

# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

**Afrika Misyonerleri Cemiyeti:  
Beyaz Babalar (Peres Blancs)  
Ahmet KAVAS**

**İsa'ya Ne Oldu?  
Mahmut AYDIN**

**Mormonluk:  
Amerika'nın Ahir Zamanının  
Dini ve Azizleri  
Yasin AKTAY**

**Mitolojiden Arındırma  
Yöntemini Yeniden Düşünmek  
Emir KUŞÇU**

**Âdem, Cennet ve Düşüş  
Mustafa ÖZTÜRK**

***Kitap Tanıtımı ve Tenkitler*  
Geçmişe Ayna Tutarken Kendi Zamanına  
Tanıklık Etmek ya da Tarihsellik  
Burhanettin Tatar**

**Maksimum ve Minimum Din  
Şevket Kotan**

**Hermenötiği Ağırdan Almak  
Hafsa Fidan**

**Kitabı Mukaddesin Tahrifi Sorunu  
Mahmut Aydın**

**God is Dead  
Hakan Olgun**

***Kısa Notlar*  
Ortak Atamız İbrahim'in Aydınlığında...  
Yasin Meral**

***Milel ve Nihal Geleneğinden*  
Kadim İran'da Din M. Şemseddin**

# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

Cilt/Volume: 1 Sayı/Number: 2 Haziran/June 2004

## MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi  
Cilt/Volume 1 Sayı/Number: 2 Haziran/June 2004  
ISSN: 1304-5482

### Editör / Editor

Şinasi Gündüz (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)

### Editör Yardımcısı / Editor's Assistant

Cengiz BATUK (Dr. Karadeniz Teknik Üniversitesi)

### Yayın Kurulu/ Editorial Board\*

Yasin Aktay (Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi)

Şinasi Gündüz (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)

Ömer Faruk Harman (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Ekrem Sarıkçıoğlu (Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi)

Burhanettin Tatar (Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

### Teknik Tasarım ve Yayın Hazırlık

Cengiz BATUK

### Danışma Kurulu/Advisory Board\*

Baki Adam (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

P. Gabriel Akyüz (Mardin Kırklar Kilisesi)

Adnan Aslan (Doç. Dr., İSAM)

Mahmut Aydın (Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Mehmet Aydın (Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi)

Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Mehmet Çelik (Prof. Dr., Celal Bayar Üniversitesi)

İsmail Engin (Dr., Berlin)

Mustafa Erdem (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Tahsin Görgün (Dr., İSAM)

Ahmet Güç (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi)

Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge University)

Mehmet Katar (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi)

Mahmut Kaya (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)

Şevket Kotan (Dr., Ankara)

İlhan Kutluer (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Abdurrahman Küçük (Prof. Dr., Ankara)

Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi)

Abdullah Özbek (Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi)

Ömer Özsoy (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Roselie Helena de Souza Pereira (Mestre em Filofia-USP; UNICAMP Brasil)

Hüseyin Sarıoğlu (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi)

Mustafa Sinanoğlu (Doç. Dr., İSAM)

Necdet Subaşı (Doç. Dr., Muğla Üniversitesi)

Cafer Sadık Yaran (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi)

\* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

# İçindekiler

## *Makaleler*

---

Afrika Misyonerleri Cemiyeti:  
Beyaz Babalar (Peres Blancs)  
Ahmet KAVAS  
9-39

İsa'ya Ne Oldu?  
Mahmut AYDIN  
41-93

Mormonluk:Amerika'nın  
Ahir Zamanının Dini ve Azizleri  
Yasin AKTAY  
95-125

Mitolojiden Arındırma  
Yöntemini Yeniden Düşünmek  
Emir KUŞÇU  
127-149

Adem, Cennet ve Düşüş  
Mustafa ÖZTÜRK  
151-186

## *Kitap Tanıtımı ve Tenkitler*

---

Geçmişe Ayna Tutarken  
Kendi Zamanına Tanıklık Etmek ya da Tarihsellik  
Burhanettin TATAR  
187-190

Maksimum ve Minimum Din  
Şevket KOTAN  
191-196

Kitab-ı Mukaddes'in Tahrifi Sorunu  
Mahmut AYDIN  
197-208

Hermenötiği Ağırdan Almak  
Hafsa FİDAN  
209-213



God is Dead: Secularization in the West  
Hakan OLGUN  
214-216

Onward Muslim Soldiers  
Hakan OLGUN  
217-218

Islam: A Guide for Jews and Christians  
Hakan OLGUN  
221-222

*Kısa Yazılar*

---

Ortak Atamız İbrahim'in Aydınlığında...  
Yasin MERAL  
223-228

*Milel ve Nihal Geleneğinden*

---

Kadim İran'da Din M. Şemseddin  
229-260

## Editörden

İnsanı tanımanın yolu, onun inanç ve düşünce dünyası ile yetiştiği ve içinde yaşamakta olduğu kültürel ortamı tanımaktan geçer. Bu çerçevede inanç ve kültür insanlık tarihinde oldukça önemli olan değerlerdir. İnanç ve kültürel değerlerin ifadesinde ise hiç kuşkusuz mitosların önemli yeri olmuştur. Öyle ki mitoslar geçmişte olduğu gibi günümüzde de insan inanç ve düşünceleri üzerindeki ağırlıklı etkisini hâlâ sürdürmektedir.

Tarihte, özellikle Ortadoğu'da Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi çeşitli dinlere bağlı yazarlar, kendi inanç ve dinsel geleneklerinin tanımına yönelik eserler yanı sıra sıkça farklı inanç ve düşünceleri tanımlamaya dayalı yazılar da yazmışlardır. Böylelikle ortodoksiye karşı ve sapkın kabul edilen inanç ve gelenekleri eleştiren heresioloji türü eserler yanında bunlara karşı ortodoksiyi savunan apolojiler ortaya çıkmıştır. Kuşkusuz bu eserler, tarihteki inanç ve düşün sistemleriyle ilgili bilgilerin günümüze kadar ulaşmasında önemli rol oynamış ve din bilimlerinden antropolojiye, arkeolojiden

etnolojiye kadar farklı bilim dallarında sıkça başvuru alan referanslar olmuştur.

İslam kültür tarihinde birçok örneği bulunan *tehâfüt* ve *el-milel ve'n- nihâl* türü eserleri de bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Başta İbn Hazm, Şehristani ve Abdulkahir el-Bağdadi olmak üzere çeşitli Ortaçağ Müslüman yazarların kaleme aldıkları eserler *el-milel ve'n- nihâl* türü yazınların özgün örneklerini oluşturmaktadır. Bu eserler, yalnızca din ve mezheplere ilişkin inanç ve ritüelleri tanımlamalarıyla değil, içeriklerinde yer verdikleri teoloji, felsefe ve kültür tarihi tanımlamaları ve tartışmalarıyla da insanlığın kültür mirasının günümüze aktarılmasında bir köprü görevi üstlenmişlerdir.

Bize ait olan *milel nihâl* mirasını sahiplenmek ve bu yöndeki çalışmalarını devam ettirmenin önemini vurgulamaya gerek yok. İşte *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* böylesi bir amaç taşıyan yarıyıllık bir dergidir. Din bilimleri, antropoloji, mitoloji, etnoloji, felsefe ve sosyoloji alanıyla ilgilenen bilim adamlarını ve araştırmacıları dergiye katkıda bulunmaya davet ediyoruz. Bir sonraki sayıda buluşmak üzere.

Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ



## Editorial Note

To understand human being it is quite important to know his beliefs and the cultural context in which he has grown up and still lives. Belief and culture are consequently very important in history of humanity. Also the myths have played so important role in expression of beliefs and culture that they, today as well as in the past, still continue their influence on human beliefs and thoughts.

Many writers in history, especially Jewish, Christian and Muslim writers of the Middle Age have written works in which they described the unorthodox believing systems and heresy as well as they defended the main stream of religious tradition. So, many books and manuscript of heresiology and apology have been produced. It is certain that these works have placed so important role that they reflected the believing and thinking systems of past and that they have been reference for such scholarly branches of today as religious sciences, anthropology, ethnology and even archaeology.

It is possible to mention the literature of *tahâfut* and *al-milal wa al-nihâl* in this context. The books written by such medieval Muslim scholars as Ibn Hazm, Shahrastani and Abd al-Qahir al-Baghdadi are good examples of literature of *al-milal wa al-nihâl*. These Works which have given description of both the cults and rituals of various religious and sectarian movements and the theological and philosophical arguments of the time have been an important milestone in transferring the cultural heritage of mankind to nowadays.

There is no need to emphasize the importance of knowledge of heritage we have and of carrying on with the studies of beliefs, culture and mythology. *Milel & Nihal: Journal for the Studies of Belief, Culture and Mythology* is a semi-annually journal with such an aim. We therefore invite the scholars of religious sciences, anthropology, mythology, ethnology, philosophy and sociology to contribute the journal. See you next issue.

**Şinasi GÜNDÜZ**



Osmanlı'nın mağlup olduğu son deniz savaşlarından birini gösteren bir yağlı boya tablo

# Afrika Misyonerleri Cemiyeti: Beyaz Babalar (Peres Blancs)

Ahmet KAVAS\*

**Atf/©:** Kavas, Ahmet, (2004). Afrika Misyonerleri Cemiyeti: Beyaz Babalar (Peres Blancs), Milet ve Nihal, 1 (2), 9-39.

**Özet:** Fransa'nın 1830 yılından itibaren Cezayir'i işgalinin ardından Katolik Kilisesi göçmen olarak buraya götürülen Fransızlar için bir başpiskoposluk kuruldu. 1868 yılında bu makama tayin edilen Charles Lavigerie isimli din adamı kısa zamanda kıtanın kuzey, doğu ve batı bölgelerinde misyonerlik faaliyetlerine hız vererek yerlileri Hıristiyanlaştırmaya başladı. Bu amaçla Afrika Misyonerleri Cemiyeti'ni (Société des Missionnaires d'Afrique) kurdu ve bu kurum içinde Beyaz Babalar (Pere Blancs) ve Beyaz Rahibeler (Soeurs Blanches) adıyla erkeklere ve hanımlara hitap etmek üzere iki ayrı birim oluşturdu. Hedef kitle olarak ise kuzey ve batı Afrika'da Müslümanlar seçildi. Cezayir'de bu faaliyet daha ziyade salgın hastalıklar sonucu ailelerini kaybeden Müslüman çocuklarının yetimhanelere alınması ve buradaki eğitimleri esnasında Hıristiyanlaşmaları şeklinde gerçekleşti. Siyah Afrika olarak da adlandırılan Sahra'nın güneyindeki toplumlarda ise daha ziyade ticareti yasak olduğu halde henüz tacirlerin ellerinde bol miktarda köle bulunmaktaydı. Bunların tacirlerden alınıp azat edilmeleri ve ardından eğitilerek Hıristiyanlaştırılmaları için çalışıldı. Yaklaşık yüz kırk sene önce başlayan bu Katolik misyonerlik hareketi halen çoğunluğu Avrupalı din adamından oluşan binlerce misyonerle Afrika kıtası üzerindeki faaliyetlerini yoğun bir biçimde devam ettirmektedir. Çalışmalarında daha ziyade misyonerlerinin yerli unsurları öğrenip yaşamalarını tavsiye eden Afrika Misyonerleri Teşkilatı kıtada edindikleri bilgi ve tecrübeleri sayıları iki bini bulan eserleriyle basılı hale getirdiler. Günümüzde İslam Dünyası ile kurmaya gayret gösterdikleri diyalog faaliyetlerini merkezi Roma'da bulunan Arap ve İslam Tetkikleri Papalık Enstitüsü (PISAI) adlı kurumun bir yayını olan *Islamochristiana* adlı dergiyle desteklediler.

**Anahtar Kelimeler:** Beyaz Babalar (Peres Blancs), Misyonerler, Lavigerie, Hıristiyanlık, Afrika Misyonerler Teşkilatı

Avrupalıların XIX. yüzyılın ikinci yarısında hız verdikleri dünyanın farklı bölgelerini sömürgeleştirme faaliyetleri kısa zamanda Müslümanların yoğun olarak yaşadığı topraklara yöneldi.

\* Doç. Dr., TDV İslam Araştırmaları Merkezi, ahmet.kavas@isam.org.tr

Bu durum, aynı zamanda İslam dünyasının en güçlü devleti sayılan Osmanlı Devleti'nin de her geçen gün idaresindeki yerlerin hakimiyetini kaybetmesi, hatta değişik coğrafyalardaki Müslüman toplumlar üzerindeki nüfuzundan mahrum kalması anlamına geliyordu. Dünya tarihinde az rastlanan bu ani değişim beraberinde her türlü kültürel, siyasi, iktisadi ve özellikle dini alanlarda farklılaşmalara sebep oldu. Avrupa kültürünün ezici bir şekilde baskın konuma getirilmesi, köklerini tarihten alan güçlü hanedan devletlerinin yıkılarak yok edilmesi, yeraltı ve yerüstü zenginliklerinin benzerine hiçbir asırda rastlanmayan bir şekilde batılı güçlerin eline geçmesi ve en önemlisi her bölgenin kendi insanlarının asırlardır muhafaza ettikleri inançlarını terk etmeye başlaması büyük bir değişiklikti. Bu dönemde işgal edilen yerlerdeki insanların tamamına yakınına üçüncü dünya ülkesi vatandaşı muamelesi yapılması, aslında, kendileri için menfi bir durum iken sömürgeciler açısından ciddi bir kazanımdı.

Sömürgecilik, Ortaçağ'dan sonra uzun zamandır kendi içine kapanan Hıristiyan din adamlarının ciddi bir hareket başlatmalarına sebep oldu. Avrupalı güçlerin ve daha ziyade sömürgelerdeki idarelerin desteğini alan misyoner teşkilatları ulaşabildikleri her toplumu kendi dinlerine kazandırmak için hedef kitle gördüler. Afrika-lı Müslümanlar, bu süreçte, üzerinde gayret sarf edilmesi gereken birinci derecede önemi hâiz yerlilerdi. Çünkü onlar belli bir kültür ve medeniyetin içerisinden geliyorlar ve yerli inanç sahibi kimselere göre bunların yapılacak tebliği kavramaları daha kolay olacaktı. İki asırdır devam eden Avrupalıların bu Hıristiyanlaştırma faaliyetleri çoğunlukla bu amaca yönelik başta Fransızlar olmak üzere, İngilizler, Amerikalılar ve Almanlar ile diğer Hıristiyan ülkeler tarafından kurulan misyoner teşkilatları vasıtasıyla sağlandı (Ajayi, Crowder, 1992: 121; Kavas, 2002: 448-449).

Sömürge idareleri kendi ülkelerinin kiliseleriyle XIX. asrın son çeyreğinde epeyce yakınlaştılar. Özellikle Fransa bu konuda en güzel örneği teşkil eder. Çünkü 1875 yılında değişik ülkelerde bulunan



Katolik misyonerlerin dörtte üçü Fransız olup rahibe ve rahip toplam sayıları 20.000'nin üzerindeydi. Fransa'nın Bretagne ve Alsace-Lorraine bölgeleri daha fazla misyoner çıkarıyordu. Afrika'da İspanya işgalindeki Ekvator Ginesi ile İtalyan sömürgeleri olan Etiyopya ve Libya dışında kıtanın her tarafında Fransız misyonerlerine rastlamak mümkündü. 1960'lı yılların başında eski sömürgelere bağımsızlıkların verildiği zaman, yeryüzü genelinde Katolikler içinde 15.000 misyoner ile Fransa başı çekiyordu. Onu Belçika (8.000), İtalya (7.800), Hollanda (7.065), İrlanda (7.000) ve Kanada (3.950) takip ediyorlardı. Diğer Avrupa ülkeleri de Afrika'ya misyoner gönderme konusunda bir yarış içindeydiler. Cezayir ve ardından Tunus'un da Fransa tarafından işgaliyle her ikisine birden başpiskopos tayin edildi. Lavigerie'nin 1868 yılında kurduğu misyoner cemiyetinde 1957 yılında 3.168 misyoner faaliyet göstermekteydi ve bunların arasında 936 Fransız vardı (Alm ras, 1963: 267-268; Kavas, 2004: 12-14).

Bu konuda en ciddi faaliyette bulunanların başında kendisine hedef kitle olarak sadece Afrika kıtasını seçen Fransız din adamlarından le B arnais Charles Martial Allemand Lavigerie gelmektedir (Lebrun, 1989: 156; Stora, 1991: 34). Onun kurduğu ve bir araya getirip yetiştirdiği Beyaz Babalar (P eres Blancs) adlı misyoner teŗkilatı Afrika Misyonerleri Cemiyeti (la Soci t  des Missionnaires d'Afrique) olarak 1868 yılından g n m ze kadar aralıksız  alıŗmalarına devam etmektedir.

31 Ekim 1825 tarihinde Fransa'nın Pyr n es dağlık bölgesindeki Bayonne'nun Huire adlı k çük bir kasabasında doğan Lavigerie'nin babası L on bir g mr k memuruydu. On yaŗında iken ailesi Bayonne'a bağlı Beaulieu isimli baŗka bir kasabaya taŗındı. Bir yıl sonra Hıristiyanların kurban ten v l  ayinine katılması onun papazlık yolunda attığı ilk adım kabul edilir. 1840 yılında Laressore seminerinde orta  ğrenimine baŗladıđında Bayonne piskoposuna daha on beŗ yaŗında k y papazı olmak istediğini s ylemiŗti. Bu sebeple gerekli eğitimini tamamlamak i in 1843 yılında Paris'e gide-

rek buradaki Saint-Sulpice Büyük Semineri'ne kaydoldu ve Issy'de iki yıl felsefe okumasının ardından rahip cübbesini giydi. İki yıl sonra Paris İlahiyat Semineri'ne giren Lavigerie buradan 1847 yılında Ecole des Carmes adıyla bilinen Paris Katolik Fakültesine geçti. 2 Haziran 1849 tarihinde Saint-Sulpice'e tekrar dönerek önce papaz çömezi, ardından papaz oldu. Ecole des Carmes'a Paris Başpiskoposu tarafından gönderilen Lavigerie henüz yirmi dört yaşındayken Urfa Hıristiyan Okulu (Ecole chrétienne de l'Edesse) hakkında bir doktora tezi hazırladı. İkinci tez olarak ise Latince ilk çağların kilise tarihçilerinden Hégésippe hakkında yeni bir tez daha tamamladı. Bu fakülte bünyesinde yetişenlerden ilk doktora unvanına kavuşan Lavigerie'ye üniversitelerden hocalık teklifleri gelmişse de o Ecole des Carmes ve Sorbonne'da kilise tarihi hocalığı yapmayı tercih etti (Cussac, 1940: 10-15).

Kırım Savaşı'nın (1853-1856) ardından Baron Cauchy tarafından doğudaki Hıristiyanları Roma kilisesine döndürmek için Oeuvre des Ecoles d'Orient adlı bir kurum faaliyete geçirilmişti. Onun 1857 yılında ölümü üzerine buranın başına Lavigerie geçti. 1860 yılında Suriye ve Lübnan bölgesindeki Hıristiyanlara karşı büyük bir kıyım yapıldığı yolunda Avrupa'da haberler dolaşıyordu. Evsiz kaldığı iddia edilen Hıristiyanlara yardım yapmak amacıyla bütün Fransa'yı şehir şehir gezmekle yetinmeyen Lavigerie, İrlanda, İngiltere, İspanya, İtalya ve Almanya piskoposlarına da müracaat ederek çok miktarda para topladı. Yardımları kendi eliyle Fransa misyoneri sıfatıyla bölgeye götürdü. Burada Osmanlı Devleti memurlarının yerli Müslümanlarla birlikte Hıristiyanlara acımasız davrandıkları kanaatindeydi. Şam'a uğradığında ise uzun yıllar Fransa'ya karşı direnen Emir Abdülkadir ile karşılaştı (Durand, 1975: 383 )

2 Haziran 1860 tarihinde kendisine papazlık verilen Lavigerie daha sonraki dönemlerde Fransa'nın yüksek rütbeli papazlarından (prélat) birisi oldu. Sorbonne Üniversitesi'nde kilise tarihi profesörü (professeur d'histoire ecclésiastique), 1856 yılında ise Doğu Okulları Müdürü (Directeur de l'oeuvre des Ecoles d'Orient) olarak çalıştı.

Burada, doğu kiliselerinin gerek kendi aralarında gerekse Roma ile birlik konusundaki eksiklik, bölgede yaşayan Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında münasebet bulunmaması ve çeşitli dini meseleler konusundaki tartışmalara ilgi duydu (Hajjar, 1979: 379).

1861-1863 yılları arasında Roma'da bulunan Lavigerie'ye 22 Mart 1863 tarihinde piskoposluk unvanı verilmesinin ardından Nancy şehri piskoposluğuna tayin edildi. 1867 yılında ise Cezayir piskoposluğu Monseigneur Pavy'nin ölümü üzerine boşaldı. Cezayir Sömürge Genel Valisi Mac-Mahon<sup>1</sup> tarafından piskopos Lavigerie'ye bu görev teklif edilince tereddütsüz kabul etti ve 12 Ocak 1867 tarihinde resmen Cezayir başpiskoposu olarak tayin edildi. Bu eski Osmanlı eyaletinin Vehran ve Kostantin şehirlerinde de 3 Ocak günü piskoposluklar açılmıştı. Asıl piskoposluk merkezi ise başkent Cezayir'de bulunuyordu.

1905 yılında XIV. Şarkiyatçılar Kongresine katılan Çerkeşîzâde Halil Hâlid Bey, şehri gezerken bu merkeze de uğramış ve burası hakkında şu bilgileri vermişti:

“Şitâiyye Sarayı'nın karşısında her ciheti mermer ve çinili tuğla kaplı bir de kadim harem sarayı vardır ki vaktiyle dayıların ailelerine mensup nisvânın makarrı imiş. Bu harem sarayı büsbütün başka bir hiss-i ihtimam ile temâşaya koyuldum; bâis-i ihsâs-ı mühim olan hâlet ise saray-ı mezkurun elyevm Cezayir episkoposluğunun makarr-ı resmisi bulunmasıdır. Elvân-ı müzeyyineyi havi olan bu mahalde uzun müddet Cezayir'de baş episkoposluk etmiş olan müteveffa Kardinal (Lavigerie)'nin büyük kıtada bir resmi muallaktır. İşte bu mahalde idi ki Kardinal (Lavigerie) iktisab-ı şöhretine büyük bir vasita olmuş olan “Esaret-i İslamiyet” aleyhindeki

---

<sup>1</sup> Asıl adı Edme Patrice Murice olan Kont Mac-Mahon mareşal rütbesine kadar yükselmiş Fransa tarihinin önemli şahsiyetlerindedir. 1864-1870 yılları arasında Cezayir'de Sömürge Genel Valiliği yapan Mac-Mahon, 1873-1879 yılları arasında da Devlet Başkanlığı görevinde bulundu. Kendisi, daha çok monarşi ve kilise taraftarlarını desteklemekteydi. 1898'de Châteu-la-Fôret, Loiret'de öldü.

tehcîyât-ı neşriyye-i salıbiyyesinin mevzûnı istihzâr eylemiş-ti” (Hâlid, 1906: 91-92).

Lavigerie, Cezayir’e gider gitmez dostu Monseigneur Maret’e yeni görevi hakkında yazdığı mektupta şöyle der:

“Cezayir Allah’ın kudretinin bir eseri olarak iki yüz milyon nüfuslu barbar kıtanın bize açılan bir kapısından başka bir şey değildir. Katolik tebliği buraya taşımak gerekir. İnandığım odur ki bugün ve yarın hayatla ödenecek dahi olsa Cezayir kilisesinin amacı onu buraya taşımaktadır.” (Cussac, 1940: 29).

Kardinal Lavigerie’den önce Cezayir’e Fransa devleti iki piskopos tayin etmişti. Bunlardan Monseigneur Dupuch’un tayini Fransa’ya karşı amansız bir direniş gösteren Emir Abdülkadir’in düşmanlarını dinsiz olarak tanımlaması üzerine işgalin başlangıcından ancak sekiz sene sonra gerçekleşmişti. Daha sonra yerine tayin edilen piskopos Pavy de onun gibi Müslüman bir ülke olan Cezayir’de ne maddi bakımdan ne de yeterli sayıda papaz bulabildiği için ciddi bir girişimde bulunmamıştı. İşgal sonrası dükkanlardan, ambarlardan ve sıradan binalardan kiliseler yapılmış ve oldukça bakımsızdılar.

Cezayir başpiskoposu olarak göreve başlayan Lavigerie, gelecekteki faaliyetleri için neler düşündüğünü şu ifadelerinde açıkça ortaya koyuyordu:

“Cezayir Fransa için verimli bir ülke olacak ve burası Hıristiyan bir milletin beşiği kabul edilecek ve İncil’in sayesinde bir medeniyetin ışıkları burada parlayacaktır. Kuzey Afrika ile Orta Afrika’yı Hıristiyan halkların hayatıyla birleştirip barbarlığa dalmış olan bu kıtanın kalbine bu görev götürülecektir. Ey sevgili ve şanlı Afrika kilisesi, acılarını yatıştırılmaya bir katkı sağlayabilir miyim ve kaybolan şöhretini tekrar geri döndürebilir miyim?”

Araplara hitaben ise, “Siz beni babanız olarak tanımasanız bile sizleri kendi oğullarım gibi sevme ayrıcalığına sahip olduğumu ilan

ediyorum” (Cussac, 1940: 30-32) demesi, aslında onun bu ve benzeri düşünceleri başta Müslümanlar olmak üzere bütün Afrikalı yerlilerini Hıristiyanlaştırma siyasetine açıkça işaret ediyordu. Sömürge idaresi bu kadar kesin tavırlı bir din adamının bu tür faaliyetleri aşırı bir tepki çekmedikçe kendisini ikaz etmeyecekti.

Kuzey Afrika ve Siyah Afrika toplumlarını Hıristiyanlaştırmayı çok isteyen Lavigerie, bu amaca hizmet etmeleri için 1868 yılında Beyaz Babalar (Pères Blancs) ve 1869 yılında ise Beyaz Rahibeler (Soeurs Blanches) adıyla iki farklı birim oluşturdu. Cezayir dışında Tunus, Libya (o günkü adıyla Trablusgarp) ile Fas'ı içine alan ve günümüzde kısaca Mağrip ülkeleri de denen bütün Kuzey Afrika'yı, bugünkü adlarıyla Senegal, Gambiya, Sierra Leone ve Benin (eski adı Dahomey) gibi ülkelerin bulunduğu Batı Afrika'yı Hıristiyanlığın tebliğ edileceği en uygun alanlar (champ d'apostolat) olarak seçmişti. Fakat asli amacı Afrika yerlilerini Hıristiyanlaştırmak olan bu teşkilat bünyesinde hayati derecede önemli konumda bulunan Ortadoğu bölgesinin de bir şekilde temsil edilmesi Hıristiyanlarla Müslümanların yüzyüze gelmelerine imkan sağlayacaktı (Durant, 1975: 382).

Kardinal Lavigerie'nin Afrika'yı Hıristiyanlaştırmak üzere teşkilatlandığı misyonerlere Beyaz Babalar denmesinin sebebi; bu kimselerin, ilk faaliyet alanı olarak Cezayir'i seçtiklerinde buradaki Müslüman ahalinin giydiği beyaz kıyafeti benimsemeleriydi. Bu kıyafet özellikle *gandura*, *bornuz* ve *şeşiya* denilen giysilerdi. (Hâlidî, Ferrûh, 1964: 126). Ayrıca Müslüman tespîhinin biraz değiştirilmesi sonucu 165 taneli Hıristiyan tespîhini (rosaire) boyunlarında taşımaktaydılar (<http://peres-blancs.cef.fr/histoi1.htm>).

Müslümanlar üzerinde Hıristiyanlaştırma siyaseti takip edilirken mutlaka aşırı derecede laiklik üzerine fazlaca vurgu yapmak gerektiği, aksi takdirde misyonerlerin gayreti ve çağrısı daima sonuçsuz kalacağı düşünülüyordu (Nique, 1927: 21).

### **Beyaz Babalar'ın Cezayir'i Merkez Edinmeleri**

Cezayir Başpiskoposluğu Lavigerie'ye teklif edildiğinde bunu tereddüt etmeden kabul etmesi burayı Afrika kıtasına açılan önemli bir kapı konumunda görmesidir. Müslümanlar, burada ilk önce Ceza-yirlilerin Hıristiyan asıllı oldukları ve zorla Müslümanlaştırıldıkları üzerinde durmaya başladılar (Ganiage, 1994: 204-205). Lavigerie, buraya ilk geldiğinde sömürge idaresinin Cezayir'in kuzeyindeki önemli merkezleri ele geçirdiği 1850 yılında açtığı medreselerin hâlâ faal olmasından çok rahatsız oldu. Hatta III. Napolyon'un Cezayir merkezli bir Arap krallığı kurma girişimine karşı cephe aldı. Lavigerie, Cezayir sömürgesinde İslam adına yapılmakta olan veya yapılacağı vaat edilen her girişimden rahatsız olduğunu açıkça ifade ediyordu. Oysa Fransa devleti bilhassa Afrika'da gittikçe daha fazla toprak ele geçirdikçe, kendisini, en fazla Müslüman topraklarına sahip ülke olarak görmekteydi. Kendi menfaatine hizmet edeceğinden emin olduğu bir İslam siyasetini bizzat devlet eliyle yürütüyor, Fransa içinde Katolik kilisesi ile mücadelesinde tamamen dışlamacı bir yol izlerken burada adeta kucaklayıcı bir konum üstleniyordu. Öyle ki 1850 yılında başkent Cezayir ile birlikte Tlimsan ve Kostantin şehirlerinde imam, müezzin, kadı ve diğer din hizmetlerini yetiştirerek üç medrese açmış, bunlardan mezun olan öğrencilerin de görev yapacakları yeni medreseleri ise Moritanya, Senegal, Mali ve Gine sömürgelerinde de açmayı bu siyasetin bir gereği olarak görmüştü. Katolik kilisesi ve özellikle Lavigerie ise Fransa devleti eli ile bir İslamlaşma tehlikesi olduğunu düşünüyor ve bundan bir an evvel vazgeçilmesini talep ediyorlardı (Kavas, 2003: 65-134).

1867 yılında Cezayir'e geldiğinde büyük bir kolera salgını olmuş ve resmi kayıtlara göre toplam 106.000 kişi ölmüştü (Cussac, 1940: 42). Oysa gayri resmi olarak kolera salgınından ölenlerin sayısı 300.000'nin üzerindeydi. Anne ve babalarını kaybeden binlerce çocuk bakıma muhtaç hale gelince sömürge idaresi bunlardan birkaç binini yetimhanelerde toplayabilmişti. O günlerde Cezayir'e gelen Lavigerie de bazı yetimleri kimsesiz görünce bu zavallı çocuk-

ların kendisi için birinci derecede ilgi alanı olacağını fark etmişti. Afrika yerlilerine yönelik ilk misyonerlik faaliyetleri bu yetimlerin bir kısmının yetimhanelerden alınıp kendisinin açtığı yetimhanelere yetiştirilmesiyle başladı. Sömürge valisinin de kendisine destek vermesiyle aileleri vefat eden Cezayirli çocuklardan 1753 kız ve erkek yetim toplanıp Lavigerie'nin misyonerlerine teslim edildi (Abun-Nasr, 1989: 266). Bu dönemde başpiskoposun Müslümanlarla yakından münasebet kurması ve bunu geliştirmesinde en büyük katkıyı bizzat sömürge genel valisi Mac-Mahon'dan almaktaydı. Maddi bakımdan son derece iyi imkanlara sahip olan Lavigerie bu girişimin başarılı olması için 800.000 frank tutarında harcamada bulunmuştu (Morsy, 1984: 162).

Cezayir sömürgesinde Lavigerie'nin girişimiyle bu çocuklar ciddi bir Hıristiyan eğitiminden geçirilmeye başlandı. Hem bunlardan hem de Beyaz Babalar ve Beyaz Rahibelerin gayretleri sonucu Hıristiyan yapılan yetişkinler arasında evlilik yapılarak yeni aileler oluşturuldu. Bu Arap ve Berberi soylu aileler için Hıristiyan köyleri kurmak istiyordu. Ancak bunları Müslümanların yaşadığı bölgelerde kurması imkansızdı. Sömürge idaresinin Cezayir ahalisi ile arasındaki münasebetleri yürütmek üzere kurdurduğu Arap bürolarındaki Müslüman memurlar, yetim çocukların Lavigerie tarafından Hıristiyanlaştırılmasından ciddi rahatsızlık duymaktaydılar. Bir çok aile bu çocuklarla yakın veya uzak akrabası olmaları dolayısıyla onları derhal yetimhanelerden almak istediler (Ganiage, 1994: 205). Durumu bizzat sömürge valisine ileterek işgal esnasında kendilerinin inanç hürriyetine saygı duyulacağı ve müdahale edilmeyeceği garantisi verildiğini hatırlatmışlardı (Morsy, 1984: 163-164). Olay gittikçe büyüdü ve durum III. Napolyon'a kadar iletildi. Sonuçta Lavigerie'nin Müslümanlar üzerindeki her türlü Hıristiyanlaştırma faaliyetinden vazgeçmesi ve sadece bu sömürge bulunan başta Fransızlar olmak üzere diğer Avrupalılardan oluşan toplam 200.000 nüfuslu Katolik toplumu ile ilgilenmesi istendi. Henüz giriştiği ve son derece önem verdiği bir faaliyetin durdurulması tehlikesi karşı-



sında başpiskoposun tepkisi çok sert oldu. Fransa'ya kadar giderek III. Napolyon ile görüştü. Kendisinin yaptığı çalışmayı bir Osmanlı memuru yapmış olsaydı Padişah tarafından Mecidiye nişanıyla taltif edileceğini; ama son müdahalelerle kendisine engel çıkarıldığını bizzat bakanlara mektup yazarak şikayette bulunmuştu (Cussac, 1940: 43-44).

Lavigerie'nin yeni Hıristiyanlaştırdığı Arap ve Berberi aileleri, Müslümanların yaşadığı bölgeler yerine 1830 yılındaki işgalle birlikte peyderpey Fransa'dan getirilen köylülerin yerleştirildiği verimli arazilerin bulunduğu köylerin arasında kuracağı yerleşim merkezlerine yerleştirme girişimi de büyük tepki aldı. Çünkü Müslümanların en verimli arazileri ellerinden alınıp kendilerine teslim edilen başta Fransızlar olmak üzere Avrupalı çiftçiler buranın yerlilerini Hıristiyan da olsa aralarında görmek istemiyorlardı. Kaldı ki bunların önemli bir kısmının Cezayir'e gelmesine bizzat Lavigerie vesile olmuştu. Çünkü Fransa'nın Almanya sınırındaki Alsace ve Loraine bölgelerinden binlerce Fransız'ın Alman Kaiser'inin buraları işgal etmeleri üzerine gidecek yer aradıklarını biliyordu. Sömürge idaresi tarafından verimli topraklarından çıkarılan Arap ve Berberilerin yurtlarına bunların getirilip yerleştirilmesinde öncülük yapanlardandı (Comte, 1988: 36). Cezayir'deki bütün Katolikler, Lavigerie'nin bu sömürgeye başpiskopos tayin edildiğini duyduklarında büyük sevinç gösterilerinde bulunmuşlardı. Ne var ki onun Müslümanları Hıristiyanlaştırıp kendi aralarına yerleştirme girişimi aralarını açtı. Asıl görevi gereği bu Katolik toplum ile ilgili vazifeleri yerine getirmek ve onları irşat etmek olan Cezayir başpiskoposu zaman zaman bunların yaşadığı kasaba ve köylere papazlar gönderiyordu. Önceleri bunları gayet iyi karşılayan Katolikler yerlilerden Hıristiyanlaştırılanlar için Lavigerie'nin bölgelerinde köy kurma girişimine büyük tepki gösterdiler. Hatta gelen din adamlarını taşladıkları zamanlar oldu (Ganiage, 1994: 206).

Lavigerie ve Beyaz Babalar, özellikle Cezayir'de kendilerini farklı bir kimlikle ifade eden Kabil (Kabyle) isimli Berberi asıllılar

arasında başarılı oldular (Cussac, 1940: 63). Ancak Katolik olan bu Müslüman Kabiller'in henüz Fransız sömürge idaresinin devam ettiği günlerde bile bölgede rahat yaşadıkları söylenemez. 1936 yılında Kabil bölgesinde sadece sınırlı sayıda Katolik ve Protestan Cezayirli kalmıştı 4.000 Katolik Kabil asıllı Cezayirli ise Fransa'da yaşamaktaydı (Cholvy, 1988: 428).

Afrika Notre-Dame Misyonerleri Cemiyeti (Société des Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique) 18 Ekim 1868 tarihinde başkent Cezayir yakınındaki el-Biar'da fiilen kuruldu. Cemiyet faaliyete üç veya dört papaz ile başladıysa 1874 yılında bu rakam yüzü aşmıştı. Cemiyetin ilk üyeleri papazlar (prêtres) ve laik kimselerden teşekkül ediyordu. Burada derhal Afrika'da konuşulan yerli diller, farklı toplumların gelenekleri ve düşünce yapıları incelenmeye başlandı.

Afrika'yı Hıristiyanlaştırma çalışmalarında Lavigerie, Avrupa yerlilerinin ve özellikle Fransızlar'ın ataları kabul edilen Gaulois kavminin bu dine girişlerinde takip edilen sürecin takip edilmesini usulünü benimsedi. Yani Afrika yerlilerini kazanmak için çiftçilik üzerine ciddi manada vurgu yapılacak ve eğitimle meşgul olmak ise birinci derecede faaliyet alanı olacaktı (Durand, 1975: 383-384).

Cezayir'de ilk misyoner yerleşim noktası olarak 1872 yılında St. Cyprien ve Laghouat belirlendi; ardından 1874 yılında St. Monique'e de yerleştiler. 1875 yılında Tunus'daki Kartaca şehrinde bulunan Saint Louis kilisesinin muhafazası ve hizmetleri Beyaz Babalar'a devredildi. 1881 yılında bugünkü Mali Cumhuriyeti'nin orta bölgesinde yer alan tarihi Timbüktü şehrine giden üç beyaz baba henüz yolculuğundan başında öldürüldüler (Cussac, 1940: 107).

Yaklaşık on beş senedir Cezayir başpiskoposu olarak görev yapan Lavigerie 10 Mayıs 1882 tarihinde kardinalliğe yükseldi. Fransa devletbaşkanı kendisine bu görevin kıyafetini bizzat kendi elleriyle giydirdi. Lavigerie, tören esnasında kardinallik kıyafetini Afrika

Misyonerleri adına giydiğini, çünkü onların buna kendisinden daha layık olduğunu söyledi. Afrika Kilisesi'nin başına getirilen yeni kardinal 1881 yılında Tunus'un Fransa tarafından himaye adıyla işgal edilmesinin ardından Kartaca Başpiskoposluğu'nu yürütmekteydi (Cussac, 1940: 110-112). Lavigerie, Cezayir'deki engellemelerle Tunus'ta karşılaşmadı ve özellikle buranın başkentini bir Avrupa şehri yapmak istedi. Böylece burası, yerine göre siyasi bir başkent, yerine göre de Katoliklerin ana merkezi olacaktı (Ganiage, 1994: 312).

Cezayir'deki piskoposlukla Tunus'taki birleştirilince 1884 yılında burada da papalık adına en üst kilise görevlisi tayin edildi. Ancak misyoner faaliyetlerinden ve köleliğe karşı yürüttüğü mücadeleden vazgeçmedi. Özellikle bu konuda İslam'a çok ağır hakaretler etmekte ve bütün Müslüman ileri gelenleri suçlamaktan geri durmuyordu. Osmanlı Devleti'nin Brüksel'deki sefirinin İslam'ın kölelik karşısındaki tavrından Hazret-i Muhammed döneminden itibaren belli olduğunu yazılı olarak bildirmesi üzerine daha ağır cevap vermekten çekinmedi (Cussac, 1940: 146).

Kardinal Lavigerie artık önemli bir isim haline gelmişti ve onun ressam Léon Bonnat tarafından yapılan tablosu önce Lüksemburg müzesine kondu. Daha sonra Moskova ve Şikago müzelerinde de sergilenen tablo, hâlen Versailles Sarayı Müzesinde Fransa'nın tarihi kıymeti hâiz tablolarından birisi olarak muhafaza edilmektedir. Zaman zaman özel günler dolayısıyla bunun kopyaları hazırlanıp dağıtılmaktaydı (<http://peres-blancs.cef.fr/portrait1.htm>).

1889 yılında Brüksel'de kölelik karşıtı konferans düzenlemesini bizzat Lavigerie üstlendi ve bu konuda bir çok ülkeye giderek taraftar topladı. 1890 yılında Papa XIII. Léo'nun isteği üzerinde Katolik Fransızlar'ın Cumhuriyet düzeniyle işbirliği için Cezayir'de kadeh kaldırma törenini (toast d'Alger) düzenledi (Lebrun, 1989: 149). Ancak Lavigerie'nin Cezayir'deki sömürge idaresi ile Katolik toplumu yaklaşırma girişimi üzerine kendisine uyarı mektupları gön-

derenler de oldu. Fransa'da her hangi bir siyasetçi ne kadar başarılı olursa olsun dini bir otoritenin nüfuzu altına girecek olursa başarısız olacağı kendisine hatırlatılmak isteniyordu (Dreyfus, 1988: 106). Aynı yıllarda Fransa devlet düzeninde tam bir Hıristiyan karşıtı siyaset takip edilirken Kardinal'in dolaylı olarak siyaset yapmasına müsaade edildi. Aralarında kralcı olarak bilinen kimselerin de bulunduğu Cumhuriyet hükümetini samimi Katoliklerin desteklemesi için gayret gösterdi. Fransa içindeki din-devlet tartışmalarının sömürgelere taşınmasını özellikle siyasiler istemiyorlardı. Bu sebeple Hıristiyanlığın mahalli idareciler büyük bir direniş göstermedikleri sürece yerliler üzerinde tebliğ edilmesinde sömürge memurlarıyla misyonerlerin çok rahat işbirliği içinde faaliyet gösterdikleri dönemler oldu (Hardy, 1953: 152).

Afrika Misyonerleri Cemiyeti bünyesinde Cezayir piskoposluğuna bağlı iki enstitü açıldı. Bunlardan birincisi Çiftçi ve Hastabakıcı Rahipler Enstitüsü (Institut des Frères agricoles et hospitaliers), diğeri ise Çiftçi ve Hastabakıcı Rahibeler Enstitüsü (Institut des Soeurs agricoles et hospitalières) idi. Bu eğitim kurumları zamanla Afrika Notre Dame Kilisesi'nin çatısı altında, kısaca Misyonerler Enstitüsü (Institut des Missionnaires) adını alarak amacı gereği tamamen tebliğle meşgul olup, henüz Hıristiyanlığa girmeyenlerle ilgilendi. Açılışının üzerinden üç yıl geçmeden enstitüde yetişkin eleman eksikliği hissedilince 1894 yılında kurumun adı tekrar Afrika Misyonerleri Cemiyeti yapıldı. Bir yıl sonra, aynı şekilde tekrar Notre-Dame d'Afrique'in çatısı altına girip Kateşist Rahipler (Frères Catéchistes) adıyla Cemiyet bünyesine alındılar.

### **Doğu Afrika Beyaz Babaların İkinci Faaliyet Alanı Oluyor**

24 Şubat 1878 tarihinde Papa XIII. Léon, Afrika'nın merkezi konomundaki büyük göller bölgesinde dört misyoner merkezi kurması için Kardinal Lavigerie'yi görevlendirdi. Bunlar bugünkü Malavi devleti ile Mozambik arasındaki Nyanza gölü çevresinde Nyanza Misyonu, Tanganyika gölü çevresinde Tanganyika Misyonu, Kuzey

ve Orta Kongo Misyonları olup derhal faaliyete başladılar. Afrika'nın bu iç bölgelerini ele geçirip Müstakil Kongo Devleti adı altında sömürgeleştiren Belçika kralı II. Leopold dahi kendisiyle anlaşarak bölgede ortak faaliyet yapmak istedi. Böylece misyonerler onun bölgeyi sömürgeleştirme faaliyetlerine katkı sağlayacaklardı. Fakat Lavigerie, II. Leopold'ün teklifini kendi zararına gördüğü için bundan vazgeçti (Renault, 1987: 96-97). Önce çok sayıda misyonerin iştirak ettiği topluluk deniz yoluyla bugünkü Kenya devletinin tarihi liman şehri Mombasa'ya ulaştı. Buradan kara yoluyla üç ay süren bir yolculuktan sonra Viktorya gölü çevresine yerleşti ve diğer topluluklar da zamanla bunları takip etti. 31 Mayıs 1883 tarihinde Nyanza Naip Vekilliği daha sonra Viktorya-Nyanza Papa Vekilliği'ne dönüştü. 1878 ve 1880 yıllarında Afrika Misyonerleri Cemiyeti'ne tahsis edilen araziler 1886 yılında Merkezi Afrika Papalık Naipliği'ne (Vicaire apostolique d'Afrique Centrale)'e devredildi (Durand, 1975: 386-387).

Afrika'nın iç kısımlarına yerleştirilen misyonerler buralarda kendilerine emanet edilen veya satın aldıkları köle çocukları Cezayir'deki Beyaz Babaların okullarına gönderdiler. Eğitimlerini tamamlayan çocuklar ait oldukları memleketlere geri gönderilerek bizzat kendi toplumlarını Hıristiyanlaştırma hedefi etkili bir yol olacaktı. Kardinal henüz hayattayken Uganda yerlisi Baganda soylu gençler Malta'daki misyoner okuluna gelmişse de Papa XIII. Léon gelen 14 çocuktan yedisinin Cezayir'deki misyoner merkezinde eğitim almasını istedi. Lavigerie'nin 26 Kasım 1892 tarihinde öldüğünde Ekvator kuşağı çevresindeki misyonlarda görev yapmak üzere düzenlenen 11 misyoner kervanına 18'i yardımcı, 95'i ise papaz ve rahip olmak üzere toplam 113 görevli iştirak etmekteydi (Durand, 1975: 387).

Uganda'da ilk kilise okulu olan küçük seminer, kardinalin ölümünden bir yıl sonra 1893 yılında Viktorya-Nyanza papalık naibi Joseph Hirth tarafından açıldı. Aynı din adamı 1894 yılında Tanzanya'nın Rubya şehrinde büyük bir seminer daha açtı. Bu ülkedeki

büyük seminer ise 1903 yılında Kisubi kasabasında Joseph Hirth'in yerine tayin edilen Henri Streicher tarafından eğitime başlatıldı. Ruanda-Burundi topraklarında papalık naibi olan Joseph Hirth bu defa da 1912 yılında Kivu şehrindeki büyük seminer kurdu. Büyük Göller bölgesinde açılan diğer seminerler ise Yukarı Kongo'nun Badouinville şehrinde 1898'de küçük, 1909 yılında büyük; 1911 yılında ise Tanzanya'nın Utinge şehrinde büyük bir seminer faaliyete geçirildi. Bu seminerlerde yetişen öğrencilerden Ugandalılar'a 1913 yılında ve Tanzanalılar, Kongolular ve Ruandalılar'a ise 1917 yılında papazlık yapmaları izni verildi. Batı Afrika'da seminer açmak daha geç döneme rastlamakta olup burada ilk küçük seminer ancak 1919 yılında Mali'nin Segou şehrinde açılabilir, büyüğü ise 1933 yılında Burkina Faso'nun Koumou şehrinde eğitime başladı (Durand, 1975: 389).

### **Batı Afrika'da Beyaz Babaların Faaliyetleri**

Paris Katolik Enstitüsü'nde (Institut Catholique de Paris) 1926-1927 yıllarında İslam ve Katolik Misyonları üzerine verilen konferanslardan birisinin konusu *İslam ve Senegal'in Zencileri* başlığını taşıyordu. Kendisi de bir papaz olan konuşmacı Beyaz Babalar'ın bugünkü Mali Cumhuriyeti ile Burkina Faso'yu içine alan topraklardaki yerlileri Hıristiyanlaştırmakla meşgul olduklarından bahsediyordu. Yine Afrika Misyonları Papazları'nın (Pères des Missions Africaines) bugünkü adıyla Benin, Fildişi Sahili ve Nijer topraklarını, Kutsal Ruh Papazları'nın (Pères du Saint-Esprit) ise Gine, Senegal, Gambiya ve Moritanya'yı Hıristiyanlaştıracaklardı (Nique, 1927: 136).

### **Beyaz Babaların bugünkü durumları**

Doğu ve Batı Afrika'da yetişen papaz, rahip ve piskoposlar, Afrika Misyonerleri Cemiyeti'nin bünyesine dahil edilmeyip Afrikalılar olarak kendi aralarında din adamı sınıfını (clergé) oluşturdular. Bunların kendilerine ait 20 kadar farklı tarikat toplulukları

(congrégations des frères africains) bulunmakta olup Afrika Misyonerleri Cemiyeti mensuplarıyla karışmalarına müsaade edilmedi. Ayrıca Afrikalı Rahibeler de aynı şekilde 20 kadar tarikat topluluğu (congrégations africaines des Souers) meydana getirdiler ve çoğunluğu müstakil hareket etmektedir. Meşguliyet alanları arasında hastaneler, eğitim kurumları ve zirai kurumlar başta gelir.

Afrika Misyonerleri Cemiyeti 1936 yılından itibaren Avrupa ülkelerinde eyalet teşkilatları (provinces) açmaya başladı. Fransa, Almanya ve İtalya'da 1936'da açılan eyalet temsilcilikleri daha sonra 1943 yılında Belçika, Kanada ve Hollanda'da, 1946'da İngiltere'de, 1967 yılında İspanya, İsviçre ve Amerika Birleşik Devletlerinde ve 1969 yılında da İrlanda'dakilerin açılmasıyla epeyce genişledi (Durand, 1975: 391).

Beyaz Babalar zaman içerisinde kıtanın değişik bölgelerinde sayıları on dördü bulan büyük seminerde çalışmalarını sürdürürler. 1979 yılına gelindiğinde çoğunluğunun idaresinin Afrikalı piskoposlara devredildiği toplam 21 büyük seminerde görev yapıyorlardı. Bu seminerlerde halen 2026 papaz adayı eğitim görürken toplam 58 küçük seminerde ise 6.500 öğrenci eğitimlerine devam etmektedir. Yine Ortadoğu bölgesi için gerekli din adamı ihtiyacına katkı sağlamak Kudüs ve Lübnan'da açılan küçük ve büyük seminerlerde toplam 273 papaz ve 25 piskopos yetiştirildi.

Afrika'da açılan büyük seminerlerde geçen süre içinde toplam 2.000 papaz, 70 piskopos ve başpiskopos ile Laureano Rugambwa, Paul Zoungrana ve E. Nsubuga isimli üç kardinal yetişti. Afrika yerlilerinden piskoposluk makamına ilk yükselen kişi ise 25 Mayıs 1939 tarihinde Masaka'da Papa naibi olan Joseph Kiwanuka'dır.

### **Kardinal Lavigerie'nin Afrika yerlilerini Hıristiyanlaştırmada kullandığı usuller**

Bir misyoner, Pavlus gibi her şeyden önce Hıristiyanlaştıracığı halkın içine nüfuz etmek zorundaydı. Toplumda en tesirli tebliği



yine onun içinden çıkacak kimseler yapabileceği için Afrika yerlileri arasından yeteri sayıda tebliğci yetiştirilmesi gerekiyordu. Ortaçağ'da Avrupa nasıl zirai faaliyetlere ele atarak, eğitimle meşgul olarak ve bütün bunları misyoner faaliyetleriyle destekleyerek Hıristiyan olmuşlarsa Afrika'da da aynı yöntem uygulanacaktı, böylece onların iddialarına göre kıta bir taraftan Hıristiyanlaşırken diğer taraftan medenileşecekti. Kardinal Lavigerie henüz 1874 yılında misyonerlerin halkın içine nüfuz etmelerini istedi. Afrikalı tebliğcilerin yetiştirilmesi daha ziyade papalığın ilgi alanına girdiğinden kıta üzerinde gelecekteki hedefleri yerli papazlar bakımından iyi bir zemin oluşturdu. Yerlilerin Hıristiyanlaşması ve kıtalarının medeniyete açılması ise diğer ikisinin gölgesinde kendiliğinden gerçekleşecekti. Misyonerler bir taraftan Afrika yerlilerinin dillerini öğrenirken diğer taraftan adetlerini de yakından tanımaları şartı getirildi. İlmihal bilgileri mantiki bir yöntemle değil insani barışın tarihi yöntemi esas alınarak bölgelere mahsus tarzlarda okutulacaktı. Afrikalılar Hıristiyanlaştırılırken kendi kimliklerini tamamen muhafaza edeceklerdi. Çünkü ilerde kendi toplumlarının gerçek tebliğcileri olacaklardı. Lavigerie'ye göre, bir misyonerde bulunması gereken en önemli husus tıp bilimi ve ilmihal eğitimini iyi almaktı (Durand, 1975: 387-389).

### **Beyaz Babaların İlmî Faaliyetleri**

Afrika Misyonerleri Cemiyetine mensup rahiplerin ilk faaliyetlerinden birisi öğrendikleri yerli diller ile ilgili eserler yayımlamaktı. Doğu Afrika yerli dillerinden Luganda dilinde ilk *Küçük İlmihal* (*Petit cathéchisme*) 1881 yılında bölgeye varılmalarından iki sene sonra hazırlanıp Cezayir'de basıldı. Ardından bu dilde *Luganda Dili El Kitabı* (*Manuel de langue Luganda*, 1884), *Luganda Grameri* (*Grammaire Luganda*, 1885), *Luganda Dilinde İlmihal* (*Cathéchisme Luganda*, 1888) isimli kitaplar birbirini takip etti. Yine bu dille başta İncil olmak üzere diğer bazı eserler de tercüme edilip basılmaktaydı. Tanganyika misyonu ise 1884 yılında Doğu Afri-

ka'da en yaygın konuşulan Svahili dilinde *Küçük İlmihal* (*Petit Cathéchisme*) ve *Svahili Grameri* (*Grammaire Swahili*) adlı kitaplar ile 1885 yılında *Svahili Küçük Sözlüğü*'nü (*Vocabulaire Swahili*) bastı. Yine aynı dilde *Gramer ve Genel Coğrafya* (*Grammaire et Géographie Générale*) isimli eserler yayımladı. Kuzey Afrika ve Doğu Afrika'ya göre daha geç ulaştıkları Batı Afrika'da da benzeri yayın faaliyeti başlatan Beyaz Babaların tarihi Mali Sultanlığı topraklarındaki iki büyük etnik grup olan Bambara ve Songay dillerinde iki kitabı 1897 yılında yayına hazırladıklarını görüyoruz. Bunlar *Bambara Grameri Denemesi* (*Essai de grammaire bambara*) ve *Songay Dili El Kitabı* (*Manuel Songhay*) isimli eserlerdi. Bambara dilindeki ilk ilmihal 1904 yılında basılırken Songay dilindeki ise 1905 yılında basılabildiği. 1979 yılında Afrika Misyonerleri Cemiyeti Kütüphanesinde bulunan ve bizzat Beyaz Babalar tarafından telif edilip basılan kitaplar hakkında bir çalışma yapıldı. Sonuçta etnografya konusunda 800, yerli diller konusunda 200 ve Afrika yerlilerinin gelenekleri, destanları, tarihte başlarından geçen meşhur olaylar ile doğrudan Beyaz Babaların bu kıtadaki faaliyetlerini ele alan eserler olmak üzere toplam 1.300 kitap tespit edilmişti. Bilhassa ilmihal kitaplarını kaleme alırken mutlaka hangi topluma hitap edecekse oranın şartlarına uygun tarzda kaleme almaya gayret gösteriyorlardı. Belli bir olgunlaşma görüldükten sonra 1920-1930 yılları arasındaki yeni ilmihallerin yazımlarında asli unsurlara daha uygun yöntemlere ağırlık verilmeye başlandı (Durand, 1975: 393-394).

