki bağın sağlayıcısı, bir anlamda ilâhî ilhamın işitilmesini ve dileklerin tanrıya ulaştırılmasını sağlayan temel unsur olmasıyla sağlanmaktadır. İşte bu noktada maddî ateş, adeta Ahura Mazda'nın görünür yanı olarak tezahür etmektedir. Bu bağlamda ritüelin gerçekleştirilmesinde ateşin uygun şartlar altında hazır hale getirilmesi, Ahura Mazda'nın ilhamının doğru şekilde alınmasını sağlamaktadır. Aynı şekilde ateşin uygun koşullarda yakılmasından sonra kötü varlıklara karşı koruyucu bir unsur haline geldiğine inanılmaktadır. Ateşin tapınulan bir varlık olarak tasvir edilmesi, aynı zamanda onun mabedde sürekli yanıyor

⁴ Yesna. 31.19; Mecûsîliğin kutsal metin literatürü *Avesta*'nın bölümleri için İbrahim Purdavud'un *Avesta* tercümelerine *Gatha*; *Kuhenterin bahşayi Avista*, (Tahran, 1377), *Horde Avesta*, (Tahran, 1310), *Vendidad*, (Tahran, 1347), *Visperad*, (Tahran, 1343), *Yesna I*, (Tahran, 1340), *Yeştha I-II*, (Tahran, 1347), ve Prods O. Skjærvø'nun *Zoroastrian Texts* (2007) adlı çevirisine müracaat edilebilir.

⁵ *Zand-Akasih-Iranian or Greater Bundahisn*, trans., Behramgore T. Anklesaria, Bombay, 1956, I. 19-20, s. 7-9.

⁶ Ahura Mazda'nın oğlu olarak tasvir edilen ateşin beslenmesi Y.62.01-07; Ateşin etkinliğiyle Ahura Mazda'ya yakarılması Yesna 36.01; Krallar ve kahramanların kurdukları ateşler, *Pahlavi Texts I Bundahisn*, Trans. Edward W. West, Sacred Book of East, ed. Max Müller, Clarendon, Oxford University Press, 1880, XVII.5-7, s. 64-65; Kaikhusroo Jamaspasa, "Fire in Zoroastrianism", K. R. Cama Oriental Institute Third International Congress Proceedings, Mumbai, Jenaz Printers, 2000, s. 140-144.

halde canlı tutulmasını gerektirmiştir. Bu tapınma eylemi, Mecûsî dinî edebiyatında ateşe yakarmayı öngören ve günlük beş temel duadan biri olan *Ateş Niyayış* metninin oluşmasını sağlamıştır.⁷

Ateşin Ahura Mazda'nın en yakınındaki bir varlık olarak tasnif edilmesi, onun doğruluk ve hakikat olan Aşa Vahišta'yla (Ordubihişt) ilişkilendirilmesinin de alt yapısını oluşturmaktadır. Ateşin kötülüğü ve karanlığı giderici bir unsur oluşu, adalet ve düzenin ilkesi Aşa'nın sembolü olmasını açıklar mahiyettedir. Ahura Mazda'nın en yakınında olan dünya ve evrenin kozmik ilkesi olarak kabul edilen Aşa Vahišta, kötülüğün karşısında doğruyu, hakikati ve düzeni temsil etmektedir. Kozmolojik açıdan bakıldığında yokluk olan karanlığın karşısında var olanı, mevcudu sembolize etmektedir.⁸ Sühreverdi'nin ateş ve onun sahibi olarak Aşa Vahišta'yı/Ordubihişt'i öngörmesi, Mecûsî teolojisini iyi bildiğini ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra, onu tazime layık varlık olarak takdim etmesi oldukça dikkat çekicidir.

II. Heykel Efendiler ya da Ameşa Spentalar

Sühreverdi'nin *Heykel Efendiler* şeklinde dönüştürerek adeta yeneden kullanıma açtığı Ameşa Spentaların, kadim gelenekte nasıl algılandığı sorusunun cevabı aynı zamanda Şeyh'ul-İshrâk'ın felsefesinde nasıl kavramsallaştırıldığına da açıklık getirmektedir. Mecûsî teolojisinde tanrı Ahura Mazda'nın en yakınında olan varlıklar olarak tasnif edilen ve tarihsel süreç içerisinde dönüşen teoloji içinde farklı anlam örgülerine sahip olan ve 'kutsal ölümsüzler' olarak çevrilebilecek Ameşa Spentaların Ahura Mazda'ya göre konumları tartışma konusu olmuştur. Kimi zaman Ahura Mazda ile zat-sıfat ilişkisi içerisinde ele alınan bu üstün varlıklar,⁹ kimi zaman

⁷ Yesna. 1.12, 16.04, 17.01-11, 33, 36.01-06, 62.01-12; Ateş Niyayış. 1-7, 01-18, 5.01-18; Yeşt. 19.34-50; Almut Hintze, *A Zoroastrian Liturgy*, Wiesbaden 2007, s. 132-135, 140; Firoze Kotwal; James Boyd, *Persian Offering The Yasna: Zoroastrian High Liturgy*, Paris, Studia Iranica, 1991, s. 13; Jamaspasa, "Fire in Zoroastrianism", s. 141.

⁸ Aşa ve ateşe birlikte yakarılması Yesna. 1.04, 2.12; Sirozh 2.7; Erimiş metal gibi olan Aşa'yla Zerdüşt'ün Angra Mainyu'yu yakması, Yeşt. 17.20; Yalanın, hilenin ve zulmün karşıtı ve yok edicisi ve Zerdüşt'ün çağrısına yanıt veren Aşa, Yeşt. 3.03, 3.14-19; Ebedi hayata götüren Aşanın yolu Yesna. 72.11, 40.02; Aşa'nın dünyada hâkim olmasına çalışan Zerdüşt ve Kavi Viştasp Yeşt. 13.88, 13.99, 19.93.

⁹ Senin ateşin.. Yesna-Gatha. 34.04, 43.09, 46.07, 47.06; ... Sen kesinlikle Ahura Mazda'nın ateşisin, sen kesinlikle onun hayat veren esinisin... Yesna-Gatha 36.01; "Yüceler yücesi Ahura Mazda ve (söz) Armaiti ve Aşa ve hayati zenginleştirten

Ahura Mazda'dan ayrı tapılmaya layık varlıklar olarak tezahür etmiştir.¹⁰ Bütün bu farklı algılamalara karşın Sâsânî teolojisi bu varlıkları, kozmoloji bağlamında yaratılan ilk varlıkların koruyucuları ve insanın iyi olan karakter ve mizaçlarının kaynağı olarak resmetmektedir. Bunun da ötesinde dünyada aslî unsurların sahipleri oldukları kadar insan uzuvlarının da Ameşalara atfedildiği bilinmektedir. Beden Behmen'e (Vohu Manah), damarlar ve yağ Ordubihışt'e (Aşa Vahišta), kemikler Şehrevar'e (Kşatra Vairya), ilik İsfendermend'e (Spenta Armaiti), kan Hordad'a (Haurvatat) ve saçlar Mordad'a (Ameretat) atfedilmektedir. Maddî unsurların Ameşalarla ilişkilendirilmesinin yanı sıra insan hayatını anlamlı ve anlaşılır kılan manevî ilkelerin de bu varlıkların hâkimiyeti altında görülmesi söz konusudur. Buna göre Behmen barışın, Ordubihışt doğruluğun, Şehrevar akrabaya yardımın, İsfendermend saygı ve hürmetin, Mordad danışma ve ölçülülüğün, Hordad lütuf ve cömertliğin kaynağı ve yasası olduğu kabul edilmektedir.¹¹

Mecûsî kozmolojisini detaylarıyla bildiği anlaşılan Sühreverdî, yaratılışın başlangıcında yaratılan ve bütün varlıkların prototipi olan yedi varlığın koruyucuları olarak takdim edilen Ameşa Spentaları yerli yerinde kullanmaktadır. Onları, varlık âlemindeki her türün efendisi olarak kabul etmektedir. Yani, nur âlemindeki bu üstün

Vohu Manah, Kşatra bana kulak verin.. Yesna-Gatha 33.11; Spenta Mainyu ve Vohu Manah vasıtasıyla, amel ve Aşa'ya uygun söz vasıtasıyla, onlar, Ona Haurvatat ve Amertat'ı verecekler. Hâkimiyete sahip olan Mazda, Armaiti sayesinde Ahura'dır. Yesna-Gatha 47.01.

¹⁰ Ahura Mazda'ya kurban sunarız, doğrulukla hükmeden Ameşa Spenta'lara kurban sunarız...Yesna 35.01; Biz Vohu Manah'a iyi Kşatriyaya, iyi Daenaya, iyi Fseratuya ve iyi Armaiti'ye kurban sunarız.. Yesna 37.04-05. Ameşa Spentaların yardımı çağrılması Vendidad. 19.11-15; Biz Ameşa Spenta'lara taparız... Biz, bol rızık veren aziz Ahura Mazda'ya taparız...Yeşt 1. 22-23.

¹¹ Dünyada var edilen ilk yaratıkların Ahura Mazda ve Ameşalar tarafından alınması, korunması ve idame ettirilmesi Anklesaria, *Greater Bundahishn III.11-17*, s. 30-39; *Pahlavi Texts I, Shayast la Shayast*, Trans. Edward W. West, Sacred Book of East, ed. Max Müller, Clarendon, Oxford University Press, 1880, XV. 5-6, 25-30, s. 373, 378; İnsan bedenini oluşturan kısımların Ameşalara atfedilmesi Anklesaria, *Greater Bundahishn, XXVIII.22*, s. 252; İnsan hayatındaki manevi ilkelerin Ameşalarla ilişkilendirilmesi Aturpet-i Emetan, *Dinkard VI: The Wisdom of Sasanian Sages*, trans. Shaul Shaked, Colorado, Westview Press, 1979, (114), (E45h), s. 46-47, 214-215; İnsanın zihni ve manevi boyutunun Ameşalar tarafından korunması Aturpet-i Emetan, *Denkard VI, Ia-Ib-Ic*, s. 2-3, 224-229.

varlıklardan kahir nurların husûl etmesi, maddî âleme kadar uzanan bir süreçte devam etmektedir. İşte maddî âlemdeki varlık türlerinden her birinin kaynağı bu varlıklar olarak karşımıza çıkmaktadır.¹²

Sühreverdî, Mecûsî geleneğinde zikredilen ve tanrı Ahura Mazda'nın yanında resmedilen ilâhî varlıklara, Ameşa Spentalara kendi düşüncesini anlatırken yer vermeyi sürdürmektedir. Ona göre Hordad nurlar âleminin bir efendisi olarak suyun heykel efendisi/sahibidir. Bitkilerin/ağaçların efendisinin Mordad ve ateşin efendisinin de Ordibihişt olduğunu ifade etmektedir.¹³ Bu bağlamda Mecûsî geleneğinde yaratılışın başında Ahura Mazda'nın yarattığı ilk varlıklardan suların koruyucusu olarak kabul edilen Hordad, bunun yanı sıra birçok hususta kendisinden yardım dilenilen ve yakarılan adeta tanrısal bir figürdür. Hordad'la birlikte Mecûsî teolojisinde zikredilen bitkilerin koruyucusu Mordad ise Zerdüş'tün Gatha'sında ölümsüzlükle ilişkilendirilmekte ve canlılığın timsali ve ölüm ile yokluğun karşıtı olarak tanımlanmaktadır.¹⁴

Sühreverdî'nin bahse konu ettiği bir diğer Ameşa Spenta ise İsfendermez'dir. Mecûsî geleneğinde yüce tanrı Ahura Mazda'nın en yakınında olan Ameşa Spentalardan İsfendermez dişil olarak tasvir edilmektedir. Toprağın daha doğrusu cevheri toprak olan (bitki hayvan ve insan) her şeyin heykel efendisi/sahibi İsfendermez'dir.¹⁵ İşte tam da bu noktada Sühreverdî, onu kahir nurlardan biri olarak kabul etmekte ve manevî dünyadaki varlıkların kaynağı olarak görmektedir. Bu düşüncüyü paylaşan Sühreverdî, onun dişil karakterinin nedenini, heykel efendisi olduğu toprakla ilişkilendirir. Zira toprak, mertebesinin daha aşağı olması bağlamında diğer her şeyin

¹² Sühreverdî, *Hikmetu'l-İshrâk*, s. 142-143; Henry Corbin, *Ravabit-i Hikmet-i İshrâk ve Felsefe-i İran-ı Bastan (Bonmayeha-e Ayin-i Zertoşt Der Endişe-i Sohreverdî)*, trc. Abdülhamid Ruhbehşan, İntişarat-ı Esatir, Tahran 1384, s. 74.

¹³ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İshrâk*, s. 157-158.

¹⁴ Yılların ve mevsimlerin efendisi Haurvatat Yeşt. 4.00, Ahura Mazda'nın iyilerin refahı için yarattığı Haurvatat Yeşt. 4.01; Şeytanların yok edilmesi için yakarılan Haurvatat Yeşt. 4.02; Ölüm sonrası doğru insanların ödülü olan Haurvatat ve Ameretat Yeşt. 1.25; Haurvatat'ın sularla Ameretat'ın bitkilerle anılması Yesna. 3.01, 4.01, 8.01. Ahura Mazda'nın ölümsüzlüğü (Ameretat) ve bütünlüğü (Haurvatat) içermesi Yesna. 34.01, 34.11, 31.06; Yesna. 34.01, 34.11, 33.08; Anklesaria, *Greater Bundahishn III.11-17*, s. 30-39.

¹⁵ Dünyanın dişil koruyucusu ve dünyanın kendisi Yesna 16.10; Yeşt 13.03, 24.50; Vendidad. 2.10, 2.14, 3.35.

etkisine açık haldedir. Bu nedenle Sühreverdî, İsfendermez'i diğer efendilere göre dışilikle tanımlamaktadır.¹⁶ Zerdüş'tün *Gatha*'sında metaforik bir anlatımla Ahura Mazda'nın kızı olarak resmedilen Spenta Armaiti/ İsfendermez, diğer Ameşalar gibi birden fazla anlam halesine sahiptir. Bu bağlamda o, dindarlık ve sadakat olarak bilinirken aynı zamanda dünyanın ve dışılığın hamiliğinin kendisine verildiği görülmektedir. Ayrıca İsfendermez, son geldiğinde canlıları yeniden diriltmeye kadir bir varlıktır.¹⁷

Sühreverdî'nin Mecûsî geleneğindeki en önemli Ameşa olan Behmen'i¹⁸, nurlar hiyerarşisinde Nuru'l-Envâr'dan sonraki ilk nur olarak takdim etmesi oldukça dikkat çekicidir. İlk nurun sudurundan bahsettiği bölümde ona Pehlevîlerin Behmen dediklerini ifade etmesi¹⁹, kendisinin de aslında bu kavramsal çerçeveye benzer bir şeyden bahsettiğini izhar etmesi anlamına gelmektedir. Buna göre Sühreverdî, Nuru'l-Envâr olarak takdim ettiği tanrıyı, zorunlu ilk varlık olarak görmekte ve onun basit olduğunu ve bu nedenle de ancak bir varlığın ondan husûl/sudûr edebileceğini düşünmektedir. Bu bağlamda husûlün/taşmanın başlangıçta en yüce nurdan tek bir taşmayla gerçekleştiğini ve onun ilk akıl veya Behmen olduğunu ifade etmektedir. Şeyhu'l-İşrâk, bu ilk taşmanın devamında nurların ziyadesiyle arttığını, çoğalmanın bu ilk nurdan gerçekleşen sudûrla vücûd bulduğunu ve her bir nur için bir berzâhın yahut maddenin var olduğunu kabul etmektedir. Fakat bu ilk nur ile Nurlar Nuru

¹⁶ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İşrâk*, s. 199.

¹⁷ West, *Shayast la Shayast*, XV. 5-6, 25-30, s. 373, 378; Ahura Mazda'nın kızı Armaiti Yesna-Gatha 45.04; Sadakat ve dindarlık Yesna-Gatha. 30.07, 31.09, Ey Armaiti ve ey Aşa olan Mazda Yesna-Gatha. 33.11, İstekte bulunulan Armaiti Yesna-Gatha. 43.01, Dindarlığımız Yesna Gatha. 34.11; Yeniden diriltten Armaiti Yesna-Gatha. 30.7.

¹⁸ Geuş Urvan'a Zerdüş'tün koruyucu olarak verilmesini sağlayan Yesna-Gatha. 21.07-10; Hikmetin sağlayıcısı Vohu Manah Yesna. 22.25, 25.06; Yeşt. 2.01, 24.41, Vendidad. 4.45; Çağrıya cevap veren Vohu Manah Yesna. 36.04, 68.23; Yeşt. 1.20; Eskatolojide etkin olan Vohu Manah Yeşt. 19.96; Gernot Windfuhr, "Vohu Manah A Key to the Zoroastrian World-formula", *Journal of Indo-European Studies*, Vol. 12, 1984, s. 302-303; Ali Ekber Caferi, *Zertoşt ve Din-i Behi*, İntişarat-ı Cami, Tahran 1385, s. 137-138.

¹⁹ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İşrâk*, s. 128; Kutbuddin eş-Şirazi, *Şerhu Hikmet'il-İşrâk*, thk., A. Turani, M. Muhakkik, Tahran, Müessesesi-i Motaleat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1379/2000, s. 311; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İstanbul, İnsan Yay., 1985, s. 84; Corbin, *Ravabit-i Hikmet-i İşrâk ve Felsefe-i İran-ı Bastan*, s. 70.

arasında bir kopmanın yahut ayrılmanın söz konusu olmadığını iddia etmektedir. Bu duruma güneşin ondan çıkan ışık ve ışınlarla birlikte düşünüldüğünü misal vererek aralarında bir ayrışma öngörmez. Bununla birlikte ilk nurun, Nurlar Nuru'nu müşahadeyiyle yeni bir nurun çıktığını ancak ilk nurun nur bakımından Nuru'l-Envâr'a göre eksik/fakir oluşu bir berzâhın veya bir gölgenin oluşmasına yol açmaktadır. Sühreverdî bundan sonraki sudûr silsilesinde her nur için bir berzâh olduğunu zikretmektedir.²⁰

Sühreverdî'nin hitap ettiği kitlenin zihnindeki dini kodlara uygun bir tarz geliştirme çabasında olduğu düşünülebilir. Zira Behmen, Mecûsî geleneğinde Ahura Mazda'nın mutlak iyi düşüncesini tanımlamada kullanılır ve Zerdüş't'e vahiy getiren melekvari varlık olarak bilinir.²¹ Ayrıca Behmen, insan bedeninin kendisine verildiği Ameşa Spenta olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan insana hakikat bilgisini getiren ve düşünceyi nasip eden Behmen, Zerdüş't tarafından kendisine hikmeti vermesi bağlamında ilâhîlerle yakarılan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki Behmen, insanın kurtuluşunu sağlayan bilgiye ve hikmete sahip Ameşa Spenta'dır. Mecûsî kozmolojisi açısından da Ahura Mazda'nın Ehrimen'e karşı varlıklarını yaratmaya başladığında ilk var ettiği varlık Behmen olması oldukça ilginç ve kayda değerdir.²² Bundan da öte ilk var edilen Behmen, Sasani dini edebiyatında tanrı Ohrmazd'ın/Ahura Mazda'nın hikmetidir ve yaratma eylemini Behmen'le başlatan Ohrmazd, sonraki yaratılış merhalesini onunla gerçekleştirmektedir. Zira söz konusu literatürde Behmen ışığın esası olduğu kabul edilmektedir.²³ Zira Sühreverdî de Nuru'l-Envâr'dan ilk sudûr eden Behmen olduğunu ifade etmekte ve bundan sonraki yaratma ve çoğalmanın ondan sonra başladığını düşünmektedir. Böylelikle hitap ettiği kitlenin anlam dünyasında kadîm geçmişten bu yana yer

²⁰ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İshrâk*, s. 107-123-130, 132-133, 177-178.

²¹ Vohu Manah'ın babası Yesna-Gatha. 32.08, 45.04; Vahishta Manah Yesna-Gatha. 28.09, 31.04,32.06, 33.09, 50.01; Ahura Mazda'nın yaratması Yesna-Gatha. 44.04; Vohu Mainyu Yesna-Gatha. 45.5, 48.08; Vahiy getiren Yesna-Gatha. 31.17, 43.11.

²² İyi düşünce ödül ilişkisi Yesna-Gatha. 28.07-08, 29.10; Ahura Mazda'nın ihsanı Yesna-Gatha. 43.02, 29.07-08, 31.10; Vohu Manah'a çağrı Yesna-Gatha. 28.03, 29.08; İlk yaratılan Behmen, *Menoy i Hired*, trc. Ahmed Tefazzoli, Tahran, İntişarat-ı Tus, 1362/1984, s. 22-23; Anklesaria, *Greater Bundahishn*, (III.14), s. 40-41; *Dinker-i Heftom*, trc. M. Taki Raşid Muhassal, Pejuheşgahi Ulum-i İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, Tahran, 1389/2010, (0.03), s. 197.

²³ Anklesaria, *Greater Bundahishn*, (I. 53), s. 18-19; West, *Bundahishn*,(I.23-25), s. 9.

etmiş kavramları yeniden ele alarak kendi düşüncesini inşada kullandığı tebarüz etmektedir.

Mecûsî geleneğindeki altı Ameşa'nın konumlarını koruyarak kendi düşüncesine aldığı anlaşılan Sühreverdi, bir diğer Ameşa olarak zikrettiği Şehir'in (Şehrevar),²⁴ tilsümüyle güneşi (Hvarexshaeta, Av.; Hurakhsh, Ph.) diğer yıldızlara üstün kıldığını ifade eder. Dolayısıyla dünyayı ısıtan ve onu aydınlatan güneşin neden bir *Heykel Efendi*yle ilişkilendirildiği açığa çıkmaktadır. Bu noktada Sühreverdi'nin güneşin tazim edilmesinin vacib olduğunu ifade etmesi, onu kahir nurlardan birisi olarak takdim etmesiyle açıklanabilir. Benzer şekilde Mecûsî geleneğinde güneş günlük olarak tazim edilmesi gereken ve adına *Hurşid Niyayiş* olarak bilinen dua metninin söz konusu olduğu bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁵ Zira Sühreverdi'ye göre güneşten daha büyük hacimde yıldızların varlığına rağmen hiçbirisi gündüzü gece ve geceyi gündüz kılmaya muktedir değildir. Ayrıca ona göre paklanan insan nefislerinin Allah'a yakınlıkta güneşi vesile, iki nuru (Güneş ve Ay'ı) halife ve beş gezegeni taşıyıcı olarak kabul etmesi gerekmektedir. Sühreverdi güneşi, diğer yıldızlardan nur derecesi bakımından üstün, ulu cisimlerin en büyüğü ve onun İşrâk dilinde Allah'ın veçhesi şeklinde ifade etmektedir.²⁶

Mecûsî geleneği açısından hâkimiyet kavramının ve bütün hükümlerliklerin sahibi olarak tasvir edilen Şehrevar, *Gatha* metinlerinde daha çok Ahura Mazda'nın egemenliği ve gücü olarak zikredilmektedir.²⁷ Şehrevar kozmik düzen içerisindeki ilâhî varlıkların güçlerinin tanımlanmasında ve insan üzerindeki egemenlikler

²⁴ Ahura Mazda'nın krallığı Yesna. 41.02; Metallerle anılan Kşatra Yešt. 2.07, 10.25; Vendidad. 9.10, 16.06.

²⁵ *Zend-Avesta II*, (Hurşid Niyayiş), trans. James Darmesteter, Sacred Book of East, ed. Max Müller, Clarendon, Oxford University Press, 1882, s. 349-353; Jamshed Choksy-Firoze Kotwal, "Praise and Piety: Niyayishns and Yashts in the History of Zoroastrian Praxis", *Bulletin of SOAS*, 68/2, 2005, s. 216-218.

²⁶ Sühreverdi, *Hikmetu'l-İşrâk*, s. 149-150, 196-197, 245-246; Şihabüddin Sühreverdi, *Kitab'ul-meşari' ve'l-mutârahât*, *Mecmua-i Musannefat-ı Şeyhi'l-İşrâk*, thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkuli Habibi, Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, Tahran 2001/1380, C. I, s. 494.

²⁷ Maria C. Monna, *The Gathas of Zarathustra; A Reconstruction of the Text*, Amsterdam, 1978, s. 184, 191-192; Kşatra Vairya Yesna-Gatha. 51.01; Ahura Mazda'ya

bağlamında kullanılmaktadır. Bu açıdan Ahura Mazda'nın iradesinin yeryüzünde hâkim kılınması çerçevesinde de insanın ona ibadet ve itaatte bulunması istenmektedir. İlk yaratılan varlıklardan metallerin koruyucusu olarak tanımlanan Şehrevar, insan yaşamında akrabaya yardımın yasası kabul edilirken; insan bedeninde de kemiklerin kaynağı olarak görülmektedir.²⁸ Bu bağlamda Sühreverdi'nin güneşin *Heykel Efendisi* olarak Şehir'e/Şehrevar'a atıfta bulunması, Mecûsî geleneğe dair derin ilgisini ortaya koymaktadır.

Sühreverdi'nin, Mecûsî terminolojiyi yerli yerinde kullandığı görülmektedir. Zira Mecûsî teolojideki Ahura Mazda-Ameşa Spentalar ilişkisinden hareketle *Heykel Efendiler* kavramsallaştırmasına gitmektedir. Bu varlıkların Ahura Mazda'nın en yakınındaki yardımcıları olarak Sühreverdi tarafından bilinmeleri, Sühreverdi'nin Mecûsî kutsal metin literatürü konusunda teferruatlı bir bilgiye sahip olduğu yahut bunu bilen birisiyle belki de Mecûsî bir din adamıyla teşriki mesai yaptığı fikrini de güçlendirmektedir. Ayrıca terminolojisini ve buna bağlı olarak varlık hiyerarşisini Mecûsî istihlalar üzerinden yeniden kurması da ilgi çekicidir.

III. Ferre

Sühreverdi'nin Mecûsî geleneğindeki kutsal varlıklardan sadece Ameşa Spentaları değil, diğer kimi ilâhî varlık ve unsurları da kendi düşüncesini aktarırken kullandığı görülmektedir. Bu bağlamda Mecûsî geleneğinde daha çok ilâhî baht ve talih şeklinde anlaşılabilir ve krallar için söz konusu edilen Ferre (Khwarenah; Kharrah) kavramından bahsetmektedir. Şeyhu'l-İshrâk, onun Zerdüş'tün bahsettiği bir ışık, bir nur olduğunu ve riyazet peşinde olanın bunu müşâhede edeceğini zikretmektedir. Bu açıdan Sühreverdi, Sâsânîlerin bilge kralı Key Hüsrev Enûşîrvân'ın bu nuru müşâhede ettiğini belirtmektedir.²⁹

ait/onun için olan hâkimiyet Yesna-Gatha. 31.06; Senin ev, bölge ve ülke üzerindeki hâkimiyetin ey Mazda Yesna-Gatha. 31.16; Ahura Mazda'nın egemenliği Yesna-Gatha. 34.01, 34.05.

²⁸ Zarar verilemeyen idare/Kşatra Yesna-Gatha. 28.03; Aşa ve Vohu Manah ve onların hâkimiyetleri Yesna-Gatha. 29.11; Ahura Mazda'nın idaresinin yeryüzünde hâkim kılınması Yesna-Gatha. 51.01; Hâkimiyeti arzulayan Zerdüş't Yesna-Gatha. 33.13-14, 43.08; Anklesaria, *Greater Bundahishn III.11-17, XXVIII.22*, s. 30-39, 252.

²⁹ Sühreverdi, *Hikmetu'l-İshrâk*, s. 156-157.

Mitolojik kahramanların ve kralların ilâhî bir lütfa/Ferreye sahip olmakla bahtlarının açık olduğunu kabul eden Mecûsî mitolojisi bu kavramı “Khwarenah” sözcüğüyle adlandırmaktadır. Sanskritçede güneş anlamındaki Svar- kelimesinden veya Avestaca’da aynı anlamdaki Hvar- sözcüğünden türeyen Khwarenah, Pehlevîce’de “Farnah” Farsça’da “Ferreh”ye dönüşmüştür. Aslında tek bir kelimeyle açıklanması oldukça zor olan bu kavram, açıkçası kendisine sahip olana iyi talih ve uğur getiren bir durum olarak adeta kişinin dünya hayatındaki kaderi yahut kişinin yardımında olan ruhani bir varlık olarak tanımlanmaktadır. İlahi âlemin desteği anlamında krallar ve kahramanlarla özdeşleştirilen bu unsurun, kralların zafer kazanmasında etkili olduğuna inanılmaktadır.³⁰

Bu bağlamda bir çeşit üstün ruh gibi algılanabilecek ‘Ferreh’, daha çok krallar ve kahramanlarla ilişkilendirilmiştir. Tanrının lütflu olarak ona sahip olan kralın hâkim, onu kaybedenin de esir olacağı öngörülmüştür. Bu açıdan da kadîm İran mitolojisinde Keyaniler (Kayanid/Kayvan) olarak bilinen ve son üyesi Zerdüş’ün koruyucusu Kavi/Key Viştasp olan hanedanın üyelerinin ve Hoşeng ve Yima gibi mitsel kahramanların üyesi olduğu Pişdadiler (Pişdadiyan) hanedanının buna sahip olduğu kabul edilmektedir. Sâsânî imparatorluğunun kurucusu I. Ardeşir’in kendisi için ‘Kayvan Khvarenah’ ibaresini kullanmasının altında yatan gerekçe de kendisini mitolojik kahramanların soyuna bağlama çabası olarak tezahür etmektedir.³¹ Bu bağlamda tanrı tarafından başta Zerdüş olmak üzere Mecûsî mitolojisinin öne çıkan figürlerinin elde ettiği bu ilâhî

³⁰ Gherardo Gnoli, “Farrah”, *Encyclopedia Iranica*, Vol. 9, s. 312-319; Almut Hintze, *Zamyad Yasht; Introduction, Avestan Text, Translation, Glossary*, Reichert, Wiesbaden, 1994, s. 10-11; Helmut Humbach, Pallan Ichaporia, *Zamyad Yasht; Yasht 19 of the Younger Avesta Text, Translation, Commentary*, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden 1998, s. 14; mitolojik kahramanların öyküleri Yeşt. 19.01-93.

³¹ Humbach, Ichaporia, *Zamyad Yasht*, s. 11-13; William Malandra, *An Introduction To Ancient Iranian Religion: Readings From The Avesta and Achaemenid Inscriptions*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, s. 88-89; Hintze, *Zamyad Yasht*, s. 9-10. Zamyad, cömert dünya’nın koruyucu meleği daha doğrusu Yazatası olarak kabul edilir. Mecûsî takviminde ayın 28. Günü Zam Hudah’a atfedilir. Sirozah. 1.28, 2.28.

talihin şahin benzeri bir kuş formunda Feridun, Kresaspa gibi mitolojik kahramanlara ulaştığı kabul edilmektedir.³² Tarihsel bağlamda Sâsânî krallarının rölyef, kitabe ve kabartmalarında başlarının üstünde resmedilen ışık halesi Ferreh'i temsil etmektedir. 'Ferreh' ilâhî gücün kralın yardımına verildiğini sembolize etmektedir. Bunun da ötesinde Darius'un Persepolis/Taht-ı Cemşid kabartmasındaki Ahura Mazda'nın sembolü olarak kabul edilen çift kanatlı figürün elinde tuttuğu 'halka'nın da 'Ferreh' olduğu ileri sürülmektedir.³³

Sühreverdî, *Pertevnâme* adlı farsça kaleme aldığı risalesinde hikmeti bilenlerin ve bunu elde edenlerin Nûru'l-Envâr'a teşekkür etmelerini istemektedir. Zira bu sayede kişiye 'Khurre-i Keyanid'in yani Keyanilerin ilâhî lütfunun/Ferresinin verileceğini belirtmektedir.³⁴ Ferreh kavramı yukarıda açıklandığı üzere, ona sahip olan kişinin talih ve bahtını açık eden ve bu sayede güç veren bir unsurdur. Ancak *Pertevnâme* metninde "Keyanid" ifadesinin eklenmesi de söz konusudur. Bu noktada Şeyhu'l-İshrâk'ın *Avesta* dini edebiyatında söz konusu edilen ve Akamenid imparatorluğundan önce İran coğrafyasına hükmettiği düşünülen hanedandan bahsetmesi dikkat çekicidir. Bu mitolojik Keyanid hanedanının en önemli özelliği Zerdüş'tün dinini kabul edişidir. Zira *Avesta*'nın *Yeşt* kitabındaki Avestaca "Kaywan Xwarenah" ifadesi Sühreverdî'de Farsça "Hurre-i Keyani" şekline dönüşmektedir.³⁵

IV. Yezdan

Farsça olarak yazdığı *Yezdan-Şinaht* adlı bir diğer risalesinin başında Allah'tan bahsederken "İzedi Teâla" diyen Sühreverdî, burada Mecûsî geleneğinde yakarılmaya ve tapınılmaya layık anlamındaki Yazata kavramının Farsçaya dönüşmüş halini kullanmaktadır. Zira

³² Zerdüş't ve Viştasp Yeşt. 19.80-89; Saoşyant Khvarenah Yeşt. 19.22; Yima/Cem Khvarenah öyküsü Yeşt. 19.26-31; Thraetone/Feridun khvarenah Yeşt. 19.38; Keresaspa Khvarenah Yeşt. 19.39-44.

³³ Maria Brosius, *The Persians*, New York, Routledge, 2006, s. 44,67, 161-165; Parvaneh Pourshariati, *Decline and Fall of The Sasanian Empire*, I.B.Tauris, New York 2008, s. 48; Gikyo Ito, "Gathica XIII, Avestan Xvarenah", *Orient*, Vol. 11, 1975, s. 41.

³⁴ Sohravardi, *Pertevname; The book of Radiance*, Farsçasıyla neşreden Hossein Ziai, California, Mazda Publishers, 1998, s. 84-85 (94. madde); Corbin, *Ravabit-i Hikmet-i İshrâk ve Felsefe-i İnan-ı Bastan*, s. 70, 88.

³⁵ Yeşt. 19.09, 93.

risalenin adında da “İzed”in çoğulu olan “Yezdan” kavramı yer almaktadır. Yezdan kavramı da Mecûsî teolojisinde kökleri *Avesta* metinlerine dayanan bir geçmişe sahiptir. Yezdan kelimesi, Zerdüş sonrası Mecûsî teolojide tapınma fiili olan “yaz-” kelimesinden türeyen ve tapınılmaya layık unsur yahut tanrısal figür olarak tanımlanan *Avesta*ca Yazata kelimesinin dönüştürmüş çoğul halidir. Pehlevîce *İzed* ve *Yazad* kelimeleriyle ifade edilen kavram çoğul olarak *İzedân* ve *Yezdân* şeklinde Pehlevîce metinlerde geçmektedir.³⁶ Özellikle İslam fetihleri sonrasında Farsça’nın oluşmaya başladığı süreçte *Yezdân* kavramı anlam kaymasına uğrayarak tek tanrı şeklinde kullanılmıştır. Müslümanlar nezdinde Ehli Kitap gibi muamele gören Mecûsîlerin söz konusu çoğulluğu tek tanrı şekline dönüştürmeye mütemayil oldukları da kabul edilebilir. Zira kimi Farsça kaleme alınan Mecûsî metinlerinde *Yezdân* kavramının kimi zaman tek tanrı şeklinde Ahura Mazda için kullanıldığı görülmektedir.³⁷ Aynı zamanda erken dönem İslamî edebiyatta da *Yezdân* Mecûsîlerin tanrısı için tekil anlamda kullanılan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁸ Sühreverdî de bu bağlamda *Yezdân*’ı yegâne tanrı olarak zikretmektedir.

Yezdan-Şinaht risalesinin girişinde Sühreverdî, Farsça yazmasının gerekçesini de bütün Acemlerin bundan faydalanması olarak takdim etmektedir. Bu bağlamda risalede Allah’ın kullarına iyi bir baht öngördüğünden bahsederken “Nîk Bahti” (iyi baht) ifadesine yer verdiği görülmektedir.³⁹ Sühreverdî, burada iyi anlamına gele-

³⁶ E. Behrami, *Ferheng-i Vajehayi Avesta*, yay. Haz. Feridun Cüneydi, Tahran, Neşri Belh, 1989/1369, c. III, s. 1157; C. Oşhidari, *Danışname-i Mazdayesna*, Tahran, Neşri Merkez, 1990/1371, s. 507; Aturpet-i Emetan, *Dinkard VI, a, 1a, 1c*, 98, s. 2-3, 38-39; Tefazzoli, *Menoy i Hired*, 30.5, s. 48.

³⁷ *Persian Rivayats of Hormazyar and Framaz and Other*, trans. E. Bamanji Dhabhar, Bombay, Cama Oriental Institute, 1932, s. 443; Mehmet Alıcı, “Yezdan”, *DİA*, Ankara, TDV yay. 2013, XLIII, s. 512-513.

³⁸ Ebü'l-Meali, *Beyanü'l Edyan*, thk: Abbas İkbâl Aştıyani, Tahran 1375, s. 31-32; Ebu'l Feth Şehristanî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, thk: E. A. Mehna, A. H. Faur, Kahire 1994, s. 274-279; Seyyid Murtaza bin Dai Haseni Razî, *Tabsirat'l-Avvam fi marifeti makalati'l Enam*, thk: A. İkbâl, Tahran 1364, s. 13-18; el-Kadi Ebu'l-Hasan Abdül-cabbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Ahmed Ebû Haşim, Kahire 1988, s. 274-275, 277.

³⁹ Şihabüddin Sühreverdî, *Yezdan-Şinaht, Mecmua-i Musannefat-ı Şeyhi'l-İşrâk*, thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkuli Habibi, Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, Tahran 2001/1380, III, s. 404-406.

bilecek “hub” kelimesi yerine Pehlevicede kökeni olan ve dinî bir çerçevede iyi ve erdemli anlamına gelen “nik”⁴⁰ sözcüğünü kullanmayı yeğlemiş olması, onun kadîm gelenek hakkındaki geniş malumatını ve kadîm etimolojiyi kullanma arzusunu delillendirmektedir.

V. Kutsal Mekânlar; Hurkalya, Cabalka, Cabarsa

Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*'ın sonuna doğru geldiğinde “salıkların halleri hakkında” adlı başlıkta, insanın nuru arzulaması ve derece bakımından nurlara doğru yükselmesinden bahsetmektedir. Zira Sühreverdî, insanı oluşturan beden, ruh ve nefis üçlüsünden nefsin mutlak anlamda kahir nurlardan olan Cebrail'den husul ettiğini ve dolayısıyla maddi bedenden sıyrılarak yeniden kahir nurlara ulaşma arzusunda olan bir nefsin söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda nefsin maddedeki esaretinin, maddi bedenin varlığının devamını sağlayan yeme-içme eylemlerinden olabildiğince kaçınmakla son bulacağını ve bu riyazet hayatının nefsin üst nurları müşâhede edebilmesinin yolunu açacağını dile getirmektedir.⁴¹

İşte tam da bu noktada Sühreverdî, insanın nefsinin ve ruhunu maddi âlemin unsurlarından arındırdığı ölçüde, yani daha az yiyip daha az uyuduğunda maddi âlemin ötesine geçebileceğini zikretmektedir. Şeyh'ul-İsrâk, berzahın meşguliyetlerinden sıyrılarak kutsal âleme yolculuğun başlayabileceğini ve ulûhiyete nispeti seviyesinden nefsin Hakkın işrâkâtine mazhar olacağını kabul etmektedir. Bu bağlamda da işrâkâtla nurlanan ve feleklerin yönetici kahir nurlarıyla temasa geçen nefsin sıradan insanlar için gayb olarak telakki edilen hususlara vukûfiyetinin hâsıl olacağını varsaymaktadır. Zira ona göre kahir nurların berzahları olan feleklerde her şey kayıtlıdır.⁴²

⁴⁰ Dinshah Kapadia, *The Glossary of Pahlavi Vendidad*, Bombay 1953, s. 5.

⁴¹ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 110-116, 198-202, 216-217; Sühreverdî, “El-elvahü'l-imadiyye”, *Mecmua-i Musannefat-ı Şeyhi'l-İsrâk*, thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkuli Habibi, Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, Tahran 2001/1380, III, s. 138-141.

⁴² Sühreverdî, *el-elvahü'l-imadiyye*, s. 152-153; Şihabüddin Sühreverdî, *Heyakilü'n-nur*, *Mecmua-i musannefat-ı Şeyhi'l-İsrâk*, thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkuli Habibi, Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, Tahran 2001/1380, III s. 107-108 (7. Heykel); Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 223-226.

Sühreverdî mezkûr bölümün sonunda orta dereceli salıkların kahir nurları müşâhedeyle onların üzerine gelen nurların, onları taşıyabileceğini ve dolayısıyla onların havada ve suyun üstünde yürüyebileceklerini kaydetmektedir. Bu açıdan söz konusu nefislerin bedenlerinden sıyrılarak maddi âlemin dışında başka bir âleme daha doğrusu misâl âlemine yükselebileceklerinden bahsetmektedir. İşte tam da bu noktada Şeyh'ul-İşrâk kadîm etimolojiye başvurarak sekizinci iklimin mekânları olarak zikrettiği Cabulk, Cabars, Hurkalya şehirlerinden söz etmekte ve bu yerleri mezkûr hâdisele- rin yaşandığı bölgeler olarak takdim etmektedir.⁴³

Sühreverdî'nin acayıpliklerle dolu olarak tasvir ettiği söz konusu şehirlerin İslam öncesi Mecûsî geleneğinde söz konusu edildiği görülmektedir. Hurkalya ifadesinin ilk hali sayılabilecek 'Hukairya' Mecûsî mitolojik kahramanların hayat öykülerinin zikredildiği *Yeşt* metinlerinde geçmektedir. *Aban Yeşt'*te (Sulara Yakarış) Yima'nın/Cem'in tanrıça Anahita'ya zafer bahşetmesi için sunularını Hukairya'nın doruklarında takdim etmesi buna örnek verilebilir. Buna benzer anlatılarda *Yeşt* metinleri boyunca *Hukairya* ifadesine yer verilmektedir.⁴⁴ Bununla birlikte mitolojik öykülemelerin nerede geçtiği ve ne anlaşılması gerektiği hususuna gelince, Pehlevi edebiyatta 'Hukar' ifadesinin sadece bir zirve olmadığı görülmektedir. Kutsal *Hara Berezaiti/El-Burz* dağının zirvesi olması bağlamında 'hug(k)ar' bütün zirvelerin üstünde bir mekânı resmetmektedir. Burası Hara dağının en üst zirvesidir ve ortasındaki nehir aracılığıyla bütün suların arındığı yerdir. Aynı zamanda *Mihr Yeşt* metninde de geçtiği üzere, yıldızların etrafında döndüğü, karanlığın, rüzgarın, soğuşun, hastalığın ve kirliliğin olmadığı bu maddi dünyanın ötesinde olan mekân, kutsal *Hara Berezaiti'*nin zirvesindedir. Ayrıca kötü karakterli manevi varlıkların, yani Divlerin dahi ulaşamayacağı bir yer olarak tarif edilen Hara, tanrı Mitra'nın korumasındadır ve Ameşa Spentaların ikametgâhı olarak tasvir edilmektedir. İzed Haoma'nın Mitra'ya takdimde bulunduğu yerin de *Hara Berezaiti'*nin en yüksek doruğu olması Hukairya'nın konumunu izhar etmektedir. *Zend* metinlerinde de dünyanın tam ortası olarak tarif edilen kutsal *Hara Berezaiti* dağının doruğu, aynı zamanda

⁴³ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İşrâk*, s. 254; Sühreverdî, *Kitab'ul-meşari' ve'l-mutârahât, Mecmua-i musannefat-ı Şeyhi'l-İşrâk*, thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Neccefkuli Habibi, Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, Tahran 2001/1380, I, s. 494.

⁴⁴ *Yeşt* 5.25, 5.96; 12.23-25.

Mecûsî geleneğinde ölüm sonrası Mitra tarafından yapılacak yargı-lamanın mekânı olan *Cinvat Köprüsü*nün de bulunduğu yer olarak kabul edilmektedir. Parlayan güneş olarak tanıtılan Mitra'nın bu açıdan karanlığı ve kötüleryi yok edici bir ışık kaynağı olduğu anlaşıl-maktadır. Sasani dini edebiyatının apokaliptik metinlerinden biri olarak kabul edilen *Zend-i Vehmen Yesn'*de *Hukairyâ* kavramına yer verildiği görülmektedir. Tanrı Ahura Mazda'nın ilahi varlıklara (ya-zata/İzed) ve Ameşa Spentalara emirler vererek onun yeryüzündeki takipçilerine daha doğrusu Mecûsilere yardım ve inayette bulun-duğu mekân olarak takdim edilmektedir.⁴⁵

Sühreverdî maddi dünyanın dışında ve ancak riyazetle erişile-bileceğinden bahsettiği mezkûr yerlerin sekizinci iklim/bölgede ol-duğundan söz etmektedir. *Avesta* edebiyatında yeryüzünün yedi bölgeden oluştuğu ve bunların idaresinin Hoşeng ve Yima gibi mi-tolojik şahsiyetlerin idaresi altında olduğu ifade edilmektedir⁴⁶. *Gatha*'dan, *Avesta*'ya ve *Zend* metinlere değin Mecûsî kutsal metin literatürüne bakıldığında, yedi ülke/bölgeden bahsedildiği anlaşıl-maktadır. *Gatha* metninde söz konusu edilen "yedi bölge"nin *Bun-dahışn'*de yeniden ele alındığı ve bu hususun mitolojik bir dille takdim edildiği görülmektedir. Buna göre Sirius/Tiştar yıldızının yağmur yağdırmasıyla suların toprağın üzerinden yükseldiği, dün-yanın yediye ayrıldığı ve bu parçalardan birinin etrafında geriye ka-lan altı parçanın bir araya geldiği zikredilmektedir. *Aban Yeşt* metninde ise *Hukairyâ*'nın doruklarından kutsal deniz *Vourukasa*'ya dökülen suların dünyanın bütün sularının kaynağı olduğu kabul edilmekte ve dünyanın yedi bölgesi/ülkesine suların buradan aktı-ğına yer verilmektedir.⁴⁷ Ebu Reyhan Bîrunî (ö. 453/1061?), Farşla-rın dünya tasavvurundan bahsederken onların dünyayı yedi

⁴⁵ Yeşt 10.50-52; 5.03; 10.88, 10.116-118; 6. 01-04; 19.01; Anklesaria, *Greater Bunda-hishn*, (IX.05-07), s. 93-95; West, *Bundahishn*, (XII. 01-10), s. 34-36. Cinvat köprüsü için bkz. Vendidad. 19.28-31; West, *Bundahishn*, (XXX.33), s. 129-130; C. Cereti, ed., *The Zand i Wahman Yasn: A Zoroastrian Apocalypse*, Serie Orientale Roma, Roma, 1995, (07.27), s. 120-121, 164; M. Raşid Taki Muhassal, ed., *Zend-i Behmen Yesn*, Muessese-i Motaleat ve Tahkikat-ı Ferhengi, Tahran, 1380/2001, (07.27), s. 15, 71, 96; Jal Dastur Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, New York, Ams Press, 1965, s. 79-98.

⁴⁶ Yeşt 19. 26-31.

⁴⁷ Yesna-Gatha 32.03; Yeşt. 5.03-05; Anklesaria, *Greater Bundahishn*, (VIII.01-07), s.91-93; Bahar, *Bundahış*, s. 70-71; H. Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: From*

iklimden müteşekkil olarak tasnif ettiklerini ve merkezde İran'ı varsaydıklarını aktarmaktadır.⁴⁸ Birunî'nin bu kaydında da görüldüğü üzere Sühreverdî'den önce de Farslıların dünya tasavvurlarının bilindiği açığa çıkarmaktadır. Bu noktada bu tasavvurun Sühreverdî tarafından muhataplarının anlam dünyasına hitap edecek şekilde kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda kendi felsefesini inşa ederken Pers mitolojisinin kadîm ama canlı mitolojisinden hareket eden Şeyhu'l-İşrâk'ın, kâmil insan tipolojisinden ve gayba muttali olma açısından Mecûsî geleneği üzerinden meşru bir zemin ihdas etmeye çalıştığı ifade edilebilir. Zira dünyanın yedi ikliminin ötesinde sekizinci bir iklimden söz etmesi ve belli bir riyazet halinden sonra ulaşılabilecek misal âlemini, sekizinci iklim şeklinde zikretmesi oldukça dikkate değerdir.