### **Kardinal Lavigerie'nin Cezayirli Yetimlerden Sonra İkinci Hedef Kitle Olarak Afrikalı Köleleri Seçmesi**

Köle ticaretin en yoğun ve asırlar boyunca devam ettirildiği kıtanın Afrika olduğu bilinmektedir. Avrupa sömürgeciliği öncesinde Büyük Sahra Çölü'nün güneyi ve Doğu Afrika sahillerinden alınan köleler en fazla Akdeniz bölgesine veya Arap yarımadası civarına sevk ediliyordu. Çoğunluğu ise kıta içinde kalıyordu. İspanya'nın büyük bir bölümünü ellerinde tutan Müslümanların XV. asrın son-

larında bütün idari konumlarını kaybetmeleri üzerine İspanyollar Kuzey Afrika sahillerini ele geçirmeye başlamışlar; Portekizliler ise Batı ve Doğu Afrika sahillerine yönelmişlerdi. Bu arada her iki devlet Amerika kıtasında büyük arazileri işgal etmiş ve oralandaki yerliler üzerinde soykırımı uygulamışlardı. Yeni ele geçirdikleri bu verimli toprakları için ihtiyaç duydukları insan gücünü ise Afrika'dan köle taşıyarak giderdiler. Afrika kıtasından 1490'lı yılların sonlarına doğru köle taşımayı ilk başlatan Portekiz, diğer Avrupa ülkeleri arasında bu ticareti en son yasaklayan ülkelerden birisidir. XVI-XIX. yüzyıllar arasında Afrika'dan bilhassa Amerika kıtası olmak üzere Atlas, Hint ve Büyük Okyanus adalarına taşınan köle miktarı yirmi milyonunun üzerinde tahmin edilmektedir. Yaşadıkları yurtlarından alındıktan sonra götürülecekleri sömürgelere ulaşmadan yolculuklarının herhangi bir yerinde ölen kölelerin sayısının sağ götürülenlerden az olmadığı bilinmektedir. Köle ticaretinin en yoğun yapıldığı yerler Portekizliler'in ele geçirdiği Batı ve Doğu Afrika sahilleridir ve özellikle güneybatı Afrika'dan çok sayıda insan köleleştirilip buradan uzaklaştırılmıştır. Papalık yüzyıllarca devam eden köleliğin yasaklanması konusunda hiçbir girişimde bulunmamıştı (Lettre-Grenouilleau, 2003: 26-29). Hatta 1454 yılında Papa Nicolas köle ticareti meşru sayarak yapılmasına izin vermişti. Ortaçağ boyunda kiliselerin çoğunluğu köleliğin aleyhinde bir tavır içinde değildiler. Bilhassa Doğu ve Kızıldeniz sahilinde bazı Müslüman tüccarların da iştirak ettikleri köle ticareti konusu XIX. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde adeta İslam'ın olmazsa olmaz bir emriymiş gibi üzerlerinde kaldı. Oysa Halil Hâlid Bey, esir ticareti ile ilgili meseleye her iki din açısından da bir değerlendirme getiriyor ve Müslümanların bu yasağı uygulamadaki yavaş davranışlarını eleştirirken, Hıristiyanların da bu konuda samimi olmadıklarını şu cümlelerle gayet açık bir şekilde ifade ediyordu:

“Garb devletleri ferden bade fert ilgâ-yı resmîsini ilan ediyorlar. İşte bu devirlerde idi ki Avrupa misyoner cemiyetleri teşebbûât-ı ciddiye ve muntazama ile memâlik-i şarkiyede neşr-i nasraniyete ve bu vesile uğrunda cerr-i nükûd için

ashâb-ı hayrın celb-i kulûbuna dest-i zenn-i şürû' oluyorlar ve taraf taraf miyoner heyetleri gönderiyorlardı. (...) ilgâ-yı esâret emrinde kilise tarafından ibraz olunacak hidemât-ı şefkat ve âsâr-ı himmetin intişâr-ı nasrâniyet maksadına bir vesile-i uzmâ olacağını teyakkun eylediler. (...) Garbiyyûnun efkârında madde-i esârete müteallik vukûagelen bu inkilap sırasında akvâm-ı islâmiyye bir zamandan beri düçar oldukları gafletin tesîrât-ı vehîmesi ile büsbütün sersem bir halde idiler. Binaenaleyh garbın hulus-i niyetinden ziyade riyakarlığa müstenit olan bu çığırına bu ittibain bir hüda-i meşrûa-i siyasiye olacağını mülâhaza edemiyorlar ve esaretin ilgâ-yı resmîsini vazda tekâsül ediyorlardı. (...) İşte Kardinal (Lavigerie) İslam'daki esarete – zahirde insaniyet namına olarak- şiddet-i tarîz ile kesb-i şöhret eyleyen kürûh-u mütemeddine-i efrencin serefrâzânından olmuştu" (Hâlid, 1906: 94-96).

İşte bu dönemde Cezayir yerlilerini Hıristiyanlaştırmada kısa vadede başarı elde edemeyen Kardinal Lavigerie'nin hem Müslümanlardan hem de Katolik yerleşimcilerden büyük tepki görmesi üzerine bizzat Fransa devleti tarafından faaliyetlerini yavaşlatması istenmişti. Afrika'yı Hıristiyanlaştırmaya kesin kararlı olan Fransız din adamı ikinci bir kitle olarak XIX. asrın başından itibaren bir türlü yasaklansa da engellenemeyen köle tüccarlarının ellerindeki köleleri seçti. Başta papanın desteğiyle tüccarların elinde buldukları her köleyi ücret ödeyerek satın alıp misyonerleri vasıtasıyla bunları Hıristiyanlaştırmaya karar verdiler. Fakat böyle bir girişimin köle ticaretini daha da artıracığını düşündüler. Çünkü tüccarlar bunlara satmak için daha fazla Afrikalı'yı köleleştirip bu imkandan yararlanabilirdi. En kolay yol belli bir askeri güç oluşturup tüccarların elindeki köleleri zorla almak ise de bunun belli bir süre sonra yapılabileceği, ilk planda ise manevi yönden bu ticaretle mücadelenin gerekliliği üzerinde durmaktaydı (BOA. Y.PRK.TKM., 14/7). Bütün bu düşüncelerini uygulamaya koymak isteyen Kardinal Lavigerie, Avrupa genelinde köle ticaretine karşı büyük bir kampanya başlattı. Önemli başkentleri birer birer gezerek Belçika'nın başkenti Brüksel'de büyük bir konferans yapılmasına öncülük etti. Konferans

öncesinde Osmanlı Devleti'nin böyle bir toplantının sakıncalı olacağı yönünde Belçika ve Almanya hükümetleri nezdinde girişimde bulunması dahi düşünüldü. Çünkü bu toplantı aslında İngiltere ve İtalya'nın Kızıldeniz ve Trablusgarp üzerindeki emellerini gerçekleştirmeyi hedeflemekteydi. Köle ticaretinin gündeme alınması ise sadece bir bahaneden ibaret görülmüştü (BOA, Y.PRK.HR., 12/8).

Gerek 1888 yılında toplanan konferans öncesi seyahatlerinde gerekse konferans esnasında başta kendisi olmak üzere konuşmacılar köleliğin adeta İslam'ın bir uygulaması olduğu üzerinde durdular. Her ne kadar Avrupalılar'ın da zaman zaman köle ticaretiyle meşgul olmaları da ifade edildiyse de bu ticaretin asıl sorumlusu olarak Müslümanlar gösterilmekle kalmamışlar, İslam dinine karşı haksız ithamlarda bulunmuşlardı. Osmanlı Devleti bu konferansı yakından takip etmiş ve Müslümanlara yapılan bu haksız ifadelere karşı bir cevap hazırlattı. Bunda İslam'ın geldiği günden itibaren kölelik karşısındaki tavrı ayetler başta olmak üzere Hz. Peygamber'in hadisleri ve Hz Ömer'in Suriye yolculuğu esnasında kölesiyle binek hayvanına sırayla binmeleri örnek gösterilerek anlatıldı. Osmanlı dönemine gelince Padişah Abdülmecid'in esirci pazarları bu konferansın yapıldığı tarihten elli yıl önce kapattığı ifade edilmişti. İstanbul'da sadece bazı önemli ailelerin hizmetlerini gören Afrika asıllı hizmetçilere, özellikle ev hanımlarının kadın hizmetçilere kız kardeş muamelesi yaptıklarını batılı seyyah ve ilim adamlarının eserlerinden alıntı yaparak cevap verilmişti (BOA, Y.PRK.TKM., 14/14).

Lavigerie'nin tahminlerine göre çeyrek asır içinde kölelik 26 milyon Afrikalı insanı yurdundan etmişti. Yılda iki milyon insana tekabül eden bu durum vesilesiyle her gün ortalama beş bin Afrikalı kölelik uğruna yurdundan kaldırıldıktan sonra satılmakta ve ciddi bir kısmı ise yolculuk esnasında ölmekteydi. 18 Kasım 1889 tarihinde yaklaşık kırk sene önce yasaklanmasına rağmen, hâlâ devam eden köle ticaretinin yok edilmesi için tacirlere baskı uygulanması

tarafıydı. 18 hükümet temsilcisinin katılımıyla Belçika'nın başkenti Brüksel'de bir toplantı yapılmasına öncülük yaptı.

### **Afrika Misyonerleri Cemiyeti'nin Kardinal Lavigerie ile Ulaştığı Nokta**

26 Kasım 1892 tarihinde Kardinal Lavigerie öldüğünde onun kurduğu cemiyete bağlı olarak misyonerlik faaliyetlerini 163'ü papaz, 70'i rahip olmak üzere toplam 233 misyoner devam ettiriyordu. Bizzat yetiştirdiği misyonerler içinden 59'u papaz, 15'i rahip olmak üzere toplam 74 misyoner ise henüz Lavigerie hayattayken ölmüştü. Böylece onun kurduğu cemiyette yaşayanlar ve ölenler dahil 222'si papaz, 85'i rahip olmak üzere toplam 307 misyoner Afrika yerlilerini Hıristiyanlaştırmak için görev almıştı. Beyaz Babalar adlı misyonerler beş ayrı millete mensup olup Cezayir, Tunus, Uganda, Tanzanya, Kongo ve Zambiya gibi altı ülkede faal olarak çalışıyorlardı. Lavigerie bu faaliyeti başlattıktan sonra ülke sınırları dışında toplam 350.000 km yol yapmış ve Fransa ile Afrika arasında 90 defa Akdeniz'i geçmişti.

Kardinal Lavigerie'nin 1892 yılında ölmesinden sonra yerine L. Livinhac geçti ve Afrika Misyonerleri Cemiyeti'nin başında 1922 yılına kadar kaldı. 1872 yılında papaz çömezi olarak Afrika Misyonerleri Cemiyeti'ne giren Livinhac'a 12 Ekim 1873 tarihinde Lavigerie tarafından papazlık vazifesi tevdi edildi. 1878 yılı Haziran ayında Doğu Afrika bölgesine gitmek üzere Marsilya'dan ayrıldı. Uganda'da misyonerlere karşı uygulanan baskılara şahit oldu. 1890 yılı Nisan ayında Cezayir'e çağrıldı ve Lavigerie'nin ölümüne kadar yardımcılığını yaptı. Kardinal'in 26 Kasım 1892 tarihinde ölümü üzerine yerine geçti. Afrika Misyonerleri Cemiyeti'nin en üst idarecisi olarak 11 Kasım 1922 tarihine kadar bu görevi yürüttü. Lavigerie'den görevi teslim aldığı anda cemiyet bünyesinde toplam 243 papaz ve rahip görev yaparken Livinhac öldüğünde 680'i papaz, 250'si rahip olmak üzere cemiyetin misyoner sayısı 930 kişiye ulaşmıştı. Beyaz Babalar'ın ikinci büyüğünün yazıları *Recueil des*

*lettres circulaires adressées aux Missionnaires d'Afrique* (Paris: Maison-Carrée, 1906-1922, I-II c.) ve ölümünden uzun yıllar sonra basılan *Instructions aux Missionnaires d'Afrique* (Roma: 1960) adlarıyla yayımlandı (Grillou, 1975: 905).

1979 yılına gelindiğinde Afrika Misyonerleri Teşkilatı devasa bir kuruma dönüşmüş ve 70 Afrika piskoposluğu bünyesinde 2.668'i papaz, 355'i rahip olmak üzere toplam 3.023 misyoneri barındırmaktaydı. 17 Afrika ülkesindeki Afrika piskoposluklarının çoğunun idaresi Afrika yerlileri arasından yetiştirilen piskoposlar (évêques) tarafından sürdürülmekteydi.

Halen 1835 papaz, rahip ve laik Afrika Misyoneri (prêtres, frères ve laics) Afrikalılar'ın ve Afrika kiliselerinin hizmetinde faaliyet göstermektedir. Beyaz Babalar, Afrika ve Ortadoğu ülkelerinde 25 ayrı papaz topluluğu halinde yaşamaktadırlar.

Lavigerie'nin kurduğu misyoner cemiyetinin Afrika'da Burkina Faso, Burundi, Cezayir, Çad, Etiyopya, Fildişi Sahili, Gana, Kongo, Malavi, Mali, Nijerya, Ruanda, Senegal, Tanzania, Tunus, Uganda ve Zambiya olmak üzere toplam 17 ülke dışında, Ortadoğu'da Kudüs ve Beyrut ile Avrupa ve Amerika'da da 11 bölge başkanlığı bulunmaktadır.

Günümüzde 35 ayrı millete mensup 1816 Afrika Misyoneri 23'ü Afrika ülkesi olmak üzere 44 farklı ülkede 316 dini topluluk halinde çalışmalarını sürdürmektedir. Çoğunluğu Avrupalı olan Beyaz Babalar (1350 misyoner) içinde Kuzey Amerikalılar 271 misyoner ile ikinci kalabalık grubu oluşturmaktadır. Ayrıca Güney Amerikalı ve Büyük Okyanus'daki adalardan da Afrika misyoneri olanlara rastlanmaktadır. Avrupa ülkeleri içinde en kalabalık Afrika misyoneri Fransa (382 misyoner) ve Belçika'dan (302 misyoner) çıkmıştır. Bu iki ülkeyi Kanada (242 misyoner) izlerken, Almanya 181 misyoner, Hollanda 154 misyoner, İspanya 98 misyoner ve İngiltere 77 misyoner ile bu cemiyete önemli katkı sağlamaktadırlar.



Fransa'da toplam 376 ayrı tarikat birliği (confrérie) bulunmaktadır ki bunlardan 236'sı ülke sınırları içinde 140'ı ise yutdışında olup bunlardan 121'i Afrika'da faaliyet göstermektedir. Bu misyonerler Afrika'da toplam 339 öğrenci yetiştirmekte olup bunların 285'i Afrika yerlisi, 21'i Avrupa asıllı öğrenci, 21'i Asyalı ve 12'si Güney Amerikalı'dır. Bunların eğitim gördüğü yerler teoloji alanında Fransa'da Toulouse, İngiltere'de St. Edward's, Kenya'da Nairobi ve Fildişi Sahilinde Abidjan'da bulunmaktadır. Manevi eğitime ağırlık verilen merkezler ise Burkina Faso'da Bobo-Dioulasso ve Zambiya'da Kasamba'dır. Afrika Misyoneri olabilmek için ise ilk dönem eğitim görülen yerler daha yaygın olup Afrika'da Burkina Faso'nun başkenti Ouagadougou (Wagadugu), Etiyopya'da Adigrat ve Gana'da Esiju, Tanzanya'da Arusha, Kongo'da Bukavu ve Uganda'da Jinja şehirlerinde bulunmaktadır. Amerika'da Brezilya'nın Pinhais ve Meksika'nın Queretaro şehirlerinde, Asya'da Hindistan'ın Bangalore ve Filipinler'in Cebu şehirlerinde, Avrupa'da ise Polonya'da Lublin şehrinde dir.

Halen Afrika misyonerleri tarafından kendileri gibi Afrika yerlisi misyoner yetiştirmek üzere eğitim altında 339 öğrenci bulunmaktadır. Bunlardan 285 Afrikalı misyoner adayı iken Asya ve Avrupa kıtalarının her birinden yirmi birer misyoner adayı onlarla birlikte eğitimlerine devam etmektedir. Güney Amerika'dan da aralarında 21 misyoner adayı mevcuttur. Afrika ülkeleri arasından en fazla misyoner adayı Kongo'dan (51) olup bu ülkeyi Burkina Faso ve Zambiya 45, Uganda 31, Tanzanya 22, Burundi 16, Kenya ve Malavi 15 öğrenci ile takip etmekte olup diğer ülkelere ise daha az sayıda aday bu eğitimden geçmektedir.

### **Nasıl Beyaz Baba Olunur**

Günümüzde Afrika Misyoneri olmak isteyen bir genç Roma'da Afrika Misyonerliği Cemiyeti genel sekreterliğine müracaat etmek zorundadır. Adayla aranan özelliklerin başında İncil'e bağlılık, Afrika için hizmet etme arzusu, lise bitirme seviyesine gelmiş bir gen-

cin düşünce kabiliyeti, sağlam bir bünyeye sahip olmak, farklı milletlere mensup kişilerle birlikte çalışma ve yaşamaya istekli olmak ve yaş sınırı olarak da otuz yaşın üzerinde bulunmamak şartları aranmaktadır (<http://peres-blancs.cef.fr/etudes.htm>).

Avrupa ve Kuzey Amerika'daki Afrika Misyoneri adayı önce kendi ülkesinde birinci aşamayı tamamlar ki bu bir yıldan üç yıla kadar devam eder. Bu esnada felsefe, sosyoloji ve İncil derslerini takip eder. Aynı zamanda yabancı dil öğrenmeye başlayan adaylardan mutlaka İngilizce ve Fransızca bilmeleri zorunlu olarak isteniyor. Beyaz Baba olmak için geçirilen ikinci aşama için uluslararası bir ortam tercih ediliyor ve burada bir yıl süreyle adayın şahsi davranış ve düşünce yapısı ile ibadete bağlılığı sağlanıyor. Ruhi yönden hazırlanma (année spirituelle) denilen bu dönemde adayın önce kendini yakından tanıması sağlanırken Hz. İsa ve İncil'e ait derinliğine bilgi edinmesi sağlanıyor. İctimai tarih yanında, ruh dünyası bilgisi ve temel metinlerin okunması bu dönemde önemli dersler arasında yer alır. Bu bir yıllık eğitimi İngilizce almak isteyenler Zimbabve'nin Kasama şehrine, Fransızca yapmak isteyenler ise Burkina Faso'nun Boo-Dioulasso şehrine gitmek zorundadır. Eğitimi esnasında aday ya papaz veya rahip olmaya karar verir. Bu aşamada adaylar Afrika Misyonerleri Cemiyeti'nin geleneksel kıyafetini giyip boyunlarına tespîh (rosaire) takarlar ve resmen adaylığa kabul edilirler. Üçüncü aşama ise Afrika Misyonerleri Cemiyetine ait herhangi bir misyon içinde tamamlanır. Bu dönem artık yetişmenin tamamlandığına işaret eder. Aday kendi toplumu ve değerlerinin dışında yeni bir ortama ayak uydurma ve kendisinden önce bu yola girmiş olanlarla beraber yaşamayı ve birlikte çalışmayı öğrenir. Böylece o mahallin kilisesindeki hayat oraya devam edenlerle paylaşılır. Bu aşamada adayın görevlendirileceği kilise Afrika Misyonerleri Cemiyeti tarafından ihtiyaca binaen belirlenir. Olgunlaşma dönemi olarak bilinen son aşama ise üç ile dört yıl arasında değişen bir süreyi kapsar ve aday eğer Fransızca olarak bu dönemi tamamlamak istiyorsa Fransa'da Toulouse şehri ve Afrika'da Fildişi

Sahili'nin eski idari başkenti Abidjan şehrine, İngilizce olarak bu dönemi tamamlamak isterse Londra ve Afrika'da Kenya'nın başkenti Nairobi'ye gidecektir (<http://peres-blancs.cef.fr/centres.htm>; <http://peres-blancs.cef.fr/theologie.htm>).

Papaz olmak isteyen misyoner adayı İncil, teoloji, ahlak, dini hukuk gibi dersleri almak durumundadır; ama sadece laik bir görevli kalmakta ısrar ederse mesleki eğitimden geçer. Üçüncü veya dördüncü yılın sonunda adayın durumuna göre misyonerlik andı yapılarak Afrika Misyonerleri Cemiyeti'ne dahil olması sağlanır. Cemiyetin genel sekreterliğinin belirleyici konumu devreye girer ve aday gerek yetişmesi esnasında gösterdiği başarısı gerekse Afrika veya Uzak Doğu ülkelerinde o an itibarıyla uygun bir yere tayin edilir.

Afrika Misyonerleri Cemiyeti'nin halen İslam dünyasıyla diyalog çalışmalarını Jean-Marie Gaudel yönetmektedir. Fransa Kilisesi (Eglise de France) ile sıkı bağları bulunan Beyaz Babalar özellikle bu kurum içindeki İslam İle Münasebetler Sekreterliği (Secrétariat pour les Relations avec l'İslam-SRI) ile müşterek çalışmaktadır. Jean-Marie Gaudel bu sekreterliğin başına 1 Eylül 2000 tarihinde Fransa Piskoposlar Konferansı tarafından tayin edildi. Orta Afrika merkezli İslam ile münasebetleri düzenlemek üzere ise Kongo'da Orta Afrika İslam ile Münasebetler (Relations avec l'İslam en Afrique Centrale-RIAC) kuruldu (<http://peres-blancs.cef.fr/islam.htm>).

Beyaz Babalar bu cemiyetin kuruluşuyla birlikte Kuzey Afrika'da Müslüman toplumların içerisinde bulundular. Asırlarca iki din mensuplarının askeri, siyasi, hatta dini alanlarda kıyasıya mücadele ettiklerini iyi bilen Kardinal Lavigerie, kendi yetiştirdiği misyonerlerin Müslümanlarla iyi münasebet kurarak dostluklarını kazanmalarını ve Müslüman toplumlara bedava hizmet götürmeleri talimatını verdi. Bu amaçla Cezayir, Tunus, Lübnan, Kudüs, Nijer, Mali, Çad, Burkina Faso, Sudan, Kenya ve Tanzanya'daki Müslüman toplumlar üzerine yakın ilgi duymaktadırlar.

Müslümanlarla yakın bir diyalog kurmak için Tunus'ta Arap Edebiyatı Enstitüsü (Institut des Belles Lettres) kurulurken Roma'da Arap ve İslam Tetkikleri Papalık Enstitüsü (Institut Pontifical d'Etudes Arabes et Islamiques-PISAI) bulunmaktadır. 1926 yılında Tunus'ta Beyaz Babalar tarafından kurulan bu enstitü, 1964 yılında Papa VI. Paul'un isteğiyle Roma'ya taşındı. Burada Arap ve İslam Tetkikleri üzerine üç yıllık bir lisans eğitimi verilmektedir. Bunu tamamlayanlara istedikleri takdirde aynı enstitüde doktora yapma imkanı bulunmaktadır. İslam dersleri 2001 yılında kadar Fransızca ve İngilizce verilirken, artık bir yıl da İtalyanca İslam'a giriş dersleri programına eklendi. Bu enstitü bünyesinde Arap-İslam dünyası konusunda ve dinler arası diyalog konusunda 27.000 kitap ve 450 süreli yayın mevcuttur. PISAI tarafından başta *Islamochristiana* olmak üzere *Etudes Arabes*, *Encounter*, *Revue annuelle du PISAI*, *Revue scientifique sur le Dialogue Islamochrétien* ve *Mission (Revue Peres Blancs Canada)* adlı dergiler yayınlanmaktadır. Yine Üniversite Formasyonu Enstitüsü (Institut de Formation Universitaire) öğrencinin seviyesine göre bir ile üç yıl arasında devam eden bir lisan eğitimi ile doktora seviyesinde eğitim ve araştırma yaptırmak üzere kurulmuştur (<http://peres-blancs.cef.fr/autresvoi.htm>).

Beyaz Babalar tarafından çok sayıda süreli yayın çıkarılmakta olup PISAI tarafından yılda bir defa yayınlanan *Islamochristiana* dergisi dışında Afrika kiliselerindeki Beyaz Babalar hakkında bilgiler vermek, her sayısında bir Afrika ülkesini tanıtmak, Afrika hakkında genel bilgiler vermek ve Fransa'da yaşayan Afrika Misyonerlerinin hayatlarını anlatmak üzere üç ayda bir yayınlanan *Voix d'Afrique* (Afrika'nın Sesi) dergisi, yine üç ayda bir beyaz rahibeler için çıkartılan *Bulletin trimestriel des Soeurs Balnches* (Beyaz Rahibeler Üç Aylık Bülteni), ayda bir yayınlanan *Se Comprendre* (Anlaşmak) dergisi, *Présence, à nos Amis*, *Bulletin interne à la société, Rédaction*, *Buletin d'informations et d'actualités africaines*, *Africana Revue de Presse du Centre de documentation africaine des Missionnaires d'Afrique de la Province du Canada*, *Revue Proche Orient Chrétien*, *Revue Oecuménique*,

*Vigilance Soudan, Revue Pères Blancs sur les pays du Tiers Monde, Enjeux internationaux, Revue de Théologie Missionnaire, Regard sur l'expérience missionnaire ve Carrefour déchanges entre Eglises de divers continenets* isimli birbirinden farklı yirminin üzerinde süreli yayınları bulunmaktadır (<http://www.pisai.org>).

### **Afrika Misyonerleri Cemiyeti'nin Yapısı**

Afrika kıtasında Hıristiyanlar dışındaki bütün yerliler üzerinde Hıristiyanlaştırma faaliyeti yürüten cemiyet bünyesine dahil olan herkes bu amaç uğruna faaliyet gösterir. Üyeleri birlikte yaşamayı, ibadet etmeyi ve çalışmayı esas alırlar. Yavaşlatılmış, ama ciddi bir formasyonu gerektiren bir eğitim yapısı vardır. Aday, Araplar ve Müslümanlara karşı menfi kanaat sahibi olmayacaktır. İncil'e karşı içinde bir his uyanacak ve onun sorgulamasına tabi olduğunu düşünenecektir.

Lavigerie'ye göre Afrika'da Hıristiyanlaştırma ile medeniyet birbirinden ayrılmaz iki parça gibidir. Kilise bu açıdan yerine göre barışın tesis edildiği kutsal bir mekan, yerine göre de medeniyetin tesisinde kaynaklık sağlayacak bir mekandır. Misyonerlik faaliyeti esnasında kazanılan tecrübeler ve öğrenilen bilgiler kaleme alınıp kitaplaştırıldı.

Kardinal Lavigerie tarafından daha ziyade Fransız din adamlarının misyonerlik faaliyeti yapmaları üzerine kurulan Afrika Misyonerleri Cemiyeti daha başında uluslararası bir yapıya kavuştu. Burada görev alan Fransızlar genelde ülkeleri dışında çalıştılar. Sadece yaşlılar, yurtdışında görev yapamayacak kadar hastalar veya cemiyetin arka planındaki eğitim, finans, teşkilat ve yaşlı rahiplerle ilgilenmek gibi vazifelere tayin edilenlerin Fransa'da kalmasına müsaade edildi.

Beyaz Babalar Dostluk Dernekleri (Associations des Amis des Peres Blancs-AAPB) adıyla Paris, Strasbourg, Lille, Lyon, Toulouse,

Nantes, Angers şehirlerinde toplam sekiz ayrı dernek faaliyet göstermektedir.

Afrika Misyonerleri Cemiyeti, asırlık geçmişine rağmen dünyanın farklı ülkelerinde yeni topluluklar (communautés) açarak gelişmeye çalışmaktadır. 1984 yılında Brezilya ve Meksika'da, 1985 yılında Polonya'da, 1991'de Filipinler'de ve son olarak 1992 yılında Hindistan'da birer toplum oluşturmuş bulunuyorlar.

### **Bibliyografya**

- Jamil M. Abun-Nasr, 1987, *A History of the Maghreb in the Islamic Period*, Cambridge.
- J. F. Ade Ajayi ve Michael Crowder, 1992, *Atlas historique de l'Afrique*, (Eserin orijinali İngilizce olup Catherine Coquery-Vidrovitch tarafından yeniden gözden geçirilerek Fransızca olarak yayınlanmıştır.), Paris.
- Philippe Alméras, 1963, *Les Catholiques français*, Paris: La Table Ronde.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi: BOA, Yıldız Perakende Tahrirât-ı Ecnebiye ve Mâbeyn Mütercimliği: Y.PRK.TKM, dosya no:14, gömlek no:7, tarih: 13 Rebiülâhir 1306.
- BOA, Y.PRK.TKM, dosya no:14, gömlek no:14, tarih: 23 Rebiülâhir 1306.
- BOA, Yıldız Perakende Hariciye Nezareti Maruzatı: Y.PRK.HR, dosya no:12, gömlek no:8, tarih: 17 Ramazan 1306.
- Gérard Cholvy, Yves-Marie Hilaire, 1988, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Bibliothèque historique Privat, Paris.
- Gilbert Comte, 1988, *L'Empire triomphant 1871-1936*, Paris: L'Aventure coloniale de la France.
- Père J. Cussac, 1940, *Un géant de l'apostolat: Le cardinal Lavignerie*, Paris: Librairie missionnaire.
- Jacques Durand, 1975, "Missionnaires d'Afrique", *Catholicisme Hier Aujourd'hui Demain*, Paris: Letouzey et Ané, IX, s.382-394.
- Jean Ganiage, 1994, *Histoire contemporaine du Maghreb de 1830 à nos jours*, Paris: Fayard.
- François\_Georges Dreyfus, 1988, *Histoire de la démocratie chrétienne en France. De Chateaubriand à Raymond Barre*, Paris: Editions Albin Michel.

- P. Grillou, 1975, "L'inhac (Léon)", *Catholicisme Hier Aujourd'hui Demain*, Paris: Letouzey et Ané, VII, 905-906.
- Halil Halid (Çerkeşizade), 1906, *Cezayir Hatıratından*, Kahire: İctihad Matbaası.
- Mustafa Hâlidî, Ömer Ferrûh, 1964, *et-Tebşîr ve'l-İsti'mâr fi'l-Bilâdi'l-Arabiyye*, Beyrut.
- Joseph Hajjar, 1979, *Le Vatican-La France et la Catholicisme oriental (1878-1914): Diplomatie et Histoire de l'Eglise*, Paris: Editions Beauchesne.
- George Hardy, 1953, *Histoire sociale de la colonisation française*, Paris: Larose.
- Ahmet Kavas, 2003, *L'enseignement islamique en Afrique francophone: Les médersas de la République du Mali*, İstanbul: Ircica Yayınları.
- Ahmet Kavas, 2002, "Afrika'da Misyonerlik Faaliyetleri", (Müzakere) 2000. Yılında Hıristiyanlık (Dünü, Bugünü, Geleceği) Dinler Tarihi Araştırmaları-III, *Uluslararası Sempozyumu* (9-10 Haziran 2001-Ankara), Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları/3, s.447-452.
- Ahmet Kavas, 2004, "Fransa laik oldu, Kara Afrika'yı Hıristiyan yaptı", *Hürriyet Tarih*, 2 Haziran 2004, s.12-17.
- François Lebrun, 1989, *Les grandes dates du Christianisme*, Paris: Larousse.
- Olivier Lettré-Grenouilleau, 2003, *Les traitres négrières*, Paris: La Documentation française, Paris.
- Magali Morsy, 1984, *North Africa 1800-1900. A Survey From the Nile Valley to the Atlantic*, London: Longman.
- R. P. Nique, 1927, "L'Islam et les noirs du Sénégal", *L'Islam et les missions catholiques*, Librairie Bloud & Gay, Paris, 135-161.
- François Renault, 1987, *Tippo-Tip: Un potentat arabe en Afrique centrale au XIX<sup>ème</sup> siècle*, Paris: Société Française d'Outre-Mer.
- Benjamin Stora, 1991, *Histoire de l'Algérie coloniale 1830-1954*, Paris: La Découverte.
- R. Dufour de la Thuillerie, 1927, "Introduction", *L'Islam et les missions catholiques*, Librairie Bloud & Gay, Paris, 5-24.
- <http://peres-blancs.cef.fr> (Ulaşım tarihi:17 Haziran 2004)
- <http://www.pisai.org/francese/francais.html> (Ulaşım tarihi:17 Haziran 2004)
- <http://www.africamission-mafr.org/sitenations.htm#1>(Ulaşım tarihi: 17 Haziran 2004)



## The Society of Missionaries of Africa: White Fathers (Peres Blancs)

---

**Citation/©:** Kavas, Ahmet, (2004). The Society of Missionaries of Africa: White Fathers (Peres Blancs), MİLEL VE NİHAL, 1 (2), 9-39.

**Abstract:** After the occupation of Algeria, the Catholic Church of France founded there an archbishopric for the French immigrants in Algeria. Charles Lavigerie has appointed as the first archbishop of this new archbishopric and been very active to carry out missionary activities throughout Africa, especially the north, east and west parts of the continent. He founded the Société des Missionnaires d'Afrique which contained two main bodies, Pere Blancs and Soeurs Blanches. The main target of this society was the Muslim population of the North and West Africa. The missionaries of Pere Blancs focused their studies first to the Muslim orphans living in the orphanages which were administered by them. They were also interested in the African slaves whom they bought from the slavery merchants. The missionaries let free and tried to educate them as Christians. The missionary activities of the Society of Missionaries of Africa which approximately began a hundred and forty years ago are still quite intense in the whole of Africa. The missionaries of the Society have also written down their missionary experiences and information on indigenous cultures. Today, they support their dialogical activities with a journal called Islamochristiana published by PISAI in Rome.

**Key Words:** White Fathers (Peres Blancs), Missionaries, Lavigerie, Christinity, the Society of Missionaries of Africa

---





“The Passion of the Christ” filminden bir sahne

# İsa'ya Ne Oldu?

## İsa'nın Tutuklanması, Yargılanması ve Çarmıha Gerilmesiyle İlgili İncil Rivayetlerinin Tarihsel Açıdan Değerlendirilmesi

**Mahmut AYDIN\***

**Atf/©:** Aydın, Mahmut, (2004). İsa'ya Ne Oldu?: İsa'nın Tutuklanması, Yargılanması ve Çarmıha Gerilmesiyle İlgili İncil Rivayetlerinin Tarihsel Açıdan Değerlendirilmesi, Milet ve Nihal, 1 (2), 41-93.

**Özet:** Günümüz Hıristiyanlığının üzerine bina edildiği temel yapı taşı olan Nasıralı İsa, tarihsel bir şahsiyet olarak MÖ.4-MS.30 yılları arasında yaşamış Galileli bir Yahudi idi. Kur'an'ın çarmıhta ölmediği iddiası karşısında Hıristiyanlığın temel kaynakları olan İncillere ve İznik inanç bildirgesine göre İsa, insanlığın günahlarına kefarete olarak çarmıha gerilmiş bir kurbandır. Bir Müslüman araştırmacı olarak bu yazımızda İsa'nın akıbetiyle ilgili İncillerde yer alan rivayetleri tarihsel açıdan inceleyerek "ona gerçekte ne oldu?" sorusunu Hıristiyanlık bağlamında yanıt aramaya çalıştık. Bunu yaparken önce böyle bir araştırmaya bizi sevk eden nedenler üzerinde durarak sorunu tespit etmeye çalıştık. İkinci olarak İsa'nın çarmıha gerilmesine yol açan olayları tartıştık. Son olarak ise bizzat çarmıha gerilmesiyle ilgili İncil rivayetlerini değerlendirdik. Bütün bunları yaparken amacımız İsa'nın akıbetiyle ilgili Hıristiyan kaynaklardaki rivayetleri çözümlenmek olduğu için Kur'an'ın İsa'nın ölümüyle ilgili ayetlerine ve dolayısıyla da İslam'ın bu konudaki görüşüne atıfta bulunmadık. Hz. İsa'nın tutuklanması, yargılanması ve çarmıha gerilmesiyle ilgili İncil rivayetlerini tarihsel açıdan değerlendirdiğimiz bu yazımızda kısaca şu sonuca vardık: Hıristiyan kaynaklarına göre İsa, dört kanonik İncil rivayetlerinin ve onlara dayanılarak geliştirilen geleneksel Hıristiyan düşüncesinin ortaya koyduğu gibi tüm insanlığın günahlarına kefarete olarak suçsuz bir şekilde çarmıha gerilerek idam edilmiş bir kurban değildir. Aksine o yaptığı vaazlarla döneminin Yahudi otoritelerinin tepkisini çekmiş; mabet bölgesinde yaptığı eylemler ve mabedin akıbetiyle ilgili söylediği sözlerden dolayı sadece bölgenin huzur ve sükununu sağlamakla görevli başkahin ve Yüksek Kurul üyeleri tarafından değil, aynı zamanda işgalci Roma güçlerinin yöneticisi olan vali Pilatus tarafından da halkı isyana teşvik eden potansiyel bir tehlike olarak görüldüğü için tutuklanıp idam edilmiş siyasi bir suçludur.

**Anahtar Kelimeler:** İsa, İsa'nın Çilesi, Çile haftası, İsa'nın tutuklanması, İsa'nın yargılanması, İsa'nın Çarmıha Gerilmesi, Başkahin Kayafas, Roma Valisi Pontus Pilatus

\* Doç. Dr., O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dah.

## Giriş

Hıristiyan ve Hıristiyan olmayan kaynakların bize sunduğu bilgiler ışığında Hz. İsa'nın hayat hikayesini tam olarak ortaya koymak mümkün değildir. Ancak kanonik İncillerin- Markos, Matta, Luka ve Yuhanna- Hz. İsa hakkında sunduğu bilgileri bir araya getirdiğimizde onun kimliği ile ilgili şunları söyleyebiliriz: Hz. İsa, kral Herod'un ölüm tarihi olan MÖ. 4 yıllarında Galile bölgesinin Nasıra kasabasında bakire Meryem'den dünyaya gelen Galileli bir Yahudi idi. Çocukluğunu ve gençliğini bu kasabada geçirmiş; MS. 28 yıllarında Hz. Yahya tarafından Ürdün nehrinde vaftiz edilmiş; Yahya'nın Herod Antipas tarafından başı kesilerek idam edilmesinden sonra yaklaşık otuz yaşlarında tebliğ faaliyetlerine başlamış; MS. 30 yılında Kudüs'deki kutsal mabette bazı olaylara ve karışıklıklara sebebiyet verdiği için Kudüs bölgesinin asayişinden sorumlu dönemin Başkahini Kayafas (Caiphas) tarafından tutuklatılmış; kargaşa, anarşi ve isyan çıkarmakla suçlanarak ölüm cezasına çarptırılmış ve dönemin Roma Valisi Pontus Pilate tarafından çarpmıha gerdirilerek idam edilmiştir. Ölümünün üçüncü gününde dirilmiş ve göğe yükselmiştir.

Bu yazımızda günümüz Hıristiyanlığının üzerine bina edildiği temel yapı taşı olan İsa'nın akıbetiyle ilgili İncillerde yer alan rivayetleri tarihsel açıdan inceleyerek "ona gerçekte ne oldu?" sorusunu Hıristiyanlık bağlamında yanıt bulmaya çalışacağız. Bunu yaparken önce böyle bir araştırmaya bizi sevk eden nedenler üzerinde durarak sorunu tespit etmeye çalışacağız. İkinci olarak İsa'nın çarpmıha gerilmesine yol açan olayları tartışacağız. Son olarak ise bizzat çarpmıha gerilmesiyle ilgili İncil rivayetlerini değerlendireceğiz. Bütün bunları yaparken amacımız İsa'nın akıbetiyle ilgili Hıristiyan kaynaklardaki rivayetleri çözümlenmek olduğu için Kur'an'ın İsa'nın ölümüyle ilgili ayetlerine ve dolayısıyla da İslam'ın bu konudaki görüşüne atıfta bulunmayacağız.

20. yüzyılın ikinci yarısından sonra Batı dünyasında günümüz Hıristiyanlığının temel yapı taşı olan İsa ilgili roman ve filmlerden müteşekkil bir literatür patlaması yaşanmaya başlamıştır. *Jesus Christ, Superstar* (1972); *The Passover Plot* (1974); *Hail of Mary* (1984); *The Last Temptation of Christ* (1988); *Jesus of Motreal* (1989) ve son olarak da son günlerde sadece Hıristiyanlar arasında değil, başta Yahudiler olmak üzere diğer din mensupları arasında da yoğun tartışmalara sebebiyet veren ve gösterime girdiği andan itibaren hasılat rekorları kıran İsa'nın yaşamının son oniki saatini konu alan *The Passion of Christ* (2004) gibi filmleri oluşan bu literatüre örnek olarak verilebilir. Burada diğer filmleri bir kenara bırakarak konumuzla doğrudan ilintili olan son film üzerinde kısa bir mülâhaza da bulunmak suretiyle böyle İsa'nın akıbetiyle ilgili İncil rivayetlerini tarihsel olarak değerlendirip İsa'ya ne oldu sorusuna niçin yanıt aramaya çalıştığımızı ortaya koymaya çalışacağız.<sup>1</sup>

### “İsa'nın Çilesi” Filmi Üzerine Kısa Bir Mülâhaza

Avustralyalı dindar bir Katolik olan ünlü yönetmen Mel Gibson tarafından çevrilen, 25 Şubat 2004 tarihinde Amerika'da ve 9 Mayıs 2004'de de ülkemizde gösterime giren Hz. İsa'nın yaşamının son oniki saatini konu alan film, daha gösterime girmeden önce muhtevastından dolayı akademik çevrelerde ciddi tartışmalara sebebiyet vermiştir. Filmin metnini ele geçiren bazı akademisyenler filmin anti-semitizme<sup>2</sup> yol açtığı gerekçesiyle ona ciddi eleştiriler yöneltir-

<sup>1</sup> İsa'yı konu alan filmlerle ilgili bkz., Mahmut Aydın, “Tanrının Oğlu İsa Evliymiş”, *Virgöl: Aylık Kitap ve Eleştiri Dergisi*, Mart 2004, ss. 59-61.

<sup>2</sup> Filmin senaryosunda bazı sorunlu ifadelerin yer aldığını öğrenen bir grup Katolik ve Yahudi akademisyen, Amerika Birleşik Devletleri Bışhop Konferansının Ökumenik ve Dinler İçi İşler Sekreteryasının öncülüğünde bir araya gelerek senaryoyu inceleyip ant-semitizme yol açıp açmadığını ve İncil rivayetleriyle örtüşüp örtüşmediğini tespit etmek için Mel Gibson'un şirketi ICON üretimden filmin senaryosunu talep etmişler. Filmin senaryosunu elde eden bu bu akademisyenler senaryoyu inceledikten sonra düzeltilmesi gereken noktalarla ilgili bir rapor

ken evanjelik Hıristiyanlar da filmi çağdaş evanjelizmin başarısı olarak nitelendirmişlerdir. Filmi gösterime girmeden gören Papa II. John Paul da onu “olanı olduğu gibi yansıtan” bir film olarak nitelemiş ve “Inside the Vatican” adlı dergi de Gibson’u “yılın adamı” ilan etmiştir.

16 Şubat 2004 tarihinde Amerikan ABC televizyonunda Dinane Sawyer’in Mel Gibson ile film hakkında yaptığı röportajda bu tartışmalı filmin, aslında geçirdiği ruhi bunalımdan dolayı intiharın eşiğine gelen ve bu bunalımını İsa’nın ölmeden önce çektiği ıstırap ve çileyi konu edinen İncil rivayetlerini okuyarak atlatan Mel Gibson’un bireysel vizyonunun bir ürünü olduğunun altı çizilmektedir. Röportajda Gibson içsel ıstırabının onu intihara sevk etmemesinin tek nedeninin İncilleri okurken İsa’nın çektiği acı ve ıstırapı keşfetmeye başlaması olduğunu dillendirmektedir.<sup>3</sup> Muhtemelen Gibson’un İsa’nın hayatının son saatlerinde çektiği acı ve ıstırapla ilgili bu tecrübesi onu bu çileyi konu alan bir film yapmaya sevk etmiş olmalıdır. Ancak filmi incelediğimizde tek sebebin bu olmadığı, bunun yanında filmin dinsel ve politik nedenlerinin de olduğu görülmektedir. Özellikle film, yukarıda naklettığımız evanjelik Hıristiyanların da dillendirdiği gibi çağdaş misyon yöntemlerinin en başarılı örneklerinden biridir. Çünkü filmde çarmıha gerilmeden önce ve çarmıh anında çektiği acı ve ıstırapı konu edinen ağır işken-ce sahneleriyle İsa’nın insanlığın günahu için ne kadar ağır bir çileye katlandığı ısrarla vurgulanarak seyirciye İsa’nın kendileri için yaptığı fedakarlık görsel olarak sunulmaya çalışılmaktadır. Dahası fil-

---

hazırlarlar. Bu rapordan haberdar olan şirket yönetimi raporu dikkate almamak için söz konusu akademisyenlerin filmin senaryosunu yasal olmayan yollardan elde ettiğini iddia ederek polise suç duyurusunda bulunmuş ve böylece senaryoyla ilgili yapılan uyarıları dikkate almamışlardır. /Bkz., John T. Pawlikowski, “Christian Anti-Semitism: Past History, Present Challenges Reflections in the Light of Mel Gibson’s The Passion of the Christ”, *Journal of Religion and Film.*, 8/1, 2004.

<sup>3</sup> Mahlon H. Smith, “Gibson Agonistes: Anatomy of a Neo-Manichean Vision of Jesus”, <http://religion.rutgers.edu/jseminar/passion.html>.

me İsa'ya yapılan ağır işkence sahnelerine yer verilerek seyircinin İsa'nın çektiği acı ve ıstırapı hissetmesi sağlanmaya çalışılmıştır.<sup>4</sup> Keza, hem Gibson hem de İsa rolünü oynayan Jim Caviezel filmle ilgili kendileriyle yapılan röportajlarda filmin mesajının iman, umut, sevgi ve bağışlama olduğunu ısrarla ifade etmişlerdir. Bu noktada şu hususu da ifade etmeden geçemeyeceğim. Sadece, tanrısal bir şahsiyet olan İsa'nın tüm insanlığın günahına kefarete olarak çarmıha gerildiğine inanan kişiler bu filmin iman, umut, sevgi ve bağışlama mesajı taşıdığı yorumunda bulunabilirler. Yoksa İsa'yı böyle bir şahsiyet olarak görmeyenlerin filmin taşıdığı mesajla ilgili böyle bir yorumda bulunmaları söz konusu değildir.

Yine film, İsa'nın ölümünden Yahudileri sorumlu tutan İncil ifadelerini hatta onların ötesinde orta-çağda kaleme alınan ve açıkça anti-semitizm kokan çile oyunlarından (passion plays) pasajlar ihtiva ederek 1950'lere kadar Batı Hıristiyan dünyasında yaşanan Yahudi düşmanlığını tekrar gündeme getirmektedir. Bu çerçevede film incelendiğinde anti-semitizmi çağrıştıran sahnelerin İncillerden ziyade 19. yüzyılda yaşayan Yahudi düşmanı bir Alman rahibe olan Anne Catherine Emmerich'in *The Dolorous Passion of Our Lord Jesus Christ* adlı eserinden alınma olduğu görülmektedir. Örneğin İncillerde İsa vali Pilatus'un huzurundayken taraftarları arasından orada hazır bulunanlarla ilgili hiçbir bilgi verilmezken filmde annesi Meryem, Mecdeli Meryem ve Zebede oğlu Yuhanna'nın orada olduğu; valinin eşinin İsa'nın annesi Meryem'ı tanıyarak ona İsa'nın vücudundan akan kanları silmesi için temiz havlu verdiği; valinin İsa'nın günahından beri olduğunu göstermek için sembolik olarak elini yıkaması (Matta İncilinde geçmekte) olayı ile Yuhanna İncilinde geçen ve bu olayla hiçbir alakası olmayan İsa'nın havarilerinin ayaklarını yıkaması olayı yan yana konarak birbiriyle ilişkilendirmeye çalışılmıştır. Yine filme İncil rivayetlerinin aksine İsa'nın tutuklanmasından sonra Zebede oğlu Yuhanna'nın koşarak durumu annesi Meryem'e haber verdiği; onun da paniğe kapılma yerine

<sup>4</sup> Smith, "Gibson Agonistes".

sanki böyle bir sona hazır olduğunu ima edercesine “süreç başladı ha” diyerek olayı kabullendiği ifade edilmektedir. İncillerde olmadığı halde filme yer verilen bu ve benzeri bilgiler yukarıda ismini zikrettiğimiz Alman rahibe Emmerich’in hayali tecrübelerinden alınmadır.<sup>5</sup>

Kendisiyle yapılan bir röportajda Mel Gibson, filmin oldukça gerçekçi ve doğru olduğuna inandığı şeyleri mümkün mertebe yansıttığını ileri sürmektedir. Ancak çile öyküsü ile ilgili aşağıda yapacağımız izahlar onun bu iddiasını ciddi oranda sarsmaktadır. Eğer, Gibson hakikaten tarihsel gerçeklerle ilgilenmiş olsaydı, filminde daha çok tarihsel açıdan şüpheli rivayetlere yer vermezdi. Yine o, eğer İsa’nın sonu ile ilgili muhtemel gerçekleri sunmaya çalışmış olsaydı ilk yüzyıl Hıristiyan ve Hıristiyan olmayan kaynaklardan ziyade 19. yüzyılda yaşayan bir rahibenin hayal mahsulü tecrübelerine ağırlık vermezdi.

Film ile ilgili bir başka sorun da Gibson’un İsa’yı *apriori* olarak suçsuz yere idam edilen kozmik bir figür olarak göstermesidir. Gibson bunu yaparken aşağıda göreceğimiz gibi İsa’nın dönemin idarecilerini provoke eden söz ve eylemlerini görmezden gelmektedir. Kanaatimizce onun böyle bir tutum içinde olmasının nedeni, geleneksel Hıristiyan teolojisinin İsa’nın, insanlığın günahı için hak etmediği bir cezaya katlanan tamamıyla suçsuz bir kurban olduğu anlayışını doğrulamak ve bu şekilde de Hıristiyanlık propagandası yapmaktan başka bir şey değildir. Gibson’un filmde yansıttığı vizyona göre insan suçluluğunun ve günahının sorumluluğu orantısız bir şekilde paylaştırılmaktadır. Zira, film bir taraftan Yahudi din adamlarını somut hiçbir neden olmaksızın İsa’ya zulmediciler olarak tasvir ederken, diğer taraftan da izleyicileri, askerleri İsa’ya hayvanca muamele eden ve onu ağır bir şekilde tartaklayan Roma valisi Pilatus’a sempati duymaya davet etmektedir. Gibson’a ve

---

<sup>5</sup> Bkz., <http://www.emmerich1.com/dolorous-passion-of-our-lord-jesus-christ.htm>

İncillerde yansımaları bulan geleneksel Hıristiyan kanaatine göre İsa'nın idamının sorumluluğu Romalı yetkililere değil, tamamen Yahudi yetkililere aittir. Gibson filmde bu kanaati işlemekle kendinin Yuhanna İncilinde geçen İsa'nın vali Pilatus'a söylediği iddia edilen şu söze literal olarak inandığını göstermektedir: "Beni sana teslim edenlerin günahı daha büyüktür".<sup>6</sup> Gibson'un, filmde Matta 27:25'de Yahudi din adamlarına atfedilen "onun kanı bizim ve çocuklarımızın üzerine olsun" ifadesinin Aramca ses bandını verip itirazlardan kaçınmak için İngilizce alt yazısını vermemesi onun İsa'nın ölümünden sadece Yahudileri sorumlu tuttuğu ve böylece açıkça anti-semitizme davetiye çıkardığı izlenimini doğrulamaktadır.

Filmin vizyona girmesiyle birlikte, İsa'nın akıbetiyle ilgili sadece Hıristiyan dünyada değil, %99'u Müslüman olan ülkemizde de yoğun tartışmaların yapıldığı bir ortamda biz de İsa'nın akıbetiyle ilgili İncil rivayetleri bağlamında İsa'ya ne oldu sorusunu ele almayı amaçladık.

### **İsa'nın Akıbetiyle İlgili İncil Rivayetleri**

Hıristiyan kaynaklarını incelediğimizde bunlarda sadece beş tanesinde İsa'nın akıbetiyle ilgili bilgiler verildiğini görürüz. Bunlar Markos, Matta, Luka ve Yuhanna'dan oluşan kanonik İnciller ve apoktif Petrus İncilidir. Aşağıda da göreceğimiz üzere bu beş kaynaktan yer alan rivayetler bir araya getirildiğinde onların aslında tek bir kaynaktan türediği açıkça ortaya çıkar. Bu tek kaynak da, bu İncillerden biri olabileceği gibi artık mevcut olmayan hipotezik/farazi bir kaynak da olabilir. Ancak biz burada ilk İncil olması ve diğer İncillerin özellikle de Matta ve Luka'nın onu temel kaynak olarak kullanmasından dolayı Markos İncilinin asıl kaynak olduğu

---

<sup>6</sup> Yuhanna 19:11.



diğer İncillerin ise ondan türediğı savını temel alarak konuyu incelemeye çalışacağız.

Kanonik İnciller incelendiğinde İsa'nın çarmıha gerilmesine yol açan olaylar ve ölümüyle ilgili kesin olan oldukça sınırlı bilgilere sahip olduğumuz ortaya çıkar. Genel kanaate göre İsa, Kudüs'de dönemin Roma valisi Pontus Pilatus'un emriyle Yahudilerin Mısır'daki esaret hayatından kurtularak özgürlüğe ulaşmaları anısına kutladıkları Fıfış bayramıyla bağlantılı olarak çarmıha gerilmiştir.