Sonuç

Sühreverdî'nin İşrâk düşüncesini oluştururken mezkûr kadîm etimolojileri kullanma biçimini bakıldığında; bu kavramların Şeyhu'l-İşrâk tarafından bir sistemin temel yapıtaşları olarak kullanılmadığı açığa çıkmaktadır. Zira Sühreverdî, nurlar hiyerarşisine dayalı olarak inşa ettiği düşüncesini daha anlamlı ve daha bilinir kılmak için bu kadîm kavramlara yer verdiği anlaşılmaktadır. Öyle ki Sühreverdî yaşadığı çağın anlam dünyasından ve hayatının geçtiği coğrafyanın din dilinden uzak kalmamayı yeğleyerek inşa ettiği fikrin en açık ve en basit şekilde muhatap kabul ettiği kitle tarafından anlaşılmasını arzulamaktadır. Bu sebeple de kadîm İran coğrafyasına ve artalanına nüfuz eden Mecûsî geleneğinin kavramsal alt yapısını kullanmayı uygun görmektedir.

Sühreverdî'nin İşrâk düşüncesi dikkatle incelendiğinde bu kavramların Mecûsî geleneğinde öngörülen rollerinin üzerinden hareket ettiği açıkça görülmektedir. Bununla birlikte Şeyhu'l-İşrâk'ın, bu kadîm etimolojileri kendi nurlar hiyerarşisi içerisinde yeni bir bağlamda ele almayı başardığı görülmektedir. Bu durum ise İşrâk felsefesinin İran coğrafyasında benimsenmesinde etkili olmuş ve kadîm hikmetin devam ettiği fikrinin canlı kalmasını sağlamıştır.

Mazdean Iran to Shi'ite Iran, trans. Nancy Pearson, New Jersey, Princeton University Press, 1989, s. 17-24.

⁴⁸ Ebu Reyhan Biruni, *Kitâbü't-tefhim li-evaili sınaati't-tencim*, neşr. Celaleddin Hümâî, Tahrân, Silsile-i İntişarat-ı Âsâr-ı Milli, 1362/1984, s. 196-203.

Kaynakça

- Alicı, Mehmet, "Yezdan", *DİA*, Ankara, TDV yay. 2013, XLIII, s. 512-513.
- Aturpet-i Emetan, *Dinkard VI: The Wisdom of Sasanian Sages*, trans. Shaul Shaked, Colorado, Westview Press, 1979.
- Behrami, Ehsan, *Ferheng-i Vajehayi Avesta*, yay. Haz. Feridun Cüneydi, Tahran, Neşr-i Belh, 1989/1369 c. I-IV.
- Brosius, Maria, *The Persians*, New York, Routledge, 2006.
- Caferi, Ali Ekber, *Zertoşt ve Din-i Behi*, İntişarat-ı Cami, Tahran 1385.
- Corbin, Henry, *Ravabit-i Hikmet-i İshrâk ve Felsefe-i İnan-ı Bastan (Bonmayeha-e Ajin-i Zertoşt Der Endişe-i Sohreverdi)*, trc. Abdülhamid Ruhbehşan, İntişarat-ı Esatir, Tahran 1384.
- _____, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, trans. Nancy Pearson, New Jersey, Princeton University Press, 1989.
- Dinkerd-i Heftom*, trc. M. Taki Raşid Muhassal, Pejuheşgahi Ulum-i İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, Tahran, 1389/2010.
- Ebu Reyhan Biruni, *Kitâbü't-tefhim li-evaili smaati't-tencim*, neşr. Celeleddin Hümâî, Tahran, Silsile-i İntişarat-ı Âsâr-ı Milli, 1362/1984.
- Ebu'l Feth Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk: E. A. Mehna, A. H. Faur, Kahire 1994.
- Ebü'l-Meali, *Beyanü'l Edyan*, thk: Abbas İkbâl Aştîyani, Tahran 1375.
- el-Kadi Ebu'l-Hasan Abdülcabbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Ahmed Ebû Haşim, Kahire 1988.
- eş-Şirazi, Kutbuddin, *Şerhu Hikmet'il-İshrâk*, thk., A. Turani, M. Muhakkik, Tahran, Müessesesi-i Motaleat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1379.
- Gnoli, Gherardo, "Farrah", *Encyclopedia Iranica*, Vol. 9, s. 312-319.
- Hintze, Almut, *A Zoroastrian Liturgy*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2007.
- _____, *Zamyad Yasht; Introduction, Avestan Text, Translation, Glossary*, Reichert, Wiesbaden, 1994.
- Humbach, Helmut; Ichaporia, Pallan, *Zamyad Yasht; Yasht 19 of the Younger Avesta Text, Translation, Commentary*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1998.
- Ito, Gikyo, "Gathica XIII, Avestan Xvarenah", *Orient*, Vol. 11, 1975, s. 35-44.
- Jamaspa, Kaikhusroo, "Fire in Zoroastrianism", *K. R. Cama Oriental Institute Third International Congress Proceedings*, Mumbai, Jenaz Printers, 2000.
- Kapadia, Dinshah, *The Glossary of Pahlavi Vendidad*, Bombay 1953.
- Kotwal, Firoze; Boyd, James, *Persian Offering The Yasna: Zoroastrian High Liturgy*, Paris, Studia Iranica, 1991.

- Malandra, William, *An Introduction To Ancient Iranian Religion: Readings From The Avesta and Achaemenid Inscriptions*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.
- Menoy i Hired, trc. Ahmed Tefazzoli, Tahran, İntişarat-ı Tus, 1362/1984.
- Monna, Maria C., *The Gathas of Zarathustra; A Reconstruction of the Text*, Amsterdam, 1978.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İstanbul, İnsan Yay., 1985.
- Oşhidari, Cihangir, *Danışname-i Mazdayesna*, Tahran, Neşr-i Merkez, 1990/1371.
- Pahlavi Texts I Bundahisn*, Trans. Edward W. West, Sacred Book of East, ed. Max Müller, Clarendon, Oxford University Press, 1880.
- Pahlavi Texts I, Shayast la Shayast*, Trans. Edward W. West, Sacred Book of East, ed. Max Müller, Clarendon, Oxford University Press, 1880.
- Pavry, Jal Dastur, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, New York, Ams Press, 1965.
- Persian Rivayats of Hormazyar and Framaz and Other*, trans. E. Bamanji Dhabhar, Bombay, Cama Oriental Institute, 1932.
- Pourshariati, Parvaneh, *Decline and Fall of The Sasanian Empire*, I.B.Tauris, New York 2008.
- Purdavud, İbrahim, *Gatha; Kuhenterin bahşayi Avista*, Tahran, 1377.
- _____, *Horde Avesta*, Tahran, 1310.
- _____, İbrahim, *Vendidad*, Tahran, 1347.
- _____, İbrahim, *Visperad*, Tahran, 1343.
- _____, İbrahim, *Yesna I*, Tahran, 1340.
- _____, İbrahim, *Yeştha I-II*, Tahran, 1347.
- Seyyid Murtaza bin Dai Haseni Razî, *Tabsirat'l-Avoam fi marifeti makalati'l Enam*, thk: A. İkbâl, Tahran 1364.
- Skjærvø, Prods O., *Zoroastrian Texts*, Harvard 2007 (Ders Notu).
- Sohravardi, *Pertevname; The book of Radiance*, Farsçasıyla neşreden Hossein Ziai, California, Mazda Publishers, 1998.
- Sühreverdi, Şihabüddin, *El-elvahü'l-imadiyye, Mecmua-i Musannefat-ı Şeyhi'l-İşrâk*, thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkuli Habibi, Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, Tahran 2001/1380, III.
- _____, *Heyakiliü'n-nur, Mecmua-i musannefat-ı Şeyhi'l-İşrâk*, thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkuli Habibi, Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, Tahran 2001/1380 I.
- _____, *Hikmetu'l-İşrâk, Mecmua-i Musannefat-ı Şeyhi'l-İşrâk*, thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkuli Habibi, Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, Tahran 2001/1380, II.

_____, *Kitab'ul-meşari' ve'l-mutârahât, Mecmua-i Musannefat-ı Şeyhi'l-İshrâk*, thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkuli Habibi, Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, Tahran 2001/1380, I.

_____, *Kitab'ul-meşari' ve'l-mutârahât, Mecmua-i Musannefat-ı Şeyhi'l-İshrâk*, thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkuli Habibi, Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, Tahran 2001/1380, II.

_____, *Yezdan-Şinaht, Mecmua-i Musannefat-ı Şeyh-il-İshrâk*, thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkuli Habibi, Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, Tahran 2001/1380, III.

The Zand i Wahman Yasn: A Zoroastrian Apocalypse, trans. Carlo Cereti, Serie Orientale Roma, Roma, 1995.

Windfuhr, Gernot, "Vohu Manah A Key to the Zoroastrian World-formula", *Journal of Indo-European Studies*, Vol. 12, 1984, s. 269-310.

Zand-Akasih-Iranian or Greater Bundahisn, trans., Behramgore T. Anklesaria, Bombay, 1956.

Zend-i Behmen Yesn, M. R. Taki Muhassal, ed., Muessese-i Motaleat ve Tahkikat-ı Ferhengi, Tahran, 1380/2001.





Zerdüş'ü tasvir eden bir çizim.

Yahudi Kaynaklarında Ararat Dağları (Tekvin, 8:4)

Yasin MERAL*

The Mountains of Ararat in Jewish Sources (Genesis, 8:4)

Citation/©: Meral, Yasin, (2014). The Mountains of Ararat in Jewish Sources (Genesis, 8:4), Milet ve Nihal, 11 (2), 83-101.

Abstract: The Torah and the Qur'an share many common narrations. The Noah Flood appears as one of these stories. However, it is obvious that the story differs in some details. The most remarkable difference between the narrations is about the place on which the Ark came to rest. While the Qur'an calls the place as al-Judi, the Torah mentions of the Mountains of Ararat. All right, what areas are considered to be the Mountains of Ararat and al-Judi? Which places are mentioned in the Jewish sources as the Mountains of Ararat? In this article, the answers of these questions will be sought through first hand sources.

Key Words: Ararat, Judi, Qur'an, Torah, Kardu, Targums, Babylon, Jizrah, Armenia.



Atıf/©: Meral, Yasin, (2014). Yahudi Kaynaklarında Ararat Dağları (Tekvin, 8:4), Milet ve Nihal, 11 (2), 83-101.

Öz: Tevrat ile Kur'an birçok ortak anlatımı ihtiva etmektedir. Bu anlatımlardan biri de Nuh tufanıdır. Bununla birlikte anlatımların bazı noktalarda farklılaştığı da bilinmektedir. Tufan hadisesinde ilk dikkat çeken husus,

* Yard. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı [yasinmeral1979@gmail.com]

geminin indiği dağla ilgilidir. Kur'an geminin Cudi'ye oturduğunu belirtirken Tevrat Ararat dağlarına oturduğu nakletmektedir. Peki, Ararat ve Cudi isimleri hangi b6lgedir? Tarih boyunca Yahudi kaynakları Ararat dağları olarak hangi b6lgeler zikredilmiştir? Bu makalede bu sorulara birinci el kaynaklardan cevap aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ararat, Cudi, Kur'an, Tevrat, Kardu, Targum, Babil, Cizre, Ermenistan.

Giriş

Orta Doğu coğrafyası barındırdığı tarihi m6ktesebatla çok istisnai bir b6lgedir. D6nya 6zerinde bu kadar fazla medeniyete ve k6lt6re beşiklik eden bir başka yer olmamıştır. İnsanlık tarihinin ilk d6nemlerinden itibaren farklı milletler bazen kısa bazen uzun s6reli bu coğrafyaya h6kmetmiştir. Bu dinamik s6re içerisinde her millet kendinden 6nceki k6lt6r ve medeniyetlerden etkilenmenin yanı sıra kendine ait değerleri de bu coğrafyaya bırakarak sonradan gelenleri de belirli 6l6de etkilemiştir. Bu anlamda Orta Doğu coğrafyası tek bir milletin k6lt6r6n6 değil, binlerce yıllık s6re içerisinde onlarca medeniyetin farklı k6lt6rlerini bir potada eriten bir b6lge g6revi g6rm6řt6r. Bug6n itibariyle bu coğrafyada yaşayan halklar da binlerce yılın birikiminden oluşmuş gelenekleri çoğunlukla farkında olmadan devam ettirmektedirler.

Medeniyetlerin birbirlerine aktardığı 6nemli 6zelliklerden biri de s6ylencelerdir. S6ylencelerin, milletlerin birinden diğerlerine şifahi gelenekle aktarılarak devam ettirilmesi yaygın bir durumdur. Bununla birlikte bir s6ylencenin farklı milletlerde benzer şekilde yer alması, kronolojik olarak sonradan gelenin 6nceki medeniyetten aldığı anlamına gelmez. Tufan hadisesi de Orta Doğu'daki birçok medeniyetin ortak anlatımları arasında yer almaktadır. S6zl6 olarak hemen hemen her millette yer alan Tufan hadisesi yazılı metin olarak Mezopotamya metinlerinde, Yahudi geleneğinde (Tevrat) ve İslam medeniyetinde (Kur'an) karşımıza çıkmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği 6zere bu t6r ortak anlatımlarda kronolojik olarak 6nce gelenin hik6yenin kaynağı olduğunu iddia etmek sağlıklı değildir. Orta ağ'dan başlamak 6zere Yahudi din bilginleri Kur'an ve Tevrat arasındaki her ortak anlatımda Kur'an'ın kaynağının Tevrat olduğunu ve Hz. Muhammed'in bilgileri oradan alarak yazdığını iddia etmişlerdir. Onların bu iddialarına g6re Hz. Musa'nın da Tufan hadisesini Mezopotamya kaynaklarından almış olması gerekmektedir!

Tufan hadisesi birçok açıdan incelenmesi gereken bir olaydır. Konuyla ilgili yeterli bilgi olmayışı pek çok sorunun cevapsız kalmasına sebep olmaktadır. Bunun dışında Tevrat ile Kur'an'ın Tufan ile ilgili verdiği bilgilerin farklılıkları da araştırma konusudur. Geminin yapım süreci, gemiye alınan hayvanlar, Nuh'un gemiye binmeyen oğlu ve ihanet eden eşi, geminin oturduğu dağ ve Tufan'ın ne kadar sürdüğü bunlar arasında zikredilebilir. Bu makalede, zikredilen bu konulardan Tevrat'ın anlatımına göre geminin oturduğu dağ olarak bahsedilen Ararat isminin Yahudi kaynaklarında nasıl anlaşıldığı incelenecektir. Bu konunun dışında Tufan hadisesiyle ilgili diğer hususlara değinilmeyecektir.

Tevrat'ta ve Kur'an'da Tufan

Tufan hadisesi, Tevrat'a göre "ilahi varlıkların, insan kızlarının güzelliğini görünce beğendikleriyle evlenmesiyle" başlayan bir sürecin sonucudur.¹ Bu evlilikleri müteakiben her türlü ahlaksızlığı yapan insanoğlu Tanrı'nın gazabını üzerine çekmiştir. Tevrat'a göre o vakte kadar yüzlerce yıl yaşayan insanların hayatları, yaptıklarından dolayı yüz yirmi yıla sınırlandırılmıştır.² Tevrat bu bilgiyi aktardıktan sonra ilginç bir bilgiyi paylaşmaktadır: "İlahi varlıkların insan kızlarıyla evlenip çocuk sahibi oldukları günlerde ve daha sonra yeryüzünde Nefiller vardı. Bunlar eski çağ kahramanları, ünlü kişilerdi."³ İbranice metinde Nefilim olarak geçen Nefiller, mitolojideki düşmüş melek inancıyla ilişkilendirilmektedir. Nefilim kelimesi bazı kaynaklarda düşmüş meleklerin kendileri için bazen de bu semavi varlıkların insan kızlarıyla birlikteliğinden doğan çocuklar için kullanılmıştır.⁴ Tanrı insanların yaptıkları kötülük sebebiyle insanı yarattığına pişman olmuş ve yarattığı her şeyi yeryüzünden silip atacağını ahdetmiştir.⁵

Tevrat'ın Tekvin kitabında anlatılanlara göre Tufan, insanların yoldan çıkmalarının neticesinde Tanrı tarafından takdir edilen bir cezadır. Metinde geçen "Tanrı Nuh'a, insanlığa son vereceğim,

¹ Tekvin, 6:2.

² Tekvin, 6:3.

³ Tekvin, 6:4

⁴ Bernard J. Bamberger, "Nephilim", Encyclopaedia Judaica, ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik, Second edition, Macmillan Reference, Detroit 2007, c. 15, ss. 86-87.

⁵ Tekvin, 6:1-7.

dedi”⁶ ifadeleri bunu teyit etmektedir. Nuh’a gemi yapmasını emreden Tanrı, geminin nasıl yapılacağını detaylı olarak bildirmiştir. Tanrı ayrıca hayvanlardan birer çift ve yemek üzere gıda almasını istemiştir.⁷ Tevrat’a göre Tanrı, Nuh’a “Yeryüzüne kırk gün kırk gece yağmur yağdıracağım” diyerek Tufan için süre de belirtmiştir.⁸

Tufan başladığında yerin kaynaklarından yeryüzüne sular fışkırmış ve göklerden aralıksız bir şekilde yağmur yağmıştır. Zamanla sular iyice yükselmiş ve yeryüzünde yaşayan bütün canlılar yok olarak sadece Nuh’la birlikte gemidekiler sağ kurtulmuştur. Tevrat’ın nakline göre sular yüz elli gün boyunca yeryüzünde kalmıştır. Sonra Tanrı Nuh’u ve gemidekileri kurtarmak için bir rüzgâr estirmiş ve sular alçalmaya başlamıştır. Akabinde de yerden çıkan sular ve gökten yağın yağmurlar kesilerek sular yeryüzünden çekilmeye başlamıştır. Bunun sonucunda gemi Ararat Dağları’na oturmuştur.⁹ Nuh gemiden çıkmak için önce kuzgun sonra da güvercin göndererek suların tamamen çekildiğinden emin olmak istemiştir. Güvercin ağzında zeytin yaprağıyla gelince Nuh suların yeryüzünden çekildiğini anlamıştır.¹⁰ Nuh, yedi gün daha bekledikten sonra güvercini yine göndermiş bu kez güvercin geri dönmemiştir. Nuh, toprağın kurumuş olduğunu görünce ailesi ve hayvanlarla birlikte gemiden çıkmıştır.

Tevrat’ın bu şekilde naklettiği Tufan kıssası Kur’an’daki anlatılan kıssa ile birçok noktada benzerlik göstermektedir. Kur’an’a göre Hz. Nuh, kavminin arasında 950 yıl kalarak tebliğde bulunmuştur.¹¹ Fakat bu uzun süreye rağmen kavmi inatla iman etmeye yanaşmamıştır. Hz. Nuh gece gündüz durmaksızın tebliğ devam edip halkı ikna etmeye çalışmışsa da netice alamamıştır.¹² Bunun üzerine o, insanların yaptıkları ve küstahlıkları karşısında Allah’tan zalimlerin dalaletlerini arttırmasını ve yeryüzünde bir tane bile kâfir bırakmamasını dilemiştir.¹³ Allah, Hz. Nuh’a insanların inanmayacaklarını

⁶ Tekvin, 6:13.

⁷ Tekvin, 6:14-22.

⁸ Tekvin, 7:4.

⁹ Tekvin, 8:4.

¹⁰ Tekvin, 8:11.

¹¹ Ankebut, 29:14.

¹² Nuh, 71:5-9.

¹³ Nuh, 71:24-28.

bildirmiş ve gemiyi yapmasını emretmiştir.¹⁴ Gemi yapımı sırasında ona inanmayan insanların Hz. Nuh'un yanına uğrayarak dalga geçtikleri ve Hz. Nuh'un da "Biz de sizinle dalga geçeceğiz" dediği Kur'an'da zikredilmektedir.¹⁵ Geminin yapımı bittiğinde Allah, hayvanlardan erkek ve dişi birer çift alarak ailesiyle birlikte gemiye binmesini emretmiştir. Ardından da yerden kaynakların fışkırması gökten de aralıksız yağmurların yağmasıyla Tufan meydana gelmiştir. Hz. Nuh'un oğullarından birisi Hz. Nuh'un ikna çabalarına rağmen onu dinlemeyerek gemiye binmemiş ve suda boğulmuştur.¹⁶

Tufan'ın, insanların günahları sonucunda bir ceza olarak verilmesi hem Tevrat'ın hem de Kur'an'ın verileriyle örtüşmektedir. Tevrat'a göre gemi, en ince ayrıntısına kadar Tanrı'nın rehberliğiyle yapılmıştır. Bu anlatım, Kur'an'da geminin Allah'ın gözetiminde yapıldığı bilgisiyle uyumludur.¹⁷ Diğer taraftan gemiye binenlerin sınırlı sayıda olması ve hayvan neslinin devamı için birer çift alınması da ortak hususlardır. Tufan hadisesinin sadece gökten yağın yağmurla değil yerden çıkan kaynak sularıyla oluştuğu bilgisi de Tevrat ve Kur'an'da aynı şekilde anlatılmaktadır. Tufanın sonunda geminin oturduğu dağ ismi ise Tevrat'ta "Ararat dağları" olarak geçerken Kur'an, geminin Cudi'ye oturduğunu belirtmektedir. Dikkat çekici olan husus, Kur'an'ın Cudi'den dağ olarak bahsetmemesidir. Bir diğer ifadeyle Kur'an, geminin "Cudi dağına" değil, "Cudi'ye" oturduğunu aktarmaktadır.¹⁸

Taberi (ö. 923), tefsirinde Cudi dağının Musul ve Cizre yöresinde olduğunu belirtmektedir.¹⁹ Cudi dağı adını muhtemelen tarihte bölgede yaşamış Gutilerden (Gutians) almaktadır.²⁰ Şırnak ili

¹⁴ Hud, 11:36-37.

¹⁵ Hud, 11:38.

¹⁶ Hud, 11:42-43.

¹⁷ Hud, 11:37.

¹⁸ Hud, 11:44.

¹⁹ Muhammed bin Cerir et-Taberi, *Camii'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, tahk. Abdullâh bin Abdulmuhsin et-Türkî, Daru Hicr, Kahire 2001, c. 12, s. 419.

²⁰ Akadlar döneminde yaşayan ve zirai bölgeleri sık sık yağmalayan barbar grup olarak bilinmektedir. Çıkış yerleri Zağros dağlarıdır. Mezopotamya kaynaklarında "dağ ejderleri", "tanrıların düşmanları", "tanrı tanımaz ve zapt edilemez" insanlar olarak nitelendirilmektedirler. Yaklaşık MÖ. 2150'li yıllarda Akadları yıkarak Mezopotamya'da egemenlik kurmuşlardır. Bkz. Mario Liverani, *The Ancient Near East: History, Society and Economy*, Routledge Publishing,

sınırları içerisinde bugün Cudi dağı olarak bir dağın olması da tarihi bir gerçekliğe işaret etmektedir. Asırlar boyunca gerek şifahi gerekse yazılı olarak aktarılan Tufan hikâyesinde Şırnak yöresinin çevresindeki diğer illere nazaran Hz. Nuh ve Tufan'la ilgili kültürel bir mirasa sahip olması bu anlamda önem arz etmektedir. Şırnak'ta bugün itibariyle Hz. Nuh'a atfedilen bir ziyaretgâh olması, otobüs firmalarından okullarına, otellerinden dağlarına kadar Hz. Nuh'u ve Tufan'ı ifade eden isimler verilmesi şehrin şifahi geleneğinin sürekliliği adına dikkate değer bir durumdur.²¹

Tevrat ve Kur'an'daki Tufan anlatımlarındaki bazı farklılıklar da mevcuttur. Bunlardan en dikkat çeken Kur'an'a göre Hz. Nuh'un oğullarından birisinin gemiye binmemesidir. Kur'an, Hz. Nuh'un bu oğluyla gemiye binme konusundaki diyalogunu anlatmaktadır. Bu diyalogda Hz. Nuh'un oğlu, yüksek bir dağa çıkarak Tufan'dan kurtulacağını bildirmiş Hz. Nuh da Tufan'dan kaçış olmadığını belirtmiştir. Sonunda aralarına dalgalar girmiş ve oğlu boğulmuştur. Tevrat'a göre Tufan'dan sonra insanlık nesli Hz. Nuh'un gemiye binen üç oğlu Ham, Şem ve Yafet'in aracılığıyla çoğalmıştır. İslam kaynaklarında da Tufan sonrası insan neslinin Ham, Şem ve Yafet aracılığıyla devam ettiği bildirilmektedir. İslam kaynakları bu noktada Hz. Nuh'un, Ham, Şem ve Yafet dışında gemiye binmeyen bir başka oğlunun olduğunu düşünmüşlerdir.

Tevrat Tercümelerinde Ararat Dağı

Tevrat'ın İbranice metninde Nuh'un gemisinin "Harey Ararat (Ararat Dağları)" üzerine oturduğu belirtilmektedir. Ararat, bugün popüler kültürde Ağrı dağı olarak kabul edilmektedir. Muhtemelen bölgedeki en yüksek dağın Ağrı dağı oluşu Tufan sonrası geminin ilk oturacağı mekân olarak düşünülmesinde etkili olmuştur. Metnin literal anlamı bize bunun sadece bir dağ değil, sıradağlar ya da dağ-

New York 2014, ss. 153-154; Trevor Bryce, *Handbook of the Peoples and Places of Ancient Western Asia*, Routledge Publishing, Oxon 2009, ss. 265-267. Bu ismin Gurti, Gurdi, Gurdo, Corduene, Kardü kelimeleri arasında irtibat kurulmakta ve Gutileri bugünkü Kürtlerin muhtemel ataları olarak gören çalışmalar mevcuttur. Bkz. I. E. S. Edwards, C. J. Gadd, N. G. L. Hammond, *The Cambridge Ancient History*, Cambridge University Press, Cambridge 1971, c. II, s. 444; John Sassoon, *From Sumer to Jerusalem*, Intellect Books, Oxford 1993, s. 69.

²¹ Bkz. Ahmet Gülenç, "Nuh Tufanı, Cudi Dağı ve Şehr-i Nuh", *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyum Bildirileri*, Şırnak Üniversitesi Yayınları, Şırnak 2014, ss. 489-501.

lık bir bölge olduğunu göstermektedir. Yahudi kaynaklarında Ararat isminin nasıl anlaşıldığına dair en sağlıklı çözüm ilgili pasaja dair günümüze ulaşmış en eski metinlerin incelenmesidir. Yahudi geleneğinde kronolojik sıraya itibar edilerek metinlerin incelenmesi Ararat ismini anlamamızı kolaylaştıracaktır.

Tevrat'ta geçen özel isimleri açıklamada en sağlıklı kaynak yine Tevrat'ın kendisi olacaktır. Yahudi kutsal metinleri olarak bilinen ve Tora-Neviim-Ketuvim bölümlerinden oluşan Tanah'a baktığımızda Tufan hadisesinin dışında da Ararat kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan ilki İsrailoğullarının düşmanı olarak resmedilen Asurlular ile ilgilidir. Tanah'ın II. Krallar ve İşaya kitabına göre Asur kralı Sanherib, Rabbin meleğinin askerlerini öldürmesi üzerine Ninova şehrine çekilir. Sanherib, Ninova'da bir mabedde Nisroh²² adlı ilaha tapınırken oğullarından Adrammelek ve Şareser, onu kılıçla öldürüp "Ararat ülkesine" kaçarlar.²³ Yeremya kitabında da benzer şekilde Ararat ismi bir krallık ismi olarak zikredilmektedir: "Ülkeye sancak diken! Uluslar arasında boru çalın, ulusları Babil'le savaşmaya hazırlayın. Ararat, Minni, Aşkenaz krallıklarını ona karşı toplayın. Ona karşı bir komutan atayın, çekirge sürüsü kadar at gönderin üzerine!"²⁴ Tevrat'ın diğer kitaplarında geçen bu ifadelerden Ararat kelimesinin bir ülke ve bölgeyi ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Burada kastedilen Ararat ülkesi, tarihte Türkiye'nin güneydoğusu, Suriye, İran ve Irak'ın kuzeyini içine alacak şekilde hüküm süren Urartu devletidir.

En erken dönemlerden itibaren içerisinde Ararat ismi geçen metinlerin incelenmesi önemli olmakla birlikte bu metinlerde geçen Ararat isminin konumuzla ilgisinin tespit edilmesi gerekmektedir. Nuh'un gemisinin indiği Ararat ile ilgisi olmayan fakat aynı veya benzer ismi taşıyan metinlerin bulunması muhtemeldir. Bu safhada en pratik yol, Tevrat'ın "Ararat dağları" ifadesinin dönem dönem farklı dillerdeki tercümelerinde nasıl karşılandığını incelemektir. Tevrat'ın en eski Grekçe, Aramice, Latince, Süryanice ve Arapça gibi dillerdeki çevirileri bize "Gemi yedinci ayın on yedinci günü Ararat

²² Muhtemelen Nisroh (Nisroch), Hz. Nuh zamanındaki beş puttan biri olan Nesr'dir (Nuh, 71:23).

²³ II. Krallar, 19:37; İşaya, 37:38.

²⁴ Yeremya, 51:27.

Dağları'na oturdu"²⁵ ifadesinden o dönemin insanların ne anladığını gösterecektir. Özel isim olan Ararat kelimesi bütün Tevrat çevirilerinde Ararat şeklinde korunmuş mudur? Farklı bir karşılıkla tercüme edildiyse mütercimler Ararat isminden ne anlamışlardır?

Elimizdeki mevcut bilgileri esas aldığımızda kronolojik olarak bakacağımız ilk çeviri, Tevrat'ın Grekçe çevirisi olan Septuagint'tir. Yetmiş anlamına gelen bu kelime Yahudi kutsal metinlerinin ilk çevirisi olması yönüyle önem arz etmektedir. Grekçe'nin Orta Doğu ve özellikle Mısır'da yaşayan Yahudiler arasında yaygın olarak kullanılması Tanah'ın Grekçe'ye çevrilmesi ihtiyacını doğurmuştur. Geleneğe göre dönemin bölge yöneticisi Ptolemy, İskenderiye'de MÖ. 270'li yıllarda yetmiş veya yetmiş iki Yahudi bilginden Tanah'ı Grekçe'ye tercüme etmelerini istemiştir. Bu olay, Hz. İsa'dan ve İncillerden yaklaşık üç asır önce gerçekleştiği için doğal olarak Septuagint çevirisi sadece Tanah çevirisidir. Fakat o zamanlar itibariyle Tanah'ın kanonizasyonu tamamlanmadığı için günümüzde kanona dâhil olmayan bazı eserlerin de tercüme edildiği görülmektedir. Septuagint çevirisinde Ararat isminin aynı şekilde korunduğu görülmektedir. Ararat ülkesi ifadesine baktığımızda ilgili ifadenin Ermenistan (Armenian) şeklinde tercüme edildiği görülmektedir.²⁶ O dönemler itibariyle Ermenistan diye ifade edilen bölgenin Türkiye'nin doğusu, bugünkü Ermenistan ve Azerbaycan, İran'ın ve Irak'ın kuzeyini kapsadığı bilinmektedir.

Konuya ışık tutacak metinler arasında Tevrat'ın Aramice çevirileri önemli yer tutmaktadır. Tercüme anlamına gelen Aramice Targum kelimesi, zamanla Tevrat'ın Aramice çevirilerine özel ad olmuştur. Miladın ilk asırlarında Filistin ve Babil yöresindeki Yahudilerin konuşma dili olarak Aramiceyi kullanmalarının neticesinde Tevrat'ın Aramice çevirileri yapılmıştır. Bu asırlarda sinagoglarda Tevrat'ın İbranice metnine ek olarak Aramice çevirisi de okunmuştur. Targum Onkelos olarak bilinen Aramice çevirinin MS. 100-300 yılları arasında hazırlandığına dair farklı tahminler yapılmaktadır.²⁷

²⁵ Tekvin, 8:4.

²⁶ İşaya, 37:38.

²⁷ Targum Onkelos ismiyle anılması da Grek asıllı iken Yahudiliği kabul eden Onkelos isimli bir bilginine nispet edilmesinden dolayıdır. Fakat Onkelos Aramice çeviriyi değil bir başka Grekçe çeviriyi yapan Onkelos Aquila'dır. Targum Onkelos olarak meşhur olan çalışmanın mütercimi belli değildir fakat bu isimle meşhur

Bu çevirinin herkesçe kabul gören standart Aramice çeviri olduğu ve sinagoglarda okunduğu bilinmektedir. Babil Yahudi akademilerinin Aramice çevirisi olarak bilinen bu çeviri, Babil Targumu olarak da isimlendirilmektedir. Targum Onkelos olarak bilinen bu metinde “Ararat dağları” kelimesinin nasıl karşılandığına baktığımızda “Turey Kardu” ifadesiyle karşılaşmaktayız.²⁸ Tur kelimesi Aramicede dağ anlamına gelmektedir ki Kur’an da bu kelimeyi aynı anlamda kullanmaktadır (*Tûr-u Sina*). Kardu kelimesi ise Ararat yerine karşılanan isimdir. Kardu ismi tarihi olarak bugünkü Irak-Suriye-Türkiye’nin sınır bölgeleri için kullanılmaktadır.²⁹ Muhtemelen Kürd kelimesi de bu isimden gelmektedir. Bu durumda miladın ilk asırlarında Irak’taki Yahudiler, Ararat ismiyle coğrafyasını iyi bildikleri Irak’ın kuzeyini ve Türkiye’nin güneydoğusunu anlamışlardır.

Targum Onkelos olarak bilinen çevirinin dışında Tevrat’ın başka Aramice tercümelemeleri de mevcuttur. Bunlardan biri de Targum Neofiti olarak bilinmektedir. Targum Neofiti, metod olarak literal çeviri yapan Onkelos ile tefsirî çeviri yapıp metne açıklamalar giren Targum Yonatan arasında orta yol bir çeviri tarzına sahiptir. Targum Yonatan gibi Filistin yöresine ait bu Targum, MS. 100-400 arası bir dönemle tarihlendirilmektedir. Bu çeviride de Ararat dağları ifadesi “Kardun dağları” olarak tercüme edilmiştir.³⁰ Bu şekilde bir karşılık Targum Onkelos’la uyumlu olup aynı bölgeye işaret etmektedir.

Tevrat’ın bir başka Aramice çevirisi de Filistin yöresinde kaleme alınan Targum Yerusalmî’dir.³¹ Ana metni miladın ilk asırlarında hazırlanan bu çeviriye İslam’ın ortaya çıkışından sonra

olmuştur. Karışıklığa sebebiyet vermemek için Targum Onkelos olarak kullanılacaktır.

²⁸ Targum Onkelos, Bereşit, 8:4 (ed. Moses Aberbach-Bernard Grossfeld, Ktav Publishing House, Denver 1982, s. 61)

²⁹ Bu isim; Kardu, Cardo, Cardunia, Cordyene, Cardyene, Carduene, Gorduene, Gordyene gibi farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Genellikle Van gölüyle Musul arasında bölgeyi ifade etmek için kullanılmıştır.

³⁰ *Targum Neofiti 1: Genesis, 8:4* (ed. Alejandro Diez Macho, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid-Barcelona 1968, s. 43; trans. Martin McNamara, Liturgical Press, Minnesota 1992, s. 77)

³¹ Bu Targum yaygın adıyla Targum Yonatan olarak bilinmektedir. Fakat Targum Yonatan, Tanah’ın Neviim bölümünün Aramice çevirisidir. Bununla birlikte Yonatan ben Uziel’e atfedilen Tevrat bölümünün çevirisi de mevcuttur. Fakat bu

eklemelerin yapıldığı görülmektedir.³² Bu tercümede Ararat dağlarıyla ilgili pasaj şu şekilde Aramiceye çevrilmiştir: “Gemi, Kardun dağlarına oturmuştur. Dağın birinin adı Kardanya diğërinin adı ise Arminya’dır. Orada doğu topraklarında Armanya isimli şehir kurulmuştu.”³³ Görüldüğü üzere bu Targum’un çevirisi literal değil tefsiri çeviridir ve metinde yer almayan bilgileri de açıklama olarak çeviride yer vermektedir. Babil yöresindeki Targum Onkelos’a benzer şekilde Filistin yöresine ait bu Targum da Ararat ismini Kardun olarak çevirmektedir. Kardun dağları olarak bilinen yerin Irak-Suriye-Türkiye sınırındaki dağlık bölgeler olduğu yukarıda ifade edilmişti. Böylelikle bir başka erken dönem kaynağı da aynı bölgeyi işaret ettiği görülmektedir. Yine metinde geçen Kardanya, Kardu’yla aynı kökten gelen bir başka isimlendirmedir. Arminya ya da Armanya da Ermenistan için kullanılmaktadır.

Konuyla ilgili bakılabilecek bir diğëer önemli kaynak da Yahudiliğın önemli bir grubu sayılan Samirilere ait temel kaynaklardır. Bilindiğı üzere Samirilerin kullandığı Tevrat’la Rabbanî Yahudilerin kullandığı Tevrat arasında pek çok farklılıklar bulunmaktadır. Samiri Tevratı Ararat kelimesini ince *-he* sesi eklenmiş şekilde *Hararat* olarak kaydetmektedir.³⁴ Bu anlamda aynı kelimenin farklı bir telaffuzu olduğunu söylemek mümkündür. Rabbanî gelenekte olduğu gibi Samiriler arasında da Tevrat’ın Aramice çevirileri kullanılmaktaydı. Günümüze ulaşan Samiri Targumu iki ana kaynak aracılığıyla gelmiştir. Bu iki metin arasında farklılıklar mevcuttur.

çeviri ona ait olmadığı için yanlış bir şekilde Yonatan’a atfedilen anlamında Pseudo-Yonatan olarak isimlendirilmektedir. Akademik çevrelerde bu çeviri Filistin Targumu ya da Kudüs Targumu olarak bilinmektedir.

³² Metinde olmadığı halde Aramice çeviride bazı İslami isimlerin metne eklendiğı görülmektedir. Örneğın bu Targum’a göre Hacer’in, oğlu İsmail’i evlendirmesinden bahseden “Paran Çölü’nde yaşarken annesi ona Mısırlı bir kadın aldı.” ifadesi “O (İsmail) kendine Adişe (Ayşe) adında bir kadın aldı, sonra onu boşadı ve annesi ona Mısır diyarından Fatıma adında bir kadın aldı” şeklinde tercüme edilmiştir. Ayşe ve Fatıma isimlerinin metne İslam sonrası dönemde eklendiğı açıktır. Aynı olay Pirke de-Rabbi Eliezer’de de görülmektedir. Bkz. “Pirke Rabbi Eliezer”, ed. Michael Higger, *Horeb* 10 (1948), ss. 192-193.

³³ *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis, 8:4* (trans. Michael Maher, Liturgical Press, Minnesota 1992, Genesis, 8:4, s. 42.)

³⁴ *Hamişa Humşey Tora: Nusah Şomron ve-Nusah Masora*, Bereşit, 8:4 (ed. Avraham Tal-Moshe Florentin, The Haim Rubın Tel Aviv University Press, Tel Aviv 2010, s. 77)

Ararat kelimesi bu nüshalardan birinde *tivrey Hararat* şeklinde görürülürken diğesinde *tivrey Serendib*³⁵ şeklinde ortaya çıkmaktadır. Hararat şeklinde karşılanan çevirinin, İbranice Samiri Tevrat'ındaki Hararat'ı aynı şekilde koruduğu görülmektedir. Dikkat çeken husus ise diğere nüshanın Ararat kelimesini Serendib olarak karşılamasıdır. Bilindiği üzere Serendib Hindistan'ın doğusundaki Sri Lanka adası için kullanılan eski bir isimlendirmedir. Samirilerin temel külliyyatında bakacağımız bir diğere kaynak da Arapça Tevrat tercümesidir. Bu çeviri, 13-14. asırlara aittir. İlginç bir şekilde Samirilerin Arapça Tevrat çevirisinde Ararat/Hararat dağları ifadesi *Cibâl-i Serendib* olarak tercüme edilmiştir.³⁶

Tevrat tercümeleri arasında önemli bir yer tutan bir başka çeviri de Yahudi âlim Saadya Gaon'a (ö. 942) ait Tevrat tercümesidir. Mısır'da doğan ve ömrünün büyük bir kısmını Bağdat'da geçiren Saadya, Tevrat'ın tamamını Arapça'ya çeviren ilk Yahudi bilgidir. Saadya, Arapça çevirisinde Ararat dağı ifadesini Targumlarla uyumlu olarak *Cibal-i Karda* şeklinde tercüme etmektedir.³⁷ Onun bu çevirisi kendi dönemindeki genel kabulü göstermesi açısından önem arz etmektedir. Nitekim Saadya ile aynı asırda yaşamış İslam coğrafyacılarından Makdisî de aynı şekilde Nuh'un gemisinin Karda'ya indiğini nakletmektedir.³⁸

Tevrat'ın Süryanice çevirisi olarak bilinen Peşita da konumuzla ilgili bize fikir vermektedir. İkinci asırla tarihlendirilen Peşita, Süryani gelenek içerisinde Tevrat'ın ilk Süryanice çevirisi olarak bilinmektedir. Bu çeviride "Ararat dağları" ifadesinin *Kardo dağları* (*Turey Kardo*) olarak tercüme edildiği görülmektedir.³⁹ Bu da yine yukarıda Yahudiler arasında genel kabul gören çevirilerle uyum göstermektedir. Miladi ilk asırların çevirileri dikkate alındığında o dönemin insanların Ararat isminden Türkiye-Irak sınırındaki dağlık bölgeyi anladıkları ve bu konuda genel bir kabul olduğu

³⁵ *ha-Targum ha-Şomronî le-Tora*, Tekvin, 8:4, (ed. Avraham Tal, Telaviv University Press, Telaviv 1980, c. I, ss. 24-25.)

³⁶ Hasib Şehade, *et-Tercemetü'l-Arabiyye li-Tevrati's-Samiriyyin*, ha-Akademya ha-Leumit ha-Yisraelit le-Madain, Kudüs 1989, Tekvin, 8:4, c. I, s. 32.

³⁷ Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Tekvin 8:4, (ed. Naftali Yosef Derenbourg, Paris 1893, s. 14)

³⁸ Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, tahk. C. Huart, Paris, 1903, c. 3, s. 24.

³⁹ Tekvin, 8:4 (*Ktobo Kadişo*, United Bible Society, Damascus 1979, s. 6.)

açıkça görülmektedir. Hıristiyanlara ait erken dönem çevirilerinden Vulgate de konuyla ilgili fikir vermektedir. Jerome tarafından MS. 405 yılında tamamlanan bu çeviride Ararat dağları ifadesi, Ermenistan dağları (montes Armeniae) olarak çevrilmiştir.

Tevrat'ta Ararat olarak geçen isimlendirme Asur kaynaklarında Urartu olarak zikredilmiştir.⁴⁰ MÖ. VI. Asırdan itibaren Ermenilerin bölgeyi ele geçirmelerinin ardından bölge Ermenistan olarak meşhur olmuştur. Kur'an'ın bahsettiği Cudi kelimesi ise adını muhtemelen MÖ. 2000'li yılların ilk asırlarında Akkadlıların kontrolü altında yaşayan Gutiler'den almaktadır. Kaynaklarda zirai bölgeleri yağmalayan barbar insanlar olarak aktarılan bu grup Cudi dağına da ismini vermiştir.

Yahudi Dini Literatüründe Ararat Dağı

Ararat dağının nasıl anlaşıldığına dair fikir sahibi olacağımız başka Yahudi kaynakları da mevcuttur. Bunlar arasında Tevrat tefsirleri, Yahudi tarihi kitapları, seyahatnameler sayılabilir. Bu bölümde Tevrat dışı Yahudi dini literatürde Ararat dağıyla ilgili kaynaklar kronolojik sırayla incelenecek ve Tevrat çevirileriyle ne derece uyumlu oldukları hakkında fikir sahibi olunacaktır.

Tanah dışı metinlerden ele alınacak ilk metin Yubileler kitabıdır. Elli bölümden oluşan metin, bir anlamda Tekvin kitabının bir başka versiyonu gibidir. Bugün Yahudi kanonunun dışında kalan bu kitaba göre Nuh'un gemisinin indiği yer, Lubar dağıdır. Metne göre Lubar, Ararat dağlarından birinin adı veya sıradağlar silsilesinin zirvesidir.⁴¹ Bunun dışında Lubar dağının doğusunda Sadakat Levav; güneyinde Nahalat Emek; batısında da Adotan Yelek isimli üç farklı yerleşim bölgesinden bahsedilmektedir. Bu isimler sırasıyla Şem, Ham ve Yafet'in eşleri olarak geçmektedir. Tufan sonrası bir müddet babalarıyla yaşayan çocuklar belli bir zamandan sonra

⁴⁰ Tikva S. Frymer-S. David Sperling, "Ararat", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Michael Berenbaum-Fred Skolnik. 2nd ed., Macmillan Reference, Detroit 2007. c. 2, ss. 360-361.

⁴¹ Yubileler Kitabı, 5:28, 7:1.

her biri o bölgenin ayrı bir yerine giderek yeni şehirler kurmuşlardır.⁴² Yubileler kitabı ayrıca Nuh'un öldüğünde Lubar dağına gömüldüğünü de aktarmaktadır.⁴³ Burada Lubar'ın Ararat ismi yerine alternatif olarak kullandığı görülmektedir. Fakat Lubar'la ilgili yeterli bilgi bulunmamaktadır. Modern dönem araştırmacılar da Lubar'ın Ararat yerine kullanılan bir isim olduğunu belirtmekle yetinmişlerdir.⁴⁴ Bazı Kumran parşömenlerinde de Lubar dağı Hz. Nuh'un tufan sonrası üzüm bağı diktiği dağ olarak görülmektedir.⁴⁵

Ararat dağı hakkında bilgi bulunan bir başka tarihi kayıt da Yahudi tarihçi Yosefus'un (ö. 100) Yahudilerin tarihini ele aldığı eseridir. Yosefus, eserinde Ararat dağlarının yerini Ermenistan olarak vermektedir.⁴⁶ Yosefus'un bu eseri kaleme aldığı dönemde Irak'ın kuzeyi de bugünkü Ermenistan da Ermenistan coğrafyası içerisinde yer almaktadır. Bu anlamda bu ifade çok geniş bir coğrafyayı işaret etmektedir. Fakat Yosefus, bununla yetinmemekte ve Keldani tarihçi Berosus'un Ararat için Ermenistan'daki Kardunya dağlarını anladığını nakletmektedir.⁴⁷ İbrani Üniversitesi profesörlerinden Cassuto, Yosefus'un Berosus'tan yaptığı alıntıda geçen Kardunya dağlarını Kürd Dağları şeklinde açıklamaktadır.⁴⁸

En erken dönemlerden itibaren Tevrat'ın anlaşılmasına yönelik kaleme alınan eser türlerinden biri de midraşlardır. Bunlar arasında miladi 4-5. asırlarda kaleme alınan ve Tevrat'ın Tekvin kitabı hakkında açıklamaların yer aldığı Bereşit Raba önem arz etmektedir. Bu esere baktığımızda Ararat dağlarının "Turey Kardunya" ifadesiyle

⁴² Yubileler Kitabı, 7:14-17. Bu isimler İngilizce kaynaklarda Sedeqetelebab, Ne'elata'ma'uk ve Adataneses şeklinde geçmektedir.

⁴³ Yubileler Kitabı, 10:15.

⁴⁴ Bazı araştırmacılar bölgedeki ay kültüründen ötürü Lavan (beyaz=ay) kelimesine nispetle bazen *Luban* şeklinde bazen de çıkış yeri anlamında eski Ermenicedeki *Lubar*'a dayandırmışlardır. Bkz. George Stanley Faber, *The Origin of Pagan Idolatry*, London 1816, s. 387.

⁴⁵ Bkz. Joseph Fitzmayer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (1Q20): A Commentary*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2004, s. 161. Krş. Tekvin, 9:20.

⁴⁶ Josephus, *The Antiquities of the Jews*, 1.3.5. (William Whiston, *Josephus: The Complete Works*, Thomas Nelson Publishers, Nashville 1998, s. 38)

⁴⁷ Josephus, *The Antiquities of the Jews*, 1.3.6, s. 39.

⁴⁸ U. Cassuto, *Peruş ha ha-Tora: Bereşit*, The Magnes Press, Jerusalem 1974, s. 72.

karşılandığı görülmektedir.⁴⁹ Bu bilgi de aynı dönemde kaleme alınmış gerek Filistin coğrafyasında gerekse Babil'deki diğer eserlerle örtüşmektedir.

Yahudilerin Tevrat'tan sonra en fazla değer verdikleri ikinci metin olan Babil Talmudu'nda (MS. 500-550) Ararat dağıyla ilgili bilgi yer almamaktadır. Fakat konuyla ilişkilendirebilecek önemli bir bilgiye yer verilmektedir. Irak'taki Yahudi âlimlerin yorum ve tecrübelerini içeren Babil Talmudu, bölgede Karduyim (Kürtler?) şeklinde isimlendirilen bir topluluktan bahsetmektedir. Buna göre Karduyim'den Yahudiliği kabul edenlerin Yahudi cemaatine kabul edileceği belirtilmektedir. Aynı bölümde Kartuyim adıyla bir gruptan daha bahsedilmekte ve bunlar arasından Yahudiliği seçecek olanların cemaate kabul edilmeyeceği dile getirilmektedir. Kartuyim ile Karduyim arasında ne fark olduğuna dair bir soruyla devam eden metin, bunların her birinin farklı insan grupları olduğunu belirterek Kartuyim adlı insanların problemlili/arızalı insanlar olduğu şeklinde bir açıklamaya yer vermektedir.⁵⁰ Görüldüğü üzere açıklamada bölgede Karduyim adıyla bir insan grubundan bahsedilmekte ve muhtemelen pratik gerekçelerden dolayı ihtidaları tartışılmaktadır. Her ne kadar Ararat dağıyla ilgili bilgi içermese de miladi altıncı yüzyılın başlarında bugünkü Irak'ta derlenen Babil Talmudu'nun Karduyim kelimesiyle Karduyim/Kardunya isimlerine ışık tuttuğu söylenebilir.

Nuh Tufanı ve geminin nereye indiği hususlarında konumuza aydınlatacak kaynaklardan biri de seyahatnamelerdir. Bunlar arasında en meşhuru şüphesiz on ikinci asırda Orta Doğu'daki Yahudi cemaatler hakkında önemli bilgiler aktaran Yahudi gezgin Tudelalı Benyamin'in seyahatnamesi gelmektedir.⁵¹ Gezdiği şehirlerdeki Yahudilerin nüfusları, etkileri ve kültürel yaşamlarıyla ilgili bilgiler veren Benyamin aynı zamanda o şehirlerin tarihi arka planlarına dair önemli bilgileri de paylaşmaktadır. Bu çerçevede konumuzla ilgili olması açısından Ceziretü İbn Ömer adlı yerleşim bölgesinde

⁴⁹ Bereşit Raba, 33:4 (*The Midrash Rabbah*, trans. H. Freedman-Maurice Simon, The Soncino Press, London-Jerusalem-NewYork 1977, c. I, s. 264)

⁵⁰ Talmud Bavli, Yevamot, 16a.

⁵¹ Bu eser Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. Nuh Arslantaş, *Orta Çağda İki Yahudi Seyyahın İslam Dünyası Gözlemleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2009.

yaşayan Yahudilerden bahsettiği bölümde şehrin Hz. Nuh'un gemisinin oturduğu Ararat dağlarının hemen yanında konuşlandığını belirtmektedir.⁵² Arapça kaynaklarda Ceziretü İbn Ömer ya da sadece Cezire olarak geçen yerleşim bölgesi, Irak-Türkiye-Suriye sınırlarının birleştiği yerde bulunan Cizre'dir.⁵³ Bazı Yahudi kaynaklarında Ceziretü İbn Ömer doğrudan Kardü ismiyle özdeşleştirilmektedir. Nitekim İslam coğrafyacıları da Cudi'nin Cizre'de olduğunu ve Kardu ismiyle bilinen dağlarda yer aldığını belirtmişlerdir.⁵⁴ Kardü, Kardo, Kardunya, Kurdanayta ve Kardun gibi farklı isimlerle karşımıza çıkan isim, geniş anlamda Van gölüyle Musul arasını özelde de Şırnak-Cizre yöresini ifade etmektedir. Talmud döneminde (MS. 3-6 asırlar) Irak'taki Yahudi yerleşim bölgelerini ele aldığı eserinde Eshel, Kardü'yu Ceziretü İbn Ömer'le ilişkilendirme ve Kürdistan olarak açıklamaktadır.⁵⁵

Ararat'la ilgili açıklamalara Tevrat tefsirlerinde de rastlanmaktadır.⁵⁶ Bunlardan biri de Nahmanides'e (ö. 1270) ait Tevrat tefsiridir. Ararat dağları ifadesini, Ararat ülkesi tabiriyle ilişkilendiren Nahmanides, bu bölgenin Babil yakınlarında olduğunu belirtmektedir.⁵⁷ Babil ismiyle özelde Bağdat yöresi daha geniş anlamda da Irak'ın kastedildiği bilinmektedir. Bu anlamda Nahmanides'in açıklamaları da gelenekteki açıklamaların devamı niteliğindedir. Yemenli Yahudi bilginlerden Natanel ben Yeşayahu da (14. yy) Tevrat'a yazdığı *Nuru'z-Zalam* isimli Judeo-Arabic tefsirde Ararat ismini Onkelos'un Aramice çevirisini esas alarak açıklamakta, çok yüksek ve soğuk bir mekân olduğu için İbranice/Aramicedeki Kar

⁵² *Masaot Benyamın*, ed. Simha Yehaşa, Migdale Ernan, Yeruslayim 2010, s. 25.

⁵³ Metin Tuncel-Abdulkerim Özaydın, "Cizre", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, c. 8, ss. 37-39.

⁵⁴ Hanefi Palabıyık, "Klasik İslam Coğrafyacılarına Göre 'Ağrı Ve Cûdî Dağları'", *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 19 (2007), ss. 169-172. Ayrıca bkz. Eliyahu Ashtor, "Jazirat ibn 'Umar", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik. 2nd ed., Macmillan Reference, Detroit 2007, c. 11, s. 98.

⁵⁵ Ben-Zion Eshel, *Yişuvev ha-Yehudim be-Bavel be-Tekufat ha-Talmud* (Talmud Zamanında Babil'de Yahudi Yerleşim Bölgeleri), Magnes Press, Yeruslayim 1979, ss. 228-229.

⁵⁶ Orta Çağ'a ait hemen hemen bütün tefsirleri gözden geçirmeye çalıştık. Ararat ismiyle ilgili açıklama yapmayan tefsirler zikredilmemiştir.

⁵⁷ *Peruş ha-Ramban al ha-Tora*, ed. Menahem Mendel Goldberg, Hotsaat Nehora, 2009, c. I, s. 43; Ramban Commentary on the Torah, trans. Charles Chavel, Shilo Publishing House, New York 1971, s. 126.

(soğuk) isminden dolayı dağın Kardü ismiyle anıldığını belirtmektedir.⁵⁸ Eseri tahkik eden Yosef Kafih (ö. 2000) ise Onkelos'taki "Turey Kardü (Kardü dağları)" ifadesinin "Turey Kurdistan (Kürdistan dağları)" anlamına geldiğini belirtmektedir.⁵⁹ Bu ifadeler de gelecekteki açıklamaları teyid mahiyetindedir.

Konumuza ışık tutacak bir diğer kaynak da İbranice Kur'an mealleridir. Hud suresinde Hz. Nuh'un gemisinin indiği yer olarak zikredilen Cudi'nin Yahudi araştırmacılar tarafından hazırlanan İbranice meallerde nasıl karşılandığı bize fikir verecektir. 1857 yılında Haim Zvi Reckendorf tarafından Arapça orijinal metinden İbraniceye tercüme edilen mealde Cudi kelimesi özel isim olarak alınarak aynı şekilde korunmuştur. Fakat Reckendorf, Kur'an metninde olmadığı halde ilgili ifadeye dağ kelimesini ekleyerek "Har Cudi (Cudi Dağı)" şeklinde tercüme etmiştir. Bu kelimeye düşülen dipnotta ise Reckendorf, bununla Ararat dağının kastedildiğini belirtmiştir.⁶⁰ İlginç bir şekilde Reckendorf, burada herhangi bir polemige girerek Kur'an'ın Tevrat'tan farklı olarak Cudi şeklinde bilgi verdiğini, doğrusunun Ararat olması gerektiği gibi savunmacı açıklamalara girmemektedir. Bilakis Kur'an'daki Cudi'nin Ararat olduğunu belirtmektedir. Daha açık ve net bir tercih ise 1968 tarihli Aharon ben-Şemeş'in mealinde yer almaktadır. O, ilgili ayeti "Gemi Ararat dağlarında bulunan Cudi dağı oturdu (*ha-har el-Cûdî şe-be-harey Ararat*)" şeklinde tercüme etmektedir. Dipnotta ise Cudi dağının Ermenistan ile Irak arasında olduğu, Bereşit Raba isimli midraşta da *Turey Kardunya* şeklinde bilgi yer aldığı nakledilmektedir.⁶¹ Ben-Şemeş'in ayetin tercümesine Ararat kelimesini ekleyerek tek cümlede iki bilgiyi mezcetmesi Yahudi geleneğinin en iyi özeti olarak değerlendirilebilir.⁶²

⁵⁸ Natanel ben Yeşayahu, *Nuru'z-Zalâm*, tahk. Yosef Kafih, ha-Aguda le-hatslat Ginzey Teyman, Yeruslayim 1967, s. 65.

⁵⁹ Natanel ben Yeşayahu, *Nuru'z-Zalâm*, s. 65, dipnot 3.

⁶⁰ Hud, 11:44 (Haim Reckendorf, *ha-Kuran o ha-Mikra*, Leipzig 1857, s. 127)

⁶¹ Hud, 11:44 (Aharon ben-Şemeş, *al-Kur'an*, Hotsaat Sfirim Karni, Yeruslayim 1968, s. 132.)

⁶² Kaynaklara göre Ararat ve Cudi, aynı bölgenin farklı dönemlerdeki isimleridir. Gutilerle Urartuların yaşadığı dönemler ve Kutsal Kitap araştırmacılarının Tufan için verdikleri tahmini tarihler karşılaştırıldığında Cudi isminin Tufan'ın olduğu dönemdeki ismi olduğu, Ararat-Urartu ve Ermenistan isimlerinin ise ilgili metinlerin kaleme alındığı dönemde kullanılan isimler oldukları anlaşılmaktadır.

Sonuç

Nuh'un gemisinin oturduğu dağ olarak zikredilen Ararat'ın en erken dönemlerden itibaren nasıl anlaşıldığı Yahudi kaynaklarındaki en eski metinleri incelemekle mümkündür. Zira kaynağına daha yakın olmaları sebebiyle, Tevrat'ı anlama noktasında günümüz insanından daha şanslı oldukları şüphe götürmez bir gerçektir. Bu anlamda onların Ararat kelimesine verdikleri anlamlar bize yardımcı olmaktadır. Bu sayede biz 2000 yıl önce miladın ilk asrında yaşayan bir Yahudi bilginin Tevrat'ı Aramiceye çevirirken Ararat kelimesine verdiği karşılığa bakarak bir fikir edinebilmekteyiz.

Tevrat'ın bilinen ilk çevirisi Septuagint'ten başlamak üzere Yahudi kaynakları, Ararat ifadesiyle bugünkü Irak-Suriye-Türkiye sınırındaki dağlık bölgeleri anlamışlardır. Bu bölgenin tarih boyunca Gutiler, Urartu, Ermenistan gibi farklı devletlerin egemenliğinde olduğu bilinmektedir. Bu da Ermenistan isimlendirmesinin modern Ermenistan devletinin sınırlarıyla karıştırılmaması gerektiğini ortaya koymaktadır. Zira tarihte Ermenistan'ın sınırlarının bugünkü toprakları da dâhil olmak üzere Türkiye'nin doğusu Suriye, Irak ve İran'ın kuzeyini içine aldığı bilinmektedir. Özetle, Yahudi kaynaklarının Tevrat'ta geçen "Ararat dağları" ifadesinden anladıkları yer ile İslam kaynaklarının Kur'an'da geçen "Cudi" isminden anladıkları yer aynı bölgedir.

Kaynakça

- Arslantaş Nuh, *Orta Çağ'da İki Yahudi Seyyahın İslam Dünyası Gözlemleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2009.
- Ashtor, Eliyahu, "Jazirat ibn 'Umar", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik, 2nd ed, Macmillan Reference, Detroit 2007, c. 11, s. 98.
- Bamberger, Bernard, "Nephilim", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik, 2nd ed, Macmillan Reference, Detroit 2007, c. 15, ss. 86-87.
- Ben Shemesh, Aharon, *ha-Kur'an*, Hotsaat Sfarim Karni, Telaviv 1968.
- Ben-Zion Eshel, *Yişuvev ha-Yehudim be-Bavel be-Tekufat ha-Talmud*, Magnes Press, Yerusalayim 1979.
- Bryce, Trevor, *Handbook of the Peoples and Places of Ancient Western Asia*, Routledge Publishing, Oxon 2009.
- Cassuto, U., *Peruş ha-Tora: Bereşit*, The Magnes Press, Jerusalem 1974.
- Dartma, Bahattin, "Nûh (a.s)'un Gemisini Demirlediği Yere Dair", *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2/ 13,14,15 (1999), ss. 140-146.

- Edwards, E. S., C. J. Gadd, N. G. L. Hammond, *The Cambridge Ancient History II*, Cambridge University Press, Cambridge 1971.
- Faber, George Stanley, *The Origin of Pagan Idolatry*, London 1816.
- Feyyumi, Said bin Yusuf (Saadya Gaon), *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, ed. Naftali Yosef Derenbourg, Paris 1893.
- Fitzmayer, Joseph, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (1Q20): A Commentary*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2004.
- Frymer, Tikva-David Sperling, "Ararat", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Michael Berenbaum-Fred Skolnik, 2nd ed, vol. 2, Macmillan Reference, Detroit 2007, ss. 360-361.
- Gülenç, Ahmet, "Nuh Tufanı, Cudi Dağı ve Şehr-i Nuh", *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyum Bildirileri*, Şırnak Üniversitesi Yayınları, Şırnak 2014, ss. 489-501.
- Hamişa Humşey Tora: Nusah Şomron ve-Nusah Masora, ed. Avraham Tal-Moshe Florentin, The Haim Rubín Tel Aviv University Press, Tel Aviv 2010.
- Josephus, *The Antiquities of the Jews*, William Whiston, *Josephus: The Complete Works*, Thomas Nelson Publishers, Nashville 1998.
- Ktobo Kadişo, United Bible Society, Damascus 1979.
- Liverani, Mario, *The Ancient Near East: History, Society and Economy*, Routledge Publishing, New York 2014.
- el-Makdisî, Mutahhar b. Tâhir, *Kitâbu'l- Bed' ve't- Târîh*, tahk. C. Huart, Paris, 1903.
- Masaot Benyamin*, ed. Simha Yehaşua, Migdale Ernan, Yeruşalayim 2010.
- Midrash Rabbah*, trans. H. Freedman-Maurice Simon, The Soncino Press, London-Jerusalem-NewYork 1977.
- Palabıyık, Hanefi, "Klasik İslam Coğrafyacılarına Göre Ağrı Ve Cûdî Dağları", *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 19 (2007), ss. 155-175.
- Peruş ha-Ramban al ha-Tora*, ed. Menahem Mendel Goldberg, Hotsaat Nehora, 2009.
- Pirke Rabbi Eliezer*, ed. Michael Higger, *Horeb* 10 (1948), ss. 185-204.
- Ramban Commentary on the Torah*, trans. Charles Chavel, Shilo Publishing House, New York 1971.
- Reckendorf, Haim, *al-Kur'an o ha-Mikra*, Leipzig 1857.
- Sassoon, John, *From Sumer to Jerusalem*, Intellect Books, Oxford 1993.
- Şehade, Hasib, *et-Tercemetü'l-Arabiyye li-Tevratî's-Samiriyyin*, ha-Akademya ha-Leumit ha-Yisraelit le-Madaim, Kudüs 1989.
- Taberi, Muhammed bin Cerir, *Camiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, tahk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî, Daru Hicr, c. 12, Kahire 2001.
- Tanyu, Hikmet, "Cudi Dağı", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, c. 8, ss. 79-80.

ha-Targum ha-Şomronî le-Tora, ed. Avraham Tal, Telaviv University Press, Telaviv 1980.

Targum Neofiti 1: Genesis, ed. Alejandro Diez Macho, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Madrid-Barcelona 1968.

Targum Neofiti 1: Genesis, trans. Martin McNamara, Liturgical Press, Minnesota 1992.

Targum Onkelos, Bereşit, ed. Moses Aberbach-Bernard Grossfeld, Ktav Publishing House, Denver 1982.

Targum Pseudo-Jonathan: Genesis, trans. Michael Maher, Liturgical Press, Minnesota 1992.

Tuncel, Metin-Abdulkerim Özaydın, "Cizre", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, c. 8, ss. 37-39.

Yeşayahu, Natanel ben, *Nuru'z-Zalâm*, tahk. Yosef Kafih, ha-Aguda le-hatslat Ginzey Teyman, Yeruşalayim 1967.





Roger Bacon'un bir portresi (Wellcome Library, London)

Ansiklopedist Bir Düşünür Olarak Roger Bacon

Ahmet Erhan ŞEKERCİ*

Roger Bacon as an Encyclopedist

Citation/©: Şekerci, Ahmet Erhan, (2014). Ansiklopedist Bir Düşünür Olarak Roger Bacon, Milet ve Nihal, 11 (2), 103-138.

Abstract: Roger Bacon came into sight in the scene of history in the last half of 13th century, at an epoch when Christian dogmatism and Scholastic thought were unchallenged. The main focus of this article is Bacon's views on innovation and science that have paved the way for the Scientific Revolution, as they also inspired the pioneers of the modern thought. Although he is not as famous and successful as St. Thomas and Albertus Magnus in terms of intellectual life, he was far-sighted and more influential. He expressed himself in the same encyclopédiste manner with Aristotle, a philosopher whom Bacon was very fond of. We are going to deal with this crucial figure of the Western thought in depth and while the details of his intellectual life will be threshed out.

Key Words: Science, Classical Languages, Alchemy, Astrology, Education, Mathematics, Scholastic Thought, Avicenna, Ibn al-Haytham, Batlamyus.



Atf/©: Şekerci, Ahmet Erhan, (2014). Roger Bacon as an Encyclopedist, Milet ve Nihal, 11 (2), 103-138.

Öz: Makalemizde Hristiyan dogmatizminin en yoğun ve skolastik düşüncenin en kuvvetli olduğu 13. yüzyılın ilk yarısında düşünce dünyasına giren Roger

* Yard. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı [ahmetsekerci@gmail.com]

Bacon'ın, değişime ve bilime dair çabalarını ele almaya çalışacağız. O, bilime ve felsefi düşünceye olan yaklaşımıyla, Ortaçağ Hıristiyan dünyada yavaş yavaş etkisini göstermeye başlayan düşünsel değişimin müjdecisi ve Yeniçağın ilham kaynağı olmuş bir düşünürdür. Çağdaşları olan St. Thomas ve Albertus Magnus gibi çok popüler ve başarılı bir düşün hayatı geçirmese de, onlardan daha ileri bir vizyona ve bilim anlayışına sahiptir. Sahip olduğu görüşleri, hayranı olduğu Aristo gibi ansiklopedist bir tarzda ortaya koymuştur. Biz de bu makalemizde düşünürün genel portresinin yanında, onun vizyoner yapısını da ortaya koyan, ansiklopedist yönünü ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: Bilim, Klasik Diller, Simya, Astroloji, Eğitim, Matematik, Skolastik Düşünce, İbn Sina, İbn Heysen, Batlamyus.

Giriş

XIII. yüzyıl düşünce tarihi bakımından en önemli dönüm noktalarından birini teşkil etmektedir. Doğu dünyasında İslam Düşüncesi en parlak günlerini yaşarken, Batı'da Skolastik düşüncenin mutlak bir hâkimiyetinin olduğu farklı bir tecrübe yaşanmaktaydı. Bu dönem, Müslümanlar için ne kadar parlak ise, Batılılar için de o kadar karanlık ve dogmatik bir zaman dilimini ifade ediyordu. XIII. yüzyıl aynı zamanda Batı Düşüncesi bakımından büyük bir düşünsel kırılmanın başladığı bir dönemdir. Tercüme faaliyetleriyle başlayan bilimsel aktarım daha sonra, Rönesans, Reform ve Aydınlanmayla ivme kazanıp sanayi devrimiyle gücünü artırmış ve Modern Avrupa'nın temelleri atılmıştır. Her medeniyetin kendini tanımladığı ve ilham aldığı düşünürler olmuştur. Felsefi düşünceyi kendine rehber edinen her topluluk, dünyanın ilk sistem filozofları olan Platon ve Aristo'ya bu bağlamda çok önem vermiştir. İdealist dünyanın parlayan yıldızı olan Platon'un yanında, onun öğrencisi olan Aristo'nun bilimci kişiliği felsefenin öğretilabilir kılınmasını sağlamıştır. Bilimci kişiliğiyle ön plana çıkan Aristo'nun en önemli yönü ise kuşkusuz onun önemli bir ansiklopedist oluşudur. Bu yüzdendir ki hala yapılan her çalışmada az ya da çok ona referans yapılma ihtiyacını duymaktayız. Ondan yaklaşık 15 asır sonra İngiltere'de dünyaya gelen Bacon, ortaya koyduğu görüşler ve ansiklopedist tavrıyla, Batı dünyasında başlamakta olan dönüşümün ilk neferlerinden ve değişimin ilham kaynaklarından birisi olmuştur. Gerçi o hiçbir zaman Aristo gibi büyük bir filozof ve ansiklopedist olamamıştır ama içinde yaşadığı Skolastik ortamı ve gördüğü baskı ve ötekileştirmeyi de dikkate aldığımızda onun öngörülerinin zamanına göre dikkate değer olduğunu söylemek hakkaniyetli olacaktır. Henüz tam bir bilim felsefesinden bahsetmenin çok erken olduğu Batı

dünyasında ortaya koyduğu görüşler, kendinden sonra gerçekleşen bilimsel gelişmelere de temsili bir katkı sağlamıştır. XVI. yüzyıla başlayıp günümüze kadar süren Batı merkezli düşünce dünyasının merkezinde, bilim felsefesinin ürettiği somut ürün ve veriler vardır. Rasyonalizm ve ampirizmle yeniden kendine çekidüzen veren felsefe, aydınlanmayla beraber artık toplumsal bir gerçeklik haline dönmüştür. Bu gerçekliğin temelinde ona rengini veren şey onu üreten medeniyet ve coğrafyadır. Günümüz Batı medeniyetini anlamak için, onu bu günlere getiren süreçleri ve düşünürleri iyi bilmek ve analiz etmek gerekmektedir. Bu düşünürlerden birisi olan Roger Bacon, yaşadığı siyasi ortamı ve entelektüel düzeyi iyi analiz etmiş bir filozof olarak bu makalemizin konusunu oluşturmaktadır. O mensubu olduğu düşünce dünyasını eleştirirken, bazen hakkaniyetli bir şekilde Doğu düşünce sistemlerine ve İslam Düşüncesine de önemli vurgular yapmıştır. İslam Düşüncesinden yoğun tercümelerin ve aktarımların yapıldığı bir dönem olan XIII. yüzyıl Batı dünyası, dogmatik düşüncenin en önemli temsilcileri olan Albertus Magnus (ö.1280) ve Thomas Aquinas'ın (ö.1274) yanında, bilimci ve ansiklopedist görüşleriyle kendine yer açmaya çalışan Roger Bacon'da entelektüel dünyaya armağan etmiş bir dönemdir. Biz bu makalemizde Bacon'ın bilimci ve ansiklopedist yönünü ortaya koymaya çalışacağız. Bunu tam olarak başarabilmek için de düşünürün yaşamını ve eserlerini de biraz genişçe ele aldık. Zira bize göre, Batı Düşüncesinde yaşanan entelektüel ve sosyal değişimin boyutunun ve değerinin anlaşılabilmesi bakımından, düşünürün hayatı ve eserleri oldukça önemli bir örneklik teşkil etmektedir.

Hayatı

Ölümünden sonra "Doctor Mirabilis" (muhteşem doktor) olarak anılan Roger Bacon (öl.1292), on üçüncü yüzyılın ilk çeyreğinde, 1214 yılında İngiltere Somerset, Ilchester'de doğdu. Nispeten zengin bir aileye mensup olan düşünürün, henüz on üç yaşındayken Oxford Üniversitesi'ne kaydolduğu söylenmektedir. Bacon'ın düşünce hayatı boyunca çok özel bir yere sahip olan Oxford, onun eğitime başladığı, hoca olarak uzun yıllar yurtdışında bulunduktan sonra yaşadığı zorluklara karşın kurtuluşu aradığı bir sığınak, bir ilim merkezi ve eviydi.

Klasiklere olan düşkünlüğü, onun genç bir araştırmacıyken Paris'e gitmesine neden olmuştu. XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde henüz genç bir üniversite olan Oxford'a nazaran daha iyi imkânlarla sahip

Paris Üniversitesi, o zamanlar tüm Avrupa'dan ilim adamlarını ve araştırmacıları kendine çekmekteydi. Aristo'nun (m.ö. 322) mantık dışında diğer bazı kitaplarının okutulduğunu duyduğu derslere katılmak için gittiği Paris Üniversitesi'nde, ilk önceleri bir ilim gönüllüsüyken, sonraları burada doktorasını¹ tamamlayıp uzun yıllar sürecek hocalık kariyerine başlamıştır. Bu ilk dönem derslerinde genellikle Aristo'nun tabiat felsefesi ve metafizik eserleri üzerinde durmuş, özellikle de gramer ve mantığa dair dersler vermiştir. Düşünür hem Aristo'nun kendi eserlerine hem de ona nispet edilen eserlere dair yazılar yazmıştır. Onun Aristo üzerine dersler vermesiyle beraber, kullandığı metinler ve ilgisinden dolayı, İslam Düşüncesinin önemli Aristo yorumcularından İbn Rüşd (ö.1198) ve İbn Sina (ö.1037) ile aynı yolu takip ettiğine dair yorumlarla karşılaşmak mümkündür. Kendisi Latin İbn Rüşdçüğü içinde yer almasa da, bu çevrede ele alınan çoğu konuyu kendi felsefi alanında da değerlendirmeye çalışmış birisidir; 1240 yılların başında başlayan klasiklere olan düşkünlüğü 1248'den sonra dile ve sonra da deneysel bilimlere yönelmesine vesile olmuştu. Bu süre zarfında kaleme aldığı en önemli çalışması Grek ve İbranice gramerine dair yazdığı eserdir.² Onun klasiklere, sonrasında ise dile olan düşkünlüğü, eğitim ve reform düşüncesiyle birleşip diğer klasik dilleri de içeren bir tutkuya dönüşmüştür. Aristo tercümelerinin geldiği Arap dili ve bu dilde yazan pek çok Müslüman düşünür onun ilgisini çekmekteydi. Bu ilgi ve merakın sonucunda kendisinin de sıklıkla bahsettiği Müslüman düşünürlerden oldukça etkilenmiş ve Arapça'nın da mutlaka öğretilmesi gereken bir dil olduğunu beyan etmiştir.

¹ Roger Bacon'ın teoloji alanında doktor olduğuna dair bilgiler olmakla beraber bazı araştırmacılar bunun şüpheli olduğunu ve hatta hiçbir zaman bu alanda doktor olmadığını iddia etmişlerdir. Özellikle Bacon'ın bilim anlayışı üzerine çalışan Stewart C. Easton'a göre o hiçbir zaman teoloji doktoru olmadığı gibi başka bir doktora payesi de almamıştır. Düşünür hakkında kullanılan "Doktor Mirabilis" lakabı ölümünden sonra kendisini taltif için kullanılan, zamanla yerleşmiş bir deyimdir. Bkz, John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, William and Norgate, London-1914, s.25; A.G. Little, "Introduction: On Roger Bacon's Life and Works", *Roger Bacon Essays*, Ed. A.G. Little, Oxford University Press, Oxford-1914, s.6; Stewart C. Easton, *Roger Bacon and His Search for A Universal Science*, Colombia University Press, Newyork-1952, s.19.

² Bu döneme dair (1237-47) dair diğer iki önemli eseri ise *Summa Dialectices* ve *Summa Grammatica*'dır. Bkz, Georgette Sinkler, "Roger Bacon" *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, General Ed. Edward Craig, vol.1, Routledge, New York, 1998, s.633

Bacon için hayatının kuşkusuz en önemli dönüm noktası 1256 yılında, kendi çalışmaları bakımından önemli bir fırsat oluşturacağını düşündüğü, Fransisken³ tarikatına girmesidir. Tarikata girdiği ilk yıllarda kısmen tanınmış ve iyi bir kariyere sahip genç bir düşünür olarak kabul görmüş; ilk dönemleri de gayet verimli geçirmiştir. Ama düşünürün Fransiskenlik macerası hayatının sonlarına doğru, kendisini hiç ummadığı bir baskı ve ötekileştirmeye maruz bırakacaktır. Çağdaşı olduğu Thomas Aquinas (ö.1274) ve Albertus Magnus (ö.1280) gibi düşünürlere sağlanan imkânların kendisine de sağlanacağını uman Bacon'ın, özellikle o dönem açısından anlaşılması oldukça zor ve bazı yönlerden teolojik problemleri de doğurması muhtemel bilimsel çalışmaları için, umduğu desteği tarikatından bulamamıştı. Tarikata girdikten kısa bir süre sonra kendisinden hoşnut olmayanlar seslerini yükseltmeye başlamışlar ve çalışmalarına kısmi bir sansür uygulamışlardı. Tarikata girdiği yıllarda mistik eğilimleri ağır basan ve Bacon'un ilgi alanlarından oldukça uzak bir mecrada fikir serdeden Bonaventura (John of Fidanza) (ö.1274) tarikata başkanlık yapıyordu. Ancak Bacon açısından işlerin karmaşaya dönüşmeye başladığı dönem, sonradan Papa da olacak olan (IV. Nicholas) Jerome Ascoli'nin (ö.1292) tarikatın başına geçmesiyle başlamıştır. Baskının iyiden iyiye arttığı bir sırada hayatının en anlamlı ve önemli fırsatı ile karşılaşmıştır. Yazılardan ve görüşlerinden haberdar olan Papa IV. Clement (ö.1268) gizlice kendisine haber göndererek eserlerini olabildiğince hızlı bir şekilde kendisine iletmesini istemiştir. Papa'nın kendisine olan bu teveccühünü duyan Fransiskenler'in ona olan baskısı azalmış; ancak bakış açıları daha da olumsuz bir noktaya evrilmiştir. Papa'nın zımni koruması altına giren Bacon, IV. Clement'in ölümüne değin çok üretken üç yıl geçirmiştir. Sırasıyla onun en önemli eserleri olarak kabul edilen ve çalışmamızın başlığında ifade ettiğimiz ansiklopedist tanımlamasının oluşmasında etkili olan ünlü eserleri *Opus*

³ Aziz Fransua (Francis of Assisi) (ö.1226) tarafından 1210-12 yılları arasında kurulmuş bir tarikattir. En meşhur müntesipleri arasında Boneventura, John, Duns Scotus, Ockham'lı William gibi kişiler bulunmaktadır. Bkz, Stephen F. Brown, Juan Carlos Flores, *Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology*, Plymouth-2007, s.205

Majus, Opus Tertium ve Opus Minus' u yazıp, Papa IV. Clement'e göndermiştir.⁴ Papa'ya göndermeyi tasarladığı *Opus Principale* adındaki eserini ise tamamlayamamıştır. 1266-68 yılları arasında sırasıyla yazdığı bu eserlerden *Opus Tertium* ve *Opus Minus* ilk eseri tamamlamak ve ortaya çıkan soruları izale etmek için yazılmış eserlerdir.⁵ Üç yıl gibi kısa bir süre papalık yapan IV. Clement'in 1268 yılında hayatını kaybetmesiyle beraber Bacon için gerçekten zorlu bir süreç başlamıştır. IV. Clement'in etkisiyle yazmaya devam eden düşünür, sonrasında da özellikle bilimsel alanlarda yazılar yazmıştır. Astro-nomi/astroloji, ilaç, simya/kimya, optik, tabiat bilimleri gibi çok geniş bir alanda yazılar yazmış, görüşlerini ortaya koymuştur. Özellikle astroloji ve simya gibi insanlık için her zaman gizemli olarak kabul edilen alanlarda yazdığı yazılar, hakkında okkült/gizemli eğilimlerinin olduğuna dair kanıların oluşmasında etkili olmuştur. Kendisi üzerindeki baskıların da dayanak noktasını oluşturan bu eğilimler, kendisinin büyü ve sihir ile uğraştığı hakkında dedikodular çıkmasına, sakıncalı görüşler ortaya koyduğuna dair kanaatlerin oluşmasına sebep olmuştur. 1277 yılı onun hayatı açısından başka bir dönüm noktasıdır.⁶ Yıllardır içinde bulunduğu Paris Üniversitesi'ndeki felsefi ve teolojik tartışmalardan yorulmuş; gerek hocalarla ve gerekse yöneticilerle ters düşmüştür. Bu nedenle Paris Piskoposu, Papa'nın emri ile hakkında soruşturma başlatmıştır. Kendisine özellikle gizem ve büyü üzerinden pek çok suç isnat edilmiştir. Bu suçlamalardan önemli bir kısmı da astroloji hakkındadır. Astrolojik olarak yıldızlara yüklenen geleceğe hakkındaki haberler, özellikle de yaşam, ölüm, hastalık gibi durumlara dair düşünceleri kendisine sorulmuştu.⁷ Bahsi geçen suçlamalar tam olarak

⁴ George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II, New York-1975, s.953

⁵ Eserlerle ilgili geniş bilgi, yazımın eserler başlığı altında verilecektir.

⁶ Bu yıllar Latin İbn Rüşdçülüğünün Avrupa'da etkin olduğu ve müteakiben yasaklanmaya başladığı dönemlerle kesişmektedir. 1277 yılında Stephen Tempier'in İbn Rüşdçülüğü mahkum etmesiyle birlikte, zaten Fransiskenler daha da sert tutum sergilemeye başlamışlardı. İbn Rüşdçülüğü ve dolayısıyla Aristocu geleneği derslerinde işleyen Bacon için bu durum ayrıca bir problem kaynağıdır. Onun kovuşturmayla uğrama nedenlerinden bir tanesi de bu olsa gerektir. Bkz, George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II, s.953

⁷ Bkz, A.G. Little, *Introduction: "On Roger Bacon's Life and Works"*, *Roger Bacon Essays*, s.23, 24

ispat edilmeden, Jerome Ascoli'nin de baskısıyla, bir anlamda şüpheli konumuna binaen hapse mahkûm edilmiştir. Hapis hayatı, düşünürün hapse mahkûm edilmesinde önemli bir faktör olan IV. Nicholas'ın (Jerome Ascoli'nin 1292 yılında vefat etmesiyle son bulmuştur. Toplamda on dört yıl gibi uzun bir süre hapiste kalan düşünürün hakkındaki suçlamalar, hapse girmesinden hemen sonra, Fransiskanların başına geçen Raymund Gaufredi (ö.1310) tarafından 1278 yılında kaldırılmıştır.⁸ Ama Papa'nın zımnî baskısından dolayı hapis hayatının bitirilmesi ancak Papa'nın ölümü sonrasında mümkün olmuştur. 1292 yılında kurtulduğu hapis hayatı sonrasında, doğduğu topraklara, Oxford'a dönen düşünür son eseri olan *Compendium Studii Theologiae*'yi tamamladıktan hemen sonra, bazılarına göre aynı yıl bazılarına göre iki yıl sonra, 1294 yılında Oxford'da vefat etmiş ve Oxford Fransiskan kilisesinin bahçesine defnedilmiştir.⁹

Eserleri

Roger Bacon'ın hayatı, bazı kısa seyahatleri haricinde genellikle Oxford-Paris arasında geçmiştir. Eserlerinin çoğunluğunu bu şehirlerde, ya üniversitede hocayken ya da serbest çalışırken vermiştir. Düşünürün yaşamış olduğu çalkantılı hayat ve talihsizlikler eserlerini de bir anlamda takip etmiştir diyebiliriz. Zira düşünürün kendi eserleri hakkında şu ana kadar kâmil bir bilgiye sahip olmadığımız gibi, ona nispet edilen eserlerin bir kısmı da henüz bulunmamıştır. Bu nedenle burada tam bir liste olarak sunma imkânımız olmakla birlikte, konumuz muvacehesinde önem atfeden eserlerine değineceğiz.

Gençlik yıllarında eğitim için geldiği Paris'te, hocalık yaptığı Paris Üniversitesi'nde dil ve gramer ile başlayan derslerinde sonrasında Aristo'ya dair dersler vermiş ve yine bu konuda eserler kaleme almıştır. Bu dönemde diyalektiğe dair *Sumule Dialectices* adlı

⁸ Raymund Gaufredi'nin kimya alanında düşünürü destekleyici bir eser yazdığı, hatta kendisinin Paris Üniversitesi'nde Bacon'dan aldığı derslere göre bu eseri kaleme aldığı düşünülmektedir. Bkz, A.G. Little, "Introduction: On Roger Bacon's Life and Works", *Roger Bacon Essays*, s.27.

⁹ Bkz, George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II, s.953; A.G. Little, *Introduction: On Roger Bacon's Life and Works*, "Roger Bacon Essays", s.27.

özet ile *Summa Grammatica* adlı gramer özetini yazmıştır.¹⁰ Yine bu dönemde Aristo *Fizik ve Metafizikine Dair Sorular* ve Aristo'ya nispet edilen *Bitkiler Üzerine, Nedenler Üzerine* adlı eserlere dair *Bitkiler ve Nedenler Üzerine Eserleri Üzerine Sorular* adlı iki eserinden daha bahsedebiliriz. Bu eserler bir anlamda düşünürün Paris Üniversitesi'nde verdiği derslerinin notları şeklinde kaleme alınmış olmakla beraber, edisyon edilmiş nüshaları henüz bulunmamaktadır. Sorular külliyyatı olarak da isimlendirebileceğimiz bu eserlere dair sınıflandırmayı şu şekilde yapabiliriz. (a) *Quaestiones süper libros Physicorum Aristotelis*. (b) *Quaestiones süper librum e Plantis (or Vegetabilibus)* (c) *Quaestiones in Aristotelis Metaphysica* (d) *Questiones naturales mathematice astronimice*.¹¹ Bu dönemlerde düşünürün ilgisini çeken diğer bir eser de yine Aristo'ya nispet edilen ve içinde Aristo'nun Büyük İskender'e gönderdiği farzedilen mektupları barındıran *Secretum Secretorum* (Kitabu'l Esrar/Sırların Sırrı) adlı eserdir. İçinde okkült bilgilerin yanında, astrolojiden, bitkilere kadar pek çok ilginç bilgileri içerdiği söylenmiştir. Kitabın mistik/ezoterik yönünün ağır bastığı zira, söz konusu bilgileri Aristo'nun Yahudiler ve Mısır kanalıyla edindiği, bu bilgilerin de onlara Tanrı tarafından nakledildiği iddia edilmiştir.¹² Eser tarih boyunca pek çok düşünürün ilgisini çekmiştir. Bacon'ın da buna dair bir eser kaleme aldığı ve bu eserden yararlandığı söylenmektedir. Düşünüre atfedilen eserin girişinde Bacon'ın düşüncelerini içeren bir giriş ve inceleme yazısı vardır. Düşünür bu eseri Paris Üniversitesi'nde hocayken derslerinde sıkça kullanmıştır. Robert Steele'nin Bacon nüshası olarak ifade ettiği eseri 1920 yılında kendi edisyonuyla birlikte yayımlamıştır.¹³

¹⁰ Bu eserler ve Aristo'ya dair düşünürün kaleme aldığı eserlerin tam tarihleri belli olmamakla birlikte, Paris'te bulunduğu ilk dönem olan 1237-1247 yılları arasında yazmış olması muhtemeldir. Bkz, Georgette Sinkler, "Roger Bacon" Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol.1, s.633; bkz, Roger Bacon, *Opera Hactenus Inedita Rogeri Bacon*, Fas. 15, *Summa Grammatica Magistri Rogeri Bacon; Necnon Sumule Dialectices Magistri Rogeri Bacon*, ed. Robert Steele, London-1940

¹¹ A.G. Little, *Roger Bacon's Works with References to the Mss. And Printed Editios*, "Roger Bacon Essays", s.377

¹² Georgette Sinkler, "Roger Bacon" Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol.1, s.633; Allan B. Wolter, "Roger Bacon", *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillian Publishing, vol. 1-2, Londra-1972, s.240

¹³ Roger Bacon, *Opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi, Fas.V: Secretum Secretorum Cum Glossis Et Notulis*, ed. Robert Steele. Oxford University Press, Oxford-1920;

Bacon'un en önemli çalışmaları kuşkusuz, Papa IV. Clement'in teşvikiyle kaleme aldığı *Opus serisidir*. 1266-68 yılları arasında sırasıyla *Opus Majus*, *Opus Minus* ve *Opus Tertium*'u yazmış ve Papa IV. Clement'e göndermiştir. Son iki eser *Opus Majus*'a ek olarak kaleme alınmış eserlerdir. *Majus*'ta ortaya çıkan problemleri ve eksiklikleri giderme amacını taşımaktadır. Bu eserlerden *Opus Majus*'un J.H.Bridges tarafından edisyonlu ve düşünürü dair analitik bir tablonun da eklendiği Latince baskısı bulunmaktadır. Ayrıca eserin İngilizce'ye tercümesi kısmı olarak gerçekleşmiş olmakla birlikte, *Opus Tertium* ve *Opus Minus*'un sadece Latince baskıları elimizde bulunmaktadır.¹⁴ Söz konusu bu üç eser, düşünürün en önemli düşüncelerinin olduğu eserlerdir.¹⁵

Filozofun üzerinde durduğu en önemli meselelerin başında klasik dillerin iyi bir şekilde öğrenilmesine dair kaygıdır. Bunun temelinde hem klasik metinleri doğru anlama, hem de dini metinlerin yorumlanmasında doğabilecek hataları ve yanlış yorumları engelleme amacı vardır. Bu nedenle klasik dillerin öğrenimi hayati bir husus olarak görmüştür. Aynı gerekçe ile Bacon, Latince kökenli Fransızca ve İngilizce dillerinin yanında, antik dünyanın önemli dilleri olan, Grekçe, İbranice, Arapça ve hatta Keldanice'nin öğrenilmesini de oldukça önemsemektedir.¹⁶ Onun hem Grekçe, hem de İbranice'ye dair bir gramer çalışması vardır. Bu eser *The Greek Grammar of Roger Bacon and a Fragment of His Hebrew Grammar* ismiyle yayımlanmıştır.¹⁷ Eseri Bacon'ın *Opus Majus*'tan sonra kaleme aldığı düşünülmektedir. Yeniçağ biliminin öncülerinden kabul edilen Bacon'un diğer bir önemli eseri ise tabiat felsefesine dairdir. *Communia Naturalium* Tabiat felsefesinin genel prensiplerini ele aldığı bu eser

Bu kitaba dair tartışmalar için bkz, Stewen J. Williams, "Roger Bacon and His Edition of the Pseudo-Aristotelian Secretum Secretorum", *Medieval Academy of America*, vol.69, no:1, 1994, s.57-73.

- ¹⁴ Roger Bacon, *Opera Quaedam Hactenus Inedita, I.Opus Tertium, II. Opus Minus, III.Compendium Philosophiæ*, Ed. J.S Brewer, London-1859; Roger Bacon, *The Opus Majus*, Ed&Int. J.H.Bridges, vol.I.-II-III Williams and Norgate, Oxford-1897-1900; *Opus Majus*'un İngilizce tercümesi Robert Belle Burke tarafından yapılmış ve iki cilt olarak neşredilmiştir. Bkz, Roger Bacon, *Opus Majus*, trans, R.B.Burke, vol.I-II, Russell&Russell, New York-1962
- ¹⁵ Bacon'ın bu eserine dair detay onun düşünceleri kısmına ayrıca ele alınacaktır.
- ¹⁶ John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, 64
- ¹⁷ Roger Bacon, *The Greek Grammar of Roger Bacon and a Fragment of His Hebrew Grammar*, Cambridge University Press, Cambridge-1902

tam bir ansiklopedi özelliğini taşımakla beraber tamamlanamamış bir eserdir. 1268 yılında yazdığı diğer bir önemli eser ise *Communia Mathematica'*dır. Matematiğin genel prensiplerini ele aldığı bu eser, onun bir bilim adamı olarak önemli görülen eserlerinden birisidir. Bu, Oxford matematikçileri diye anılan akıma da ilham kaynağı olan eserlerinden biridir. Düşünürün en önemli eserleri içinde yer alan, genelde felsefe muhtasarı şekilde tasarlanmış önemli bir eseri vardır. Bunlardan birincisi olan, Opus külliyatıyla beraber kaleme almaya başladığı ve Papa'ya arzetmeyi düşündüğü *Compedium Philosophiæ* adlı eserini 1268 yılında kaleme almaya başlamış ama tam bir eser olarak ancak, 1271-72 yılları arasında *Compendium Studii Philosophiæ* ismiyle yayımlanmıştır. Aslında eserin bu hale gelmesi uzun yıllar almıştır.¹⁸ Bacon'ın hapisten çıktıktan sonra yazdığı son eser ise, bir teoloji muhtasarı şeklinde kaleme alınmış olan *Compendium Studii Theologiae'*dir. Bu eserin edisyonlu versiyonu 1911 yılında H.Rashdall tarafından *Fr. Rogeri Bacon Compendium Studii Theologiae* adıyla yayımlanmıştır.¹⁹

Bununla birlikte Bacon'a atfedilen irili ufaklı pek çok belgeden bahsetmek de mümkündür. Ayrıca ansiklopedist bir düşünür olarak ele aldığımız Bacon'ı, bilimin muhtelif dallarında kaleme aldığı yazılara da rastlıyoruz. Mesela onun bilimlere dair ilk eserlerinden birisi kimya/simya'ya dairedir ve *The Speculum Alchemia* adıyla 1541 yılında yayımlanmıştır. Onun hayatında önemli bir yeri olan İbn

¹⁸ Düşünürün iki farklı isimle ele almış gibi görüldüğü felsefe özeti şeklinde kaleme aldığı eserin orijinal 1271-72'deki baskısında "Studii" kelimesi geçmektedir. Ancak Brewer tarafından gözden geçirilen eser, ilk şeklindeki haliyle isimlendirilmiştir. Bu isimlendirmeden dolayı edit edilen kısmın sadece eserin ilk kısmı olan *Compendium Principale* olarak adlandırılan zaman zaman da *Scriptium Principale* olarak anılan eser zannedilmektedir. Ancak Brewer'in edit ettiği nüsha eserin son hali olan *Compendium Studii Principale* olarak bilinen 1271-2 baskısıdır. Düşürün eserini kullanıp bu esere atıfta bulunan ve Brewer'in nüshasını kullanan araştırmacıların bazılarının eseri *Compendium Principale* bazıları da *Compendium Studii Principale* olarak isimlendirmektedirler. Bkz, Roger Bacon, *Opera Quædam Hactenus Inedita, I.Opus Tertium, II. Opus Minus, III.Compendium Philosophiæ*, Ed. J.S Brewer; Richard Lemay, "Roger Bacon's Attitude Toward the Latin Translations and Translators of the Twelfth and Thirteenth Centuries", *Roger Bacon&the Sciences*, ed. Jeremiah Hackett, Brill-1997, s.43; ikisinin de aslında aynı eser olduğuna dair bkz, George Molland, "Roger Bacon's Knowledge of Mathematics", *Roger Bacon&the Sciences*, s.168.