Suçluların çarmıha gerilerek idam edilmesi geleneğı Roma imparatorluğunda uygulanan bir cezalandırma yöntemi idi. Bu şekilde cezalandırma yöntemi genel olarak siyasi isyancılara ve asi kölelere uygulanıyordu. İsa, bir köle olmadığına göre o, açıkça siyasi bir suçlu olarak çarmıha gerilmiştir.<sup>7</sup> Roma tarihiyle ilgili eserlere baktığımızda Romalıların suçlu buldukları kimseleri kazığa bağlayarak yaktıklarını, aslanlara yem olarak attıklarını veya halkın gözü önünde çarmıha gerdiklerini görmekteyiz. Örneğın MS. 66-70 yılları arasında Romalı general Titus'un önderliğindeki Kudüs kuşatması esnasında yiyecek bulmak için şehri terk eden isyancı Yahudiler, Romalı askerler tarafından yakalanarak çarmıha gerilmişlerdir. Josephus, çarmıha gerilen bu isyancı Yahudilerin sayıların çok fazla olduğunu Romalıların çarmıha germek için boş yer ve boş çarmıh bulmakta zorlandıklarını ifade etmektedir.<sup>8</sup>

Bazı araştırmacılar İsa'nın çarmıha gerilişinin Fıfış ve Mayasız Ekmek bayramlarının kutlandığı ilkbaharda değil, Tabernakıl bayramıyla bağlantılı olarak sonbaharda gerçekleştiğini ileri sürmektedir. İsa'nın ne zaman çarmıha gerildiğı tartışmalı olsa da onun Ro-

---

<sup>7</sup> Marcus J. Borg, "The Historical Study of Jesus and Christian Origins", s. 140 (Marcus Borg, ed., *Jesus at 2000*, Colorado: Westview Pres, 1997 içinde).

<sup>8</sup> Josephus, *The Jewish War*, 5.11.1; John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco: HarperCollins, 1992, ss. 391-391.

ma valisi Pontus Pilate'nin emriyle çarmıha gerildiği konusunda tüm Hıristiyan araştırmacılar hemfikirdir.

İsa'nın niçin ve nasıl çarmıha gerildiğini daha iyi anlamak için İncillerde "çile haftası" (passion week)<sup>9</sup> olarak ifade edilen İsa'nın çarmıha gerilmesi öncesinde meydana gelen olayların anlatıldığı İncil ifadelerini ayrıntılı bir şekilde ele alıp incelememiz gerekmektedir.

İsa'nın çarmıha gerilmesi öncesinde neler yaşandığı ile ilgili ilk bilgiler yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Markos İncili 11-15 arası bölümlerde ve Markos' a paralel olarak onu kaynak olarak kullanan Matta, Luka, Yuhanna ve apoktif Petrus İncilinde yer almaktadır. Çile öyküsü, ilk olarak Markos tarafından nakledildiği için burada onun temel alacağız. Matta ve Luka İncillerinin Markos'daki öyküye yaptıkları ilaveleri vereceğiz. Yuhanna İncili ise karakter olarak sinoptik İncillerden farklı olduğu için onun ihtiva ettiği çile öyküsünü ayrı bir tablo halinde vereceğiz.

Markos İncili 11-15'e baktığımızda çile haftasının İsa'nın bir eşek üzerinde muzaffer bir şekilde kendisini "kral" diye selamlayan kalabalıklar arasında Kudüs'e girmesiyle başlar ve onun çarmıha gerilmesinden sonra ölümden dirilmesiyle son bulur. Bu haftada yaşanan olayları bir tablo halinde şu şekilde gösterebiliriz:

1- İsa'nın Kudüs'e girişi	Markos 11:1-10
2- Meyvesiz İncir ağacı	Markos 11:12-14, 20-25
3- İsa'nın Mabette yol açtığı olay	Markos 11:15-19
4- İsa'nın Mabet bölgesinde öğretide bulunması	Markos 11:27-12:44

<sup>9</sup> Passsion sözcüğü sözlüklerde bir şeye karşı duyulan güçlü duygu ve tutku anlamlarına gelmektedir. Hıristiyan terminolojisinde ise bu sözcük İsa'nın acı ve ıstırap çekerek ölmesi olayını anlatmak için kullanılmaktadır. Bu çerçevede İncillerde İsa'nın ölümünden önceki son hafta da Kudüs'e girişinden tutuklanması, yargılanması, idamı ve üçüncü günde ölümden dirilmesi olayına kadar anlatılan olaylara bir bütün olarak "passion week" denmektedir. Bu terimi Türkçe'ye "çile haftası" olarak çevireceğiz.

	13:1-37
5- İsa'nın aleyhinde yapılan kumpaslar	Markos 14:1-2, 43-52
6- İsa'nın yağlanması	Markos 14:3-9
7- Judas'ın ihaneti	Markos 14:10-11, 43-52
8- Son Akşam yemeği	Markos 14: 12-21, 22-26
9- Petrus'un İsa'yı inkarı	Markos 14:27-31
10- İsa'nın Getsemani bahçesinde dua etmesi	Markos 14:27-31
11- İsa'nın tutuklanması	Markos 14:43-52
12- İsa'nın Yahudi din adamları tarafından yargılanması	Markos 14:53-72
13- İsa'nın Pontus Pilate tarafından yargılanması	Markos 15: 1-5, 6-15
14- İsa ile alay edilmesi ve çarşıya gerilmesi	Markos 15: 16-20, 21-41
15- İsa'nın Defni	Markos 15: 42-47

Markos İncilindeki bu bilgilere onu kaynak olarak kullanan Matta ve Luka İncilleri şu ilaveleri yapmıştır:

16- İki kılıç olayı	Luka 22:35-38
17- Yudas İskaryotun ölümü	Matta 27:3-10
18- İsa'nın Herpd Antipas'un huzuruna çıkarılışı	Luka 23:6-16
19- İsa'nın mezarını muhafızların gözetim altında tutması	Matta 27:62-66

Dördüncü İncil olan Yuhanna, naklettiği olayları Markos, Matta ve Luka'nın oluşturduğu Sinoptik İncillerden oldukça farklı bir tarzda okuyucuya sunduğu için çile haftasıyla ilgili bu İncilin sunduğu bilgileri ayrı bir tablo halinde göstermenin daha iyi olacağını düşünüyoruz.

1- Mabet olayı	Yuhanna 2:14-19
2- İsa'ya karşı komplo kurulması	Yuhanna 11:47-53
3- İsa'nın takdis edilmesi	Yuhanna 12:1-8
4- İsa'nın Kudüs'e girişi	Yuhanna 12:12-15
5- İsa'nın son akşam yemeği	Yuhanna 13:1-38
6- İsa'nın tutuklanması	Yuhanna 18:1-12

7- Petrus'un İsa'yı inkarı	Yuhanna 18:17-18, 25-27
8- İsa'nın Başkahin ve adamları tarafından yargılanması	Yuhanna 18:19-24
9- İsa'nın vali Pilate'nin huzuruna çıkarılışı	Yuhanna 18:28-29
10- İsa'nın çarmıha gerilmesi	Yuhanna 19:16-37
11- İsa'nın gömülmesi	Yuhanna 19:38-42

İsa'nın çarmıha gerilişi öncesi yaşanan bu olaylar bir bütün olarak ele alınıp değerlendirildiğinde İsa'nın son haftasıyla ilgili dramının şu beş sahneden oluştuğunu söyleyebiliriz:

1- İsa bir eşek üzerinde Kudüs'e girer; insanlar, "Hossana, Rabbin adına gelen kutludur! Atamız Davut'un gelen krallığı kutludur" diye bağırarak onu bağrılarına basarlar. Hatta, Matta ve Luka İncillerinin ifadesine göre onu açıkça "Davut'un oğlu" ve "kral" diye çağırırlar.<sup>10</sup>

Sinoptik İncillerin verilerine göre bir Yahudi olan ve hayatı boyunca Yahudi şeraitine bağlı kalan Hz. İsa, MS. 30 yılında Fısh bayramını kutlamak için havarileriyle birlikte Kudüs'e gider. Bilindiği üzere Fısh, Yahudilerce, Mısır'daki kölelik yaşamından kurtularak özgürlüğe kavuşma anısına kutlanan bir dini bayramdır. Bu bayram, onu müteakiben kutlanan ve sekiz gün süren "Mayasız Ekmek" bayramıyla birlikte kutlanmaktaydı. Yahudiler bu bayramları mümkün mertebe Kudüs'deki Süleyman Mabedinde kutlamaya çalışırlardı. Bundan dolayı Kudüs'de ve Kudüs dışında yaşayan binlerce Yahudi bu bayramları kutlamak için 15-21 Nisan tarihleri arasında Kudüs'e akın ederdi. Hz. İsa da bir Yahudi olarak bu bayramları kutlamak için taraftarlarıyla birlikte Kudüs'e gelmişti. Josephus'un bildirdiğine göre bu bayramlar Yahudiler için yılın en büyük tatili olarak kabul edilmekteydi.<sup>11</sup> Mısır'dan kurtuluşun anı-

<sup>10</sup> Bkz., Matta 21:9; Luka 19:38.

<sup>11</sup> Josephus, *Antiquities of the Jews*, 11:109; Yine Josephus'un naklettiğine göre bu bayramlarda oldukça fazla sayıda Yahudi Kudüs'de toplanmaktaydı. Örneğin bir fısh bayramında Yahudi din adamlarının gelen-

sına kutlanan bu özgürlük bayramında kalabalık halk kitlelerinin Kudüs’de toplanmasının işgalci Roma güçleri ve onların kuklası olan başkahin ve Yüksek Kurul üyeleri aleyhine bazı politik ve sivil rahatsızlıklara sebebiyet vermesi kaçınılmazdı.

2- İsa Kudüs’e girer girmez Mabede gider ve orada para bozucuların<sup>7</sup>bankerlerin ve güvercin satıcılarının masalarını alt-üst eder.

3- İsa, “Tanrı’nın Krallığında onu yeniden içeceğim güne kadar bir daha şarap içmeyeceğim” diyerek havarileriyle son akşam yemeğini paylaşır.

4-Başkahine bağlı mabet muhafızları/polisi İsa’yı yakalar ve Yüksek Yahudi Kurulu olan Sanhedrinde başkahin ve kurul üyelerinin huzuruna getirir. Tanıklar, mabedi tahrip etmekle tehdit ettiğini söyleyerek İsa’yı suçlarlar ancak mahkum edilmesi için yeterli kanıt bulunamaz. Sadece Markos’a göre İsa, başkahinin huzurunda hem “Mesih” hem de “Tanrı oğlu” olduğunu kabul eder ve küfür suçuyla mahkum edilir.<sup>12</sup> Başkahin ve adamlarının yani Yahudilerin İsa’yı sorgulamasında temel konu onun dinsel açıdan Yahudi hukukuna aykırı davranmasıydı. Bu yargılamada İsa, başkahinin “Yüce olanın oğlu Mesih sen misin” sorusuna olumlu cevabı üzerine küfürle itham edilir.

5-Tutuklayanlar İsa’yı Roma valisi Pontus Pilatus’a gönderir. Vali, İsa’yı sorgular ve onu Yahudilerin kralı olmakla suçlayarak çarmıh cezasına çarptırır. Görüldüğü üzere Roma Valisi Pilatus’un

---

lere ziyafet için 255.600 kuzuyu kurban ettiği ifade edilmektedir. Eğer her on kişi için bir kuzunun boğazlandığı düşünülürse Josephus’a göre yaklaşık 2,5 milyon kişinin Kudüs’de Fısıh bayramı için bir araya geldiğini söyleyebiliriz. Sanders’a göre bu rakam biraz abartılıdır. Çünkü bu kadar kişinin o dönemde Kudüs’de bir araya gelmesi mümkün değildi. Ancak en azından her Fısıh bayramında 300-400 bin kişinin Kudüs’de toplanması oldukça muhtemeldir. Bkz., E.P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, London: Penguin Boks, 1993, s. 250.

<sup>12</sup> Markos, 14:43-64.

İsa'yı yargılamasının konusu ise siyasi. Çünkü bu yargılamada İsa, Yahudilerin kralı olmakla ve Sezar'a karşı ihanetle suçlanır.

İsa'nın çile haftası ile ilgili İncillerde yer alan bu beş olay şu dört merkezi soruyu gündeme getirmektedir: (1) İsa'nın, mabette yaptığı eylemlerin amacı neydi? (2) Başkahin niçin İsa'yı tutuklamış veya tutuklatmıştır? (3) Başkahin sorguladıktan sonra İsa'yı niçin Roma Valisi Pontus Pilatus'a teslim etmiştir? (4) Pilatus, İsa'yı niçin veya hangi suçla suçlamıştır?

Bu temel soruların yanında çile öyküsü tarihçi gözüyle incelendiğinde ilave şu soruların da gündeme gelmesi kaçınılmaz olmaktadır: İncil rivayetlerinin İsa'nın genel bir suçlu olarak idam edildiğini varsayması nasıl değerlendirilmelidir? İsa niçin idam edilmiştir? İsa'nın taraftarları onun ölümüne nasıl bir önem atfetmişlerdir? İsa'nın Kudüs'de yaptığı eylemlerin anlamı neydi? İsa'nın taraftarları onun çarmıha gerilişiyle ilgili öyküyü hangi maksatla kompoze etmişlerdir?

### **Başlangıçta Çile Öyküsüne Ait Olmaya Unsurlar**

Araştırmacılar başlangıçta çile öyküsüne ait olmayan unsurları öykünün yazıya geçirilmeden önceki sözlü gelenekte bağımsız parçalar halinde etrafta mevcut olan bilgileri öyküyü oluşturan olaylar zincirinin ayrılmaz parçalarından ayırmak suretiyle tespit etmeye çalışmaktadırlar. Bu çerçevede başka bağlamlarda rivayet edilen veya çile öyküsünün temeli olmayan olaylar, araştırmacılar tarafından "rahatsız edici/hoş olmayan olaylar" olarak adlandırılmaktadır. Sadece çile öyküsünün parçası olarak anlam taşıyan olaylar, öykünün tamamlayıcı unsuru olarak kabul edilebilir.

Bu bağlamda yukarıda verdiğimiz tablonun 2. maddesinde yer alan "meyvesiz incir ağacı" hikayesi sadece Markos ve Matta İncillerinde çile öyküsü içinde zikredilmektedir. Luka İncilinde, çile

öyküsünün dışında bir anekdot olarak sunulmaktadır.<sup>13</sup> Tablonun 4. maddesinde İsa'nın mabet bölgesindeki öğretisiyle ilgili Markos 11:27-12:44 ve 13:1-37'de yer alan anekdot ve söylemler, İsa'nın yaşamının son haftası boyunca dillendirdiği söylemler değildir. Zira onların bir çoğu başka zamanlarda ve başka yerlerde daha önceden dillendirilmişlerdi.

Beytanya'da cüzamlı Simon'un evinde İsa'yı yağlayan kadın hikayesi, Luka'da çile öyküsünün dışında 7: 37-50'de nakledilmektedir. Bu öykü, Markos İncilinin 14. bölümünde İsa'nın ölümü ile ilgili bilgi verilirken araya girilerek nakledilmektedir. Yani Markos 14'de İsa'nın ölümü ile ilgili bilgi verilirken 2. ifadeden sonra araya girilmekte ve 10. ifadeye kadar bu öykü zikredilmekte ve daha sonra 10 ve 11. ifadelerde İsa'nın ölümüyle ilgili bilgilere devam edilmektedir. Yuhanna'da bu öyküyü çile haftası içinde zikrederek Markos ile uyuşmakta ancak öyküde tek kadından değil de Mer-yem, Martha ve Lazarus adlı kadınlardan bahsetmekte ve Mer-yem'in İsa'nın başını değil, ayaklarını yağladığını belirtmektedir.<sup>14</sup> Öykünün İncillerde yer aldığı yerin farklılığı ve diğer detaylarla ilgili İnciller arasındaki farklılıklar bu öykünün aslında çile öyküsüne bağlı olmadığını ancak daha sonra İncil derleyicileri tarafından ona dahil edilmiş olabileceğini göstermektedir.

### Çile Öyküsündeki Birbirine Bağlı Motifler

Yukarıda ana temasını ifade ettiğimiz çile öyküsü detaylı olarak ele alınıp incelendiğinde öykünün birbirine bağlı şu beş motifi ihtiva ettiğini görürüz.

*Kral Davut Soyundan Bir Mesih Olarak İsa*

Çile öyküsünde İsa, bir eşek üzerinde Kudüs'e muzaffer bir şekilde girerken kalabalıklar tarafından Davut Krallığını resmi olarak ilan

---

<sup>13</sup> Luka 13:6-9.

<sup>14</sup> Yuhanna 12:1-3.

eden/kuran biri olarak selamlanmaktadır<sup>15</sup> İnsanlar pelerinlerini İsa'nın geçtiği yola fırlatarak, *Mezmurlar* 117'yi hep bir ağızdan okuyarak ve ellerindeki yapraklı dalları sallayarak onun selamlamışlardır. Bu sahne Markos 14:25'de İsa'nın "Tanrının Egemenliğinde tazesinden içinceye kadar asmanın ürününden bir daha içmeyeceğim" diye ifade edinceye kadar tekrarlanmamaktadır. Başkahinin sorusuna yanıtta, İsa-Mesih olduğunu ve Adem oğlunun bulutlar üzerinde gelerek krallığı restore edeceğini ikrar etmektedir.<sup>16</sup> Sanders, tüm bu eylemlerin sembolik olduğunu çünkü sembolik eylemlerin peygamberlerin sözcük dağarcığının bir parçası olduğunu ileri sürmektedir. Eski-Ahitte bu tür sembolik eylemler sıkça geçmektedir. "Mısır ve Etiyopya aleyhine bir işaret ve ibret olsun diye İşaya çıplak ve yalınayak üç yıl dolaşmıştır".<sup>17</sup> Tanrı, Yeremya'ya çömlekçiden bir çömlek satın almasını ve onu kırmasını ve onun gibi mabedin de tahrip edileceğini halkına bildirmesini emretmiştir.<sup>18</sup> Keza yine, Yeremya Yahuda krallığının Babillilere teslim olacağına işaret etmek için bir boyunduruk takmıştır.<sup>19</sup> Bu Eski-Ahit ifadelerinde geçen boyunduruk taşıma birilerine itaati; testinin kırılması bir yerlerin tahrip edileceğini; peygamberin çıplak ve yalın ayak dolaşması ise onun bir şeyleri protesto ettiğini sembolize etmektedir. Tıpkı Eski-Ahit peygamberleri gibi İsa da tebliğde bulunurken bazı sembolik eylemlerde ve ifadelerde bulunmuştur. Örneğin, onun kendine 12 havari/yardımcı seçmesi, oniki kabile halinde yaşayan İsrailoğullarının tümüne hitap etmesini; bazı mucizeler göstermesi ve hastaları iyileştirmesi ise onun kötülüğe galip geleceğini ve Tanrı'nın Krallığının çok yakın olduğunu sembolize etmektedir. Tıpkı bu eylemlerinde olduğu gibi İsa'nın yukarıda ifade ettiğimiz Kudüs'e girerken yaptığı üç eylem de semboliktir. Bunların ilkinde İsa, bir eşek üzerinde Kudüs'e girmekte ve bu şe-

<sup>15</sup> Markos 11: 1-10.

<sup>16</sup> Markos 14:61-62.

<sup>17</sup> Yeşaya 20:3.

<sup>18</sup> Yeremya, 19:1-13.

<sup>19</sup> Bkz., Yeremya, 27, 28.



kilde Eski-Ahit'in *Zekeriya* kitabında yer alan ve Matta İncili tarafından nakledilen kehaneti gerçekleştirmektedir. "Ey Sion kızı, sevinçle coş! Sevinç çığlıkları at, ey Yerusolimin kız. İşte Kralın! O adil kurtarıcı ve alçakgönüllüdür. Eşeğe, evet sıpaya. Eşek yavrusuna binmiş sana geliyor".<sup>20</sup> Sanders'a göre bu ifadeye uygun olarak Eşek üzerinde Kudüs'e girmekle İsa'nın kendisini açıkça kral olarak deklar ettiğini ve taraftarlarının da onu alkışlayarak ve ona sevgi gösterilerinde bulunarak krallığını onadıklarını ifade etmektedir.<sup>21</sup> Nitekim Sinoptik İnciller de bu sonucu desteklemektedir.<sup>22</sup>

İsa'nın Kudüs'e girdikten sonra yaptığı ilk eylem doğruca mabede giderek oradaki satıcı ve bankerlerin tezgahlarını alt-üst etmiş ve "evim tüm uluların dua evi olarak adlandırılacak ama siz onu haydut inine çevirdiniz" <sup>23</sup>diyerek onları mabetten kovması olmuştur. Bu ifadeye yer alan "dua evi" ibaresi *İşaya*'dan<sup>24</sup>; "haydutlarını" ibaresi de *Yeremya*'dan<sup>25</sup> den alınmıştır.

#### *İsa'ya Karşı Komplö*

Çile öyküsünde dikkat çeken ikinci motif İsa'ya karşı bir komplö faaliyetine girişilmesidir. İncil rivayetlerine göre havarilerden Yudas, başkahin Kayafas ve Yüksek Kurul üyeleriyle işbirliği yaparak İsa'ya ihanet etmiştir. Bu olay, Markos 14:1-2, 10-11 de açıkça yer almaktadır. Çile öyküsünün Getsemani bölümünde olay tekrar zikredilmekte;<sup>26</sup> Yudas'ın fiili ihaneti ise mabet polisinin ve Romalı askerlerin oluşturduğu silahlı birliğin İsa'yı yakalamak için Getsemani bahçesine geldiklerinde onu öpmesinin zikredildiği Markos 14:35-43'de yer almaktadır. Yudas'ın İsa'yı öperek işaret etmesi olayını onun tutuklanması olayı izlemektedir.

<sup>20</sup> Zekeriya, 9:9.

<sup>21</sup> Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, s. 254.

<sup>22</sup> Bkz., Markos, 11:10; Matta, 21:9; Luka 19:38.

<sup>23</sup> Markos, 11:15.

<sup>24</sup> İşaya 56:7.

<sup>25</sup> Yeremya, 7:11.

<sup>26</sup> Markos 14:42

İsa'ya yönelik komplo faaliyetleri onun başkahin ve adamları tarafından yargılanması esnasında da devam etmektedir. Zira burada da Yahudi din bilginleri İsa'nın mabedi yıkmakla tehdit ettiğini iddia ederek aleyhine yalancı tanıklıkta bulunmuşlardır.

#### *Mabet Olayı*

İncil rivayetleri dikkatlice incelendiğinde Romalılar'ın İsa'yı kral Davut'un tahtının varisi olarak idam etmiş olmaları kuvvetle muhtemel görülmektedir. Ancak onlar bunu, İsa'nın öyle olduğunu bizzat tecrübe ederek değil, başta Kudüs'ün asayiş ve huzurunu sağlamakla sorumlu başkahin ve adamları olmak üzere İsa'nın bizzat kendi taraftarlarının ve hayranlarının onun birtakım eylemlerini ve sözlerini yanlış anlayarak ve yorumlayarak onu Davut tahtının muhtemel varisi olarak lanse etmeleri sonucu yapmışlardır. Buna göre Romalıların İsa'yı idam etmelerinin nedeni onun Davut tahtının varisi dolayısıyla da Yahudilerin beklenen mesihi/kralı olduğunu bizzat tecrübe etmeleri değil, onun bazı söz ve eylemlerinin yaşadığı toplum tarafından yanlış anlaşılacak onun öyle lanse edilmesidir.

Ayrıca, İsa'nın mabet aleyhine söylediği bazı sözlerin idamında önemli rol oynaması da kuvvetle muhtemeldir. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Markos 11:15-19'a göre İsa güvercin satıcıları ve bankerleri mabetten uzaklaştırmıştı. Sinoptik İnciller bu olayın İsa'nın son haftasında cereyan ettiğini ifade ederken, Yuhanna İncili onun İsa'nın tebliğinin ilk günlerinde vuku bulduğunu ileri sürmektedir. Hıristiyan araştırmacılar bu olayın tarihselliği konusunda hemfikirdir. Robert Funk'a göre İsa'nın bu eyleminin sembolik bir anlamı vardı. Zira mabet bölgesi çok büyük ve Fısıh arifesinde de orada çok sayıda insan toplanmıştı. Dolayısıyla İsa'nın orada olan her şeyi kontrol etmesi mümkün değildi. Bu nedenle İsa, mabet bölgesinde ibadet dışı yapılan işlere yönelik sınırlı bir tepkite bulunarak yapı-

lan bu eylemleri tasvip etmediğini kamuoyuna göstermek istemiştir.<sup>27</sup>

İsa'nın mabette yapılan dünyevi işlere karşı yaptığı bu eylem, onun Yüksek Kurul önünde yargılanması ve çarmıha gerilmesi sürecinde de gündeme getirilmektedir. Yargılanması sırasında mabedi yıkmayı tehdit etmekle ve onun yerine elle yapılmayan bir mabet yapmakla suçlanmıştır.<sup>28</sup> Çarmıh esnasında ise etraftaki kişiler "Hani sen mabedi yıkıp üç günde yeniden kuracaktın? Çarmıhtan in de kurtar kendini"<sup>29</sup> diyerek onunla alay etmişlerdir.

Bu suçlamalar, -Markos 13:2'de yer aldığı gibi- eğer İsa gerçekten mabet aleyhine sözlü bir tehditte bulunmuşsa bir anlam ifade eder. Markos'a göre İsa tapınaktan çıkarken öğrencilerin yanına çağırır ve onlara mabedi ve mabet etrafındaki anıtsal/muazzam binaları göstererek şöyle der: "Bana inanın! Bu binalar yerle bir edildiğinde burada taş taş üstüne kalmayacak". Bu söz başka bir bağlamda Luka İncilinde tekrar edilmektedir.<sup>30</sup> Tomas İncili 71'de de benzer bir söz şu şekilde İsa'ya nispet edilmektedir: Bu evi/mabedi yıkacağım. Hiç kimse onun tekrar inşa edemeyecek". Yuhanna İncili ise bu sözlerde yer alan "mabet" teriminin Süleyman mabedine değil de İsa'nın bedenine işaret ettiğini ileri sürerek ona farklı bir anlam vermiştir. Buna göre tahrip edilecek olan mabet İsa'nın bedenidir. Mabedin yenide inşası ise İsa'nın ölümden sonra yeniden dirilmesi olayıdır.<sup>31</sup>

#### *İsa'nın Havarileri Tarafından Terk Edilmesi*

Çile öyküsünde yer alan dördüncü konu da İsa'nın havarileri tarafından terk edilmesi olayıdır. Bu olay, Eski-Ahit'in *Zekeriya* kitabı 13:7'den alınan şu kehanetle Markos tarafından nakledilmektedir:

---

<sup>27</sup> Robert Funk, *Honest to Jesus*, SanFrancisco: HarperCollins, 1996, s. 229.

<sup>28</sup> Markos 14:58.

<sup>29</sup> Markos 15:29.

<sup>30</sup> Luka 19:44.

<sup>31</sup> Funk, *Honest to Jesus*, s. 230.

“Çobanı vuracağım ve koyunlar da darmadağın olacak”. Öyküye göre İsa'nın bu sözü üzerine en yakın yandaşı Petrus onu asla terk etmeyeceğine yemin etmekte ve diğer havarileri de bu yemine katılmaktadır. Bunu üzerine İsa, bir kehanette bulunarak Petrus'a şöyle der: “Bu gece horoz iki kez ötmeden sen beni üç kez inkar edeceksin”<sup>32</sup> Bu kehaneti, Petrus'un, Yakup'un ve Yuhanna'nın İsa bahçede dua ederken uyanık kalamamaları izler.<sup>33</sup> İsa, yakalanınca havarilerin hepsi onu terk eder ve kaçar. Sadece genç bir adam onun peşi sıra gider. Ancak o da yakalanınca sarıldığı keten bezin içinden sıyrılarak kaçar.<sup>34</sup>

Diğer havariler gibi olaydan tamamen dışlanmayan Petrus, İsa yargılanmak üzere başkahinin huzurunda götürülürken onu izler. Yüksek Kurul'un bahçesinde başkahinin adamları onu tanıyınca, üç defa İsa ile hiçbir alakasının olmadığını söyleyerek onu inkar eder.<sup>35</sup> Yuhanna İncilinde bu olay daha kısa fakat daha süslü bir şekilde anlatılmaktadır. Yuhanna'ya göre İsa'nın peşinde iki hvari gitmiştir. Onlardan biri başrahip tarafından tanınmış ve mahkemeye çıkarılmıştır. İsa yakalanırken Petrus'un kulağını kestiği muhafızlardan birinin akrabası Petrus'u İsa'nın bir arkadaşı olarak teşhis eder. Petrus ise İsa yakalandığında söz konusu yerde olduğunu inkar eder.<sup>36</sup> Funk'a göre öyküye muhafız ve muhafızın akrabasının dahil edilmesi masalımsı ilavelerdir. Çünkü öykü anlatıcıları bunun gibi imgesel/hayali detaylar üretme ve onlar işleme konusunda oldukça mahirdir.<sup>37</sup>

### *Kutsal Kitaplardan Nakiller*

İncil derleyicileri İsa'ya nispet edilen söz ve olayları eserlerinde naklederken onları Eski-Ahit'in çeşitli kitaplarından yaptıkları na-

<sup>32</sup> Markos 14:30.

<sup>33</sup> Bkz., Markos 14:32-42.

<sup>34</sup> Markos 14:50-52.

<sup>35</sup> Bkz., Markos 14:54, 66-72.

<sup>36</sup> Bkz., Yuhanna, 18: 15-18, 25-27.

<sup>37</sup> Funk, *Honest to Jesus*, s. 230.

killerle destekleme yoluna gitmişlerdir. İsa'nın çarmıha gerilmeden önceki son haftasının olaylarının anlatıldığı çile öyküsünde de pek çok Eski-Ahit ifadesine yer verilmektedir. Markos İnciline göre İsa, kendinin acı ve ıstırap çekmesi takdir olunan; toplumun önde gelenleri ve rahipler tarafından reddedilecek olan; idam edilecek ve üç gün sonra ölümden dirilecek olan "Adem oğlu" olduğunu ilan eder.<sup>38</sup> Şüphesiz ki bu anlatım İsa'nın kendisine ait değildir. Onu Markos İncili yazarı formüle ederek İsa'ya isnat etmiştir. Markos'un bu anlatımı Pavlus'un Korintoslular'a ilk mektubunda İsa'nın ölümünün Hıristiyanlar için anlamıyla ilgili şu ifadeleriyle genel olarak uyuşmaktadır. "... Kutsal yazılar uyarınca Mesih, günahlarımıza karşılık öldü, gömüldü ve Kutsal Yazılar uyarınca üçüncü gün ölümden dirildi".<sup>39</sup>

Bu ibarede yer alan "Kutsal Kitaplara göre "ifadesi nasıl anlaşılmalıdır? Markos, İsa'nın Mabet bölgesinde vaazda bulunurken değil de "kutsal kitaplar doğrulansın diye" Getsemani bahçesinde bulunduğu bir sırada tutuklandığını ifade ettiğinde, bu tutuklanma işleminin başka bir zamanda olamayacağını ima etmektedir. Matta İncili ise İsa'nın yakalanışını anlatırken iddiayı daha genel olarak şu şekilde dillendirmektedir: "Tüm bunlar peygamberlerin yazdıkları yerine gelsin/doğrulansın diye oldu".<sup>40</sup> Matta bu ifadesiyle İsa'nın başına gelen tüm olayların ilahi olarak takdir edildiğini ima etmektedir.

Yeni-Ahit araştırmacılarına göre İncil derleyicileri Eski-Ahitten nakilde bulunurken, onun Yunanca versiyonunu kullanmışlardır. Çünkü İnciller, Aramca'nın hakim olduğu bölgede değil de Yunanca konuşan halklar arasında derlenmiştir. Ayrıca Yunanca Eski-Ahit tercümesi de orijinal İbrani nüshaya göre daha akıcı idi. Ancak söz

---

<sup>38</sup> Bkz., Markos 8:31.

<sup>39</sup> I. Korintliler 15:3-4.

<sup>40</sup> Matta 26:56.

konusu araştırmacılar bu iddiayı ileri sürerken İncil derleyicilerinin Eski-Ahitten nakilde bulunurken bunu bizzat onun Yunanca tercümesine bakarak değil de hafızalarında kaldığı şekliyle yaptıklarının da altını çizmektedirler. Çünkü söz konusu Yunanca tercümenin tomarları herkesin kolayca ulaşabileceği nitelikte değildi. Ayrıca Qumran da bulunan kutsal kitap metinleriyle ilgili yazılan yorumlardan öğrendiğimize göre o dönemde kutsal kitap ifadelerini iktibas etmek ve daha sonra da onları kendi orijinal bağlamlarından oldukça farklı bir şekilde yeniden yazmak ve yorumlamak oldukça kabul edilebilir bir uygulamaydı. Peshet metot olarak adlandırılan bu yöntem kutsal kitabın güncelleştirilmesinin yani zamana uyarlanmasının bir vasıtasıydı.<sup>41</sup>

İncil derleyicilerinin olayları eserlerinde naklederken sık sık Eski-Ahit kitaplarına referansta bulduklarını bu şekilde ifade ettikten sonra çile öyküsünde yer alan Eski-Ahit ifadelerini tek tek incelemeye geçebiliriz. Ancak bunu yapmaya koyulmada önce çile öyküsünde niçin sık sık Eski-Ahit ifadelerine referansta bulunulduğunu açıklamak istiyoruz. İncillerden öğrendiğimiz kadarıyla İsa'nın yakalanmasından sonra meydana gelen olayların görgü tanığı yoktu. Öykü, İsa'nın çarmıha gerilmesinden çok sonra şekillendirilmişti. Hıristiyan inancının kitlelere yayılması için yani selameti için İsa'nın umumi bir suçlu olarak niçin idam edildiğinin açıklanması/izah edilmesi gerekiyordu. İşte bu üç temel nedenden dolayı İncil derleyicileri ip uçları bulmak için eski metinlere özellikle de Eski-Ahit metinlerine sık sık referansta bulunma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu bağlamda İncil derleyicileri, ilk olarak *Zekeriya 9:9*'a atıfta bulunarak İsa'nın İsa'nın kurtarıcı, adil ve alçakgönüllü bir kral olarak muzaffer bir şekilde Kudüs'e girdiğini ve bunun Tanrı tarafından takdir edildiğini ima etmeye çalışmışlardır. Kısaca, İncil derleyicileri *Zekeriya*'nın bu kehanetine atıfta bulunarak İsa'nın vaat edilen kurtarıcı olduğunu okuyucularına göstermek istemişlerdir.

---

<sup>41</sup> Funk, *Honest to Jesus*, s. 231.

Çile öyküsünde yer alan pek çok detay Eski-Ahit'in *Mezmurlar* kitabına dayanmaktadır.<sup>42</sup> *Mezmurlar* dışında başvuru alan diğer kitaplar *Yeşaya* 53, *Zekeriya* 9-14, *II. Samuel* 15-17 ve *Süleymanın Özdeyişleri* 2. ve 5. bölümlerdir. İncil derleyicileri Eski-Ahit kitaplarından yaptıkları bu nakillerle İsa'nın Tanrı'nın iradesine uygun olarak çarmıhta can verdiğini okuyucularına göstermek istemişlerdir.

İsa'nın çarmıha gerilmesi esnasında Romalı askerlerin İsa'nın elbiselerini kimin alacağı konusunda kura çektiklerini nakleden *Markos* 15.24 ifadesinde *Mezmurlar* 22:18'den esinlenmiştir. "Giyisilerimi aralarında paylaşıyor, elbisem için kura çekiyorlar".

*Markos* 15:23'de çarmıha gerilirken İsa'ya içmek için mürle karışık şarap vermeleri *Mezmurlar* 69:21'i çağrıştırmaktadır: "Yiyeceğime zehir kattılar, sirke içirdiler susadığımda".

İsa'nın iki haydut arasında çarmıha gerildiğini ifade eden *Markos* 15:27-28 ifadesinde *Yeşaya* 3:12 temel alınmıştır. "Canını feda etti; başkaldıranlarla bir sayıldı".

Çarmıh esnasında askerlerin İsa ile alay etmelerini, kamçulamalarını ve ona tükürmelerini ifade eden *Markos* 15:18-19 ifadeleri de *Yeşaya* 50:6'yı çağrıştırmaktadır. "Bana vuranlara sırtımı açtım, yanaklarımı uzattım yolanlara, aşağılamalardan, tükürükten yüzümü gizlemedim".

İsa'nın çarmıha gerilmek üzere Golgota denen yere götürülürken askerler ve halk tarafından dürtülmesi ve sopalarla dipçiklenmesi gibi bazı detaylar, yıllık olarak kutlanan Kefaret Gününde (Yom Kippur) herkesin günahının kendisine yüklendiği kurbanlık ritüelini çağrıştırmaktadır. Yahudi inancına göre Yom Kippur'da biri mabet bölgesinde kurban edilmek diğer de çöle/kırsal alan doğru dürülme ve dipçiklenme için iki koç hazırlanırdı. Kırsala doğru dipçiklenen bu ikinci koç insanların günahlarını yüklenerek onları günahtan arındırırdı. Alay etmek için düzenlenen törenlerde

İsa'nın elbiselerinin çıkarılması ve ona tekrar elbiseler giydirilmesini ifade eden Markos 15, 17, 20 ifadeleri de Zekeriya 3:1-5'i çağrıştırmaktadır. John Dominic Crossan çile öyküsünde yer alan tüm detayların bazı Eski-Ahit ifadeleriyle yakından alakalı olduklarının altını çizmektedir. Bu argümandan hareket eden Crossan, çile öyküsü ile ilgili şu sonuca varmaktadır: İsa'nın tutuklanması, yargılanması ve idam edilmesiyle ilgili gerçekte çok fazla bir şey bilmiyoruz. Çünkü İncillerde İsa'nın tutuklanması ile ilgili anlatılar kurgudan ibarettir. İsa'nın idam edildiğini bildiğimiz için onun tutuklandığı çıkarımında bulunuyoruz.<sup>43</sup> Yine İsa'nın başkahin ve Romalılar tarafından yargılandığına dair de tarihsel olarak güvenilir bilgilere sahip değiliz. Onun ölümünden sonra üçüncü günde dirilmesi de muhtemelen *Hoşea* 6:2'den devşirmedir: "Rab iki gün sonra bizi diriltecek, üçüncü gün ayağa kaldıracak, huzurunda yaşayalım diye".

### **İsa'nın Tutuklanması: İsa'yı Yahudi Yetkililer mi Yoksa Romalılar mı Tutukladı?**

İsa'nın havarileri, tutuklanma olayının bizzat görgü tanıkları olduğu için İnciller derleyicileri bu olayı eserlerinde naklederken pek çok noktada birbirleriyle uyum içinde görünmektedir. Ancak yine de aralarında aşağıda göreceğimiz gibi dikkati çeken önemli farklılıklar vardır. Bu noktanın altını çizdikten sonra şimdi Markos İncilinde başlayarak İncillerde tutuklanma olayının nasıl yer aldığını ve bu olayın sorumluluğunun kime ait olduğunu ortaya koymaya çalışalım:

Markos İncilinde tutuklanma olayının hemen öncesinde İsa'nın yere kapanıp "Abba, Baba, senin için her şey mümkün, bu kaseyi benden uzaklaştır. Ama benim değil, senin dileğin olsun" diyerek üç defa dua eder. Üç defa öğrencilerinin yanına gider fakat onlara

<sup>43</sup> Crossan, *The Historical Jesus* s. 367.



uyanık durmalarını tembih etmesine rağmen her seferinde onları uyurken bulur. Derken İsa'yı ele veren Yudas yanında başkahin, Yahudi din bilginler ve önde gelenleri tarafından gönderilen bir grup silahlı adamlar İsa'nın bulunduğu yere gelir. İsa'nın öğrencilerinde biri kılıcını çekerek başkahinin kölesinin kulağını keser. Silahlı adamlar İsa'yı tutuklayınca öğrencileri onu terk eder. Kısaca, Markos'a göre İsa, Getsemani bölgesinde öğrencileri ile birlikteyken başkahinin ve önde gelen Yahudi yetkililerin gönderdiği silahlı bir grup tarafından tutuklanınca öğrencileri tarafından terk edilir ve tamamıyla yalnız kalır.<sup>44</sup>

Matta İncili, Markos İncilinde verilen bu bilgiler tekrar eder. Luka İncilinde ise İsa'nın "Baba... senin isteğine uygunsuzsa bu kaseyi benden uzaklaştır" şeklinde sadece bir defa dua da bulunduğu ifade edildikten sonra onun taraftarlarının yanına geri döndüğünü ve onları üzüntüden dolayı uyumuş bulduğu nakledilmektedir. Burada Luka, İsa'nın öğrencilerinin üzüntüden uyuduğunu ileri sürerek onların Markos İncilindeki olumsuz imajını ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Ayrıca Luka İncili İsa'nın öğrencilerinde birinin kılıcıyla başkahinin kölesinin kulağını kesmesi olayı ile ilgili kendine özgü şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Öğrencilerinden biri kılıcıyla başkahinin kölesinin kulağını kesince İsa, bırakın! Yeter diyerek onları durdurmuş ve kölenin kulağına dokunarak onu iyileştirmiştir.<sup>45</sup>

Yuhanna İncilinde ise Markos, Matta ve Luka'dan farklı olarak dikkate çeken şu farklılıklar yer almaktadır: Yuhanna İnciline göre İsa'yı tutuklayan askerler arasında Romalı askerler de vardı. Romalı askerlerin de İsa'yı tutuklayanlar arasında olduğunu ileri sürmekle Yuhanna İncili İsa'nın tutuklanmasından sadece Yahudilerin sorumlu olmadığını aynı zamanda Romalıların da bu olayda sorumluluğu olduğunu ortaya koymaktadır. Kanaatimizce Yuhanna İncili-

---

<sup>44</sup> Bkz., Markos 14:32-47.

<sup>45</sup> Bkz., Luka 22:39-51.

nin bu iddiası son derece önem arz etmektedir. Çünkü aşağıda da göreceğimiz üzere ilk Hıristiyan cemaati İsa'nın çarmıha gerilmesinin sorumluluğunu çarmıh emrini veren vali Pilatus'tan alarak Yahudilere yüklemiştir. Yuhanna'nın bu iddiası çerçevesinde bu sorumluluk transferi değerlendirildiğinde onun, tarihsel olarak doğru olmadığı fakat ilk Hıristiyan toplumunun içinde yaşadığı şartların bir neticesi olarak dillendirilen bir kurgu olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü vali Pilatus sonradan Yahudi din adamlarının ve önde gelenlerinin baskısıyla değil, sürecin başlangıcında olaya dahil olmaktadır.<sup>46</sup>

Yuhanna İncilinde İsa, Tanrı'ya kaçınılmaz sondan yani öldürülmekten kurtulmak için dua etmemektedir. Aksine "Baba, saat geldi. Oğlunu yücelt ki, oğul da seni yüceltsin" diyerek bu sonun bir an önce vuku bulması için dua etmektedir. Çünkü İsa, başına gelecekleri gayet iyi bilmekte ve onlara rıza göstermektedir. Örneğin, Yahudi ve Romalılardan oluşan askerler onu yakalamaya geldiklerinde İsa onlara "Kimi arıyorsunuz? Onlarda Nasıralı İsa'yı deyince " o benim" diyerek cevap vermiştir. Bu da gösteriyor ki Yuhanna İnciline göre İsa başına geleceklerden endişe etmek yerine onları tamamıyla kontrol etmekte ve yönlendirmektedir. Çünkü Yuhanna'ya göre İsa tanrısal bir şahsiyettir. Bu nedenle bu özelliğine uygun olarak davranıp başına gelecekler karşısında zafiyet göstermemesi gerekirdi.<sup>47</sup>

İsa'nın tutuklanmasıyla ilgili kanonik İncillerde verdiğimiz bu bilgiler bir bütün olarak göz önüne aldığımızda İsa'nın nasıl tutuklandığı ile ilgili şu üç sonuca varabiliriz: (1) İsa, taraftarlarıyla gizlice buluştuğu Getsemani bahçesinde geceleyin tutuklanmıştır. Çünkü onu tutuklatanlar, halk arasındaki popüleritesinden dolayı onu gündüzün tutuklamaktan korkmuşlardı. (2) İsa'yı sadece başkahinin mabet muhafızları mı yoksa onlarla beraber Romalı as-

<sup>46</sup> Marcus J. Borg, *Jesus A New Vision: Spirit, Culture, and the Life of Discipleship*, SanFrancisco: Harper Collins, 1987, s. 179.

<sup>47</sup> Bkz., Yuhanna 18:1-14.

kerlerin de içinde bulunduğu bir birliğin mi tutukladığı konusunda tam bir görüş birliği söz konusu değildir. (3) İsa, kendisini tutuklayanlara karşı direnmemesine rağmen, taraftarları onlara karşı güç kullanmak istemişler ancak İsa onları engellemiştir.

İncil rivayetleri ışığında İsa'nın tutuklanmasını bu şekilde ifade ettikten sonra şimdi de onun niçin tutuklandığını ortaya koymaya çalışalım: Ancak bundan önce İsa'nın döneminde Judea yöresinin yönetimi ile ilgili kısa bir bilgi vermek istiyoruz. Bu bölge, MÖ. 63 yılından itibaren Roma İmparatorluğunun kontrolü altında idi ve Roma'nın atadığı bir vali tarafından yönetiliyordu. Vali, Akdeniz sahili üzerindeki Caesare bölgesinde Büyük Herod'un yaptırdığı lüks bir sarayda yaşıyor ve bölgenin asayişini sağlamak için 3000 kadar silahlı güç bulunduruyordu. Vali, Yahudi halkının Kudüs'teki Süleyman mabedinde kutladıkları önemli festivallerde emrinde ilave askeri güçle söz konusu festivallere katılan kalabalıkları kontrol altında tutmak için Kudüs'e gelirdi. Çünkü, önemli Yahudi festivaller esnasında kalabalıkların Kudüs'de toplanması işgalci güçler için daima tehlikeli ve rizikolu olmaktadır. Örneğin, Josephus'un bildirdiğine göre İsa'nın ölümünden yaklaşık 150 yıl öncesinde bu festivallerin kutlanması esnasında en az dört tane ciddi isyan teşebbüsü yaşanmıştır.<sup>48</sup>

Bölgenin mahalli idaresi yörenin kendi halkının elinde idi. Yahudi kasaba ve köylerinde etkili idareciler önde gelen Yahudi din adamları ve toplum liderleri idi. Yahudi olmayan kasaba ve köyleri ise Yahudi olmayan din adamları ve toplum liderleri yönetiyordu. Burada bizim için Kudüs bölgesinin yönetimi önemli olduğundan şimdi biraz daha detaylı olarak bu bölgenin İsa'nın döneminde nasıl yönetildiğini ana hatlarıyla ifade etmeye çalışalım.

Kudüs bölgesi Roma valisi Pontus Pilatus'un idaresi altında Yahudi başkahini ve Yüksek Kurul tarafından idare ediliyordu. Başkahin ve kurul üyeleri şehrin asayiş ve düzeninin sağlanmasını

dan sorumluydular. Bundan dolayı da kendine bağlı “mabet muhafızları/polisi” denen askeri güce sahiptiler. Toplumdaki sıradan polisiye ve adli işlemler de onların kontrolü altındaydı. Yani, Yahudiler bir suç işlediklerinde onların yargılama ve cezalandırma işlemleri başkahin ve kurul tarafından yapılmaktaydı. Ancak, başkahin suçlu bulduğu kişileri ölüm cezasına çarptıramıyordu. Çünkü bu cezayı sadece vali verebiliyordu. Kısaca, İsa'nın döneminde Kudüs bölgesi Roma İmparatorluğunun idaresi altında idi. Ancak şehrin asayiş ve güvenliğinden işgal güçlerinin kukla hükümeti durumunda olan Yahudi başkahin ve ona bağlı olan Yüksek Kurul sorumluydu. İsa'nın döneminde başrahip Kayafas idi. Roma idaresi altında en fazla başrahiplik görevinde bulunan kişi odur. Bu da onun bu sorumlu bölgede Roma aleyhine hiçbir isyan teşebbüsüne izin vermeyerek düzeni iyi sağladığı anlamına gelmektedir. Zira eğer böyle olmamış olsaydı Roma valisi askeri olarak bölgeye müdahale etmiş ve onun görevini de sona erdirmiş olurdu. Başkahin ve kurul üyeleri emirlerindeki mabet muhafızlarıyla Kudüs bölgesinin asayiş ve düzenini sağladığı sürece Yahudilerle Roma güçleri arasında sıcak bir çatışmanın yaşanması ihtimalinin son derece az olduğu aşikardır. İşte bundan dolayıdır ki başrahip Kayafas ve adamları şehrin asayişini sağlamak için Yahudi dini festivallerinde ortaya çıkması muhtemel küçük-büyük her türlü isyan teşebbüsünü daha başlamadan söndürmek için ellerinde geleni yapıyorlardı.<sup>49</sup>

İsa'nın geldiği dönemde Kudüs bölgesinin yönetim şekli ile ilgili bu temel bilgileri verdikten sonra şimdi şu sorunun yanıtını bulmaya çalışalım: İsa, başkahin ve adamları tarafından niçin tutuklandı? İncillere ve ilk dönem Hıristiyan kaynaklarına baktığımızda İsa'nın tutuklanması için üç neden gösterilmektedir. Bunlardan ilki

<sup>49</sup> Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, ss. 265-266; Daniel-Rops, *Jesus in His Time*, tr., R.W. Millar, London: Eyre & Spottiswoode, 1945, ss. 121-129; Simon Legasse, *The Trial of Jesus*, London: SCM Pres, 1997, ss. 23-25; C.J. den Heyer, *Jesus Matters*, London: SCM Pres, 1996, ss. 89-90; Borg, *Jesus A New Vision*, ss. 182.

İsa'nın İsa'nın eşek üzerinde muzaffer bir şekilde Kudüs'e girmesi, kalabalıklar tarafından "kral" olarak selamlanması ve Süleyman mabedindeki güvercin satıcılarını ve bankerleri oradan kovarak halkı mabedi yıkmak ve tekrar yapmakla tehdit etmesidir. Markos İncilinin verdiği bilgiye göre İsa'nın bu eylemlerinden haberdar olan başkahin Kayafas ve kurul üyeleri, İsa'nın Fısıh bayramında Roma yönetimine karşı bir isyana sebebiyet vereceğini düşünerek onu ortadan kaldırmayı planlamışlardır. Çünkü onlara göre eğer Kudüs bölgesinde bir isyan vuku bulursa Roma valisi askeri olarak bu isyanı bastırmak için Kudüs'e gelir ve kanlı bir şekilde isyanı bastırdıktan sonra da asayiş ve düzeni sağlamadıkları için kendilerini azletmek suretiyle cezalandırırdı. Nitekim aşağıda İsa'nın başkahin tarafından yargılanması esnasında ona yöneltilen ilk suçlama onun mabedi yıkmakla tehdit etmesi, ikincisi de kendini "Mesih" yani "Yahudilerin kralı" olarak görüp görmediğidir.

İsa'nın tutuklanmasının ikinci nedeni ise onun Kudüs'e girişinin ve mabette yaptığı olayların başrahip Kayafas ve Roma valisi Pilatus tarafından yanlış anlaşılmasıdır. Nitekim Kayafas ve Pilatus, İsa'nın Tanrı'nın krallığı söylemiyle ve Fısıh bayramı öncesi mabette yaptıklarıyla dünyevi bir krallığın peşinde olduğu ve bunu gerçekleştirmek için de taraftarlarıyla Roma idaresine baş kaldıracağı kanısına kapılarak onu yakalayıp bir isyancı olarak idam etmişlerdir. Bu görüş temelde Yuhanna İncili 18:33-38'e dayandırılmaktadır. Ancak bu noktada akla şöyle bir soru gelmekte. Eğer Kayafas ve vali Pilatus İsa'nın ve taraftarlarının bir isyana teşebbüs edeceğini düşünmüş olsalardı, o zaman sadece İsa'yı değil, en azından onun yakınındaki havarilerini de tutuklayıp idam etmeleri gerekmez miydi? Sanders'a göre münferit olarak liderin idamı, Kayafas ve Pilatus'un İsa'nın idareye karşı planlı bir isyan hareketi başlatacağından değil de onun söz ve fiilleriyle ayak takımını tahrip edeceğinden korktuklarını göstermektedir.<sup>50</sup>

Üçüncü ve son görüşe göre ise İsa, Yahudi toplumunun dini liderleri ve Ferisiler ile yaşadığı teolojik farklılık ve vaazlarında sık sık onları eleştirmesi dolayısıyla tutuklanıp idam edilmiştir. Zira İsa, onların nefret ettiği fikirler olan sevgi ve merhamet üzerine vurgu yaparak bu ilkelerin kutsal yasanın yerini alması gerektiğini savunuyordu. Ayrıca İsa, Yahudi din adamlarının ve Ferisilerin aşırı legalizmine ve ritüellere aşırı bağlılıklarına da karşı çıkıyordu. İşte İsa ile aralarındaki bu teolojik uyumsuzlıklardan dolayı Yahudi din adamları ve Ferisiler İsa'yı ortadan kaldırmak için bir kumpas tezgahlamışlar ve bu kumpasın neticesinde de onu tutuklayıp vali Pilatus'a teslim etmişler ve neticede onun tarafından idam edilmesini sağlamışlardır. Sanders'a göre bu iddiayı dillendirenler, Ferisiler'in İsa'yı nasıl yakaladığından bahsetmemekte sadece İsa'nın onlara olan muhalifliğini gündeme getirerek iddialarını ispatlamaya çalışmaktadırlar. Devamla Sanders, Ferisilerin İsa ile olan fikir ayrılıklarının onu öldürmelerine yol açacak cinsten olmadığını ileri sürmektedir. Çünkü İsa ile onlar arasındaki hukuki tartışmalar ve münakaşalar, devamlı surette normal tartışma parametreleri içinde kalmış hiçbir zaman karşılıklı bir fiili saldırıya yol açmamıştır.<sup>51</sup> Ayrıca İsa'nın tutuklanması, yargılanması ve idamı ile ilgili bilgi verilen İncil rivayetlerinde Ferisiler hiç zikredilmemektedir. Bu da gösteriyor ki Ferisilerin İsa'nın tutuklanması ve idamında herhangi bir dahli söz konusu değildir.