¹⁹ Roger Bacon, *Compendium Studii Theologiae*, ed. H.Rashdall, British Society of Franciscan Studies, Vol.III, London-1911

Heysem'in (ö.1040) ve hocası Grosseteste'den (ö.1253) etkilenecek yazdığı optiğe dair eseri *Perspectiva* ayrıca önemli bir eserdir. Bu eserin İngilizce tercümesi ve edisyonu notlarla birlikte daha sonra David C. Lindberg tarafından yapılmıştır.²⁰ Ezoterik gizeme ait yazdığı ilginç eserlerden birisi de *The Epistola de Secretis* ölümünden sonra 1542'de Paris'te basılmıştır. Bununla ilgili George Sarton'un kitabındaki ve A.G.Little'in makalesindeki ilgili bölümlere bakmak gerekmektedir.²¹

Düşüncesinin Kaynakları

On üçüncü yüzyılın oldukça etkin ve eklektik düşünce ortamında yetişmiş bir düşünür olan Roger Bacon'ın düşünsel serüveninde iz bırakmış pek çok önemli isim vardır. İslam düşüncesinin zirvesini yaşadığı bu dönemde Avrupa açısından dogmatik düşüncenin en katı olduğu bir ortam vardı. Bu dönem Batı düşüncesi açısından da önemli ve olumlu değişimlerin henüz başladığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. XIII. yüzyıl İslam düşüncesinin İbn Sina, Farabi, (ö.950) Gazzâli (ö.1111) ve İbn Rüşd'ün gibi zirve şahsiyetlerin eserlerinin Latince'ye çevirilerinin yapıldığı ve Avrupa üniversitelerinde okutulmaya başladığı bir dönemdir. Doğu İslam kültürünün, daha sonra kendi kaynaklarına kavuşma iddiası içinde olacak olan Batı'ya destek olup, onu dogmatizm ve skolastisizmin boyunduruğundan kurtarma adına atılan ilk adımlar bu yüzyılda başlamıştır. Bu adımları ilk defa atanlardan biri olan ve gelecekte olacakları bir anlamda öngören Bacon, çağını yansıtan önemli bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir anlamda Yeniçağ biliminin müjdecisi olarak Bacon'u, ortaçağın ilk bilimcisi ya da ansiklopedist olarak adlandırabiliriz.

Bacon antik dünyanın pek çok filozof ve düşünürüne hayranlıdır. Özellikle Aristo'ya, Müslüman düşünürlerden İbn Sina ve İbn Rüşd'e özel bir hayranlığının olduğunu söyleyebiliriz.²² Bu hayran-

²⁰ Roger Bacon, *Roger Bacon and the Origins of "Perspectiva" in the Middle Ages: A Critical Edition and English Translation of Bacon's Perspectiva with Introduction and Notes*, trans¬: David C. Lindberg, Oxford University Press, Oxford-1996.

²¹ Düşünürün eserlerinin detaylı bir dökümü ve yazmalarına dair geniş bilgi için bkz, A.G. Little, *Roger Bacon's Works with References to the Mss. And Printed Editions*, "Roger Bacon Essays",375-424; ayrıca bkz, George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II, s.963-65

²² Ted Honderich, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, ed. Ted Honderich, 2005-Oxford, s.78

lık onu Arapça öğrenmenin gerekliliğine dair söylemlere kadar götürmüştür. Bacon'un külliyatına baktığımızda Latin İbn Rüşdçülüğünün izlerini takip etmek mümkündür. Gerek Paris'te, gerekse Oxford'da bulunduğu süre zarfında onun düşünce ve özel hayatında önemi olan düşünürlerin başında hocası R.Grosseteste (1175-1253) vardır. Hocasının çalışma tarzından bilim anlayışına kadar pek çok açıdan ondan etkilenmiştir. Onun klasikler üzerine çalışması ve bilime yaklaşımı Bacon'un ilim hayatında izleyeceği yolu çizmesinde etkili olmuştur. Hocasının kaleme aldığı *Commentary on Aristotle's Posterior Analytics* adlı eser onun Aristo'nun eserlerine dair kaleme aldığı *Questions* (sorular) serisi kitaplara ilham kaynağı olmuştur. Kendisi gibi Paris Üniversitesi'nde ve Oxford'da dersler vermiş diğer bir teolog ve filozof Richard Rufus'un (ö.1260) gayretleri de onu etkilemiştir. Kendisi gibi Fransisken olan Rufus'un Aristo fiziğine ve metafiziğine dair verdiği dersler gerek Fransa'da, gerekse belli bir süre ders vermek için bulunduğu Oxford'da pek çok kişiyi etkilediği gibi Bacon'ı da oldukça etkilemişti. Aristo'nun eserlerine olan ilgisinde hocası R.Grosseteste kadar R.Rufus'unda etkisi azımsanamayacak oranda çoktur. Onun bağlantıda olduğu önemli kişilerin başında kendisi gibi Oxford'da bulunan Adam Marsh, (ö.1259) sonradan Canterbury Archbishop'ı olan Edmund Rich (ö.1240) ve hakkında büyü ve sihirbazlıkla ilgili çokça suçlamaların olduğu Thomas Bungary gibi kişi ve düşünürler vardır.²³

Bacon'un yaşadığı dönemde çağdaşı olduğu, zaman zaman da eleştirdiği büyük düşünürlerin başında Dominiken²⁴ tarikatine mensup, Ortaçağ skolastik Hıristiyan düşüncesinin en önemli şahsiyetlerinden olan, Albertus Magnus (ö.1280) ve Thomas Aquinas (ö.1274) vardır. Bacon'un onları eleştirmenin yanında onlara içten içe bir kıskançlık duyduğu, çağdaşlarına sunulan imkânların bir Fransisken olarak kendine sunulmamasına içerlediği zamanlar olmuştur. Onun kendisinden etkilendiği kişilerin başında çağdaşı ve kendisi de bir Fransisken olan Raymond Lull'u (1232-1315) da zikredebiliriz.

²³ Bkz; John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, s.17.

²⁴ Aziz Dominik (Domingo de Guzman) tarafından 1216 yılında kurulmuş Katolik menşei bir tarikattır. En meşhur müntesipleri arasında Albertus Magnus, Thomas Aquinas ve Meister Eckhart gibi din adamları vardır. Bkz, Stephen F. Brown, Juan Carlos Flores, *Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology*, Plymouth-2007, s.205

Ortaçağın İlk Ansiklopedist Düşünürü Roger Bacon

Hocası Grosseteste'nin yolundan giderek dönemin önemli Aristo yorumcularından olan Bacon, aynı zamanda Platoncu eğilimlere sahip bir düşünür olarak da karşımıza çıkar. Onun Platoncu etkileri, hayranı olduğu St. Augustine'in (ö.430) bir yansımasıyken, Latince tercümelelerinden kendilerini tanıma imkânı bulduğu Müslüman filozoflar İbn Rüşd ve İbn Sina da, Aristo'ya olan hayranlığının vesilesidirler. İlkçağın en önemli sistem filozoflarından Aristo'nun ansiklopedist tavrının kısmi bir yansımasının çağlar sonra Bacon üzerinde yeniden filizlendiğini görmekteyiz. Ortaçağ Avrupası'nın en önemli merkezleri olan Paris ve Oxford'da kendine yer edinmeye çalışan düşünürün bilimsel çalışmaları içinde yaşadığı çağda fazla itibar görmemişse de, kendinden yüzyıllar sonra üzerinde gezdiği topraklarda, modern dünyaya ilham kaynağı olacaktır.

Bacon'un en önemli eserleri arasında sayabileceğimiz *Opus Majus* ve onların ekleri olan *Opus Tertium* ve *Opus Minus* ile *Compendium Philosophiæ*²⁵, gerek birçok felsefi ve bilimsel meseleyi bir arada ele alması, gerekse düşünce tarihinin önemli şahsiyetlerinden bahsetmesi bakımından birer ansiklopedi niteliğini taşımaktadır. 1257 yılında çalışmalarına katkı sağlayacağı umuduyla girdiği Fransiskenlerin içinde, siyasi ve sosyal açıdan baskı ve cezalara maruz kalmışsa da, bu dönemin onun çalışmalarına ilham veren kişi ve kitaplarla karşılaşmasına katkıda bulunduğu gerçeğini unutmamak gerekir.

Düşünürün en önemli yanlarından birisi de yeniçağla başlayıp aydınlanma akımıyla devam edecek olan deney ve gözlemin öncelendiği metotların önemine dair yaptığı vurgulardır. O içinde bulunduğu skolastik dünyanın aksine akli kanıt ve deneyin yöntem olarak kullanılmasında ısrarcı olan önemli ortaçağ filozoflarından biridir. Ona göre tek tek ve aralarında herhangi bir uyum olmayan münferit gözlemlerler yeterli değildir. Bunlar metodik bir düzene sokulmalı, nedenleri araştırılarak yasalara bu yolla ulaşmak gerekmektedir.²⁶

²⁵ Bu eser zaman zaman felsefenin özeti olması bakımından *Summa Philosophiæ* ismiyle de anılmaktadır.

²⁶ Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet, Orhan Saaddettin, sad. Yüksel Kanar, İz Yayıncılık, İstanbul-2004, s.296

Hayatının kırk yılını sanat ve bilimlere ayırdığını söyleyen Bacon'ın bilime olan düşkünlüğü, onu zamanındaki düşünürlerden farklı kılan özelliklerin başında gelmektedir. Onun için özelleşmiş bir bilimsel tanım kullanmak mümkün olmamakla beraber, tercüme ve şerhlerini okuduğu, hayranı olduğu Aristo gibi bir ansiklopedist olduğunu söyleyebiliriz. Bunun daha iyi anlaşılması için *Compendium Philosophiae*'nin içeriğine şöyle bir bakmak yeterlidir.

Compendium Philosophiae adlı eser zaman zaman *Scriptum Principale* ve *Liber Sex Scientiarum* olarak da adlandırılmaktadır. Eser dört ana bölümde altı önemli bilim dalını ele almaktadır. Aslında düşünürün Papa IV. Clement'in emriyle yazmaya başladığı eserin ilk şekli onun emirleri uyarınca yazılmıştı. Ancak ona takdim etme imkânı bulamadığı bu eser daha sonra genişletilerek, bahsi geçtiği gibi, 1272 yılında *Compendium Studii Philosophiae* ismiyle yayımlanmıştır. Eserin ilk hali de, bu eserin bölümlerinden birisidir. Eserdeki altı bilim dalı gramer, mantık, matematik, fizik ya da doğa bilimleri, metafizik ve ahlakıdır. Eserin matematik kısmında, skolastik felsefede "quadrivium" olarak adlandırılan, içinde geometri, aritmetik, astronomi ve müziğin de olduğu dördümlü matematik bilimleri mevcuttur.²⁷ Eserin üçüncü bölümü olan, fizik ve doğa felsefesi kısmı dört alt başlıktan oluşmaktadır. Filozofun düşünce dünyasının ne kadar geniş olduğunu göstermesi bakımından hayli önemli olan bu bölümde (1) Tabiat felsefesinin genel prensipleri (*Communia Naturalium*) (2) Göksel bedenler üzerine (3) Unsurlar ve cansız terkipler üzerine (4) Bitkiler ve hayvanlar üzerine adlı başlıklar bulunmaktadır. Bu bölümlerde ikinci, üçüncü ve dördüncü kısımlarda yedi tane tabiat biliminden bahsedilmektedir. Düşünür bu ilimlere dair *Opus Majus*'ta detaylı şekilde ele aldığı gibi bazı bilimlere dair muhtelif eserleri vardır. Bu bilimler şunlardır: (a) Optik (b) Teorik ve pratik Astronomi (c) Baroloji (ağırlık ve yerçekimi araştırmaları) (d) Zirai kimya (e) İlaç bilimi (f) Deneysel bilimler.²⁸ Düşünürün kuşkusuz en önemli eseri olarak kabul edilen *Opus Majus*'da karşımıza çıkan sınıflandırmalar, onu anlamak açısından önemli bir fırsattır.

²⁷ Bkz, George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II, s.955, John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, s.151, 61, bkz, Roger Bacon, *Opera Quaedam Hactenus Inedita*, I.*Opus Tertium*, II. *Opus Minus*, III.*Compendium Philosophiae*, Ed. J.S Brewer, s.444

²⁸ A.G. Little, *Introduction: On Roger Bacon's Life and Works*, "Roger Bacon Essays", s.22

Opus Majus yedi ana kısma ayrılmaktadır: (a) İnsanın cahilliğinin dört genel sebebi. Bu bölüm içerisinde genelde erdem kavramı, bilginin amacı ve unsurları ele alınırken, otorite, alışkanlık ve önyargıya dair durumların doğruya ulaşmadaki yeri üzerinde durulur. İnsana dair geniş bir değerlendirme sunan bu bölüm birinci cilt boyunca geniş bir yer tutmaktadır.²⁹ (b) Felsefe ve Teoloji ilişkisi. Kitabın ikinci kısmını teşkil eden bu kısımda düşünürün bir din felsefecisini andıran görüşleriyle karşılaşmaktayız. Ona göre tüm hakikat aslında kutsal kitapta mevcuttur. Ancak bizi aydınlığa çıkarmaya yaracak doğruya ulaşmada felsefe bize yardımcı olacaktır. Tek olan tanrıdan gelen erdem bu dünyaya tek bir amaç için verilmiştir. Bacon felsefenin ilahi bir kaynaktan geldiğine inanmaktadır. Bu kaynak tarihte Mısırlılar ve Yahudiler aracılığıyla Hıristiyanlara kadar gelmiştir. Eski toplumlarda da ahlak, bilgi, sanat mantık ve gramer gibi kavramlar vardır. Ona göre bu bilgi ve hikmet birikimi Hıristiyanlıkta birleşmektedir, Düşünür burada Hıristiyanlığı düşüncenin merkezine oturtmaya çalışmaktadır.³⁰ (c) Dil çalışmaları kitabın üçüncü kısmını oluşturmaktadır. Bacon'ın düşünce hayatında önemli bir yeri olan bu kısımda her biri başlı başına kitap olacak bölümleri içermektedir. Grekçe ve İbranice'ye dair müstakil bir gramer çalışması da olan düşünürün klasik merakına dair bilgileri eserin bu kısmında görmekteyiz. (d) Matematiksel Bilimler: Eserin dördüncü kısmı olan bu bölümde, *Compendium Philosophiae*'de karşılaştığımız, quadrivium içinde geçen ilimler detaylı bir şekilde incelenmektedir. Eserin birinci cildinin en geniş kısımlarından biri matematik ilimlerine ayrılmıştır.³¹ (e) Optik ve perspektif: Düşünürün uğruna oldukça fazla para harcadığı, hocası Grosseteste'nin izinden gittiği alandır. (f) Deneysel bilimler (g) Ahlak.³²

Yukarıda kısaca özetlediğimiz bu sınıflandırmalardan sonra, şimdi de düşünürün optikten, eğitime; takvime dair çalışmalarından astronomiye; kimya, matematik ve deneysel bilimlere; ahlaktan coğrafyaya kadar uzanan geniş bir alanda söz söylediği bilimler

²⁹ Bkz, Roger Bacon, *The Opus Majus*, Ed&Int. J.H.Bridges, vol.I, Williams and Norgate, Oxford-1900, s.XCIII-XCVI, 1-32.

³⁰ Bkz, Roger Bacon, *The Opus Majus*, Ed&Int. J.H.Bridges, vol.I, s.XCVI-C, s.33-65.

³¹ Bkz, Roger Bacon, *The Opus Majus*, Ed&Int. J.H.Bridges, vol.I, s.97-403.

³² Bkz; George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II., s.955; John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, s.151; Roger Bacon, *Opus Majus*, trans. R.B.Burke, vol.II, s.419-492

hakkındaki görüşlerinden bir kısmını, onun ansiklopedist kişiliğini ortaya koymak bakımından kısaca ele alalım.

Optik

Düşünürün bilimsel araştırmalarının en önemlilerinden birisi kuşkusuz optik üzerinedir. *Opus Majus*'un beşinci kısmı büyük bir oranda optik ilmine ayrılmıştır.³³ Düşünürü optik ilmi hususunda etkileyen düşünürlerin başında ilk çağın önemli düşünürü Batlamyus'un (ö.165) yanında, ünlü Müslüman bilimci İbn Heysem'de gelmektedir. Düşünürün *Opus Majus*'ta ortaya koymaya çalıştığı, gözün fizyolojisi, göz ve beyin anatomisi, ışığın göze geliş pozisyonu, ışığın göz içindeki lenslere yansıma şekilleri gibi pek çok başlık altında izah edilmeye çalıştığı optikte, İbn Heysem'in Latince'ye çevrilen eserinin önemli bir etkisi vardır. Düşünürün optik başlığı altında ele aldığı konuların içinde, hayal gücü, sağduyu ve hafıza, optik sınırlar ve gözün yapısı, algı, ışık, uzaklık gibi pek çok husus mevcuttur. Kendisinden yaklaşık bir yüzyıl önce İbn Heysem'in *Kitabu'l Menâzir* adlı ünlü optik kitabı Cremona'lı Gerard (ö.1187) tarafından *Opticae Thesaurus Alhazeni* adıyla Latince'ye çevrilmişti. Bu kitabın deneysel/tecrübi bilimlere dair çalışma yapan Avrupalı düşünürler arasında etkisi büyük olmuştu. İbn Heysem ikinci Batlamyus olarak nitelendirilmişti. Düşünürün İbn Heysem/Alhazen'e olan ilgisinin başında hocası Grosseteste'nin çalışmaları da vardır. O ayrıca bu alanda diğer Müslüman düşünür ilk İslam filozof olarak nitelendirilen Kindi'den (ö.866) de etkilenmiştir.³⁴

Klasik çağın önemli düşünürleri Batlamyus ve Öklid'in (ö. M.Ö. 275) yanında, Bacon İbn Heysem ve Kindi gibi Müslüman düşünürlerden de yararlanmış, kendisinden sonra bu alanda araştırma yapan John Peckham, (ö.1292) William of Saint Cloud'u ve Leonard Digges (ö.1559) gibi Avrupalı araştırmacıları etkilemiştir.

³³ Roger Bacon, *Opus Majus*, v.II, trans. R.B.Burke, s.419-582

³⁴ Roger Bacon, *Opus Majus*, v.II, trans. R.B.Burke, s.420, 424, 430,431,433, 434, 436., A. Mark Smith, *Ptolemy's Theory of Visual Perception: an English Translation of The Optics with Introduction and Commentary*, The American Philosophical Society, vol.86, part.2 Philedelphia-1996, s. 58-60; John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, s.38, 104; George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II, s.957

Takvim

Düşünürün en önemli çalışmalarından birisi de takvim konusundadır. O kendisinden sonra gerçekleşecek takvim reformunun bir anlamda öncüsü olmuştur. Takvim ve astronomiye dair olan ilgisinin kaynağı ise hocası Grosseteste'dir. Yaşadığı zamanda yıllık takvimin 365 gün olarak hesaplanmasının yanlış olduğunu ifade ederek durumu *Opus Majus*'ta ele almış³⁵ ve hamisi olan Papa IV. Clement'e de durumu izah etmeye çalışmıştır. Zira her sene eksik olan 6 saat, zamanla dini günlerin hesaplanmasında yanlışlıklar meydana getirmektedir.³⁶ Papa IV. Clement'in çok erken vefat etmesi onun bu çalışmalarını akamete uğratmışsa da Gregorian takvimin isim babası olan Papa XIII. Gregor'un girişimleriyle meşhur Gregorian takviminin ortaya çıkmasında düşünürün görüşlerinden faydalanılmıştır.³⁷

Eğitim

Bacon'un hayatında gerçekleştirmeye çalıştığı en önemli amaçların başında eğitime dair yenilikler gelmektedir. Skolastik bir eğitim hayatından gelen düşünür, *Opus Majus*'u bizatihi eğitime dair kafasındaki düşüncelerin bir neticesi olarak ortaya koymuştur. O zamanundaki yozlaşmayı görüyor ve bunun sebebinin de kendisinin de mensubu olduğu skolastik eğitim sistemi olarak kabul ediyordu. Ona göre, hocası Grosseteste zamanında bile insanlar kendi zamanlarından daha iyi durumdaydılar. Bu kişiler daha iyi matematik bilmekte ve dine dair bilgileri, yorumlardan çok doğrudan kutsal metinden almaktaydılar. Kendisinin de ders verdiği Paris Üniversitesinde klasik trivium ve quadrivium³⁸ olarak adlandırılan ilimlere daha çok önem veriliyordu. Ona göre bu eğitim sistemi oldukça hantal ve ağırdı. Düşünür birincil olarak öğrenciye tartışma prensiplerini bilmeyi ve kendisine uygun unsurları kullanabilecek bir insan olmayı öğretmek gerektiğini düşünüyordu. Gramer, metinleri anlamak için önemli bir unsurdur. Ancak Latince'den doğmuş dilleri tam olarak anlayabilmek için sadece o dillerin gramerini değil,

³⁵ Roger Bacon, *The Opus Majus*, Ed&Int. J.H.Bridges, vol.I, s.269-271

³⁶ Roger Bacon, *The Opus Majus*, Ed&Int. J.H.Bridges, vol.I, 272

³⁷ Bkz, George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II,, s.957; David Ewing Duncan, *The Calendar*, , Avon Books, London-1998, s.1

³⁸ Gramer, retorik ve mantık ilimleri Trivium içerisinde yer alırken, aritmetik, geometri, astronomi ve müzik quadrivium içerisinde yer almaktadır.

diğer dilleri de bilmeliyiz.³⁹ Düşünürün IV. Clement'e sunduğu *Opus Majus*'un daha başında, eğitimin karşıtı olarak gördüğü cehaletten kurtulmak için dört tane önemli problemin aşılması gereğini ortaya koymaktadır. Cahilliğin nedeni olarak düşünür şu hususları saymaktadır: (a) değersiz otoriteye itaat etmek (b) alışkanlıkların otoritesine tâbi olmak (c) popüler önyargılarımız (d) kendi erdemlerimize dair sahip olduğumuz gururumuz. Tüm bunlar insanın cehaletinin nedenlerindedir ve insan ancak eğitim yoluyla bu problemlerin üstesinden gelebilir.⁴⁰

Dil çalışmaları

Bacon'ın eğitime dair düşüncelerinde önemli bir yeri olan husus da, klasik dillere dair görüşleridir. Düşünürümüz bir bilim adamı, filozof ve dini bir grubun mensubu olarak, okuduğumuz metinlerin doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması için, dile verdiği öneme dair zamanını aşan görüşler ortaya koymuştur. O, dile dair müstakil çalışmalarının yanında, belli başlı önemli eserlerinde de bu konuya olan hassasiyetini ortaya koymuştur. Grek ve İbranice dillere dair müstakil eserleri olan düşünürün, dilin kullanımına dair diyalektik ve gramer özetlerini içeren eserleri ayrıca önemlidir.⁴¹ En önemli eseri olan *Opus Majus*'un üçüncü kısmı dil çalışmalarına ayrılmıştır.⁴² *Compendium Philosophia*'nın ilk kısımları da gramer ve mantık konularını işlemektedir.⁴³ Düşünürün bu denli önem verdiği dil çalışmalarını öncelemedinin önemli nedenleri vardır. *Opus Majus*'da dile getirdiği eğitim reformunun içinde dil çalışmaları da vardır. Skolastik düşünce içinde trivium/üçleme içinde hali hazırda okutulan gramer ve mantık ona göre yeterli değildir. Bu eksiklik özellikle de gramer alanında kendisini göstermektedir. Henüz genç bir bilim adamıyken Aristo'nun eserlerinin okutulduğunu duyduğu Paris Üniversitesi'ne gitmesindeki temel amacı klasik dillere ve antikiteye olan düşkünlüğüdür. Onun temel iddiası felsefeye dair metinleri iyice anlayabilmek için, o metnin orijinal dilini bilmemiz

³⁹ Bkz, Stewart C. Easton, *Roger Bacon and His Search for A Universal Science*, s.12-13, 16

⁴⁰ Roger Bacon, *The Opus Majus*, Ed&Int. J.H.Bridges, vol.I, s.2-4.

⁴¹ Eserleri bölümüne bakınız.

⁴² Bkz, Roger Bacon, *The Opus Majus*, Ed&Int. J.H.Bridges, vol.I, s.66-96

⁴³ *Compendium Philosophia*'de gramer ve mantık başta olmak üzere klasik dillerini öğrenilmesi gereğine dair pek çok ifade bulmak mümkündür. Bunlardan bazıları için bkz, Roger Bacon, *Opera Quaedam Hactenus Inedita, I.Opus Tertium, II. Opus Minus, III.Compendium Philosophia*, Ed. J.S Brewer, s.396,436, 438, 443, 462

gerektiğidir. Böyle bir bilgi o kişinin Latince bilgisine de önemli katkılar sağlayacaktır. Ona göre kullandığımız çoğu felsefi ve bilimsel eserlerin ana kaynakları, İbranice, Grekçe ve Arapça'dır. Bu nedenle bizlerin de bu klasik dilleri bilmemiz gerekmektedir. Düşünüre göre çoğu Latince kelime, Grekçe bilinmeden tam olarak anlaşılabilir. Sağlıklı bir dil bilgisi hayati derecede önemlidir. Zira özellikle dini ve bilimsel metinlerin anlaşılması ve doğru yorumlanması buna bağlıdır. Düşünürü bu yargıya götüren şey, aslında dil çalışmalarına yüklediği hayati önemdir. O dilleri bilgiye ulaşmak için bir araç olarak görüyordu. Bu aracın en önemli aşamaları ise, bilgiyi onun zamanına kadar taşıyıp koruyan klasik dillerin öğrenilmesi ve metinlerin orijinalleriyle yüzleşilmesi gereğidir.⁴⁴

Bacon Latin Batı dünyasında Aristo'nun mantığı dışında diğer konular üzerinde çalışma yapan ilk düşünürlerden birisidir. Kendisinden ilham aldığı hocası Grosseteste'nin yolundan giderek, Paris'te okutulduğunu duyduğu Aristo'nun fizik ve psikoloji derslerine katılmak için Oxford'dan ayrılmış ve Alexander of Hales (ö.1245) ve William of Auvergne'nin (ö.1249) Aristo okumalarını takip etmiştir. Sonrasında pek çok mütercim ve düşünürün klasik eserleriyle yüzleşmiştir. Bacon'ı önceleyen yüzyılı, Latin Batı dünyasında düşünsel anlamda yeni bir dönüştürmenin başladığı bir dönem olarak görebiliriz. Skolastik yaklaşımın son derece nüfuzlu olduğu bu zaman diliminde, klasik dillerden yapılan tercüme ve özellikle de Arapça'dan yapılan klasik tercüme, gelecekteki değişimlerin habercisi durumundadır. Toledo Archbishop'ı Raymond Lulle'ün büyük çabaları ve kurduğu tercüme evi sayesinde, İslam dünyasından ve özellikle de Endülüs'ten getirilen pek çok eser tercüme edilmişti. Burada tercüme edilen eserlerden özellikle Aristo fiziği başta olmak üzere ilk önce, Alexander Neckam (ö.1217) gibi düşünürlerce XII. yüzyılın sonlarında Paris'te, XIII. yüzyılın başlarında da Oxford ve çevresinde okutulmaya başlanmıştı. Bu tercüme hareketi Latin İbn Rüşdçülüğü olarak bildiğimiz akıma dönüşerek, başta Paris olmak üzere, zamanın en önemli üniversiteleri olan

⁴⁴ Bkz., J.S.Bewer, "Preface" *Opera Quaedam Hactenus Inedita, I. Opus Tertium, II. Opus Minus, III. Compendium Philosophiae*, (içinde) Ed. J.S Brewer, s.XXXV; A.G. Little, *Introduction: On Roger Bacon's Life and Works, "Roger Bacon Essays"*, s.23, 24, 62; Georgette Sinkler, "Roger Bacon" *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol.1, s.635

Oxford, Cambridge, Padua ve Toledo gibi merkezlerde büyük etkiler meydana getirmişti.⁴⁵

Bacon'ın dile dair çalışmalarında onu motive eden unsurların başında klasik dillerden yapılan doğru tercüme vardır. Kendisinin özellikle işaret ettiği, Gerard Cremona, Micheal Scot, (ö.1232) Alured of England, Hermann the German (ö.1272) ve William of Moerbeke (ö.1286) önemli mütercimlerdir. Özellikle Gerard, Scot ve Hermann, Arapça'dan pek çok önemli eser tercüme etmişlerdir. Uzun yıllar Endülüs'te bulunup Arapça öğrenen Gerard Cremona, Batlamyus'un *Magestî*'sini, Aristo'nun *Meteloroji*'sini, Kindî'den bazı risaleleri ve en önemlisi İbn Heysem'in *Kitabu'l Menâzir*'ini (optik) çevirmiştir. Şahsen tanıştığı Alman Hermann'ın Aristo'nun *Retorik*, *Poetik* ve *Etik* tercümelediği düşünürün ilgisini çeken eserlerdir. XIII. yüzyılın ilk yarısında imparator II. Frederick'in desteğiyle Endülüs'te bulunan Scot, Aristo'nun eserlerini İbn Rüşd şerhleriyle beraber tercüme etmiştir. Bu mütercimler içinde Bacon'ın özellikle Flamenk William Moerbeke'nin doğrudan Grekçe'den yaptığı tercüme hakkında yaptığı eleştiriler dikkate değerdir. Thomas Aquinas'ın kullandığı bazı nüshaların özel ricayla Moerbeke'ye yaptırdığı düşünülmektedir. Ancak Moerbeke'nin bilim konusunda yeterli bilgisi olmadığından yaptığı tercüme hatalarla dolu olduğu ve bunu kullananların da aynı hataları devam ettirdiğine dair kanaatler vardır. Bu kanaatlerin bir gereği olarak Bacon, yanlış yapılan Aristo tercümelediği hakkında "hiç yapılmasa daha iyi olurdu" diyerek düşüncesini ifade etmiştir. Hatalı tercümelemlerle çalışmanın vakit kaybı olduğunu söyleyen Bacon, gerçek faydanın ortaya çıkmasının ancak orijinal metinleri çalışmakla mümkün olacağını söylemiştir.⁴⁶ Bu nedenledir ki antik dillerin bilinmesine dair ısrarını daima korumuştur. Bacon'a göre Latince kaynaklı Fransızca ve İngilizce'nin yanında araştırmacıların, özellikle İbranice, Grekçe, Arapça ve Keldanice gibi dilleri bilmeleri gerekmektedir. Kadim dönemin hikmetlerini ve erdemlerini doğru bir şekilde öğrenmek için o dili orijinalinden okumak gerekmektedir.⁴⁷ Bu dilleri, anadilimiz gibi olmasa da yanlış doğrudan ayıracak düzeyde bilmemiz gerek-

⁴⁵ Bkz, John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, s.19-20

⁴⁶ Bkz, John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, s.64-72

⁴⁷ J.S.Bewer, "Preface" *Opera Quædam Hactenus Inedita, I. Opus Tertium, II. Opus Minus, III. Compendium Philosophiæ*, (içinde) Ed. JS Brewer, s. LVIII

mektedir. Araştırmacıların metinleri sadece Latince tercümelerinden okumaları hataların devamını sağlamaktan başka bir şeye yaramamaktadır. Bu hatalar ise özellikle İncil ve Aristo metinlerinin doğru anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Ona göre sahip olduğumuz pek çok İncil ve Aristo tercümeleleri vahim hataları barındırmaktadır. Özellikle Aristo tercümelerindeki hatalara işaret etmek için, “eğer elimde yeterli gücüm olsaydı, bu hatalı tercümelerin hepsini yakardım” diyecek kadar ileri gitmiş bir düşünürdür.⁴⁸

Klasik dillere bu denli düşkün olan Bacon’ın Grekçe ve İbranice bilgisi hususunda şüphe yoktur. Hatta kendisinin, okuryazar bir kimseye Grekçe okumasını üç gün içinde öğretebileceğini iddia edecek kadar ileri giden düşünürün⁴⁹ Arapça bilgisi hususunda bazı çelişkiler vardır. Onun gerek Oxford ve gerekse Paris’teki öğrencilik yıllarında Arapça öğrendiğine dair haberlerin yanında, Arapça bilmediği ama Müslüman bilginlere büyük ilgi duyduğu şeklinde açıklamalarda bulunanlar olmuştur. Bunu ifade edenlerin başında Stewart C. Easton gibi araştırmacılar vardır. Bu araştırmacıların Bacon’ın Arapça bilgisine dair bu kanaatlerinin kaynağı ise düşünürün Paris Üniversitesinde verdiği dersler sırasında bazı kelimeleri bilmediği ya da yanlış okuduğu, bu durumun İspanyol öğrenciler tarafından fark edilerek alaya alındığına dair söylentidir.⁵⁰ Bu söylentiye neden olan metindeki kelimelerin Arapça değil de, İspanyolca olduğuna dair fikirler beyan edip, onun Arapça bilgisinin olduğunu ifade edenler de olmuştur. Bizim kanaatimizde düşünürün İbranice kadar olmasa da, onun önemini kavrayacak ve metinlere nüfuz edecek düzeyde Arapça bildiği yönündedir.

Bacon’un her bir araştırmacı ve öğrenci için Latince kökenli Fransızca ve İngilizce’nin yanında İbranice, Grekçe, Arapça ve Keldanice öğrenilmesi gereğine dair ısrarının önemli nedenleri vardır. Bunlardan bir kısmı yukarıda da ifade ettiğimiz dini, felsefi ve bi-

⁴⁸ John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, s.72-73, A.G. Little, *Introduction: On Roger Bacon’s Life and Works*, “Roger Bacon Essays”, s.14

⁴⁹ A.G. Little, *Introduction: On Roger Bacon’s Life and Works*, “Roger Bacon Essays”, s.15

⁵⁰ Stewart C. Easton, *Roger Bacon and His Search for A Universal Science*, s.26; George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II, s.961

linsel metinlerin iyi anlaşılmasına yönelik kaygılardan kaynaklanmaktadır.⁵¹ Bunun yanında bu dilleri öğrenmek diplomatik, ticari kaygıların yanı sıra dinin yayılması için yürütülecek misyonerlik faaliyetleri açısından önemlidir.⁵² Onun özellikle İbraniceye ve Yahudilere empati ile yaklaştığını söyleyebiliriz. Ona göre Tanrı tarafından insanlığa verilmiş olan bilgi, Yahudiler kanalıyla Greklere ulaşmıştır. Hatta bazı Yahudi kaynakları Aristo'nun sahip olduğu bilgiyi Yahudi kaynaklarından aldığını ya da onun bizzat bir Yahudi olduğuna dair görüşler ortaya koymuşlardır.⁵³

Matematik ve bilimlere dair

Bacon'ın en önemli özelliklerinden olan bilim adamı yönünü destekleyen şey matematiğe duyduğu saygı ve ona izafe ettiği önemdir. Onu tam bir matematik bilgini olarak nitelendirmek mümkün olmamakla birlikte, onun bu sahada yazdıkları bu bilimin ne kadar hayatı bir öneme sahip olduğunu ortaya koyması bakımından dikkate değerdir. Bacon matematiğin özellikle pratik yararında ısrarcı olurken, onu sadece bilimsel alanla sınırlandırmamış, teoloji alanında da uygulamaya çalışmıştır. *Opus Majus*'un dördüncü kısmını teşkil eden matematik, ona göre vahyin dışında bilgi için en önemli kaynak durumundadır. Bilginin bütün meyvelerinin toplanması da ancak matematik sayesinde mümkün olacaktır. Ona göre matematik, bilimler için kaynak durumundadır.⁵⁴ Bu kaynak tabiat bilimlerini keşfetmemize, ona ulaşacak kapıyı açmamıza yarayacak bir anahtar konumundadır. O ayrıca felsefenin alfabesi, doğa bilimleri için bir ihtiyaç ve zorunlu bir araç konumundadır.⁵⁵

Bacon'a göre tüm ilmi faaliyetlerimizde matematik bize doğru düşünme ve aynı sonuca ulaşmada uygulayacağımız akıl yürütmeyi ortaya koymamıza yardımcı olmaktadır. Bundan dolayı, yukarıda da beyan ettiğimiz gibi, matematik tüm bilimler için kaynak

⁵¹ J.S.Bewer, "Preface" *Opera Quædam Hactenus Inedita, I.Opus Tertium, II. Opus Minus, III. Compendium Philosophiæ*, (içinde) Ed. J.S Brewer, s.LIII

⁵² George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II, s.961

⁵³ George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II, s.962

⁵⁴ Georgette Sinkler, "Roger Bacon" *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol.1, s.634; George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II,, s.956

⁵⁵ Roger Bacon, *The Opus Majus*, Ed&Int. J.H.Bridges, vol.I, s.97-98; G. Little, "Introduction: On Roger Bacon's Life and Works", *Roger Bacon Essays*, s.15

durumundadır. Bunu Bacon *Opus Majus*'un matematik kısmının üçüncü bölümünde şu gerekçelere dayandırmaktadır: (a) Diğer tüm bilimlerde matematik örneklemeler kullanılmaktadır. Bu bize herhangi bir karışıklığa uğramadan asıl çözüm noktasını göstermeye yardım etmektedir. (b) Matematiksel bilgi bize doğuştan gelen bir bilgidir ve ihtiyaç anında ortaya çıkmaktadır. (c) Matematiksel doğrular diğerlerinden daha önce keşfedilir. (d) Diğerlerinden (doğrular) daha kolay anlaşılırlar. (e) Öğrenciler onu kapasiteleri oranında elde edebilirler. (f) Bu durum küçük çocuklarda müziğe dayanan aritmetiksel oranlarda ortaya çıkmaktadır. (g) Şeylere dair bilgimiz, bilinenden hareketle bilinmeyeni elde etmek yoluyla oluşur. Ancak matematiksel bilgi mutlak ve göreceli olmak üzere iki karaktere sahiptir. (h) Matematiğin kanıtlamaları daha tamdır. Fizikten, metafizikten ve etikten farklı olarak zorunlu bir ikna gücüne sahiptir. (i) Diğer bilimlerdeki belirsizlik ancak matematikle doğrular olarak giderilebilir. (j) Matematiğin nesnelere doğrudan hislerimizle algılanabilirler.

Düşünürün matematiğe olan ilgisi onun eğitim algısı ve klasik düşünceye olan düşkünlüğüyle de yakından ilgilidir. Eğitim reformu konusundaki düşüncelerinde, müsteki olduğu hususların başında kendini önceleyen otuz ya da kırk yıllık dönemde matematik ilminin ihmal edilmiş olmasıdır. Onun bu ihmalden kastettiği matematik ilimler içinde, gramer, mantık ve müzik de bulunmaktadır.⁵⁶ Düşünürün *Opus Majus*'taki matematiksel bölümlenmesi Farabi'nin dokuzlu tasnifine benzemektedir.⁵⁷ Ayrıca o diğer bilimlerde olduğu gibi gerek Müslüman, gerekse Grek dünyasının önemli şahsiyetlerinin matematik görüşlerinden etkilenmiştir. Bunların başında, Aristo'nun *Elementler*'inin ve Öklid'in *Optik*'inin bilgisine sahipti. Ayrıca matematik alanında Theodosiuf, Hipparchus, Appollonius ve Archimedes gibi ilkçağ filozoflarından haberdardı. Bunun yanında optikte kendisinden çok yararlandığı İbn Heysem, İbn Sina, İbn Rüşd, Kindi ve sayılar, geometri ve matematiğe dair pek çok eseri Arapça'ya çeviren Sabit bin Kurra onu

⁵⁶ Lynn Thorndike, "The True Roger Bacon II", *The Amerikan Historical Review*, vol. 21, issue 3, 1916, s.469

⁵⁷ Bacon'ın muhtemelen Farabi'nin sayılarla ilgili D.Gundisalvi tarafından on ikinci yüzyılda tercüme edilen *Liber de scientiis earumque numero partibus et praesentia* adlı eserinden haberdardı ve ondan hayli etkilenmişti. Bkz, Roger Bacon, *The Opus Majus*, Ed&Int. J.H.Bridges, vol. I, s.100-103

etkilemiŐti.⁵⁸ Onun Latin Batı dűnyasında Aristo'nun mantığı hari-
cinde diđer konuları da çalıŐıp, ders veren ilk dűŐünűrlerden oldu-
đunu biliyoruz. Matematiđe dair műstakil bir ders vermemesine
rađmen, bu bilime olan ilgisi kendisinden yűzyıllar sonra geliŐecek
olan 'Oxford Matematikileri'ne ilham kaynağı olacaktır.⁵⁹

Astronomi-Astroloji

Bacon'un matematik anlayıŐının pratik yűnűnű teŐkil eden astroloji
ya da astronomiye dair gűrűŐleri, dűŐünűrűn renkli, popűler bilim-
sel gűrűŐleri arasında sayılabilir. Kendisinin uzun yıllar hapis yat-
masına neden olan suçlamalardan bazılarının kaynağında
astrolojiye duyduğu ilginin bir yansımасы olarak kısmen doğru kıs-
mense efsanevi bilgilere dayanan astrolojik ve astronomik bilgiler
vardır.

Tarih boyunca aslında tűm bilim adamları bir Őekilde astrolo-
jiyle ve onun daha bilimsel hali olarak sonradan sistemleŐen astro-
nomiyle ilgili olmuşlardır. İnsanın bilemediği Şeyler ya da gizemler
hakkında ezoterik anlamlar ya da cevaplar bulma arayıŐında astro-
lojik unsurlar tarih boyunca kullanıldığı gibi, bunların halen de belli
oranda deđerinin olduđunu sűyleyebiliriz. Diđer bilimleri anlaya-
bilmek için matematiđin olmazsa olmaz bir Őart olduđunu sűyleyen
Bacon, içinde astroloji ve astronominin de olduğu bir bilimler top-
luluğunu kastetmekteydi. Astronomi bazen *Opus Majus*'un mate-
matik kısmında műstakil bir alt baŐlık olarak, bazen de salt
matematik konuları içinde de yer almaktadır.

Bacon'un astronomiye olan ilgisinin diğer bilim dallarıyla olan
uđraŐının bir sonucu olduđu sűylenebilir. O da hocası Grosse-
teste'nin yolundan giderek hem Batlamyus'un hem de űnlű Műslű-
man dűŐünűr Bitrucı'nin (ű.1217) astronomiyle ilgili gűrűŐlerine ilgi
duymuŐtur. Klasik cođrafya ve astronominin en űnemli kaynađı
olan Batlamyus'un verilerinden yola çıkan Műslűmanlar, astrono-
miyle ilgili daha gelişmiş bilgilere sahip olmuŐlardı. Batlamyus ast-
ronomisıyla izah edemediğimiz, doğa felsefesiyle çelişen unsurlar
Bitrucı'nin bakıŐ açısıyla űnemli bir aŐama kaydetmiŐti. Zira
Bitrűcı'nin Bacon'ı etkileyen en űnemli noktası hayranı olduđu

⁵⁸ David Eugene Smith, *The Place of Roger Bacon in The History of Mathematics*,
"Roger Bacon Essays", s.160

⁵⁹ Bkz, Roger Bacon, *The Opus Majus*, Ed&Int. J.H.Bridges, vol. I, s.103-108

Aristo'nun fiziğine uymayan Batlamyuscu eksantirik ve episikal düzenekleri eleştirerek fiziği önelemesidir. Bunun bir sonraki aşamasında âlemin, evrenin merkezi olma konumundan çıkmasıyla sonuçlanacaktır.⁶⁰ Bacon'ı etkileyen astronomi görüşlerinin oluşmasında Bernard of Verdun ve William of Saint Cloud gibi Fransız Fransiskanların de etkisi vardır.⁶¹

Bacon'ın astronomiyle ilgili fikirleri, matematikten fiziğe doğru giden bir çizgiden bakıldığında dikkate değer bir öneme sahiptir. Astronomiden sağlanan verilerin zaman zaman astrolojik amaçlar için kullanılması burada dikkate değer noktalardan bir tanesidir. Astrolojiyle sihir arasında kesin bir ayırım yapan düşünür, kendisinin de suçlanmasına neden olacak olan astrolojik verilere inanıyordu. Onun için aslında astroloji ikiye ayrılmaktaydı: meşru olan ve batıl inançlara dayanan, yasaklanmış olan. Kendisinin meşru olana inandığını farz etmekle beraber hangi verinin batıl ve yasaklanmış olduğuyla hangisinin sahil ve meşru olduğunu ortaya koyma imkân ve kriterinin net olmadığını da söylemek gerekir.⁶² Ancak düşünürün bu meşruiyeti kendi mensubu olduğu din ve kültürü yüceltmek için kullanarak sağlamaya çalıştığını söyleyebiliriz. O her ne kadar, yıldızlara olan inancın, yani onların insan hayatı üzerindeki etkisine dair kabulün asırlardır var olan yanlış bir kanaat olduğunu söylese de, Hıristiyanlığı ve Hıristiyanları yüceltmek için bazı astrolojik verileri kullanmaktan çekinmemiştir. Ona göre tarih boyunca astrolojiyi şarlatanlık olarak kullananlar olduğu gibi, bilgilerine itibar etmemiz gereken Batlamyus, İbn Sina ve Messahala (Maşaallah ibn Athari/ö.815) gibi önemli astrologları da vardır.⁶³ Her ne kadar astronomik epistemolojiyi astrolojik tahminler için kullanmanın ve bunu ontik bir düzlem haline getirmenin sakıncalarını ifade etmiş olsa da, yukarıda da ifade edildiği üzere Hıristiyanlığa ve astronomiye dair dikkate değer analogiler yapmaktan

⁶⁰ Latince kaynaklarda Alpetragius olarak geçen Ebu Ishak b. El-Bitrûcî Bacon'ı bir yüzyıl kadar önceleyen bir düşünürdür. Aristo fiziğine dair yorumları Bacon ve sonrasındaki astronomi çalışan pek çok Avrupalı düşünürü etkilemiştir. Ünlü astronomi eseri *Kitabu'l Heyet* 1217 yılında Latince'ye çevrilmiştir.

⁶¹ George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II,, s.956

⁶² George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II,, s.956

⁶³ Lynn Thorndike, "The True Roger Bacon II", *The Amerikan Historical Review*, vol. 21, Issue 3, s.471

çekinmemiştir. Ona göre bu âlem diğer gezegenlere göre çok küçük olmasına rağmen çok önemli bir konuma sahiptir. Dünyamızdaki coğrafi yapıları anlamak için eğer astronominin verilerini kullanırsak, kutsal kitapta adı geçen yerlerin fiziksel özelliklerini ve konumlarını tespit edebiliriz. Astronominin enstrümanları ile güçlenen bir coğrafya anlayışı bizim için daha kullanışlı olacaktır.⁶⁴ Bu arada düşünürün zaman zaman işaret ettiği önemli bir husus vardır. Astronominin verileri teolojik bilgilerin doğrulanması için kullanılabilir. Ancak astronomik verilerin doğru bir şekilde analiz edilebilmesi için matematiğin ve özellikle de aritmetiğin zorunlu olduğu unutulmamalıdır.⁶⁵ Astronomik veriler, gezegenlerin durumu etrafımızda olup biteni anlamak, doğayı daha iyi tanımlamak için önemli verileri barındırmaktadır. Gezegenlerin konumları ve durumları bizleri etkilemektedir. Dünyamızdaki iklimsel değişimleri ve hava durumuna bağlı olayları anlamak için astronominin verilerinden yararlanmamız gerekmektedir. Bacon, Batlamyus'un izinden giden Müslüman astronomların, geleceğe dair astrolojik yorumların genel bir eğilimin sonucu olarak ortaya çıktığını, ancak bunun bireysel eylemler için zorlayıcı bir unsur olarak kullanılmadığını belirterek, kendi kanaatinin de bu yönde olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶ Ancak Bacon, kişiden kişiye değişmekle birlikte bireyin fiillerinde, coğrafi ve astronomik özelliklerin etkili olabilme durumunun oldukça az olduğunu da beyan etmekten çekinmez.