İsa'nın kim tarafından ve niçin tutuklandığı ile ilgili buraya kadar anlattıklarımızı bir bütün olarak ele alıp değerlendirdiğimizde onun, Kudüs bölgesi Yahudi başkahini Kayafas ve Roma valisi Pilatus'un görevlendirdiği silahlı bir güç tarafından asayışı ve huzur bozmaya teşebbüsten tutuklandığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü, İsa'yı tutuklamaya gelen askerler sadece Yahudilerden müteşekkil değildi. Nitekim yukarıda ifade ettiğimiz üzere İsa'nın yaşadığı dönemde bölge Roma idaresinin işgali altındaydı ve başhakin Kayafas ve Yüksek Kurul üyeleri de işgalci güçlerin yöne-

<sup>51</sup> Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, ss. 268.

ticisi olan vali Pilatus tarafından atanmış bir çeşit kukla Yahudi hükümeti durumundaydı. Dolayısıyla böyle bir kukla hükümetin İsa'yı tutuklarken vali Pilatus'dan destek ve yardım almış olması kuvvetle muhtemeldi. İşte bu kuvvetli olasılıktan dolayı İsa'yı tutuklayanlar arasında Romalılar da vardı şeklinde bir ifadeye yer veren Yuhanna İncilinin Sinoptik İncillere tercih edilmesi daha gerçekçi görünmektedir.

### **İsa'nın Başkahin ve Yüksek Kurul Üyeleri Tarafından Yargılanması**

İsa, başrahip Kayafas'a bağlı mabet muhafızlarından ve Roma askerlerinden oluşturulan bir birlik tarafından tutuklandıktan sonra İncillerin ifadesine göre yargılanmak üzere başkahin ve kurul üyelerinin huzuruna çıkarılır. Şimdi bu İsa'nın yargılanmasının nasıl yapıldığını gözler önüne sermek için kanonik İncillerin konuyla ilgili rivayetlerini ele alıp değerlendirmeye çalışalım.

Markos ve Matta İncillerinde İsa'nın başkahin ve kurul üyeleri tarafından yargılanmasıyla ilgili biri kısa bir rapor niteliğinde diğeri de daha uzun bir betimleme şeklinde iki rivayet vardır. Kısa raporda şu satırlara yer verilmektedir: "Sabah olunca başkahinler, ihtiyarlar, din bilginleri ve Yüksek Kurul'un tüm diğer üyeleri bir danışma toplantısı yaptıktan sonra İsa'yı bağladılar, götürüp Pilatus'a teslim ettiler".<sup>52</sup> İsa'nın yargılanmasını anlatan uzun betimlemede ise onun başkahin ve kurul üyeleri tarafından sorgulanması olayına yer verilmektedir. Bu betimlemeye göre İsa Fısıh bayramının ilk gecesinde yakalanır ve doğruca başkahinin evine götürülür. Matta 26: 59'da ve Markos 14:55'de Yüksek Kurul üyelerin onu ölüm cezasına çarptırılması için aleyhine tanıklıkta bulunmak için gece yarısı bir araya gelmiştir. Burada tarihsel olarak dikkate alınması gereken en önemli nokta, Fısıh bayramının ilk gecesinde resmi bir kurul

toplantısının nasıl yapıldığıdır. Çünkü Yüksek Kurulun büyük yargılamalar için getirdiği düzenlemeler altında Fısh bayramında gecenin o saatinde böyle bir toplantının yapılmış olması oldukça sıra dışı bir uygulama idi. Ayrıca bir başkahinin, suçu ne olursa olsun bir Yahudi'yi idam etmek için Fısh bayramının ilk gecesinde resmi bir yargılama toplantısı yapması imkansız görünmektedir.<sup>53</sup> Nitekim İsa'ya yargılama toplantısının Fıshın ilk gecesinde olmasının tarihsel açıdan inanılmazlığı Luka'yı yargılamanın Fıshın ilk gününün sabahında olduğunu ileri sürmeye sevk etmiştir.<sup>54</sup> Yuhanna ise Markos, Matta ve Luka'dan farklı olarak İsa'nın Fısh arifesinde tutuklandığını söyleyerek ve Yüksek Kurul'un tüm üyeleri önünde herhangi bir resmi Yahudi yargılamasından bahsetmeyerek Markos ve Matta İncillerindeki tarihsel açıdan inanılmazlığı lehine döndürmeye çalışmaktadır. Yuhanna İncili İsa'nın sadece başkahin Kayafas ve kayınpederi tarafından gayri resmi bir şekilde yargılandığını ve Fısh başlamadan ölüm cezasına çarptırılmak üzere vali Pilatus'a teslim edildiğini ileri sürer.<sup>55</sup>

Görüldüğü üzere İsa'nın başkahin ve kurul üyeleri tarafından ne zaman ve nasıl yargılandığı konusunda İnciller çelişkili ve tarihsel olarak güvenilir bilgiler sunmaktadır. Bununla birlikte onların hepsi İsa'nın valiye teslim edilmesinden önce başkahin tarafından yargılandığını rapor etmektedir. Peki başkahin ve adamları İsa'yı hangi suç veya suçlardan dolayı yargılamıştır. İncillerin bildirdiğine göre başkahin ve adamları İsa'yı ölüm cezasına çarptırmayı daha onu tutuklatmadan önce kafalarına koymuşlardı. Bundan dolayı da onlar öngördükleri bu cezayı haklı çıkarmak için İsa'ya isnat edecekleri suç için tanıklık edecek yalancı tanıklar bile ayarlamışlardı. Bu bağlamda İsa, ilk olarak mabet bölgesinde yaptığı eylemler ve mabedin geleceğiyle ilgili söylediği sözlerden dolayı onu yıkmayı tehdit etmekle suçlandı ancak aleyhine tanıklık edecek kişiler bu

<sup>53</sup> Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, s. 269.

<sup>54</sup> Luka 22:53.

<sup>55</sup> Bkz., Yuhanna 18:13-28.



tanıklığı yapmayınca bu suçla onu cezalandıramayacağını anlayan başkahin ve adamları İsa'ya "Yüce olanın oğlu Mesih misin?" diye sorar. Markos'a göre İsa bu soruya "Benim" ; Matta'ya göre ise "Söylediğin gibidir" diye cevap verir. Bunun üzerine bu durumun açık bir küfür olduğunu iddia eden başkahin durumun vahametini ortaya koymak için elbiselerini parçalayarak artık başka kanıtı ihtiyaç yok diyerek onun ölüm cezasını hak ettiğini söyler. Bunun üzerine kurul üyeleri de başkahine katılarak İsa'nın ölüm cezasını hak ettiği kanaatine varır ve onu ölüm cezasına çarptırırlar.<sup>56</sup>

Luka İncili ise İsa'nın başkahin tarafından yargılanmasıyla ilgili Markos ve Matta'dan biraz farklı bir rivayete yer verir. Luka'ya göre iki değil, sadece tek bir duruşma söz konusudur. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Markos ve Matta İncillerinde İsa, ilk olarak mabedi tehdit etmekle suçlanmış ancak bu suçu ispat etmek için yeterince kanıt bulunamayınca Tanrı'nın oğlu Mesih olduğunu iddia etmekle itham edilmiştir. Luka İncili ilk suçlamaya yer vermeden doğrudan ikinci suçlamaya ilgili bilgi vermektedir. Luka'ya göre başkahin duruşmayı İsa'ya "Sen Mesih isen söyle bize" diyerek açmıştır. İsa bu soruya şu karşılığı vermiştir: "Size söylesem inanmazsınız. Size soru sorsam cevap vermezsiniz. Ne var ki bundan böyle insanoğlu, kudretli Tanrının sağında oturacaktır".<sup>57</sup> Bu yanıt üzerine başkahin ve adamları İsa'ya isnat ettikleri suç daha belirginleştirmek için ona "Yani sen Tanrı'nın oğlu musun?" diye sorarlar. İsa'da bu soruya "Söylediğiniz gibi ben oyum" diyerek cevap verir. Bunun üzerine başkahin İsa'nın suçunu itiraf ettiğini söyleyerek artık başka bir kanıtı ihtiyaç olmadığını ileri sürmüştür. Luka İncilinde dikkat çeken husus, Markos ve Matta'da İsa'nın Tan-

---

<sup>56</sup> Bkz., Markos 14:55-65; Matta 26:59-68; İsa'nın başkahin ve kurul üyeleri tarafından yargılanmasıyla ilgili bkz., Legasse, *The Trial of Jesus*, ss. 39-56; John Marsh, *Jesus in his Lifetime*, London: Sidgwick & Jackson, 1981, ss. 213-215; Funk, *The Acts of Jesus*, s. 147.

<sup>57</sup> Luka 22: 67-69.

rı'nın oğlu olmasının açık bir "küfür" olduğu dillendirilirken Luka'nın bu ithama yer vermemesidir.

İsa'nın başkahin ve adamları tarafından yargılanmasıyla ilgili incelediğimiz İncil rivayetlerini bir bütün olarak ele alıp değerlendirdiğimizde şu sonuca varabiliriz: (1) İsa'nın havarilerinden ve öğrencilerinden hiçbiri yargılanma olayının görgü tanığı olmadığı için bu olayla ilgili rivayetler hem birbirleriyle çelişkili hem de tarihsel açıdan şüphelidir. (2) Başkahin ve adamları İsa'yı Yüksek Kurulu toplayarak yargılamamışlardır. Çünkü Fısıh bayramının ilk akşamının gece yarısında tüm Yüksek Kurulun toplanması tarihsel açıdan mümkün görülmemektedir. İncil rivayetlerinden başkahin Kayafas'ın İsa'yı acilen ortadan kaldırılması gereken siyasi bir tehdit olarak gördüğü için birkaç adamıyla usulen bir yargılama yaptığı anlaşılmaktadır. Bu yargılamanın usulen olduğunun en önemli delili yargılama esnasında başkahinin tutumudur. Nitekim başkahin önce İsa'yı mabedi yıkmakla tehdit etmekle suçlar ancak bu suçu ispat etmek için yeterli kanıt bulamayınca onu Tanrı'nın oğlu Mesih olmakla suçlar ve bunun da açık bir küfür olduğunu iddia ederek onun İsa'yı ölüm cezasına çarptırmak için yeterli olduğunu ileri sürer. Hatta İsa'ya isnat edilen bu suçun vahametini göstermek için başkahin elbiselerini parçalar. Yahudi geleneğinde kişinin bir olaydan dolayı elbisesini parçalaması matemin çok güçlü bir kanıtı sayılmaktaydı. Elbisesini paralamanın Eski-Ahit<sup>58</sup> tarafından yasaklandığı başkahinin bir olaydan dolayı elbisesini parçalaması ise ilgili olayın vahametini ve o olaydan duyulan üzüntüyü dile getirmenin en en açık göstergesi idi. Kısaca Markos ve onu kaynak olarak kullanan Matta ve Luka İncillerine göre başkahin ve adamları İsa'yı Tanrının Krallığıyla ilgili söylemleri, Fısıh öncesi Kudüs'e gelişinde kalabalıklar tarafından "kral" gibi karşılanması ve mabet bölgesinde yaptığı birtakım olaylardan dolayı asayiş ve huzuru tehdit eden politik bir tehdit olarak gördükleri için onu ortadan kaldırmayı planlamışlardır. Dolayısıyla İsa, yargılanmadan önce ceza-

<sup>58</sup> Bkz., Levililer 21:10.

sı verilen bir suçluydu. Ancak Yahudi geleneğine göre mutlaka yargılanması gerekiyordu. İşte bundan dolayı başkahin ve adamları İsa'yı Fısıh'ın ilk gecesi tutuklatınca sabahı beklemeden ve Yüksek Kurulu toplanmadan acil bir duruşma tertip etmiş ve onu mabedi tehdit etmekle suçlamışlardır. Bu suçu kanıtlayacak yeterli delil bulamayınca da onu Yahudi hukukuna göre açık bir "küfür" olan "Tanrı oğlu" olmakla itham ederek onun ölüm cezasını hak ettiğine hükmetmişler.<sup>59</sup> Burada dikkat çeken husus, İsa'yı ölüm cezasına çarptırmayı kafasına koyan başkahin Kayafas'ın bu cezayı ona verecek suç bulamayınca onu "Tanrı oğlu", "Mesih" gibi Yahudi geleneğinde küfür olarak telakki edilen bir takım sıfatları kendine izafe etmekle suçlaması ve bu şekilde İsa'nın aleyhine verilen ölüm cezasını kamuoyunda haklı çıkarmaya çalışmasıdır. Bununla birlikte İsa'nın öğretisini ve ilk dönem geleneğini incelediğimizde İsa'nın bu sıfatları hiçbir şekilde kendisine atfetmediği onun ölümünden sonra ilk dönem Hıristiyan geleneği içerisinde bu sıfatların ona izafe edildiğini görürüz.<sup>60</sup> İşte bu gerçekten dolayı İsa'nın bu sıfatları kendine izafe ettiği için idam edildiği yönündeki İncil rivayetlerinin tarihsel açıdan güvenilir olduklarını söylemenin mümkün olmadığını düşünüyoruz.

(3) Başrahip Kayafas ve Yüksek Kurul üyeleri Roma idaresine karşı Kudüs bölgesinde ortaya çıkması muhtemel isyanların önüne geçerek barış ve huzuru korumak için vali Pilatus ile işbirliği içinde İsa'yı tutuklayıp yargılamışlardır. Çünkü onlara göre Yahudileri, Roma idaresinde kurtaracak dünyevi bir Mesih'in/kurtarıcının beklediği bir dönemde İsa, kalabalıkların Fısıh bayramını kutladıkları bir zamanda mabet bölgesinde birtakım olaylara sebebiyet vererek

---

<sup>59</sup> İsa'nın başkahin tarafından yargılanmasıyla ilgili İncil rivayetlerinin tarihselliği ile ilgili bkz., Ched Myers, *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, Maryknoll: Orbis Boks, 2000, ss. 369-378; Albert Nolan, *Jesus Before Christianity*, Maryknoll: Orbis Books, 1999, ss. 153-155.

<sup>60</sup> Bkz., Mahmut Aydın, "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci", *İslamiyat*, 3/4, 2000, ss. 47-74.

ve böylece halkın kurtarıcı beklentilerini canlandırarak muhtemel bir isyan hareketinin başlamasına sebebiyet verebilirdi. İşte başkahin ve adamları muhtemel böyle bir isyanın önüne geçmek için durumu Roma valisi Pilatus'a haber vermiş ve onun da onayını ve desteğini alarak İsa'yı tutuklamış ve yargılamıştır. Kısaca İsa, Yahudi geleneğinde Tanrıya küfür olarak nitelenen birtakım sıfatları kendine atfettiği için dinsel ve teolojik bir nedenden dolayı değil de Roma idaresine karşı muhtemel bir isyan hareketinin önderi olarak görüldüğü için tutuklanıp yargılanmış ve ölüm cezasına çarptırılmıştır. Çünkü eğer İsa, dinsel bir nedenden dolayı ölüm cezasına çarptırılmış olsaydı bu ceza onu çarmıha germek suretiyle değil, taşlanarak icra edilmesi gerekirdi. Halbuki İncillerin bildirdiğine göre İsa, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Roma hukukunda devlete isyan edenlere verilen bir idam etme çeşidi olan çarmıha gerilmek suretiyle idam edilmiştir.

### **İsa'nın Çarmıha Gerilmesinde Roma Valisi Pontus Pilatus'un Rolü**

Başkahin ve Yüksek Kurul üyeleri İsa'nın ölüm cezasını hak ettiğine hükmettikten sonra cezasının ifası için onu dönemin Roma valisi Pilatus'a getirip teslim etmişlerdir. İncillerin ifadesine göre vali Pilatus, İsa'nın suçsuz olduğuna inanmasına rağmen başkahin, kurul üyeleri ve Yahudi toplumunun önde gelenlerinin kendi aleyhine kampanya yapmasından ve bu şekilde onu görevinden etmesinden korktuğu için onun çarmıha gerilmesi emrini vermiştir. Şimdi Pilatus'un nasıl bir vali olduğunu çözümlmek suretiyle onun İsa'nın çarmıha gerilmesindeki rolünü ortaya koymaya çalışacağız.

İsa'nın dönemindeki Roma valisi Pilatus hakkında İnciller dışında Roma imparatorluğu adına çalışan Yahudi tarihçi Josephus'un eserlerinden bazı bilgiler edinmekteyiz. Bu bilgilere göre vali Pilatus, Judea bölgesinde valilik görevinde bulunan diğer tüm valilerden daha fazla görevde kalan son derece merhametsiz,

acımasız ve askeri olarak son derece zalim bir vali idi. Dahası o, Yahudiler arasında ortaya çıkan herhangi bir isyan veya protesto hareketini bastırmak için derhal askeri güç kullanmaktan hiçbir şekilde çekinmezdi.<sup>61</sup> Kendi gibi zalim bir imparator olan Tiberius döneminde valilik yapan Pilatus'un on yıllık valiliği Joseph bar Kayafas'ın başkahinliğiyle aynı döneme tekabül etmektedir. Vali Pilatus ve başkahin Kayafas'ın arasının son derece iyi olması nedeniyle o dönemde Roma idaresiyle Yahudiler arasında tam bir barış olmasa da siyasi açıdan bir yumuşama söz konusu idi. Yani Roma valisi Pilatus ile Yahudi başkahin Kayafas arasında dostluk ve işbirliği vardı. Hatta geç dönem Rabbinik geleneğinde hem vali Pilatus hem de başkahin Kayafas ahlaksız birer zalim olarak hatırlanmaktadır. Dahası vali Pilatus, Kudüs'de yeni bir su kemeri inşasının maddi finansmanını karşılamak için mabet hazinesine el koyunca bunu protesto eden Yahudileri katlettiği için zalim bir hırsız olarak karikatürize edilmiştir.<sup>62</sup>

İncillerde vali Pilatus ile ilgili nakledilen rivayetlere baktığımızda sunulan vali Pilatus imajının bu tasvire hiç uymadığını görürüz. Aksine İncillerin sunduğu vali Pilate imajı, İsa'yı başkahin Kayafas ve önde gelen Yahudi din adamlarının kendisine karşı negatif kampanya yapacağından koktuğu için çarmıha gerdirmek zorunda kalan merhametli ve müşfik bir yapı arz etmektedir. Roma valisi Pilatus'un huzurunda İsa'nın görünümünü tasvir eden İncil derleyicilerinin zahiri amacı, İsa'nın çarmıh cezasını hak eden bir suçlu olmadığını gözler önüne sermektir. Çünkü eğer İsa çarmıhı hak eden siyasi bir suçlu idiyse o zaman Roma yetkililer, onu ve taraftarlarını tehlikeli ve kanun dışı kimseler olarak görmede haklı çıkmış olurlardı. Böyle olunca da Hıristiyanlığın Roma vatandaşları arasında yayılması mümkün olmazdı. Kısaca İncil derleyicileri Hıristiyanların tabi oldukları ve yolundan gittikleri İsa'nın bir asi de-

---

<sup>61</sup> Josephus, *Antiquities*, 18.55-88.

<sup>62</sup> Mahlon H. Smith, "Gibson Agonies: Anatomy of a Nea-Manichean Vision of Jesus"; Legasse, *The Trial of Jesus*, ss. 62-65.

ğil, suçsuz yere idam edilen bir kurban olduğunu propaganda etmek suretiyle Roma vatandaşlarını kazanmayı ve bu şekilde de Hıristiyanlığı yaymayı hedeflemişlerdi.

İsa'nın vali Pilatus'un emriyle çarmıha gerilmesine rağmen, İncil derleyicilerinin sorumluluğu vali Pilatus'dan alarak Yahudilere transfer etmesinde "çile öyküsünün" derlendiği dönemde Kudüs bölgesinin idari yapısı ve buna bağlı olarak İsa'nın taraftarlarının içinde bulunduğu siyasi ortamın etkili olduğu ileri sürülmektedir. Dillendirilen bu argümana göre<sup>63</sup> çile öyküsü ilk olarak MS. 40'lı yıllarında aşağıdaki özel siyasi şartlar içinde oluşturulmuştur. (1) Çile öyküsünün oluşturulduğu yıllarda Romalılar artık atadıkları valiler aracılığıyla Yahudi yerleşim bölgelerini doğrudan kontrol etmiyorlardı. (2) Yahudi kral I. Herod Agrippa, Büyük Herod'un ölümünden beri kullanılmayan "Yahudilerin kralı" unvanını tekrar kullanmaya başlamıştı. Josephus'un belirttiğine göre kral "Agrippa Kudüs'e yaşamaktan hoşlandığı için genellikle orada yaşamayı tercih ediyordu. Halkının geleneklerine son derece bağlıydı. Yahudi şeraitinin temizlikle ilgili hükümlerini harfiyen yerine getirir ve emredilen kurban ibadetini her gün düzenli olarak yerine getirirdi".<sup>64</sup> (3) Başkahini Roma idaresi değil Yahudi kral Agrippa atamıştı. (4) Yaşanan bu gelişmelere İsa'ya inanan Yahudi kökenli kişiler içinde hiç de hayra alamet değildi. Çünkü Resullerin İşlerinde belirtildiği üzere Yahudi kral Agrippa, İsa'nın taraftarlarına karşı şiddet politikası gütmekteydi. İsa'nın kardeşi Yakup'u kılıçla öldürtmüş ve Yahudilerin bundan memnun kaldığını görünce Petrus'u da yakalatmıştı.<sup>65</sup> Sonuç olarak çile öyküsü böyle bir ortamda oluşturulduğu için İncil derleyicileri Romalıların kendileri için daha iyi olduğunu düşündükleri için İsa'nın ölümünün sorumluluğunu onlardan alarak Yahudilere yüklemişlerdir.

<sup>63</sup> John Dominic Crossan & Jonathan L. Reed, *Excavating Jesus: Beneath the Stones Behind the Texts*, San Francisco: Harper Collins, 2001, s. 269.

<sup>64</sup> Josephus, *Jewish Antiquities*, 19:331.

<sup>65</sup> Resullerin İşleri 12:1-3.

Hiçbir İncil rivayeti, İsa'nın Roma idaresinde gözaltında olduğu süre boyunca gerçekte ne olduğu konusunda tanıklık edecek İsa'nın herhangi bir taraftarının olduğuna inanmamız için herhangi bir neden sunmamaktadır. Muhtemelen bu dönemle alakalı çeşitli İncillerdeki detaylar, tüm niyetleri İsa'nın herhangi bir siyasi suçtan tamamıyla berî olduğunu göstermek /ispatlamak olan ilk dönem Hıristiyan apolojetiklerinin kendi kurguları sonucu ürettikleri şeylerdir. İlk dönem okuyucusuna İsa'nın suçsuzluğu kararını nakletmek için İncil derleyicilerinin kullandıkları retorikal yöntem, İsa'nın suçsuzluğunu bizzat Roma valisi Pilatus'un ağzından okuyucuya duyurmaktır.<sup>66</sup> Matta, Luka ve Yuhanna İncilleri, bu kararı İsa'nın suçsuzluğu deklarasyonunu daha da kuvvetlendirmek için farklı sahnelerle desteklemişlerdir. Matta'da vali Pilatus'u peşinen İsa'nın suçsuzluğu konusunda uyaran hanımı ile arasında geçen özel bir konuşmaya verilmektedir. Hatta Matta'nın ifadesine göre bu uyarma neticesinde Pilate halkın huzurunda bir kap su alarak ellerini yıkar ve bu şekilde sembolik olarak İsa'nın günahından beri olduğunu tüm kamuoyuna göstermek ister.<sup>67</sup> Luka İncilinde ise Pilatus, İsa'yı yargılanmak üzere o sıralar Kudüs'te bulunan Galile bölgesinin valisi Herod Antipas'a gönderir. Daha önce Vaftizci Yahya'yı idam etmede tereddüt etmeyen Herod İsa'nın idam edilmesi konusunda gönülsüz davranır ve onu tekrar Pilatus'a geri gönderir.<sup>68</sup> Yuhanna İncilinde ise vali Pilatus ile İsa arasında geçen özel bir konuşmaya ve bu konuşmada İsa'nın valiye dünyevi güç için hiçbir arzu taşımadığını ve kendisini valiye teslim edenlerin günahının valinin günahından çok daha büyük olduğunu söylediği iddialarına yer verilmektedir.<sup>69</sup>

Dört kanonik İncil'in İsa'nın idamında vali Pilatus'un rolü ile ilgili verdiği bu bilgileri bir bütün olarak ele alıp değerlendirdiği-

---

<sup>66</sup> Bkz., Markos 15:14.

<sup>67</sup> Bkz. Matta 27:19-24.

<sup>68</sup> Bkz., Luka 23:7-11.

<sup>69</sup> Bkz., Yuhanna 18:28-37; 19: 11.

mizde onların tarihsel olarak vuku bulup bulmadıklarına şu dört nokta dikkate alınarak karar verilmelidir: (1) İncil derleyicileri rapor ettikleri şeylerde birbirleriyle görüş birliği içinde değillerdi; (2) iddia edilen muamelelerin çoğu gerçekten halkın gözü önünde vuku bulmuş olabilir; (3) hatta halkın gözü önünde vuku bulduğu iddia edilen eylemler doğrudan o olayların görgü tanıklarından ziyade geçmiş hakkında bilgi veren Hıristiyan apolojetiklerin kendi kurgusu olabilir; (4) zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İsa, Roma idaresinin gözetiminde iken hiçbir taraftarının orada olmadığı kuvvetle muhtemeldi.

### İsa'nın İdamı

İncillerin bildirdiğine göre İsa, 15 Nisan Cuma günü iki adi suçlunun ortasında Kudüs şehrinin dışında Golgota denen bölgede ellerinde ve ayaklarından çarmıha çivilenerek idam edilmiştir. Kaynaklara göre İsa'nın canı Sebt/Cumartesi yasağının başlamasına bir süre kala çıktı ve toplumda nüfuzlu olan ve İsa'ya sempati duyan hatta onun gizli taraftarı olduğu ileri sürülen Armatyalı Yusuf tarafından validen alınarak kaya bir mezara hemen defnedilmiştir. Bütün bu olaylar yaşanırken, taraftarları sıranın kendilerine geleceğinden korktukları için etrafa dağılıp saklanmışlardı.

İnciller İsa'nın idam anını anlatırken Eski-Ahitten alındıladıkları pek çok rivayete ver vermektedirler. Örneğin Markos 15:24'de yer alan askerlerin İsa'nın elbiselerini kendi aralarında paylaşmalarını ve bunun için de kura çekmeleri ifadesi Mezmurlar 22:18'den; Markos 15:29'da yer alan olay yerinde geçenlerin başlarını sallayarak İsa'ya küfretmeleri Mezmurlar 22:7'den; Markos 15:34'deki İsa'nın canının çıkması esnasında "Tanrım Tanrım beni niçin terk ettin" şeklindeki sitemi Mezmurlar 22:1'den nakildir. Eski-Ahitten yapılan bu nakillerden dolayı gerçekte hangi unsurların idam anına ait olduğunu bilmek mümkün görülmemektedir.



### Çile Öyküsünde Yer Alan Kurgusal İfadeler

İsa'nın çarmıha gerilmeden önceki son haftasını anlatan çile öyküsünde yukarıda naklettiğimiz olaylara ve Eski-Ahit ifadelerine ilaveten tamamıyla ilk Hıristiyan toplumu içinde kurgulanan ve İncil derleyicileri tarafından eserlerine nakledilen bir dizi ifade de yer almaktadır. Bunların başında havari Yudas İskaryot'un İsa'ya ihaneti gelmektedir. Öyküye göre Yudas, başkahin ile anlaşarak 30 dirhem karşılığında İsa'nın yerini onlara söylemiş ve onu yakalamaya geldiklerinde de öpmek suretiyle İsa'yı ele vermiştir. Bu öykünün tarihsel değeri üzerinde araştırmalar yapan Yeni-Ahit uzmanlarına göre Yudas'ın hayal mahsulü bir kişi mi yoksa gerçek bir şahsiyet mi olduğunun tespitinin mümkün olmadığını ileri sürmektedir. Ayrıca onlara göre başkahin ve yetkililerin aktif olarak gezginci vaizlik yapan ve etrafında kalabalıklar toplayan İsa'yı teşhis etmek için başka birine ihtiyaç duymaları olağan dışıdır. Çünkü İsa, kalabalıklar tarafından kendisine tanınan ve kendisine hayranlık duyulan umumi bir figürdü. Böyle bir şahsiyetin Yahudi yetkililer tarafından tanınmıyor olması ihtimal dışıdır. Burada şöyle bir senaryo akla gelebilir. İsa, mabet bölgesinde yaptığı eylemler ve söylediği sözlerde dolayı siyasi bir suç işlediğinin farkındaydı ve yetkililer tarafından tutuklanıp cezalandırılmaktan korktuğu için havarileriyle birlikte şehir dışına gidip orada saklanmıştı. İşte Yudas da Yahudi yetkililerle anlaşarak onlara İsa'nın saklandığı yeri bildirmiştir. Nitekim Yuhanna 11:53-57'de İsa'nın başkahin ve adamlarının kendisini öldürmek için çalıştıklarını sezince taraftarlarıyla Efraim denen çöle yakın bir yere gittiğini ve 18: 1-3'de de Yudas'ın Yahudi yetkilileri İsa'nın taraftarlarıyla gizlice bulunduğu Kidron vadisinin ötesindeki Getsemani bahçesine götürdüğü ifade edilmektedir. Kurguladığımız senaryo ile Yuhanna İncilindeki bu ifadeleri bir araya getirdiğimizde Yudas'ın İsa'yı ele vermesiyle ilgili şu sonuca varabiliriz. İsa, Yahudi yetkililerin Roma valisi ile işbirliği içinde kendisini tutuklayıp cezalandıracağını anlayınca Kudüs dışına çıkıp saklanmış ve taraftarlarıyla gizlice görüşmeye başlamıştı.

Yahudi yetkililer onun yerini bulmak için havarilerinden Yudas ile veya onun yerini bilen başka bir kimseyle anlaşarak ondan İsa'nın yerini öğrenmişlerdir. Dolayısıyla havari Yudas'ın veya başka birinin İsa'yı ele vermesi olayı tarihseldir. Ancak, mabet polisinin yakalamak için İsa'nın gizlendiği yere baskın yapınca Yudas'ın İsa'yı öpmek suretiyle kimliğini teşhir etmesi tarihsel değil Markos'un kendi kurgusudur.<sup>70</sup>

Markos İncili kaynak olarak kullanılarak derlenen Matta İncili Yudas'ın İsa'yı ele verdikten sonra yaptığından pişman olduğunu ve kendini öldürdüğünü rapor etmektedir. Öyküye göre Yudas, İsa'yı ele vermesi karşılığında başrahipden aldığı otuz gümüş sikkayı geri vermiş ve daha sonra da kendini asmıştır.<sup>71</sup> Resullerin İşlerinde de Luka, İsa'yı ele vermesi karşılığında aldığı parayla Yudas'ın bir arazi satın aldığını; müteakiben yere düştüğünü, karınının yarılıp tüm bağırsaklarının dışarı döküldüğünü ifade etmektedir.<sup>72</sup> Matta'nın, Yudas'ın İsa'yı ele verdiği için pişman olup ken-

<sup>70</sup> Robert Funk, & The Jesus Seminar, *The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds of Jesus*, SanFrancisco: HarperCollins, 1998, s.145. İsa'nın Yudas veya bir baklası tarafından ele verilmesi olayı muhtemelen Eski-Ahit'in II. Samuel kitabında kral Davut'un oğlu Avşalom kendisine karşı isyan ettiğinde Kidron vadisini geçip Zeytin Dağına kadar kaçması ve burada sadece isyan hareketini başlatan oğlu tarafından değil aynı zamanda bir zamanlar danışmanı olan ve daha sonra Avşalom'un tarafına geçen Ahithophel tarafından da ihanete uğramasını anlatan II. Samuel 15-17'den esinlenerek kompoze edilmiştir. Kral Davut ve İsa ilişkisiyle ilgili bkz., Funk, *The Acts of Jesus*, ss. 150-151.

<sup>71</sup> Bkz., Matta 27:3-10. Matta'nın raporuna göre Yudas yaptığına pişman olup başkahin ve adamlarından aldığı paraları geri verince başkahin İsa'nın kanının bedeli olan bu paraların tekrar hazineye konamayacağını ifade etmiş ve bunun üzerine paralarla yabancılar için mezarlık olarak kullanılmak üzere bir arazi satın alınmıştır. Eski Ahit kitapları incelendiğinde Matta'nın bu olayı kompoze ederken Zekeriya 11:12-13'den esinlendiği görülür. "...Onlarda ücret olarak otuz gümüş verdiler. Rab bana, "Çömlekçiye/hazineye at dedi Böylece bana biçtikleri yüksel değer karşılığı olan otuz gümüşü alıp Tanrının tapınağındaki hazineye attım".

<sup>72</sup> Resullerin İşleri 1: 18.

dini asmasını II. Samuel 17:5-19, 23'de anlatılan kral Davut'a ihanet eden danışmanı Ahitofel'in verdiği öğütün Avşalom tarafından reddedilip onun yerine Huşay'ın öğüdünün kabul edilmesi üzerine kendini asmasından esinlenerek İnciline dahil ettiği kuvvetle muhtemeldir.

Çile öyküsünün bazı ifadeleri açıkça Yahudiler aleyhine dikte ettirilmiş polemiklerden oluşmaktadır. Ayrıca bu öyküde İsa'nın yakalanması ve idamı ile ilgili tüm suç Yahudilere atfedilerek Roma Valisi Pilatus'un suçsuzluğu ispat edilmeye de çalışılmaktadır. Yine İsa'nın tüm Yüksek Kurul üyelerinin huzurunda yargılanması, mezarının başına nöbetçiler dikilmesi gibi anlatılar da tarihsel değil de ilk Hıristiyan toplumunun kendi kurgularından başka bir şey değildir.

Yüksek Kurul üyesi nüfuzlu Aramatyalı Yusuf'un İsa'nın çarımhtaki cesedini vali Pilatus'dan alarak yaptırdığı kaya bir mezara gömmesi öyküsü de tarihselci araştırmacılara göre Markos'un kendi kurgusudur. Çünkü bu araştırmacılara göre İsa'nın toplumda nüfuz sabi kişiler arasında dostları yoktu. Markos İnciline göre Aramatyalı Yusuf Sanhedrin'in saygın bir üyesiydi ve Tanrının krallığını ümitle beklemekteydi. Yusuf, valiye giderek İsa'nın cesedini istemiş ve valinin izniyle cesedi çarımhtan alarak bir beze sarmış ve kayadan oyulmuş bir mezara koyarak kayanın girişine de cesedin çalınmasını önlemek için büyük bir taş koymuş.<sup>73</sup> Markos İncili baştan itibaren incelendiğinde Markos'un kendisinin kurguladığı bu hikayeyle çeliştiği görülür. Çünkü o daha önce Yüksek Kurul'un tüm üyelerinin İsa'yı ölüm cezasına çarptırdığını ve muhtemelen Aramatyalı Yusuf'un da bu kararı verenler arasında olduğunu okuyucusuna bildirmektedir.<sup>74</sup> Ancak Eski-Ahit'in *Tensiye* kitabında yer alan şu ifadeyi teyit edecek şekilde Yusuf, İsa'yı defnetmektedir "Eğer bir adam günahtan ötürü ölüm cezasına çarptırılıp öldürülür ve ölüsü

---

<sup>73</sup> Bkz., Markos 15:42-47.

<sup>74</sup> Markos 14:64.

ağaca asılırsa, ölüyü gece ağaçta asılı bırakmamalısınız. O gün kesinlikle gömmelisiniz. Asılan kişi Tanrı'nın laneti altındadır. Tanrınız Rabbin size mülk olarak vereceği ülkeyi kirletmeyeceksiniz".<sup>75</sup> Çarmıha gerilerek idam edilen kişinin halk arasında gösterimi suçlunun ailesi ve yakın çevresine utanç vermek içindi. Ancak Yahudi şeraitine göre bu gösterimin bazı sınırları vardı. Örneğin ölünün cesedi bir günden fazla teşhir edilemezdi. Cesedin güneşin batımından önce mutlaka defnedilmesi gerekiyordu.

Çile öyküsünde Aramatyalı Yusuf, diğer suçluların söz konusu olduğu yerde ölünün cesedi ile ilgili Yahudi şeriatının uygulayıcı olarak değil de İsa'nın bir dostu/arkadaşı olarak tasvir edilmektedir. Matta İncilinde ise Yusuf, Yüksek Kurul üyesi olarak değil de zengin bir kişi ve İsa'nın öğrencisi olarak tanımlanmaktadır.<sup>76</sup> Luka İncili ise Yusuf'un Yüksek Kurul üyesi olduğunu ancak İsa'nın idamı yönündeki kurul kararına katılmadığını ifade etmektedir.<sup>77</sup> Yuhanna İncilinde ise Yusuf'un Yahudilerden korktuğu için İsa'ya gizli olarak iman eden bir kişi olduğu kendisine İsa'yi defni esnasında Nikodim adlı biri tarafından yardım edildiğini ifade etmektedir.<sup>78</sup>

Matta ve Petrus'un eserlerinde İsa'nın öğrencileri cesedini çalıp sonra da onun ölümden dirildiğini iddia etmemeleri için bir manga Roma askerinin mezar alanını güvenlik altına aldığını rapor etmektedir.<sup>79</sup>

İsa'nın Roma valisi Pilatus tarafından yargılanması esnasında valinin hanımın İsa ile ilgili gördüğü rüyada Matta'nın kendi kur-

<sup>75</sup> Tensiye, 21:22-23.

<sup>76</sup> Bkz., Matta, 27:57-60.

<sup>77</sup> Bkz., Luuka 23:51.

<sup>78</sup> Bkz., Yuhanna 19:38-39. Nikodim adlı ilk defa Yuhanna 3'de korkudan İsa'ya gece gelen bir yalvaran biri olarak geçmektedir. Tıpkı Aramatyalı Yusuf gibi o da meslektaşlarını dinlemeden bir adamı/İsa'yı yargılamaları konusunda uyarın Yahudi otoritelerinden biridir.

<sup>79</sup> Bkz., Matta 27: 62-65; Petrus 8:1-6.

gusundan başka bir şey değildir. Matta'nın kurgusuna göre valinin hanımı rüyasında İsa'dan dolayı bazı sıkıntılar çeker ve bunun üzerine kocasının yanına giderek İsa'nın suçsuz olduğunu ve onu salıverilmesini ister. Vali, hanımının bu isteği üzerine İsa'yı serbest bırakmak ister. Ancak Yahudi ileri gelenlerinin ısrarla İsa'nın çarmıha gerilmesini talep etmesi üzerine elinden bir şey gelmeyen Pontus Pilate çaresizlik içinde bir kap su alarak kalabalığın önünde ellerini yıkar ve İsa'nın ölümünden kendisinin sorumlu olmadığını söyler.<sup>80</sup>

Markos İncilinde İsa canını teslim ederken mabedin perdesinin ortadan ikiye ayrılması<sup>81</sup> öyküsü de kurgudan başka bir şey değildir. Matta bu öyküyü kayaları parça parça eden ve mezarlar alt-üst eden bir depremin olduğunu; salih kişilerin cesetlerinin dirildiğini ve şehirdeki kalabalıklara görüldüğünü söyleyerek genişletir.<sup>82</sup> Funk'a göre İncil derleyicilerinin bu kurguları şüphesiz ki Hıristiyan savunmacılığının ve propagandasının birer parçalarıydı.<sup>83</sup>

İsa'nın önce başkahn sonra da vali Pilatus tarafından yargılanmasına ilaveten Luka İncili onun muhtemelen Fısıh için o sıralarda Kudüs'de bulunan Herod Antipas tarafından da yargılandığını rapor etmektedir.<sup>84</sup> Markos, Matta ve Yuhanna bu olaydan haberdar görünmemektedir. Ancak Petrus İncili de Herod'un o dönemde Kudüs'te olduğunu ve İsa'nın yargılanmasına katıldığını ifade etmektedir.

İsa'nın çarmıha gerilmeden önceki yaşamını konu alan "çile öyküsü" ile ilgili buraya kadar ifade ettiklerimizi bir bütün olarak ele alıp değerlendirdiğimizde onun kökeni ile ilgili nasıl bir sonuca varabiliriz sorusu gündeme gelmektedir. Bu bağlamda yanıtlanması

---

<sup>80</sup> Matta, 27: 19-24.

<sup>81</sup> Markos, 15:38.

<sup>82</sup> Matta 27:51-52.

<sup>83</sup> Funk, *Honest to Jesus*, s. 236.

<sup>84</sup> Bkz., Luka, 23:6-16.

gereken temel soru çile öyküsünün tarihsel mi yoksa kurgusal mı olduğudur.

Dört kanonik İncilden yaptığımız nakilleri göz önüne aldığımızda tek tek olaylarla ilgili yapılan nakiller detaylarda birbirinden oldukça farklı olmasına ve onların sırasının sabit olmamasına rağmen temel olaylarda dört İncil arasında dikkate değer görüş birliği vardır. Bu bağlamda en çok dikkat çekici şey, onların bu görüş birliğinin Markos İncilinin sona erdiği yerde son bulmasıdır. Bilindiği üzere Markos İncili ilk İncil olduğu için ondan sonra yazılan Matta ve Luka İncilleri onu kaynak olarak kullanmışlardır. Bu nedenle bu İncilden yapılan nakillerde tüm İnciller görüş birliği içindedir. Markos İncili, Mecdeli Meryem'in İsa'nın mezarına gitmesi ve mezarı boş bulması öyküsüyle son bulmaktadır. İşte bu noktadan itibaren diğer İncillerin derleyicileri kendi bakış açılarına göre farklı yollar izleyerek İsa'nın ölümlüde dirilişi ve taraftarlarına görünüşü ile ilgili birbirinden farklı bilgiler vermektedir.

Çile öyküsü içinde yer alan ve tüm İncillerin hemfikir olduğu olayları şu şekilde sıralayabiliriz: (1) İsa'nın Kudüs'e girmesi, (2) Mabette bazı olaylara sebebiyet vermesi, (3) Önde gelen Yahudi din adamları (başkahin ve adamları) İsa'nın aleyhine girişilen kumpas hareketi, (4) Yudas İskaryot'un İsa'ya ihanet ederek onu ele vermesi, (5) İsa'nın havarileriyle yediği son akşam yemeği, (6) İsa'nın tutuklanması, (7) Petrus'un İsa'yı inkarı, (8) İsa'nın Yüksel Kurulun önüne çıkarılması, (9) İsa'nın Roma Valisi Pontus Pilatus'un huzuruna çıkarılması, (10) İsa ile alay edilmesi, (11) İsa'nın çarımha gerilerek idamı, (12) İsa'nın ölümü, (13) İsa'nın Gömülmesi ve (14) İsa'nın mezarının boş bulunması.

Yeni-Ahit yazıları içerisinde dört kanonik İncilin dışında bu olayların bu sıra dahilinde yer aldığı başka bir kaynak yoktur. Pavlus, mektuplarında İsa'nın ölümü ve yeniden dirilmesine göndermede bulunmaktadır. Ancak o bunu yaparken onların nasıl vuku bulduğu konusuyla ilgilenmemektedir. Onun ilgilendiği şey söz

konusu olayların Hıristiyanlar için teolojik anlamıdır. Örneğin Pavlus İsa'nın tutuklanması hakkında bilgi vermeden onun tutuklandığı gece havarileriyle yediği son akşam yemeğinde sofradaki ekmeği kırarak bu benim bedenimdir ve şarap kasesini alarak bu benim kanımdır diyerek onu onlarla paylaştığını ve onlara kendisinin ölümünden sonra bu olayı yaşatmalarını söylediğini nakletmektedir.<sup>85</sup>

Yeni-Ahit araştırmacıları dört kanonik İncil dışında diğer Hıristiyan kaynaklarının çile öyküsünden bahsetmemesini onda zikredilen olayların ilk Hıristiyan toplumu tarafından yeterince bilinmesine bağlamaktadır. Örneğin söz İncilleri olarak kabul edilen ne Q İncili ne de Tomas İncili<sup>86</sup> çile öyküsünde zikredilen olaylara yer vermektedir.

19. yüzyılın sonlarında Martin Kahler İncillerin aslında uzun girişler ihtiva eden çile rivayetleri olduklarını ileri sürmüştü.<sup>87</sup> Ancak onun bu argümanı modern araştırmacılar tarafından tam tersine çevrilmiştir. Zira bu modern araştırmacılara göre İnciller çile ekiyle kıssalar, kısa ve özlü özdeyişler, sembolik eylemler ve mucizevi iyileştirmelerden ibaret eserlerdir. Araştırmacılar çile öyküsünün

---

<sup>85</sup> Bkz., I. Korinliler, 11:23-26.

<sup>86</sup> İsa'nın idamı ile ilgili Toma İncilinde sadece şu ifadelere yer verilmektedir: "Her kim anne ve babasından nefret ederse benim öğrencim olamaz. Her kim erkek ve kız kardeşlerinden nefret eder ve çarmıhı benim taşıdığı gibi taşırsa bana layık olmayacaktır. (Tomas 55). Q İncilinde de çarmıha şu şekilde göndermede bulunulmaktadır: "Çarmıhınızı taşımadıkça ve benim ardımca gelmedikçe benim öğrencilerim olamazsınız" (Luka 14:27). Bu iki ifade de İsa'nın ölümüne doğrudan değil de örtülü bir şekilde dolaylı bir göndermede bulunulmaktadır. Funk'a göre bu ifadeler şu şekilde mecazi olarak da algılanabilir: "Anne ve babayı yüz üstü bırakmak/terk etmek kişinin ölümüne sebebiyet veren ağır ve ıstırap veren bir çarmıh taşımak gibidir". Dahası Funk'a göre ne Tomas ne de Q İncilinde çarmıh sembolü İsa'nın ölümüyle irtibatlı bir kurtuluşun sembolü olarak kullanılmaktadır. Funk, *Honest to Jesus*, s. 238.

<sup>87</sup> Bkz., Martin Kahler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*, Philadelphia: Fortress Press, 1964.

kökünü probleminin çözümü konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. İsa'nın ölümü, gömülmesi ve ölümden dirilmesi hakkında ilk Hıristiyan cemaatinin tebliği, ilkin onun idamıyla alakalı birkaç izole anekdotla tamir edilmiştir. Bultmann çile öyküsünün başlangıçta beş temel unsurdan oluştuğunu düşünmektedir. Bunlar, İsa'nın tutuklanması, yargılanması, çarmıha gerilmek üzere Gogota'ya götürülmesi, idamı ve ölümüdür.<sup>88</sup> Helmut Koester hocası Bultmann'ı izleyerek çile öyküsünün, Markos, Petrus ve Yuhanna'nın birbirinden bağımsız üç yazılı versiyonunu ortaya koyan sözlü bir versiyonunu gündeme getirmiştir.<sup>89</sup>

Ancak ne yazık ki araştırmacılar, mevcut kaynaklardaki anekdotların silsilesini/sırasını belirleyerek ortaya koyamamakta veya diğer bir ifadeyle bu hipotetik nakillerin İnciller yazıya geçirilmeden önceki sözlü kültürün hakim olduğu dönemde nasıl nakledildiğini izah edememektedirler. Bu konuda John Dominic Crossan şu hipotezi ileri sürmüştür: Bazı ilk dönem Hıristiyan alimler veya diğer bir ifadeyle İncil derleyicileri ilk çile öyküsü rivayetini 50'li yıllarda oluşturmuş ve oluşturulan bu ilk rivayette onun çarmıh İncili olarak adlandırdığı Petrus İnciline yerleştirilen bir rivayette korunmuştur. Çarmıh İncili oldukça mitolojik bir versiyondur. Bu İncil'e göre İsa'nın cesedi mezardayken gökten iki adam inmiş; mezarın önündeki kaya kendi kendine yuvarlanmış; iki adam aralarında bir üçüncü şahsı taşıyarak mezardan dışarı çıkmış; iki adamın başları göğe deşiyormuş fakat üçüncüsünün ki ise göğü bile aşmış.<sup>90</sup>

<sup>88</sup> Rudolf Bultmann, *History of the Synoptik Tradition*, New York: Harper, 1963, s. 279.

<sup>89</sup> Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, Philadelphia: Trinity Pres International, 1990, ss. 219-220.

<sup>90</sup> John Dominic Crossan, *The Cross That Spoke: The Origin of the Passion Narrative*, San Francisco: Harper & Row, 1988 naklen Funk, *Honest to Jesus*, s. 239.



### İsa'nın Çarmıha Gerilmesi Sorumluluğu Kime Aittir?

Ancak Markos'a ve onu kaynak olarak kullanan Matta ve Luka'ya göre her ne kadar Pontus Pilate, İsa'yı Yahudilerin kralı olmakla suçlayarak idama mahkum etse de onu idam etme konusunda gönüllü değildi. Hatta, Matta İnciline göre vali Pilate sadece İsa'yı suçsuz olarak mütalaa etmekle kalmamış zorunluluk nedeniyle onun idamına hükmedince sorumluluğu kabul etmediğini göstermek için halkın gözü önünde ellerini suyla yıkamıştır.

Görüldüğü üzere İsa'yı çarmıha germe sorumluluğu Matta İncili tarafından Roma valisinden alınarak Yahudilere yüklenmektedir. Hatta daha da ileri gidilerek bu sorumluluğun sadece o dönemin Yahudileri üzerine değil onların çocukları üzerine de olduğu ifade edilmektedir.<sup>91</sup> Bu noktada Matta'nın niçin İsa'nın idamı sorumluluğunu tamamıyla Romalılardan alarak Yahudilere yüklediği sorusu gelmektedir. Bu soruya birden fazla yanıt verilebilir. Ancak kanaatimize göre bu sorunun cevabını genel olarak Hıristiyanlığın yayıldığı toprakların durumunda ve özel olarak ise Matta İncilinin yazıldığı toplumun içinde yaşadığı şartlarda aramak gerekir. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere İsa sonrası dönemde Antakya bölgesinde şekillenen günümüz Hıristiyanlığı, Roma İmparatorluğunun hakim olduğu bir bölgede yayılmıştır. Bu bağlamda erken dönem Hıristiyan hareketinin gelişmesinde onun Roma İmparatorluğu içindeki durumu son derece önem arz etmekteydi. Çünkü görünüşte Hıristiyanlar, Roma yönetimi tarafından siyasi bir isyancı olarak görüldüğü için çarmıha gerilerek idam edilen siyasi bir suçlunun taraftarları konumundaydı. Eğer durum gerçekten böyle idiyse bu hareketin siyasi olarak tehlikeli görülmesi gerekiyordu. İşte Hıristiyanlar, Roma idaresi tarafından siyasi açıdan tehlikeli görülmemek için yeni arayışlara girdiler. Bunu yaparken de onların İsa'nın Roma idaresi tarafından çarmıha gerildiği inkar etmeleri mümkün olmadığı için onu peşinen kabul etmek zorunda kalmışlar ancak çarmı-

hın sorumluluğunu Roma idaresinden alarak Yahudilere yüklemişlerdir. Bu bağlamda Roma valisi Pilates'un aslında İsa'nın suçsuz olduğuna inandığı ve onu serbest bırakmanın yolunu aradığını ancak Yahudi başkahin Kayafas ve Yahudi toplumunun önde gelenlerinin Roma Kralı Sezar nezdinde aleyhine siyasi bir suçluyu cezalandırmadığı şeklinde kampanya yapacaklarından korktuğu için İsa'nın çarmıha gerilmesi emrini verdiği yüksek sesle dillendirilmiştir. Hatta bazı ilk dönem Hıristiyan yazarları Pilatus'un, İsa'nın kanından sorumlu olmadığı konusunda o kadar ileriye gitmiş ki onun bir aziz olduğunu ileri bile sürmüştür. İlk Hıristiyan cemaati bu şekilde sorumluluğu Romalılardan alarak Yahudilere yüklemekle kendilerinin siyasi bir isyancının taraftarları olmadığını ve dolayısıyla da Roma idaresi için tehlikeli olmadıkları izlenimini vermeye çalışmışlardır.

İsa'nın çarmıha gerilmesinin Romalılardan alınarak Yahudilere yüklenmesinin bir diğer önemli nedeni de İncillerin derlendiği yıllarda (MS. 70-90) İsa'nın taraftarı olanlarla Ortodoks Yahudiler ve Yahudi Hıristiyanlarla Gentile Hıristiyanlar arasında da gittikçe artan şiddetli çatışmalardır. Bilindiği üzere İsa döneminde ona tabi olanlarla Ortodoks Yahudiler, özellikle de Yahudi din adamları arasında yer yer geçimsizlikler ve çatışmalar olmaktaydı. Ayrıca Yahudi din adamlar İsa'nın öğretisinden oldukça rahatsızlık duyuyorlardı. Bu nedenle de onun ve hareketinin sindirilmesi ve sona erdirilmesi için ellerinden geleni yapıyorlardı. Bu nedenle İsa'nın çarmıha gerilmesi sorumluluğunun Romalılardan alınarak Yahudilere verilmesi merkezi Yahudiliğe karşı ilk Hıristiyan cemaatinin elini güçlendirmekteydi.

Sonuç olarak İncil yazarlarının ve erken dönem Hıristiyan alimlerinin İsa'nın idam edilmesi sorumluluğunu Romalılardan alarak Yahudilere yüklemesi tabir yerindeyse bir taşla iki kuş vurma anlamına geliyordu. Çünkü bu şekilde bir taraftan Romalıların gözünde İsa'nın siyasi bir isyankar ve suçlu olmadığını ve onun taraftarlarının da Roma idaresi için tehlikeli olmadığını mesajı verilerek Hı-

ristiyanlığın serbestçe yayılması sağlanırken diğer taraftan da suç Hıristiyanların hasmı olan Yahudilere yüklenerek aleyhlerine menfi propaganda yapılmış oluyordu. Bu yorumla Yahudilerin hiçbir şekilde İsa'nın ortadan kaldırılması konusunda etkili olmadıklarını ima etmek istemiyoruz. Bizim burada üzerinde durduğumuz temel konu İsa'nın, kim tarafından tutuklandığı, yargılandığı ve hangi suçla suçlanarak çarmıha gerilerek idam edildiğidir. Yoksa Yahudileri temize çıkarmak değil. 0

### Değerlendirme

Buraya kadar ayrıntılı bir şekilde analiz ettiğimiz "Çile Öyküsü"nü tarihsel perspektiften değerlendirdiğimizde şu sonuçlara varabiliriz: (1) Bu öyküde yer alan rivayetlerin önemli bir bölümünün İncil derleyicilerinin İsa ile ilgili kendi beklentilerinin ürünü olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Zaten bu öyküde anlatılan olayların görgü tanığı da yok gibidir. Çünkü İsa, mabet polisi ve Roma askerlerinin ortaklaşa düzenledikleri bir operasyon sonucu siyasi bir suçlu olarak yakalanınca onun erkek taraftarları sıranın kendilerine gelmesinden korktukları için doğal olarak İsa'yı terk etmiş ve kaçmışlardı. Sadece annesinin de içinde bulunduğu bir kaç kadın taraftar uzaktan olayları izlemişlerdi. Dolayısıyla kamuoyu önünde olan olayların görgü tanığı sadece bu kadınlardı. İsa'nın Gethsemane denen yerde dua etmesi, başkahin Kayafas ve Yüksek Kurul üyelerince yargılanması, vali Pontus Pilate'nin huzuruna çıkarılması gibi kamuoyu önünde olmayan olayların ise hiçbir görgü tanığı yoktu.