Bacon'ın, astrolojik verileri Hristiyanlığı yüceltmek için kullandığını yukarıda beyan etmiştik. Onun bu beyanını temellendirdiği argümanda karşımıza şu unsurlar çıkmaktadır. Ona göre gökler on iki katmanlıdır. Bu katmanlar içinde yedi gezegen barındırmaktadır. Bu gezegenlerin her biri sembolik olarak bir dine karşılık gelmektedir. Bu gezegenler içinde Jüpiter'in önemli ve özel bir anlamı vardır. Satürn Museviliği, Mars Keldaniliği, Venüs Müslümanlığı (Serasesleri), Güneş Mısır dinini, Merkür ise Hristiyanlığı temsil etmektedir.⁶⁷ Merkür güçlü bir yapıya sahip olup (virgo/başak) süm-büle takımyıldızını bir işaret olarak almaktadır. Merkür

⁶⁴ Bkz, Roger Bacon, *The Opus Majus*, Ed&Int. J.H.Bridges, vol.I, s.180-183, 376

⁶⁵ Roger Bacon, *The Opus Majus*, Ed&Int. J.H.Bridges, vol.I,-s.210-219

⁶⁶ Bkz, Roger Bacon, *The Opus Majus*, Ed&Int. J.H.Bridges, vol.I, s.238-249

⁶⁷ Roger Bacon, *The Opus Majus*, Ed&Int. J.H.Bridges, vol.I, s.253-258

Hıristiyanlığı temsil etmekle birlikte onun ayı da ondaki bozulmalara işaret etmektedir. Gezegenlerin ilişkileri özellikle de Jüpiter ve Satürn'e dair veriler tarihteki önemli devirleri aydınlatmaya yaramaktadır. Bunlar genellikle 20, 240 ve 960 yılda bir olan periyotlara işaret etmektedir. Bacon bu periyotlardan hareketle İslam'ın çok uzun süreli olamayacağını öngörmektedir.⁶⁸ Merkür'ün işareti olan Virgo'nun ona göre karşılığı bakire Meryem'dir. Bunun yanında duygusallık ve şehvetin temsili olan Venüs ise İslam'ı temsil etmektedir.⁶⁹ Ayrıca gökteki on iki katman ve yıldızlar tarih boyunca insanların günlük yaşamını düzenlemek ve geleceğe dair çıkarımlar yapmakta kullandığı burçlara dair yıldızları da göstermektedir.⁷⁰ Düşünür her ne kadar astrolojik verilerin ve buna bağlı oluşturulan epistemolojinin güvenilir olmadığını beyan etse de, kendisi de buna dair bilgileri kullanmaktan geri kalmamıştır. Bundan dolayıdır ki, suçlanmasındaki en önemli dayanakların başında simya ve astrolojiye olan ilgisi gelmektedir.

Kimya-Simya

Bacon'ın en ilginç bilimsel yanlarından birisi de kuşkusuz simyaya ve onun doğal bir sonucu olan kimyaya duyduğu ilgidir. İlkçağdan beri insanlar değişmeye olan ilgisinin bir sonucu olarak, adi metalleri değerli metaller haline, yani altın haline getirmek için uğraşmışlardır. Bu uğraşın bir sonucu olarak günümüzdeki gelişmiş kimya algısının oluşmasına önemli katkıları olan bu düşünürlerin insanlığa sağladığı diğer önemli bir katkı da, insanların sağlığına hizmet edecek çeşitli ilaç ve karışımları elde etmiş olmalarıdır. Düşünürün özellikle *Compendium Philosophiae*'de, *Opus Tertium* ve *Opus Minus*'da kimyaya dair görüşleriyle karşılaşmaktayız. Bunun dışında düşünüre nispet edilen pek çok irili ufaklı kimya ve simya ile ilgili çalışma bulunmaktadır.⁷¹ Onun mucit yanına dair en meşhur bilgilerden birisi olan barutun keşfiyle alakalı haberler, düşünürün kimya ile ilgili araştırmalarına işaret etmektedir. Her ne kadar

⁶⁸ Roger Bacon, *The Opus Majus*, Ed&Int. J.H.Bridges, vol.I, s.261-269

⁶⁹ Bkz, Lynn Thorndike, "The True Roger Bacon II", *The Amerikan Historical Review*, vol. 21, Issue 3, s.472

⁷⁰ Roger Bacon, *The Opus Majus*, Ed&Int. J.H.Bridges, vol.I, 258-261

⁷¹ Bkz, George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II, s.958

barutun keşfiyle ilgili haberlerin doğrulanmamış, efsanevi bir özelliği olsa da onun kimyaya olan ilgisini göstermesi bakımından dik-kate değer bir bilgidir. Ancak *Opus Tertium*'da havai fişekle ilgili bir karışımdan bahsederken, barut olması muhtemel bir patlayıcıdan da bahsettiğine dair yorumlar yapılmaktadır. Onun kimya/simya ile ilgisinin en önemli göstergesi *Compendium Philosophiae*'nin dört bölümünü; *Opus Tertium* ve *Opus Minus*'un konuyla ilgili kısımların olmasıdır.⁷² O kendisine aidiyeti şüpheli olan *Speculum Alchimiae* adlı risalede simyayı şu şekilde tarif etmektedir: Simya adına elixir (ik-sir/öz) dediğimiz bir tür ilaç yapma ya da üretmeyi öğreten bir sanat veya bilimdir. Bu ilimle metallere ve bedenlere nüfuz ederek onları tamir etme imkânı elde ederiz. Düşünür *Opus Tertium*'daki başka bir tanımı ise şöyledir. Mükemmel metaller ve renkler yapmayı öğ-reten simya teorik ve pratik olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu diğer şey-lerden (ilimlerden) daha iyi bereketli ve önemli bir ilimdir.⁷³

Düşünürün simya ve kimya'ya olan ilgisi onun bazı ilaç denemeleri yapmaya kadar götürmüştür. Tıpkı astrolojik yaklaşımlarında olduğu gibi, ilaç yapımında da astrolojik bir yanın bulunduğunu iddia etmiştir.⁷⁴ Bu denemelerini yaparken, ilkçağ filozoflarından belki daha çok İbn Sina (Avicenna)'nın görüşlerden yararlanmıştı. Onun ilaçlara dair kaleme aldığı "De errobis medicorum" ve "De retardis senectutis accidentibus" adlı risaleler düşünürün bu hususa nasıl yaklaştığını göstermesi bakımından önemlidir.⁷⁵ Bacon'ın simya/kimya ile olan ilgisinin en bilindik noktası, onun barutun keşfini yaptığı ya da bu keşfe öncülük ettiğine dair efsanevi haberdir.

Coğrafya

Opus Majus'un matematik kısmında astronomiyle beraber coğrafyanın önemine dair görüşlerle karşılaşmaktayız. Daha önce de beyan ettiğimiz gibi, düşünür dünyanın durumu ve iklimsel değişimlerle ilgili coğrafi bilgiler için astronominin verilerinden faydalanılması

⁷² Bkz, George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II, s.958

⁷³ M.M. Pattison Muir, "Roger Bacon: His Relations to Alchemy and Chemistry," *Roger Bacon Essays*, s.292

⁷⁴ Bkz, Roger Bacon, "Opus Tertium", *Opera Quaedam Hactenus Inedita*, I.*Opus Tertium*, II. *Opus Minus*, III.*Compendium Philosophiæ*, (içinde) Ed. J.S Brewer, s.99

⁷⁵ Bkz, Bkz, George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II.,s. 959; John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, s.118-119

gerektiğini düşünmekteydi. Bacon'ın coğrafya ile ilgili merakının gayesi, kuşkusuz ismini duyduğu, bazen hayranlık ve hayretle baktığı doğu dünyasına dair daha net bilgilere ulaşmaktı. Bundan dolayıdır ki, coğrafya konusunda gezginlerin bilgilerini önemsiyor ve yer yer bu bunlara referansta bulunuyordu. Bunlardan birisi de çağdaşı olan Flemenk asıllı, kendisi gibi Fransisken olan, misyoner ve gezgin William of Rubruquis'tir (ö.1293). O dünyanın güneyine dair görüşlerini Papa ile paylaşarak buraların alınmasını talep etmiş ve bunun için de bir harita hazırlamıştır. Söz konusu harita sonradan kaybolmuştur. Ancak bu haritanın belli başlı yerlerin koordinatlarını içerdiği söylenmektedir. Söz konusu haritada tıpkı Columbus gibi İspanya'dan sürekli batıya gidilerek Hindistan'a ulaşılacağı imkânından bahsedilmektedir. Peter of Ailly (ö. 1420) bu bilginin Columbus tarafından bilindiğini ve onu teşvik eden unsurlardan bir tanesi olduğunu ifade etmiştir.⁷⁶

Ahlak

Bacon'ın düşünce sisteminde ayrıcalıklı bir yeri olan hususların başında ahlak kavramına yaklaşımı bulunur. Onun iyi bir bilim adamı ve ansiklopedist olmasında yatan en önemli etken kuşkusuz ahlak ilmine verdiği önemin yanında, ahlaklı olmayı bir yaşam ilkesi haline getirmeye çalışmasıdır. Onun ahlak anlayışı mensubu olduğu Hıristiyanlık dinini destekleyen ve bizatihi onun bir unsuru olan davranış ve hal durumudur. Ahlak'a dair ortaya koyduğu görüşlerin arka planında etkisinde kaldığı Grek ve Hıristiyanlık öncesi düşünürlerin yanında, kendisinin de açıkça beyan ettiği gibi pek çok önemli Müslüman filozof ve düşünürün de etkisini gözlemleyebiliriz.⁷⁷ Onun reformist bakış açısının içinde yer alan ahlakı, mensubu bulunduğu Katolikliği reforme etmek için önemli bir araç olarak görmekteydi. Ona göre Yahudilikten, Greklerden ve Müslümanlardan alınabilecek iyi ve kutsal şeyleri Hıristiyanlık altında birleştirebiliriz. Böylece daha manevi ve ahlaki bir yönetime/duruma kavuşabiliriz.⁷⁸

*Opus Majus'*ta ahlak felsefesine dair müstakil bir bölüm ayırmasının yanında, ahlaklılık kavramı hem bu eserinde hem de diğer

⁷⁶ Bkz, George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II, s.958

⁷⁷ John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, s.125-126

⁷⁸ John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, s.127

önemli eserlerinin çoğunda karşılaştığımız önemli vurgulardandır. *Opus Majus*'un başında insanın cehaletinin dört nedenini sayarken, değersiz otoriteye itaat, alışkanlıklarımıza bağlılığımız ve popüler önyargılarımızın temelinde ahlaki bir yozlaşmanın olduğundan bahsetmektedir.⁷⁹ Ona göre ahlak inanç sisteminin en önemli yapı taşlarındandır. Bilgi ise inançtan sonra gelmektedir. İnanıcı ayakta tutan unsur ise ahlaklılık durumudur. Ona göre erdemli insan cahilliğini bilen ve her zaman için öğrenmeye hazır insandır.⁸⁰ Yukarıda da belirttiğimiz gibi onun ahlak anlayışında Aristo gibi ilkçağ filozoflarının paganist kabullerini taşımakta ve aynı zamanda Yahudiliğin de etkisini barındırmaktadır. Ona göre ünlü Müslüman düşünürler Farabi, İbn Sina ve Gazâlî'nin ahlaka dair görüşleri kendi çağdaşlarına göre oldukça toleranslı ve derin unsurlar barındırmaktadır.⁸¹ Düşünürün ahlaki vasfın yansıması olan erdemlere dair ortaya koyduğu hususlarda, büyük oranda Aristo'nun erdemler listesini bildiğini ve buna da sadık kaldığını söyleyebiliriz. Bacon bu bağlamda Aristo'ya bağlı olarak ortaya koymaya çalıştığı on iki erdemden bahseder. Bunların içinde klasik dört erdem de olduğu, iffet, cesaret, hikmet, adalet, özgürlük, cömertlik, nezaket gibi erdemler vardır.⁸² Aristo'nun ünlü Etik eserine referansla erdem ahlak veya iyi ahlaki davranış olarak tanımlar. Erdemlilik durumunu, kişinin ruhunun kurtuluşu için ve iyi bir toplum ve yaşam için kullanılabilecek en pratik yol olarak düşünmektedir.

Bacon'ın *Opus Majus*'un ahlak felsefesi kısmında kendi zamandaki belli başlı önemli inanç gruplarını sayarken inanç ve ahlaklılık durumunun önemine de değinmektedir. Bacon bu grupları altı kısımda ele almaktadır. Bunlar, Serasenler olarak isimlendirdiği Müslümanlar, Tatarlar olarak isimlendirdiği Moğollar, Paganlar, içinde Budistlerin de olduğu putperestler, Yahudiler ve Hıristiyanlar.⁸³ Burada ilginç ve dikkate değer olan şey, düşünürün Asya'da meydana gelen siyasi gelişmelerin Avrupa'yı etkilemeye başlayacağına dair öngörüsüdür. Zira Moğollar İslam dünyasını yerle bir ederken, aynı zamanda Rusya'ya ve güney doğu Avrupa'ya doğru ilerliyor ve Batı krallıklarını da dolaylı olarak tehdit ediyordu. Papa

⁷⁹ Bkz, Roger Bacon, *The Opus Majus*, Ed&Int. J.H.Bridges, vol.I, s.2-4

⁸⁰ Roger Bacon, *The Opus Majus*, Ed&Int. J.H.Bridges, vol.I, s.21-23

⁸¹ John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, s.32

⁸² Bkz, Roger Bacon, *Opus Majus*, trans, R.B.Burke, vol.II, s.665

⁸³ Roger Bacon, *Opus Majus*, trans, R.B.Burke, vol.II, s.788

IV. Innocent ve IX. Luis, Dominiken ve Fransisken keşişleri uzak doğuya göndererek, hem onları incelemek hem de misyonerlik imkânının olup olmadığına bakmak istemişlerdi. Buralara gönderilen Carpini ve Rubruquis gibi keşişlerin raporları hiç iç açıcı değildi. Bu gibi misyoner keşişler Doğu dünyasına dair pek çok önemli çalışma ve bilgiyi⁸⁴ yazılı olarak Papalık makamına iletmış ve ilerde yapılacak çalışmalara ön hazırlık yapmışlardır. Ona göre tehlike oldukça büyümüş, hem İslam dünyasını hem de Hıristiyan dünyayı etkileme pozisyonuna gelmişlerdi. İnançsızlar/putperestler Asya'nın pek çok yerinde etkili bir hâkimiyet kurmuşlardı.⁸⁵ Papalık bu topluluklara misyonerler gönderip Hıristiyanlık propagandası yapmanın yanında, buralara ulaşan Müslümanlardan da aynı amaç için çalışanlar vardı.

Etkileri ve Değerlendirme

Roger Bacon, Hıristiyan dünyanın dogmatizminin en yoğun, skolastik düşüncenin en kuvvetli olduğu, aynı zamanda da bu zihinsel bakışın yavaş yavaş değışmeye ve kırılmaya başladığı bir dönem olan XIII. yüzyılda düşünce dünyamıza giren bir filozoftur. Oldukça meşhur olan çağdaşları St. Thomas ve Albertus Magnus'a kıyasla zorlu bir yaşam sürmüş ve kendi ekolünü oluşturamamış bir filozoftur. Hayatının neredeyse son yirmi yılını hapiste ve baskı içinde geçiren düşünürün eserleri, bu baskının ve kovuşturmanın sonucu olarak kendi döneminde ve vefatından belli bir süre geçene kadar insanların ilgisini pek çekmemiştir. Ancak Rönesans ve Reform hareketleriyle renklenen Avrupa düşüncesi, modernleşmeyle beraber bilimsel felsefenin kapılarını açtığında, kendilerine rehberlik edecek, idealist bir düşünür olarak Roger Bacon'ı ve düşüncelerinin farkına varmıştır. Hayatında görmediği itibar ve üne yüzyıllar sonra kavuşan Bacon, artık bilimsel düşüncenin adeta bir şövalyesi gibiydi. Onun hakkında yapılan çalışmalar sonrasında eserlerinin gözden geçirilerek yeniden neşredilmesi yirminci yüzyılın başında ilginin tekrar düşünürün üzerine yoğunlaşmasında etkili olmuştur. Bu ilginin sonucu olarak artık Bacon pek çok bilimsel başarının ya ilham kaynağı ya da başlatıcısı olarak bilim felsefesinin en önemli filozoflarından biri olarak kabul edilmektedir. Bu kabulün oluşma-

⁸⁴ Bkz, Roger Bacon, *Opus Majus*, trans, R.B.Burke, vol.II, s. 789

⁸⁵ John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon*, s.134

sında ise düşünürün doğrudan ve dolaylı olarak katkı yaptığı hususları şöyle bir özetlediğimizde şu hususların ön plana çıktığını söyleyebiliriz.

Her şeyden öte Bacon'un Yeniçağ ve sonrasında sıkça karşılaştığımız türden bilimsel keşifler yapan bir mucit olmadığını, ancak bilim çalışmalarının pratik olarak kullanılması gereğini ortaya koyup, bunu deneyen bir düşünür olduğunu bilmemiz gerekir. Ona atfedilen pek çok icadın mucidi olmasa da, çağdaşı olan ünlü misyoner seyyah William of Rubruck'un Moğollarla olan münasebetinden aktardığı bilgileri kullanarak barutun Avrupa'da ilk defa kullanılmasına öncülük ettiğini söyleyebiliriz. *Opus Majus*'ta havai fişek yapımıyla ilgili bazı karışımlardan bahsetmesine rağmen, barut yapımına dair net bir ifade bulunmamaktadır. Ancak onun barutun mucidi olduğuna dair yaygın kanaat halen canlılığını korumaktadır.⁸⁶

Düşünürün takvime dair yaptığı çalışmalar kendisinden yaklaşık üç yüz yıl sonra, İngiltere'de astronom John Dee (ö.1608) tarafından 1582'de takvimde yapılacak reform çalışması için Kraliçe Elizabeth'e sunulan öneride referans olarak Bacon gösterilmiştir. Optik üzerine yaptığı çalışmalarda, kendisinin etkilendiği İbn Heysem'den farklı olarak bazı pratik sonuçlar üzerinde denemeleri olmuştur. Özellikle lensler üzerine yaptığı çalışmaların daha sonra mikroskop ve teleskop yapımında önemli katkıları sağlamıştır. Optik deneyleri için, kendi zamanına göre oldukça önemli paralar harcamış olan düşünür, kendi çalışmalarına katkıda bulunması için Papa'ya kendi yaptığı lenslerden birini göndermiştir. Bilimin pratik alanda kullanılmasına öncülük etmesi bakımından Bacon'ın bilim tarihinde önemli bir yeri olduğu aşikârdır. Onun optik çalışmaları daha sonraları John Peckham, William of Saint Cloud (ö.1320'den önce) ve Leonard Digges gibi araştırmacıları etkilemiştir.⁸⁷ Onun bu alandaki etkilerini tıpkı baruta dair karşımıza çıkan bilgilerde olduğu gibi, sonraları kendisinin mikroskop ve teleskopun mucidi olduğuna kadar genişletenler olmuştur.⁸⁸

⁸⁶ Arnold Pacey, *Technology in World Civilization*, Mit Press, Cambridge-1991, s.45

⁸⁷ Bkz, Roger Bacon, "Opus Tertium", *Opera Quaedam Hactenus Inedita, I. Opus Tertium, II. Opus Minus, III. Compendium Philosophiæ*, (içinde) Ed. J.S Brewer, s.111; George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II, s.957

⁸⁸ Bkz, John Henry Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon* s.105

Bacon'ın en önemli etkilerinden birisi kuşkusuz klasik dillere verdiği önemin daha sonraları Avrupa üniversitelerinde yayılmış olmasıdır. Papa V. Clement zamanında 1312 yılında Viyana Konsilinde, İbranice, Grekçe, Keldanice ve Arapça dillerine dair kürsülerin Avrupa'nın kadim üniversiteleri olan Roma, Paris, Oxford, Bologna ve Salamanca gibi üniversitelerde kurulması için tavsiye kararı alınmıştır.⁸⁹ Bu karar, bazı üniversitelerde belli oranda uygulanmasına rağmen tam olarak başarılı olmasa da, artık bu dillerin daha etkili bir şekilde düşünce dünyasında kullanılmasında tesiri olduğu kesindir.

Opus Majus'un dördüncü kısmını tamamen tecrübi ilimlere ayıran Roger Bacon aslında bir anlamda düşünce ve pratik açıdan, kendinden dört yüzyıl sonra gelecek olan Francis Bacon'ı (ö.1626) ve onun meşhur eseri *Novum Organum*'u önelemektedir.⁹⁰ Ölümünden yüzyıllar sonra eserlerinin basılması ona olan hayranlığı zaman zaman efsanevi boyutlara taşımıştır. Özellikle Robert Greene'in (ö.1592) Bacon'ın hakkında yazdığı oyun, düşünürü bilimsel düşüncenin sembolü haline getirmiştir.⁹¹ Onun kısıtlı imkânlarla kendisinden sonra gelen nesilleri aydınlatacak olan vizyoner bakışı, yapılan her keşifte onun izlerinin olduğu hissini doğmasına neden olmuştur. Onun öngörülerini modern dünyanın başlangıcını yüzyıllar öncesinden haber vermektedir. Bu nedenle o kendine has bir düşünür olarak görülüp, modern bilimin öncüsü olarak kabul edilmiştir.⁹²

⁸⁹ A.G. Little, "Introduction: On Roger Bacon's Life and Works", *Roger Bacon Essays*, s.29

⁹⁰ Frederic Harrison, Friar Roger Bacon, "The North American Review, Vol. 202, 1915, s.245

⁹¹ Bkz, Robert Greene, Friar Bacon and Friar Bungay, ed. Daniel Seltzer, University of Nebraska Press, 1963.

⁹² Bkz; George Sarton, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II, s.962; Frederick Mayer, *A History of Educational Thought*, Charles E. Merrill Books, Ohio-1966, s.500-501; Onun modern bilimlerin öncüsü olma durumunu, antik bir düzeyde önemli sayan Harrison, onu gerçek bir bilim şehidi olarak kabul etmiştir. Kendisinden sonra gelen Francis Bacon, Descartes ve Leibniz'den daha kapsamlı bir düşünür olarak kabul ederek onu oldukça idealize edilmiş bir şahsiyet olarak sunmuştur. Bkz, Frederic Harrison, Friar Roger Bacon, s.244

Bacon, XIII. yüzyılın iki ünlü ilim merkezi olan Paris ve Oxford'da bulunmuş, buradaki üniversitelerde Aristo mantığı haricinde de dersler vermiştir. Bu dersleri veren ilk düşünürlerden olması, hocası Grosseteste'nin yarım bıraktığı tecrübi ilimlere dair çalışmaları pratik olarak uygulamaya çalışması ve dil ve müfredata dair ortaya koyduğu görüşleri hararetle savunması bakımından çağdaşlarından farklıdır.⁹³ Klasik dünyaya düşkünlüğünün bir gereği olarak yücelttiği pek çok Grek ve Müslüman düşünürün yanında, çağdaşı olduğu Alexander Hales, Albertus Magnus ve St. Thomas gibi dogmatik dünyanın önemli ve kabul görmüş düşünürleriyle uzlaşmamış, onlara zaman zaman istihzaya varan eleştiriler yönelmiştir. Hatta bir keresinde Albertus Magnus'un, Aristo, İbn Sina ve İbn Rüşd ile eşdeğermiş gibi görülüp, yüceltilmesine şiddetle karşı çıkmış, "böyle bir canavarlığın dünyada daha önce olmadığını" ifade edecek kadar Magnus'a olan tavrını ortaya koymuştur.⁹⁴ Onun çağdaşlarından farkı ise metot olarak tecrübi ilimlere, eşyanın bilgisine dair ısrarıdır. Ona göre Albertus Magnus ve St. Thomas öğrenmenden öğretmen olmuş kişiler gibidirler. St. Thomas Grekçe anlamamasına, matematik ve fizik bilgisine sahip olmamasına rağmen, Aristo hakkında kalın ciltler doldurmuştur.⁹⁵

Bacon'un çağdaşlarına oranla ortaya koyduğu vizyon oldukça dikkate değer olmasına rağmen, sonrasında kendisini izleyen bir ekolünün olmaması onun hakkındaki bilgilerin çok sonrasında yeniden inşa edilmesine neden olmuştur. Onun ileri görüşlülüğü, ansiklopedist tavrının yanında, bilim adamlılığı hususunda çok iddialı bir kişilik olduğunu söylemek zordur. O hiçbir zaman iyi bir matematikçi, kimyacı, ya da herhangi bir alanda teorisyen olarak kabul edilmemiştir. Ancak onun öngörülerinin sonraki gelişmelere ilham kaynağı olmuş olması ve çağlar öncesinden buna cesaret göstermesi bakımından kendisine verilen "Doktor Mirabilis" lakabını sonuna kadar hak etmiştir. Düşünce tarihi, onu bizatihi üreten ve katkıda bulunan düşünürlerin toplamından ibarettir. Bacon da modernleş-

⁹³ Frederic Harrison, Friar Roger Bacon, s.247

⁹⁴ Bkz, Jeremiah Hackett, "Roger Bacon on the Classification of the Sciences" , Bacon & the Sciences, s.49, Stewart C. Easton, Roger Bacon and His Search for a Uniersal Science, , s.210-219

⁹⁵ Karl Vorlander, Felsefe Tarihi, s.296

meyle başlayan bilimsel felsefeye üretimleriyle olmasa bile, yüzyıllar öncesinden vizyonerliği ve cesaretiyle katkıda bulunmuş bir düşünür olarak düşünce tarihindeki yerini almıştır.

Kaynakça

- Bacon, Roger, *Compendium Studii Theologiae*, ed. H.Rashdall, British Society of Franciscan Studies, Vol.III, London-1911.
- Bacon, Roger, *Opera Hactenus Inedita Rogeri Bacon, Fas. 15, Summa Grammatica Magistri Rogeri Bacon; Necnon Sumule Dialectices Magistri Rogeri Bacon*, ed. Robert Steele, London-1940.
- Bacon, Roger, *Opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi, Fas.V: Secretum Secretorum Cum Glossis Et Notulis*, ed. Robert Steele. Oxford University Press, Oxford-1920.
- Bacon, Roger, *Opera Quædam Hactenus Inedita, I.Opus Tertium, II. Opus Minus, III.Compendium Philosophiæ*, Ed. J.S Brewer, London-1859.
- Bacon, Roger, *Opus Majus*, trans, R.B.Burke, vol.I-II, Russell&Russell, New York-1962.
- Bacon, Roger, *Roger Bacon and the Origins of "Pesppectiva" in the Middle Ages: A Critical Edition and English Translation of Bacon's Pesppectiva with Introduction and Notes*, trans¬: David C. Lindberg, Oxford University Press, Oxford-1996.
- Bacon, Roger, *The Greek Grammar of Roger Bacon and a Fragment of His Hebrew Grammar*, Cambridge University Press, Cambridge-1902.
- Bacon, Roger, *The Opus Majus*, Ed&Int. J.H.Bridges, vol.I,-II-III Williams and Norgate, Oxford-1897-1900.
- Brewer, J.S., "Preface", *Opera Quædam Hactenus Inedita, I.Opus Tertium, II. Opus Minus, III.Compendium Philosophiæ*, (içinde) Ed. J.S Brewer, London-1859.
- Bridges, John Henry, *The Life and Work of Roger Bacon*, William and Norgate, London-1914.
- Brown, Stephen F., Flores, Juan Carlos, *Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology*, Plymouth-2007.
- Duncan, David Ewing, *The Calendar*, Avon Books, London-1998.
- Easton, Stewart C., *Roger Bacon and His Search for A Universal Science*, Columbia University Press, Newyork-1952.
- Greene, Robert, *Friar Bacon and Friar Bungay*, ed. Daniel Seltzer, University of Nebraska Press, 1963,
- Hackett, Jeremiah, "Roger Bacon on the Classification of the Sciences" *Roger Bacon&the Sciences*, , ed. Jeremiah Hackett, Brill-1997,
- Harrison, Frederic, "Friar Roger Bacon", *The North American Review*, Vol. 202, 1915.

- Lemay, Richard, "Roger Bacon's Attitude Toward the Latin Translations and Translators of the Twelfth and Thirteenth Centuries", *Roger Bacon & the Sciences*, ed. Jeremiah Hackett, Brill-1997.
- Little, A.G., "Introduction: On Roger Bacon's Life and Works", *Roger Bacon Essays*, Ed. A.G. Little, Oxford University Press, Oxford-1914.
- Little, A.G., "Roger Bacon's Works with References to the Mss. and Printed Editions", *Roger Bacon Essays* Ed. A.G. Little, Oxford University Press, Oxford-1914.
- Mayer, Frederick, *A History of Educational Thought*, Charles E. Merrill Books, Ohio-1966.
- Molland, George, "Roger Bacon's Knowledge of Mathematics", *Roger Bacon & the Sciences*, ed. Jeremiah Hackett, Brill-1997.
- Pacey, Arnold, *Technology in World Civilization*, Mit Press, Cambridge-1991.
- Pattison, M.M. Muir, Roger Bacon: "His Relations to Alchemy and Chemistry", *Roger Bacon Essays*, Ed. A.G. Little, Oxford University Press, Oxford-1914.
- Sarton, George, *Introduction to the History of Science From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*, vol.II, New York-1975.
- Sinkler, Georgette, "Roger Bacon", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, General Ed. Edward Craig, vol.1, Routledge, New York, 1998.
- Smith, A.Mark, "Ptolemy's Theory of Visual Perception: an English Translation of The Optics with Introduction and Commentary", *The American Philosophical Society*, vol:86, part:2 Philadelphia-1996.
- Smith, David Eugene, "The Place of Roger Bacon in The History of Mathematics", *Roger Bacon Essays* Ed. A.G. Little, Oxford University Press, Oxford-1914.
- The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, ed. Ted Honderich, 2005-Oxford.
- Thorndike, Lynn, "The True Roger Bacon II", *The American Historical Review*, Vol. 21, Issue 3, 1916.
- Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, çev: Mehmet İzzet, Orhan Saaddettin, sad.Yüksel Kanar, İz Yayıncılık, İstanbul-2004.
- Williams, Stewen J., "Roger Bacon and His Edition of the Pseudo-Aristotelian Secretum Secretorum", *Medieval Academy of America*, vol.69, no:1, 1994.
- Wolter, Allan B., "Roger Bacon", *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Publishing, vol. 1-2, Londra-1972.



Descartes Felsefesinde Kozmolojik Argüman Soruşturması

Hasan ÖZALP*

Cosmological Argument Investigation in Descartes' Philosophy

Citation/©: Özalp, Hasan, (2014). Cosmological Argument Investigation in Descartes' Philosophy, Milet ve Nihal, 11 (2), 139-161.

Abstract: One of the important questions in philosophy and theology is proofs of God's existence. Therefore, it is unimaginable that Descartes would be indifferent to the idea of God. In this work, we followed the proposition that "if there is a connection from God to nature, then there should be a connection from nature to God in the same way", and investigated the cosmological evidence in Descartes' philosophy. As a result, we found that comprises different forms of the cosmological argument at Descartes' thought. Descartes utilizes such types of evidencing as first cause, prime mover and ordered teleological argument in particular.

Key Words: Descartes' Philosophy, Argument for Existence of God, Cosmological Argument, Prime Mover, First Cause, Teleological Argument.



Atıf/©: Özalp, Hasan, (2014). Descartes Felsefesinde Kozmolojik Argüman Soruşturması, Milet ve Nihal, 11 (2), 139-161.

Öz: Felsefe ve teolojinin önemli problemlerinden biri Tanrı'nın varlığına dair delillerdir. Bu sebeple Descartes'ın Tanrı düşüncesine ilgisiz kalması düşünülemez. Descartes felsefesinde ise Tanrı genel olarak ontolojik delil ile

* Yard. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı [ozalphan66@gmail.com]

ispatlanır. Biz bu çalışmada “şayet Tanrı’dan doğaya bir geçiş varsa aynı şekilde doğadan da Tanrı’ya bir geçiş olmalıdır” önermesinden hareketle Descartes felsefesinde kozmolojik delili araştırdık. Neticede Descartes’ın kozmolojik argümanın farklı formlarına yer verdiğini de tespit ettik. Descartes özellikle ilk sebep, ilk hareket ettirici ve düzensel teleolojik argüman gibi delillendirme türlerine yer vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Descartes Felsefesi, Tanrı’nın Varlığının Delili, Kozmolojik Argüman, İlk Hareket Ettirici, İlk sebep, Teleolojik Argüman.

Giriş

Yeniçağın kurucusu ve modern düşüncenin babası kabul edilen René Descartes (1596-1650) bir sistem filozofudur. Bu sebeple onun felsefesinde ontoloji, kozmoloji ve teoloji iç içedir. Ancak salt teolojik bir doktrin olarak Descartes genellikle ontolojik delil ile fazlaca ilişkilendirilir. Bu tamamen doğru bir yaklaşımdır. Descartes, Tanrı’yı zihinsel bir çıkarım türü olan ontolojik argüman ile ispatlamaya çalışır. Filozofun temel paradigmasının da bu yönde olduğu yadsınamaz. Descartes’ın kozmik sistem inşası ontolojik argüman olarak da bilinen Tanrı’dan doğaya doğru bir geçiştir. Filozofun en temel iddiası ve Tanrı’yı ispatlama yolu budur. Ancak bu çalışmalarda genellikle Descartes’ın kozmolojik delile bakışı ihmal edilir. Filozofun kozmoloji görüşü genellikle başlı başına bir problem olan kartezyen¹ felsefesi bağlamında ele alınır. Bu düşünce de üç tözden biri olan Tanrı, yaratılmamış bir cevher olarak kozmik sistemin dışındadır. Tanrı her ne kadar yaratılmamış olarak kozmik sistemin dışında olsa da O bir yaratıcıdır. Bu sebeple kozmos ve Tanrı arasında bir bağıntının olduğu aşikârdır. Fakat Descartes’ın başka ispatlama türleri kullandığı da bilinmektedir.² Ancak bizim burada iddiamız; “şayet Tanrı’dan doğaya geçilebiliyorsa doğadan da Tanrı’ya bir geçiş olmalıdır” şeklindedir. Descartes felsefesi incelenirken bu düşünce genelde pek fazla ele alınmaz. Oysa Descartes gerek *Meditasyonlar*’da gerekse *Felsefenin İlkeleri*’nde bu konuya sıklıkla yer vermektedir. Özellikle üçüncü meditasyonda sebeplilik bağlamında konuyu ele almaktadır.³ Biz bu çalışmada ontolojik de-

¹ Kartezyen ifadesi René Descartes’ın Latince okunuşudur. Filozofun ismi Latince de Renatus Cartesius olarak okunmaktadır.

² Bkz. Torrey Wang, “Descartes’ Three Proofs of God’s Existence”, *Intro to Philosophy*, Spring 2012, s. 1-4.

³ Garry Hatfield, *Descartes And Meditations*, Routledge Philosophy Guide Books, 2003, s. 214.

lil inşaacısı ve savunucusu olan Descartes'ın kozmolojisini, kozmolojik delille Tanrı'yı ispatlamasını ve Tanrı'nın doğası ve sıfatları ile ilgili görüşlerini inceleyeceğiz.

1. Tanrı-Doğa İlişkisinin Epistemolojik Diyalektiği

Tanrı, evrenin var edicisi olduğuna göre bu ikisi arasında bir ilişki kurmak gerekir. Çünkü Descartes'a göre her şey karşılıklı bir ilişki içerisinde sistematik bir bütünlüğe sahiptir. Bu sebeple sistemin doğasında olduğu veçhile bir şeyi diğerinden soyutlayarak ele almak yerine tüm sistemi birbirinin mütemmimi olacak şekilde ele almak gerekir. Descartes bu yaklaşımını en iyi şekilde bilgi ağacı metaforunda ortaya koymaktadır. Buna göre felsefeyi bir ağaç olarak ele alacak olursak kökleri metafizik, gövdesi fizik ve bu gövdeden çıkan dallar ise tıp, mekanik ve ahlak gibi bilimlerdir.⁴ Bu sebeple nasıl ki kozmolojiyi ontolojiden bağımsız olarak ele alamıyorsak ontolojiyi de kozmolojiden ayrı düşünmek doğru değildir. Fakat kartezyen felsefesinde Tanrı ve doğanın birbirinden ayrı birer töz olduğu açıkça bilinmektedir. Çünkü yaratılmamış bir töz olarak doğanın dışındadır ve doğadan Tanrı'dan bağımsız bir tözdür. Şu halde Descartes'ın önünde Tanrı ve evreni nasıl ilişkilendireceğine dair bir sorun çıkmaktadır. Şüphesiz bu sorun bizi Descartes felsefesinin omurgasını oluşturan yöntem sorununa götürmektedir.

Sorunu pedagojik olarak somuttan soyuta doğru ele alacak olursak şüphesiz incelememiz gereken ilk yöntem bilginin deney ve gözleme dayalı olarak elde edileceğini kabul eden empirizmdir. Deney ve gözleme dayalı olduğu için empirizmin temelini şüphesiz duyular oluşturur. İronik bir şekilde doğayı Tanrı'dan ayrı bir töz kabul etmesinden dolayı modern empirik bilimin öncüsü olan Descartes doğayla ilişkilerinde duyulara güvenmemektedir. Çünkü duyular bizi her zaman yanıltabilir. Descartes'a göre Örneğin güneş ile ilgili bilgimizin oluşmasının iki kaynağı vardır. Bu iki kaynak bize birbirinden tamamen ayrı güneş fikri sunmaktadır. Bu kaynaklardan ilki dışsal bir kaynak olan duyularımızdır. Bu duyular bize güneşi çok küçük bir cisim olarak göstermektedir.⁵ Biz güneşi her

⁴ René Descartes, *Principle of Philosophy*, Philosophical Writings of Descartes, Trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Vol. 1, Cambridge University Press, 1985, s. 186.

⁵ René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, Philosophical Writings of Descartes, Trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Vol. II, Cambridge University Press, 1995, s. 27; *The Search Truth by Means of The Natural Light*,

ne kadar açık bir şekilde görsek de onun bu büyüklük de olduğunu iddia edemeyiz.⁶ Güneş ile ilgili diğer bilgi kaynağımız ise bizimle doğmuş olan ve bazı kavramlardan elde edilmiş içsel hareket noktamızdır. Filozofa göre, bu iki güneş tasavvurunun birbirinin aynı olması mümkün değildir. Bu görüşlerden biri yanlış görünmektedir.⁷

Descartes açık bir şekilde duyu verileri ile akıl verilerinin bir biriyle çatışabileceğini kabul etmektedir. Örnek olması bağlamında güneş ile ilgili bilgilerimize kaynaklık eden duyu ve akli örnek vermektedir. Buna göre duyular yanılmakta ancak akılla inşa ettiğimiz astronomi doğru bilgiler vermektedir. Descartes güneş örneğini çok basit bir düzlemde ele almaktadır. Bu örnek uzaklaştıkça küçülen tüm eşyalar için verilebilir. Örneğin bir dağ da uzaktan küçük görünebilir. Oysa Descartes'ın çağdaşı olan Galilei Galileo (1564-1642) Descartes'ın tam aksine güneşe yönelik araştırmalarını daha da derinleştirerek salt akılla inşa edilen Aristoteles (MÖ. 384-322) ve Batlamyus (ö. 168) astronomisini teleskop ile yaptığı gözlemler ile yıkmıştır. Bu sebeple aklın ve duyuların her zaman farklı düşünceler ortaya koyarak çelişeceğine dair genel geçer bir ilkeye varmak doğru makul görünmemektedir. Bu sebeple Descartes fazla şüpheli ve spekülattir.

Descartes'ın böyle bir yargıya varmasının nedeni ise kendisinden sonra gelen David Hume (1711-1776)'un tümevarıma yönelik eleştirisi ile benzerlik göstermektedir. Hume'a göre tümevarımın tüm eşyaya ve zamanlara teşmil edilmesi mantıksal ve psikolojik bir yanılısamaydı.⁸ Bilgide ilerlemenin yolunun deneysel araştırmalar olduğuna vurgu yapmasına rağmen⁹ Descartes, deneyler yoluyla olsa da sonuçlardan nedenlere gitmeyi ilke olarak kabul eden tümdengeli (deduction) doğru bir yöntem olarak görür. Çünkü yeterince denenmemiş olaylara ait sonuçlar bizi aldatabilir. Oysa dünyada var olmuş veya var olabilecek genel ilkeler ve bu ilkelerin

Philosophical Writings of Descartes, Trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Vol. II, Cambridge University Press, 1995, s. 407.

⁶ René Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, Çev. K. Kahir Sel, Sosyal yay., 2. Bsk., İstanbul 1984, s. 39.

⁷ René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, s. 27.

⁸ David Hume, *An Enquiry Concerning the Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1895, s. 33-34 vd.

⁹ René Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s. 58.

nedenlerini tespit ederek araştırma yapmak bizi daha sağlam bir bilgiye götürebilir.¹⁰ Buradan hareketle Descartes'ın tümevarıma yönelik yöntemsel eleştirilerinin Hume'un eleştirilerine öncülük ettiğini söyleyebiliriz.

Tümevarıma yönelik eleştirisine rağmen Descartes, birçok yerde duyuların bilgimize kaynaklık ettiğini de vurgulamaktadır.¹¹ Hatta bizim fayda ve zarara yönelik bilgilerimizin kaynağının duyular olduğunu ifade eder.¹² O halde duyuları dışlamasının makul bir gerekçesi olmalıdır. Anlaşılan o dur ki filozofun sorunu duyuların bilgiye kaynaklık edip etmeyeceği değil bunlara güvenilip güvenilmeyeceğidir. Descartes'ı duyular hakkında şüpheye götüren şey sadece bilgi felsefesine uyguladığı şüpheli yöntemdir. Ona göre duyularımız bizi birçok kez aldatmıştır ancak sadece bir defa bile aldatmış olsa yine de duyularımıza asla güvenemeyiz.¹³ Descartes epistemolojiden hareketle ontolojiyi temellendirmeye çalışmasından dolayı şüpheyi sadece duyulara ve dolayısıyla epistemolojiye tahsis etmektedir.¹⁴ Bu yaklaşım iki açıdan sorunlu görünmektedir. Şöyle ki Descartes'a göre hayatımızın sevk ve idaresi ile ilgili şeylerde kesinlikle şüpheye düşülmemelidir varsa da şüpheden derhal kurtulmalıdır. Zira bir delili diğerlerinden doğruya daha yakın olduğunu bilmesek bile işi geciktirmekten ziyade seçtikten sonra sebat göstermek ve kararlı olmak aklın bir gereğidir.¹⁵ Yani Descartes pratik yaşam açısından felsefeyi ele almamaktadır. İkinci sorun ise, Descartes'ın duyulara yönelttiği şüphesini akla yönelttiğimiz zaman ortaya çıkmaktadır. Descartes duyuların bizi çoğu kez yanılttığını ancak sadece bir defa bile yanıltmış olsa bile onlara güvenilemeyeceğini ifade etmekteydi. Aynı durum akıl yoluyla elde ettiğimiz bilgiler içinde geçerlidir. Aklın bizi birçok kez yanılttığını hiç olmazsa bir defa yanılttığına tanıklık etmişizdir. Bu durum duyular ve akılla ilgili edindiğimiz bilgilere kuşkulu yaklaşmamız gerektiğini gösterir ancak bizi mutlak bir şüpheliğe götürmemelidir.

¹⁰ René Descartes, *a.g.e.*, s. 58-59.

¹¹ Bkz. René Descartes, *Principle of Philosophy*, s. 216.

¹² René Descartes, *a.g.e.*, s. 224.

¹³ René Descartes, *a.g.e.*, s. 193.

¹⁴ Ülker Öktem, "Descartes Epistemolojisinde Tanrı'nın Yeri" *AÜDTCF*, 40 (3-4), 2000, s. 31.

¹⁵ Descartes, *a.g.e.*, s. 224.

Oysa Descartes şüpheli bir araç olmaktan ziyade amaç haline dönüştürmektedir. Neticede filozofa göre Tanrı ve ruh konusuna dair fikirler hiçbir zaman duyularla ispatlanamaz. Bu sebeple 'duyuda bulunmayan şeylerin zihinde yeri yoktur' şeklinde ki bir düşünce yanlıştır.¹⁶

Descartes'a göre tıpkı duyulara güvenemediğimiz gibi hayal gücüne de güvenmemiz mümkün değildir. Keçi gövdesi üzerine oturtulmuş bir aslan başını açık bir şekilde tahayyül etsek de akıl bunun mümkün olmadığına bizi ikna edecektir.¹⁷ Bu sebeple filozof kendi ifadesiyle "ne duyuların değişen şahitliğine ne de muhayyilenin aldatıcı hükmüne" güvenmemektedir.¹⁸

Descartes'ın Tanrı ve kozmos ilişkini yapılandırmaya çalıştığı ikinci yöntem zihinden hareketle oluşturulan ve aklın kullanılmasını zorunlu kılan rasyonel yaklaşımdır. Descartes açık bir şekilde akli merkeze alarak düşüncesini inşa eder. Burada ele alınması gereken sorun filozofun bunu nasıl temellendirdiğidir. Descartes'a göre ben nedir? sorusunun cevabı düşünen bir şey olmamızda yatmaktadır. Bu yaklaşımıyla Descartes, insan tanımına yönelik klasik yaklaşımı ortaya koymaktadır. Bu yaklaşımın temeli ise İbn Sina (980-1037)'nin boşluktaki insan fikrini çağrıştırmaktadır.¹⁹ Şöyle ki bir insan düşünüyorsa bu onun şüphe ettiğini, anladığını, kavradığını, tasdik veya reddettiğini ve tahayyül ettiğini gösterir. Peki, insan bunları dışsal bir güç olarak mı ortaya kor yoksa bu güçler içsel midir?²⁰ Bunu ispatlamanın yolu imkânsız gibi görünse de tüm duyulardan ve dolayısıyla dış dünyadan soyutlayarak insanın kendisini düşünmesidir. Bu ameliye sonucu görececek ki duyması, anlaması, tasdik veya reddetmesi tamamen kendisinden kaynaklanan bir şeydir.²¹ Şu halde insanın kendinde var olduğundan şüphe edemeyeceği bir akıl vardır. Peki, bu aklın ürettiği bilgiler ne ölçüde doğru ve kalıcıdır. Descartes konuyu bir balmumu örneği üzerinde

¹⁶ Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s. 37.

¹⁷ Descartes, *a.g.e.*, s. 39.

¹⁸ René Descartes, "Rules for the Direction of the Mind", *Philosophical Writings of Descartes*, Trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Vol. 1, Cambridge University Press, 1985, s. 14.

¹⁹ İbn Sina ve Descartes'ın *Meditations*ında benzer birçok paralel noktanın olduğu araştırmacılar tarafından da teyit edilmiştir. Konumuzla ilgili olarak bkz. H. Ömer Özden, *İbn Sina-Descartes (Metafizik Bir Karşılaştırma)*, Dergah yay., İstanbul, 2000, s. 197-217.

²⁰ Descartes, *Meditations*, s. 19.

²¹ Descartes, *a.g.e.*, s. 17.

açıklar. Bir balmumunu ateşe yaklaştırdığımız zaman, tadı kaçıyor, kokusu gidiyor, rengi değişiyor, şekli kayboluyor, ona dokunmak güçleşiyor, ona vurulsa da ses çıkarmıyor. Balmumu yakıldığı zaman değişen şeyler dil, burun, göz, kulak ve dokunma duyularının elde ettiği verilere yönelik değişimlerdir. Bu durumda filozof bu değişimlerden sonra balmumunun aynı kalıp kalmadığını sorar. Descartes'a göre balmumu aynı kalmaktadır. Çünkü görüldüğü gibi biz hala bir balmumu üzerinde konuşmaktayız. Onda bu kalıcılığı sağlayan şey duyular vasıtasıyla elde ettiğimiz bilgiler değildir. Çünkü tatma, koklama, işitme, görme ve dokunma yoluyla elde ettiğimiz şeyler tamamen kaybolmuştur. Ancak yine de ortada bir balmumu vardır. Çünkü balmumu ne bal lezzeti ne çiçek kokusu nede sestisi o sadece bir cisimdir ve şimdide öyledir. Balmumuna ait tek gerçeklik ve değişmeyen şey bizim onu kavradığımız şeydir.²² Şu halde tüm değişimlere rağmen duyuların değil aklın kaynaklık ettiği bilgiler kalıcı olmuştur.