(2) Bu nedenle İncil derleyicileri eserlerini kaleme alırken İsa'nın niçin tutuklanıp çarmıha gerildiğini izah edebilmek için Eski-Ahit'in kitaplarından ipuçları elde etmeye çalışmışlardır. Eski-Ahit'in özellikle ileride vuku bulması öngörülen bir takım kehanetlere yer veren -Mezmurlar, Zekeriya, İşaya- gibi kutsal metinleri İncillerdeki çile öyküsünün oluşmasında son derece etkili olmuştur. Zira İsa'nın başına gelen olaylar üzerinde tefekkürde bulunan taraf-

tarları bu olayların niçin olduğunu kendi kendilerine sormuş ve bu sorunun yanıtını da Eski-Ahit kitaplarında aramışlardır. Bu çerçevede Eski-Ahitte İsa'nın tutuklanması, yargılanması ve idamını çağrıştıracak bir takım kehanetler aramaya koyulmuşlardır. Elde ettikleri bulgular onları İsa'nın başına gelen olayları Tanrının önceden takdir ettiği sonucuna götürmüştür. İşte onların bu aramaları sonucunda Eski-Ahitten elde ettikleri bulgular "çile öyküsünü" şekillendirmiştir.

(3) Dört kanonik İncil ile Petrus İncilinde geçen çile öyküsü incelendiğinde aslında hepsinin aşağı yukarı nispeten birbiriyle uyduğu görülür. Bu durum çile öyküsünün beş versiyonunun aslında tek bir kaynaktan türediğini göstermektedir. Bu kaynak da bu versiyonlardan biri muhtemelen Markos'un versiyonu olabileceği gibi artık mevcut olmayan hipotetik bir kaynak da olabilir. Eğer, Markos versiyonu orijinal kaynak olarak görülürse ki elimizdeki kaynaklara bunu gösteriyor o zaman çile öyküsünde İsa'nın başına geldiği rivayet edilen olaylar, meydana gelmesinden yaklaşık 40 yıl gibi çok uzun bir süre sonra kayda geçirilmiştir. Bu durumda bizi olayların üzerinden uzunca bir süre geçmesi, bire bir görgü tanıklarının olmaması, Eski-Ahit söylemlerinin ve İsa sonrası dönemde gelişen teolojik zihniyetin öykünün sınırlarının ve detaylarının belirlenmesinde son derece etkili olduğu sonucuna götürmektedir.

(4) Çile öyküsünün muhtevası o dönemin olaylarıyla ilgili bilgi veren Hıristiyan olmayan kaynaklarla paralel olarak incelendiğinde onda bazı tarihsel bilgilerin olduğu görülür. Bunların başında da Yahudi tarihçi Josephus ve Romalı tarihçi Tacitus'un naklettiği üzere vali Pontus Pilate döneminde (MS. 26-36) yetkililerce idam edilen İsa adlı bir şahsın olduğu bilgisidir. İkinci tarihsel bilgi, dönemin başkahini Kayafas ve bazı yüksek rütbeli din adamlarının vali Pilate ile işbirliği içinde İsa'nın yakalanmasında, kamu huzurunu bozan siyasi bir suçlu olarak yargılanması ve idamında aktif rol oynadıkları hususudur. Üçüncü tarihsel bilgi İsa'nın yakalanmasından sonra erkek taraftarlarının sıranın kendilerine gelmesinden korktukları

için İsa'yı yüzüstü bırakarak kaçıp gizlenmeleridir. Dördüncü tarihsel bilgi İsa'nın, Roma kanunlarına göre devlete isyana teşebbüs edenlere verilen çarmıh cezasıyla cezalandırılmış olmasıdır. Roma geleneğinde devlete isyan eden kişiler şehir dışına çıkarılıp kamuoyu önünde önce iyice bir kamçılanmakta ve daha sonra da elleri ve ayaklarından çarmıha çivilenmekteydi.

(5) İsa'nın ölümüyle ilgili tüm suçun Yahudilere atfedilip vali Pilatus nezdinde Romalıların İsa'nın ölümünden sorumlu olmadığı yönündeki İncil rivayetleri aslında İsa'nın suçsuz olarak idam edildiğini göstermek ve Hıristiyanlığın Roma topraklarında daha rahat yayılmasına imkan vermek için ilk Hıristiyan toplumunun propagandasından başka bir şey değildir.

Hz. İsa'nın tutuklanması, yargılanması ve çarmıha gerilmesiyle ilgili İncil rivayetlerini tarihsel açıdan değerlendirdiğimiz bu yazımızda kısaca şu kanaate varmış bulunuyoruz: Hıristiyan kaynaklarına göre İsa, dört kanonik İncil rivayetlerinin ve onlara dayanılarak geliştirilen geleneksel Hıristiyan düşüncesinin ortaya koyduğu gibi tüm insanlığın günahlarına kefarete olarak suçsuz bir şekilde çarmıha gerilerek idam edilmiş bir kurban değildir. Aksine o yaptığı vazalarla döneminin Yahudi otoritelerinin tepkisini çekmiş; mabet bölgesinde yaptığı eylemler ve mabedin akıbetiyle ilgili söylediği sözlerden dolayı sadece bölgenin huzur ve sükûnunu sağlamakla görevli başkahin ve Yüksek Kurul üyeleri tarafından değil, aynı zamanda işgalci Roma güçlerinin yöneticisi olan vali Pilatus tarafından da halkı isyana teşvik eden potansiyel bir tehlike olarak görüldüğü için tutuklanıp idam edilmiş siyasi bir suçludur.



## What Happened to Jesus?

Evaluation of Gospel Narratives Concerning the arrest, trial and crucifixion of Jesus from the historical perspectives

---

**Citation/©:** Aydın, Mahmut, (2004). What Happened to Jesus? Evaluation of Gospel Narratives Concerning the arrest, trial and crucifixion of Jesus from the historical perspectives, MİLEL VE NİHAL, 1 (2), 41-93.

**Abstract:** Jesus of Nazareth, the main building-stone of today's Christianity as a figure of history was a Galilean Jew who lived B.C.4- A.D.30. Contrary to the Qur'anic claim that he was not died on the cross, according to the main sources of Christianity and its Nicean creed Jesus was a sacrifice who was crucified as an innocent man for the sake of the sin of all mankind. In this article as a Muslim researcher we tried to answer "what happened to Jesus in reality?" within the context of Christian thought by analysing deeply the Gospel narratives from the historical perspective. While doing this, first of all, we tried to determine the questions which have led us to write this article. Secondly, we discussed the main events, led to the crucifixion of Jesus. Lastly, we evaluated the Gospel narratives concerning arrest, trial, crucifixion of Jesus. While doing all these, we did not refer to any verses of the Qur'an and the Islamic teaching concerning the death of Jesus. Because our main was to analyse and evaluate the Gospel narratives in the light of moder historical scholarship. In the end of our research we have concluded that Jesus of Nazareth was not a sacrifice who was crucified as an innocent man as it is argued by the four canoonical Gospels and the traditional Christian thought which based on them. Contrary, he was executed as an political ciriminal by both the governor of occupied Roman powers, Pontus Pilate, and the high priest Caiphas and his Council.

**Key Words:** Jesus-Christ, The Passion of Christ, Passion week, arrest of Jesus, trial of Jesus, crucifixion of Jesus, High Priest Caiphas, Roman Governor Pontus Pilate.

---



Mormonların mabetlerinden birisi temple-houston  
Foto için bak: <http://www.mrm.org/photo-album/>

# Mormonluk: Amerika'nın Ahir Zamanının Dini ve Azizleri\*

Yasin AKTAY\*\*

Atf/©: Aktay, Yasin, (2004). Mormonluk: Amerika'nın Ahir Zamanının Dini ve Azizleri, Milet ve Nihal, 1 (2), 95-125.

**Özet:** Bu yazıda tipik bir Amerika dini olarak ele alınan Mormonluğun kısa bir tanıtımı hedeflenmektedir. Mormonluğun bir "son din" iddiasıyla ortaya çıkmasının, aynı iddialarla ortaya çıkmış olan İslam'la muhtemel tartışmaları kurgulanmıştır. Mormonluğun Hıristiyanlığın bir mezhebi mi yoksa müstakil bir din mi olduğu hep tartışılmıştır. Bu tartışmalar Mormonluğun kendini konumlandığı dinler tarihi içerisinde kendisinin neye karar verdiği kadar diğer Hıristiyan mezheplerinin de kendisini nasıl gördüğüne bağımlı olarak sonuçlanacaktır. Burada Mormonluğun İbrahimi gelenek içinde konumlanarak, Amerika'nın sosyal değerleriyle mütenasip bir biçimde toplumsal sermaye üretme kapasitesi üzerinde de durulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Mormonluk, Ahir Zaman Azizleri, Poligami, Evlilik teolojisi

İslam'ın İbrahimi gelenek içerisinde gelen son din olduğu, Hz. Muhammed'in (s) de peygamberlerin sonuncusu olduğu, Müslümanların kabul ettikleri en vazgeçilmez itikad esaslarından biridir. Müslümanların Yahudilik ve Hıristiyanlığa bakışını da belirleyen bu itikad esasının İslam'dan önce Hıristiyanlarla Yahudiler arasındaki ilişkide tekrarlanmış olduğunu da biliyoruz. Yahudiler

\* Bu yazı, Türkiye Bilimler Akademisi'nin (TÜBA) 2000 yılı burs programı çerçevesinde tahsis ettiği Doktora-Sonrası Burs Programı çerçevesinde, bir kısmı 2001 yılında, ABD'nin Utah eyaletinde yapılmış çalışmaların bir bölümünü oluşturuyor. Desteklerinden ötürü TÜBA yetkililerine teşekkürü borç biliyorum.

\*\* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, yaktay@yahoo.com



kendi içlerinden çıkan ve Allah'ın sayısız mucizesiyle donanmış olan İsa'ya inanmadıkları gibi, onu hak dinden sapmış biri olarak kabul etmişlerdir. Hıristiyanlık ise Yahudiliğin kendilerine böyle bakmasına çoğu kez aldırmadan Yahudiliği de kapsadığını düşünen bir çizgi izlemiştir. Sonradan gelen ve eskisini restore etme iddiası taşıyan dinin önceki din etrafında şekillenmiş bir kurumsal yapının, bu kurumsal yapıdan geçinmekte olan toplumsal tabakaların direnciyle karşılaşması ilk bakışta normal görünür. Yine de bu direncin kendisinin aynı zamanda bu dinin tutunabilmesi için gerekli mücadele ruhunu kazandırması ve eski dinin bütün söylemlerini kuşatma performansına işin doğası gereği zorlaması da beklendir. Nitekim Hıristiyanlığın Yahudiliğe yönelik bütün eleştirilerine rağmen onu kapsama iddiası onun hem bir dizi tâkibâta uğramasını getirmiş, hem de Yahudiliğin nüfus mirasından arslan payını koparabilmesini sağlamıştır.

İslam'ın ise, dinler tarihi içerisindeki yolculuğunda bu tarz bir "son din" temasından söylemsel olarak maksimum derecede faydalanmış olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira İslam önceki dinlere karşı son derece mütevazî bir tutum içinde olmuştur. O kadar ki, İslam'ın peygamberi hiç bir zaman yeni bir din getirdiğini iddia etmemiş, önceki bütün peygamberleri ve kitaplarını onaylamak, onlarda ihtiva edilen hakikatleri tekrarlamak üzere gönderildiğini duyurmuştur. Söylediği hiç bir şeyin, daha önce hiç görülmemiş orijinal buluşlar olmadığını söylemiş, bu durum önceki dinlerin müesses yapıları nezdinde bir kızgınlığa sebep olmuştur. Bu kızgınlığın önemli bir , kuşkusuz, bu söylemin kitleler nezdinde tutma şansının çok yüksek olması olmuştur. Bunlar, kitlelere çok güçlü bir biçimde hitap edebilmenin en elverişli şartlarını oluşturmuştur. İslam'ın söyleminde öncekileri kapsayan bir iddia kadar bütün dinler veya peygamberler tarihini kapatan bir nihai nokta, bir "son din" olma iddiası her şeyden önce kendisine diğer dinlerin dahil olduğu tarihsel bağlam içerisinde imtiyazlı bir konum kurmuştur. Bu konum, İslam'dan sonra ortaya çıkan bütün dinlere, otantisite

değerlendirmesi bakımından hiç bir şans tanımayan bir merkezîlik algısının kaynağı olmuştur: İslam Allah'ın insanlar için uygun gördüğü ve tamamlamış olduğu son din olduğu için başka herhangi bir yeni dinin varolma şansı yok.

Nitekim İslam'dan sonra ama İslam kültürünün içinden yeni din akımları ortaya atanlar basitçe "yalancı peygamber" olarak karşılanmışken, bu akımların büyük çoğunluğu zaten kendilerini yine İslam dininin veya peygamberlik anlayışının farklı yorumlarıyla yarattıkları boşluklarda temellendirmenin yolunu aramışlardır. Buna rağmen bu dinler ne kalıcı olabilmiş ne de Müslümanların dinsel tarih bilinçlerinde devrim niteliğinde bir değişim yaratabilmişlerdir.

Amerika'da ortaya çıkmış bir din olarak Mormonluğu ele almaya, esasen İbrahimi dinlere özgü bir "tarihin sonu" düşüncesi bağlamında konumlandırarak başlamak ilginç olabilir. Zira Mormonluk, hem İslam'dan sonra ortaya çıkmış ve hatırı sayılır ölçüde tutunabilmiş belki de tek din, hem de tutunabilmesini kendini İbrahimî gelenek içerisinde son din olarak konumlandırabilme başarısına borçlu olmuştur. Bu açıdan onun kendinden önceki dinlere karşı kendini konumlandırışı, yaygın deyiimiyle kendilik-algısı, Hıristiyanlığın Yahudiliğe, İslam'ın da her ikisine karşı kendini konumlandırışı ile karşılaştırılabilir özellikler sergiliyor. Bununla birlikte önemli bir fark da var ki, hemen onu kaydederek başlamak gerekiyor: İslam kendinden önceki bütün bir peygamberler tarihine atıfta bulunarak kendini bu peygamberlerin oluşturduğu zincirin bir son halkası olarak nitelerken, diğer dinlerin hepsiyle açık bir diyaloga girerek onları kapsadığını fiilen gösteriyor. Mormonluk ise kendini önceki dinlerle tarihsel bir süreklilik içinde görürken Yahudilik ve Hıristiyanlıkla bir tartışmaya girmekte, buna mukabil, teorik olarak bu zincirin halkalarından birisi olarak kabul ettiği İslam'la hiç bir münazaraya girmemektedir. Aslında Mormonluğun İslam'ı tam olarak nasıl karşıladığı konusunda tatminkar bir açıklama bulmak kolay değildir. Formel olarak İslam'ı çokça andıran,

aşağıda zikredeceğimiz bazı özelliklerine karşılık, ne Mormon kitabında ne de Mormonluğun oluşum tarihinde İslam'a dair referans alınabilecek en ufak bir değini yoktur. Aksine Mormonluğun geçerli sayılan dinler tarihi algısında İslam'a bir sahihlik atfetmenin imkansız olduğu bir dönemselleştirme sözkonusudur. Zira Milattan sonra 385 yılına kadarki din ve peygamberlerin bir anlatımından ibaret olan Mormon kitabı, bu tarihte emin bir yere saklanmak üzere gömüldükten 1650 yıl kadar sonra, 1830 yılında tekrar ortaya çıkarak insanlara hitap etmeye yönelmesiyle, arada İslam'ın başrolünü oynadığı tarihin tamamını kapsayan uzun bir fetret dönemi algısı da yaratılmış oluyordu. Uzun ve hareketli tarihiyle İslam'ın bu fetret dönemine tekabül etmesi, Mormonluğun İslam'a bakışının hep muğlak kalmasını gerektirmiştir. Bugün Mormon resmi makamları İslam'ın da Allah tarafından onaylanmış geçerli bir din olduğunu kabul etmekte,<sup>1</sup> ancak tabii ki Mormon ilahiyatının gereği olarak da, Mormonluğun diğer bütün dinlerdeki tahrifatı restore programının kapsamına almaktadır. Ancak, dinin formasyonu içerisinde yer yer açık bir İslam etkisi fark edilebilse de, Mormonluğun konuştuğu bağlamın İslam'ı genel olarak hiç bir şekilde gözetmediği bir gerçektir. O Yahudi-Hıristiyan geleneği içerisinde konuşmakta, bu geleneğin şekillendirdiği akıl açısından anlamlı olabilecek bir söylemle şekillenmektedir.

---

<sup>1</sup> 1981 yılında Utah'ın başkenti v eMormonların merkezi olan Salt Lake City'de Mormonluk ve İslam başlıklı bir konferans düzenlenmiş. Bu konferansta Mormon tarafı genellikle Mormonluğun aşağıda ayrıntılarıyla anlatacağımız peygamberlik anlayışına uygun olarak, tarihte kendi dini kayıtlarının kaydetmediği binlerce peygamberin gelmiş olabileceği ihtimaline dayanarak Muhammed'in de bu peygamberlerden biri olduğunu dillendirmişler. Mormonluğa göre peygamberlik sayfası hiç bir zaman kapanmamış, kapanmayacaktır da. Bazı şekilsel yakınlıklar, örneğin içki yasağı, hayatın tamamını kuşatan, düzenleyen bir beden siyasetine drayalı bir dindarlık ve dini mensubiyet anlayışı, herkesin kendi dininin sahibi olması, herkesin dinin önderi olması düşünceleri çok benzese de, Mormonluğun İslam'la çok ayrı bir dünyanın dini olduğu açıktır.

## **Peygamber ve Vahy**

Bu kısa mülahazayı temel alarak Mormonluk hakkında konuşmaya başlayabiliriz. Mormonluk Amerika'da ortaya çıkmış bir dindir. Kendini Hıristiyanlığın çağımızdaki daha doğru yorumu olarak ikame eden bir dünya dini olarak sunmak istese de Amerikalılık bu dinin her yanına sinmiş durumdadır.

Mormonluğun tarihi 1820 yılında Batı New York bölgesinde yaşamakta olan ve o zamanlar ondört yaşında olan Joseph Smith'in yaşadıklarına dayanıyor. Hikayenin vahy, kitap ve ondört yaşındaki bir insana tevdi edilmiş bir kitaba dayandırdığı bir dini kısa zamanda kurup yaymasıyla ilgili ayrıntılar, bu tecrübenin toplamındaki müthiş bütünlük, gerçekten de büyük dinlerin tecrübeleriyle karşılaştırılabilecek bir nitelik arz ediyor. Diğer üç büyük dinin tecrübelerine az çok vakıf olanlar, bu "yeni din" iddiasının ve söyleminin önceki dinlerin bütün tecrübeleriyle eklektik bir ilişkiyi başarıyla tesis etmiş olduğunu söyleyebilirler.

Smith'in kendi anlattıklarına dayanan Mormon tarih kayıtlarına göre, 1820 yılında ondört yaşındaki Smith, kişisel bir bunalım döneminden geçmekte, ruhsal fırtınaların arasında yolunu kaybetmiş olarak yolunu aramaktadır. Bu esnada etrafta bulunan sayısız din ve kilisenin arasındna hangi dinin daha doğru olduğu, hangi kilisenin doğru yola yönlendirdiği konusunda tam anlamıyla bir kararsızlık hali yaşamaktadır. Mevcut olanlardan hiç birinin içindeki fırtınaları dindirebilecek bir sağlam liman oluşturamadığını hissetmektedir. Bu ondaki ruhsal huzursuzluğu daha da artırmakta, ama aynı zamanda yoğun varoluşsal sorular eşliğinde arayışını daha da motive etmektedir. Babasının çiftliğinin yakınlarında bir ağaç koruluğu vardır. Allah'a ne yapması gerektiğini sormak üzere o koruluğun içine kendini atmayı alışkanlık haline getirmiştir. Daha önce Hz. İsa'nın havarilerinden James'ın mektubunda okuduğu üzere, akıl ve hikmetten yoksun kalmış olanların veya akıl ve bilgelik ara-

yanların yapmaları gereken bir şey olarak bu alışkanlığı edinmişti. Bu ziyaretleri esnasında Tanrı ve İsa'nın ayrı varlıklar olduğunu ve insanlar gibi göründüklerini kendisine öğreten vahiyler almıştır. Bu bilgiler hakim bir çok dinin genel kabullerine aykırı şeylerdir. Bu koruluğa ziyaretlerini sürdüren Smith, 21 Eylül 1823 tarihinde, yani ilk vahyi aldıktan tam üç yıl sonra, Tanrı'ya kendisine daha açık bir şekilde göstermesi için dua etmiş, Tanrı da kendisine yol göstermek üzere elçisi Moroni'yi göndermiştir. Smith'in korulukta kendisine görünen elçiyle ilgili olayı anlatışı şöyle:

“Bana adımla hitap etti ve bana kendisinin Tanrı katından gelen bir elçi olduğunu, ve adının Moroni olduğunu; Tanrı'nın benim için yapacak bir işi olduğunu söyledi .. Ayrıca bu kıtanın önceki sakinlerinin bir anlatısını ve nereden geldiklerinin bir açıklamasını içeren altın tabakalara yazılı bir kitabın emanet edildiğini söyledi... ayrıca ölümsüz İncil'in tamamının bu emanetin içinde olduğunu ve kurtarıcı (İsa) tarafından daha önce buranın eski sakinlerine verilmiş olduğunu söyledi” (JS-H 1:33-34).

Bu esnada Moroni kitabı değil sadece kitabın haberini getirmiştir. Hatta kitabın nerede bulunduğu dair haberi de vermiştir. Joseph de kendisine tarif edilen yere, yani Cumorah Tepesi denilen yere ertesi gün giderek eliyle koymuş gibi altın levhalara yazılı kitabı taş bir sandukanın içine konulmuş olarak bulur, ama kitabı bu sefer sadece görmesine izin verilmiştir. Bundan sonra, kendisine verilecek olan kitabın ağırlığını kaldırabilmesi için dört yıllık bir eğitime tabi tutulması gerekecektir. Bu yüzden Moroni Smith'e ilk görünüşünün her yıl dönümünde Cumorah Tepesi denen yerde buluşmaya çağırıldı. Her yıldönümünde oraya gittiğinde kendisiyle görüşmekte ve her seferinde kendisini, Tanrı'nın mahiyeti ve planları, Tanrı Krallığının mahiyeti, mevcut kilise veya dinlerin bu Krallığı gerçekleştirme bakımından yetersizliği, tahrif edilmişliği hususunda aydınlatmakta ve gerçek kilisenin yeniden restore edilmesi işleminin kaçınılmaz bir ihtiyaç olduğunu, bunun için de kendisinin seçilmiş olduğunu söyleyerek, kendisini büyük göreve hazırlıyor-

du. Nihayet 1827 yılının 22 Eylül'ünde Moroni, yine Joseph'e aynı tepede her yıl buluştukları yer ve zamanda görünmüş, ama bu sefer kendisine İngilizce'ye çevirmek üzere altın levhaları vermiştir. İbrance bilmeyen Joseph'in bu kitabı nasıl çevireceği de kendisine ilahi bir destekle bildirilmiştir. Antik dönemde peygamberler tarafından bir dili çözmek üzere kullanılmış olan Urim ve Thummim denilen taşlar genç Joseph'e İbrance'yi anlamasını ve bu dildeki metinleri İngilizce'ye çevirmesi için yardımcı olacaktır. Zaten çeviri devam ettiği süre içinde Moroni'nin desteği de devam etmekte, sürekli yapılan çevirilerin doğruluğunu temin etmek üzere kontrol etmektedir. Bu yüzden yapılan çevirinin de ilahi destekli ve onaylı bir çeviri olduğuna inanılmaktadır. Bunun Mormon kitabı hakkındaki algı ve kabuller bir yana, Mormon kitabıyla birlikte İncil'in tahrif edilmemiş nüshalarının da bulunduğu fikri gözönünde bulundurulduğunda, Mormonlar diğer Hıristiyan mezheplerinin elinde bulunan İncil'in tahrif edilmiş olduğuna ve asıl nüshaların kendi ellerinde olduğu ve tıpkı Mormon kitabında olduğu gibi bunda da ilahi destekli ve onaylı, güvenilir bir çeviriyle desteklenmiş oldukları iddiası taşımaktadırlar. Bu yüzden Mormonlar temel kitapları olan Mormon Kitabının yanısıra İncil'i de kapsayan bir dinsel metin külliyatına sahiptirler. Mormon tapınak merkezinin bazı resmi baskılarıyla, İncil'in Smith tarafından yapılmış çevirisi ile *Mormon Kitabı*, *Doctrines and Covenants* ve *Pearl of Great Price* bir arada yer almaktadır. Bu külliyat Mormonların kendilerini konumlandıkları İbrahimi gelenekle olan bağlarının ve bütünlüklerinin teolojik temellerini sağlamaktadır.

Mormon Kitabı'nın içeriği ve dayandırıldığı anlatı, esasen Mormonluğun mahiyetini büyük ölçüde anlatıyor. Kitap milattan önce 600 yıllarında Allah'tan gelen, Kudüs'ün Babil İmparatorluğunun eline düşeceğine dair bir uyarı/haber üzerine Kudüs'ü terkeden takvalı İsrailoğullarından bir grubun gemilere binerek yaptıkları ve sonu Amerikan kıtasında biten uzun yolculuklarının bir hikayesinden ibaret. Mormon kitabına göre İsrailoğullarının 12 kabilesinden

iki tanesini oluşturan bu grup Allah tarafından Kızıl Deniz'e yöneltilmiş, bu denizin sahilinden giderek Arabistan'a ulaşmışlar. Oradan da okyanusu aşarak bugün Batı Hemisphere denilen yere ulaşmışlar. Kitaba göre bu yolculuğa Allah'ın peygamberlerinin kılavuzluğu altında çıkan bu grup, kısa bir süre sonra ikiye bölünmüş ve izleyen 1000 yıl boyunca bu grup sürekli çatışma içinde olmuşlar. Mormon Kitabının çok önemli bir kısmı bu iki grubun, yani Nefi halkı ile Laman halklarının birbirleriyle yaşadıkları çatışmaların, ilişkilerin bir tarihidir. Anlatılanlara göre Kudüs'ten ve diğer İsrail kabilelerinden kopup ayrı bir hayat yaşayan bu iki halkın tarihi bilinen dünyanın yaşadıklarına paralel olarak gelişmiş, bu halklara da peygamberler gelmeye devam etmiş, bu peygamberler hem Nefi ile Laman halklarına çıkardıkları huzursuzlukların, isyanların ve çatışmaların kötü sonuçları hakkında uyarılarda bulunmuş, hem de Allah'a itaat etmeleri gerektiğini hatırlatmışlardır. Aynı zamanda bu peygamberler gelecek olan bir Mesih'in de haberlerini vermişlerdir. Ayrıntılarıyla geleceği bildirilen Mesih haberlerinin bilinen dünyayla bir farkı da şu idi: İsa-Mesih'in Kudüs'teki işi biter bitmez Amerika kıtasında bulunan bu halklara da görünecektir. Nitekim Mormon kitabına göre Hz. İsa Kudüs'te çarmıha gerildikten hemen sonra, göğe yükseltilmeden de hemen önce, meşhur yeniden-diriliş zamanının üç gününü Amerikan kıtasındaki İsrailoğullarına görünerek geçirmiştir.

İsa'nın bu gelişinde, Kudüs bölgesinde yaptığının aynısını yaptığı anlatılır. Hastaları iyileştirmiş, ölüleri diriltmiş, körlerin gözlerini açmış. Onun buradaki halklara görünmesinin çok büyük bir etkisi olmuş. Yaklaşık yediyüzyıllık zamana kadar sürekli olarak birbirleriyle çatışmış olan bu halklar İsa'nın görünüşü ve mucizelerini gösterişiyle birlikte iki yüzyıl sürecek istisnai bir barış ve huzur dönemi yaşayacaklardır. Bu esnada halklar İsa'nın öğretilerine sınıksız bağlı kalacaklardır. Ancak ikiyüzyılın sonunda tekrar eski çatışmalı günler başgösterecektir. O kadar ki, taraflardan biri diğerini tamamen yok edecek ve böylece Mormon kitabının hikayesi de bit-

miş olacaktır. Zaten Mormon kitabı, tam da bu taraflardan birinin diğerini imha ettiği Miladi 385 yılında yazımına bir nokta koyuyor. Anlatılan hikayeler yoluyla, inananların kardeşler arasındaki çatışmalı durumlara karşı uyanık olması, yaşanan bütün tikel olaylardan, anlatılan kıssalardan ibretler alınması hedeflendiği için kitap büyük ölçüde ahlaki bir kitap niteliğindedir. Kitabın yazarı ise bu halklara gelen ve kitaba adını da veren Mormon ismindeki peygamberlerin sonuncusu olan zattır. Halklarının bütün tarihini, Mormon inancına göre bizzat Tanrı'nın emriyle özetle anlatan bu adam, ölümüne yakın bir zamanda bu yazdıklarını oğluna emanet etmiş ve günün birinde Allah'ın tekrar günyüzüne çıkaracağı bir tarihe doğru korunmak üzere bir yere saklamasını istemiş. Mormon'un oğlu ise Joseph Smith'e görünerek kitabın yerini bildiren ve zamanla da bu emanetleri çevirmek üzere kendisine emanet eden Moroni'dir.

Kendisine emanet edilen levhaları kimseye göstermemek üzere sıkı sıkıya tembih edilmiş olduğu halde, bir ara meleğin gelişinin uzun bir ara vermesinden dolayı kuşkuya kapılan Smith bu sırrını, daha sonra bu levhaları görmüş olduklarına şahitlik edecek üç kişiye açmış.<sup>2</sup> Bu üç kişi başta Mormonluğa girmişler, ama sonra bu dinden çıktıkları halde yaptıkları şahitlikten geri dönmemişlerdir.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Mormonluk tarihi ile ilgili burada anlatılanların bir kısmı daha önce *Değerler Eğitimi Dergisi*'nde yer alan "Amerika'da Kudüs'ü Kurmak İçin: Mormonlarda Din ve Değerler Eğitimi" başlıklı yazıdakilerin gözden geçirilmiş biçimidir (Aktay, 2003). Burada Mormonluk anlayışını tasvir etmek üzere söylenen her şeye mümkün merteye Mormon dinsel kaynaklarından refereans vermeye çalışılmıştır. Ancak referans verilmesi atlanmış olan tasvir ve değerlendirmelerin, Mormonlar arasında önce bir altı ay, daha sonra tekrar değişik vesilelerle sürdürülmüş olan saha araştırmasının gözlemlerine dayandığını belirtmem gerek.

<sup>3</sup> Bu üç kişinin Mormonluğun toplam hikayesini tamamlamak ve tutarlı kılmak üzere hikayeye monte edilmiş olduğu akla çok kolay gelebilir. Buradaki hikayenin bütünlüğünde Hz. Muhammed'in de vahiy hayatında "Fetret devri" olarak bilinen, vahyin uzun süre kesilmesine karşı Peygamberin içine düştüğü psikolojik durumlara olan benzerlikler,



Bunların şahitliği çok önemli, çünkü bunların şahitliğinden ve Joseph Smith'in iddiasından başka bu kitabın orijinali hakkında hiçbir bilgi yoktur. 1829 yılında Mormon Kitabı'nın İngilizce'ye çevirisi bitmiş 1830 yılında da New York'ta ilk baskısı yapılmıştır. Baskısının yapılmasından 15 gün sonra New York'ta ilk kilise kurulmuş, yoğun bir tebliğ çalışmasıyla ilk cemaat oluşturulmuştur. Bu cemaatin ilk üyeleri genellikle Protestan unsurlardan koptukları için, Protestan kiliseler Mormonların faaliyetlerinden rahatsız olmuş, bunları New York'tan sürmüşler. Başta Ohio'ya göç eden Mormonlar, burada da aynı türden tepkilerle Missouri yolu üzerinden Kirtland'a göçmüş, ne var ki burada daha yoğun bir muhalefetle karşılaşmış hatta ilk şehitlerini vermişler. Joseph Smith ve kardeşi Hyrum Smith yeni din iddialarından dolayı tutuklanmış, taraftarları susturulmaya çalışılmış, 1844 yılında da Carthage Hapishanesi'nde ikisi birlikte öldürülmüşler.

1831 yılında Smith'e vaat edilmiş toprak (Zion) olarak bugünkü Salt Lake City şehrinin yerinin vahiyle bildirilmiş<sup>4</sup> olduğuna inanan Mormonlar, Joseph Smith'ten sonra başa geçen ikinci peygamber Brigham Young öncülüğünde bu vaad edilmiş yere göç ettiler. Bu zamandan itibaren başlayan uzun ve yorucu göçün nihai amacı ulaşacakları vaad edilmiş toprakta Tanrı'nın Krallığını, yani Amerika'daki Kudüs'ü tesis etmek olmuştur. Aslında Tanrı'nın Krallığı bütün Hıristiyanların dillerinden düşmeyen bir terim. Evangelik Hıristiyanlar ise bununla özellikle ahir zamanda Filistin bölgesinde meydana gelecek olan büyük savaştan (Armagedon) sonra kurula-

---

Mormonluğun diğer benzer yanlarıyla bir arada düşünüldüğünde İslam'dan büyük esinler taşıdığı düşünülebilir. Yalnız bu esinler, Mormonluğun İslam'dan etkilenmiş olduğunu söylemeyi gerektirmez.

<sup>4</sup> Vahy'de tabii ki henüz kurulmuş olmadığı için şehrin adı yok, hatta bölgenin adı bile yoktur. Rivayete göre, büyük bir göçün sonucunda ulaşılacak yerin bu yer olduğunun işareti uçsuz bucaksız bir çölün ortasındaki bir ağaç olacaktır. Nitekim büyük Mormon göçünün bir aşamasında, bu yere uygun yerin Tuz Gölü (Salt Lake) kenarındaki bir ağaç olduğuna karar verilmiştir.

çak olan bir Krallığa gönderme yaparlar. Bununla birlikte bütün Amerikan Protestanları Amerika'yı meşakkatli sürgünlerin sonucunda ulaşılmış bir yer olarak gördükleri için Amerika'ya özel bir vurguları vardır. Yine de hiç biri Amerika'ya Mormonlar'ın Utah'a atfettikleri kadar güçlü bir Kudüs vurgusu yapmaz. Mormonlar kendi misyonlarının önemli bir parçasını diğer Evangelistlerden farksız olarak, ahir zamana doğru dünyada dağınk duran on iki (İsrail oğullarına mensup) kabilenin Zion'da bir araya getirilmesine hasretmiş olsa bile, Utah'ta bir yeryüzü cenneti olarak Kudüs'ü kurma konusuna apayrı bir önem atfederler. Dolayısıyla Mormonlar için Siyonizm, bir yanı Filistin topraklarında gerçekleşecek olan bir "toplanma", diğer yanı da özelde Utah'ın, genelde de Amerika'nın bir yeryüzü cennetine dönüştürülmesini amaçlayan uzun bir programın adıdır. Bütün Mormonlar için misyon da budur.

Mormonların Joseph Smith'in öldürülmesinden sonra, bu amaçla başlattıkları ve Amerika'nın neredeyse bir ucundan öbür ucuna kadar o günün şartları altında yaptıkları göç, Mormon dinsel hafızasında çok kurucu bir rol oynamıştır. Denilebilir ki, bu göç bir dinin kök salabilmesi için gerekli ızdırap ve çile unsurunu, Yahudiliğin Diaspora'sı veya İslam'ın Hicret'iyle kıyaslanabilir bir biçimde Mormonluğun bütünlüğüne çok çoklu bir biçimde yerleştirmiştir<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Bu göç hareketinin ve bir dönem için de olsa kovuşturulmuş olmanın cemaatin hafızasında bırakmış olduğu derin izlerin Mormonluğun bugünkü başarısında ciddi bir rolü olduğu söylenebilir. Esasen Weber'in Protestanları bir büyük günaha kefarete duygusuyla çok çalıştığını söylerken, asıl büyük nedeni yeterince takdir edememiş olduğunu söyleyebiliriz. O da bir dinin dayanışma ruhunu canlandıran ortak bir düşünmana göğüs germe kültürüdür. Tarih boyunca geçirdikleri büyük felaketlere rağmen Yahudi imajının sürekli parayla, zenginlikle özdeşleşmesinin en önemli sebebi de bu diaspora halinin canlı tuttuğu dayanışmaya ve tutunma tutkusuna bağlanamaz mı? Esasen Protestanlık da 16. yüzyılda ortaya çıkmış ve genellikle Katoliklerin şiddetli tepkisini ve kovuşturmasını çekmiş bir hareket olarak, üretebileceği ilk kültür dayanışma ve diaspora kültürüdür, ki kapitalizmin ruhu bağlamında

Mormonların 4 Şubat 1946 yılında başlayan bu meşhur göçü, 24 Temmuz'da ilk kafilenin Salt Lake City'de karar kılmasıyla bitmiştir. Young'ın ilk işi bir tepeye çıkarak bir şehir planlaması yapmak olmuş. Avrupalı şehircilik tecrübesinin üzerine Amerika'nın doğusunda yaklaşık üç yüz yıldır devam etmekte olan yeni şehircilik anlayışının sorunlarından mülhem tecrübeleri de işin içne katarak zaten son derece düz, uçsuz bucaksız bir alanda mekanı çok cömertçe kullanmayı öngören, alabildiğine geometrik ve düzenli bir şehir planlamasının temelini atmış. Şehrin ortasında Tapınağı tasarladıktan sonra, bu merkezin Güneyine Kuzeyine ve Doğusuna Batısına paralel olacak şekilde baklava dilimi şeklinde ve oldukça geniş tasarlamış. Bu yüzden Salt Lake City'nin neresine giderseniz gidin, sokağın girişindeki numaraya bakarak ilk aklınıza getirilen şey, tapınağa göre konumunuz oluyor. Salt Lake City'nin bu geometrik şaşmaz düzeni, gerçi ABD'nin bütün şehirlerinde, kötü bir doğu tecrübesinden sonra hakim olmuş bir yeni şehircilik paradigmasının ürünü olarak da görülebilir. Ama sanırım yine de hiç birinde düzenlilik bu kadar bariz değildir. Bir şehre bu düzenin ancak son derece püriten bir dinselikle verilebileceği düşünülebilir. Bir Kudüs kurma güdüsü, Amerikan yaşam tarzıyla buluştuğunda böyle bir şey çıkıyor. Salt Lake City'nin bu görkemli simetrisini en iyi tasvir eden ifadelerden birini Amerika üzerine yazdığı kitabında Jean Baudrillard yapar. Mormonluğu Amerikan değerleriyle olan münasebetin çerçevesinde anlamlandıran Baudrillard'ın gözünde Salt Lake City her yerde göze çarpan mermerleriyle

“Kusursuz ve iç karartıcı ve bunun yanında Los Angeles'e özgü modernlik, dünyada görülmemiş bir minimal konforun gerektirdiği her türlü aygıt. Tepesinde İsa bulunan kubbe ... üçüncü tür ilişkiler gibi: Din özel efekt olmuş. Gerçekten de bütün kente başka yerler-

---

acla ilk gelen özelliği bu olmalıydı (bu tartışmanın ayrıntıları için bkz. Aktay, 1999: 115 vd). Mormonluğun ekonomiye tartışmasız bir yansımaları bulunan başarısında da bu ilk dönem çilesinin oturttuğu dinsel habitusların çok önemli bir payı vardır.

den gelmiş bir şeyin saydamlığı ve insanüstü, dünya dışı temizliği göze çarpıyor. Simetrik, ışıltılı, baskın bir soyutlama. Bir guguklu elektronik saat güller, mermerler ve İncil pazarı ile kaplı Tapınak bölgesindeki kavşaklarda ötüyor: bu sıcakta ve çölün tam ortasında, suyu kurşun gibi ağır, tuzunun yoğunluğu başka yerde görülmemiş o gölün yakınında Pürüten, şaşırtıcı bir saplantılı olma dudekenden daha da güzel kentsel rumu. Ve daha uzakta Büyük Çöl ki burada salt yataylıkla başa çıkmak için yeni araba modellerine yeni hızlar bulmak gerekmiş... Ama kent bir mücevher gibi, hava temizliği ve Los Angeles' dekenden daha da güzel kentsel perspektiflerin yukarıdan aşağıya gözüpekçe inişi ile. Zengin bankacı, müzisyen, uluslararası soy kütükleri bilgini, çokeşli Mormonların şaşırtıcı görkemi ve modern doğruculuğu (New York'taki Empire State'in, x gücüne yükselen o iç karartıcı Püritenliğe benzer bir yanı var). Çölün öteki yanındaki Las Vegas denen büyük orospunun büyüüne karşılık olarak bu kentin büyüünü yaratan, dönmelerin kapitalist transsek-süel gururu" (Baudrillard, 1996: 10-11)

Mormonlar her 24 Temmuz gününü bir festival olarak kutlarlar. On yılda bir de bu yolculuğu canlandırmak üzere taklit eden bir yolculuk yaparlar. Başlangıcından itibaren Amerika'nın bir çok baskın unsurundan gördükleri baskıların bağımsız bir Mormon kimliğinin oluşmasında büyük rol oynadığı söylenebilir. Bu ortak-yaşanmış çilenin beslediği dayanışma duygusunun ürettiği kimlik, bir piyasa ekonomisi içerisinde grubun birbiriyle dayanışması için başından bugüne kadar çok güçlü bir zemin oluşturmuş. Sonuçta bir dinin bağlıları olarak tutunma güdüsü, piyasa ekonomisi içerisinde de yansımaları bulmuş, bu zeminde çok kazanma güdüsünü bir "kutsal çalışma" (bir çeşit cihad) nosyonuyla kamçulamıştır. Yüksek dayanışma kültürü de eklendiğinde, bugün Amerikan ekonomisinde bir çok alanda rekabet edebilen güçlü bir ekonominin sahibi bir Kilise ortaya çıkmıştır. Bireysel olarak bir çok Mormon'un ekonomik başarısının yanında, bizzat kilise de bir sürü yatırım yaparak kısa zamanda ekonomi, bankacılık, basın, eğitim ve sair alan-

larda örgütlenerek bugünkü Utah eyaletini inceden inceye tesis etti. Bütün bu çabaların arkasında yatan ana motivasyon da, vadedilmiş toprağı Allah'ın verdiği akıl ve inançla inşa etmektir. Kısacası, Amerika'da Kilise'nin ilk ve tek eyaleti Utah olmakla birlikte başta Utah'a komşu eyaletlerdeki, örneğin California, Arizona ve Nevada'daki kolonileri dolayısıyla görece daha fazla olan nüfuzuyla birlikte Amerika'nın hemen her tarafına yayılmıştır.

### **Tanrının Çocukları için Aile ve Polygamy Teolojisi**

Mormon kitabının İsrailoğullarına dayanıyor olmasına karşılık, Mormon inancının İsrailoğullarıyla sınırlı olmaması, ilk etapta dikkat çeken bir noktadır. Mormon inancı böylece İsrailoğullarından olanların kayıtlarının gentile (Yahudi olmayan) insanlara da hitap etmesini sağlayan bir köprü işlevi de görmektedir. Kuşkusuz bu işlev ancak Mormonluk misyonunun öngörülen biçimde, yani İsrail soyundan gelmeyen insanların kayda değer bir miktarınca benim-senerek tamamlanmasına bağlı olacaktır. Doğrusu Mormon söyleminin İbrahimi gelenek içerisinde kendini konumlandırma konusunda gösterdiği bu yaratıcı üsluba karşılık aynı ölçüde bir kabule konu olduğunu en azından şimdilik söylemek zor görünüyor. Zira tahmin edilebileceği gibi mevcut Hıristiyanlığın bütün yorumlarının tahrif edilmiş olduğu iddiasını seslendirdiği halde getirdiği yeni teolojiyle Hıristiyanlığın mevcut mezhep veya pratikleriyle ancak kıyaslanabilir türden bir söylemle, yani aynı paradigma içerisinde kalarak konuşmaktadır. Ayrıntılarına aşağıda bir daha gireceğimiz bu inançlar, kategorik olarak diğer mezheplerin dillendirdiklerinden radikal anlamda bir farklılık göstermemektedir. Merkezde yine Hz. İsa vardır, İsrailoğullarının hikayeleri zihniyet-şahsiyet kurucu ibretlik kıssaları ve toplumsal ve tarihsel aidiyetin belirleyiciliğini oluşturmaktadır. Tanrı'nın yine oğlu hatta oğulları vardır. Fazladan olmak üzere Tanrı da bir aile sahibidir. Hem de beden olarak evlenmekte, çocuk çocuk sahibi olmaktadır.

Burada biraz durup Mormonların aile, cinsellik ve ruh beden ilişkisine dair itikat ve pratiklerinin merkezinde yer alan bazı temalar üzerinde durmamız lazım. Zira Mormonlarda Tanrı'nın bedensel çoğalma yoluyla varolmasının teolojik anlamı çok önemsenmektedir ve bunun temelinde Mormonların meşhur çok evliliklerinin de boyutlandığı, dalbudak saldığı bir açıklama yer alır. Bu açıklamadan önce Mormonların tarihleri içerisinde çok evlilikle ilgili olarak yasalar karşısında yaşadıkları zorlukların tarihine özetle değinmekte fayda var. 1890'a kadar çok evliliği, bütün peygamberlerin hayatında bulunan bir hayat tarzı olarak gördüğü için, dinin bir parçası olarak gören Mormonluk, bu yönüyle sürekli başka insanlar gözünde bir eleştiri kaynağı oldukları gibi Federal yönetimin bu konudaki baskılarına da maruz kalmışlardır. Bu baskıların dayanılmaz bir hal aldığı ve askeri bir yaptırım tehdidiyle bulunduğu bir anda, 1890'da altı ayda bir Salt Lake City'deki Mormon Tapınağında toplanan Mormon Konferansı'nda<sup>6</sup> yayınlanan "Manifesto" ile çok evlilik uygulamasına son verilmiştir. Bu karar aynı zamanda Utah eyaletinin Federasyona dahil olma şartını da yerine getirmiş oluyordu. Tabi bir çok Mormon, "baskı altında gelen vahiy" gerekçesiyle bu kararı tanımayarak, sahih Mormonluğa devam etmek adına çok evlilik uygulamasına devam etmitir. Burada "baskı altındaki vahiy" düşüncesi, doğrusu Mormonluğun resmi makamının artık Allah'ın değil, egemen güçlerin kontrolünde olduğu eleştirisi-ni içinde barındırarak, Mormonluk tarihi içindeki ilk büyük kırılmayı da oluşturmuştur. Doğrusu olayın oluş biçimi Mormon resmi makamları hakkında böyle bir düşünceyi beslemek için güçlü bir gerekçe oluşturmuştur. Ana akım Mormonluğa nazaran istisna olarak kalmışsa da bugün özellikle Utah'ın görece daha kırsal kesimle-

<sup>6</sup> Bir çeşit hac olan bu toplantı dünyanın her tarafından Mormonun katılımıyla gerçekleşiyor. Son zamanlarda inşa edilen 35 bin kişiyi aynı anda alan yeni konferans salonu, görkemli bir yapıya sahip. Konferans Mormon dininin periyodik ve son derece düzenli bir faaliyetle bir ekumenik toplantı merkezi işlevi görüyor.

rinde polygami geleneğini daha sahih bir dinsellik adına sürdürmekte ısrar edenler bulunmaktadır.

Çok evliliğin teolojik ehemmiyetiyle ilgili yukarıda değindiğimiz açıklamaya tekrar dönmek gerekirse, bir yanı da ruh-beden kartezyenizmiyle münasebetli bu anlayışta, Tanrı, sadece bir ruh olarak kabul edilemez. O'nun mevcudiyetinin maddi ve bedensel bir boyutu da vardır ve bunu kendi çocuklarının varoluşunda da görmemizi sağlamıştır. Evlilikler basitçe iki insanın maddi birleşmeleri değildir. Gökte asılı duran ruhların gerçek bir mevcudiyet kazanabilmesi, yani yeryüzüne indirilmesi için, evliliklerin çocuk doğurmayı temel bir misyon olarak benimsemesi gerekiyor. Cinsel birleşme basitçe, arzuların tatmininden ibaret değildir, bu ruhların asılı durmaktan kurtarılması, bir bedene kavuşturulması, başlıbaşına bir misyondur ve yaratış sürecinin de bir parçasıdır. Zaten insanın Allah'la ilişkisi Tanrı-Kul ilişkisinden ibaret değil, baba-oğul ilişkisini de kapsadığı için, insanın Tanrıya benzediği bir çok vesilenin en önemlilerinden birisi de budur. Allah'la insanın ilişkisinde her insanın babasına benzeme istidadı olduğu gibi, insanların hepsi bütün insanların babası olan Allah'a benzeme istidadına sahiptirler. İnsanlığın varoluşu tanrılaşmaya yönelmiş bir uzun yolculuktur. Bu yolculuğun önemli bir adımı da gökte önceden zaten yaratılmış olan ruhların bedenlerine kavuşturulması işleminde üzerine düşeni yapmaktır. Mormonluğun İslam'ı çağrıştırdığı çoğu kez galat-ı meşhur olarak düşünülen bu tasavvuru gözönünde bulundurulduğunda Tek tanrı düşüncesine doğru bir evrimin değil, aksine tanrının daha da çoğaltılmasına doğru bir eğilimin hakim olduğu görülebilir. Hıristiyanlığın diğer mezheplerinde sadece Tanrı, Oğlu ve Kutsal Ruh bulunurken, Mormonlukta bütün insanlar Tanrının çocuklarıdır. Yine Hıristiyan söylemlerinde yer yer rastlanan fakat mecaz olarak kurulan bu söylem, üstelik Mormonlarda mecaz ötesi bir gerçeği ifade etmek üzere kullanılır. İnsanlar fiilen ve cismani varlıklar olarak Allah'ın çocuklarıdır ve her bir insanda babasına benzemeye doğru bir gelişim çizgisi var-

dır. Bu çizginin en önemli adımlarından biri de çok yaratmaktır. Yaratmak gökte asılı duran ruhları yere indirmeye çalışmak anlara cismani bir varlık kazandırmaktır. Bunun tek yolu da cinsel birleşmedir, evliliktir. Ne kadar çok evlilik ve bu vesileyle ne kadar çok çocuk yapılırsa tanrılaşmaya doğru o kadar fazla yol kat edilmiş olur.

Bu yüzden sahih bir Mormonluk inancında çok evlilik fikrinden asla vazgeçilemeyeceği gibi, doğum kontrolü hiç bir şekilde, en azından ilke olarak kabul edilemez. Sonuç olarak Mormon aileleri genellikle çok çocuklu olurlar. Aile hayatı ve çocuk doğurma çok güçlü bir biçimde teşvik edilir. Bu teşvikin dinsel temeli o kadar güçlüdür ki, Mormonluğu aile temelli bir teoloji olarak tanımlamak mümkündür ve zaten bu, sıkça yapılan bir şeydir (Heaton, Goodman ve Holman, 2001: 88; Foster, 1994: 1-19). Nitekim Mormon resmi makamları 1995 yılında bir deklarasyon yayınlayarak ailenin teolojik konumunu yeniden tesis etmiş. Çoğalmanın teolojisi çok etkili olmaktadır ki, Mormon ailesinin demografik açılımı çocuk sayısının fiili oranlarına yansımıştır. ABD'den 1700 Mormon kadını üzerine son zamanlarda yapılmış bir anket Mormon kadınlarının doğum yaşlarının sonlarına doğru ortalama 3.3 çocuk sahibi olduklarını göstermiştir. Bu oran Amerika'nın Mormon olmayan diğer kadınlarında yüzde 2 civarındadır (Browning, 2001). Bu istatistik oranın fiili görüntüsünde ise, tabii ki sekiz, dokuz, on ve hatta daha fazla çocuk sahibi olan Mormon ailelere sıkça rastlanması olmaktadır.

Mormonların genellikle dünyada en fazla şöhret buldukları, haklarında üretilen klişelerin merkezinde çok evlilik konusunun olduğunu söylemek abartı olmaz. Doğrusu bugün daha modernist Mormonların kendi dinleri hakkındaki bu imajdan kutlumaya çalıştıkları biliniyor. Mormonlar Amerikan anayasal düzeniyle ve modern değerlerle anlaşmaya, onlarla uyum içinde kalmaya şu anda kendi otnatik dindarlıklarını canlandırmaktan daha fazla önem atfetmektedirler. Bu durumda polygamiyi savunmak onlar için git-



tikçe zorlaşan bir durum. Polygami pratiği ile özdeşleşmiş bir Mormonluk imajı kendilerini fazlasıyla rahatsız etmektedir. Mormon misyoner duyarlılığının kendilerini her bakımdan dünyaya daha iyi tanıtmak ve sevdirmek için çok büyük beklentiler içinde olarak hazırlandıkları 2002 yılı Salt Lake City Kış Olimpiyatlarının hemen arefesinde yaşanan bir çok evlilik davası, 2001 yılında, Amerikan kamuoyunda, dolayısıyla bütün dünya kamuoyunda geniş bir yer bularak, Mormonlar hakkındaki bu klişeyi tazelemiştir. Bazı Mormonlara göre bu olay Mormonluğun kendini yeni ifade teşebbüslerine yönelik bir komplodan başka bir şey değildir.

Esasen yukarıda gökte asılı duran ruhları bir bedene kavuşturarak özgürleştirme misyonu bu şekilde tanımlanarak evliliğe büyük bir değer atfedildiğinde, bu misyonun daha verimli kılınması amacıyla, çok evliliğe bir yolun açılması pratik aklın bir sonucu olarak geliyor. Ancak çok eşliliğin gerekçelendirmesi bununla sınırlı kalmaz. Smith'in kendisi nin polygamiyi gerekçelendirmek üzere giriştiği spekülasyon, Mormonlar arasında meşhurdur. Smith'in tanrı tasavvuru etten kemikten yüceltilmiş bir Tanrı ve İsa'nın yine cismani babası, hatta dünyanın her yanında bir sürü akıl doğurmuş biri olduğu için bu Tanrı'nın kendisine ancak bir polygamy ilişkisi yakıştırılabilir. Amerikan Dini üzerine yazdığı kitapta Mormonluğa uzunca özel bir bölüm ayıran Harold Bloom'un ifadesiyle "sorun Mormon tanrısını Adem'den ayırmakla (Brigham Young'un<sup>7</sup> yap-

---

<sup>7</sup> Mormonlar'ın Joseph Smith'ten sonra 2. peygamberleri olan, Mormonların Amerika'nın Kuzey Doğusundan Salt Lake City'ye kendilerine vaad edilmiş toprağı bulmak üzere 1846 yılında yapmak zorunda kaldıkları uzun yolculuğı planlayan ve idare eden kişi. Mormonluğun biçimsel formasyonunu büyük ölçüde bu adam gerçekleştirmiş ve tam 37 defa evlenmiştir. Burada onun bu çok evliliğinin Mormon ilahiyatındaki anlamına bir gönderme vardır. Mormonların öncülerinden biri olması itibariyle çok evlenmek suretiyle tanrılaşma yolunda daha fazla mesafe kat ettiğini de ispatlamış olmaktadır. Bu o kadar gerçek bir durumdur ki, ilahiyatın antropomorfik doğasını tersine çevirerek, Brigham Young'ın şahsındaki insanı tanrı-biçiminde düşünmeyi gerektirmektedir.

madığı bir ayırımla) ilgili bir sorun değil, aksine Tanrıyı Brigham Young gibi teomorfik (tanrıbenzeri) bir liderin ilerleyebileceği noktadan ayırmakla ilgili bir sorundur" (Bloom, 1992: 104).