Sonuç olarak elimizde üç gerçeklik kalmıştır. Birincisi, kendisine güvenmeyeceğimiz duyular, ikincisi, bize ait bir gerçeklik olması bakımından kesin bilgi veren akıl ve üçüncüsü, kuşku duyduğum duyularla müşahede ettiğim evren. Şu halde biz nasıl kozmosdan Tanrı düşüncesine ulaşacağız?

2. Kozmolojik Delil Soruşturması

Duyulara güvenmeyen Descartes, skolastik hocalarından kurtulduktan sonra gerçeği kendi zihninde ve büyük dünya kitabında aramaya karar verdiğini belirtir.²³ Kozmos ve kozmosa ait canlılar, yıldızlar ve diğer nesnelere birer gerçekliktir.²⁴ Peki, bu gerçeklik nasıl meydana gelmiştir?

Kozmolojik delilin, doğanın farklı noktalarına referanslarda bulunan birçok çeşidinin olduğu bilinmektedir. Bu noktada Descartes "her nedenlinin bir nedeni (fail) ve başlangıcı olan her şeyin bir sebebi (fail) vardır" şeklindeki Aristotelesçi klasik formu kullanır. Bu da her ne kadar skolastik düşünceden koptuğunu iddia etse de

²² Descartes, *a.g.*, s. 20-21.

²³ Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s. 14.

²⁴ Descartes, *a.g.e.*, s. 37.

Descartes'ın bunu özellikle metafizik de tam olarak gerçekleştiremediğinin bir göstergesidir. İmdi bu düşüncenin temellerini ele alalım:

Nedensellik Aristoteles'in düşünceye kattığı ve Antik dönemlerden çağımıza kadar aktüalitesini koruyan bir sorun(n)dur. Aristoteles felsefesinde araştırmaya konu olan maddi neden, formel neden, fail neden ve ereksel neden olmak üzere dört neden vardır.²⁵ İmdi maddi ve formel neden içsel nedenler iken fail ve ereksel nedenler dışsal nedenlerdir. Biz varlığı bu nedenler ile açıklayabiliriz. Fail neden hem maddeyi var edip şekil vermekte hem de ona bir amaç tayin etmektedir. Şayet fail olmazsa diğer nedenleri açıklayamayız. Bu sebeple her nedenlinin bir nedeni vardır.

Descartes'a göre yokluğun bir şey meydana getirmesi mümkün değildir. Bu sebeple doğada ki gözlemlerimizden anlaşılmaktadır ki bir ürün ya da eser ortaya koyan nedene fail neden denmektedir. Aynı zamanda bir düşünce ya da ide gerçekliği kendi dışından değil de kendinden alıyorsa buna formel neden denilir. Ancak bu nedenler dünyasında bir tamam ve yeter sebep aranmalıdır. Her ne kadar bir şeyin mutlaka bir nedeninin olduğunu kabul etsek bile bunu sonsuza kadar götüremeyiz. Bu sebeple bir yerde durup eşyaya ait gerçekliği açıklamak için bir yeter neden göstermemiz gerekir. Michelangelo'nun *Davut* heykelini epistemolojik olarak çözümlemek istiyorsak bunun kim tarafından, hangi maddeden, ne surette ve niçin yapıldığının açıklanması gerekir. Descartes bizim kozmolojik argüman olarak ifade ettiğimiz Tanrı, madde ve sebep ilişkisini iki şekilde temellendirir.

a. I. Kozmolojik Argüman: Hareketin İlk Kaynağı Olarak İlk Muharrik

Bu argüman evrensel hareketin nedenine yönelik bir çıkarımdır. İlk hareket ettirici düşüncesini ortaya atan düşünür şüphesiz Aristoteles'dir. Daha sonra ise bu delili Farabi (870-950) ve İbn Sina gibi İslam Meşşâî filozofları kullanmış ve son olarak skolastik gelenek de Thomas Aquinas (1225-1274)'un beş ispat yolundan biri olmuştur.

Aristoteles felsefesinde evrenin oluş ve işleyişinin kaynağını açıklamak için ileri sürülen bu delil fizikten metafiziğe geçişin temel

²⁵ Aristoteles, *Fizik*, 194b-15 vd., Çev. Saffet Babür, İstanbul YKY yay., 2001, s.61 vd.; Aristoteles, *Metafizik*, 325a-25, çev. Ahmet Arslan, Sosyal yayınları, 1996, s. 86.

postülatını oluşturmaktadır. “*Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici*” olarak ifade edilen yeter sebep Aristoteles düşüncesinde fiziksel nedenselliği aşan nihai metafiziksel bir fail neden olarak tanımlanmaktadır. Bu da bize fiziğin metafiziğe nasıl bağlandığını göstermektedir. Aristoteles’e göre maddenin olduğu yerde zorunluluk ve hareket vardır. Evrenin oluşumunu bu bağlamda zorunluluk kavramı ile açıklayan Aristoteles’e göre mutlak, doğal ve şartlı olmak üzere üç tür zorunluluk vardır. a) Mutlak zorunluluk, ezeli varlıklarda rastlanan türdür. b) Doğal ve basit zorunluluk, sanatsal olaylarda ve doğal olayların tamamında rastlanır. “Sen varsan baban da vardır.” gibi. c) Şartlı zorunluluk, formun meydana gelmesi için maddenin var olması gerektiği şeklindeki zorunluluktur.²⁶ Aristoteles ve takipçilerini böyle bir düşünceye sevk eden amil ise varlıkların formları ve evrenin amaçsal varoluşudur.²⁷ Madde ezeli olmasına rağmen yetkinleşememiştir. Bu sebeple yetkinleşmek için harekete ihtiyaç duyar. Hareketin kaynağı ise kendisi olsa bile bunu sonsuza kadar götürmek imkânsız. Çünkü hareket halinde ki şey yetkinleşememiştir. Bu sebeple yetkinleşmeye bir kaynak bulmamız gerekiyorsa hareket etmeyen bir hareket ettiriciyi kabul etmemiz gerekir. Bu da maddenin dışında bir gerçeklik olmalıdır. Bu sebeple İlk sebep diyebileceğimiz varlık hareket etmeyen ilk hareket ettiricidir. Bunun neticesi olarak Aristoteles evreni mekanik olarak tasavvur etmektedir ve dolayısıyla deisttir.²⁸

Descartes’a göre hareket, maddenin bir kısmının veya bir cismin doğrudan doğruya temasta olduğu ve durağan farz ettiğimiz cisimlerin yanından diğer cisimlerin yanına geçmesidir. Bu bağlamda bir cisim ya da maddenin bir kısmında toplu olarak geçen bütün şeylerdir.²⁹ Hareketin ne olduğuna yönelik bir soruşturma fiziğin problemidir. Felsefi açıdan asıl problem hareketin nedeninin/kaynağının ne olduğudur. Evrende hareketliliğe kaynaklık eden farklı hiyerarşilerde nedenlerin olduğu aşikârdır. Peki, dünyadaki tüm hareketleri meydana getiren ilk ve tümel neden nedir? Bu sorunun en açık ve kesin cevabı Tanrı’dır. Descartes bunu şöyle temellendirir:

²⁶ Aristoteles, *Fizik*, s. 91-92.

²⁷ Bkz. Aristoteles, *Fizik*, s.61 vd.; Aristoteles, *Metafizik*, s. 236.

²⁸ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Aydoğan, İz yay., İstanbul, 2001, s. 220-221.

²⁹ René Descartes, *Principle of Philosophy*, s. 233.

Tanrı büyük gücü ile maddeyi hareket ve sükûnetle birlikte yaratırken evrene koyduğu aynı hareket ve sükûneti muhafaza eder. Zira her ne kadar hareket, hareket eden maddenin bölümlerinden bazılarında bazen az, bazen çok bulunsa da, bununla beraber onda hiçbir zaman azalıp çoğalmayan belli bir hareket miktarı vardır. ...Ve gene yalnız değişmez bir öze sahip olmak değil, fakat daima değişmez bir tarzda hareket etmeninde Tanrı'nın olgunluğundan olduğunu da biliyoruz. O derece ki, dünyada gördüğümüz ve Tanrı tarafından vahiy ile bildirildiği için, inandığımız ve yaratıcıda hiçbir değişme olmaksızın tabiatta vukua geldiğini veya gelmiş olduğunu bildiğimiz değişmelerden fazla olarak, eserlerinde, ona kararsızlık atfetmek korkusuyla, başkalarını farz etmemeliyiz. Böylece maddenki, yarattığı zaman, maddenin bölümlerini birçok çeşitli tarzda harekete geçirmiştir ve gene onların hepsini aynı tarzda ve yarattığı zaman tabi kıldığı aynı kanunları devam ettirmektedir, öyle ise bu maddede eşit (veya sabit) miktarını durmadan muhafaza etmektedir.³⁰

Bu bağlamda Descartes'ın fiziksel dünyanın hareketliliğinden Tanrı düşüncesine ulaşmasının bazı argümanlarını görmekteyiz. Öncelikle hareketin doğası ve eşyada ki ritmi buna işaretler. Şöyle ki her ne kadar maddenin bazı bölümleri az bazı bölümleri çok hareket etse de onda hiçbir zaman azalıp çoğalmayan bir hareket miktarı vardır. Bu değişmeyen miktar bizi iki tür çıkarıma sevk etmektedir. Birincisi hareketin istikrarlı olması bizi istikrarın kaynağına götürmektedir. İkincisi ise istikrarın devamıdır. Bu iki düşüncenin kesim noktası değişmezliktir. Değişmez olan ise bizi değişmez bir öze sahip olan Tanrı fikrine ulaştırır. Bu bir mükemmellik göstergesidir.

İkincisi, Tanrı hareketin kaynağı olması bakımından değişiminde nedenidir. Fakat değişimin nedeni olması bizi onda da bir değişim olduğu şeklinde yanlış bir sanıya götürmemelidir. Kendisinde değişim olacağı kaygısıyla Tanrı'yı hareketin kaynağı olarak görmekten uzak durmamalıyız. Zira var ettiyse varlığın devamını da sağlamaktadır.

Üçüncüsü ise, ikinci maddenin tamamlayıcısıdır. Descartes'ın birçok yerde dile getirdiği gibi doğa yasalarının devamı ve istikrarına yönelik güvencemizin nedeni Tanrı'dır.³¹ Bu sebeple Descartes

³⁰ Descartes, *a.g.e.*, s. 240.

³¹ Bkz. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s. 40.

bunu bir ilke olarak görür. Filozofa göre, doğanın birinci kanunu, her şey başka bir şey onu değiştirmedikçe bulunduğu durumda kalır.³² Newton'un birinci yasasına benzer nitelikte olan bu değişmezlik ilkesi doğa bilimlerinin ivme kazanmasında katalizör görevi üstlenmiştir. Çünkü yer kürenin bir yerde çekip başka bir yerde çekmemesi gibi doğa yasaları farklı yer ve zamanlarda farklı davranışlardı bilimlerde ilerleme mümkün olmazdı. Bu durum aynı zamanda bizi doğadan Tanrı'ya götüren diğer bir argümandır. Çünkü insan yaşamının devamı da buna bağlıdır. Su her zaman boğar ve ateş her zaman yakar. Descartes'ın bu düşüncesi çağdaşı ve devamı olması bağlamında Baruch Spinoza (1632-1677)'yı da etkilemiştir. Spinoza'da Tanrı'nın başta yasaları yaratıp sonra bunlara aykırı davranmasını akıl dışı kabul etmekte ve aksi durumda Tanrı'nın kendisiyle çelişeceğini iddia etmektedir.³³

Descartes'ın Tanrı'yı ilk hareket ettirici olarak görmesi Aristoteles düşüncesi ile benzerlikler göstermektedir. Neticede Descartes tıpkı Aristoteles'de olduğu gibi doğa yasalarını Tanrı ile güvence altına alarak maddeyi Tanrı'dan bağımsız bir töz haline dönüştürerek Aristoteles'in mekanik evren anlayışına varmakta ve dolayısıyla deistik Tanrı tasavvurunda durmaktadır.³⁴ Bu yöntem ile Descartes'ın özgün olduğunu iddia etmek zor görünmektedir.

b- II. Argüman: Kozmosu var eden İlk Sebep

Descartes, gözlemlerimiz sonucunda doğa yasalarının edilgen olduklarını ve kendilerine etki eden bir failin olduğunu düşünmektedir.³⁵ Pe ki failin ne olduğunu ve doğasını nasıl belirleyebiliriz? Filozofa göre, maddi dünyayı incelediğimizde bunlara ait cevher, süre ve benzer nitelikler görmekteyiz. Örneğin taşın kendi başına bir cevher ya da kendiliğinden var olmaya başka bir ifadeyle kendini var etmeye gücü yeten bir şey olduğunu varsayalım. Aynı şekilde bir birey ve canlı olarak kendimizin de benzer vasıflara sahip olduğunu düşünelim. Birey olarak ben ve taş arasında benzer olmayan birçok nitelikler bulunsa da son tahlilde ikisi de cevher olma noktasında aynıdır. İmdi ya her bir şey kedinin nedeni ya da birisi diğerlerinin nedenidir. Bu iki cevher arasında kendimi fail olarak varsaydığım

³² Descartes, *Principle of Philosophy*, s. 241-242.

³³ Nancy Murphy, "Bilim, İlahi ve Zeki Tasarım Akımı: Teistik Evrimciliğin Bir Savunusu", *Evrım ve Tasarım (Gelen-Eksel ve Çağdaş Metinler Seçkisi)*, Der. R. Alpyağlı, İz yay., İstanbul, 2013, s. 534.

³⁴ Ahmet Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, ASA yay., Bursa, 2007, s. 140.

³⁵ Descartes, *Meditations*, s. 28.

zaman kendimde maddeye ait nitelikler olan uzam, şekil, durum, hareket gibi başka vasıfları formel olarak görmemekteyim. Oysa düşünen bir cevher olarak bende bahsi geçen bu vasıfların bulunması gerekir. Çünkü ben düşünmek bakımında üstün bir cevherim. Bu sebeple maddi dünyada üstün bir cevher olarak bende bu vasıflar yoksa bu dünyayı açıklayacak fail Tanrı'dır.³⁶ Bu bağlamda Descartes'ın kozmolojik argümanını şu şekilde formüle edebiliriz:

Öncül I: Her nedenlinin bir nedeni vardır.

Öncül II: Bu nedenler sonsuza götürülemez. Bir nedende durmak gerekir.

Öncül III: Neden arayışını maddi dünyada sürdürebiliriz.

Öncül IV: Maddi dünyada ki en muhtemel neden düşünen dolayısıyla en yetkin varlık olan insan olabilir.

Öncül V: İnsanda maddi dünyayı oluşturacak tüm formlar bulunmamaktadır.

Sonuç: Öyle ise maddi dünyadaki her şeye etki eden neden Tanrı'dır.

Descartes'ın bu yaklaşımı klasik kozmolojik çıkarımdır. Maddi nedenler dünyasında mükemmel neden bulunmaması fikri bu düşüncenin odak noktasını oluşturmaktadır. Delilin ikinci belki de en önemli kısmı Descartes'a özgü olan kozmolojik delinin ontolojik delile bağlamasıdır. Bu iki sorun daha sonra hem Hume hem de onun dogmatik uykusundan uyandırdığı Immanuel Kant (1724-1804)'ın eleştirilerinin de merkezi olacaktır.

Birinci sorun Descartes'ın kozmolojik argümanı nihai olarak ontolojik argümana bağlamasıdır. Ontolojik-kozmojik argüman olarak ifade ettiğimiz bu yaklaşıma göre Descartes'ın nihai fail neden olarak Tanrı'ya ulaşmasının nedeni kendi zihninde Tanrı'yı var olan bir gerçeklik olarak görmesi yatmaktadır. Şöyle ki Descartes'a göre bir cevher olarak insanın zihninde sonsuz bir cevher fikrinin bulunmasının nedeni Tanrı'dır. Çünkü Tanrı olmasaydı sonlu bir varlık olan insanda sonsuz bir cevher düşüncesi olmazdı.³⁷

Açık bir şekilde Descartes kozmolojiden başladığı düşüncüyü ontolojik argümana bağlamaktadır. Aslında salt kozmolojinin sınırları dahilinde kalması delili daha güçlü kılar. Bu sebeple bir yanı ontolojik delil ile ilişkili olan kozmolojik argüman Kant'ın ontolojik delile yönelttiği eleştirilere de maruz kalmaktadır. Kant ontolojik argümanı birkaç açıdan eleştirmektedir. Kant'a göre öncelikli sorun

³⁶ Descartes, *a.g.e.*, s. 30-31.

³⁷ Descartes, *Meditations*, s. 31-32.

hükümlerin mutlak zorunluluğunun nesnelerin mutlak zorunluluğunu gerekli kıldığı yönündeki yanılıdır. Yani Descartes'ın zihninde bir Tanrı inşa etmesi gerçekte bir Tanrı olduğu şeklinde anlaşılmalıdır.³⁸ Kant'ın ontolojik argüman eleştirilerini bu bahiste ele almak konumuzun sınırları dışındadır. Bu sebeple sorunu derinleştirmek istemiyoruz.

İkinci sorun, fail nedenin niçin maddi dünyada aranmadığıdır. Descartes'ın cevap verdiği bu eleştiriyi daha sonra Hume "nedenliliğin neden maddi dünyada durmadığını" sorarak problemi güncelleştirecektir. Aslında Descartes buna doğru ama eksik bir cevap vermektedir. Çünkü salt insanın yetkin olmaması yeterli bir cevap değildir. Örneğin Doğa Bilimcisi Charles Darwin (1809-1882) canlılığın doğal seleksiyon ve adaptasyon ile kendi kendini organize ettiğini açıklayan güçlü bir teori ileri sürmüştür. Bugün evim olarak ifade ettiğimiz bu teori maddi dünyanın nedeninin yine maddi dünya olduğuna dair güçlü bir rasyonel çıkarımdır.

Muhtemelen Descartes böyle bir eleştirinin farkındadır. Bu sebeple maddi dünyada ki muhtemel fiziksel nedenleri ele alarak birkaç fiziksel nedeni tartışır. Bunlardan ilki anne ve baba fail neden olup olmayacağıdır. Buna göre, organizmanın asli varoluş nedeni ebeveynler midir?

Filozofa göre, anne ve baba dünyaya gelmemizin nedeni olarak görünmektedir. Bununla beraber yine de anne-babamız düşünen bir varlık olarak insanı dünyaya getiren ve yaşamını devam ettiren varlıklar olamaz. Çünkü düşünen bir cevher ile maddi bir eylem arasında hiçbir ilişki yoktur. Oysa anne-baba bizi sadece maddi bir fiille dünyaya getirir. Başka bir ifadeyle ebeveynler sadece maddeye bazı biçimler vermişlerdir. Oysa insan sadece suret almış bir madde olmanın ötesinde ruh sahibi düşünen bir varlıktır. Bu sebeple insanı gerçekte var eden anne ve baba olmayıp onun zihnine kendi varlığını nakşeden Tanrı'dır.³⁹

Descartes bu soruşturmayı yine kozmosun sınırları içerisinde kalarak bir kategori daha yükselterek varlığın nedeni veya yaratıcı bir insan olarak ben olabilir miyim? diye sorar. Filozofa göre benim, kendi varlığımın ve diğer tüm var olanların yaratıcısı olmadığımın birçok nedeni vardır. Öncelikle şayet insan bir yaratıcı olsaydı onun

³⁸ Bkz. Mehmet Dağ, "Ontolojik Delil ve Çıkılmazları" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXII, 1978, s. 301.

³⁹ Descartes, *Meditations*, s. 34.

hiç bir şeyden kuşku duymaması gerekirdi. Eğer ben, kendimi ve diğer tüm şeyleri yaratmış olsaydım bunların hepsine dair tam bir bilgim olurdu. Oysa insanda öğrenme arzusu ile birlikte derin bir şüphe bulunmaktadır. Bu da yaratıcının insan olmadığını göstermektedir.⁴⁰

İkincisi ise yine birinci nedenin devamı niteliğindedir. Şayet insan (ben) Tanrı olsaydı kendini hiçbir açıdan eksik yaratmazdı. Bu sebeple insanda tam bir mükemmellik olurdu. Oysa düşünen bir birey olarak insan, kendini yokluktan çıkarmadığı gibi hiç değilse edilmesi kolay olan şeylerden kendini mahrum etmezdi. Ya da kendinde bulmayıp da bugün bana Tanrı vergisi dediği şeyleri kendine verirdi. Oysa bu noktada insan gücünün sona erdiğini sürekli tecrübe etmektedir.⁴¹

Üçüncüsü, insan hayatının birçok aşaması vardır ve bunlardan biride ölümdür. Şayet insan kendinin yaratıcısı olsaydı kendi hayatını muhafaza eder ve yeniden diriltebilirdi. Oysa cevher denilen şey zamanın tüm dilimlerinde vardır. Bu aşamada Descartes şu soruyu sorar: Acaba şimdi var olan ben gelecekte de var olabilmek için bir kudret ve kabiliyete sahip miyim? Descartes bu soruyu usulden ele alır. Buna göre benim böyle bir düşüncemin olması bile bende bu kudret ve kabiliyetin olmadığını göstergesidir. Ancak yine de açıkça ifade eder ki insan da böyle bir kudret yoktur. Bu sebeple varlığımın sebebi ve devamı benim dışımda bir varlık olan Tanrı'dandır.⁴²

Dördüncüsü, insanın kendi duyuları arasında yaptığı bir kıyasdır. İnsanda düşünme, hafıza ve muhayyile gibi pek çok yeti bulunmaktadır. Fakat insan kendini gözlemlediği zaman bu duyuların kendinde küçük ve sınırlı ölçüde bulunduğunu görecektir. Oysa böyle yetilerin varlığını kabul ediyorsak bunların Tanrı'da daha geniş ve sonsuz olduğunu kabule etmemiz gerekir.⁴³

Beşincisi, Descartes kendisinin Tanrı olmadığı düşüncesini ontolojik argüman ile ortaya koymaktadır. Buna göre eğer insan, zihninde daha yetkin bir varlık taşıyorsa bu kendisinin yaratıcı olmadığı anlamına gelir. Bu konu araştırmamızın dışındadır.⁴⁴

⁴⁰ Descartes, *a.g.e.*, s. 33.

⁴¹ Descartes, *a.g.e.*, s. 34.

⁴² Descartes, *a.g.e.*, s. 35.

⁴³ Descartes, *Meditations*, s. 40.

⁴⁴ Descartes, *Principle of Philosophy*, s. 200.

Descartes kozmik dünyada ki neden arayışındaki çıtayı biraz daha yükselterek tüm nedenlerin bir araya gelerek evreni yaratmalarının imkânını sorgular. Buna göre tüm nedenler bir araya gelerek işbirliği etse yani bu sebeplerden birine Tanrı'ya atfettiğimiz bilgiyi, diğerlerine başka sıfatları versek ve netice de hepsinin Tanrı olacak şekilde birleştiklerini varsayalım. Descartes'a göre bu mümkün değildir. Çünkü Tanrı dediğimiz şey basittir.⁴⁵ Yani parçalardan oluşmamaktadır. Şayet Tanrı mürekkep bir varlık olsaydı, bölünürdü ve bir parçası diğer parçasından önce gelirdi. Bu da onun Tanrı olmadığını gösterir. Fakat Descartes'ı klasik nedensellik yoluyla ispatlama düşüncesinden ayıran şey Tanrı'nın sadece müsebbip olarak fail olması değil aynı zamanda varlığı koruyan ve muhafaza eden bir kimliğinin de bulunmasıdır.⁴⁶

Doğanın nedeni olan Tanrı'nın kendi kendisinin illeti olması ise Descartes'a göre mantıksal bir zorunluluktur. Şöyle ki Tanrı'nın varlığı başka bir illetten meydana geliyorsa, aynı sebepten dolayı, bu ikinci illetinde, başkası tarafından mı yoksa kendiliğinde mi var olduğunu tekrar sormak gerekir. "Ta ki nedenler hiyerarşisi derece derece en sonunda Tanrı olacak bir nedene varılsın. Descartes'a göre bu teselsülde sonsuza kadar gitmek mümkün değildir. Çünkü burada tartışmaya konu olan neden beni meydana getiren değil muhafaza eden nedendir."⁴⁷

c. Kozmolojik Düzen ve Telos İlişkisi

Evrenin bir amaca hizmet ettiği ve dolayısıyla bu amacın Tanrı tarafından tayin edildiğini varsayan teleolojik veya tasarım argümanı da Descartes kozmolojisinde önemli bir yer tutar. Teleolojik argümanının birkaç formu vardır. Bunlardan ilki evrenin düzenine gönderme yaparken diğeri düzenin nihai gerekçesi olan amacı ön plana çıkarır. Kısaca birincisi düzeni (nizam) ikincisi amacı merkeze alır. Descartes kozmolojik delil açısından birincisine kısmi olarak yer verir. Öncelikle evren Tanrı'nın verdiği bir güvence ile istikrarlıdır. Dolayısıyla bizim onda bir düzen ve harmoni aramamız gerekir. Nitekim filozofa göre ayrı ayrı ustaların ellerinden çıkmış kurulu parçalarda tek ustanın kendi başına elinden çıkardığı parçadaki gibi

⁴⁵ Descartes, *Meditations*, s. 34.

⁴⁶ Descartes, *a.g.e.*, s. 33.

⁴⁷ Descartes, *a.g.e.*, s. 32-33.

mükemmellik yoktur. Nitekim bir mimarın tek başına kurduğu yapılar birçok mimarın farklı amaçlarla yapılmış eski duvarlar üzerine kurduğu yapılardan daha düzenlidir.⁴⁸ Şu halde tasarım bizi bir tasarımcıya götürdüğü gibi onunda yetkin olması için tek olması gerekir. Genellikle bina ve mimar analogileri üzerinden yapılan ispatlamalarda benzeyen ve benzetilen ilişkisinin kesin uyumu beklentisinden dolayı Tanrı ve evren ilişkisi deistik bir tarzda açıklanmaktadır. Mimar olarak Tanrı evreni her ne kadar mükemmel bir şekilde var etse de artık işleyişine karışmamaktadır. Descartes felsefesinde evren Tanrı'nın müdahil olmadığı mekanik bir yapıya sahiptir.

Teleolojik argümanın amaca vurgu yapan ikinci formunun temelini Aristoteles'in ereksel nedeni oluşturur. Buna göre eşyanın var oluş amacını tayin eden erek, dört nedenden biridir. Nihayetinde maddenin dışında bir gerçeklik olan ereksel nedeni tayin eden şey fail nedendir. Bu sebeple de ereksel neden fail nedene indirgenbilir. Bu durum da eşyada bir amaç varsa bunu evrensel bağlamda tayin eden kişi Tanrı'dır. Descartes amacı merkeze alan bu tarz bir ispatlama yöntemini kabul etmemektedir. Filozofa göre, felsefi olarak bizim amacımız varlıkların ne tür bir vasıta ile meydana geldiklerini incelemektir. Yoksa Tanrı'nın onları ne tür bir amaç için yarattığını bilmek değildir. Bu sebeple araştırmacı, Tanrı'nın dünyayı yaratırken güttüğü amaçları incelemek ve sonlu ereksel nedenleri araştırmakla vakit geçiremez. Çünkü bizim zihin dünyamızın da var edicisi ve her açıdan mükemmel bir varlık olan Tanrı'nın bize maksatlarını bildirmek isteyeceğini sanmak bir yanılsamadır. Bizim amacımız, onun bütün her şeyin yaratıcısı olduğunu göz önüne alarak, duyular vasıtasıyla kavradığımız şeylerin nasıl meydana geldiklerini bize verdiği akıl sayesinde bulmaya çalışmaktır.⁴⁹

Descartes'ın ifade etmeye çalıştığı şey bir kısım teolojik okulların kabul ettiği ve toplum arasında yaygın olan "hikmetinden sual edilmez" düşüncesidir. Descartes'ı bu düşünceye sevk eden şey nedir? Bu sorunun halk arasında ki yaygın cevabı, "Tanrı'nın sonsuz ulûhiyetine duyulan saygıdır." Bu daha çok duygusal bir yaklaşımdır. Descartes, düşüncesini bu şekilde temellendirmez. Filozofa göre bir defa böyle bir yaklaşıma şaşmamak gerekir. Bunun duygusal ve rasyonel olmak üzere iki nedeni vardır. Duygusal nedeni, etrafımızı

⁴⁸ Descartes, *Metot Üzerine*, s. 15-16.

⁴⁹ Bkz. Descartes, *Principle of Philosophy*, s. 202.

gözlemlediğimizde yani duyuşsal tecrübelerimizle bizi kuşatan eşyanın birçoğunun Tanrı tarafından neden ve niçin yaratıldıklarını anlayamıyoruz. Bu sebeple de sırf biz anlayamadığımız için Tanrı'nın varlığından kuşku duymamamız gerekir. Peki, "duyuşsal tecrübelerimiz ile açıklayamadığımız konularda Tanrı'dan niçin kuşku duymamalıyız" şeklinde gelebilecek bir soruya bizce makul cevaplardan biri şuan ki mevcut aklımızın ve bilimin bunları kavramak için yetersiz olduğudur. Oysa Descartes sorunu yine ontolojik delil ile çözmeye götürür. Filozofa göre insan tabiatı son derece aciz ve sınırlı iken Tanrı'nın tabiatı büyük, anlaşılmaz, kavranılmaz ve sonsuzdur. Bu sebeple ilahi amaç (ya da nedenler) zihnimizin anlama gücünü aşan sonsuz ve tükenmez niteliktedir. Neticede gayeden çıkarılan tüm nedenler hiçbir işe yaramaz.⁵⁰ Descartes'ın bu görüşüne katılmadığımızı belirtelim. Çünkü ister Aristoteles felsefesi ile birlikte isterse başka şekilde düşünölsün gâî neden bir anlama ve açıklama türüdür. Aksi takdirde eşya tamamen anlamsızlığa itilmiş olacaktır. Bu anlamsızlığın sorumlusu ise kendisine tüm mükemmellikler verilerek sözde tenzih edilmeye çalışılan Tanrı olacaktır. Bu durumda, "her açıdan mükemmel bir varlık olan Tanrı nasıl oluyor da benim yaşadığım ve etkileşim halinde olduğum bir evrende benim zihnimin kavrayamayacağı şeyleri var ediyor?" Bu durum Tanrı için bir eksiklik olurdu.

3. Tanrı'nın Doğası ve Sıfatları Üzerine Soruşturma

Descartes'ın kozmolojik delillendirmesinin temelini ilk hareket, ilk neden ve teleolojik argümanın düzen kısmı oluşturmaktadır. Descartes her ne kadar kozmosdan Tanrı'ya geçiş yapsa da onun ontolojik argümanı merkeze aldığı açıktır. Çünkü kozmolojik temellendirmelerinde dahi yeri geldiğinde çözümlü zihninde kurguladığı bir Tanrı düşüncesine bağlamaktadır. Bu sebeple Tanrı var olmak için başkasına ihtiyaç duymayan ve bu özelliğinden dolayı da tüm var olanların nedenidir.⁵¹ Buradan hareketle ister ontolojinin mükemmellik algısından isterse kozmolojiden hareket edilsin Tanrı'da zat ve mahiyet aynıdır bu sebeple de Tanrı'nın bir cismi yoktur.⁵² Cisminin olmayışı ise onun mükemmelliğinin bir göstergesidir. Çünkü

⁵⁰ Descartes, *Meditations*, s. 38-39.

⁵¹ Descartes, *Principle of Philosophy*, s. 210.

⁵² Descartes, *a.g.e.*, s. 200.

cismin özünü uzam oluşturur ve bu da cismin parçalardan oluştuğunu gösterir. Oysa parçalara bölünme bir eksikliktir.⁵³ Bu sebeple Tanrı basittir.

Descartes'ın bu yaklaşımı Tanrı soruşturmalarına dair yeterli bir açıklama değildir. Aranılan cevap Descartes'ın nasıl bir Tanrı tasavvurunda bulunduğudır. Filozofun kendisi de bu sorunun farkındadır. Bu sebeple Tanrı imajının nasıllığı konusunda tartışmalarda bulunur. Descartes bu sorunu iki şekilde ele alır. Birincisi, Tanrı düşüncesinin örneğin Zümrüd-ü Anka kuşu gibi hayali bir varlıktan farkının olup olmadığını ayırmaya çalışır. İkincisi ise doğal nesnelere hareketle tasavvur edilebilecek Tanrı tasavvurlarının imkanıdır.

Birinci problem ile ilgili olarak Descartes Tanrı'nın imajinatif ya da mitolojik varlıklar olan Şimer⁵⁴ veya Hippogriffe'den⁵⁵ bir farkının olup olmadığını nasıl ayırabileceğini düşünür. Descartes bu sorunu, insan zihninde ki bu kavramların epistemolojik yapısını bunların ontolojik karşılıklarına indirgeyerek ele alır. Buna göre insan düşüncesinin yaptığı işin bir faili vardır. Fakat insan bu işten edindiği düşünceye başka düşüncelerde katmaktadır. Bu sebeple de insan zihninde ki kavramların hiyerarşik bir yapısı bulunur. Bu hiyerarşik yapı fikirler, irade veya teessürler ve hükümler olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır.

Fikirler, tek başlarına ele alındıklarında doğru şeylerdir. Fakat şeylerle ilişkilendirildikleri zaman yanlış çıkarımlara neden olabilirler. İster keçiyi isterse Şimer'i tahayyül edin; birini tahayyül etmeniz diğerini tahayyül etmenizden daha doğru değildir. Fikirler başka şeylerle ilişkilendirildikleri zaman bizi makul olmayan sonuçlara sevk edebilir.

İrade ve teessürler ise kendilerinde bir yanlışın olmasından korkmayacağımız şeylerdir. Mevcut olmayan şeyleri arzu etseniz de arzu edilenin doğruluğu ya da yanlışlığı gibi bir sorun yoktur. Arzu edilenin doğru ve yanlış olabileceğine dair bir ölçütün olması bir sorundur. Çünkü bizi yanıltabilir.

Hükümler ise, bizi yanıltmayan ve üzerinde durmamız gereken bir aşamadır. Çünkü insan, kendi de olan fikirlerin kendisi dışında

⁵³ Descartes, *a.g.e.*, s. 201.

⁵⁴ Aslan başlı, kedi vücutlu ve ejderha kuyruklu mitolojik bir varlıktır.

⁵⁵ At vücutlu, akbaba başlı ve kanatlı efsanevi bir varlıktır

olan şeylere benzediklerine hükmetmez. Bu sebeple de hükümler, dışardaki bir şey ile kıyaslanmadığı için fikirlerden dolayısıyla da yanlışlardan uzaktırlar.⁵⁶

Fikirlerin bir kısmı insana doğuştan, bir kısmı dışardan gelirken, diğer bir kısmını ise insanın kendisi oluşturur. İnsan, bunların nereden geldiğini ayırabilecek bir meleke ve güce sahiptir. Örneğin ses, ışık, sıcaklık gibi şeylerin dışardan geldiğini ve bunların birer gerçeklik olduğunu biliriz. Bu sebeple Hippogiffe ve Şimer gibi şeyler insan zihninin icat ve uydurmalarıdır. Bunu insanın kendisi idrak edebilir.⁵⁷ Descartes'ın burada yeni bir sorunla yüzleşmesi gerekmektedir. Peki, bu düşünceler insan bilmese de doğuştan verilmiş ise bunların dışsal mı yoksa içsel mi olduklarını nasıl ayırt edecektir. Descartes'a göre bunların iki sebebi vardır. Birincisi, bizim bazı şeyleri tabiat tarafından bilmemizdir. Genel olarak Descartes bilgisinin kesinliğini akılla inşa ederken bu aşamada tabiatı bir referans alması şaşırtıcı olabilir. Fakat Descartes tabiat ile doğruyu bize öğreten nesnelere dünyasını değil sadece insanı bir şeye inanmaya sürükleyen temayülü kast etmektedir.⁵⁸ İkincisi ise, bu fikirlerin asla irademize bağlı olmadıklarını insanın kendisinin tecrübe etmesidir. Çünkü insan istese de istemese de bu fikirler kendi zihnine gelmektedir.⁵⁹

Son tahlilde Descartes'a göre Tanrı'yı mitolojik veya hayali diğer varlıklardan ayıran objektif kriterler vardır. Bu kriterlerin bir kısmı kozmik temelli iken diğerleri salt rasyoneldir. Bu sebeple Tanrı'yı Şimer gibi düşünmek ve varsaymak tamamen insan zihninin icat ettiği bir uydurmadır.

Problemin ikinci boyutunu oluşturan doğal nesnelere hareketle tasavvur edilebilecek Tanrı tasavvurlarının imkânı da filozofun tartıştığı konulardan biridir. Descartes'a göre insanların Tanrı'nın imajı ve doğası konusunda farklı tasavvurları olabilir. Örneğin bazıları Tanrı'yı cisimli ve cansız şeylere benzetirken bazıları da hayvanlara ve bizim gibi insanlara benzetmektedir. Descartes'a göre tüm bu düşünceler yanlıştır. Çünkü bir insan maddi cisimleri, hayvanlar ve insanları gözlemlediğinde bu varlıkların ve düşüncelerin Tanrı ile maddi şeylerin terkibinden meydana geldiklerini an-

⁵⁶ Descartes, *Meditations*, s. 25-26.

⁵⁷ Descartes, *a.g.e.*, s. 26.

⁵⁸ Descartes, *a.g.e.*, s. 27.

⁵⁹ Descartes, *a.g.e.*, s. 26.

layacaktır. Descartes bu kategoriyi zihinsel bir üst kategoriye taşıyarak kavramsal olarak bu terkinin dışında hiçbir varlığında olmadığını belirtir. Maddi ve cisimli şeylerin fikirleri ile ilgili olarak, ne kadar büyük ve mükemmel olurlarsa olsunlar, bunları insanın üretmeyeceğini ve insanın açık seçik idrak ettiği pek az şeyin olduğunu belirtir.⁶⁰

4. Tanrı'nın Sıfatları

Tanrı'nın sıfatları konusu Descartes'ın doğrudan ele almadığı bir konudur. Çünkü onun asıl problemi düşüncüyü ve doğayı güvence altına almak için Tanrı'nın varlığının ispatıdır. Sıfatlar konusunda ise filozof, mükemmeliyetçi Tanrı tasavvurunu kabul ettiği için dolayısıyla teizmin kabul ettiği sıfatları savunur. Fakat Descartes, kendisini Antik Çağdan kopuş olarak gördüğü için yeri geldiğinde de klasik teizmden ayrılır. Descartes'ın ayrıldığı noktalar ise Tanrı-ve doğa ilişkileri noktasındadır. Bu sebeple Tanrı-doğa düalizmi kartezyen felsefenin önemli sacayaklarından biridir.

Descartes, Paris İlahiyat fakültesinde yaptığı konuşmada Tanrı ve ruh konusunun ilahiyatın değil felsefenin getirdiği delillerle ispatlanmasının daha doğru ve gerekli olduğunu ifade etmiştir.⁶¹ Bu tutumu onun hem yönteminin bir gereği hem de kilisenin öngördüğü bazı düşüncelere katılmadığının da bir işaretidir. Çünkü Descartes, rasyonel bir yöntemi savunurken kilise geleneksel nakil yöntemine sadık kalmış ve bu sebeple de dogmatikleşmiştir. Bu sebeple Descartes ve kiliseyi bir birinden ayıran en önemli ayrım yöntemidir. Tüm rasyonelliğine ve skolastik dönemden koptuğunu iddia etmesine rağmen Descartes her zaman kiliseye sadakatini sunar. Örneğin rasyonel olmamasına rağmen Descartes'ın kendi ifadesiyle düşüncemizi aşmasına rağmen inkarnasyon ve teslisin gerçekliğine inanmanın gerekliliğini savunur.⁶² Descartes'ın bu düşüncesi genel metodu ile uyuşmamaktadır. Filozofun bu yaklaşımını belki tarihsel ve konjonktürel olarak okuyabiliriz. Çünkü kendisinden önceki birçok düşünür ve bilim insanı aynı zamanda siyasal bir erk olan kilise ile çatıştığı için şiddetli bir şekilde cezalandırılmışlardı. Descartes'ın böyle bir kaygısının ve korkusunun olduğunu bilmiyoruz.

⁶⁰ Descartes, *a.g.e.*, s. 29.

⁶¹ Descartes, *a.g.e.*, s. 3.

⁶² Descartes, *Principle of Philosophy*, s. 201.

Descartes'a göre Tanrı'nın sıfatlarını ispatlamanın yolu doğadan geçmektedir. Buna göre Tanrı, mutlak, ezeli, ebedi, her şey gücü yeten, her şeyi bilen, tüm varlıkların yaratıcı, her türlü iyi ve doğrunun kaynağı, tüm yetkinliklere sahip ancak kendisinde hiçbir eksikliğin bulunmadığı bir varlıktır.⁶³ O son derece tam ve yetkin olduğu için bildiği veya yaptığı hiçbir şeyde yanlışlık yoktur. Bu sebeple hiçbir yanlışın illeti değildir.⁶⁴ Descartes'ın bu yaklaşımı ister istemez kötülük probleminin oluşturduğu sorunlarla yüzleşmek zorundadır. Araştırmamızın konusu olmadığı için bu tartışmalara girmeyeceğiz.⁶⁵

Her ne kadar duyulara sahip olmak insanın bilgi edinmesi için yararlı şeyler gibi görünse de duyular dış dünyaya bağlılığı gösteren şeylerdir. Bu da insan için bir eksiklik. Bu sebeple Tanrı'nın bilmek ve işitmek gibi eylemler için duyulara da ihtiyacı yoktur.⁶⁶

Sonuç olarak Descartes, teistik klasik Tanrı anlayışını savunmaktadır. Ancak Tanrı ve doğa ilişkilerini deistik bir tarzda açıklamaktadır. Buna göre Tanrı her açıdan mükemmel bir varlıktır ancak alemde ayrı bir tözdür. Descartes'ın birbiriyle çelişen bazı görüşlerine yeri geldikçe dikkat çekmeye çalıştık. Teistik tanrısal sıfatlar ve deistik evren tasavvurunda da filozof çelişkili bir durum yaşamaktadır. Çünkü her açıdan mükemmel bir varlık olan Tanrı'nın evrene müdahil olmaması ya da olamaması onun için bir eksiklik. Burada Tanrı'nın dışsal müdahaleye gerek duymadan işlevselliğini devam ettirecek mükemmellikte bir evren yarattığı şeklinde bir itiraz edilebilir. Ancak açıkça görülen o dur Tanrı'nın faaliyet alanı sınırlandırılmıştır.

Sonuç

Şüphesiz Descartes, Tanrı'yı zihinden hareketle ispatlamanın bir ifadesi olan ontolojik delilin inşacılarından olmakla birlikte bu delil ile özdeşleştirilmiş bir filozoftur. Bu yaklaşım filozof için doğru bir tanımlamadır. Biz bu çalışmada Descartes kozmolojisinden hareketle Tanrı'nın ispatını ele aldık. Descartes her ne kadar bir ontolojik delil savunucusu olsa felsefesinde kozmolojik argümana da yer vermektedir. Fakat açıkça belirtmek gerekir ki her ne kadar kozmolojik

⁶³ Descartes, *Meditations*, s. 31.

⁶⁴ Descartes, *a.g.e.*, s. 42.

⁶⁵ Konuyla ilgili olarak bkz. İlyas Altuner, "Descartes Felsefesinde Tanrı-Varlık İlişkisi" *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sy. 2, Ekim 2012, s. 43.

⁶⁶ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 42.

argümanı bir delillendirme türü olarak kullansa da bunu nihai olarak ontolojik delile bağlamaktadır. Bunun birkaç nedeni olabilir. Birincisi, Descartes duyulara fazla güvenmemektedir. Oysa kozmolojik argümanın temelini aslında duyular oluşturur. İkincisi, filozof skolastik felsefeden tam olarak kopamamıştır. Bu sebeple her ne kadar akli merkeze olsa da birçok konuda duyular ve akıl arasında sıkışıyor görünmektedir. Üçüncüsü, Descartes'ın yaşadığı dönemde ki din ve bilim etkileşimidir. Örneğin Descartes'ın güneş merkezli evreni kabul ettiği ancak bunu açıklamakta tereddütlerinin olduğu bilinmektedir. Bu sebeple filozof akli merkeze alan bir felsefe inşa etmiş ancak duyuları merkeze alan bilimden de uzak kalamamıştır.

Descartes felsefesinde ki kozmolojik argümanlar salt duyu ve gözlem verilerine dayanmamaktadır. Descartes duyu verilerinden rasyonel ve sezgisel çıkarımlar yaparak sonucu yine şüphenin ve aklın güvencesine bağlamaktadır. Bu sebeple Descartes düşüncesinde ki bu delillendirmeyi salt kozmolojik argüman olarak değil de ontolojik kozmolojik argüman olarak ifade etmek daha yerinde bir tespit olacaktır.

Kaynakça

- Altuner, İlyas (2012). "Descartes Felsefesinde Tanrı-Varlık İlişkisi" *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sy. 2, Ekim, s. 31-48.
- Aristoteles (1996). *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal yayınları.
- Aristoteles (2001). *Fizik*, Çev. Saffet Babür, İstanbul: YKY yay.
- Cevizci, Ahmet (2007). *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Bursa: ASA yay.
- Dağ, Mehmet (1978). "Ontolojik Delil ve Çıkmazları" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXII, s. 287-318.
- Descartes, René (19585). *Principle of Philosophy*, Philosophical Writings of Descartes, Trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Vol. 1, Cambridge University Press.
- Descartes, René (1984). *Metot Üzerine Konuşma*, Çev. K. Kahir Sel, İstanbul: Sosyal yay., 2. Bsk.
- Descartes, René (1985). *Rules for the Direction of the Mind*, Philosophical Writings of Descartes, Trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Vol. 1, Cambridge University Press.
- Descartes, René (1995). *Meditations on First Philosophy*, Philosophical Writings of Descartes, Trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Vol. II, Cambridge University Press.
- Descartes, René (1995). *The Search Truth by Means of The Naturel Light*, Philosophical Writings of Descartes, Trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Vol. II, Cambridge University Press.

- Hatfield, Garry (2003). *Descartes And Meditations*, Routledge: Philosophy Guide Books.
- Hume, David (1895). *An Enquiry Concerning the Human Understanding*, Oxford: Clarendon Press.
- Murphy, Nancey (2013). "Bilim, İlahi ve Zeki Tasarım Akımı: Teistik Evrimciliğin Bir Savunusu", *Evrim ve Tasarım (Gelen-Eksel ve Çağdaş Metinler Seçkisi)*, Der. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz yay.
- Öktem, Ülker (2000) "Descartes Epistemolojisinde Tanrı'nın Yeri" *AÜDTCF*, 40 (3-4), s. 29-35.
- Özden, H. Ömer (2000). *İbn Sina-Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, İstanbul: Dergâh yay.
- Wang, Torrey (2012). "Descartes' Three Proofs of God's Existence", *Intro to Philosophy*, Spring, s. 1-4.
- Zeller, Eduard (2001). *Greک Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Aydoğın, İstanbul: İz yay.





Sanatçısı bilinmeyen bir René Descartes portresi
(1890, Popular Science Monthly Volume 37)

Mardin’de Hamza-i Kebir Türbesi Üzerine Yeni Değerlendirmeler

Evindar YEŞİLBAŞ*

New Evaluations of Hamza-i Kebir Tomb in Mardin

Citation/©: Yeşilbaş, Evindar, (2014). New Evaluations of Hamza-i Kebir Tomb in Mardin, *Milel ve Nihal*, 11 (2), 163-182.

Abstract: The Aqqoyunlu ruled in South East and East Anatolia from the beginning of the 14th century up to the 15th century with a very rich material culture’s production. Many buildings were in fact built in Mardin by Aqqoyunlu rulers. The tomb which, is the subject of our study, was built by Sultan Hamza himself before his death in Mardin where he served as Governor (1432-1435) under the Aqqoyunlu admistration. This article aims to highlight the importance of the Aqqoyunlu role in the development of Anatolian funerary architecture through the architectural analysis of Sultan Hamza’s Tomb.