İbrahim, cariyeler aldı ve onlar kendisine çocuk doğurdu; bu ona bir hak olarak yazıldı, çünkü onlar ona verilmişti.. İshak ve Yakub'un emredildiğinden başka bir şey yapmadıkları gibi, onlar da vaad edilenlere göre yücelme yoluna girdiler ve orada tahta oturdular, şimdi onlar melek değil tanrıdırlar.

Smith'in bu sözlerini aktaran Bloom onun îmâsının çok düz ve sade olduğunu söylüyor: "Cariye almanın işlevi melek statüsünü aşarak bir tanrı olmaktır. Şayet Joseph'in bütün hayatı Tanrı ve insanın, birbirlerinden tür bakımından değil sadece derece bakımından farklılaştığı eski bir dini canlandırmak olsaydı, o taktirde bu arayışın son noktası çok evlilik olurdu. Bir adım daha ileri gidilebilir: Aslında Joseph'in tasarımı dinler tarihinin katlanabileceği kadar radikaldir. Onun peygamberlik amacı en asgarisinden bütün bir insan tabiatını değiştirmeyi veya Amerikan Devriminin sosyopolitik dünyada yaptığını ruhsal alanda gerçekleştirmeyi hedeflemiştir" (Bloom, 1992: 105),

Tam da bu noktadan itibaren Mormonluğu tipik bir Amerikan dini olarak görmemize yol açan bazı özelliklerine değinebiliriz.

### **Mormonluk: Tipik Bir Amerikan Dini<sup>8</sup>**

Harold Bloom (1992), esas itibariyle Amerika'nın sürekli yeni dinlerin veya tarikatların ortaya çıkmasıyla ünlü olduğunu söyler. Her an ortaya çıkabilen irili ufaklı çok sayıda tarikat ve din, Amerikan dinî hayatının en sıradan olaylarından. Bununla birlikte bir din

---

<sup>8</sup> Mormonluk hakkında burada aktarılan bilgilerin çoğu, Mormonluğu incelemek üzere ABD'nin Utah eyaletinde bulunduğum esnadaki gözlemlerime dayanıyor. Bu konudaki benzer gözlemler ve Türkiye'deki Mormonluk hakkındaki ilk bilgiler için bkz. Özal, 1993; Yavuz, 1998; Aktay, 2003a; 2003b; 2003c.

veya tarikatın ortaya çıkması her zaman belli bir surekliliğe sahip olabildiği ve geniş bir taraftar kitlesi bulabildiği anlamına gelmiyor. Nitekim bunların hiç birisi Mormonluk kadar tutunabilmiş, kurum-sallaşabilmiş ve Amerikan kltr ve değerlerinin bütün izlerini üzerinde taşıyan bir mahiyete sahip olabilmif değildir. Bloom'un dikkat çektiği diğer bir nokta Protestanlıktan Yahudiliğe, oradan da İslamiyete kadar, Amerika'daki bütün dinlerin, Amerikalılığın izlerini üzerlerinde bir şekilde taşıdıklarıdır. Katoliklik, Amerika'da Avrupa'daki kökeninden çok farklı özellikler taşır. Katolikler gibi Mormonlar ve Güney Baptistler kendilerini Hristiyan olarak grseleler de Amerikalıların çoğu gibi bunlar aslında kadim Gnostiklere, ilk dönem Hristiyanlarına olduklarından daha yakındırlar. Ayrıca Amerikan Methodistleri, Roma Katolikleri ve hatta Yahudi ve Müslümanlar bile derin inançları itibariyle normatif olmaktan ziyade gnostik köklere daha çok bağlıdırlar. Bütün bu farklılıklarda bir *Amerikan dini* ortak teması keşfetmeye alışan Bloom, bu dinin nasıl maskelenmiş olursa olsun o kadar yaygın ve baskın olduğunu söylerler ki, Amerikan likleri ve ateistleri bile nihai varsayımlarında hümanist olmaktan ziyade gnostik olduklarını söylerler. Her bir Amerikalıyı sevk eden dinsel bakımdan çılgın arayış, her birinin ruhunun bir yerlerinde yaratılıştan bile önceki bir zamanda yerleşik olduğuna inandiğı bir şeye yöneliktir. Bir Amerikalı hangi dine inanırsa inansın o kendi içinde zaten yaratılıştan önce bile yerleştirilmiş olduğuna inandiğı bir işiği keşfetmiş oluyor. Bloom, her on Amerikalıdan dokuzunun Allah tarafından çok sevildiğine inandiğini kaydeden bir Gallup anketine dikkat çekiyor. Bununla Allah'ı karşılıksız sevmeye dair daha teslimiyetçi bir anlayıştan farkının tam da Amerikan farkı olduğunu anlatmaya alışıyor (Bloom, 1992, s. 16-17). Allah tarafından seviliyor olmaya dair güçlü bir inancın mevcudiyeti, kuşkusuz yapılan bütün işlerdeki haklılık ve tatmin duygusuna dair güçlü bir dayanak sunuyor. Bu açıdan Amerika'da benimsenen yaşam tarzlarına Allah'ın her şeye rağmen rıza göstereceği duygusunun, yapılan işlere dair daha radikal eleştirilere de ket vurduğu söylenebilir. Bu açıdan Allah'ın kendisini seviyor olduğu

duygusunun, Allah'ın kendisine yetiyor olduğu düşüncesiyle tipik bir Amerikan *bireyselci* ideolojisini de beslediği kaydediliyor.

Kuşkusuz bir dini Amerikalı kılanın ne olduğu konusunda, sadece bireyseliğe yol açıyor olması ve hepsinde de gnostik bir eğilimin mevcut olmasına referansla bir indirgemeciliğe girmemek lâzım. Esasen Mormonluk gibi bir din, tam da bu bireyselci Amerikan dini tiplemesine karşı bir tepki olarak son derece cemaatçi bir vurguya sahip olmuştur. Mormonluğun tarihine bakıldığında 1820'li yıllarda ilk ortaya çıktığı andan Salt Lake City'ye ulaşır yerleştiği 1846 yılına, hatta çok eşliliğe yönelik anayasal bir yasak ilân ettiği 1890'lara kadar sürekli olarak Amerikalı olmaya daha fazla hak sahibi görünen unsurlarca (başta WASP, yani Beyaz Anglo-Sakson Protestan unsur olmak üzere) sürekli kuşkuyla yaklaşıldığı, dışlandığı, takibata uğradığı görülür. O kadar ki, Mormon bilincini şekillendiren kimlik büyük ölçüde Protestanlığa karşıtlık üzerine kurulmuştur. Buna rağmen Amerikan dinini vassafeden özellikleri taşımaktan geri durmamıştır. Bir ölçüde Beyaz Anglo-Sakson Protestanlar arasından çıkması ve hitap ettiği kitlelerin büyük çoğunluğunun aynı çevreden olmasının bu ikisi arasındaki gerilimi diğerlerine nazaran daha fazla artırması tabii ki normaldir. Çünkü aynı dili konuşuyorlar ve genellikle benzer bir kitle üzerinde iktidar kavgası veriyorlar. Komşuluk, kavga etmek için alâkasız insanlara nazaran daha fazla sebep üretir. Burada Mormonluğun bu kavgayı verirken içine düştüğü Amerikan değerler grammerinin işleyiş şekli üzerine bir değinide bulunmak gerekiyor. Zira Mormonluk bizzat kendini var eden temel değerler olan bireyseliğe karşı cemaatçilik, demokrasiye karşı teokratlık gibi özelliklerini sergilerken Amerikan dininin tam tersi olarak resmedilen tipolojisine paradoksal olarak daha fazla yaklaşmaktadır. Laurence Moore dışarıdan gelen dinler ile Amerikalıların yapımı olan dinleri karşılaştırırken, Mormonluğun Amerikan dininin inşasına olan katkısını aktarır. Fakat bu katkı sadece Mormon doktrininin Amerikan sınırları içinde ortaya çıkmış ve Avrupa'dan gelen dinlere karşı yerli bir alterna-

tif sunmuş olmasından kaynaklanmıyor:

Mormonlar, kendi zamanlarında çok iyi yerleşmiş olan bir Amerikan tecrübesinden türetilmiş bir dersi, yani Amerikalı olmanın tek yolunun kendini bir muhalefet hissi içinde icat etmek olduğu dersini takip ettiler. Muhtemelen bu kilisenin oluşumuyla ilgili Amerika'nın gönüllülük sisteminin en faydalı sonucuydu. Amerika'nın, özellikle dinsel bakımdan, genel geçer görüşü, rekabet eden tarafların kendilerine seçtiğinden başka bir şey söylemez. O yüzden sabit bir şey değil, bir çatışma alanıydı. Genel geçer görüşten ayrı olduklarını ilân ederek kendilerini tanımladıklarında, Mormonlar da aslında bu Amerikalılık vasfına liyakatlerini iddia etmiş oluyorlardı. Kendilerini dışarıda ilân etmek suretiyle onlar merkeze yürümüş oluyorlardı (Moore, 1986, s. 45-46'dan aktaran, Bloom, 1992, s. 88).

Aslında onun dışında Mormonların WASP unsurunun çoğuyla, özellikle günümüzde Evangelik olarak bilinen unsurlarla paylaştıkları çok daha fazla şey vardır. Amerikan yaşam tarzının gündelik süreci içinde zaten çok fazla yakınlık bulunduğunu söylemeye bile gerek yok. Oysa günümüzde siyonizmin küresel politikalarının yollarının kesiştiği bir dil, Amerikan dininin en göze çarpan yanını oluşturuyor. Mormonlar da diğer evangelik unsurlar gibi, Allah'ın ahir zamanda İsrailoğullarını vadedilmiş topraklarda bir araya getireceğine dair güçlü bir inanca sahipler. *Tanrı'nın Krallığı*nın tesisiyle sonuçlanacak bu süreç, aslında Yahudilerin çoğunun ölümüyle sonuçlanacak bir büyük savaşı, yani *Armedon*u içeriyor. Mormonluk da diğer Amerikan dinleri gibi bütün hesaplarını, gelecekle ilgili bütün siyasî ve ekonomik yatırımlarını bu savaş üzerine kurmaktadır. İsrailoğullarına karşı ise yine diğer unsurlar gibi karmaşık duygular içindedirler. Savaşın nihaî sonucuyla ilgili beklentilerinin doğurması gereken ayıp duygusu, adeta on iki kabilenin soydaşları, doğal varisleri olmanın kazandırdığı pervasız bir samimiyetle telafi

ediliyor.<sup>9</sup>

Amerika'daki dinlerin büyük bir çoğunluğu, aynı zamanda Amerika'ya dinsel teolojik bir rol atfederler. Tanrı'nın uzun vadeli plânlarında Amerika'ya adeta ikinci bir *vadedilmiş toprak* statüsü tanınmış olduğuna dair his, hatta inanç, son derece yaygındır. Tabii ki his ve inanç her zaman Amerikan devletine olumlu bakmayı gerektirmemiştir. Örneğin, bunların arasında Antonio Lara Rayes'in deyişiyle, Amerikan devletinin kendisini demonize etmekle temayüz edenler bile vardır. İlk ve orta zamanlarında Mormonluk, şimdilerde Afro-Amerikan dinler, Elijah Muhammed ve Farrakhan'ın öncülüğündeki İslâmiyet gibi dinler, örneğin, Amerikan devlet ve toplum yapısına güçlü bir muhalefeti temsil ederler. Fakat bunların hepsi Rayes'in teşhisiyle "kendi doktrinleri ile Amerikan tarihi arasında bir irtibat kurarlar. Amerikalı olmayan biri bu mezhebe veya dinlere üye olmakla, özel bir yolla Amerikan tarihine de girmiş olur" (Rayes, 1997, s. 902 vd).

Bütün bunların yanında, başlangıcından sonuna kadar bütün boyutlarıyla *ilk ve tek yerli Amerikan dini* özelliğini taşımayı hak eden dinin Mormonluk olduğunu söyleyebiliriz. Bazı Mormonların ifadeleriyle, Hristiyanlıktan sonra ortaya çıkıp da bütün kurumlarıyla tutunabilmiş iki dinden birisi İslâm ise diğeri Mormonluktur. Bugün inananlarının sayıları on bir milyonu bulmuş, dünyanın hemen her tarafına yayılmış son derece zengin kilise örgütü ve sistematik misyonerlik ağlarıyla Mormonluk dininin merkezi ABD'nin Utah eyaletidir.

---

<sup>9</sup> Mormonların Hz. İsa'nın yeniden gelişine dair inançları ve bu gelişin hazırlanması için bu gelişin hazırlanması için yükümlülükler söylemi, başta *the Book of Mormon*'da olmak üzere bütün kutsal metinlerinde merkezî bir yer tutar. Bu konudaki bir çok metinden bazı örnekler için bkz. *The Book of the Old Testament (Eski Ahit)*, aynı zamanda Mormon kutsal metinlerinin ilkinde de oluşturuyor. *The Book of Mormon*'un da dahil olduğu bir kutsal metinler külliyyatının içinde (Jer. 16: 14-15, 31: 9); *Mormon Doctrine*, McKonkie, 1966: 305-7, 389-90, 687-698, 854-6; *the Book of Mormon*, 3 Ne. 21; *Doctrine and Covenants*, 45: 39-42, 29: 14, 130: 14-17.

Büyük bir çoğunluğu (yaklaşık % 80'i) Mormonlardan oluşan Utah eyaleti ise lâik hukuk ilkelerinin, farklı dinlere ve etnik gruplara sahip insanların bir arada yaşamasını sağlayacağına dair başarılı bir örnek olarak göze çarpıyor. Mormonların inançlarının temelini Allah'ın en son sözü olduğuna inandıkları *Mormon Kitabı* (*The Book of Mormon*) oluşturuyor. Bu kitap, Tevrat ve İncil'in devamı olduğunu iddia etmesine rağmen Kuran'dan hiç bahsetmez. Ama, içki yasağından cinsel yasaklara ve din-siyaset ilişkilerine kadar bir çok konuda İslâm'ın formel bir çok düsturunu andırmaktadır. Utah'ta içki ancak devlet dükkânlarında satılır. Dinsel inançların günlük yaşamın kenarında değil ortasında olması ve bunun önemine yapılan sürekli ve sistematik vurgu İslâmî düsturları çağrıştıran başka bir yanındır. Bu itibarla Mormonluk Yavuz'un da tespit ettiği gibi modernleşme ile dinselliği iç içe oturtmuş başarılı bir örnektir (Yavuz, 1998).

### **Beden Siyaseti**

Mormonların hayatlarında beden eğitiminin çok önemli bir yeri vardır. Bu onların son derece modern görünüşleri içinde dinsel etkiyi hissetmelerinin en önemli yoludur. Bu yüzden kimliğin kuruluşunda kılık-kıyafete vurgunun karşısında değişik beden politikalarına vurguyu konumlandırmaları ayırt edici vasıflarından sayılır. Beden politikalarının bir yandan spor ve "sağlığına dikkat etmek" gibi bir boyutu varken, diğer yandan vücuda zararlı olacak hiç bir şeye yanaşmamak, örneğin, kesinlikle alkol almamak ve içindeki vücuda zararlı "kafein"den dolayı hiçbir kolalı meşrubat, çay ve kahve içmemek gibi pratik tezahürleri söz konusudur. Beden siyasetinin Mormonlardaki dinsel anlamı, insan vücudunun Allah'ın verdiği bir *mabet* olarak görülmesinden kaynaklanıyor. Bir mabet nasıl kirletilmemeliyse bu tür nesnelere de insan vücudu kirletilmemelidir.. Bundan dolayı sigaraya karşı da yine dinsel bir içerikle yasaklayıcı bir tutumları vardır. Dürüstlük kavramı özel yaşamın

yanında iş alanında da vurgulanmıştır. İnsan bedeninin bir *değer* olarak benimsenmesinin modern diyet-teknolojileriyle kuşkusuz yakın bir ilgisi vardır. Altında yatan genel felsefe insan bedenine zararlı olan her şeyin yasaklanmasıdır. Bu anlamda zarar-yarar ekseninde dönen bir etiğin, iyi-kötü ekseninde dönen bir ahlâk ve maneviyatla ustaca buluşturulması söz konusudur. Ancak bu tür gündelik uygulamaların, yasaklamaların ve kodlamaların uygulanmasına Mormonların genellikle atfettikleri bir başka değer *dinin düsturlarının ciddîye alınması, gündelik hayat içinde etkili kılınması, yani inanç-eylem birliği* olduğunu görüyoruz. Mormonlar bu konuda genellikle Amerikalı başka dinlerle bir fark oluşturacak şekilde ısrarlı olmaktadır. Bir Mormon kadını bu durumu şu sözlerle ifade ediyor:

“Genellikle öteki dinlerin müntesipleri kendilerini bir takım taraftarı gibi algılıyor. Dine mensup olmanın onların hayatlarına hiçbir etkisi olmuyor. Oysa bir dine inanıyorsanız, onun düsturlarına uyan bir pratik hayatınız olmalı. O dinin kendi eylemlerinizi üzerinde belirleyici bir etkisi olmalı. Kahve, çay, sigara, alkollü içecekler içmemek bende apayrı bir mutluluk uyandırıyor. Çünkü samimiyetimi kendime kanıtlamış oluyorum.”

Mormon kilisesinin çok büyük örgütsel gücü ve sosyal ve malî imkânları vardır. Kiliseye bağlı bir çok menkul ve gayrimenkul emlâkle son derece zengin bir örgütü, kendine ait üniversitesi (Brigham Young University), televizyon kanalı ve şirketleriyle Amerika'nın en güçlü kiliselerinden biridir. Sıkı ve düzenli örgütsel yapı, açık kuralların varlığı ve yoruma açık dine sahip olmaları, muhtemel ihtilafları geciktirmeksizin ve Mormon cemaatinin faydalarını gözetecek şekilde anında çözecek peygamberlerinin varlığı, Mormonların kısa zamanda kat etmiş oldukları mesafeyi açıklıyor. Özellikle sonuncusu, yani yaşayan bir peygamber, ihtilaf vukuunda ilahi vahy destekli bir çözüm imkanı sunarak iç sürtüşmelerin bir mezhepleşmeye yol açmasını engelliyor. Yani Mormon kilisesinin başkanı aynı zamanda özel ilâhî işaretlerle seçilmiş olduğu kabul



edilen bir peygamberdir ve bu tür bir liderin varlığı tartışmaların kilitlendiği yerde ilâhî bir işaretle bitirilmesini sağladığı için derin ihtilaflara yol açabilen tartışmalar kolayca çıkmamaktadır. Bu durum cemaat içi demokratik siyasî katılım kanallarının fazla gelişmemesine yol açması dolayısıyla eleştiriye konu olmaktadır.

Mormonluğun Hristiyanlık içinde bir mezhep değil, bağımsız inanca dayanan kilise eksenli bir din olduğu söylene de son zamanlarda kendilerini Hristiyanlığın tek doğru yorumu olarak tanımlamaya dikkat etmektedirler. Mormonların bu konuda başvurdukları argümanların tıpkı Müslümanların Yahudilik ve Hristiyanlığın, İslâm'ın gelişile birlikte geçersizleştiğini söylerken başvurdukları argümanlarla aynı olması da dikkat çekicidir. Tıpkı İslâm'ın önceki dinlere yaptığı gibi, kendisini bir dizi peygamber geleneğinin son ve artık tek geçerli temsilcisi olarak görüyor, ama bunu yapmakla diğer dinlerin otantik içeriğine de sahip çıktığını iddia etmiş oluyor. Sorun ettiği şey, diğer dinlerin bu otantik yorumu sahip çıkmamış, dolayısıyla insanların tâbi olmaları gereken gerçek bir din olma vasıflarını kaybetmiş olmalarıdır. Bu açıdan Mormonluk ile Hristiyanlık ilişkisi biraz İslâm'ın diğer dinlerle ilişkisini taklit eder gibi gözükse de, Mormonluğun temel dinî metinlerinde hiçbir şekilde İslâm'a en ufak bir gönderme bile yapılmamaktadır. Buna mukabil, daha sonra ortaya çıkan bazı temaslar dolayısıyla Kilise resmen İslâm'ın da aynı dinsel geleneğe ait olduğunu ilân etmiştir. Zaten peygamberlik müessesesi de Mormonluğun çok zor kabul ettiği bir şey değildir. Aksine her an Allah insanlar arasında birileriyle temas kurarak ona vahyini iletebilir. Bunun Hz. Muhammed için de geçerli olduğunun kabul edilmesi, Mormonluğun teolojik içeriğine bir etkide bulunmamaktadır.

Mormonluğun en önemli özelliklerinden birisi de rahiplik kurumunun veya din adamları sınıfının olmamasıdır. Mormonlar, Hristiyanlığa kıyasla İslâm'ın da ayırt edici bir vasfı olduğunu düşündüğümüz bu özelliği, sıradan bir müminlikte eşit olmaksızın, neredeyse her Mormon'un en üst bir bilgi ve donanımına sahip kılın-

dığı düzeyde bir eşitliğe dönüştüren programlara sahiptirler. Herkes kendi dininin rahibidir ve bu şekilde bir eğitim almaktadır. Neredeyse her Mormon on dokuz yaşına geldiğinde, hizmet edeceği yer kilisenin inisiyatifinde ve atama yetkisinde olmak kaydıyla, gönüllü olarak, dünyanın herhangi bir yerinde iki yıllığına misyonerlik faaliyetine katılır. Gerek bu faaliyetlere hazırlık aşamasında, gerekse bu faaliyet içinde ve sonrasında bir ömür boyu her Mormon dinini hem kendisi için hem de başkalarına anlatabilecek bir temsil boyutunda çok iyi öğrenmek durumundadır. O yüzden karşılaşabileceğiniz herhangi bir Mormon size son derece iyi yetişmiş bir Mormon ilâhiyatçısı görüntüsü verebilir. bu misyon pratiğinin kendisi bir Mormon'a Mormonluğun öngördüğü bütün değerleri kesinlikle her türlü sınıf eğitiminden çok daha fazla kazandırmakta, din ve değerler eğitimi hayatın bir parçası olmaktan hayatın etrafında döndüğü bir ideale dönüştürmektedir.

Her Mormon'un kendi dininin rahibi gibi inisiyatif sahibi olarak davranabilmesinin bir sonucu olarak kilise ayinleri ve görevleri bütün Mormonlar arasında bir çeşit nöbet usulüyle yapılmaktadır. Meselâ katıldığım bir çok kilise ayininde karşılaştığım devasa organizasyonlarda ilk merak ettiğim şey, bu tür organizasyonlarda kaç kişinin istihdam edildiği idi. Bu yönde yaptığım soruşturmalarda, bir tek elemanın bile istihdam edilmediğini, herkesin bu işleri gönüllü olarak yaptığını öğrendiğimde şaşkınlığımı gizleyememiştim. Bununla birlikte, Mormonların din adamları sınıfı olmadığını söylemek Mormon kilisesinin hiçbir hiyerarşiye sahip olmadığını söylemek anlamına gelmiyor. Kilisenin örgütsel şemasında başta, ilâhî bir işaretle seçilmiş olduğuna inanılan bir lider (peygamber) ve onun altında, *birinci başkanlık konseyi* olarak, iki yardımcısı var. Bunların dışında Hz. İsa'nın on iki havarisine öykünen on iki kişilik bir konsey var. On bir milyonluk bir cemaatin yönetiminde bu on iki kişi bir çeşit kabine işlevi görüyor. Daha sonra yine Hz. İsa'nın tavsiye etmiş olduğuna inanılan yetmiş kişilik meclis ile bir yedek meclis daha vardır. Bu makamlara seçilmek hem kilise içindeki hizmet

süresiyle bağlantılıdır, hem de Mormon değerlerine bağlılığın zaman içerisinde sürekli kanıtlanması yoluyla olmaktadır. Bu nedenle Mormonluğun dinsel pratiği, sürekli olarak kendi cemaatinden olan başkalarının denetimine açık bir şeffaflığa sahip olmak durumundadır. Örneğin sürekli olarak size çay, kahve, içki, kola, sigara içip içmediğinizi, dürüst davranıp davranmadığınızı, kiliseye vermeyi kabul ettiğiniz aidatı ödeyip ödemediğinizi soran yetkililere cevap vererek hayatınızın çetelesini tutmak ve ibraz etmek durumundasınız.

Utah eyaletinin de Mormon kilisesine ait olduğunu söylemek mümkünken, bu eyaletin bütün dünyadaki ekonomiler içerisinde en hızlı ve istikrarlı gelişmekte olan bir yapıya sahip olması Mormonluğun değerleriyle toplumsal gelişme arasındaki ilişkiye dair daha fazla dikkati hak etmektedir. Utah'taki en etkili kurum Mormon kilisesidir. Eyaletin iki senatörü ve valisi genellikle Mormon'lar arasından seçilir. Eyalet ekonomisinde de en güçlü banka ve yatırımlar Mormonlarındır. Bu yüzden de, Mormon değerlerinin bir sosyolojisi yapılmak istendiğinde ilk bakılması gereken yer bu ilişkilerin kurulma biçimi olsa gerek. Mormon kilisesinin sahip olduğu bir dizi kurumsal kanaldan ayrı olarak, bu değerlerin nihayetinde tüketildiği yer olarak iş ve kültür dünyası, hatta ulusal dünya (USA) çok önemli bir rasat alanı olarak görünüyor.

### Seçilmiş Kaynakça

- Aktay, Y. (2003a). ABD'de din-devlet ilişkileri ve cemaatlerin etkisi. Wulf Schönbohm (Ed.), *Devlet ve din ilişkileri – Farklı modeller, konseptler ve tecrübeler sempozyumu bildiri kitabı* içinde, ss. 29-48, Ankara: Konrad Adenauer Vakfı.
- Aktay, Y. (2003b) Amerika'da Kudüs'ü Kurmak İçin: Mormonlarda Din ve Değerler Eğitimi, *Değerler Eğitimi Dergisi*, sayı 3, 2004.
- Averett, K. C. (2000). *Personal social networks, social capital, and transition of adolescents into young adulthood in an LDS population*. Unpublished doctorate thesis, Brigham Young University Department of Sociology, Provo.
- Bloom, H. (1992). *The American religion: The emergence of the post-christian nation*. New York: Simon and Schuster.
- Browning, Paul K., 2001, *The Church of Jesus Christ of Latter Day Saints in the Spotlight*, 2002 Salt Lake Kış Olimpiyatları Dolayısıyla Hazırlanmış Tanıtım Boşürü, Salt Lake University Institute.
- Doctrine and Covenants* (1999). Salt Lake City: The Church of the Latter Day Saints.
- Foster, Lawrence, 1994, *Between Heaven and Earth: Mormon Theology of the Family in Comperative Perspective*, Brent Corcoran (derleyen) *Multiply and Replenish: Mormon Essays on Sex and Family*, Salt Lake City: Signature Books.
- Heaton, T. B. (1998). Religious influences on Mormon fertility: Cross-national comparisons. In James T. Duke (Ed.), *Latter-Day Saint social life: Social research on the LDS church and its members*, pp. 105-132, Provo: Brigham Young University Press.
- Heaton, Tim B., Kristen L. Goodman ve Thomas B. Holman, 2001, *In Search of a Peculiar People: Are Mormon Families Really Different?*, Marie Cornwall, Tim B. Heaton, Lawrence A. Young (derleyenler) *Contemporary Mormonism: Social Science Perspectives*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Kara, İ. (2003). Türkiye'de laiklik uygulamaları açısından diyanet işleri. Wulf Schönbohm. (Ed.), *Devlet ve din ilişkileri – Farklı modeller, konseptler ve tecrübeler sempozyumu bildiri kitabı* içinde, ss. 87-106, An-

kara: Konrad Adenauer Vakfı.

- Mauss, A. L. (1984). Sociological perspectives on the mormon subculture. *Annual Review of Sociology* , 10, 437-460.
- McKonkie, B. R. (1966). *Mormon doctrine*. Salt Lake City: Bookcraft.
- Moore, L. R. (1986). *Religious outsiders and the making of American*. New York: Oxford University Press.
- Özal, K. (1993). *Bir tanık anlatıyor*. İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Rayes, A. L. (1997). Mormonism, Americanism and Mexico. *American Behavioral Scientist*, 40 (7), June/July, pp. 902.
- The Book of Mormon: Another Testament of Jesus Christ* (1999). Salt Lake City: The Church of the Latter Day Saints.
- The Books of the Old Testament* (1999). Salt Lake City: The Church of The Latter Day Saints.
- Thomas, D. L. (1983). Family in the Mormon experience: Families and religions. In W. V. D'Antonio (Ed.), *Family in the Mormon experience: Families and religions* (pp. 267-88). Beverly Hills: Sage.



Mormonism:  
The Religion and Saints of the Latter Days of America

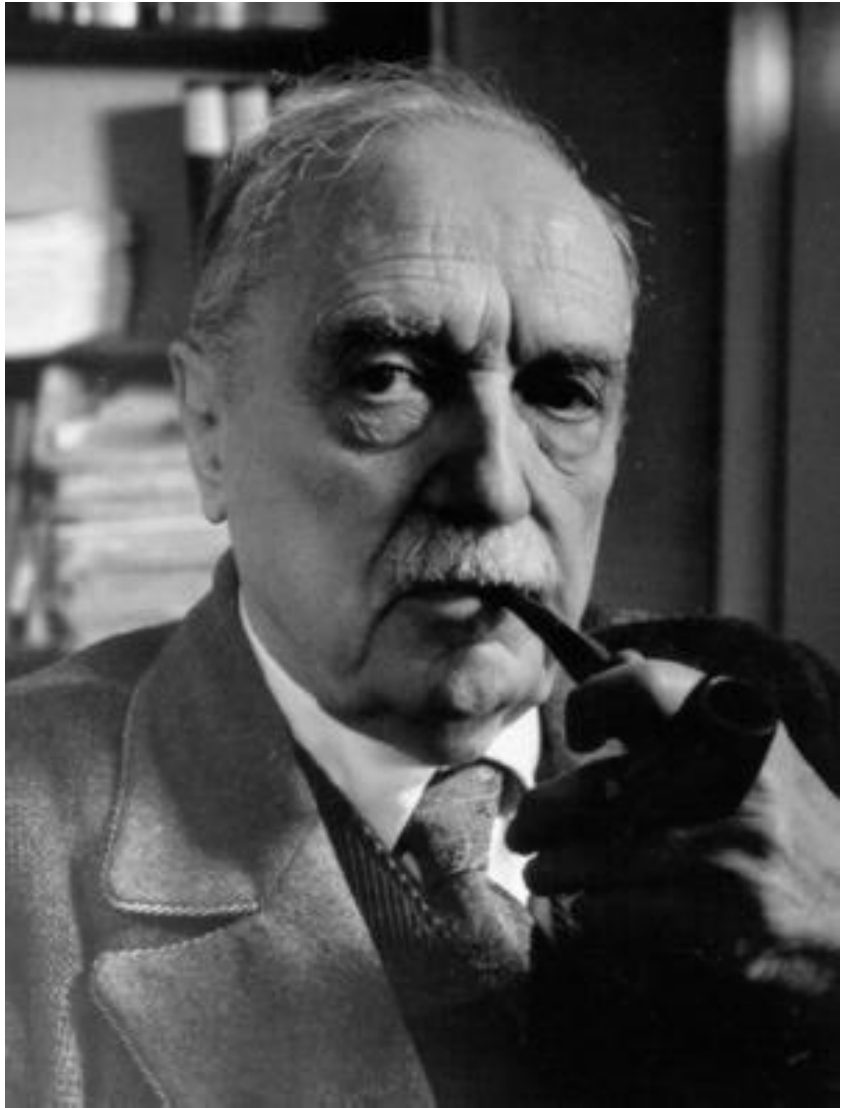
---

**Citation/©:** Aktay, Yasin, (2004). Mormonism: The Religion and Saints of the Latter Days of America, 1 (2), 95-125.

**Abstract:** The aim of this article is to describe in brief the Mormonism, which is considered as a typical American religion. The possible discussion of the Mormonism, which claims to be the "last religion", with Islam, which has always carried out the same claim for fourteen centuries, is figured out. The question as Mormonism is a sect within Christianity or an independent religion has always been discussed. All these discussions show that what Mormonism corresponds within the history of religions is not more important than how it is situated by other Christian religious sects. Here the social capital production capacity of Mormonism, compatible with the social values within the American context is examined.

**Key Words:** Mormonism, The Latter Day Saint, Catholicism, Polygamy, and Theology of Marriage.

---



Rudolf Bultmann (1884-1976)

# Mitolojiden Arındırma Yöntemini Yeniden Düşünmek

Emir KUŞÇU

Atıf/©: Kuşçu, Emir, (2004). Mitolojiden Arındırma Yöntemini Yeniden Düşünmek, Milet ve Nihal, 1 (2), 127-149.

**Özet:** Bultmann'ın mitolojiden arındırma yöntemi, Kitabı Mukaddes hermenötiği ile ilgili tarihsel tenkitçi metot olarak bilinir. Ona göre, biz, Yeni Ahit'in asli anlamını, onu ifade edilen konuyla varoluşsal karşılaşma boyutunda okuduğumuz sürece anlayabiliriz. Böylesi bir varoluşsal karşılaşma ise, yalnızca yorumcunun kendi yaşam bağrıntısı tarafından yükseltelen bir soru-cevap diyalektiğinde yer alabilir. Burada, varoluşsal karşılaşma evrensel bir kişilik/benlik kavramını öngördüğünden dolayı, soru-cevap diyalektiği kişinin özneliği noktasında anlaşılır. Bultmann'ın yorum teorisinden farklı olarak, Gadamer'in diyalektik hermenötiğinin linguistik ve tarihsel anlama sınırlarını kaale almasından dolayı, o, soru-cevap mantığını ufukların kaynaşması olarak görmüştür. Bize göre, Bultmann'ın saf varoluşçuluğunu Gadameri oyun-teorisi ışığında eleştirebilirsek mitostan arındırma kavramını Bultmann'ın epistemolojik metodik aşırılığından kurtaracak ve Bultmann'ın yaptığından daha ontolojik ve diyalojik tarzda anlamaya çalışacağız. Bu açıdan, mitolojiden arındırma yalnızca tarihsel metinler üzerine metodik bir yansıma değil, daha ziyade kendi teknolojik dünyamız ve kendimiz üzerine uygulanması gereken etki tarihinin varlık modudur.

**Anahtar Kelimeler:** Mitos, ufukların kaynaşması, oyun, soru-cevap diyalektiği, mitolojiden arındırma

Gadamer'in *Truth and Method* adlı kitabından önce, Bultmann'ın mitolojiden arındırma yöntemi, hermenötik felsefe geleneğinin en önemli fenomeni olarak kabul gördü. Fakat özellikle geç Heidegger felsefesine dayalı olarak gelişen Gadamer'in hermenötik projesinin ışığında, Bultmann'ın mitolojiden arındırma yöntemini yeniden okuyan kimi ilahiyatçılar, onun, insan varoluşunun (*anlamının*) dilselliğini bütünüyle göz ardı ettiği için, İncil metinleriyle hakiki bir diyalog kuramadığına işaret ettiler. Biz, bu yazıda ilk olarak Bultmann'ın yorum teorisini, özellikle *Truth and Method* adlı eserde geliştirilen ontolojik hermenötiğinin ışığında değerlendirmeye

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi  
yıl 1 sayı 2 Haziran 2004



çalışacağız. İkinci olarak Bultmann'ın mitolojiden arındırma yönteminin ne anlama geldiğini tartışacağız. Son olarak, mitolojiden arındırmanın, Hıristiyan imanına özgü iddialarından ayrı olarak, bugün teknolojiden arındırma olarak anlaşılması gerektiğini savunacağız.

### I. Bultmann'ın Hermenötik İlgisi

Bultmann'ın Alman idealizminden beslenen *tarihsel exegesis* ve filolojik analizle sınırlandırılan bir hermenötik karşısındaki eleştirel tavrı, büyük ölçüde onun Schlerimacher ve Dilthey çizgisinde gelişen modern felsefi hermenötiğin bir izleyicisi olması ile izah edilebilir. Bultmann'ın teolojik bir hermenötiğin, felsefi bir hermenötiğe dayandırılması gerektiği noktasındaki ısrarı, Schleiermacher'ın genel hermenötik projesinin bir yansımasıdır.<sup>1</sup> Bununla birlikte, Bultmann, kendinden önceki geleneğin kör bir takipçisi olmakla yetinmedi. Zira Bultmann'ın Kutsal Kitap'ı yorumlamak için geliştirdiği ontolojik çatı, Heidegger'in *Being and Time*'da serimlediği *Dasein* analiz sayesinde zenginleştirilmiştir. Fakat bu, Bultmann'ın yorum yönteminin, Dasein analizin Yeni-Ahit metinlerine tatbik edilmesinden ibaret olduğu biçiminde de anlaşılabilir. Daha çok, Bultmann, Yeni-Kantçı epistemolojinin ışığında Heidegger'in varoluşçu felsefesini yorumlamakta ve ayrıca onu, Yeni-Ahit metinlerini, tarihselciliğin şiddetinden kurtarmayı amaçlayan Barth'ın vahiy hermenötiği ile diyaloga sokmaya çalışmaktadır.<sup>2</sup>

Bultmann "The Problem of Hermeneutics" adlı makalesinde, kendinden önceki hermenötik geleneği eleştirel bir biçimde ele alır. Bultmann'ın özel olarak eleştiri oklarını yönelttiği hedef, "metinler üzerindeki hegemonik bir güç" olarak tanımladığı tarihselciliktir. Tarihselcilik, metinleri geçmiş çağa ait olayları yeniden inşa etmek

<sup>1</sup> Werner Jeanron, *Theological Hermeneutics*, London: SCM, 1994, s. 138

<sup>2</sup> Roger Johnson, "Main Themes in Bultmann's Theology", *Rudolf Bultmann: Interpreting Faith for Modern Era*, ed. Roger Johnson, London: 1987, s. 24

için birer kaynak olarak kullandığından dolayı, her tarihi dönemi kendi koşulları içinde değerlendirmektedir. Tarihselcilik, pek naif bir biçimde, tarihsel bir metni anlamak için onun ait olduğu dönemi bilmek gerektiğini, metnin ait olduğu dönemi yeniden inşa edebilmek için de, metni anlamak gerektiğini kabul eder.

Bultmann'a göre, Ast'ın hermenötüğünde bireysel eserin anlaşılabilirliği için ona kaynaklık yapan antik ruhun anlaşılması gerektiği fikri, yahut büyük ölçüde Alman romantizminden beslenen Nasıonal Sosyalizm'in, metinleri ulusal sanatsal bir muhayyilenin yansıması olarak ele alan yaklaşımı, metinleri yorumlamanın uygun olmayan biçimleridir. Schleiermacher ve Dilthey'in hermenötik düşüncümleri ise, metnin kastettiği şeyi anlamak yerine, metinde ifadesini bulan yazarın bireyselliğinin psikolojik bir izahına sapanmıştır.<sup>3</sup> Burada metni anlamamanın nesnellığı, yazarın psikolojisinin analiz edilmesi sayesinde elde edilmeye çalışılrsa da, sonuçta bu, metnin kastettiği şeye ilişkin özel bir soru sorma biçimi olmaktan öteye gidemeyecektir.<sup>4</sup> O halde Bultmann, Schleiermacher, Dilthey ve diğeri kuramcılarının yorum yöntemlerinin, bir metni anlamayı mümkün kılan yorumsal perspektiflerden yalnızca birine karşılık geldiğini dile getirir. Oysa metinlerde ifşa olan insan varoluşunun tarihsel imkanları, yalnızca bir tek yorumsal perspektif tarafından tüketilemez. Bultmann'a göre, metinlerin kendi varoluşumuzu nasıl anlamamız gerektiği ile ilgili olarak bize soru soran ve bizi bir karar almaya çağırın bir karşılaşma içinde yorumlanması gerektiği anlaşılabilirse, söz konusu varoluşsal imkanlar herhangi bir yorumsal perspektife hapsedilmeyecektir. Böylece Bultmann, tarihselciliğın neden olduğu rölativizm sorununu, Heidegger'in anlamayı varo-

<sup>3</sup> Rudolph Bultmann, "The Problem of Hermeneutics", *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, Philadelphia: Fortress Pres, 1989, ss., 78-81. Dilthey'in sanatsal bir eseri dahinin psikik yaşamının yansıması biçiminde ele alması ile ilgili olarak Bkz. Dilthey, "Hermeneutiğın Doğuşu", İstanbul: Paradigma, 1999, s. 90

<sup>4</sup> Uwe Japp, "Hermenötik, Filoloji ve Edebiyat", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, der. Doğan Özlem, Ankara:Ark, 1995, s., 274

luşsal bir hadise olarak alımlayan hermenötiği sayesinde aşabilmeyi amaçlar.

Bultmann, yorumcunun bir metni yorumlamasını mümkün kılan şeyin, metne yönelmeyi sağlayan soru sorma biçimi olduğunu ifade eder. Metne yaklaşmaya imkan veren bu soru sorma biçimi, yorumcunun hayatına uzanan özel bir ilgiden beslenir. Bultmann'ın yorum teorisinin en önemli ön kabullerinden biri, bu ilginin, metin ve yorumcu arasında bir iletişim kurduğudur.<sup>5</sup> Ona göre, anlamının ön-tahmini, yorumcunun metinde ifade edilen konuyla olan hayat ilişkisidir. Zira yazar ve yorumcunun bireysellikleri birbirleri ile kıyaslanabilir şeyler olarak ele alınamaz. Aksine metin ve yorumcunun ortak bir hayat ilişkisine sahip oldukları hususu, hermenötik düşünümün hareket noktası olmalıdır.<sup>6</sup> Bununla birlikte Bultmann'ın "Is Exegesis without Presupposition Possible" adlı makalesinde göstermeyi denediği gibi, yorumcunun metni anlamasına imkan veren ön-anlama, kapalı değil, fakat metinle varoluşsal bir karşılaşmayı sağlandığında, değişime açıktır.<sup>7</sup> Bir başka deyişle, Bultmann metnin konusu ve metni anlamamıza imkan veren ön-anlama arasında hermenötik bir daire çizdi. Yorumcunun metni anlayabilmesi, metnin konusu hakkındaki kendi ön anlaması sayesinde mümkün olmakla birlikte, yorumcu metnin konusunu anladığında, okuması, kendi ön anlamasını dönüştürecektir. Bultmann'ın *Sachkritik* olarak tanımladığı bu yorum süreci, metnin konusunun yorum süreci üzerindeki tek otorite olduğunu ifade eder.<sup>8</sup> Bir başka deyişle, Bultmann *Sachkritik* sayesinde tarihsel me-

---

<sup>5</sup> Bultmann, "The Problem of Hermeneutics", s. 73

<sup>6</sup> Bultmann, *a.g.e.*, s. 74

<sup>7</sup> Rudolf Bultmann, "Is Exegesis without Presupposition Possible", *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, Philadelphia: Fortress Pres, 1989 s. 151

<sup>8</sup> *Sachkritik*, metnin kastettiği şeyin ışığında metnin söylediği şeyi eleştirmeyi amaçlayan bir yorum yöntemidir. Nitekim Bultmann'ın mitolojiden arındırma yönteminin, mitolojinin kendisi hakkında yetersiz bir biçimde konuştuğu kerygmanın ışığında mitolojinin eleştirilmesi anla-

tinlerle bir diyalog gerçekleştirmeyi amaçlar, fakat burada kastedilen diyalog, tarihe soru soran yorumcunun tarihin kendi üzerindeki talebini işitmeye açıklık içinde olmasıdır. Bir başka deyişle, yorumcu, tarihi kendi anlaması üzerinde bir otorite olarak kabul ettiğinde, sadece tarihi sorgulayan bir özne olarak görünmez, aynı zamanda kendi öznelliği de tarih tarafından sorgulanacaktır.<sup>9</sup>

Bultmann, tarihsel bir metne yaklaşmanın iki farklı imkanından bahseder. İlk olarak tarihsel bir metin, ait olduklar çağa tanıklık yapan tarihsel belgeler olarak okunabilir. Metin ve yorumcu arasında bir mesafe arayan, ya da metnin yorumcunun bilincinin apaçık bir nesnesi konumuna indirildiği bu yorum düzeyinde, tarih kapalı nedensel bir sistem gibi düşünülür. Burada yorumcu, metinlere, filolojik ve eleştirel yöntemleri uygulayarak, tarihsel olayları meydana getiren doğal nedenlerin genetik bir fotoğrafını çıkarmaya çalışır. Bultmann'a göre tarihsel metinlere ilişkin bu tür bir yaklaşım, metin hakkında bazı nesnel bilgilere ulaşabilir. Öte taraftan, metinle varoluşsal bir karşılaşmada bulunmak için nesnelleştirici bir okumanın ötesine gidilmelidir. Ona göre, insan varoluşunun tarihselliğinin ifadeleri olan metinler, insanı el-altında-varlık düzeyine indirgeyen nesnelleştirici okumayla anlaşılabilir. O bu noktada, Heidegger'in Dasein analizinden yola çıkarak, sadece metnin "orada olan insan varoluşu"na dönük çağrısının işitilebildiği yerde, gerçek bir anlamının mümkün olabileceğini ifade eder.<sup>10</sup>

---

mında bir *Sachkritik* olduğu unutulmamalıdır. Bkz., Emir Kuşcu, "Rudolf Bultmann'ın Mitolojiden Arındırma Yöntemi", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), s. 84.

<sup>9</sup> Rudolf Bultmann, *Jesus and Word*, London: Fontona Books, 1958, s. 11

<sup>10</sup> Heidegger, kişinin bir metni yorumladığında, kendi varoluşsal imkanlarını yansıttığını ifade eder. Diğer taraftan kişinin, kendi imkanlarını yansıtabilmesi için, metinde ifade edilen konuyla ilgili bir ön anlamaya sahip olması gerekir. Martin Heidegger, *Being and Time*, Oxford: Basic Blackwell, 1967, s. 194-195.

Bultmann, yorumcunun sadece kendi özel bakış açısından doğan ya da, özel soru-sorma tarzı tarafından yapılandırılan bir okumanın metnin konusuyla varoluşsal bir karşılaşmayı mümkün kılacağına işaret eder. Bu anlamda en öznel yorum en nesnel yorumdur. Bultmann'a göre, bu durum ne bir rölativizme, ne de bir dogmatizme yol açacaktır. O, bir rölativizm değildir, zira farklı bakış açıları, birden çok hakikat olduğu anlamına gelmez, sadece, tarihselliğe ilişkin burada ve şimdi kişiye özel bir çağrı olarak anlaşılan tarihsel metinlerle, yorumcunun kendi varoluşundan beslenen canlı sorularla karşılaşabileceğini ifade eder. Bu bir dogmatizm değildir, zira özel bir soru-sorma biçimi dışında bir yöntem yoktur, üstelik sadece bir tek bakış açısı ya da soru sorma tarzı mutlak kabul edilirse, o zaman bir dogmatizmden bahsedilebilir.<sup>11</sup>

Bultmann, metinlere ilişkin farklı yorum imkanlarını, sadece öznenin çeşitli kavramsal şemaları ya da bireysel perspektifleri kullanması açısından değerlendirmektedir. Bu noktada Gadamer'in ortaya attığı "Yapıya Bürünme" kavramını<sup>12</sup>, farklı yorum imkanlarını, öznenin kavramsal tercihleri ve bireysel perspektifinin ötesinde, metnin varlık imkanları olarak kabul eder. "Yapıya Bürünme" kavramı açısından, sorun, Bultmann'ın yapmaya çalıştığı gibi, bir metnin ait olduğu tarihsel bağlam içindeki anlamını yeniden inşa ettikten sonra, onunla öznel bir sorgulama sürecinde varoluşsal bir karşılaşma içine girmek değil, daha çok, metnin ve yorumcunun hermenötik ufuklarını kaynaştırmaktır.<sup>13</sup> Ne var ki Bultmann'ın

<sup>11</sup> Bultmann, *History and Eschatology*, s. 118

<sup>12</sup> "Yapıya Bürünme" mefhumu için Bkz. H. G. Gadamer, *Truth and Method*, New York: Crossroad, 1989, ss., 110-121

<sup>13</sup> Gadamer, ufuk kavramını, içinde hareket ettiğimiz ve bizimle beraber hareket eden bir şey olarak anlar. O, özellikle gerçek anlamda tarihsel olarak varolmanın, her zaman ufuk kavramını varsayan bir durum içinde anlamak olduğunu ifade eder. Ufukların kaynaşması hadisesi, Dilthey'in anladığı gibi empatik bir transpozisyon olmaktan çok, hem yorumcunun hem de metnin kapalı sınırlarını aşan daha yüksek bir evrenselliğe ulaşmayı ifade eder. Bu anlamda bir ufuk içinde anlamak, anlamayı sınırlandırmaktan çok, kapalı olan bir dünyanın ötesine baka-

varoluşsal bilinci, dilsel ve tarihsel sınırları aşan, üstelik içsel bir farkındalık olarak temellük edilen bir Benlik anlayışına dayanır. Burada varsayılan Benlik, beşeri anlamının müşterek bir zeminini ifade edecek biçimde, evrensel ve sınırsız bir şey olarak düşünülür.<sup>14</sup> Bu cümleden olarak, Bultmann'ın anlamaya çalıştığı şey, yorumcunun anlamasına imkan veren dilin içinde temsil edilen metin değil, dilsel olmayan ve nesnelleştirici bir katman tarafından örtülen varoluşun kararıdır. Zira metin, varoluşçu tecrübe açısından temsil edilinceye kadar bir anlam ifade etmez. Oysa metnin anlamı, yorumcunun perspektifinin ötesinde muhtelif anlam dünyalarını temellendiren ve yorumcunun dünyasına doğru genişleyen metnin dil ufku sayesinde ifşa olabilir.<sup>15</sup>

Bultmann, ayrıca, bir metni, o metnin kendisine cevap olarak ortaya çıktığı soruyu anladığımızda, tam olarak anlayabileceğimize ilişkin Colingwood'un idealizminin ötesine gitti. Zira Colingwood,

---

bilmeyi ifade eder. Fakat burada "ötesine bakmak" hermenötik ufuktan kurtulmanın mümkün olduğuna değil, kendi ufukumuzda gerçekleşen bir genişlemeye işaret eder. Ufukların kaynaşması, metinlerle karşılaşmamız sayesinde kendi hermenötik ufukumuzun sınanması anlamına geldiğinden dolayı, metin ve mevcut an arasındaki gerilimi ortadan kaldırmakla gerçekleşmez. Aksine, bu gerilimle yüzleştiğimiz takdirde, mevcut durumumuzdan farklı olan metnin ötekiliği ortaya konabilir. Bir ufuk içinde anlamak, bir metnin etki tarihi içinde anlamak olduğundan, metinle aramızdaki ufki ilişkiyi denetleyen bir yöntem, yorumun tarihselliğini yalanlar. O halde ufukları kaynaştırmayı mümkün kılan etki tarihi, yöntemsal bir eleştiri değil, amacı mevcut anda metnin ötekiliğinin vuku bulmasını sağlamak olan ve sadece metinlerle karşılaşmamız sayesinde mümkün olabilen bir soru sorma tarzıdır. Gadamer, a.g.e., ss.,300-306.

<sup>14</sup> Jerry H. Stone, "Christian Praxis as Reflective Action", *Legal Hermeneutics*, ed. Gregory Leyh, Berkeley: University of California Press, 1992, s. 108.

<sup>15</sup> Gadamer, "Anlaşılabilir olan tek Varlık dildir" derken, Bultmann'ın teolojik varislerinden Ernst Fuchs'ta Gadamer'e paralel bir biçimde, "İnsan, dilde yaşar" der. Gadamer, a.g.e., s. 432, Joseph Weber, "Language-Event and Christian Faith", *Theology Today*, (January 1965), Vol. 21, No. 4, ss., 448-458

hermenötik bir durumu ifade etmek üzere, tarihsel metinleri, yorumcuya bir soru yöneltecek biçimde yorumlamak gerektiğine dikkat çekmekle birlikte, tarihsel bir olayın hangi soruya cevap olduğunu yeniden kurmayı, onu anlamakla özdeşleştirdi.<sup>16</sup> Buna karşılık Bultmann, tarihi bir olayı anlamanın, onu ortaya koyan öznenin niyetini anlamının ötesinde, yorumcunun kendi tarihsel (*geschichtlich*) sorumluluğu açısından kavranması gerektiğine dikkat çekti. Bu noktada Bultmann'ın metnin anlamını, yazarının niyetinden kurtarma çabasına önemli bir katkı sağladığı söylenebilir. Fakat acaba Bultmann'ın tarihsel metinleri yorumlamak üzere geliştirdiği soru-cevap diyalektiğinin, yeterli bir ontolojik zemine dayandığı söylenebilir mi?

Metin, daima öznenin daha fazla bir şey olduğundan dolayı, metnin anlamını yazarının niyetiyle özdeşleştirmek, anlamının asli görevinin, metni anlamak olduğu gerçeğini reddetmektir. Nitekim Bultmann, haklı olarak, Colingwood'un soru-cevap diyalektiğine yaklaşımının metnin geleceğe açıklığı açısından ciddi bir sorun yarattığını vurgular.<sup>17</sup> Bununla birlikte, Bultmann, metni sorgulamaktan bahsederken, yorumcunun nesnelleştirdiği tarihsel olayı, kendi ön anlamasının ya da ait olduğu dünya görüşünün sağladığı bir kavramsallık içinde sorgulamayı kasteder. Bize göre, Bultmann, metnin yorumcuya sorduğu soruda, gelenek ve yorumcu arasında bir arabuluculuğun gerçekleştiğini kavrayamadığından, onun yorum yöntemi yeteri kadar diyalojik değildir. Elbette Bultmann, amacının, tarihi metinlerle bir diyalog kurmak olduğunu belirtmektedir, fakat onun diyalog anlayışı, söylenenin nereye ulaştığını göstererek söylenmeyeni ortaya çıkarmayı amaçlamaz, daha çok aşkın Benlik kavramı açısından değerlendirilir.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Bkz. Kubilay Aysevener, *Colingwood'un Tarih Felsefesi*, Ankara: İmge, 2001, s. 64

<sup>17</sup> Bultmann, *History and Eschatology*, ss., 136-137

<sup>18</sup> "İnsan bireyi, karar veren, kendi yaşamsallığına sahip olan bireysel bir öznenin, bir Benin varolduğu bireyin kararlarında açıkça dikkate alınmadığı müddetçe, tamamen tanınmaz. Bu, Benin, tarihsel hayatın öte-

Bultmann tarafından anlaşılan soru-cevap diyalektiğinin içerdiği bazı sorunları tespit etme açısından, Gadamer'in "tarihsel olarak etkilenmiş bilinç" kavramının yardımcı olabileceğini tahmin ediyoruz. Burada tarihçinin, tarihsel bir fenomeni, Bultmann'ın iddia ettiği gibi,<sup>19</sup> ön-yargısız bir yaklaşımla ele alması ontolojik olarak mümkün değildir. Zira buna göre, tarihçinin metne yönelttiği soru, onun kendi tercihine göre biçimlenen özel bakış açısından değil, bizzat metnin bir diğer varolma tarzı olarak görünür. O halde yorumcu sadece metnin etki tarihi içinde vuku bulan geleneksel (*linguistik*) bir ilişki içinde metne soru sormayı başarır. Bu, Bultmann'ın iddia ettiğinden farklı olarak, yorumcunun sorguladığı tarihi olayın dışında duran yansız bir gözlemci olarak onu ele alması mümkün kılan her hangi bir yorum düzeyini varsaymanın mümkün olmadığına işaret eder. Sahici olmayan bir anlamda kullanılmış olduğunda bile, yorumcunun bilinci ve metin arasına mesafe koyan bir yorum çabası, insan varoluşunun linguistik yapısına dayanan bir ontoloji açısından mümkün değildir. Burada ayrıca yorumcunun metni yorumlarken kendi anlam dünyasını bütünüyle terk edemediği, fakat sadece metinle karşılaştığında kendi anlam dünyasının genişlediği vurgulanmalı. Yorumcu metinle karşılaştığında, kendi anlam ufğunun ötesine geçmiş olmaz, sadece onu yeniden anlamaya başlar.<sup>20</sup> Başka bir deyişle, metin sayesinde yorumcunun ulaştığı soru ufku, yorumcunun kendisini ve dünyasını yeni bir gözle görebilmesine ışık tutar.<sup>21</sup>

---

sinde ve yanında gizemli bir cevher olduğu anlamına gelmez. Hayat her zaman tarihsel süreç içindedir. Onun hakikiliği, her zaman gelecekte onun huzurunda bulunur. Hep-yeni kararların öznesi, hep büyümekte, olmakta, hep gelişmekte, ilerlemekte veya bozulmakta olan Ben olarak aynı, yani Bendir. Kararlar akışı içinde Benin bu kimlik işaretleri, hafıza, bilinç ve pişmanlık fenomenleridir." Bultmann, *History and Eschatology*, s. 145.

<sup>19</sup> Bultmann, *History and Eschatology*, s.122

<sup>20</sup> Richard Palmer, *Hermenötik*, İstanbul: Anka, 2002, s. 263

<sup>21</sup> Gadamer, *Truth and Method*, ss., 335-336



Bultmann, anlamayı (diyalogu), metni onun ait olduğu dünya görüşünden bütünüyle başka bir dünya görüşüne tercümesi anlamında kullandığından dolayı, metin ve yorumcu arasında müşterek bir dil zemininde gerçekleşebilecek bir diyalog anlayışından uzaktır. Böylesine bir farklılık bilinci, kendi geçmiş modelini yabancı bir dünya görüşü olarak ele alır ve geçmişi anlama görevini de yabancı bir dünya görüşünün içindeki varoluşsal karara katılım olarak kabul eder. Özellikle, bu durum, onun mitolojik dünya görüşüne ait olan eskatolojik-apokaliptik kavramların, ondan bütünüyle uzak olan modern dünya görüşüne tercümesini amaçlayan mitolojiden arındırma yönteminde somutlaşır. Zira, Bultmann'a göre, modern-insan, mitolojik dünya görüşünden bütünüyle uzak olan ve onun tesiri altında bulunmayan bir kimsedir. Bultmann'ın insan varoluşunun linguistik doğasını göz önünde tutmaması ve mitolojiyi, bir dil-hadisesinden ziyade nesnelleştirici bir enstrüman olarak ele alması, mitolojik dili kolayca gözden çıkarmasına yol açmıştır.

## II. Mitolojiden Arındırma Yöntemi

Bultmann'ın mitolojiden arındırma yöntemi, Yeni-Ahit metinlerinde betimlenen eskatolojik-apokaliptik tasvirlerin, bilimsel dünya görüşüne ait olan modern insan için yeniden yorumlama ihtiyacından doğmuştur. Bultmann için Hıristiyan teolojik hermenötüğü tarihinin merkezi sorusu olan parousianın gecikmesi sorunu, mitolojiden arındırma yöntemi ile yeniden ele alınmaktadır. Zira parousianın gecikmesi, Yeni-Ahit yazarlarının ve özelde Paul ve John'un, Hıristiyan varoluşunun tarihselliğini yorumlamaları için bir fırsat yaratmıştı. Fakat onların bu çabası, Gnostik terminoloji içinde gerçekleştirildiğinden dolayı, yeniden mitolojiden arındırıcı bir okumayı gerektirmektedir. Bultmann, gerek Yeni-Ahit'in Gnostik motiflerinde gerekse Alman idealizminde kozmik bir biçimde betimlenen parousianın nesnelleştirici dilinin, insan varoluşunun tarihselliği açısından eleştirildiği takdirde, parousia kavra-

mında temsil edilen hakikatin dosdoğru bir biçimde anlaşılabilceğini savunur.

Biz, Bultmann'ın mitolojiden arındırma yönteminin daha iyi anlaşılabilmesini sağlayan üç farklı yorum düzeyinden bahsedeceğiz. İlk olarak, mitolojiden-arındırmayı talep eden, mitin nesnelleştirici doğasıdır. Bultmann'a göre, mit Tanrı hakkında her hangi bir sembolik anlam içermeyen analogik bir konuşma biçimidir. Mitoloji, zaman ve mekan gibi kategoriler içinde nesnelleştirilemez olan Tanrı'nın fiilini, bu kategoriler aracılığıyla dile getirirken, Tanrı'ya insani sıfatlar yükler. Oysa mitoloji, Tanrı'nın fiili hakkındaki yetersiz bir konuşma biçimi olduğundan dolayı, onun kastettiği şey ve dile getirdiği şey arasında bir *aporia* vardır. Aslında mitolojinin kastı (kerygma), Tanrı'nın nesnelleştirici bir düşünce tarafından denetlenemeyeceğini göstermek olsa da, o yetersiz bir düşünce biçimi olduğundan dolayı, Tanrı hakkında dünyevi bir nesnellik açısından konuşur. Mitolojinin analogik konuşma biçiminde, insan varoluşu hakkındaki bir hakikat ifade edilmek istenmiş olsa da, o, kerygmayı nesnelleştirici temsiller içinde ifade eder.<sup>22</sup> Bu durumda Bultmann, mitolojinin insanın kendi varoluşunun hakiki tarihselliğinin farkına varabilmesini sağlayan kerygmatic çağrısına icabet edebilmek için, onun nesnelleştirici temsillerinin yıkılmasını gerekli görür. O halde mitin kendi yapısı gereği mitolojiden arındırmanın zorunlu olduğuna ilişkin Bultmann'ın yaklaşımı, onun insan varoluşu ve nesnelleştirici düşünce arasında kurduğu dikotomiye dayanır.

Gerçekten mitolojinin, insan varoluşunun nesnelleştirilmiş bir biçiminden ibaret olduğu ve Tanrı'nın fiiliyle sahici anlamda varoluşsal bir karşılaşmayı imkansız hale getirdiği iddiası nasıl ele alınmalıdır? Kanaatimize göre, Bultmann'ın mitoloji yorumunun en zayıf noktalarından biri, Tanrı'nın fiilinin (kerygma) bir hadise olarak ifşa olması esnasında mitolojinin ikincil kaldığını iddia etmesi-

<sup>22</sup> Rudolf Bultmann, 'On The Problem of the Demythologizing', *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, ed. Schubert Ogden, Philadelphia: Fortress Press, 1989, s. 96

dir. Oysa, mitoloji, kerygmanın ifşasında ikincil olarak kabul edilse bile, kerygma, yine mitolojik konuşmayla ilişki içinde olan bir dil içinde vuku bulacaktır. Bultmann Mesih-hadisesinin kendi varoluşumuz üzerinde vuku bulabilmesi için, onun nesnelleştirici temsillerinin arındırılması gerektiğini söylerken, epistemolojik bir tatbika-tın ötesine geçemez. Oysa mitolojinin anlamını, Tanrı'nın fiilinin kendisi sayesinde dile geldiği narasyondan arındırarak anlayamayız. Zira Tanrı'nın fiili, mitolojiler aracılığıyla dile getirildiği ölçüde aynı zamanda bir anlatı edimidir. Burada mitolojik öyküler sadece Tanrı'nın fiilini (*tat Gottes*) karartan harici tabakalar olarak düşünülemez, aksine dini anlatılar olmaksızın Tanrı'nın fiili bizim üzerimizde dönüştürücü bir etki yaratamayacaktır. O halde narasyon sayesinde vuku bulan bir anlatı edimi dışında bir skandal (*inkarnasyon*) aramak yerine, okur, mesellerin estetik tecrübesi sayesinde, mitolojinin farklı bir imkanıyla karşılaşmaya yönelmelidir.<sup>23</sup>

İkinci düzeyde, mitolojiden arındırma Yeni-Ahit'in doğasının gereğidir. Bultmann Yeni-Ahit metinlerinin içerdiği tutarsız teolojik ifadeler nedeniyle, yorumcusunu mitolojiden arındırmaya çağırdığını iddia eder. Burada Bultmann daha çok, Mesih-İsa'nın hem varlık-öncesi tanrısal bir varlık olarak, hem de tarihsel bir şahsiyet olarak betimlendiği Yeni-Ahit'in çelişkili ifadelerinin, antropolojik bir okumayla düzeltilebileceğini kasteder. Ona göre, kozmolojik-metafizik ifadelerin tarihe aktarılması süreci, Hıristiyanlık öncesine dayanan bir fenomendi. O, özellikle Mecusi ve Eski-Ahit geleneklerinde kozmolojik eskatolojinin tarihselleştirilmesi sürecinin görüldüğünü kabul eder. Fakat özellikle Eski-Ahit geleneğinde sadece ifadeyi süslemek için kullanılan apokaliptik metaforlar, daha sonraki Yahudi geleneğinde metafizik hakikatler olarak kabul edildi. Bultmann'a göre, apokaliptik bir dünya görüşüne ait olan Geç Dö-

---

<sup>23</sup> Crossan, Heidegger'in "Dil, Varlığın evidir" sözüne atfen "Mesel,Tanrı'nın evidir" der. Norman.Perrin, "Jesus and the Language of Kingdom", [http://www.religion-online.org/cgi-bin/searchd.dll/showbook? item id \(3 Ocak 2003\)](http://www.religion-online.org/cgi-bin/searchd.dll/showbook?item%20id%20(3%20Ocak%202003))

nem (Filistin) Yahudiliği'nin hakim olduğu bir çevrede yetişen Paul ve John, çarmıh ve yeniden diriltirme hadiselerini, bu geleneksel apokaliptik terminoloji aracılığıyla dile getirdiler. Geleneksel apokaliptik umutları paylaşan Paul'den farklı olarak, John, parousianın kültik referansına radikal bir muhalefet sergiledi<sup>24</sup> ve Yahudi apokaliptik umutlarını, inanan bireyin ihtida tecrübesi açısından yorumlayarak, onu varoluşun tarihine (*Geschichte*) aktardı.<sup>25</sup> Hem Paul hem de John, Mesih'in çarmıha gerilmesini ve yeniden diriltmesini kozmolojik ve apokaliptik mitolojiler açısından dile getirirler de, son tahlilde onlar bu mitolojileri, Mesih-hadisesinin önemini dile getirmek için sadece araç olarak kullandılar.<sup>26</sup>

Burada, Bultmann'ın varoluş-nesnellik dikotomisi, Mesih-hadisesi ve kült arasındaki bir karşıtlığa dönüştürülür. Nitekim Bultmann'ın Mesih-hadisesini dile getiren mitolojiyi sadece kültürel bir enstrümana indirgemesi, bütünüyle varoluş-nesnellik şemasına dayanır. Oysa mitolojik metaforlar, sadece Mesih-hadisesinin tarihselliğinin (*Geschichtlichkeit*) anlaşılmasının engelleyen bir nesnelleştirme olarak ele alınamaz. Aksine, bir metafor, insana gerçeklik hakkında yeni bir bilgi sunar ve insanı yeni bir tecrübe kapısının eşiğine götürür.<sup>27</sup> Bu noktada, Bultmann'ın Mesih-hadisesinin tarihsel önemini ifade etmek üzere sadece araç olarak kullanıldığını söylediği mitolojik metaforların arındırılması, Mesih-hadisesinin tecrübesini de engelleyecektir. Zira Mesih-hadisesi, aynı zamanda bir dil-hadisesi olduğundan, Yeni-Ahit yorumcusu onu, yine bir dilin için-

<sup>24</sup> Bultmann, Yuhanna İncil'inde paraousianın inananın ölüm saatinde Mesih'in gelmesi olarak ele alındığını söylerken, bununla daha çok, eskatolojik yargının bireysel olarak mevcut anda gerçekleştiğini kasteder. Paraousianın mitolojik-kültik referansı ise, Hristiyan bireyin kendisi için karar vermekle sorumlu olduğu paraousiayı nesnelleştirdiğinden, bireyi kendi tarihsel sorumluluğuna yabancılaştırır.

<sup>25</sup> Bultmann, *History and Eschatology*, s. 27

<sup>26</sup> Alister McGrath, *The Making of Modern German Christology*, Michigan: Apollos, 1994, s. 167

<sup>27</sup> Paul Ricoeur, 'Symbol and Metaphor', *Interpretation Theory*, Texas: Texas Christian University Press, 1976, s. 68

de işitebilir. Bultmann, mitolojiyi işitebilir bir şeyden çok görülebilir bir şey olarak ele alır, onun için işitebilir olan mitoloji tarafından karartılan kerygmadır. Nitekim, ona göre, Yeni-Ahit metinlerinde ayrıntılı apokaliptik tasvirlerin bulunmaması, ve diğer dini geleneklerle kıyaslandığında, metafiziğe ilişkin muşahhas ifadelere yer verilmemesi, esasında mitolojiden arındırmanın bir kere daha Yeni-Ahit'in doğasına uygun olduğunu göstermektedir.<sup>28</sup>

Oysa, hiçbir işitme, dil olmaksızın, vuku bulamaz. Anlamanın (*varoluş*) dilsel olması, dilin bir iletişim aracının ötesinde bir iletişim ortamı, yani iletişimi mümkün hale getiren zemin olmasından ileri gelir. Nitekim Gadamer'in "Ait olma" mefhumu, dini metinlerle olan aidiyetimizin bize hitap eden gelenek aracılığıyla gerçekleştirildiğini fark etmemiz için bir imkan yaratır. Gadamer'in, "geleneği", dünyayla olan linguistik yönelimimizin gerçekleştiği bir zemin olarak anladığını söyleyebiliriz. Bu anlamda gelenek, tecrübenin bize bilmeyi ve hükmetmeyi öğrettiği bir süreç değil, sadece kendini bir Sen olarak ifade eden dildir. Bizimle Sen olarak karşılaşan gelenek, bir nesnenin ötesinde bizimle bir ilişki içindedir. Anlamı aktaran gelenek, yorumcu ve metin arasında gerçekleşen diyalogun zemindir.<sup>29</sup>

Üçüncü düzeyde mitolojiden arındırma varoluşçu bir yorum olarak ortaya çıkar. İlk iki düzeyde gerçekleşen mitolojiden arındırma çabasının, mitolojinin doğasına ve Yeni-Ahit metinlerine ilişkin tenkidi bir yorum gerektirdiği yerde, üçüncü düzeyde gerçekleşen mitolojiden arındırma daha çok, mitin hakkında konuştuğu kerygmayı yeniden inşa etme esasına dayanır. Bu nedenle Riceour, Bultmann'ın yorum yönteminin demistifikasyonu içermekle birlik-

---

<sup>28</sup> Bultmann'a göre özellikle Yuhanna, Mesih-İsa'yı, varlık-öncesi tanrısal bir varlık olarak kabul etmekle birlikte, Gnostisizm'deki varlık-öncesi logos tasvirlerinde olduğu gibi hiçbir görsel tasvirde bulunmaz. Bkz. Rudolf Bultmann, *The Gospel of John*, Oxford: Basic Blackwell Oxford, 1971, s. 107

<sup>29</sup> Gadamer, a.g.e., s.358

te, onu daha çok olumlu bir şey olarak anlamak gerektiğini vurgular.<sup>30</sup>

Bultmann'a göre, Tanrı'nın dünya-tarihinin akışına ve insanın kaderine müdahalelerinden bahseden mitolojiler, doğayı ve tarihi hiçbir doğa ötesi müdahaleye mahal bırakmayacak biçimde kapalı nedensel bir sistem olarak düşünen modern insanın bilimsel-teknolojik dünya görüşünden tamamen uzaktır. Bu durumda, mitolojiler ya nesnelleştirici düşünme biçimine sadık kalınarak ele alınacak ya da onun insanın varoluşunda temellenen kerygmatic çağrısına uygun bir kavramsallık içinde yorumlanacaktır. Bultmann'a göre, liberal teologlar, Yeni-Ahit'i yorumlarken, onun mesajını evrensel ahlak ilkeleri olarak ele almak, Dinler Tarihi Okulu da, sadece onun kültik zeminini ve onu besleyen sosyo-psikolojik koşulları aydınlatmak suretiyle, onun bugün yeniden modern insana işittirilmesi gereken kerygmatic hakikatinden ve insan varoluşunun tarihselliğinden uzaklaşmışlardır.<sup>31</sup> Buna karşılık Bultmann'ın amacı, mitolojiyi gidermek değil, onu sahici anlamına (kerygma) göre yorumlamaktır.

Teknoloji aracılığıyla geleceği güvenlik altında tutmaya çalışan modern insan, nihilist bir umutsuzluk içinde kendi geleceğe açıklığını yitirdiğinden dolayı, tanrısız bir varoluşa sahiptir. Luther'in "imanla aklanma" öğretisinin epistemolojiye tatbikinden ibaret olan mitolojiden arındırma gerçekleştirildiğinde ise, mitoloji tarafından nesnelleştirilen "Tanrı beden oldu" skandalının anlaşılmasına mani olan engel kaldırılabilir. Zira imanla aklanma anlayışı, kişinin kendi hayatını kontrol edemeyeceğini fark etmesini ve daima "kurtarılmak için ne yapmalıyım?" sorusunu sormasını gerektirir. Bedenleşme mucizesi, mitolojinin muşahhas tasvirleri açısından yorumlandığı müddetçe, onun kastettiği kerygmanın modern insanın hayatına kurtarıcı bir güç olarak girmesi mümkün değildir. O halde,

<sup>30</sup> Paul Riceour, "Preface to Bultmann", <http://www.religion-online.org/cgi-bin/search.dll/showbook?item id>

<sup>31</sup> Bultmann, "New Testament and Mythology", ss., 11-13

mitolojinin nesnelleştirici doğasından kaynaklanan batıl skandal, mitolojinin kastettiği hakiki skandal açısından eleştirildiğinde, modern insanın Yeni-Ahit'e inanması sağlanabilecektir.<sup>32</sup> Üstelik onun kurtulması, tanrısızlığı (*Nihilizm*) nedeniyle geleceğe açıklığını yitiren varoluşunun yeniden hakiki tarihselliği kazanabilmesi anlamına gelir.

Bultmann, modern insanın içinde yaşadığı an ile Mesih'in kur-tarıcı fiilini çağdaş hale getirmenin, hermenötik yorumun amacı olduğunu ifade etti. Fakat o, Hıristiyan sakramentlerinde gerçekleşen "çağdaş hale gelmenin", sahici olmayan bir durumu ifade ettiğine işaret eder. Zira o, Hıristiyan eskatolojisinin sakramentalize edilmesini, "artık değil" ve "henüz değil" diyalektiğine dayalı hakiki Hıristiyan eskatolojik-tarihsel bilincinin kronolojize edilmesiyle ilişkili olduğuna inandı. Böylece o, parousianın sahici tecrübesinden uzaklaşan modern insanın, Paul ve John'un kendi özel şimdilerinde (*Jetsztzeit*) aldıkları varoluşsal kararların kendileri aracılığıyla dile getirildikleri mitolojik terminolojiyi gözden çıkardığında, bu varoluşsal kararları yeniden yaratılabileceğini savundu. Ona göre, mitolojiden arındırmanın modern insanın hayatında oynadığı rolü kavramak, İncil'in linguistik boyutunun giderilmesine ve kerygmanın inanan bireyin içsel tecrübesindeki bir hakikat olarak anlaşılmasına bağlıdır. Burada Bultmann, asli yatay anlamayı ele geçirme hevesi nedeniyle, diyalojik bir yaklaşımdan çok monolojik bir noktaya sürüklenmiştir.<sup>33</sup> Son tahlilde, Bultmann'ın mitolojilere tatbik ettiği epistemoloji, bugün tekrar edilmek durumunda olan iman kararını, estetik varlığın ontolojik bir modu açısından yorumlamak yerine, yöntemsel bir çabayla açıklamaya çalışmıştır.

### III. Teknolojiden Arındırmaya Doğru

---

<sup>32</sup> Rudolf Bultmann, "Jesus Christ and Mythology", *Bultmann: Interpreting Faith for Modern Era*, ed. Roger Johnson, London: 1987, ss., 300-302

<sup>33</sup> Jerry H. Stone, *a.g.e.*, s. 109

Yazımızın bu son aşamasında Bultmann'ın mitolojiden arındırma yönteminin Hıristiyan imanına özgü teolojik iddialarını bir tarafa bırakmalıyız. Zira, burada Bultmann'ın ortaya attığı mitolojiden arındırma yöntemini, kendi teknolojik dünyamızda karşılaştığımız ve kültik bağlamından farklılaşmış olan mitolojik uygulamaların veya davranış biçimlerinin nasıl yorumlanması gerektiği ile ilgili olarak ele almak istiyoruz. Bultmann'ın mitolojiden arındırma yönteminin, teknolojik bir ortamda karşılaştığımız mitolojinin meydana okumasının ışığında kendi teknolojik ilgilerimizi dönüştüren bir düzeyde, daha diyalojik bir biçimde yorumlanması gerektiğini savunacağız.

Bultmann'ın mitolojilerle olan ilgisinin epistemolojik olduğunu söylemiştik. Gerçekten, mitolojiler sadece epistemolojik bir biçimde içinde yorumlandıklarında, modern insanın dünyasında dönüştürücü bir etki yaratabilecek midir? Bultmann, hem mitolojiyi hem de teknolojiyi nesnelleştirici düşünceye indirgemekle idealizme geri döner. Zira Bultmann, dünya görüşünü, dil-hadisesi olarak vuku bulan bir olgudan çok, düşünce açısından ele alır.<sup>34</sup> Elbette modern teknoloji, dünyayı kendi hesaplayıcı düşüncesinin bir nesnesi haline getirdiğinden dolayı, onun egemenliği altında yaşayan insanın konuşması tamamen nesnelleştiricidir. Bu nedenle, Heidegger, teknolojik insanın, bir dil-makinesi (*Sprachmaschine*) olduğunu söyler. Bununla birlikte, dilin bir makineye çevrilmesi, sadece teknolojik dünya görüşüne aittir, ve dilin estetik yapısının tahrip edildiği bir nesnelleştirme biçimi olarak o, mitolojilerin ait olduğu hermenötik ufuk için kullanıldığında, teknolojinin mitolojilere empoze edilmesinden başka bir şey olmayacaktır.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Nitekim Gadamer, bir dünya-görüşüne sahip olmanın, bir dile sahip olma anlamına geldiğine işaret ederek, dil olmaksızın herhangi bir kaba olgudan bahsedilemeyeceğini belirtir. Gadamer, a.g.e., s. 446

<sup>35</sup> Biz özellikle modern sinema veya edebiyat alanındaki bilim-kurgu türü filmler ya da romanlar aracılığıyla, mitolojilere dönük bu tür bir dayatmayı ya da şiddeti tecrübe ederiz.



Dünyayı enerji kaynağı düzeyine indirgeyen nesnelleştirme biçimi, sadece teknolojik dünya görüşüne özgüdür. Zira modern-bilimselci dünya görüşü, dünyayı, rasyonel öznenin bilincinin doğrudan bir nesnesi pozisyonuna indirgeyen hesaplayıcı düşünceye aittir. Nitekim zamanı hesaplama çabasına giren apokaliptik mitolojileri, modern-bilimsel dünya görüşüne ait olan hesaplayıcı düşünceyle mukayese etmek, saçmalık olacaktır.<sup>36</sup> Elbette modern dünya görüşü ve apokaliptik gelenek arasında epistemolojik bir ayırım da yapılamaz. Zira bugün apokaliptik mitolojiler, siyasetten sanata kadar pek çok alandaki muhtelif meselelerden bahsederken kullandığımız vazgeçilmez metaforlarımızın kaynağı olma özelliğini hala korur. Fakat biz apokaliptik metaforları kullandığımızda, Bultmann'ın iddia ettiği gibi sadece ifadeyi süslemeyi amaçlamayız, aksine kullandığımız bu apokaliptik metaforlar sayesinde, kendi varoluşumuz ifşa olabilir. Fakat burada teknolojik durum, apokalips geleneğini yeniden kavrayabilmemiz için sadece bir vasıta. Teknolojik durumun ışığında apokalips geleneğini yorumladığımızda ise, aydınlanan şey, teknolojik durumun farklı bir imkanı olacaktır.

O halde mitolojiler, modern dünyaya ulaştıklarında kendi kültik bağlamlarına uygun bir biçimde yeniden inşa edilemeyecektir, aksine onlar, Varlık imkanları açısından yorumlanmalıdır. Fakat burada kastettiğimiz, mitolojiyi yorumlayacak olan kimsenin, onu kendi öznel bakış açısı tarafından yapılandırılan özel bir ilgiyle yorumlamaktan çok, onun kendisine yönelttiği meydan okumaya bir karşılık vermesi gerektir. Zira bugün ait olduğumuz anlam

---

<sup>36</sup> Bultmann mitoloji ve teknoloji arasında yanlış bir özdeşleştirmede bulunur. Bultmann'ın mitolojiyi ilkel bir bilim olarak anlaması, onun, tarihi, bilimsel düşüncenin gelişim tarihi olarak anlayan pozitivist anlayıştan kurtulamamasıyla ilişkilidir. Böylece Bultmann, etiyolojik mitolojiler ve modern bilim arasında hatalı bir analogi kurabilmektedir. Oysa modern bilim, sadece modern teknolojik dünya görüşüne aittir. Bununla ilgili olarak Bkz. Martin Heidegger, "Teknolojiye İlişkin Soruşturma", *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Bursa: Asa, 2000, s. 148

dünyası, mitolojinin geçmiş yorumlarından farklı olsa da, hala onlar tarafından etkilenen bir gelenek zemininde kalarak soru yönelmeyi başarabilmekteyiz. Bu durumda, Bultmann, “sorgulayan özneyi” fazlaca abartmakla, onun aynı zamanda metin tarafından sorgulanan birisi olduğunu yeterince kavrayamaz.

Gadamer’in oyun teorisi, özellikle yorumlayanın aynı zamanda yorumlanan olduğu bir metin-yorum (*soru-cevap*) diyalektiğine dayanır. Mitoloji, Gadamerci oyun teorisi ışığında yorumlandığında, mitolojiden arındırmanın daha diyalojik bir zemine kavuşacağını sanıyoruz.

Gadamer’in oyun teorisine göre, dini festivaller ya da ayinler, sadece izleyici için sunulan bir temsildir ve onlar kendilerinin ötesine işaret ederken, festivale katılan izleyici topluluğu tarafından alımlanmak suretiyle hakiki bir festival olabilirler.<sup>37</sup> Bu durumda, hiçbir dini festivali ya da ayini, sadece din adamları tarafından icra edilen, kendi içlerinde kapalı ve kendinde son törenler olarak kavrayamayız. Aksine, katılımcılar (*yorumcular*) olmaksızın hiçbir festival gerçekleşmez. Bununla birlikte, onun hakiki anlamı, bütün cemaati kuşattığından dolayı, festivalin anlamı, onu izleyenlerden daha fazla bir şeydir. Böylece, bir mitolojik öykü, bir topluluk için sunulan hakiki bir temsildir. Bu anlamda, oyun olarak mitolojinin dinleyiciye açıklığı, kerygmanın bir parçasıdır ve kerygmanın festival ya da ayin süresince vuku bulabilmesi için, dinleyicilerin ona katılması gerekir. “Sadece dinleyici, oyunun olduğu şeyi tamamlar.”<sup>38</sup> Bu bakımdan, ister kerygma diyelim ister başka bir şey, mitolojide işaret edilen hakikat, dilin ve tarihin sınırları tarafından tamamen kuşatılmamakla birlikte, varoluşun iletişimsel varlık modları tarafından aydınlatılabilen dil-hadisesidir.

Mitolojinin modern insanın yorumunda temsil edilmesi, Bultmann’ın iddia ettiği gibi, asli varoluşsal anlamının ikinci bir

<sup>37</sup> Gadamer, *a.g.e.*, s. 108

<sup>38</sup> Gadamer, *a.g.e.*, s. 109

tekrarı ya da kopyası değil, sadece yorumcunun katılımıyla vuku bulan bir doğumdur. Yorumcu, Sen olarak karşılaştığı metne itaat ettiğinde, kerygma bir hakikat olarak doğabilir.<sup>39</sup> O halde oyuna katılan yorumcular, oyuna herhangi bir hakikat dayatamazlar, aksine onlar hakikatin ortaya çıkabilmesi için kendilerini oyun içinde gizlemelidirler (*self-forgetfulness*). Böylece oyun, bizim öznelliğimiz sayesinde vuku bulmaz, aksine oyunun kendisi oynamaktadır. Oyun, kendini temsil eden (*self-representation*) bir şey olarak anlaşıldığında, bizi, kendisini unuttuğumuz bir hakikate doğru yönlendirebilecektir.<sup>40</sup> Öyleyse yorumcu, Bultmann'dan farklı olarak, kendi varoluşsal sorumluluğunun farkına varmasını sağlayan şahsileştirilmiş bir karşılaşmayla yetinmemelidir. Burada önemli olan, kendi hermenötik ufkumuz içinde karşılaştığımız mitolojinin iddiasına açıklık içinde olduğumuzda, onun anlam dünyamız üzerinde meydana getirdiği değişimdir. Nasıl ki oyuncu, oyundaki mevcudiyeti tarafından etkilenmekteyse, yorumcu da metinle olan ilişkisi sayesinde tarihsel bir değişim yaşar. Oyun, yorumcunun gerçek varlığının doğmasına yol açan dönüşümün ortamı olduğundan dolayı, yorumcu sadece mitoloji sayesinde başkalarıyla iletişim kurabilir.

Mitolojiyi sadece yorumcunun katılımıyla önümüzde açılan bir oyun ya da dinamik iletişim ortamı olarak anladığımızda mitoloji yorumculuğu daha ontolojik bir temele kavuşabilir. Mitolojik metinler, kendisini nesnelleştirmeye-teknolojileştirmeye çalışan modern iletişim tarzının bu çabasına karşı koyan bir iddiayı (*claim*)<sup>41</sup> üstlendikleri müddetçe, hala "birisi için" vuku bulmaktadır. Mitolojinin modern iletişim dünyasındaki bu varolma tarzı, teknolojik

---

<sup>39</sup> Burada "metne itaat", yorumcu ve metin arasında bir köle-efendi ilişkisinin bulunduğunu göstermez. Daha çok bu, harici bir otorite olmadan da, yorumcunun, kendi mevcut durumuna karşı olan metnin iddiasını kabul edebilme imkanını ifade eden "ötekine açıklık" olarak yorumlanmalıdır. Bkz. Gadamer, a.g.e., s. 361

<sup>40</sup> Gadamer, Truth and Method, s. 446

<sup>41</sup> Gadamer'in iddia sözcüğünü kendi yorumsal projesi içinde nasıl kullandığına bakabilirsiniz. Gadamer, a.g.e., s. 127

anlam ufkunun farklı bir imkanının ifşasından başka bir şey değildir. Zira mitolojik metinler, bizi kendi teknolojik ilgilerimizle yüzleşmeye çağırır. Modern dünya için mitolojinin hangi anlama geldiği sorusunun cevabı, sadece bu yüzleşme sürecinde vuku bulur.

Mitolojiden arındırma, Gadamer'in oyun teorisini açısından yorumlandığında, tarihsel-eleştirel bir yöntemin ötesinde kendi teknolojik dünyamızın mitoloji tarafından sorgulanması anlamında teknolojiden arındırma olarak da anlaşılabilir.<sup>42</sup> Bultmann, teknolojiyi sadece teknolojik araçlara indirgeyerek tanımlama eğilimine sahiptir. Fakat biz, burada teknoloji derken, sadece teknolojik araçlara indirgenen nötr bir süreçten çok, dünyayla (*metinlerle*) olan ilişkimizi denetleyen bir hadiseyi kastediyoruz. Bize göre, modern insan sadece internet veya cep telefonu kullandığı için değil, ama metinlerle teknolojik bir ortamda karşılaştığı için teknolojiktir. Bu durumda onun yemek yeme, bir müziği icra etme ve hatta ibadet etme tarzı, en az internet kullanması kadar teknolojiktir. Sadece, elektrik üretebilmek için bir nehir üzerine baraj kurduğu, ya da yer altı kaynaklarını ele geçirmek üzere kimyasal araçlar kullandığı için değil, fakat nehrin üzerine bir baraj kurmasını, ve bir yer altı kaynağını ele geçirmesini yöneten nesnelleştirici görme tarzına sahip olduğu, yani dünyayı enerji kaynağı olarak gördüğü için teknolojiktir.

Teknoloji, Bultmann'ın anladığı gibi, modern-insanın kültürel hayatının vazgeçilmez aletlerinden ibaret değildir. Teknoloji, modern dünya görüşünün nötr bir aleti değil, daha çok dünyamızla olan ilişkimizi denetim altında tutmayı amaçlayan "çerçevelemenin (*Ge-stell*) dilidir".<sup>43</sup> Teknolojiyi, teknolojik aletlerin modern insanın

<sup>42</sup> Gadamer bu durumu şu şekilde dile getirir: "...bir metni anlamak, onu kendimize tatbik etmek anlamına gelir..., o, her zaman farklı biçimlerde anlaşılabilir, o, hala kendini bize bu farklı biçimlerde sunan aynı metindir." Gadamer, a.g.e., s. 398

<sup>43</sup> Heidegger, "Teknolojiye İlişkin Soruşturma", s. 152

hayatındaki işlevinden yola çıkarak değil, daha çok dünyayla olan ilişki biçimimiz sayesinde anlayabiliriz.

O halde örneğin, günümüzdeki bir Müslüman'ın kurban ibadetini icra etme tarzında bir teknolojileştirmenin vuku bulduğunu söyleyebiliriz. O, bir taraftan sünnete uygun bir biçimde kurban kesmesi gerektiğine inanırken, diğer taraftan onun icra ettiği kurban asla geçmişteki ilk örneğin bir tekrarı değildir. Hatta onun kurbanı icra etme biçimi, sanıldığı gibi, kurbanlık hayvanı bayıltmak için ona elektrik şoku uyguladığında değil, fakat kurbanı “ protein ihtiyacı” açısından değerlendirdiğinde, teknolojiktir. Böylece bir ilahiyatçı, kurban ibadetini bir hayvan katliamı olarak değerlendiren modern-teknolojik insanı ikna etmek üzere, ondan “düşük gelirli insanların protein ihtiyacını karşılayan bir enerji kaynağı” olarak bahsettiğinde, kurbanı teknolojileştirir. Elbette bu, onun içinde ilahiyat yapmasını sağlayan hermenötik ortamın teknolojik olmasından ileri gelir. Bununla birlikte kurbandan teknolojik bahsetme biçimimiz, kurbanın ötekiliğiyle karşılaşmamızı engelleyecek bir biçimde nesnelleştirici olduğundan, bizi sadece kurban (*geçmiş*) ve teknoloji (*şimdi*) arasındaki gerilimin bilince getirilmesi sayesinde gerçekleşebilecek tarihsellik bilincine yabancılaştırır. O halde, kurban sayesinde kendi hermenötik ufkumuzu sınayabilmek için, onun hakikati, teknolojiden arındırılmalı. Kurbanı teknolojiden arındırmak, bizi, onu teknolojik olmayan bir bağlama yerleştirmenin mümkün olabileceği inancına götürmez, fakat sadece onun metinsel ötekiliğinin, teknolojik anlam ufkumuz tarafından tüketilemeyeceğini ya da kendi anlam dünyamızdan daha fazlası olduğunu ifade eder. O halde kurbanı, kendi teknolojik çıkarlarımızla yüzleştiren bir oyun içinde yorumladığımızda, başka bir deyişle, onun kendi teknolojik ilgilerimizden farklı olan ötekiliğine kulak verdiğimizde, kurban, teknolojik dünyamız ve kendi benliğimiz üzerinde bir dönüşüm yaratabilecektir. Zira teknolojinin tarihselliği, sadece mitolojinin ötekiliğinde ifşa olur.

Teknolojinin özü olan çerçeveleme, dili (*gelenek*), bir bilgi nesnesine dönüştürse de, hala bizim mitolojilerle karşılaşmamızı sağlayan hermenötik (*tarihsel*) ortamdır. Bugün bu çerçevelenmenin içinde karşılaştığımız mitolojilere ilişkin her yorum, isterse bu yorum, mitolojilerin kökensel analizini ihtiva etsin, kendi anlam ufukumuzun, “çerçevelemenin” çağrısıyla karşılaşmak anlamına gelecektir. Fakat Heidegger, teknolojinin özünün teknolojik olmadığını hatırlattığında, teknolojinin mesajını işitmenin, teknolojik durumu kanıksamak anlamına gelmediğini, aksine özgürleştirici bir biçimde gerçekleştiğini ima eder.<sup>44</sup> Böylece mitolojiden arındırma çabası, teknolojik dünyanın nesnelleştirilemeyen özünü hatırlattığından, teknolojiden-nesnelleştirmeden arındırma olarak anlaşılmalıdır.



### Rethinking the Method of Demythologization

---

**Citation/©:** Kuşçu, Emir, (2004). Rethinking the Method of Demythologization, MİLEL ve NİHAL, 1 (1), 127-149.

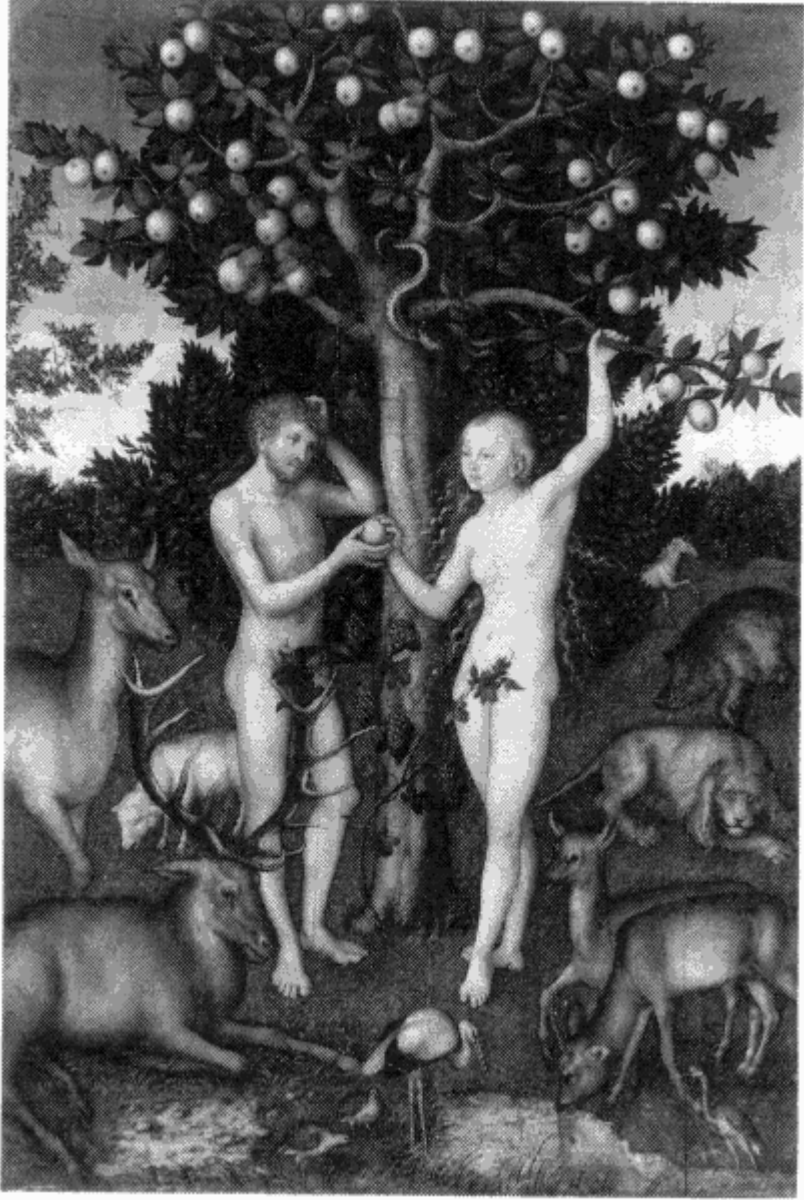
**Abstract:** Bultmann's method of the demythologizing is known as the historical-critical method relating to Biblical hermeneutics. For him, we can understand the New Testament's original meaning as soon as we read it in the existential encounter with the subject expressed by it. Such an existential encounter can only take place in the dialectic of the question and answer raised by the interpreter's own life-relation. Here, since the existential encounter presupposes concept of a universal Selfhood, the dialectic of question and answer is understood in point of person's subjectivity. Unlike Bultmann's interpretation-theory, since Gadamer's dialectical hermeneutics took into account the linguistic and historical limits of the understanding, he regarded the logic of the question and answer as the fusion of the horizons. To us, if we can criticize Bultmann's naive existentialism in the light of Gadamerian play-theory, we'll release the concept of the demythologizing from Bultmann's epistemological-methodical excessiveness, and make to understand it more ontologically and dialogically than Bultmann did. In this respect, the demythologizing isn't only a methodical reflection on the historical texts, but rather is the existence mode of the history of effect which should be applicated to our own technological world and ourselves.

**Key Words:** Myth, the fusion of the horizons, play, the dialectic of question and answer, demythologization

---

---

<sup>44</sup> Heidegger, “Teknolojiye İlişkin Soruşturma”, s. 156.



Hıristiyan geleneğinde cennetteki Adem ve Havva,  
(*Adam and Eve*. Lucas Cranach the Elder, 1526)

# Âdem, Cennet ve Düşüş

Mustafa ÖZTÜRK\*

Atfif/©: Öztürk, Mustafa, (2004). Âdem, Cennet ve Düşüş, Milet ve Nihal, 1 (2), 151-186.

**Özet:** Kur'an'da ve Tekvin kitabında aktarılan Âdem kıssası gerçekten ilginç bir kıssadır. Klasik dönem İslam uleması (müfessirler) kıssada geçen "cennet" ve "düşüş" gibi anahtar kavramları literal anlam düzeyinde yorumlamış ve bu yorumu birçok mitolojik unsurla zenginleştirmiştir. Diğer yünden, söz konusu kıssa literal olarak anlaşıldığında Kur'an'ın diğer pek çok ayetiyle çelişmektedir. Kanaatimizce, bu sorunun çözümü için kıssanın aslında temsilî (dramatik) olduğunu söylemekten başka bir seçenek yoktur. Âdem'in cennetine benzer tasvirler Tevrat'ın yanı sıra kadim Sümer mitolojisinde de mevcuttur. Esasen, Kur'an mesajı açısından Âdem kıssasının târihi olup olmadığı meselesi çok fazla bir değer taşımaz. Zira, bu ve diğer Kur'an kıssalarında önemli olan husus, anlatılanlardan dinî ve ahlâkî bir ders çıkarmak, diğer bir deyişle, kıssadan hisse almaktır. Anladığımız kadarıyla Allah burada insanın dünyadaki sınanma tecrübesini tasvir etmektedir. Bu tasvirdeki Âdem figürü büyük olasılıkla insan denen varlık türünü temsil etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Adem, şeytan, cennet, düşüş, hayat ağacı

## Giriş

Bu makalenin yazılışındaki temel maksat, Kur'an'daki Âdem kıssasında geçen cennet ve düşüş (hubût) kavramlarını tahlil etmektir. Bu tahlil çerçevesinde öncelikle Âdem kelimesinin etimolojisi ve Kur'an bütünlüğü içindeki delaleti üzerinde durulacak, ardından kıssanın Kur'an'daki muhtelif versiyonları aktarılacaktır. Ayrıca, kıssanın ilk dönem Müslümanlar tarafından nasıl anlaşıldığını betimlemek -ki bu anlayışın gözler önüne serilmesi günümüzdeki birçok yaygın inanç tarzının kaynak ve bilgi değeri hakkında fikir edinilmesi bakımından son derece önemlidir- için klasik tefsir ve kısas-ı enbiâ literatüründeki rivayetlere de genişçe yer verile-

\* Yrd. Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi



cektir. Ancak, erken dönem İslam toplumuna hakim olan mitolojik akıl ve düşünce yapısı hakkında da çok önemli ipuçları ihtiva eden rivayet malzemesinin aktarımında tasvip veya tenkit içeren herhangi bir mülahazada bulunulmayacaktır. Diğer taraftan kıssanın Tevrat'taki versiyonu aktarılacak ve bu bağlamda Âdem'in iskan edildiği cennetin mahiyeti üzerinde durulacaktır. Son olarak, kıssada çok önemli bir yer tutan "hubût" (düşüş, iniş) kavramına ilişkin bazı kanaatler serdedilecektir.

Bilindiği gibi, İslâmî gelenekteki yaygın inanç muvacehesinde Âdem ve Havvâ dünya tarihindeki ilk insan çifti olarak kabul edilir. Bidayetinden beri müslümanların kahir ekseriyetini temsil edegelen Ehl-i Sünnet ekolüne göre, "Ebü'l-Beşer" (İnsanlığın atası) künyesiyle anılan Âdem -ki bir rivayete göre onun cennetteki künyesi de "Ebû Muhammed" imiş<sup>1</sup> nev-i şahsına münhasır ilk insan, ilk bireydir. Sünnî ulema, bu inancın sıhhatini Kur'an ve hadis metinlerindeki muhtelif delillerle teyit etmiştir. Dinî-felsefî düşünce sistemlerinde birçok gnostik unsura yer veren Bâtınî-İsmâîlî müellifler ile İmâmiyye Şiası'na mensup bazı alimlere göre ise Kur'an'da sözü edilen Âdem, yeryüzündeki ilk insan olmayıp ondan önce nice Âdemler gelip geçmiştir.<sup>2</sup> Buna benzer bir görüş, tasavvufu felsefîleştirmesiyle tanınan Muhyiddîn İbn Arabî (ö. 638/1240) tarafından da dile getirilmiştir.<sup>3</sup>

Diğer taraftan, Allah'ın yeryüzünde (*fi'l-arz*) bir halife yaratacağından veya yeryüzüne bir kalfa atayacağından söz eden ayet (Bakara 2/30), Âdem'den önce yerkürede insan veya insana benzer bir akıllı varlığın bulunup bulunmadığı meselesinin tartışmaya açılma-

<sup>1</sup> Bkz. Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut trz., I. 279.

<sup>2</sup> Ca'fer b. Mansûrû'l-Yemen, *Serâiru ve Esrâru'n-Nutekâ*, nşr. M. Gâlib, Beyrut 1984, s. 21. İmâmiyye kaynaklarından aktarılan muhtelif rivayetler için bkz. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1988, I. 142-143.

<sup>3</sup> Bkz. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, Beyrut (Dâru Sâdır) trz., III. 348.

sına zemin hazırlamıştır. “Hani, Rabbin meleklere, ‘Bakın, ben yeryüzünde bir halife yaratacağım’ demişti. Melekler de, ‘Biz seni güzel sıfatlarla nitelemekte ve yüceliğini dile getirmekte iken orada bozgunculuk yapıp kan dökecek bir varlık mı yaratacaksın?’ demişlerdi. Allah da onlara, ‘Ben sizin bilmediklerinizi bilirim’ diye cevap vermişti” mealindeki bu ayetle ilgili bir yoruma göre Kur’an’da Âdem’e ve onun soyuna halife denildiği nazar-ı dikkate alınrsa yeryüzünde Âdem’den önce başka bir insan türü yaşamış olmalıdır. Bunlar, yeryüzünü fesada boğup kan döktükleri için helâk edilmişlerdir. Daha sonraki bir zamanda yaratılan Âdem ve zürriyeti, ilâhî azapla topyekün helâk edilen kadim insanların halefi olmuştur. Bir başka yoruma göre Âdem ve soyu, daha önce yeryüzünde yaşamış olan cinlerin veya meleklerin halefi olmuş; genellikle sûfîlerin tercih ettikleri bir diğer yoruma göre ise insan Allah’ın yeryüzündeki temsilcisi sıfatıyla vücut bulmuştur.<sup>4</sup>

Tefsir kitaplarındaki yorumların hâsılası budur. Ancak, konuyla ilgili yorumların tümü son tahlilde birer zan ve varsayımın mahsulüdür. Çünkü, Kur’an’daki beyanlar esas alındığında, Âdem’den önce yeryüzünde insan veya ona benzer bir akıllı varlık yaşayıp yaşamadığı meselesine son noktayı koymak pek mümkün gözükmemektedir. Bu bağlamda vuzuha kavuşturulması zor gözükken bir diğer husus da Âdem kelimesinin menşeidir. Konuyla ilgili araştırmalarda “Âdem” lafzının Sümer dilinde “babam” anlamına gelen *adamu* kelimesinden veya Asur-Bâbil dilinde, “yapılmış, meydana getirilmiş veya ortaya konulmuş” gibi anlamlar içeren *adamu* kelimesinden yahut Sâbiî dilinde “kul” anlamına gelen *adam* kelimesinden türetilmiş olma ihtimalinden söz edilmiştir. Ayrıca, kelimenin İbranca’daki *adamah* (toprak, yer) kökünden türetilmiş olduğu da ileri sürülmüştür. Bazıları, Âdem kırmızı topraktan (*adamah*) yaratıldığı için ona “kırmızı” anlamına gelen “adom” kelimesiyle bağ-

<sup>4</sup> Ebü’l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki’t-Tenzil*, Beyrut 1995, I. 129.

lantılı olarak Âdem isminin verildiğini ileri sürmüşlerse de bu görüş fazla benimsememiştir.<sup>5</sup>

Âdem kelimesinin hangi dile ait olduğu meselesi İslam alimlerini de meşgul etmiştir. Bu bağlamda Zemahşerî (ö. 538/1144) kelimenin -tıpkı “Âzer” lafzı gibi- ism-i fâil kalıbında yabancı kökenli bir kelime olduğunu söylemiş;<sup>6</sup> Cevherî (ö. 393/1002) ve Cevâlikî (ö.540/1145) gibi dilciler ise kelimenin aslının Arapça olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>7</sup> Müslüman dilcilerin ekseriyeti bu son görüşü benimsemiş olmakla birlikte kelimenin hangi kökten türetildiği konusunda ittifak edilememiştir. Bir telakkiye göre Âdem kelimesi, “herhangi bir şeyin dış yüzeyi” anlamına gelen *edemeh* kökünden, bir başka telakkiye göre ise hem “esmerlik” hem “beyazlık” anlamı taşıyan *üdmeh* sözcüğünden türetilmiştir. Müfessirlerce bu iki görüşten ilki tercih edilmiştir. Taberî'nin (ö. 910/923) İbn Abbas ve Sa'îd b. Cübeyr'den gelen rivayete göre Âdem, yerin üst yüzeyindeki topraktan yaratıldığı için bu isimle anılmış;<sup>8</sup> unutkan bir varlık olduğu için de “insan” diye vasıflandırılmıştır.<sup>9</sup>

Kur'an'da “Âdem” şeklinde on yedi defa, “Benî Âdem” (Âdemoğulları) şeklinde isim tamlaması olarak yedi defa ve bir defa da “İbne'y-Âdem” şeklinde geçen kelime,<sup>10</sup> bilhassa tek başına zikredildiği ayetlerde özel isim çağrışımına sahiptir. Mamafih, kelimenin muhtelif ayetlerde “insan türü” ya da kendine mahsus özellikleriyle beşerî varlık anlamında kullanılmış olması da çok uzak bir ihtimal değildir. Nitekim, “Hani, Rabbin meleklere, ‘Ben kuru balçıktan, rengi siyahlaşmış ve kokusu değişmiş çamurdan bir insan (beşer)

<sup>5</sup> Süleyman Hayri Bolay, “Âdem”, *DİA*, İstanbul 1988, I. 358.

<sup>6</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 129.

<sup>7</sup> Şihâbuddîn el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Beyrut 1994, I. 356.

<sup>8</sup> Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1995, I. 307-308.

<sup>9</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 279.

<sup>10</sup> Bkz. M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ân*, İstanbul 1990, s. 24-25.

yaratacağım' demişti." (Hicr 15/28) mealindeki ayet ile, "O Allah ki, sudan insan yaratıp (*ve hüvellezî haleqa mine'l-mâi beşerân*) aralarında kan ve hısımlık bağı kurdu." (Furkân 25/54) mealindeki ayette geçen *beşer* kelimesi, insanın bidayette bir tek birey olarak değil, cins/tür olarak yaratıldığını ima etmektedir. Kaldı ki, "Adam" (Âdem) sözcüğü, İbranca'da insan türü için kullanılan müşterek bir isim olup Ahd-i Atık'te 500'den fazla yerde bu anlamda, nadiren de özel isim olarak ilk insan için kullanılmıştır.<sup>11</sup>

### 1. Âdem Kıssasının Kur'an'daki Versiyonu

Âdem kıssası Kur'an'daki tertip sırasına göre ilk olarak Bakara 2/30-37. ayetlerde zikredilir. Kıssa, "Hani, Rabbin meleklerle: 'Bakın, ben yeryüzünde bir halife (kalfa) yaratacağım' demişti." cümlesiyle başlar ve şöyle devam eder: "Melekler, 'Biz seni güzel sıfatlarla nitelenmek ve yüceliğini dile getirmekte iken orada bozgunculuk yapıp kan dökecek bir varlık mı yaratacaksın?' demişlerdi. [Bu serzeniş karşılık] Allah, 'Ben sizin bilmediklerinizi bilirim.' buyurmuştu. Allah, Âdem'e tüm isimleri (eşyanın mahiyetini?) öğretti ve ardından onları meleklerle arz ederek, 'Eğer siz sözünüzün arkasındaysanız eşyanın/varlıkların isimlerini bana söyleyin bakalım' dedi. Onlar, 'Sen kudret ve egemenlikte kusursuz ve eksiksizsin! Bizim bilgimiz senin bildirdiğinle sınırlıdır. Doğrusu, her şeyi bilen ve gerçek hikmet sahibi olan sadece sensin.' dediler. Allah, 'Ey Âdem! Onlara eşyanın/varlıkların isimlerini bildir.' dedi. Âdem isimleri onlara bildirince Allah, "Ben size, göklerin ve yerin gizli gerçekliğini, açıkladıklarınızın ve gizlediklerinizin tümünü yalnız ben bilirim, dememiş miydim?!" buyurdu."