Key Words: Mardin, Aqqoyunlu, Tomb, Hamza-i Kebir.



Atıf/©: Yeşilbaş, Evindar, (2014). Mardin’de Hamza-i Kebir Türbesi Üzerine Yeni Değerlendirmeler, *Milel ve Nihal*, 11 (2), 163-182.

Öz: Anadolu’da 14. yüzyıl sonu ile 15. yüzyıl arası maddi kültür bağlamında birçok eser bırakan Akkoyunlular, coğrafik olarak Güneydoğu Anadolu ve Doğu Anadolu bölgelerinde hâkimiyet kurmuş bir devlettir. Mardin’de Akkoyunlu hükümdarlarının çok sayıda eser inşa ettirdikleri bilinmektedir. Çalışmamıza konu olan türbenin, banisi Sultan Hamza’nın ölümünden

* Yard. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü [evindaryesilbas@gmail.com]

önce, kendisi tarafından Mardin Valisi olarak görev aldığı 1432-1435 yıllarından sonra, Akkoyunlu Beyliği'nin idaresini ele geçirdiği dönemde (1438-1444) inşa ettirdiği anlaşılmaktadır. Bu çalışmada, Hamza-i Kebir Türbesi'nin detaylı mimari analizi yapılarak türbenin Akkoyunlu mimarisi ve Anadolu Türbe Mimarisi içindeki önemi vurgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mardin, Akkoyunlu, Türbe, Hamza-i Kebir.

Giriş

Oğuzların Bayındır boyuna mensup Türkmenlerden olan Akkoyunlular, XV.yüzyılın başında Diyarbakır ve Ergani yörelerinde kendileri gibi dağınık şekilde yaşayan¹ Türkmen gruplarını çevrelerinde toplayarak Kara Yülük Osman Bey² idaresinde kısa sürede önemli bir devlet kurmuşlardır³.

Akkoyunlu haneden üyeleri bir taraftan taht mücadeleleri, diğer taraftan Karakoyunlularla giriştikleri mücadelelerle Güneydoğu ve Doğu Anadolu bölgelerinde hakimiyetlerini pekiştirmiş ve kuvvetlendirmişlerdir. XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu devletin en ünlü hükümdarlarından Uzun Hasan, en büyük rakiplerinden biri olan Karakoyunlu Devleti'ni ortadan kaldırarak onların sahip olduğu toprakları bütünüyle ele geçirmiş ve geniş bir coğrafyayı yönetimleri altına almışlardır⁴.

Uzun Hasan'ın Osmanlılarla olan bazı sınırları ihlali ve Venediklilerle yaptığı ticari⁵ bazı yakınlıklar, ortak hareket ve eylemleri

¹ Ebu Bekr-i Tihrani, *Kitab-ı Diyarbekriyye*, (Çev. Mürsel Öztürk), Ankara 2001, s.21; Seyfettin Erşahin, *Akkoyunlular, Siyasal, Kültürel, Ekonomik ve Sosyal Tarih*, Ankara 2002, s.25; İlhan Erdem, "Akkoyunlu Devletini Meydana Getiren Aşiretler", *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, S.VI, İzmir 1991, s. 243-265.

² İ. H. Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Ankara 1984, s.188; Erşahin, *a.g.e.*, s.38; M. Halil Yinanç, "Akkoyunlular", *İslam Ansiklopedisi*, C. 1, İstanbul 1988, s. 251-270.

³ Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s.188; İlhan Erdem, "Mardin'de Akkoyunlu Mirası", *I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu (26-28 Mayıs 2006, Mardin)*, Bildirileri, İstanbul 2006, s.404.

⁴ Ebu Bekr-i Tihrani, *Kitab-ı Diyarbekriyye*, s.256; Şerafettin Turan, "Fatih Mehmed-Uzun Hasan Mücadelesi ve Venedik", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. III, S. 4-5, Ankara, 1965, s. 101.

⁵ Akkoyunluların, Anadolu'daki ticari faaliyetlerin devlet güvencesi ile yürütülmesi için vergi ve kanunlar ürettikleri bilinmektedir. Sadece doğu mallarını almaya gelen Venedik ve Ceneviz tacirleri ile değil aynı zamanda diğer Avrupalı tacirlerle de ticaret yapıyorlardı. Ticari münasebetleri neticesinde siyasi ilişkilerinde güçlendiği ve Akkoyunluların Osmanlılarla yaptığı Otlukbeli Savaşı'nda Akkoyunlularla ittifak kurdukları anlaşılmaktadır, detaylı bilgi için bk.,Kazım

Osmanlılarla aralarında Otlukbeli Savaşı'nın çıkmasına neden olmuştur⁶. Akkoyunluların Osmanlılarla yaptığı Otlukbeli Savaşı'nda (1473) yenilmesi, taht mücadelelerinin ortaya çıkmasına ve buna bağlı iç karışıklıkların doğmasına sebebiyet vermiştir⁷. Bununla birlikte diğer devletlerin baskılarıyla devletin zayıflaması süreci başlatmıştır. Eski kuvvet ve gücünü yitiren Akkoyunlu Devleti'ne İran'da Şah İsmail tarafından kurulmuş Safevi Devleti 1502 yılında son vermiştir⁸.

Akkoyunluların hüküm sürdükleri bölgelerde geniş çaplı inşaa faaliyetleri yürüttüklerini, sanata ve sanat eserlerinin yapımına katkıda bulduklarını, günümüzde mevcut olmayan ve mevcut bulunan eserler üzerinden tespit etmek mümkündür. Eserlerinin en yoğun olduğu şehir Diyarbakır olmakla beraber Mardin, Bayburt, Urfa, Elazığ, Erzincan gibi kentlerde de kültür varlıklarını görmekteyiz. Araştırma konumuz olan Sultan Hamza Türbesi Mardin'de inşa edilmiştir. Konuyla ilgili literatür çalışmalarına bakıldığında, eserin daha çok Akkoyunlu eserleri çerçevesinde fazla detaylandırılmadan incelendiği görülmektedir. Söz konusu çalışmalar⁹, eserin

Paydaş, " Ak-koyunlular Döneminde Ticaret", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 23, S.36, s.213-223; Turan, a.g.m., s.75-76.

⁶ Paydaş, " Ak-koyunlular Döneminde Ticaret", s.217; Ebu Bekr-i Tihrani, *Kitab-ı Diyarbekriyye*, s.345; Selâhattin Tansel, *Fatih Sultan Mehmed'in Siyasî ve Askerî Faaliyeti*, Ankara 1999, s. 282; Remzi Kılıç, "Fatih Devri (1451-1481) Osmanlı-Akkoyunlu İlişkileri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı : 14/1, 2003, s. 98; Turan, a.g.m., s. 65.

⁷ Ebu Bekr-i Tihrani, *Kitab-ı Diyarbekriyye*, s.354.

⁸ Uzunçarşılı, a.g.e., s.197; Faruk Sümer, " Ak-koyunlular", *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 40, İstanbul 1986, s.17; A.y., "Akkoyunlular", *İslam Ansiklopedisi*, C.II, İstanbul 1989, s.272; Erşahin, a.g.e., s.134; Walther Hinz, *Şeyh Cüneyd ve Uzun Hasan*, (Çev. T. Brykoğlu), Ankara 1992.

⁹ Albert Gabriel, *Voyages Archéologiques dans la Turquie Orientale*, Paris 1940, s.38-39; İbrahim Artuk, *Artuk İlinin Tarihi Belgesi*, İstanbul (tarihsiz); Metin Sözen, *Anadolu'da Akkoyunlu Mimarisi*, İstanbul 1975; A.y., "Anadolu'da Akkoyunlu Mimarisinin Özellikleri", I. Milletlerarası Türkoloji Kongresine Sunulan Bildiriler, İstanbul 1973, s. 92-93; İbrahim Artuk, "Mardin'de Akkoyunlu Hamza'nın Mezarı", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, S. 1, Ankara 1970, s. 157-159; Ara Altun, *Mardin'de Türk Devri Mimarisi*, İstanbul 1971 (2. Baskı İstanbul 2011), s.115-117; Banu Bilgicioğlu, "Mardin" (Mimari), İ.A., C. 28, Ankara 2003, s.48-51; Hamza, Keleş, "Anadolu'da Akkoyunlu Kültür Mirası; Tarihi Eserler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 38, 2006, s.71; Nevin Soyukaya vd., *Mardin Kültür Envanteri*, İstanbul 2013, s.132; Nejat, Göyünç, *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, Ankara 1991; Erdem, "Mardin'de Akkoyunlu Mirası"... , s.399-407; Erşahin, a.g.e., s.214.

mekân, mimari form ve Anadolu türbe tipolojisindeki yeri bakımından doyurucu bilgiler içermemektedir, ancak tarihi bilgiler açısından fikir verici niteliktedir. Konunun şimdiye kadar detaylı araştırmasının yapılmamış olması böyle bir çalışmanın gerekliliğini ortaya çıkarmıştır.

Çalışmamızda, eserin kent içindeki konumu, tarihi bilgileri verildikten sonra mekân analizi detaylandırılarak verilmiştir. Çalışma çok sayıda çizim ve fotoğraflarla desteklenerek sunulmaya çalışılmıştır kayıtlıdır¹⁰.

1.Yapının Bulunduğu Yer ve Konumu

Mardin, Anayol Caddesi, Savurkapı (Bab es-Sor) Mahallesi'nde, Meydanbaşı yakınlarında yolun güney kanadında yer almaktadır. Eser; 158 ada, 2 parsel numarası ile kayıtlıdır¹¹. Batısında M.E.B. Cemil Tutaşı Eğitim Uygulama Okulu ve İş Eğitim Merkezi, kuzeyinde Vali Ozan Caddesi, doğusunda bir konut, güneyinde ise Yeni yol Caddesi yer almaktadır. Dört yöne bakar vaziyette prizmal bir kütle teşkiliyle inşa edilmiştir (Çizim 1).

H. Keleş, (*a.g.m.*) N. Göyünç'ten alıntı yaparak Hamza-i Kebir Zaviyesinin günümüzde mevcut olmadığını belirtmektedir¹². Oysaki eser, türbe olarak inşa edilmiş, daha sonra belki de etrafında gelişen bir zaviyenin nüvesi olacak şekilde gelişim göstermiş olması muhtemeldir. Zaviyenin bu eser etrafında gerçekten kurulup kurulmadığı konusunda tarihi kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Ancak, eserin karşısında Yeni yol Caddesinin diğer tarafında yer alan Hamza-i Sağır Zaviyesi ile aynı avlu içinde yer almış olmaları ihtimaller arasındadır. Her iki eseri de gösterir vaziyette çekilen 1899, 1901 ve 1939 yılına ait fotoğraflarda bu durum daha net anlaşılmaktadır (Foto. 1,2,3,4).

İncelediğimiz türbenin Sultan Hamza tarafından ölümünden önce inşa edilmiş olduğu ve Diyarbakır'da (Amid)' vefat etmesine rağmen vasiyeti üzerine Mardin'de gömüldüğü bilgisi mevcuttur¹³.

¹⁰ Eser mevcut durumda cami işleviyle kullanıldığından çizim ve fotoğraf açıklamalarında cami ifadesinin kullanımı uygun bulunmuştur.

¹¹ Eser, Diyarbakır Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu'nun 21.09.1979/ A-1933 tarih ve sayılı kararıyla tescil edilmiştir.

¹² Keleş, *a.g.m.*, s.8; Göyünç, *a.g.e.*, s.120.

¹³ Erşahin, *a.g.e.*, s.57; Artuk, *Mardin'de Akkoyunlu...*, s.158.

Fakat bani kendi türbesine gömülmemiştir. Yani eserin hiçbir zaman türbe işleviyle kullanılmadığı anlaşılmaktadır.

2.Yapının Tarihçesi

Eserin, vaktiyle bir zaviye topluluğu içinde yer aldığı bazı araştırmacılar tarafından belirtilmektedir¹⁴. Ancak, eserle organik bağa sahip etrafında herhangi bir yapının konumlanmadığı dikkati çekmektedir (Foto. 5). Yapının tarihini belirten, kapı açıklığının üst tarafındaki duvar yüzeyinde dikdörtgen formda iki parça halinde yer alan kitabe, büyük oranda tahrip olduğundan bugün okunamamaktadır (Foto. 6). N. Göyünc 1932 yılında binanın baruthane olarak kullanılması sebebi ile eserin yanına yaklaşma yasağından dolayı A. Gabriel tarafından yalnızca 1435-1444 yıllarının belirtildiğini, kitabesinin tespit edilemediğini belirtmektedir¹⁵. İ. Artuk tarafından neşredilen kitabede inşa tarihi olarak H. 842/ M. 1438-39 yılları yer almaktadır¹⁶.

Türbenin yaptıranı olan Sultan Hamza, Akkoyunlu devletinin kurucu hükümdarı Kara Yülük Osman Bey’in oğlu ve kardeşi Ali Bey’den sonra devletin başına geçen hükümdardır. 1437’de Amid üzerine yürüyerek yönetimi ele geçirip hükümdarlığını aynı yıl ilan etmiştir. Hamza Bey’in erkek evladı olmadığı ve sahip olduğu tek kız evladını da yeğeni Cihangir ile evlendirdiği bilinmektedir. Nitekim kendisinden sonra devletin yönetimini Cihangir ele almıştır¹⁷.

Hamza Bey, Ekim 1444’te Amid’de ölmüş ancak vasiyeti üzere Mardin’e defnedildiği kaynaklarda belirtilmektedir¹⁸. Akkoyunlu Kara Yülük Osman’ın oğlu Hamza Bey’e¹⁹ (1435/36- 1444/45) maledilen yapı türbe olarak inşa edilmiştir²⁰. Sultan Hamza’nın Ekim sonları 1444 yılında Diyarbakır’da öldüğü dikkate alınırsa, eserin

¹⁴ Göyünc, *a.g.e.*, s.120; Altun, *a.g.e.*, s.116.

¹⁵ Gabriel, *a.g.e.*, s.38-39.

¹⁶ Artuk, *Artuk İlinin Tarihi...*,s.18; Keleş, *a.g.m.*, s.71; Soyukaya vd., *a.g.e.*, s.132.

¹⁷ Sümer, “ *Ak-koyunlular*”,s.17.

¹⁸ Erşahin, *a.g.e.*, s.57.

¹⁹ Sümer, “ *Ak-koyunlular*”, s.17; F. Sümer, başka bir makalesinde Sultan Hamza’nın 1447 yılında öldüğünü belirtmiştir bkz., A.y., “ *Akkoyunlular*”, s.272. *Mardin Tarihi* adlı eserde ise Hamza Bey’in Osman Bey’in torunu olduğu belirtilmekle yanlışlık yapılmıştır, bkz., Abdulgani Efendi, *a.g.e.*, s.142-143; Kazım Paydaş, “Ak- Koyunlular Döneminde Mardin”, *Makalelerle Mardin*, (edi. İbrahim Özçoşar), C.I, İstanbul 2007, s.307-324.

²⁰ Göyünc, *a.g.e.*, s.119; Altun, *a.g.e.*, s.116.

üzerindeki tarih ile ölüm tarihi arasında 6 yıl kadar bir zaman farkı ortaya çıkmaktadır. Söz konusu eserin inşa tarihi Hamza Bey'in Mardin Valisi olarak görev aldığı H. 835/ M.1432- H. 839/ M. 1435 yıllarından sonra Akkoyunlu Beyliği'nin idaresini ele geçirdiği yılda²¹(1438-1444) ölümünden önce inşa ettirmiş olduğunu kabul etmemizi gerekli kılmaktadır.

İ. Artuk, "*Mardin'de Akkoyunlu Hamza'nın Mezarı*" adlı çalışmasında Sultan Hamza'nın kendisinin ölmeden önce inşa ettirdiği türbeye defnedildiğini belirtmektedir. Türbenin 1925-1931 yıllarında askeriyenin baruthanesi olarak kullanıldığını ve Mardin Valisi *Tevfik Hadi Baysal* zamanında bu mezarın taaruza uğrayarak yerle bir edildiğini eklemektedir²².

Eserin çevresiyle birlikte düşünme zorunluluğunu dikkate alarak eserin kuzey cephesi yönünde yolun karşı tarafında yer alan Hamza-i Sağır Zaviye ve avlusunda yer alan ayak ve başucu şahidelerine sahip mezarda incelenmiştir. Zaviyenin Akkoyunlu hükümdarı Cihangir'in oğlu Hamza Bey tarafından yaptırıldığı belirtilmektedir²³. 16 y.y. kayıtlarında²⁴ da bu isimle geçen zaviyenin inşa tarihi H. 879/ M. 1474-75 olmalıdır. İncelenen mezar taşı üzerinde ise H. 848/ M. 1444-45 tarihinin yer alması, dönemsel olarak öncelikle mezarın sonradan mescit mekânının inşa edildiğini kanıtlar niteliktedir. Mezartaşının metnine göre avludaki mezar Sultan Hamza'ya ait olmalıdır (Foto. 7-8) İ. Artuk Hamza-i Sağır Zaviyesi'nin avlusunda yer alan mezarın Sultan Hamza'dan sonra devletin yönetimini ele geçiren Cihangir'in oğlu Hamza'ya ait olduğunu ve genç yaşta babasının emareti sırasında öldüğünü

²¹ Paydaş, "*Ak- Koyunlular Döneminde Mardin*", s.315.

²² Artuk, *Mardin'de Akkoyunlu...*, s.157.

²³ Göyünç, *a.g.e.*, s. 121'de Abdulgani Efendi, *a.g.e.*, s.183'den naklen. Abdulgani Efendi, eserinde Sultan Hamza'nın eserin inşasının başlamasına vesile olduğunu, vefatından sonra tamamlandığını belirtmektedir. Hatta kitabede ismi okunamayan oğlu tarafından inşa edildiğini eklemektedir, bkz., A. y. , *a.g.e.*, s.235. Ayrıca T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı web sayfasında ve Mardin Kültür Envanterinde yapının 15. y.y. ilk çeyreğinde Akkoyunlu Cihangir'in oğlu Hamza tarafından inşa ettirildiği ifade edilmektedir, bkz., Soyukaya vd., *a.g.e.*, s.134. Ancak tarihi araştırmalarda Sultan Hamza'nın erkek evlat sahibi olmadığı açıklanmıştır, bkz., Paydaş, "*Ak- Koyunlular Döneminde Mardin*", s.316; Sümer, "*Ak-koyunlular*", s.17; A.y., "*Akkoyunlular*", s.272.

²⁴ Zaviyenin 1526'da 9.249, 1540'da 10.155, 1564' yılında 12.223 akçelik geliri olduğu bilinmektedir, bkz., Eken, *19. Yüzyıl Mardin Vakıfları...*, s.249.

belirtmektedir²⁵. Ancak mezartaşındaki H. 848/ M. 1444-45 tarihin Sultan Hamza'nın ölüm tarihi ile bir olması yine mezar taşındaki soy sıralamasından bu kaniya varılmaktadır.

Başucu Şahidesi

40 (en) x 85 (boy) x 15 (kalınlık) cm. ölçülerinde üstü iç bükey ve dış bükey profillerle sonlanmaktadır. Açık sarımsı kalker taşından yapılan şahidenin iç yüzü yazılıdır. Şahidenin etrafı silmeyle sınırlandırılmış ve orta bölümüne de altı satır yazı yerleştirilmiştir. Yazılar yüzeyden kabartma tekniği ile yazılmıştır (Foto. 7).

Metni

قل هو الله أحد
الفضائل جها تكبير بن
الأمير الكبير المرحوم علي بن
الأمير الأعظم عثمان
إلى أرواحهم الفاتحة
توفى في سنة ٨٤٨

Okunuşu

- 1 Kulhuvoallahuahad
- 2 El fedail Cihangir bin
- 3 El emirü'l kebir el merhum Ali bin
- 4 El emirü'l azam Osman
- 5 İlaervahihîm el fatiha
- 6 Tüvüffiye fi seneti 848

Anlamı: “De ki: O Allah birdir, öncelikle büyük emir Osman'ın oğlu, büyük ve rahmetli emir Ali'nin oğlu, Cihangir'in ve tümünün ruhlarına fatiha, H.848/ M. 1444-45 senesinde vefat etti.”

Ayakucu Şahidesi

40 (en) x 85 (boy) x 15 (kalınlık) cm. ölçülerinde üstü iç bükey ve dış bükey profillerle sonlanan biçimdedir. Açık sarımsı kalker taşından yapılan şahidenin etrafı silmeyle sınırlandırılmış ve orta bölümüne

²⁵ Hamza-i Sağır Zaviyesi'nin inşa tarihi 1474-75, banisi Cihangir'in oğlu Hamza ise mezar taşı ile zaviyenin yapılış tarihi arasında bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Nitekim eğer İ. Artuk'un dediği gibi mezar taşı Cihangir'in oğlu Hamza'ya ait olsaydı, zaviyenin banisi Cihangir'in oğlu Hamza olamazdı. Her iki eserde de dikkati çeken bir diğer husus Hamza-i Kebir (büyük Hamza), Hamza-i Sağır (küçük Hamza) isimlerinden de anlaşılacağı gibi zaviyenin torun olan Hamza tarafından inşa edilmiş olması muhtemeldir, bk.,Artuk, *Mardin'de Akkoynlu....*, s.159.

yedi satır yazı yerleştirilmiştir. Yazılar kartuş içerisine alınmış hissi uyandıracak şekilde kabartma tekniği ile yazılmıştır (Foto. 8).

Metni

يا موسى
هذا القبر المرحوم الأمير الكبير
السعيد الشهيد المغفور
المبرور المنقل إلى رحمة ربنا الغفور القدير أبو
التصر سلطان حمزة بن
الأمير الكبير المغفور أبو

Okunuşu

- 1 Ya Musa
- 2 Hazakabr el merhum el-emirü'l kebir
- 3 Es said eş şehid el mağfur
- 4 El mebrur en müntekil ila rahmeti
- 5 Rabbini el gaffur el kadîrebu
- 6 En-nasr Sultan Hamza bin
- 7 El emirü'l kebir el mağfur ebü

Anlamı: “Ey Musa, bu kabir büyük ve affedilmiş emiroğlu, mutlu, şehid ve affedilmiş, bağışlayıcı ve herşeye gücü yeten Rabbinin rahmetine intikal eden, Sultan Hamza’ya aittir.”

Sultan Hamza tarafından ölümünden önce kendisi için inşa ettirdiği anlaşılan türbeye gömülmediği²⁶, Mardin ilinin 19. yüzyıl

²⁶ G. Eken, 1564 yılında eserin 15.783 akçelik vakıf geliri bulunduğunu ifadesinden hareketle yapının, aslında hiçbir zaman türbe işleviyle kullanılmadığını açıklar vaziyettedir, bk., Galip Eken, “19. Yüzyıl Mardin Vakıfları Üzerine”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S.20, s. 249; İ. Artuk, eserin 1925-1931 yılları arasında askeriye tarafından baruthane olarak kullanıldığını belirtmiştir, Ancak A.Gabriel’in 1939 yılına ait eserinde, yapıya bu nedenden dolayı yaklaşmadığını ve yapıyla ilgili detaylı Fotoğraf çekemediğini, dolayısıyla 1939-1940 yıllarında hala baruthane işleviyle kullanıldığını anlamaktayız, bk.,Artuk, *Mardin’de Akkoyunlu....*, s.159; Gabriel, *a.g.e.*, s.38-39.

vakfiye kayıtlarında²⁷ görüldüğü üzere eserin mescid fonksiyonluyla kullanıldığı anlaşılmaktadır²⁸. Sultan Hamza'nın mezar taşı olduğunu düşündüğümüz şahideler ise ölümünden sonra vasiyeti üzerine damadı ve Akkoyunlu Devleti'nin yönetimini elinde tutan Cihangir tarafından bu alana denfedilmiş olmalıdır.

3.Yapının Mimari Analizi

Eser, dört yöne uzanır vaziyette taşırılarak haçvari bir arsa üzerine, prizmal bir kütle teşkiliyle inşa edilmiş bir plana²⁹ sahiptir (Çizim 1). Sekizgen kasnağa oturan dıştan nervürlü kubbe ile örtülü oluşu Akkoyunlu mimarisinin Mardin özelinde geleneksellik kazanmış mimari bir detaydır. Kubbenin her bir dilimi sağır kemerlerle hareketlendirilerek kasnağa geçişi sağlanmış, sekizgen kasnak dört köşeden üçgen çıkıntılarla çatıya doğru uzatıldığı görülmektedir.

Yapıda taşıyıcı sistemin esasını kalın duvarlar teşkil etmekle beraber, kapı ve pencere açıklıklarında düz atkı, sivri ve basık kemerler de tercih edilmiştir.

İnşa malzemesi düzgün kesme taş tekniği ile bölgenin mimari açıdan karakteristik özelliği sayılan açık sarımsı kalker taşıdır. Mardin İlinin geleneksel yapı malzemesi olarak karşımıza çıkan bu taş cinsi, Artuklu, Akkoyunlu ve günümüz yapılarında dahi çok sık kullanılan bir taş cinsidir.

²⁷ G. Eken'in 19. Yüzyıl Mardin Vakıfları üzerine yaptığı araştırmada, 1564 yılında zaviyenin 15.783 akçelik vakıf geliri bulunduğu, Ocak 1755 (Rebiülahir 1168) tarihinde zaviyenin şeyhliğini Seyid Abdurrahman sürdürürken ölümü üzerine yerine Seyid Hüseyin atandığı, 25 Haziran 1842 (16 Cemaziyyel 1258) tarihinde zaviyenin mescidinde 4 akçe ile müezzinliği yürüten Seyid Mahmud vefat edince yerini Seyid Mehmed doldurduğu anlaşılmıştır, bk., Eken, "19. Yüzyıl Mardin Vakıfları Üzerine", s.249. Nejat Göyünç, Hamza-i Kebir ve Sagir zaviyelerinin yerini savur kapısı dışında, Meydan başı olarak belirtirken, 18. 19. asra ait belgelerde zaviyenin yeri 'haric-i Mardin...' olarak geçmektedir. Her iki zaviyenin de 20 yüzyılda şehir içine dahil olmuştur ;bk.,VGMA.HD.1140/346; VGMA.HD.1145/43.

²⁸ Galip Eken,"19. Yüzyıl Mardin Vakıfları", *I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu* (26-28 Mayıs 2006), *Bildirileri*, İstanbul 2006, s.469-474; A.y., "19. Yüzyıl Mardin Vakıfları Üzerine", s.249.

²⁹ Yapıya ait A. Altun tarafından yayınlanmış 1/100 ölçeğinde bir plan mevcut olup, bazı eksiklikler içermektedir, bkz.,Altun, *a.g.e*, s.115; Çalışmada kullanılan çizimler, eserin 2014-2015 yıllarında rölöve, restitüsyon ve restorasyon kapsamında hazırlanan projesine ait olup Diyarbakır Kültür Varlıklarını Koruma Kurulu Arşivinden alınmıştır.

Bütün cephelerde düzgün kesme taş tekniği ile inşa edilen duvarlar tek sıra profilli silme ile sonlanmaktadır. Bütün cepheleri dolayan saçak silmesi, alttan belirli aralıklarla yerleştirilen mukarnas dilimini anımsatan bingilerle dışa taşkın bir vaziyettedir (Foto.13). Kuzey cephede giriş kütesinin saçak bingileri diğer cephelere oranla daha az aralıklarla yerleştirilmiştir. Akkoyunlu dönemi eserlerinden Zinciriye Medresesi, Kasimiye Medresesi, Cihangir Zaviyesi vd. eserlerde benzer saçak detaylarını görmek mümkündür.

Kuzey cephesi, ana caddeye bakan eserin giriş cephesidir (Çizim 2). Cepheden öne doğru taşırılan girişi, düz atkı kemerli açıklığın etrafını sivri kemer kuşatmaktadır (Foto. 5). Sivri kemer iki renkli siyah/grimsi bazalt ve sarımsı kalker taşının birbirini alternatif nöbetleşe takip etmesi ile elde edilen almaşık bir sistemle örülmüştür. Derinlemesine kurgulanan giriş açıklığında, karşılıklı zemin seviyesinden yaklaşık 1. m. kadar yükseklikte iki seki yer almaktadır. Kapı açıklığının üst tarafındaki duvar yüzeyinde dikdörtgen formda bir kitabe yer almaktadır. Bunun üzerinde ise sekizgen formda bezeme panosu mevcuttur. Panoda arada beş kollu yıldızlar ve düzgün olmayan altıgenler oluşturan, ortada sekiz kollu bir yıldız meydana getiren geometrik geçmeler kullanılmıştır. Geçmelerin aralarındaki boşluklar farklı renkli çinilerin aplike edilmesi ile oluşturulan etki, eşkenar olmayan altıgenlerin firuze ve lacivert sır kullanılarak arttırılmıştır. Büyük oranda tahribata uğrayan süsleme panosu giriş kütesine hareketlilik kazandıran bir unsur olarak tanımlanabilir (Foto. 9). Türbenin Mardin tarihi eserleri arasında çini kullanımını gördüğümüz tek eser olması düşündürücüdür. Bu çini panonun yakın çevrelerden temin edilmiş olabileceği ihtimalini doğurmaktadır.

Giriş kütesinin gerisinde cephe duvarı yaklaşık 1.50 m. ölçüsünde iki yönden taşırılarak devam etmekle beraber, daha geride haçın doğu ve batı kolları uzanmaktadır (Çizim 1,2,3). Cephenin doğu tarafında kare kaide üzerine yükselen silindirik formda 1995 yılında inşa edilen iki şerefeli minare mevcuttur³⁰. Saçak seviyesinde her cephenin sağında kalacak şekilde dikdörtgen kesitli birer çörten dikkati çekmektedir.

Batı cephe, tamamen sarımsı kalker taşın düzgün kesme taş tekniğiyle inşa edilmiştir. Cephenin ortasında dikdörtgen formda düz

³⁰ Soyukaya vd.,a.g.e., s.132.

atkı kemerli bir pencere açıklığı mevcuttur. Haçın batı taraftaki kolunun gerisinde güney ve kuzey kolları geride dışa taşırılarak devam etmektedir. Bu cephede sekiz basamaklı bir merdivenle çıkılan dikdörtgen kapı açıklığı mevcut olmakla beraber A. Gabriel’in 1939 yılında çektiği Fotoğraflarda merdiven görülmemektedir³¹. Bu da merdiven ve kapı sisteminin bu tarihten sonra yapıldığına işaret etmektedir.

Güney cephede diğer cephelerle aynı özelliklere sahip olmakla beraber kare formda mihrap çıkıntısı ve iki tarafında dikdörtgen formda düz atkı kemerli iki adet pencere yer almaktadır. Kare formlu mihrap çıkıntısı dilimli yarım kubbe ile sonlamaktadır. Bu cephede mihrap önünden doğuya kaydırılmış 1956 ve 1960 yıllarına ait mezar yapısı yer almaktadır (Foto.10).

Doğu cephe ise batı cephe ile aynı özellikleri taşımakta ancak bu cephede kapı açıklığı mevcut değildir. Cephe aksına yerleştirilen dikdörtgen formlu pencere açıklığına sahiptir.

Yapıya yaklaşık 0.20 m. yükseklikte bir basamakla ve iki kanatlı ahşap üzerine metal konstrüksiyonlu bir kapı ile geçilmektedir. Ortada kare bir mekanın dört yöne uzanan kolların oluşturduğu haçvari plan şeması hakimdir³² (Çizim 1, Foto. 11). Ortadaki kare alanı, içten düz dıştan ise dilimli bir kubbe örtmektedir. Mardin yapıları için karakteristik bir özellik olarak karşımıza çıkan kubbe formunu Mardin Ulu Camii, Mardin Zinciriye Medresesi, Mardin Kasimiye Medresesi’nde de görmekteyiz. Bu uygulamanın Mardin’deki ilk örneğinin Ulu Camii’de karşımıza çıkması Artuklu Döneminde kullanılan bu formun daha sonra Akkoyunlu hükümdarlar tarafından kişisel beğenileri sonucu benimsendiği şeklinde bir yorum yapılabilir.

³¹ Gabriel, *a.g.e.*, s.38-39.

³² E. Bekir Tihrani, Sultan Hamza’nın Amid kuşatması ve sonrasında hıristiyanlarla ilişkilerine özel önem verdiği, özellikle şehri kuşatma esnasında onların yardımlarını unutmadığını belirtmektedir. Hristiyanlara karşı herhangi bir kötü tutum içerisinde bulunmadığını, aksine onlara büyük hürmet ve ikramda bulunduğunu açıklamaktadır. Sultan Hamza’nın bu tutumlarını dikkate alan bazı araştırmacılar, annesinin hıristiyan asıllı olmasına bağlamaktadır. Nitekim inşa ettirdiği türbenin mimari form bakımından haçvari plan şemasına sahip olmasını da bu hassasiyetine bağlamışlardır, bkz.,Ebu Bekr-i Tihrani, *Kitab-ı Diyarbekriyye*, s.83; Sümer, “ *Ak-koyunlular*”,s.17.

Kubbe dıştan sekizgen formlu kasnağa otururken, içten tromp geçiş elemanları ile kurgulanmıştır. Kubbe kasnağının güneye bakan yüzeyine iki tromp arasında hafif sivri kemerli bir pencere açılmıştır. Tromplar mukarnas süslemelerle doldurulmuştur. Trompları çevreleyen sivri kemerler siyah ve sarımsı renkli kesme taşların birbirini alternatif nöbetleşe takibi ile elde edilen almaşık teknikte kurgulanmıştır (Foto. 12). İki renkli taş süsleme bölgedeki taş süsleme tekniklerinden en dikkat çekici teknik olmakla birlikte Akkoyunlular tarafından yapıların süsleme programına dahil edildiği dikkati çekmektedir. Akkoyunluların Diyarbakır'daki maddi kültür eserlerine bakıldığında bu tekniğin daha yoğun ve eserlerin birçok yapı detaylarında kullandıklarına tanık oluyoruz. Mardin'deki eserlerde ise yoğun olmamakla birlikte eyvan, selsebil, mihrap kemerleri ile kubbe geçiş öğelerinde yer yer tercih edildiği görülmektedir.

İç mekânda kare alanı oluşturan hacın kollarının köşeleri basit sütuncelerle yumuşak geçiş sağlanmış, kare bölümden dört yöne açılan kollar da beşik tonozlarla örtülmüştür. Tonozların uzantısı şeklinde görülen sivri kemerler eyvan izlenimi verecek şekilde teşkilatlandırılmıştır. Mihrap bölümü yarım daire formunda bir girintiye sahip olup etrafı duvara gömülü vaziyette sütuncelerle taşınan hafif sivri kemerle kuşatılmıştır. Mihrabı kuşatan kemer, siyah bazalt ve sarımsı kalker taşının dönüşümlü kullanılması ile elde edilen almaşık örgü tekniğiyle yapılmıştır.

Yapıda süslemenin abartıdan uzak tasarlandığını, özellikle giriş kütleli, kapı açıklığı üzerindeki sekizgen panoda, mihrap nişini kuşatan sivri kemerde ve kubbeye geçiş öğelerinde mukarnaslarda görmekteyiz. İki renkli taşın kombinasyonu hareketlilik kazandırılmak suretiyle giriş, mihrap ve trompları kuşatan kemerlerde dikkati çekmektedir. Yine sekizgen panoda firuze ve lacivert renkli sırlı parçaların kombinasyonu düzgün olmayan altıgenlere tatbiki ayrıca yapıda görülen süslemeli bölümdür.

Sonuç

Hamza-i Kebir Zaviyesi, zaviye-tekke işleviyle inşa edilen yapı topluluğundan günümüze mescit olarak kullanılan ancak türbe olduğu belirtilen yapı ulaşmıştır. Yapı dört kola beşik tonozlarla haçvari şekilde açılan ve ortadaki kare alanı örten dilimli kubbeye sahip bir plan göstermektedir. Plan şemasındaki haçvari formun, Sultan Hamza'nın Hristiyanlık dinine karşı gösterdiği hassasiyetten

ötürü³³, kişisel bir istek üzerine uygulanmış olabileceğini düşündürmektedir. Mevcut eserin zaviye olamayacağı mimari analizlerden de anlaşılacakla beraber Mardin zaviyelerinin plan ve form birliği gösterdiğini Cihangir Bey Zaviyesi ile Hamza-i Sagir Zaviyelerinin mevcut mekânlarının benzer özelliklerinden anlamaktayız³⁴. Hamza-i Kebir Türbesi'nin mekân tasarımı ve kitabesi yapının türbe olarak inşa edildiğini kanıtlamaktadır. Ancak mevcut yapıyı türbe yapıları içerisinde plan bakımından karşılaştıracak olursak, Mardin'de ve Anadolu'da aynı şemayla inşa olunan başka bir eser bulmak mümkün değildir. Türbe olarak inşa ettirilen eserin, Sultan Hamza tarafından ölümünden önce kendisi için inşa ettirdiği anlaşılan türbeye gömülmediği³⁵, tarihsel süreçte hiçbir zaman türbe işleviyle kullanılmadığı Mardin ilinin 19. yüzyıl vakfiye kayıtlarında görüldüğü üzere bölgenin mescid ihtiyacına binaen mescid fonksiyonu ile kullanıldığı anlaşılmaktadır. Sultan Hamza'nın mezar taşı olduğunu düşündüğümüz şahideler ise ölümünden sonra vasiyeti üzerine damadı ve Akkoyunlu Devleti'nin yönetimini elinde tutan Cihangir tarafından bu alana denfedilmiş olmalıdır.

Haçvari plana sahip türbe yapısına Türk Mimarisinde mumyalıklar (kripta) dışında, Anadolu'da rastlanmaz³⁶. Fakat bazı farklarla yakın bir plan tipi İsfahan'da Baba Kasım Türbesi ile Azerbaycan'da bir XVI. y.y. yapısında görülmektedir³⁷. Eyyubi ve Memlük Medreselerinde³⁸ görülen türbeler, benzer plan şemasına sahip olmakla birlikte incelediğimiz eserle doğrudan bağlantı kurulamayacağından aynı bağlamda karşılaştırılmaları doğru değildir.

³³ Bu hassasiyet Sultan Hamza'nın Amid'i almaya çalışırken Hristiyanlardan büyük yardım görmüş olmasına bağlanabilir. Sözgelimi hakimiyetleri altındaki Ermeni ve Yakubi Hristiyan cemaatlere rahatsızlık vermemiş olacaklar ki; Ermeni kaynakları Akkoyunluların tutumundan övgüyle bahsetmektedirler, bk., John E. Woods, *The Akkoyunlu, Clan, Confederation, Empire, A Study In 15th/ 9 th Century Turk-Iranian Politics, Minneapolis*, (Çev. S. Özbudun), Chicago 1976, s.98.

³⁴ Zaviyelerin mimari ve plan detayları için bk., Altun, *a.g.e.*, s.118-119.

³⁵ İ. Artuk, eserin 1925-1931 yılları arasında askeriye tarafından baruthane olarak kullanıldığını belirtmiştir, Ancak A. Gabriel'in 1939 yılına ait eserinde, yapıya bu nedenden dolayı yaklaşmadığını ve yapıyla ilgili detaylı Fotoğraf çekemediğini, dolayısıyla 1939-1940 yıllarında hala baruthane işleviyle kullanıldığını anlamaktayız, bk., Artuk, *Mardin'de Akkoyunlu...*, s.159; Gabriel, *a.g.e.*, s.38-39.

³⁶ Türbe ve kümbetler için detaylı bilgi için bk., Orhan Cezmi Tuncer, *Anadolu Kümbetleri*, Ankara 1991; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, Ankara 1990.

³⁷ Altun, *a.g.e.*, s.148.

³⁸ Suut Kemal Yetkin, *İslam Mimarisi*, Ankara 1965, s.155-171.

Hamza-i Kebir Türbesi'nin giriş kemeri, mihrap kuşatma kemeri ve trompları çevreleyen kemerler iki renkli taş süsleme ile hareketlendirilmiştir. Bölgedeki taş süsleme sanatı karakteristiklerinden olan bu anlayışı, Gaziantep, Urfa, Diyarbakır ve Mardin'in birçok eserinde dönemsel farklılıklar göstermiş olsalar bile görmek mümkündür. Mardin Marufiye Medresesi selsebil kemeri, Mardin Zinciriye Medresesi Cami mihrabı ve eyvan arka duvarı kemeri benzer şekilde iki renkli taş süslemeyi gördüğümüz eserlerden bazılarıdır.

Türbede ortadaki kare mekânı örten dilimli kubbe sistemi Mardin yapıları için karakteristik özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Mardin Ulu Camii (12. y.y.), Mardin Zinciriye Medresesi (1385), Mardin Kasımiye Medresesi (1482-1502)'nde görülen kubbe tipidir.

Türbenin Anadolu türbe biçimlerinden farklı bir plan arzettiğini ancak; mimari detaylarında Akkoyunlu Dönemi eserleri için karakteristik özellik sayılabilecek ayrıntılara sahip olduğunu ve mimari yapı detaylarının Mardin'in bölgesel mimari dokusunu da yansıttığını söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Abdulgani Efendi, *Mardin Tarihi*, s.142-143.
- Altun, Ara, *Mardin'de Türk Devri Mimarisi*, İstanbul 1971 (2. Baskı İstanbul 2011).
- Artuk, İbrahim, "*Mardin'de Akkoyunlu Hamza'nın Mezarı*", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, S. 1, Ankara 1970, s. 157-159.
- Artuk, İbrahim, *Artuk İlinin Tarihi Belgesi*, İstanbul (tarihsiz).
- Aslanapa, Oktay, *Türk Sanatı*, Ankara 1990.
- Bilgicioğlu, Banu, "*Mardin*" (Mimari), İ.A., C. 28, Ankara 2003, s.48-51.
- Ebu Bekr-i Tihrani, *Kitab-ı Diyarbekriyye*, (Çev. Mürsel Öztürk), Ankara 2001.
- Eken, Galip, "19. Yüzyıl Mardin Vakıfları Üzerine", *Selçuk Üniversitesi Türikiyat Araştırmaları Dergisi*, S.20, s. 233-253.
- Eken, Galip, "19. Yüzyıl Mardin Vakıfları", *I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu (26-28 Mayıs 2006)*, *Bildirileri*, İstanbul 2006, s.469-474.
- Erdem, İlhan, "Akkoyunlu Devletini Meydana Getiren Aşiretler", *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, S.VI, İzmir 1991, s. 243-265.
- Erdem, İlhan, "Mardin'de Akkoyunlu Mirası", *I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu (26-28 Mayıs 2006, Mardin)*, *Bildirileri*, İstanbul 2006, s.399-407.

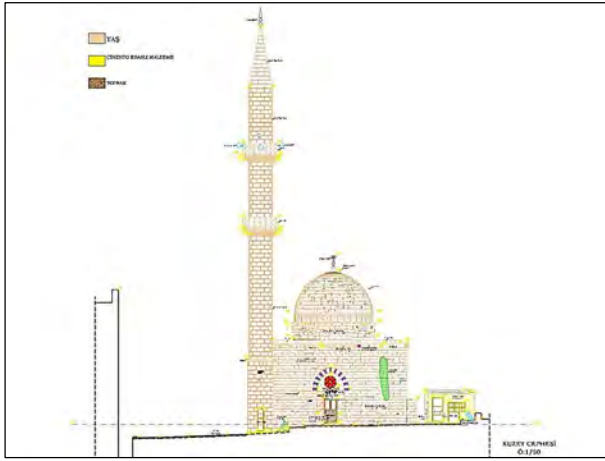
- Erşahin, Seyfettin, *Akkoyunlular, Siyasal, Kültürel, Ekonomik ve Sosyal Tarih*, Ankara 2002.
- Gabriel, Albert, *Voyages Archéologiques dans la Turquie Orientale*, Paris 1940.
- Göyünç, Nejat, *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, Ankara 1991.
- Hinz, Walther, *Şeyh Cüneyd ve Uzun Hasan*, (Çev. T. Bıyıkoğlu), Ankara 1992.
- Keleş, Hamza, "Anadolu'da Akkoyunlu Kültür Mirası; Tarihi Eserler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 38, 2006, s.63-81.
- Kılıç, Remzi, "Fatih Devri (1451-1481) Osmanlı-Akkoyunlu İlişkileri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı : 14/1, 2003, s. 95-118.
- Paydaş, Kazım, " Ak-koyunlular Döneminde Ticaret", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 23, S.36, s.213-223.
- Paydaş, Kazım, "Ak- Koyunlular Döneminde Mardin", *Makalelerle Mardin*, (edi. İbrahim Özçoşar), C.I, İstanbul 2007, s.307-324.
- Soyukaya, Nevin vd., *Mardin Kültür Envanteri*, İstanbul 2013.
- Sözen, Metin, *Anadolu'da Akkoyunlu Mimarisi*, İstanbul 1975.
- Sözen, Metin, "Anadolu'da Akkoyunlu Mimarisinin Özellikleri", I. Milletlerarası Türkoloji Kongresine Sunulan Bildiriler, İstanbul 1973, s. 92-93.
- Sümer, Faruk, " Ak-koyunlular", *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 40, İstanbul 1986, s.1-38.
- Sümer, Faruk, "Akkoyunlular", *İslam Ansiklopedisi*, C.II, İstanbul 1989, s.270-274.
- Tansel, Selâhattin, *Fatih Sultan Mehmed'in Siyasal ve Askeri Faaliyeti*, Ankara 1999.
- Tuncer, Orhan Cezmi, *Anadolu Kümbetleri*, Ankara 1991.
- Turan, Şerafettin, "Fatih Mehmed-Uzun Hasan Mücadelesi ve Venedik", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. III, S. 4-5, Ankara 1965, s. 63-118.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Ankara 1984.
- Woods, John E. *The Aqqoyunlu, Clan, Confederation, Empire, A Study In 15th/ 9 th Century Turko- Iranian Politics*, Minneapolis, (Çev. S. Özbudun), Chicago 1976.
- Yetkin, Suut Kemal, *İslam Mimarisi*, Ankara 1965.
- Yinanç, M. Halil, "Akkoyunlular", *İslam Ansiklopedisi*, C. 1, İstanbul 1988, s. 251-270.



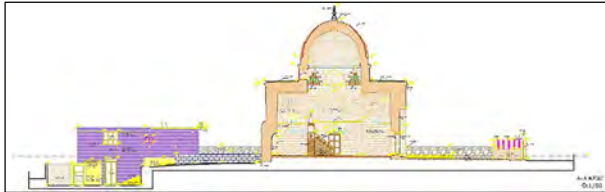
Çizimler ve Fotoğraflar



Çizim 1 Hamza-i Kebir Camii Planı
(Diyarbakır Kültür Varlıkları Koruma Kurulu Arşivinden)



Çizim 2 Hamza-i Kebir Camii Kuzey Cephe Görünüşü
(Diyarbakır Kültür Varlıkları Koruma Kurulu Arşivinden)



Çizim 3 Hamza-i Kebir Camii A-A' Kesiti
(Diyarbakır Kültür Varlıkları Koruma Kurulu Arşivinden)



Foto. 1 Hamza-i Kebir Camii Genel Görünüşü (M. V. Oppenheim-1899)



Foto. 2 Hamza-i Kebir Camii Genel Görünüşü (G. Bell-1911)



Foto. 3 Hamza-i Kebir Camii Doğu Cephe Görünüşü (G. Bell-1911)



Foto. 4 Hamza-i Kebir Camii ve Çevresi (1914-18)



Foto. 5 Hamza-i Kebir Camii Genel Görünüşü



Foto. 6 Hamza-i Kebir Camii Kitabesi



Foto. 7 Başucu Mezar taşı



Foto. 8 Ayakucu Mezar taşı



Foto. 9 Hamza-i Kebir Camii Girişi Üzerindeki Süsleme Panosu



Foto. 10 Hamza-i Kebir Camii Güneydoğu köşeden görünüşü



Foto. 11 Hamza-i Kebir Camii iç mekan



Foto. 12 Hamza-i Kebir Camii tromp detayı

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Kemal Ataman, **Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din**,

(Ankara: Sentez Yayınları, 2014), 158 s.

Din ve siyaset ilişkisi tarih boyunca önemli bir tartışma alanı olagelmıştır. Gerek ülkemizde ve gerekse dünya ölçeğinde dinin belirleyici ve etkileyici rolünün sekülerleşme tehdidine rağmen hala belirgin bir şekilde devam ettiği görülmektedir. Örneğin Amerikan askerlerinin Irak'ta öne sürülen, ekonomik ve siyasi sebeplerin ötesinde, hangi amaçla ve nasıl bir motivasyonla orada bulunduğu, savaşta ölen askerlerin Amerika'da nasıl algılandığı, Hollywood filmlerinde sıkça gördüğümüz kahraman Amerikan askerinin misyonu veya Amerikan Başkanı'nın, bir askerın cenaze töreninde yaptığı konuşmadaki temel referanslar merak konusudur. Farklı kültür çevrelerinden gelmelerine rağmen Amerikan halkının ortak değerler etrafında bir araya gelmesinde kuşkusuz sivil dinin inkâr edilmesi mümkün olmayan bir etkisi vardır.

Tanıtımını yapacağımız Kemal Ataman'ın Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din adlı çalışma yukarıda örneklendirilen konulara açıklık getirmektedir. Yazar eserinde, Amerikalı sosyolog Robert Neelly Bellah (1927-2013)'ın sivil din teorisini analitik bir şekilde ele almaktadır. Kitap giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde yazar; genel temayülün aksine, tanımlamayla konuya başlamamaktadır. Sivil dini tarif etmenin neden olacağı kısıtlamalardan uzak duran yazara göre kitabın hedefi; sivil dinin pratikteki yansımalarını ortaya koyacak araçlara aşına olmayı sağlamaktır. Böylece kitabın sayfalarında ilerledikçe sivil dinin ne olduğu sorusu cevabını bulmaktadır.

Kitabın birinci bölümünde yazar, çalışmanın asıl konusu olan Bellah'ın sivil din anlayışına kaynaklık eden Jean Jacques Rousseau ve Emile Durkheim'in konuyla ilgili görüşlerini analiz etmektedir. Ataman'a göre Rousseau ve Durkheim'in görüşleri, Bellah'ın sivil din teorisine siyasi ve sosyolojik noktalarda kaynaklık etmektedir. İlk olarak Rousseau'nun fikirlerini analiz eden yazara göre; Rousseau'nun ideal siyasi yönetim biçimi Greko-Romen yönetim tarzıdır ve bu Amerikan sivil dininde kendisini göstermektedir. Fransız sosyolog Emile Durkheim ise; "sosyal" ve "kutsal" kavramları arasında kurduğu ilişki ile Bellah'a önemli bir alan açmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümünde yazar, ABD'li sosyolog Robert N. Bellah'ın 1967 yılında kaleme aldığı Amerika'da Sivil Din ismini taşıyan makalesinde ortaya koyduğu ve daha sonraki çalışmalarında geliştirdiği "sivil din" teorisini analiz etmektedir. Ataman burada ilk olarak sivil dinin, herhangi bir dinin yerini almaya aday yeni bir din olmadığını vurgular. Her ne kadar sivil din Yahudi-Hıristiyan geleneğinin güçlü sembollerini dönüştürerek mitolojik ve sembolik bir evren yaratsa da, Greko-Romen ve Aydınlanma gibi seküler geleneklerden de önemli unsurlar içermektedir. Bu, din mensuplarına ülkenin milli, dini ve siyasi çıkarlarını korumayı adeta bir ibadet/görev telakki etmesini sağlar. Ataman, Bellah'ın "sivil din" in farklılığını ortaya koymak için Amerikan tarihinde önemli kurum, şahsiyet ve sembolere yer verir. Bunlar arasında en dikkat çekici olanlardan biri başkanlık kurumudur. Yazara göre; Başkanın göreve başlayacağı günün dini/milli anlamı, başkanın ilk konuşması ve ilk konuşmasındaki tanrı vurgusunun mahiyeti gibi konular önem arz etmektedir. Bellah'a göre, başkanların konuşmaları analiz edildiğinde, sözü edilen tanrı kavramı muğlaktır. Bunun nasıl anlaşılacağı, farklı dinsel geçmişe sahip olan Amerikan vatandaşlarına bırakılmıştır (s. 65).

Daha önce ifade edildiği gibi sivil din, Yahudi-Hıristiyan geleneğinden birçok kavram ve olayı ödünç almıştır. Sözelimi Yahudilerin Mısır'dan çıkıp Kudüs'e gitmeleriyle Avrupa'dan Amerika'ya yapılan göç arasında bir paralellik kurularak, Amerika'nın "vaat edilmiş toprak" olduğu düşüncesi Amerikan Başkanı Jefferson (1743-1826)'un konuşmasında açıkça ortaya konmaktadır (s. 67). Bunun dışında kurucu babaların ve başkanların birer sivil/seküler peygamber olarak algılanması, George Washington (1732-1799)'ın Musa peygambere benzetilmesi, Şükran Günü'nün dönüştürülerek

yeni bir anlama bürünmesi ve savaşta ölenlerin tıpkı İsa Mesih gibi “kurban” oldukları teması örnek verilebilir.

Sivil dinin Yahudi-Hıristiyan geleneği dışındaki en önemli alıntı yaptığı kaynağın Aydınlanma çağıının idealleri olan akıl, mutluluk, özgürlük, eşitlik, kardeşlik ve adalet gibi unsurların olduğu söylenebilir. Burada özellikle Bağımsızlık Bildirgesi ve Anayasa adeta kutsal birer metin mesabesinde. Hangi parti ve düşünceden olursa olsun seçilen başkanların konuşmalarında kullandıkları dil, sembol ve yukarıda söz edilen iki metne yaptıkları vurgu, Amerika’da başkanların değişmesine rağmen genel politikanın neden değişmediğinin de cevabıdır.

Ataman, bu noktada can alıcı bir soruya da cevap aramaktadır. Amerika’nın bu kadar farklı etnisite, kültür ve dini geleneği nasıl bir arada tuttuğunu ve buradan ortaya nasıl uyumlu ve fonksiyonel bir toplum çıktığını ortaya koymaya çalışır. Bu konuda Amerikan tarihindeki önemli zamanlar ve mekânlar hayati bir işlev görmektedir. Arlington ve Gettysburg Mezarlıkları gibi yerler ile Yâd etme/Hatırlama Günü, Şükran Günü, Washington ve Lincoln’un doğum günleri, Bağımsızlık Günü gibi önemli tarihler Amerikan sivil dinin ta-kipçilerini bir arada tutan önemli unsurlardır. Fakat Amerika’daki siyahilerin direniş ve gayretlerine rağmen tam olarak temsil edilmemeleri bir sorun olarak kendisini göstermektedir. Yazarın eser içerisinde verdiği resimler metni tamamlar nitelikte önemli bir işlev görmektedir.

Amerikan Müstesnâlık Algısının Kaynağı Olarak Sivil Din adını taşıyan son bölümde ise yazar; Bellah’ın sivil din teorisinin sebep olduğu sosyal ve siyasal sonuçların analizini yapmaktadır. Ataman, Amerikan istisnâcılığını Schmitt ve Webb’in düşüncelerini irdeleyerek ele alır. Amerikan yönetimleri, dünya milletleri için neyin en doğru ve en iyi olduğunu belirleyebilecek bir vizyona, bu vizyonu dünyada hâkim kılacak maddi güce ve bu gücü meşru kı-lacak Tanrı merkezli manevi desteğe sahiptir. Tanrı insanlığa demokrasiye göndermek üzere Amerika’yı seçmiştir. Böylece Hollywood filmlerinde boy gösteren “kahraman Amerikan ordusu” nun Irak ve Afganistan’a gidiş sebebi de daha iyi anlaşıl-maktadır. Ataman’ın Stephen H. Webb’den yaptığı alıntı son derece il-ginçtir (s. 124):

“Müslüman milletleri demokratik düzenlere zorlamak dünyada pek çok hayırlı işe vesile olur, ancak bilinmelidir ki bu ideal siyasi olduğu kadar teolojiktir de.”

Yazar, Amerika’da yasal olarak yaklaşık iki yüzyıldır din ve devletin birbirinden ayrı olduğunu, ancak uygulamada bunun tam tersinin söz konusu olduğunu belirtmektedir. Amerikan sivil dini, dinle siyaseti bünyesinde barındırmayı zorunlu kılan bir uygulama alanı ortaya koymaktadır. Örneğin kiliseye gitmek tercihe bağlı iken, Amerikan bayrağına saygı duymak zorunludur.

Kemal Ataman’ın mezkûr çalışması; Bellah’ın görüşlerinin analiz ederek Amerikan bilincinde din-siyaset, din-kültür, din-meşru-laştırma gibi konulara nasıl bakıldığı ve bu bakışın kaynağının ne olduğu hakkında yeni açılımlar sunmaktadır. Oldukça geniş bir kaynakçadan faydalanan yazar, konuyu bir bütün içerisinde sunarak, kategorize etmeden, zihni bölmeden ancak analitik bir söylemle, Amerika’daki sivil din ile ilgili tartışmaları küçük hacimli bir kitaba sığdırmayı başarmıştır. Eseri okuduğunuzda zaman zaman Türkiye’deki sivil din denemeleri zihnimize takılmakta ve kitapta Türkiye ile ilgili bir bölümün olmamasından kaynaklanan eksiklik kendisini hissettirmektedir. Ancak yazar, Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’ne verdiği mülakatta; bunu bir eksiklik olarak görmediğini, çalışmasının bir analiz denemesi olduğunu, başka araştırmacıların Türkiye’de sivil din konusunu ele alabileceğini belirtmektedir. Sonuç itibarıyla yazar akademik ancak oldukça anlaşılır ve sade bir dil kullanarak, hem Amerikan hayat tarzını anlamamızı sağlamakta hem de Türkiye’de sivil din çalışacak araştırmacılara önemli bir alan açmaktadır.

Bilal TOPRAK

(Arş., Gör. Mardin Artuklu Üniversitesi,
İlahiyat Bilimleri Fakültesi)



Malcolm C. Lyons, D. E. P. Jackson, **Selahaddin: Kutsal Savaşın Politikaları**, çev. Z. Savan (İstanbul: Pınar Yayınları, 2006), 486 s.

Kudüs fatihi ve Eyyubilerin kurucusu Selahaddin Yusuf b. Eyyûb'un biyografisi olması sebebiyle alanının en yetkin çalışmalarından biri diyebileceğimiz ve tanıtıma çalışacağımız kitap, Türkiye'de bu alanda önemli bir boşluğu doldurduğu söylenebilir.¹ Zira ülkemizde Akif'in deyişiyle "doğunun en sevgili sultanı" hakkında henüz yeterli telif çalışmalarının yapılmadığı görülmektedir. Tarihsel sorumluluk bilinci bağlamında düşünüldüğünde, bu durum Türkiye'deki akademi tarafından izale edilmesi gereken büyük bir sorun olduğu söylenebilir. Bu kitap önemli bir boşluğu doldursa da Selahaddin Eyyubi ile ilgili yapılan araştırmalar açısından düşünüldüğünde yeterli olmadığı söylenmelidir. Zaten bu alanda Türkçe yayımlanmış kitapların büyük bir yekûnu maalesef araştırma eserlerin çevirilerinden oluşmaktadır. Bu da sağlıklı araştırmaların önündeki en büyük engellerden biri olarak tebarüz etmektedir. Sorunu izale etmenin en iyi yolu, dönemin çeşitli dillerde yazılmış kroniklerinin Türkçeye çevrilmesidir. Böylece Selahaddin ile ilgili çalışmayı düşünenler kroniklerin yazılı olduğu dilleri öğrenme zorunluluğu olmadan özgün çalışmalar ortaya koyabileceklerdir.

Eyyubi devletinin kurucu hükümdarı olan Selahaddin Yusuf b. Eyyûb'un biyografisi olan bu çalışma 1982 yılında İngilizce olarak yayımlanmıştır. Kitap tüm dünyada Selahaddin ile ilgili yapılan en iyi çalışmalardan biri olarak kabul edilmektedir. Kitabı tanıtmadan önce kısaca yazarlarından bahsetmek kitabın niteliğinin anlaşılmasına katkı sunacaktır. İslam Tarihi alanında uzman olan Lyons yaklaşık beş yıl üniversitede Arap dilinde dersler veren bir akademisyendir. Dolayısıyla yazarın Arapçaya hâkimiyeti bu dilde alanla ilgili yazılmış kroniklere kolayca ulaşması anlamına gelmektedir. Selahaddin döneminde hatırı sayılır sayıda kronik yazarınının Arapçayı kullandığı bilinmektedir. Bu bağlamda Selahaddin'in danışmanlarından oluşan birkaç müellifin çalışmaları günümüze kadar gelmiştir. Lyons'un Selahaddin'in hayatını kaleme alırken bu çalış-

¹ Batılı haçlı tarihçilerin kaleminde çıkmış olması dolayısıyla kitapta oryantalist bir bakış açısının etkili olduğu ifade edilmelidir. Nitekim sonraki paragraflarda bununla ilgili bazı örnekler verilecektir. Kitabın bu özelliği dikkate alınarak okunmalıdır.

malardan istifade etmesi çalışmanın değerini artırmaktadır. Jackson'da aynı şekilde İslam Tarihi alanında önemli uzmanlardan biridir. Çalışmayı daha da anlamlı kılan belki de her iki yazarın da H. A. R. Gibb (ö. 1971) ve Andrew S. Ehrenkreutz (ö. 2008) gibi önemli batılı oryantalistlerden etkilenmiş olmalarıdır. Yazarların bu niteliğini ve kitabın zenginliğini göz önüne aldığımızda ortaya çıkan metnin bugüne kadar yazılmış en iyi Selahaddin biyografisi olduğu söylenebilir.

Selahaddin'in geniş bir biyografisini işleyen kitap sonuçla birlikte yirmi iki bölümden oluşmaktadır. Başlıklar genelde konularla bütünlük arz etmektedir. Dipnotlar toplu bir şekilde her konunun sonuna eklenmiştir. Orijinal İngilizce nüshaya baktığımızda dipnotların tamamının sonuç kısmından sonrasına konduğunu görüyoruz. Bunun İngilizce metnin kullanımı açısından zorluk oluşturduğu ifade edilmelidir. Dolayısıyla çevirmenin ya da editörün, kitabın Türkçe çevirisine yaptığı bu müdahale kitabı daha kullanışlı hale getirmiştir.

Sonuç kısmından sonra Selahaddin'in hayatının ve mücadelesinin geçtiği yerlerle ilgili çeşitli haritalar eklenmiştir. Bunlar yazılı metni görsel olarak desteklese de yetersiz olduğu görülmektedir. Kitabın İngilizcesinin yazıldığı yılları düşündüğümüzde böyle bir durum belki anlaşılabilir, ama çalışmanın 2006'da yapılan çevirisi daha profesyonel haritalarla desteklenebilirdi. Hatta daha kullanışlı olması için haritalar ilgili bölümün içine ya da sonuna eklenebilirdi.

Her akademik çalışmada olduğu gibi mezkûr çalışma kimi noksanlıkları barındırsa da o günün şartları içinde oldukça zengin ve yeterli bir bibliyografya tarafından desteklenmiştir. Ayrıca bibliyografyada Selahaddin'in meşhur danışmanı Kadı Fadıl'ın "Terassül" olarak meşhur olan çalışmasının günümüze ulaşan farklı ciltlerinin farklı kütüphanelerdeki birçok el yazması nüshasının kullanılmış olması, kitabın değerini bir kat daha artırmaktadır. Çünkü Terassül'ün bu kadar çok sayıda el yazması nüshasını kullanan başka bir Selahaddin biyografisi henüz yazılmamıştır. Bu da yukarıda değinildiği gibi yazarların Arapçaya olan hâkimiyetinin kitabın niteliğine olan etkisinin açık bir kanıtıdır. El yazmaları dışında kitap olabildiğince fazla Arapça kaynak kullanılarak yazılmıştır. Batılı yazarların Arapça literatüre hâkim olmaları, kitabın belki de en orijinal yönünü oluşturmaktadır. Ayrıca Selahaddin'in hayatından söz eden batılı kaynakların da iyi bir şekilde kullanıldığını söylemeye

gerek yoktur. Fakat bibliyografyanın tasnifinin çok genel anlamda Doğulu ve Diğer Kaynaklar şeklinde basit olarak yapılmış olması büyük bir eksikliklerdir. Çünkü böylesine ciddi bir çalışmanın bibliyografyasının daha elverişli ve ayrıntılı bir şekilde tasnif edilmesi gerekmektedir. Kitabın Türkçe çevirisinin sonuna çok genel bir dizin eklenmiştir. Maalesef bu da çevirmen ya da editörün kitapla ilgili olumsuz düzenlemelerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü İngilizce dizin iyi bir şekilde tasnif edildiği gibi daha zengin bir içeriğe de sahiptir. Dizinde yapılan böylesi bir basitleştirme akademik bir çalışma olan kitaptan istifadeyi zorlaştırmaktadır.

Kitabın, olabildiğince zengin ve geniş bir içeriğe ve metodik bir bakış açısına sahip olduğu söylenebilir. Hemen hemen Selahaddin'e dair her şey işlenmiştir. Bu da kitaba çok yoğun bir içerik kazandırmaktadır. Başka bir ifadeyle kitabı okuduğunuzda müthiş bir bilgi kaynağıyla karşılaşıyorsunuz. Bu durum akademisyen için bir hazine mesabesinde olsa da, sıradan bir okuyucu için gereksiz ayrıntılar olarak belirir. Nitekim metin içerisinde kullanılan yoğun kaynakça bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Kitabın konu tasnifinde iyi bir metot izlenmediği söylenebilir. Çünkü başlıkların tasnifi çok genel olarak yapılmıştır. Dolayısıyla bazı önemli noktalar gözden kaçmıştır. Mesela Halep (s, 213-241) ayrı bir başlıkta işlendiği halde aynı hassasiyet Musul için gösterilmemiştir. Belki yazarlar, İslam tarihçilerine göre Halep'e hâkim olmak, Kudüs'ün fethinin müjdesi olarak görüldüğü için konuyu ayrı bir başlık altında ele almışlardır. Fakat Musul'un alınması bölgede İslam birliğini sağlamanın zirve noktasıdır. Nitekim bundan sonra Hittin zaferi gelmiş ve Kudüs fethedilmiştir. Dolayısıyla Selahaddin'in Musul'a hâkimiyeti bütüncül bir şekilde ve aynı başlık altında incelenseydi daha faydalı olacaktı. Bu şekilde bir tasnif Selahaddin'in mücadelesi bağlamında düşünüldüğünde siyasetinin ve yaptıklarının anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Kitapta cihad vurgusu (s, 245-265) yapılmakla birlikte Selahaddin'in İslam birliği kurma çabaları daha çok genişleme, hâkimiyet ve servete ulaşma olarak değerlendirilmiştir. Oysa bölgede birlik kurulmadan cihadın yapılamayacağı iyi biliniyordu. Tam olarak da bunun için Selahaddin, mücadelesinin büyük bir kısmını bölgede birliği sağlamaya adanmıştır. Çünkü O, birlik kurulmadan haçlılarla mücadelenin sonuca ulaşmayacağını biliyordu

Ahde vefa ve sözünde durması Selahaddin'in en iyi bilinen özellikleridir. Fakat İslam tarihi kaynaklarını iyi kullanan yazarlar

Selahaddin'i bu yönde yaralamak için özellikle gayret içine girmiş gibidirler. Mesela 1180 yılında Kudüs krallığıyla yapılan anlaşmanın bozulmasında Selahaddin suçlanmaktadır (s. 203-204). Oysa yazarların kitapta öncelik verdiği İslam tarihi kaynakları bu anlaşmanın zaten haçlılar tarafından bozulduğu bilgisini vermektedir. Bunlara rağmen yazarların Selahaddin'i suçlamada ısrarcı olmaları bu konuda haçlı kaynaklarını tercih etmelerinden ve yazarların sahip oldukları oryantalist bakış açısından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla yazarların kullandıkları kaynaklardaki bazı bilgileri göz ardı ettikleri belirtilmelidir. Aynı şekilde mezkûr kitabın müellifleri, Selahaddin'in üçüncü haçlı seferinde verdiği mücadele için onu dönemin İngiltere kralı Richard'la bir tutmaktadır. Oysa Selahaddin dönemin hiçbir İslam devletinden (halife dâhil) yardım almamasına rağmen tek başına haçlılara karşı durmuştu. Kudüs'ü alma hedefiyle yola çıkan Haçlılar ise Avrupa'dan gelen büyük yardımlara ve dönemin üç önemli kralının bizzat sefere katılmasına rağmen, istedikleri sonucu alamadan geldikleri yerlere dönmek zorunda kalmışlardır. Yaklaşık üç yıl süren üçüncü haçlı seferinden sonra haçlı krallığının sahilde birkaç şehirle yetinmek zorunda kalması büyük bir başarı olmasa gerek. Dolayısıyla burada Selahaddin ile diğer üç kralı veya Richard'ı eşit koşullarda değerlendirmek mümkün değildir.

Son olarak çeviri ile ilgili birkaç şey ifade edilebilir. Genel anlamda sade ve akıcı bir dilin hâkim olduğu bir çeviri olduğu söylenebilir. Bununla birlikte metnin akademik bir destekle son okumasının yapılması gerekirdi. Zira bazı kavramların çevirisinde kimi hatalardan söz edilebilir. Mesela İngilizcede amca ve dayı anlamlarında kullanılan "uncle" kelimesi çeviride genelde amca olarak tercüme edilmiştir. Oysa kullanıldığı şahsa göre kelimeye dikkat edilmesi gerekirdi. Zira Selahaddin'in sadece bir tane amcası vardı o da "Şirkuh" idi. Fakat dayısı olan "Şehabeddin el-Harimi" metinde amcası olarak çevrilmiştir (s. 53). Diğer bir sorun da "Tyre" kelimesinin çevirisinde ortaya çıkmaktadır. Bu ifade metinde "Tir" olarak çevrilmiştir. Oysa İngilizce "Tyre" olarak ifade edilen yer bugün Lübnan sınırları içerisinde yer alan ve "Sur" olarak bilinen şehirdir. Bu bağlamda akademik bir süzgeçten geçmesi çeviriyi daha etkili

kılabilirdi. Bütün bu eksikliklere rağmen çalışma, Selahaddin dönemi merak eden sıradan okuyucunun yanı sıra akademik çalışma yapanlar için de bir başucu kitabı mesabesinde.

Ziya POLAT

(Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü)



Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı, ed. M. Mahfuz Söylemez,
(Ankara; Ankara Okulu, 2015.)

Editörlüğünü M. Mahfuz Söylemez'in yaptığı Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı başlıklı eser "Cahiliye Dönemi Araplarının Allah İnancı ve Ulûhiyet Anlayışı" konulu çalıştayda sunulan tebliğlerden oluşmaktadır. Eserde Cahiliye Araplarının zihnindeki din mefhumu bütün yönleriyle ele alınmaya çalışılmıştır. Metinlerdeki ifadelerden anladığımız kadarıyla sunulan tebliğlerin sıhhatli bir tarih yazımı oluşturmakla birlikte Kur'an mesajının doğru anlaşılmasına katkı yapmak gibi iki önemli amacı bulunmaktadır.

"Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri" başlıklı ilk bölüm, kitabın editörü M. Söylemez tarafından kaleme alınmıştır. Yazar burada öncelikle İbrahim (as) ve İsmail'in (as) soyundan gelmeleri ile övünen Cahiliye Araplarının tevhid ve teslimiyetin sembolü bu iki nebinin mirasını ne zaman ve nasıl terk ettiklerine dair tartışmalara işaret etmektedir. İslam Tarihi kaynaklarında zikredilen Amr bin Luhayy hadisesi her ne kadar çoğu tarihçi tarafından putperestliğin Mekke'ye girişine ilişkin önemli ipuçları sunsa da, inançlarına bağlılıkları ile bilinen Arapların bir anda şirki tercih ettiklerini iddia etmek yazara göre pek makul gözükmemektedir (s. 11). Dolayısıyla Amr bin Luhayy'ın put ihracından önce putperestliğin Mekke'de var olduğunu kabul etmek daha doğrudur. Buna rağmen Amr bin Luhayy'a ilişkin aktarılan rivayetin Mekkeli Arapların inanç tecrübesindeki bir kırılma olduğu ifade edilebilir. Nitekim Söylemez, Amr bin Luhayy'ın Mekke'nin sarsılan imajını düzelterip, bölgeyi yeniden bir ticaret merkezi yapmak için çevre kabilelerin putlarını

Kâbe'ye getirdiğini söylemektedir (s. 12). Böylece pek çok kabile putu itibar ve meşruiyet kazanırken, Kâbe'ye sokulan putlar aracılığıyla Mekke'nin önemi daha da artacak ve her put ait olduğu kabileyi temsil edecektir.

Putperest olmalarına rağmen Araplar nezdinde Kâbe'nin çok önemli olduğu bilinmektedir. Amr bin Luhayy'ın bu girişimi, kabilelerin kendi putlarına tapmakla birlikte diğer kabile putlarının mukaddesliğini de kabul etmelerine neden olmuştur. Bu durumu açıklamaları bakımından Kâbe'de bulunan Meryem ve İsa figürleri güzel bir örnektir. Buradan hareketle Amr'ın Kâbe'yi bir panteona dönüştüren bu müdahalesi sebebiyle Mekke'de pagan inancını başlatan ilk kimse olarak anıldığı söylenebilir.

Yazar, Arapların putperest olmakla birlikte İbrahim'in dininden kalma uygulamaları tamamen terk etmediklerini ve Allah'ı tanrıları panteonunun zirvesindeki ilahların ilahı olarak gördüklerini ifade eder. Yine bazı ölü gömme uygulamalarına atıfta bulunarak ahiret inancını kabul eden Arapların bulunduğunu da ekler. Buna rağmen neden puta taptıkları sorusuna ilişkin ise dört noktaya işaret eder. Buna göre, putların insan ile tanrı arasında şefaatçi oldukları, putları memnun etmenin Allah'ı memnun edeceği düşüncesi, putların Allah'ın temsilcisi oldukları ve putların şerlerinden emin olmak istemeleri gibi nedenlerden ötürü Arapların putlara taptıklarını zikreder (s. 16). Akabinde Arapların putlara nasıl tazimde bulduklarına ilişkin bir tasnif yapar ve böylece İbrahim'den (as) miras kalan uygulamaların nasıl tahrif edildiğini gözler önüne serer. Yine putların şekil ve sıfatları hakkında da detaylı bir izaha başvuran Söylemez, meşhur olan bazı putların incelemesini yaparak makalesine son verir.

Kitabın ikinci makalesi Arap dinindeki kehanet inancını sorgulamaya yönelik olup Âdem Apak tarafından kaleme alınmıştır. Bindiği gibi Cahiliye Araplarının din anlayışında cin veya şeytanla irtibatlı olduğu düşünülen kâhinlerin önemli bir yeri vardır. Metafizik âlemin yeryüzündeki elçileri mesabesinde olan kâhinlerin "ihtilafları çözmeye, kayıp eşyaları bulma, geçmiş ve gelecekte haber verme, rüyaları tabir etme ve hastaları iyileştirme" gibi işlevleri olduğu inancı söz konusudur. Peygamberimizin (s) dedelerinden Kusa'y'ın Mekke'nin idarecisi olarak belirlenmesi, Ümeyye ve Haşim arasındaki mücadelenin neticelenmesi, Abdülmüttalib'in oğlu Abdullâh'ı kurban etmesinin engellenmesi gibi tarihsel ehemmiyete

haiz vakaların dönemin kâhinlerinin kararları doğrultusunda gerçekleştiği söylenir. Kehanetin böylesi bir öneme sahip olması ve onun kutsal ile ilişkilendirilmesi yazara göre Hz. Peygamber'in (s) risaleti esnasında Cahiliye Araplarını nübüvvet müessesesinin kendisine yönelik olumsuz bir tavır almaktan alıkoymuştur. Şiirin cinler tarafından şairlere ilham edildiğine inanan Arapların aynı şekilde kâhinlerin de cin ve ya görünmeyen varlıklarla irtibatlı olduklarına inanmaları vahiy fenomeninin Araplar nezdinde bildiğini ya da en azından kabul edilebilir bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır (s. 65). Ayrıca kehanet ile kutsal arasında var olduğu sanılan ilişkiden ötürü, Allah Resulü (s) geçmiş ve gelecekte haber verdiği için kâhin; aktardığı vahyin şiir üstü yetkin dili sebebiyle de mecnun olmakla itham edilmiştir. Bu itham dahi kehanet müessesesinin Araplar nezdindeki önemini ortaya koyması açısından son derece önemlidir.

Yazar, kehanet ve arrafet tanımlarının farkına değinerek Cahiliyede kehanetin ehemmiyetine dikkat çekmiş, sonrasında ise Hz. Peygamber'in (s) nübüvvetinin bazı kâhinler tarafından daha önce dile getirilmesi meselesine eğilmiştir (s. 55). Akabinde ise Kur'an ve hadislerde kehanete ilişkin yer alan ifadeleri belirterek kehanetin İslam dininde kesin olarak yasaklandığının altını çizmiştir (s. 77). Nübüvvetin zuhuru ile birlikte kehanet ve arrafetin kısa süre içerisinde itibar kaybettiği ve öncesinde olduğu gibi meşhur kâhinlerin yetişmediği muhakkaktır. Ancak gerek kehanetin önem kaybetmesi, gerekse kehanetin İslam tarafından yasaklanması kehaneti tamamen ortadan kaldırmamıştır. Çünkü geçmiş ve geleceğin bilinmesi insanlığın en temel meraklarından olagelmıştır. Bu sebeple günümüz insanında hala cahiliyeden kalma bu âdetin yaşandığı görülmektedir.

"İslam Öncesi Arapların Düşünce Dünyasında Cin ev Şeytanın yeri" başlıklı üçüncü makalenin sahibi Korkut İndi Arapların cin telakkisine odaklanmış; "cin" ifadesinin etimolojisine ve ontolojisine ilişkin İslam tarihi kaynaklarında yer alan rivayetleri değerlendirmiştir. Cin ifadesinin insan duyu ve kavrayışının ötesinde kalan ruhsal güçler veya varlıklar olarak tanımlandığının altını çizen yazar "cin" ifadesini, melek ve şeytan olarak ifade edilen varlık türlerinin ait olduğu bir üst kategori olarak zikretmektedir (s. 80). Cinlerin insanlara fayda ve zarar verdiği inancından ötürü, cinlerin iyi olanları melek; kötü olanları ise şeytan şeklinde nitelendirilmiştir.

Ayrıca "hin" adı verilen insan ve cin formu arasında Âdem'den öncede var olduğuna inanılan başka bir varlık kategorisinden de bahsedilmektedir.

Cinlerin varlığına ilişkin değerlendirmelerin yanı sıra yazar ekseriyetle cinlerin bir tapım objesi olarak görülüp görülmediği meselesi ile ilgilenmiştir. Bu doğrultuda konuya ilişkin rivayetleri aktararak Araplardaki cin inancının ana hatlarını ortaya koymuştur (s. 80). Rivayetlerden hareketle cinlere tapımın bir sığınma ve korku psikolojisinin ürünü olduğu düşünülmüştür. Cinler, kimi kaynaklarda Allah'ın akrabaları olarak görülmekte, kimilerinde ise Allah'ın yeryüzündeki temsilcileri olarak yer almaktadır. Yine cinler şiir ve kehanetle ilişkilendirilmiş ve her şair ve kâhinin bir cini olduğuna inanılmıştır. Daha çok ıssız bölgelerde, ağaçlarda, mağaralarda yaşadığı düşünülen cinlerin şerlerinden sığınmak için Araplar cin kategorisi içerisinde yer alan meleklerle de tazimde bulunmuştur. Melekleri dışı formda kabul eden Araplar, Kur'an'da zikredilen Lat, Menat ve Uzza'nın da meleklerin sureti olan tanrıçalar olduklarına inanmaktadır.

Kaynaklarda cinlerin varlığına ve cin inancına ilişkin yer alan rivayetlere yer vermesine rağmen yazar bu rivayetler eşliğinde oluşan algının cinlere ilişkin hakikati yansıtmadığını düşünmektedir. Yazara göre Kur'an'da zikredilen cin mefhumu Hicaz Araplarının etkileşimde bulunduğu coğrafyaya ait mitolojik anlatımlardan etkilenerek farklılaşmıştır. Konuya ilişkin itirazını daha detaylı bir şekilde yayına hazırladığı başka bir çalışmada ele alacağını ifade eden İndi, kısaca cin ifadesinin Mekke ve Necid arasındaki bölgede yaşayan bazı kabileleri tasvir ettiğini düşünmekte ve yüceltmeci peygamber anlayışının bir neticesi olarak farklı algılandığını iddia etmektedir (s. 96).

M. Hanefi Palabiyik tarafından kaleme alınan dördüncü makale ise Arap Cahiliyesinde din ve din adamı algısını tartışmaktadır. Hemen hemen kadim dinlerin hepsinde önemli bir fonksiyon icra eden din adamı kimliği Arap cahiliyesinde de ehemmiyetli bir role haiz olduğu bilinen bir gerçektir. Bu ehemmiyetin idrak edilmesi gayesiyle yazar öncelikle İbrahim Karslı'ya ait konu ile ilgili bir araştırmaya referansla din adamı kimliğine ilişkin tarifleri zikreder. Buna göre din adamı; fizik dünya ile metafizik dünya arasında duran aracı, ayinleri usullerine göre yöneten kişi, sıradan insanlardan

farklı ruhsal güçlere sahip, kutsal metinleri ve ilahi iradeyi yorumlama yetkisine haiz olan kimse olarak tarif edilir (s. 99). Bu tanımlardan anlaşılacağı üzere din adamı olarak ifade edilen kişinin bir yüzü metafizik âleme dönük iken, öteki yüzü fizik âlemedir. Pek çok dini gelenekte görülen, şaman, kaman, kam, kâhin, rahip, brahman gibi sıfatları taşıyan kimseler bu nevidendir.

İslam öncesi Arapların kabileler halinde yaşaması, kabile hayatına ait ilkel olarak addedilen tapım şekillerinden izler taşımasına sebep olmuştur. Bu tespite göre Arap putperestliğinin basitten karmaşığa doğru bir evrim gerçekleştirdiği ifade edilir. Yazar, bünyesinde totemist, animist, natüralist unsurlar taşıyan Arap dininin zaman içerisinde fetiş tapıcılığından put tapıcılığına yöneldiğini kaydetmektedir (s. 107). Bu değişimin en etkin müsebbibi ise Amr bin Luhayy'dır. Tanrıyı bir insan suretinde tasavvur eden putlara yönelme eylemi, putperestliğin ileri aşaması olarak görülmektedir. Bu safhada putları için özel mekânlar tayin eden Araplarda, bu mekânların ve putların hizmetini gören sadin, hacib ve kahin olarak isimlendirilen din adamları bulunmaktadır. Bu din adamlarından sadin, putlara ait mekânın güvenliğinden sorumlu iken, hacib ise bu mekânın kapısında duran muhafızdır. Din adamlarının görevleri yalnızca güvenliğe ilişkin değildir. Bunun haricinde mekânların temizlenmesi, hac ziyareti için hazırlanması, nesî işleminin yapılması ve fal oklarının çekilmesi gibi işlerden de sorumludurlar. Daha çok dini görevler olarak değerlendirilebilecek bu vazifelerin haricinde din adamlarının siyasi, askeri, mali ve adli görevleri de vardır (ss. 111-116).

Başlıktan da anlaşılacağı üzere oldukça geniş bir perspektife yoğunlaşan makale ister istemez kitap içerisinde diğer makalelerde yer alan hususları da yeniden gündeme getirmektedir. Ancak özellikle Arap zihnindeki din mefhumunun hatlarının bilinmesinde önemli detaylar aktararak bir anlamda İslam öncesi Arap dininin fotoğrafını sunmaktadır.

İslam öncesi Arap dininin en tartışmalı konularından birisi olan Hanif kimliği kitabın beşinci makalesinde Adnan Demircan tarafından ele alınmıştır. Kur'an nazil olmadan önce kendilerine hanif denilen kimselerin Kur'an'da yer alan "haniflik" ifadesinden hareketle değerlendirilmeleri "Hanif" kimliğinin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. İfadenin Sami dillerinde var olan "ikiyüzlü, kötülüğe meyilli, yoldan sapmış" şeklinde tanımlanan anlamının aksine Müslüman

dilbilimcilerin eserlerinde “Müslüman, İbrahim’in dinine bağlı, istikamet üzere olan” gibi anlamları bulunmaktadır. Dolayısıyla sözlüklerde yaygın olarak hanif kelimesinin Kur’anî anlamı yer almakta, bu sebeple Kur’an öncesi tarihi bir kimliği anlamada anakronik bir hataya düşüldüğü görülmektedir. Bu nedenle Demircan iki tanımı birbirinden ayrı değerlendirme zaruretine işaret etmektedir (s.149).

Kimisi Hz. Peygamber’in (s) davetine yetmişmiş, kimisi ise risalet öncesinde ölmüş hanif kimselerin puta tapmadıkları ifade edilir. Arapların yaygın olan inançlarından yüz çevirmelerinden ötürü kendilerine olumsuz manada hanif denmiş; bu kimseler de bu olumsuz ifadeyi kendileri açısından olumlu bir tavrı nitelemesinden ötürü kabul etmiştir.

Demircan, aralarında Kus bin Saide, Varaka bin Nevfel, Osman bin Huveyris ve Ubeydullah bin Cahş gibi meşhur isimlerin bulunduğu Haniflerin, “Haniflik” özel adı ile kurumsallaşmış bir dine mensup olduklarını söylemenin yanlış olacağını ifade etmektedir (s. 159). Bu kimselerin ortak tavrının putlardan yüz çevirmek olması, kendilerinin ortak bir isimlendirmeye maruz kalmalarına sebep olmuştur. Nitekim bu isimlerden kimisinin tabii olduğu bir din bulunmazken, kimisinin Hıristiyan olduğu bilinmektedir.

Hanif ifadesi Kur’an’da ise sürekli olarak İbrahim’i (as) nitelemek için kullanılmış ve İbrahim’in (as) Müşriklerden, Hıristiyanlardan ve Yahudilerden beri olduğuna işaret etmiştir. Görüyoruz ki Kur’an, hanif kelimesine müşrikler arasındaki kullanımını çağrıştıracak bir şekilde “putperestlikten uzak duran” anlamında olumlayarak yer vermiştir. Bu nedenle yazara göre nüzul dönemi itibariyle kelimenin sahip olduğu olumlu anlamı, daha öncesindeki tarihsel bir kimliği izah ederken kullanmamak esas olmak zorundadır (s. 165)

Şevket Kotan tarafından yazılan son makale ise İslam öncesi Arapların Allah inancını tartışmaktadır. Cahiliye Araplarının nasıl bir Allah tasavvuru vardı ve putlara tapmakla birlikte Allah’ı en yüce güç kabul eden bu toplum ile Allah arasındaki uzaklığın sebebi neydi şeklindeki sorular etrafında değerlendirmelerin yapıldığı makalede Kotan, Arapların Allah inancının anlaşılması için İslam Tarihi kaynaklarından ziyade Kur’an’ın esas alınmasını öngörmektedir (s. 169). Kur’an öncesinde yazılı bir kaynağı bulunmayan Araplara ilişkin tarih yazımı İslam ile başlamıştır. Kotan bu hususun

gerek İslam öncesi Arapların tarihini gerekse Kur'an'ın mesajını anlamada zorluklar çıkardığını öne sürmektedir. Kur'an'dan elde edilen yorumun tarih yazımını, tarih yazımı neticesinde kalıplaşmış olan anlayışında Kur'an'ın anlaşılabilir mesajını etkilediğini düşünmektedir. Yazar bu bağlamda cahiliye Arapları ifadesinin dahi yeniden düşünülmesi gerektiğini belirtmektedir (s. 168). Bu ifade Kur'an'ın mesajına muhatap olmuş ve ona yüz çevirmiş özel bir grubun tutumunu ifade ederken, ifadeyi genelleştirip bütün Hicaz Araplarına teşmil ederek kullanmak Arap zihnindeki din ve ilah tasavvurunu anlamayı zorlaştıracaktır. Bu nedenle öncelikle Arapların homojen bir toplum olmadığını kabul etmek, sonrasında ise Kur'an'ın mesajına muhalefet eden topluluğu dönemin tarihsel zemininde Kur'an ayetleri eşliğinde değerlendirmek gerekmektedir (s. 169).

Kotan, Arapların Allah tasavvuru hakkında doğru bir yargıya ulaşmak için ilk olarak Arapların dinlerinde lakayt kimseler mi yoksa dinlerine sıkıca bağlı kimseler mi olduğunu sormakla işe başlar (s. 172). Kur'an'ın mesajına muhatap olup Müslüman olan Arapların İslam'ın yayılması için her türlü fedakârlığı esirgememeleri, yine aynı şekilde cahiliye inancında ısrarcı olan müşriklerin de şirki muhafaza etmek için oldukça gayretkeş bir tutum içinde olmaları göstermektedir ki, nüzul ortamının Arap toplumu dinlerine bağlı kimselerdir. Ancak bu bağlılık bütün bir Hicaz Araplarına teşmil edilemez. Bu noktada Ahmesi ve Hill Arapları şeklinde yapılan ayırım önemsenmek zorundadır.

Yazar, Mekke ve çevresinde yaşayan; kendilerini ehlullah olarak nitelendirilerek Arap toplumu içerisinde özel bir statüye sahip olan Ahmesilerin hayatlarının merkezinde Allah olduğunu zikretmektedir (s. 175). Zaten kendilerine ehlullah demeleri de bu durumun açık kanıtıdır. O halde Allah'ı bu kadar önemseyen bir topluluk nasıl olur da putperestliğin bayraktarlığını yapmaktadır? Kotan'a göre bu da Allah'a aşırı tazimden kaynaklanmaktadır (s. 177). Yani Allah'ın kendisine doğrudan yakarılamayacak kadar yüce olduğu düşüncesi nedeniyle zamanla aracı varlıklar devreye sokulmuş ve yine zamanla tapımın şekli merkezinde putlar yer almıştır. Bununla birlikte bu değişim Allah'ı terk etmek olduğu düşünülmemiştir. Nitekim Kur'an'da hesaba çekildiklerinde "...biz şirk koşanlardan değildik" diyerek kendilerini savunacak olmalarının haber verilmesi de bu durumu desteklemektedir. Elbette ki, bu

yaklaşım onların şirk inancının mensupları olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Ancak, Ahmesiler haricindeki Hill Arapları incelendiğinde görülecektir ki, bu kimselerden Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusilik ve diğer dinlere mensup isimler veya kabileler bulunmaktadır. Dolayısıyla Hicaz bölgesinde Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'den beri risalet asrına dek Allah inancının var olduğu tartışılmaz bir gerçek olarak belirmektedir. Tevhid inancı Arapların diğer dinlere mensup kimselerden etkilenmeleri nedeniyle zamanla sarsılmış ve yerini putperestliğe bırakmıştır. Buna rağmen yazara göre Araplar daima Allah'ı taptıkları putlardan üstün görmüştür (s.182).

Bilal PATACI

(Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi)



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

YAYIN İLKELERİ

1. Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi yılda iki kez, altışar aylık dönemler halinde yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. Her yıl Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır.
3. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
4. Dergide değerlendirilmesi istenen metinler dergi@milelvenihal.org e-posta adresine gönderilmelidir.
5. Milet ve Nihal dergisinde telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
6. Dergiye gönderilen makaleler başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
7. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra değerlendirilmeye uygun görülürse konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
8. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
9. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse gerekli düzeltmelerin yapılması için makale, yazarına iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
10. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye, metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak eklenmelidir.
11. Dergiye gönderilen metin yayımlanmadığında hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilir. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına Yayın Kurulu karar verir.
12. Yazar gönderdiği metne, başlıca yayınlarını da içeren bir akademik özgeçmiş de eklemelidir. Ayrıca yazar makalesinde yer alan adının sonunda dipnot referansı vererek burada akademik ünvanını, bağlı bulunduğu Üniversite ve Fakülte adıyla Anabilim Dalını yazarak sonuna e-posta adresini eklemelidir. Akademik görevi bulunmayan yazar, varsa akademik ünvanıyla birlikte bağlı bulunduğu kuruma e-posta adresini eklemelidir.
13. Yayımlanmasına karar verilen makaleye yazarı tarafından İngilizce başlık, en çok 200 kelime İngilizce ve Türkçe özet eklenmelidir.
14. İngilizce yayımlanan makalelerin kaynakça kısmından sonra başlık ve anahtar kelimeler ile birlikte 750-1000 kelimelik Türkçe geniş özet eklenmelidir.
15. Milet ve Nihal dergisinde yayımlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
16. Yayına karar verilen makaleler öncelikle matbu olarak basılacaktır. Her yeni sayı çıktığında bir önceki sayının tüm makaleleri PDF olarak www.milelvenihal.org sitesinde yayımlanacaktır.
17. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

YAYIN İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna kaynakça eklenmelidir. Gönderilen yazıların ekleriyle birlikte toplamı 7.000 kelimeyi (kitap tanıtım ve tenkit yazıları ile akademik içerikli kısa notların ise 1500 kelimeyi) aşmaması gerekir.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2 cm, üstten 2,5 cm ve alttan 2 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Biçim: Metin kısmı Candara yazı tipi, 11 puntoyla, makale ismi dâhil bütün başlık ve alt başlıklardaki kelimelerin ilk harfleri büyük diğerleri küçük harflerle bold olarak; metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
4. Yazarlar, makalelerinde Chicago ve APA dipnot gösterme sisteminin birisini kullanabilirler. Chicago dipnot gösterme sistemiyle yazılan makalelerin tüm dipnotları metin sonunda yer almalıdır. APA sistemini kullanan yazarlar ise dipnotlarda kullanılan referanslarla ilgili tam bilgileri (yani yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayınevi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.
5. Chicago sistemindeki dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
 - a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkiki ise (tahk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed. veya haz.), sırasıyla baskı yeri: yayınevi, tarihi parantez içinde, cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); yazma eser ise yazar adı, eser adı (italik), Kütüphanesi, numarası (no.); varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.
 - b. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayını ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).
 - c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
 - d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
 - e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
 - f. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).
6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (age), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), Kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölüm (ö.), tarihsiz (ts.), aleyh's-selam (ş).
7. Makalelerde, bizzat makale için araştırılmış olmayan ve orijinal değeri bulunmayan istatistikî bilgilere ait şekilsel göstergelerin, haritaların ve görsel ürünlerin mümkün olduğunca kullanılmaması; lüzumu halinde istatistikî bilgilerin renkli sütunlar ya da şekiller yerine metin formu içinde rakamsal değerleri ile ifade edilmesi gerekir.
8. İnternet kaynakları, yayımlanması planlanan makaleler için iki özelliğiyle kullanılabilir: (i) Klasik bir metne yapılan atıfta internet kaynağı kullanılabilir; (ii) Çok güncel olan ve henüz matbû formu oluşmamış aktüel bilgi, rapor ve anket çalışmalarına işaret etmek için internet kaynağı kullanılabilir. Bu durumların dışında herhangi bir internet sitesi kesinlikle kaynak olarak gösterilemez.

MİLEL VE NİHAL

journal for studies of belief, culture and mythology

Hakan OLGUN

Baal Worship in the context of the
Ugaritic texts and Its Effects on Israelites

Dursun Ali AYKIT

Falashas or Ethiopian Jews

Mehmet ALICI

The Position of Ancient Etymologies
in the Construction of
Suhrawardi's Ishraq Thought

Yasin MERAL

The Mountains of Ararat
in Jewish Sources (Genesis, 8:4)

Ahmet Erhan ŞEKERCİ

Roger Bacon as an Encyclopedist

Hasan ÖZALP

Cosmological Argument Investigation
in Descartes' Philosophy

Evindar YEŞİLBAŞ

New Evaluations of
Hamza-i Kebir Tomb in Mardin

volume: 11 number: 2 July - Dec.'14