<sup>11</sup> Mustafa Erdem, *Hazreti Adem*, Ankara 1993, s. 14, 20-21; Bolay, "Âdem", *DİA*, I. 358.

“İşte o vakit, ‘Âdem’e secde edin!’ dedik.<sup>12</sup> İblis hariç, tüm melekler Âdem’e secde etti. İblis ise [bu ilâhî emre] karşı geldi. Üstelik küstahça böbürlendi ve böylece hakkı inkâr edenlerden oldu. Ve sonra dedik ki: ‘Ey Âdem! Sen ve eşin cennete ikamet edin ve orada dilediğinizden serbestçe yiyeceğinizi; lakin bir tek şu ağaca yaklaşmayın. Aksi hâlde kendinize yazık etmiş olursunuz.’ Derken, şeytan onları ayarttı ve böylece onları içinde buldukları yerden çıkardı. Bu yüzden biz, ‘Buradan inin, [bundan sonra] birbirinize düşman olarak yaşayın ve yeryüzünü bir müddet için mesken edinip orada geçiminizi sağlayın!’ dedik. Derken, Âdem rabbinden [yol gösterici] sözler alıp/öğrenip O’na tövbe etti. Allah da onun tövbesini kabul etti. Gerçekte O’dur ancak tövbeleri kabul eden ve çok merhametli olan!...”

Kıssanın A’râf suresindeki versiyonunda Allah ile İblis arasındaki ilginç diyalog ile İblis’in Âdem ve eşini ayartma-aldatma keyfiyetinden de söz edilir. Surenin 11-25. ayetlerinde zikredilen kıssada, Allah’ın kıyamete kadar insanları ayartma müsaadesi verdiği

---

<sup>12</sup> Bu ayette geçen “secde” kelimesinin dildeki aslı anlamı “eğilmek” ve “baş eğmek”tir. Nitekim Araplar, fazla meyveden dolayı eğilen hurma ağacını, *nahle sâcide* diye nitelendirmişler; yine onlar üzerine binilecek hayvanın yere çökmesi için de *secede* veya *escede* fiillerini kullanmışlardır. Arap şairin, “Orada göreceksin ki, küçük dağlar atların toynaklarına secde ediyorlar” (*tera’l-ükme fihâ sücceden li’l-havâfir*) şeklindeki dizesinde de secde kelimesi *tezellül* (boyun eğmek) manâsında kullanılmıştır. Bu kelimenin sözlükteki bir diğer aslı anlamı da “itaat etmek” ve “saygı göstermek”tir. Rahmân 55/6 ve Nahl 16/48-49. ayetlerde bu manâda kullanılan kelime ayrıca “selam vermek” ve “alnı yere koymak” gibi anlamlar da içermektedir. Bakara 2/34. ayette geçen, “Âdem’e secde edin!” ifadesindeki *secde* hakkında, “Bütün Müslümanlar bu secdenin ibadet olmadığına hemfikirdirler. Çünkü, ibadet maksadıyla Allah’tan başkasına secde etmek küfürdür.” diyen Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), buradaki secdenin Âdem’e saygı göstermek ve onu selamlamak anlamına geldiğini belirtir. Kısaca, Âdem kıssasıyla ilgili ayetlerde geçen *secde* kelimesi, namaz esnasındaki malum pozisyona delil, değer verme ve saygı göstermeye delalet eder. Ebû Abdillâh Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Çayb*, Beyrut 1993, II. 231-232.

İblis'in ilâhi huzurdan kovulduğunu bildiren 18. ayetin<sup>13</sup> ardından Âdem'e şöyle hitap edilmiştir: "Ve [sana gelince] ey Âdem! Sen ve eşin cennette ikamet edin; gönlünüz neyi çekerse yiyin; ama sakın şu ağaca yaklaşmayın; yoksa kendinize yazık etmiş olursunuz. Bunun üzerine, şeytan onlara, [o âna] kadar farkında olmadıkları çıplaklıklarını göstermek amacıyla fısıldayıp, 'Rabbinizin sizi bu ağaçtan men etmesi, siz ikiniz melekler [gibi] olmayasınız ya da sonsuza kadar yaşamayasınız diyedir.' dedi. Ve onlara, 'Ben gerçekten sizin iyiliğinizi isteyen biriyim' diye de and verdi. Böylece onları yanıltıcı düşüncelere sevk etti. Âdem ve eşi o ağacın meyvesinden tadar tatmaz çıplaklıklarının farkına vardılar ve bahçeden topladıkları yapraklarla edep yerlerini örtmeye koyuldular. Bunun üzerine Rableri onlara, 'Ben sizi o ağaçtan men etmemiş miydim? Şeytan sizin için âşikar bir düşmandır, dememiş miydim?' diye seslendi. O ikisi, 'Ey Rabbimiz! Biz kendimize yazık ettik; bizi bağışlamaz ve bize acımazsan, hiç şüphesiz kaybedenlerden olacağız.' diye yakardılar. Buna karşılık Allah, 'Birbirinize düşman olarak inin! Yeryüzünde bir süre ikamet edecek bir yurt ve geçimizi sağlayacak şeyler bulacaksınız.' dedi ve ekledi: "Orada yaşayacak ve öleceksiniz, tekrar oradan [diriltilip] çıkarılacaksınız."

Kıssanın Tâ-hâ 20/115-123. ayetlerdeki versiyonunda ise şu ifadeler yer almaktadır: "Gerçek şu ki, biz Âdem'e önceden buyruğumuzu ulaştırmıştık; fakat o bunu unuttu. Biz onda bir azim ve kararlılık gör[e]medik. [Şöyle ki,] biz meleklerle, 'Âdem'e secde edin!' dediğimiz vakit İblis hariç onların hepsi secde etti. İblis ise secdeye yanaşmadı. Bunun üzerine Âdem'e, 'Ey Âdem! Gerçek şu ki, bu senin ve eşinin düşmanıdır. Bu yüzden dikkat edin, sizi bu cennetten/has bahçeden çıkarıp bedbaht kılmasın.' dedik. O cennet ki, orada acıkmaman ve kendini çıplak hissetmemen sağlanmıştır. Keza, orada susamaman ve güneşin sıcaklığından etkilenmemen de sağlanmıştır. Ne var ki, şeytan ona sinsice fısıldayarak, 'Ey Âdem!

<sup>13</sup> İblis'in insanları ayartma müsaadesiyle birlikte ilâhi huzurdan kovuluşu için ayrıca bkz. Hicr 15/32-40; Sâd 38/74-83.

Sana sonsuzluk ağacını ve dolayısıyla ebedi saltanatın yolunu göstereyim mi?’ dedi. Böylece Âdem ve eşi o ağacın meyvesinden yediler; bunun üzerine çıplaklıklarının farkına vardılar ve bahçeden devşirdikleri yapraklarla üzerlerini örtmeye çalıştılar. Ve böylece Âdem rabbine karşı geldi, dolayısıyla ciddi bir hataya düşmüş oldu. Ama sonra Rabbi yine de onu [rahmetiyle] mücteba kıldı; tövbesini kabul etti ve nihayet, ‘Birbirinize düşman olarak hepiniz buradan inin. Muhakkak ki size benden hak ve hakikat yolunun rehberi/öğretisi gelecektir. Kim benim rehberimi izlerse yoldan sapmayacak ve bedbaht olmayacaktır.’ demek suretiyle ona kılavuzluk etti.”

## 2. Kıssanın Klasik Tefsir ve Kısas-ı Enbiyâ Literatüründeki Açılımı

Âdem kıssası özellikle rivayet yoğunluklu tefsirlerde son derece ilginç motiflerle tezyin edilmiştir. Kıssayla ilgili rivayetlerdeki tüm malumatı aktarmak bu çalışmanın maksadını haleldar edeceği için burada yalnızca Taberî’nin (ö. 310/923) *Câmiu’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, Suyûtî’nin (ö. 911/1505) *ed-Dürri’l-Mensûr fi’t-Tefsîri’l-Me’sûr* ve Ebû İshâk es-Sa’lebî’nin (ö. 427/1035) *Arâisü’l-Mecâlis (Nefâ’isü’l-‘Arâis ve Yevâkîtü’t-Ticân fi Kasasi’l-Kur’ân)*<sup>14</sup> adlı eserlerinde yer alan rivayetlerden oluşan bir seçki sunulacaktır. Ancak bu sunumda, erken dönem müslüman nesillerin Kur’an kıssalarını ne şekilde anlayıp yorumladıkları meselesini de epeyce vuzuha kavuşturan rivayetlerdeki malumatın bilgi ve doğruluk değeri üzerinde durulmayacaktır.

İçerik yönünden epeyce ilginç olduğunu düşündüğümüz rivayetlere göre yeryüzünün ilk sakinleri cinler idi. Fakat onlar yeryüzünde fesat çıkarıp kan döktüler. Bunun üzerine Allah, “Hâris”

<sup>14</sup> Bazı yazma nüshalarında *en-Nefâis fi Mebdei’d-Dünyâ ve’l-‘Arâis fi Kasasi’l-Enbiyâ* şeklinde de isimlendirilmiş olan bu meşhur eser, Şâfiî mezhebine mensup bir tefsir ve akâid alimi olan müellifin *el-Keşf ve’l-Beyân ‘an Tefsîri’l-Kur’ân* adlı rivayet tefsirindeki kıssalarla ilgili rivayet malzemesinin, “İsrâiliyyât” kavramına rahmet okutturacak nitelikteki birçok hurafe ve masalla zenginleştirilmiş versiyonudur.

ismiyle cennetin bekçiliğini yapan veya dünya semasındaki meleklerin lideri olan İblis'i bir melek ordusuyla birlikte onların üzerine gönderdi. İblis ve melekler onların tümünü katletti. Daha sonra Âdem yaratıldı ve yeryüzünden silinen seleflerine halef kılındı.<sup>15</sup>

Allah Âdem'i kokuşmuş ve zaman içinde kurumuş bir balçık-tan yarattı. Âdem kırk gece veya kırk sene boyunca cansız bir beden (ceset) olarak kaldı. Bu zaman zarfında İblis onun yanına gelip ayağına vuruyor, Âdem'in henüz cansız olan bedeni de "tın, tın" ses çıkarıyordu. Yine İblis Âdem'in kâh ağzından girip makatından çıkıyor, kâh makatından girip ağzından çıkıyordu. Bunu yaparken de Âdem'e, "Sen aslında hiçbir şeysin! Zaten ne olduğun ortada! Eğer ben musallat olursam seni kesinlikle helâk ederim. Şayet sen bana musallat olursan hiç şüphesiz seni bir isyankâr yaparım." diye meydan okuyordu. Derken, Allah Âdem'e ruhundan üfürdü. İlâhî ruh Âdem'in bedenine baş taraftan girip bütün vücuduna yayıldı. Böylece Âdem'in çamurdan bedeni et ve kana dönüştü.<sup>16</sup>

Ne var ki, ruhun Âdem'e girişi çok kolay olmadı. Zira, Allah ruha Âdem'in ağzından içeri girmesini emretti. Ancak o, "Orası çok kuytu ve karanlık bir yer, giremem!" diyerek ilâhî emre karşı geldi. Allah mezkur emrini iki kez daha yineledi ama ruhtan yine aynı cevabı aldı. Allah dördüncü ve son kez ruha, "Oraya zorla gireceksin ve zorla çıkacaksın." diye emretti. Bunun üzerine ruh Âdem'in bedenine girdi.<sup>17</sup> Ruh göbek hizasına ulaştınca Âdem bedenini fark etti ve -tabiri caizse- narsizm belasına müptela olup hemen ayağa kalkmaya yeltendi; fakat başaramadı. Bir başka rivayete göre de ilâhî ruh ense kökünden içeri girince Âdem'in gözü açıldı ve cenneteki meyvelere baktı. Ruh karın bölgesine ulaştınca canı meyve çekti ve bir sıçrayışla üç beş meyve koparmak istedi; ama yine başaramadı. Çünkü, ruh henüz belden aşağısına ulaşmamıştı. Bu yüz-

<sup>15</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 288; Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Beyrut 1983, I. 111.

<sup>16</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 291, 293; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I. 111-112.

<sup>17</sup> Ebû İshâk es-Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, Kahire 1321, s. 16.



den Allah, “İnsan aceleci bir varlık olarak yaratıldı” (Enbiyâ 21/37) demek suretiyle Âdem’in başarısızlıkla sonuçlanan bu meyve devşirme teşebbüsüne atıfta bulundu.<sup>18</sup>

Ruh tüm bedene nüfuz edince Âdem hapşırды ve Allah’tan gelen bir ilhamla yahut meleklerin talimiyle, “Hamd Âlemlerin rabbine mahsustur” (*elhamdü lillâh*) dedi. Allah da ona, “Ey Âdem! Allah sana rahmet etsin” (*yerhamükellâh*) diye karşılık verdi. Daha sonra, aralarında İblis’in de bulunduğu meleklerle, “Âdem’e secde edin!” diye emretti. O âna kadar dünya semasındaki meleklerin lideri olan İblis hariç diğer bütün melekler bu emrin gereğini icra etti. İblis ise, “Ben onun önünde eğilmem; çünkü ben ondan daha hayırlıyım. Hem sonra ben ondan yaşça daha büyüğüm ve yaratılış bakımından da daha güçlüyüm.” diyerek emre karşı geldi. Böylece ilâhî huzurdan kovulmuş ve rahmetten ümidini kesmiş bir şeytan oluverdi.<sup>19</sup>

Allah Âdem’e yeryüzündeki canlı cansız her varlığın ismini öğretip meleklerle Âdem’i saygıyla selamlamalarını emrettikten ve nihayet İblis’i emre itaatsizlik sebebiyle huzurdan kovduktan sonra, “Ey Âdem! Sen ve eşin cennette ikamet edin. Orada dilediğiniz gibi bolca ve afiyetle yiyin. Ama sakın şu ağaca yaklaşmayın. Aksi hâlde kendinize yazık edenlerden olursunuz.” buyurdu. Rivayete göre Allah Âdem’i ve eşini cennete yerleştirdince, onlara söz konusu ağacı (buğday filizi, üzüm asması veya incir ağacı) yasaklamıştı. Ancak melekler, adeta bir sarmaşık gibi dalları birbirine geçmiş olan bu ağacın ebedilik meyvesinden yerlerdi. Âdem ve eşine yasaklanan şey, işte bu ebedîlik meyvesi idi.<sup>20</sup>

İblis, Âdem ve eşini ayartmak suretiyle intikam almak isteyince cennete girme teşebbüsünde bulundu. Ancak cennetin bekçileri onu içeri sokmadılar. Derken, yılan çıkageldi. O zamanlar yılan dört

<sup>18</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I. 291; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, I. 117.

<sup>19</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I. 291; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, I. 112.

<sup>20</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I. 337.

bacaklı olup adeta Horasan devesi gibi bir görünümüne sahipti Dahası, o, Allah'ın yarattığı en güzel hayvanlardan biri idi ve cennette bekçilik yapıyordu. Ama aynı zamanda İblis'in de yakın arkadaşı idi. Bu yüzden İblis ona, "Senin ağzının içinde cennete girebilir miyim?" diye bir ricada bulundu. O da İblis'in ricasına "Hay hay!" deyip onu cennete soktu.<sup>21</sup>

Başka bir rivayete göre ise İblis Âdem'in cennette ağırlandığını duyunca kıskançlık krizine girdi ve kendi kendine, "Yazıklar olsun! Ben kaç bin senedir Allah'a kulluk ettiğim hâlde cennet yüzü görmedim; bu adam daha dün yaratıldığı hâlde Allah ona cennette keyif çattırıyor..." diye söylendi. Ardından, yaman bir hile ile Âdem'i cennetten çıkarmanın hesabını yapmaya başladı. Bu maksatla cennetin kapısının önüne kuruldu ve orada tam üç yüz sene ibadetle meşgul oldu. Sonunda herkes tarafından âbid ve zâhid bir kul olarak tanındı. İblis bu arada cennetten birinin çıkması için can atıyordu. Ama Allah tam üç yüz sene boyunca hiç kimseyi cennetten dışarı çıkarmadı.<sup>22</sup>

Gel zaman git zaman derken, cennetin cümle kapısından niha yet birisi çıktı. Kapıdan çıkıp gelen varlık Tavus kuşu idi. İblis, cenneteki kuşların efendisi olan Tavus'u karşısında görünce, "Ey saygıdeğer varlık! Sen kimsin? İsmi ni bağışlar mısın? Ben bugüne kadar senin kadar güzel bir varlık görmedim." dedi. Tavus, "Ben cennet kuşlarından biriyim, adım Tavus." diye karşılık verdi. Bunun üzerine İblis ağlamaya başladı. Tavus, "Ya sen kimsin ve niçin ağlıyorsun?" diye sordu. İblis, "Ben üst düzey meleklerden biriyim. Lakin beni ağlatan şey şu ki, sen bu mükemmel güzelliğini kaybedeceksin." dedi. Tavus, "Yani ben bu güzelliğimi kaybedeceğim öyle mi?" diye sorunca İblis, "Evet, tüm varlıklar bir zaman sonra yok olup gidecekler. Ancak ebedilik ağacından yiyenler müstesna!" diye cevap verdi. Bunun üzerine Tavus, "Peki o ağaç nerede?" diye

<sup>21</sup> Sa'lebî, *Arâisü'l-Mecâlis*, s. 17.

<sup>22</sup> Sa'lebî, *Arâisü'l-Mecâlis*, s. 18.

sordu. İblis, “Cennette!” diye cevapladı. Tavus, “Peki onun yerini bize kim gösterecek?” diye sordu. İblis, “Ben, tabii eğer beni içeri sokarsan...” diye cevapladı. Tavus, “Bu imkansız!” dedi; “çünkü cennetin baş muhafızı Rıdvan hiç kimseyi içeri sokmadığı gibi dışarı da çıkarmaz. Ama yine de ben bu konuda sana yardımcı olacak birini biliyorum.” dedi. İblis, “O kim?” diye sorunca Tavus, “Allah’ın halifesi Âdem’in hizmetçiliğini yapan Yılan...” diye cevap verdi. Bu konuşmanın ardından Tavus cennete geri döndü ve hemen yılanı gidip İblis’in söylediklerini ona aktardı. Yılan bir koşu cennetin kapısına geldi. İblis vakit kaybetmeden sordu: “Beni içeri sokabilir misin?”. Yılan, “Peki sen havaya dönüşüp benim ağzıma girebilir misin?” diye karşılık verdi. İblis, “Evet!” dedi ve sonunda yılanın ağzında cennete girdi.<sup>23</sup>

İblis, yılanın ağzında veya karnında cennete girdikten hemen sonra arz-ı endam etti. Ardından, Allah’ın Âdem ve eşine yasakladığı ağacın meyvesinden alıp Havvâ’ya getirdi ve “Hele bir bak şu ağacın meyvesine! Kokusu, tadı ve rengi ne kadar güzel değil mi?” dedi. Havvâ İblis’in tahrikiyle meyveyi alıp yedi. Sonra Âdem’e götürdü ve “Hele bir bak şu meyveye! Kokusu, tadı ve rengi ne kadar güzel değil mi?” dedi. Bu söz üzerine Âdem de onu yedi.<sup>24</sup>

İşte tam o esnada Âdem ve Havvâ edep yerlerinin açıkta olduğunu fark etti. Âdem hemen bir ağacın dalları arasına saklandı. O sırada Allah, “Âdem neredesin?” diye seslendi. Âdem, “Buradayım ey rabbim!” diye cevap verdi. Allah, “Orta yere çıkmayacak mısın? Yoksa benden mi kaçırıyorsun?” dedi. Âdem, “Bilakis ey rabbim, senden utanıyorum!” diye karşılık verdi. Bunun üzerine Allah, “Kendisinden yaratılmış olduğun toprak artık lanetlendi. Onun meyvesi dikene dönüştü.” diye seslendi. Ardından Havvâ’ya yönelip, “Ey Havvâ! Sen benim kulumu ayarttın. Artık çok zor doğum yapacaksın. Karnundakini doğurmak istediğinde defalarca ölümün

---

<sup>23</sup> Sa’lebî, *Arâisü’l-Mecâlis*, s. 18.

<sup>24</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I. 336.

soğuk nefesini yanı başında hissedeceksin.” dedi. Allah son olarak yılanı da şöyle söyledi: “O mel’un İblis’i karnında cennete sokan sen var ya sen; işte sen benim kulumu ayarttın. Bu yüzden sen de lanetlendin. Bundan sonra karnının üzerinde sürünecek ve sadece toprakla besleneceksin. Ayrıca, sen Âdemoğlu’nun onlar da senin düşmanın olacak. Birbirinizle karşılaştığınızda sen onların topuklarını ısırarak, onlar da senin başını ezecekler.”<sup>25</sup>

Allah’ın bu paylaşımından sonra Havvâ ve ondan türeyen tüm kız çocukları kıyamete kadar şu on beş nâkısaya mahkum edildi: (1) Hayız görmek. Rivayete göre Havvâ cennetteki ağacın meyvesini koparınca ağaç kanadı. Bunun üzerine Allah, “Şu ağacı kanattığın gibi sen de her ayın muayyen günlerinde kana!” diye beddua etti. (2) Hamilelik meşakkati (3) Düşük ve sancılı doğum yapmak (4) Din noksanlığı (5) Akıl noksanlığı (6) Mirastan erkeğin aldığı payın yarısını almak (7) İddet beklemek (8) Erkeklerle marabalık etmek (9) Boşanma hakkından yoksun olmak (10) Cihattan mahrum kalmak (11) Peygamber olamamak (12) Devlet başkanlığı ve yargıçlık görevine atanmamak (13) Tek başına yolculuk yapma iznine sahip olmamak (14) Cuma namazı kılmamak (15) Selam verilmeye değer bir varlık olarak görülmemek.<sup>26</sup>

Allah bu itabının (azarlama) ardından Âdem, Havvâ, İblis, yılan ve tavus kuşunu cennetten kovdu. Âdem cennette, müddeti beş bin yıl olan ahiret günlerinden yarım gün, yani 2500 yıl ikamet ettikten sonra saat dokuzda veya onda kovuldu. İbn Abbas’a göre ise öğle ile ikinci namazı arasında kovuldu. Âdem gökyüzündeki cennetten Hindistan’a/Hindistan’daki Nevd (Nevz) dağına veya Seylan (Serendib) adasına, Havva Cidde’ye, İblis Basra civarında bir yere, yılan İsfahan’a, Tavus kuşu da Babil’e düştü.<sup>27</sup> Âdem’e cennetin kokusu sindiği için Hindistan dünyadaki en hoş kokulu yer oldu. Âdem cennetten kovulunca göz yaşı hiç dinmedi. O, akan gözyaşla-

<sup>25</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I. 336.

<sup>26</sup> Sa’lebî, *‘Arâisü’l-Mecâlis*, s. 20.

<sup>27</sup> Sa’lebî, *‘Arâisü’l-Mecâlis*, s. 21.

rını cennetten kovulduğu sırada yanına aldığı Hacer-i Esved'le siliyordu. Âdem cennetten düşerken yanına örs, çekiç ve kerpeten almayı da unutmadı. Ayrıca hurma, turunç ve muz da onunla birlikte yeryüzüne düştü. Bütün bunların yanında Allah bir erkek bir dişi olmak üzere sığır, koyun, keçi gibi sekiz çift hayvanı da Âdem'le birlikte yeryüzüne indirdi. Bu arada Allah Âdem ve eşinin yeryüzünde çıplak olduklarını gördü ve onlara cennetten indirdiği koyunlardan birini kesmelerini emretti. Onlar hemen koyunu kesip yününü kırdılar. Âdem bu yünden kendisine bir elbise yaptı; Havvâ ise aynı yünden bir entari ve bir başörtülük kumaş çıkardı.<sup>28</sup>

Âdem Hindistan'a düşünce kendisini çok yalnız hissetti. Bunun üzerine Allah Cebrail'i gönderdi. Cebrail Hindistan'a gelince ezan okumaya başladı. İki kez, *eşhedü enne muhammeden rasûlullah* deyince Âdem, "Muhammed kim?" diye sordu. Cebrail, "O, senin peygamberlikle müşerref olan çocuklarının sonuncusudur." diye yanıtladı. Âdem Hindistan'a düştüğünde başı göklere değiyordu. Gök yüzü bu durumdan rahatsızlık duydu. Yeryüzü de Âdem'in ağırlığından şikayetçi oldu. Bu şikayetleri dikkate alan Allah elini Âdem'in başına bastırarak onun boyunu yetmiş arşın kadar kısalttı. Böylece kilosu da aynı oranda azalmış oldu.<sup>29</sup>

Âdem Hindistan'da bir süre kaldıktan sonra hacca gitmeye karar verdi. Bu yolculuk onun için çok kolay oldu. Çünkü onun her adımı bir köy veya kasabanın yerleşim alanını kapsayan bir mesafeye tekabül ediyordu. Bu yüzden kısa bir sürede Mekke'ye ulaştı. Safa kapısından Mekke'ye girdi ve bir hafta boyunca Kabe'yi tavaf etti. Orada iki rekat namaz da kıldı. Bu arada melekler ona, "Ey Âdem! hacın kabul olsun." diye dua edip eklediler: "Biz hac vecibesini sen yaratılmadan iki bin sene önce ifa etmiştik." dediler...<sup>30</sup> Âdem ile Havvâ Cuma günü Arafat'ta veya Müzdelife'de buluştular. Ama cennetten kovuldukları için bu buluşmaya hiç sevinemedi-

<sup>28</sup> Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I. 138-143.

<sup>29</sup> Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I. 135.

<sup>30</sup> Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I. 136-137.

ler. Bilakis, kaybettikleri mutluluk ve esenlikten dolayı tam yüz sene boyunca ağladılar. Yine kırk yıl boyunca tek lokma yemediler, bir damla su içmediler. Ayrıca, Âdem Havvâ'ya tam yüz sene boyunca hiç yaklaştı.<sup>31</sup>

Cennette iken Arapça konuşan Âdem Allah'ın emrine isyan edince bu dil kendisine unutturuldu. O da zorunlu olarak Süryanca konuşmaya başladı. Tövbe edince tekrar Arapça konuşmaya başladı. Âdem aşağı yukarı bin yıla bâliğ olan dünyevî yaşamını Hindistan'da veya Şam'da yahut Mekke'de noktalandı.<sup>32</sup> Ölmeden önce vasiyetini yazıp oğlu Şît'e teslim eden Âdem'in cenazesindeki tekfin ve teşhiz işleri meleklerce görüldü. Bu arada Allah cennetten kefen bezi gönderdi. Melekler onu güzelce yıkayıp üç katlı bir kefene sarıktan sonra Mekke civarındaki Ebû Kubeys mağarasına veya "Büyük Mağara" denilen bir başka mağaraya defnettiler.<sup>33</sup>

### 3. Kıssanın Tevrat'taki Versiyonu

Âdem kıssası, Tevrat'ın Tekvin kitabında zikredilmekte, ayrıca Ahd-i Atîk içindeki muhtelif kitaplarda kıssaya yönelik bazı atıflar yer almaktadır. Tekvin'de Âdem'in yaratılışına dair iki ayrı hikaye anlatılmıştır. Ruhban metnine ait olan birinci hikayeye göre insan, yaratılışın altıncı gününde, diğer bütün varlıklardan sonra Allah'a benzer bir surette ve erkek-dişi olarak yaratılmıştır. Bu hikayenin Tekvin'deki tam metni şöyledir: "Ve Allah dedi: Suretimizde, benzeyişimize göre insan yapalım; ve denizin balıklarına, ve göklerin kuşlarına, ve sığırlara, ve bütün yeryüzüne, ve yerde sürünen her şeye hâkim olsun. Ve Allah insanı kendi suretinde yarattı, onu Allah'ın suretinde yarattı. Ve Allah onları mübarek kıldı; ve Allah onlara dedi. Semereli olun, ve çoğalın, ve yeryüzünü doldurun, ve onu tabi kılın; ve denizin balıklarına, ve göklerin kuşlarına, ve yer üzerinde hareket eden her canlı şeye hâkim olun. Ve Allah dedi:

<sup>31</sup> Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 20.

<sup>32</sup> Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 27.

<sup>33</sup> Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 27.

İşte, bütün yeryüzü üzerinde olup tohum veren her sebze, ve kendisinde ağaç meyvesi olup tohum veren her ağacı size verdim; size yiyecek olacaktır; ve yerin her hayvanına, ve göklerin her kuşuna, ve kendisinde hayat nefesi olup yeryüzünde sürünen her şeye, bütün yeşil otu yiyecek olarak verdim; ve böyle oldu. Ve Allah yaptığı her şeyi gördü, ve işte, çok iyi idi. Ve akşam oldu ve sabah oldu, altıncı gün.”<sup>34</sup>

Kanaatimizce bu hikaye, insanın ilk olarak bir erkek ve dişi değil, birçok erkek ve dişi olarak, diğer bir deyişle, kendine has özellikleriyle “insan” denilen bir canlı türü olarak yaratıldığına işaret etmektedir. Yahvist metnine ait ikinci hikayenin ilk pasajında ise şu ifadeler yer almaktadır: “Ve Rab yerin toprağından adamı yaptı, ve onun burnuna hayat nefesini üfledi; ve adam yaşayan can oldu” diye başlamakta ve şöyle devam etmektedir: “Ve Rab Allah şarka doğru Aden’de bir bahçe dikti; ve yaptığı adamı oraya koydu. Ve Rab Allah görünüşü güzel ve yenilmesi iyi olan her ağacı, ve bahçenin ortasında hayat ağacını, ve iyilik ve kötülüğü bilme ağacını yerden bitirdi. Ve bahçeyi sulamak için Aden’den bir ırmak çıktı; ve oradan bölündü, ve dört kol oldu. Birinin adı Pişon’dur; kendisinden altın olan bütün Havila diyarını kuşatır; ve bu diyarın altını iyidir; orada ak günnük ve akik taşı vardır. Ve ikinci ırmağın adı Gihon’dur; bütün Kuş ilini kuşatan odur. Ve üçüncü ırmağın adı Dicle’dir; Aşur’un önünden akan odur. Ve dördüncü ırmak Fırat’tır. Ve Rab Allah adamı aldı, baksın ve onu korusun diye Aden bahçesine koydu. Ve Rab Allah adama emredip dedi: Bahçenin her ağacından istediğin gibi ye; fakat iyilik ve kötülüğü bilme ağacından yemeyeceksin; çünkü ondan yediğin günde mutlaka ölürsün.”<sup>35</sup>

Âdem Eden bahçesine konulduktan sonra tek başına yaşamaya başlar. Ancak Allah onun yalnız başına yaşamasının iyi olmadığını düşünür. Bu yüzden, ona uygun bir yardımcı olmak üzere yerin

---

<sup>34</sup> Tekvin, 1/26-31.

<sup>35</sup> Tekvin, 2/7-17.

hayvanlarını ve göklerin kuşlarını yaratır. Fakat, yaratılan hayvanlardan hiçbiri Âdem'in yalnızlığını gidermez. Bu durumu gören Allah ona eş olarak Havvâ'yı yaratmaya karar verir: "Ve Rab Allah dedi: Adamın yalnız olması iyi değildir; kendisine uygun bir yardımcı yapacağım. Ve Rab Allah her kır hayvanını, ve göklerin her kuşunu topraktan yaptı; ve onlara ne ad koyacağını görmek için adama getirdi; ve adam her birinin adını ne koydu ise, canlı mahlûkun adı o oldu. Ve adam bütün sığırlara, ve göklerin kuşlarına, ve her kır hayvanına ad koydu; fakat adam için kendisine uygun yardımcı bulunmadı. Ve Rab Allah adamın üzerine derin uyku getirdi, ve o uyudu; ve onun kaburga kemiklerinden birini aldı, ve yerini etle kapadı; ve Rab Allah adamdan aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaptı, ve onu adama getirdi. Ve adam dedi: Şimdi bu benim kemiklerimden kemik, ve etimden ettir; buna Nisa denilecek, çünkü o insandan alındı. Bunun için insan anasını ve babasını bırakacak, ve karısına yapışacaktır, ve bir beden olacaklardır. Ve adam ve karısı, ikisi de çıplaktılar, ve utançları yoktu."<sup>36</sup>

Tam bu noktada hikayenin baş kahramanları arasına yılan da katılır. Buradaki yılan aslında Kur'an'daki İblis'e tekabül etmektedir. Bunun içindir ki müfessirler, İblis'in cennete yılanın karnında girdiğini söylemek suretiyle kıssanın Kur'an ve Tevrat versiyonlarını mezcetmişlerdir. Tekvin, yılanın Âdem ve Havvâ'yı cennette ayartmasını şöyle betimlemiştir: "Ve Rab Allah'ın yaptığı bütün kır hayvanlarının en hilekârı olan yıldı. Ve kadına dedi: Gerçek, Allah: Bahçenin hiçbir ağacından yemeyeceksiniz dedi mi? Ve kadın yılanı dedi: Bahçenin ağaçlarının meyvesinden yiyebiliriz; fakat bahçenin ortasında olan ağacın meyvesi hakkında Allah: Ondan yemeyin ve ona dokunmayın ki, ölmeyesiniz, dedi. Ve yılan kadına dedi: Katiyen ölmezsiniz; çünkü Allah bilir ki ondan yediğiniz gün, o vakit gözleriniz açılacak, ve iyiyi ve kötüyü bilerek Allah gibi olacaksınız. Ve kadın gördü ki, ağaç yemek için iyi, ve gözlere hoş, ve anlayışlı kılmak için arzu olunur bir ağaçtı; ve onun meyvesinden

<sup>36</sup> Tekvin, 2/18-25.



aldı, ve yedi; ve kendisi ile beraber kocasına da verdi, o da yedi. İkisinin de gözleri açıldı, ve kendilerinin çıplak olduğunu bildiler; ve incir yaprakları dikip kendilerine önlükler yaptılar.”<sup>37</sup>

Yasak ağaçtan yer yemez çıplak olduklarının farkına varan ve hemen incir yapraklarıyla edep yerlerini örtmeye çalışan Âdem ve Havvâ bu esnada cennette gezinen Tanrı'nın sesini duyarlar. Tanrı, “Neredesin?” diye Âdem’e seslenir. Âdem de, “Senin sesini bahçede işittim, ve korktum, çünkü ben çıplaktım, ve gizlendim.” diye cevap verir. Tanrı bu defa, “Ondan yeme diye sana emrettiğim ağaçtan yedin mi?” diye sorar. Âdem, “Yanıma verdiğin kadın o ağaçtan bana verdi ve yedim” diye cevaplar. Bu cevap üzerine Tanrı Havvâ’ya döner ve “Bu yaptığın nedir?” diye sorar. Havvâ da kendisini yılanın ayarttığını söyler. Bunun üzerine Rab yılanı, “Bunu yaptığın için, bütün sığırlardan, ve bütün kır hayvanlarından daha lanetlisin; karnın üzerinde yürüyeceksin, ve ömrünün bütün günlerinde toprak yiyeceksin; ve seninle kadın arasına, ve senin zürriyetinle onun zürriyeti arasına düşmanlık koyacağım; o senin başına saldıracak, ve sen onun topuğuna saldıracaksın.”<sup>38</sup> diye lanet eder.

Rab sonra Havva’ya döner ve şöyle der: “Zahmetini ve gebeliğini ziyadesiyle çoğaltacağım; ağrı ile evlat doğuracaksın; arzun kocana olacak, o da sana hâkim olacaktır...”<sup>39</sup> Tanrı Âdem’i de şöyle azarlar: “Karının sözünü dinlediğin, ve: Ondan yemeyeceksin diye sana emrettiğim ağaçtan yediğin için, toprak senin yüzünden lanetli oldu; ömrünün bütün günlerinde zahmetle ondan yiyeceksin; ve sana diken ve çalı bitirecek; ve kır otunu yiyeceksin; toprağa dönünceye kadar alının teriyle ekmek yiyeceksin; çünkü ondan alındın; çünkü topraksın ve toprağa döneceksin.”<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Tekvin, 3/1-7.

<sup>38</sup> Tekvin, 3/14-15.

<sup>39</sup> Tekvin, 3/16.

<sup>40</sup> Tekvin, 3/17-19.

Tekvin, Âdem ve eşinin cennetteki hikayesini şöyle noktalar: “Ve Rab Allah dedi: İşte, adam iyiyi ve kötüyü bilmekte bizden biri gibi oldu; ve şimdi elini uzatmasın ve hayat ağacından almasın, ve yemesin ve ebediyen yaşamasın diye Rab Allah onu Aden bahçesinden, kendisinin içinden alındığı toprağı işlemek için çıkardı. Ve adamı kovdu; ve hayat ağacının yolunu korumak için, Aden bahçesinin şarkına Kerubileri ve her tarafa dönen kılıcın alevini koydu.”<sup>41</sup>

Tekvin’in 2/7-17. pasajındaki tasvirlerden anlaşılacağı üzere, Âdem ve Havvâ’nın bakıp gözetmekle mükellef kıldıkları cennet çok geniş bir alanı kapsamaktadır. Özellikle Fırat ve Dicle nehirlerinin bu bahçenin sulamasında kullanılması, onun sınırları hakkında bir ipucu vermektedir. Buradan hareketle William Smith gibi bazı araştırmacılar, Âdem’in iskan edildiği cennetin, içinde her türlü hayvanın yaşadığı, insanın fiziksel özelliklerine son derece uygun bir ortama sahip olan ve İran Körfezi ile Kafkasya’nın güneyine kadar uzanan bir bölge olduğunu söylemiştir. Bu bahsi bir cümlede özetlersek, Tevrat’taki cennet yeryüzünde olup her türlü nimet ve güzellikle donatılmış bir coğrafi bölgeye işaret etmektedir.<sup>42</sup>

#### 4. Âdem’in İskan Edildiği Cennet

Kur’an, Âdem’in ilk iskan mahallini “cennet” olarak nitelendirir. Cennet kelimesi sözlükte, “örtmek, gizlemek” anlamındaki *cenn* kökünden türetilmiş bir isim olup “bitki ve ağaçları ile toprağı örten bahçe”ye karşılık gelir.<sup>43</sup> Bu kıssayı gerçekten olmuş bitmiş bir hâdisenin aktarımı olarak anlayıp yorumladığımız -ki temsili bir kıssa olarak anlamak da pekala mümkündür- takdirde, Âdem’in iskan edildiği cennetin yeryüzünde bir bahçe olduğunu kabul etmemiz gerekir. Ancak, Müslümanların ve bilhassa avâm-ı nâstan olan Müslümanların kahir ekseriyeti bu cennetin gerçek müminlere vaat edi-

<sup>41</sup> Tekvin, 3/22-24.

<sup>42</sup> Erdem, *Hazreti Adem*, s. 32.

<sup>43</sup> Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur’ân*, İstanbul 1986, s. 138.

len uhrevî *huld* cenneti olduğuna inanmıştır. Ulema sınıfı ise söz konusu ayetlerde geçen bazı harfler ve kelimelerle ilgili gramatik ve semantik tahlillerle bu inancı temellendirmeye çalışmıştır.<sup>44</sup> Buna karşılık, Yahudilik hakkında epeyce bilgi sahibi olan sahabi Ubey b. Ka'b ve tabiun neslinden Vehb b. Münebbih gibi şahsiyetler ile İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam el-Mâturidî (ö. 333/944), Mu'tezile'den Kâ'bî (ö. 319/931) ve Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) gibi bazı ulema Âdem'in iskan edildiği cennetin yeryüzünde olduğu fikrini benimsemiştir. İsfahânî bu fikrini şöyle temellendirmiştir:

(ı) Eğer burada sözü edilen cennet, müminlere vaad edilen uhrevî mükâfat yurdu olsaydı kesinlikle ebedî (*huld*) olması gerekirdi. Yine Âdem, eğer ebedî cennette iskan edilmiş olsaydı, İblis'in, "Ey Âdem! Sana ebedilik ağacına ve hiç sona ermeyecek bir saltanata ulaşmanın yolunu göstereyim mi?" (Tâ-hâ 20/120) şeklindeki ayartmasına kanmazdı. (ii) Ebediyet cennetine giren kimse, Allah'ın, "Onlar cennetten çıkarılmayacaklardır" (Hicr 15/48) beyanına oradan bir daha çıkarılmazdı. (iii) Mükâfat yurdu olan cennetin nimetleri tükenmez. Çünkü Allah, "Onun yemişleri ve gölgesi süreklidir" (Ra'd 13/35); "Bahtiyar olanlar, gökler ve yerler durduğu sürece cennette kalacaklardır" (Hûd 11/108) buyurmuştur. Âdem'in iskan edildiği cennet, bu ayetlerde tavsif edilen cennet olsaydı, sona ermez, dolayısıyla o da bu cennetten çıkarılmazdı. Ne var ki Âdem cennetten kovuldu; dolayısıyla mutluluk ve refahı da son buldu. (iv) İnsan türünün, ebediyen hiçbir teklife muhatap olmaksızın ikamet edilecek olan cennette yaratılması ilâhî hikmete ters düşer. Çünkü Allah, buyruklarına uygun davranışlar sergileyen insana ait bir mükâfatı, hiçbir iyi iş üretmemiş bir insana vermez. (v) Bu kıssada, Allah'ın yeryüzünde yarattığı Âdem'i gökyüzüne naklettiğine dair hiçbir bir atıf bulunmadığı noktasında ittifak vardır. Kaldı ki eğer Allah onu gökyüzüne çıkarmış olsaydı, öncelikle bunun zikre-

<sup>44</sup> Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-Ervâh ilî Bilâdi'l-Efrâh*, Kahire 1971, s. 21 vd.

dilmiş olması gerekirdi. Ayette bundan söz edilmemesi, böyle bir olayın vuku bulmadığını gösterir. İşte bütün bunlar, “Ey Âdem! Sen ve eşin cennette ikamet edin” (Bakara 2/35) ayetinde sözü edilen cennetin ebediyet cennetinden farklı bir cennet olmasını gerektirir.<sup>45</sup>

Kıssa, tarihsel bir hâdisenin aktarımı olarak kabul edildiği takdirde bu yorum daha makul gözükmemekte ve yine bu yorum söz konusu cennetin aslında Tevrat'ta tasvir edilen cennetle aynı olduğuna işaret etmektedir. Nitekim, Yahudilik hakkında bilgi sahibi olan Ubey b. Ka'b ve Vehb b. Münebbih gibi şahsiyetlerin Âdem'in cennetinin yeryüzünde olduğunu söylemiş olmaları da bunun doğruluğunu göstermektedir. Âdem'in iskan edildiği cennet, Tevrat'ta “Aden Bahçesi” (Gan Eden) diye isimlendirilir. Aden (İbranca Eden) kelimesinin kökü, anlamı ve hangi coğrafi bölgenin adı olduğu meselesi tartışmalıdır. Kelimenin Sümer dilinde “çöl, bozkır, ova” anlamlarına gelen *Edin* kelimesiyle ilgili olması muhtemel gözükmemektedir.<sup>46</sup> Nitekim *Edin* Sümer metinlerinde Dicle ile Fırat arasındaki bölgenin adı olarak geçmektedir. Bir Sümer efsanesinde ise ilk insanların bu arazi üzerinde yaşadıkları belirtilmektedir.<sup>47</sup> Bunun yanında *Eden*'in Babil dilindeki “alüvyonlu ova” manasındaki *Edenu* veya *Edinu* kelimesinden türetildiğini söyleyenler de mevcuttur.<sup>48</sup>

Eden kelimesi İbranca'da “bolluk ve bereket” anlamına gelen bir kelime olup teknik bir terim olarak Yahudilerin inanışında mükemmel bir hayat ortamını, yani cenneti ifade eder. Geç dönem Rabbinik literatürde, biri yeryüzünde diğeri öte dünyada bulunan iki ayrı *Gan Eden*'den söz edilmiştir. Semalardaki *Gan Eden* mütevazı kulların ikamet edecekleri mutluluk yurdudur. XIII. yüzyıla ait

<sup>45</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 3.

<sup>46</sup> S. Henry Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alâeddin Şenel, Ankara 2002, s. 156.

<sup>47</sup> S. N. Kramer, *Tarih Sumer'de Başlar*, çev. Muazzez İlmiye Çığ, Ankara 1990, s. 200-201.

<sup>48</sup> Y. Şevki Yavuz, “Adn”, *DİA*, İstanbul 1988, I. 390-391.

“Yalkut Şimoni” isimli bir midraş antolojisine göre *Gan Eden*’in nehirlerinde süt, şarap, bal akar. Dünyadaki ağaçlardan çok daha güzel sekizyüz bin ağaç vardır. Altıyüz bin melek de Tanrı’yı en güzel sesleriyle överler.<sup>49</sup>

Kanaatimizce, İbranca’daki *eden* kelimesi ile Kur’an’da on bir defa *cennât* kelimesiyle birlikte zikredilen *adn* kelimesi arasında bir ilişki vardır. Ancak Kur’an, sözlükte “sebat, istikrar ve devamlılık”<sup>50</sup> gibi anlamlar içeren *adn* sözcüğüyle nitelenen cennetleri müminlerin ahirette ebedî olarak kalacakları mutluluk yurdu olarak tasvir eder. İlgili ayetlerdeki tasvirlerle göre Adn cennetleri, içinde güzel konutların, tahtların, altın ve incilerle süslenmiş ince ipekten yeşil elbiselerin, sabah akşam ikram edilen çeşitli yiyeceklerin, gözleri başkasını görmeyecek kadar eşlerine bağlı hurilerin ve çeşitli ırmakların bulunduğu ebedî bir yurt olup orada hiçbir boş söz işitilmeyecek, yorgunluk ve bıkkınlık hissedilmeyecektir.<sup>51</sup>

Haddi zatında Kur’an’da Âdem’le bağlantılı olarak sözü edilen cennet, dolayısıyla Tevrat’taki Tanrı’nın has bahçesine benzer bir mekan Sümer mitolojisinde de mevcuttur. Gerçekte, bir yeryüzü cenneti olan bu mekan Sümer şiirinde şöyle betimlenmiştir:

Dilmun’da karga bağırmadı,  
İttidu kuşu ittidu kuşuna haykırmadı,  
Aslan öldürmedi,  
Kurt kuzuyu parçalamadı,  
Oğlak yiyen yaban köpeği bilinmiyordu,  
Tahıl yiyen [obur yaban domuzu] bilinmiyordu,  
Dul bilinmiyordu,  
Göz ağrısı, “ben göz ağrısıyım” demedi,  
Baş ağrısı “ben baş ağrısıyım” demedi,  
Onun (Dilmun’un) yaşlı kadını “ben yaşlı kadınım” demedi,

<sup>49</sup> Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, I. s. 183.

<sup>50</sup> Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 488.

<sup>51</sup> Bkz. Tevbe 9/72; Ra’d 13/23; Nahl 16/31; Kehf 18/31; Meryem 19/61; Tâhâ 20/76; Fâtır 35/33; Sâd 38/50; Mümin 40/8; Saf 61/12; Beyyine 98/8.

Onun yaşlı adamı, “ben yaşlı adamım” demedi,  
Şarkıcılar ağıt yakmadı; şehrin dışında acı çığlıklar yükselme-  
di.<sup>52</sup>

Sümerlerin İnsanlığın altın çağına ilişkin düşünceleri de  
“Emmerkar ve Arata Beyi” adlı mitik destanda şöyle ifade edilmiş-  
tir:

Bir zamanlar ne yılan vardı, ne akrep vardı,  
Ne sırtlan vardı, ne aslan vardı,  
Ne vahşi köpek vardı, ne kurt.  
Ne korku vardı, ne işkence,  
Adamın rakibi yoktu.<sup>53</sup>

Bu mitolojiye göre Dilmun, saf, temiz ve aydınlık bir memleket-  
tir; yani hastalık ve ölüm nedir bilmeyen canlıların memleketi. Ne  
var ki bu cennet mekanda hayvanlar ve insanlar için gerekli olan su  
eksiktir. Büyük su tanrısı Enki, güneş tanrısı Utu’ya Dilmun belde-  
sini tatlı su ile doldurması için yerden su çıkarmasını söyler. Böyle-  
ce Dilmun meyve bahçeleri ve yemyeşil çayırları ile tanrıların bah-  
çesi hâline gelir. Mitolojinin bu bölümü, Tekvin’deki, “Ve yerden  
bir buğu/nem yükseldi ve bütün toprağın yüzünü suladı” (Tekvin  
2/6) ifadesini hatırlatmaktadır.<sup>54</sup>

Diğer taraftan, Sümer edebiyatındaki “Enki ile Ninhursag”  
(Ninmah) efsanesinde tanrıça Ninhursag’ın, Dilmun’da sekiz bitkiyi  
filizlendirdiğinden bahsedilir. Anlatıya göre söz konusu bitkilerin  
filizlendirilmesi ancak tanrıçanın su tanrısı tarafından üç kuşağı  
kapsayacak şekilde hamile bırakılması ve bunların ağrısız, acısız  
olarak doğurulması gibi epeyce karmaşık olaylardan sonra gerçek-  
leşir. Su tanrısı Enki bu değerli bitkilerin tadına bakmak istediği  
için, habercisi iki yüzlü tanrı İsimud bu çok değerli bitkileri koparıp  
efendisi Enki’ye takdim eder. Enki de onları birer birer yer. Buna

---

<sup>52</sup> Kramer, *Tarih Sumer’de Başlar*, s. 124-125; Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 157.

<sup>53</sup> Kramer, *Tarih Sumer’de Başlar*, s. 199.

<sup>54</sup> Kramer, *Tarih Sumer’de Başlar*, s. 124.

öfkelenen Ninhursag, Enki'nin üzerine ölüm laneti okur. Bu lanetin bir sonucu olarak Enki'nin sekiz organı hastalığa yakalanır ve bu yüzden ölme noktasına yaklaşır. Büyük tanrılar bu duruma çok üzülür ve Sümer tanrılarının kralı olan hava tanrısı Enlil bile buna çare bulamaz. Derken, ana tanrıça Ninhursag bu olumsuz duruma müdahale etmesi için ikna edilir. Ana tanrıça, her biri Enki'nin bedenindeki hastalıklı bir organı iyileştirecek sekiz tanrıça yaratır. Enki'nin hastalıklı organlarından birisi kaburgadır. Bu organı iyileştirmek için yaratılan tanrıçanın adı da Ninti'dir. Kaburganın Sümercesi ise "ti"dir. Dolayısıyla, Enki'nin kaburgasını iyileştirmek için yaratılan tanrıçanın adı, "kaburganın hanımı" anlamına geldiği gibi, "yaşatan hanım" anlamına da gelir. Sümer edebiyatında "kaburganın hanımı" olan isim, bir kelime oyunu ile Tevrat'ın cennet efsanesindeki Havvâ -ki bu kelime İbranca'da "yaşamak, var olmak" anlamındaki *hayah* kökünden türetilmiştir- olarak "yaşatan hanım" anlamına dönüşmüştür.<sup>55</sup>

Netice itibariyle, Âdem'in Tevrat'taki kıssası, Sümer mitolojisine ait birçok unsur içermektedir. Kramer'in deyişiyle, öncelikle şunu kabul etmeliyiz ki, tanrısal bahçe, göksel bir cennet düşüncesinin başlangıcı Sümerlere aittir. Metinde Sümer cenneti Dilmun memleketindedir ki, burası İran'ın güney batısı olabilir. Sümerlere galip gelen Sami Babilliler kendi ölümsüzlerini "yaşayanların ülkesi" olarak bu Dilmun'a yerleştirmişlerdi. Fıskıran suları Fırat ve Dicle ile birlikte dört bucağın nehirlerini oluşturan doğuya uzanmış Tevrat'taki cennet, Eden bahçesi, Sümerlerin cennet memleketi olan Dilmun ile orijinal olarak birbirine benzerdir. Ayrıca, tanrıçaların ağrısız, sancısız doğumu, Havvâ'ya çocuklarını sancılarla dünyaya getirmesi için yapılan lanetin arka planına ışık tutmaktadır. Yine su tanrısı Enki'nin yasak bitkiyi yemesi ve yaptığı kötü hareket için lanetlenmesi, Âdem ve Havvâ'nın bildikleri ağacın

---

<sup>55</sup> Havvâ hakkında daha geniş bilgi için ayrıca bkz. Ömer Faruk Harman, "Havvâ", *DİA*, İstanbul 1997, XVI. 542-545.

meyvesini yemelerini ve her ikisinin bu günahkar hareketlerinden dolayı lanetlenmesini hatırlatmaktadır.<sup>56</sup>

Diğer taraftan bu kıssayla ilgili olarak Ahd-i Atîk'in muhtelif kitaplarında yer alan atıflar daha başka mitolojik unsurlar da taşımaktadır. Mesela, Âdem'in cenneti, Yahudilerin Babil esareti döneminde yaşayan peygamber Hezekiel'in çeşitli konulardaki vizyonlarını içeren Hezekiel kitabında Tekvin'dekinden çok daha farklı bir şekilde tasvir edilmiştir. Bu tasvirde şu ifadeler yer verilmiştir: "Âdem oğlu, Sur kralı için mersiye oku, ve ona de: Rab Yehova şöyle diyor: Kemalin mührü, hikmetle dolu, güzellikte tam olan sendin. Sen Aden'de, Allah'ın bahçesinde idin; sarı yakut, kırmızı akik, ve beyaz akik, gök zümrüt, akik, yeşim, safir, kızıl yakut, zümrüt taşları ile, bütün değerli taşlarla, ve altınla kaplanmıştın; teflerinin ve zurnalarının işçiliği sende idi; yaratıldığın gün hazırlanmıştılar. Sen meshedilmiş gölge salan kerubi idin; ve seni ben diktim, Allah'ın mukaddes dağı üzerinde idin; ateşten taşlar arasında gezdin. Sende kötülük olduğu bulununcaya kadar yaratıldığın günden beri yollarında kâמידin. Ticaretinin çokluğundan ötürü senin içini zorbalıkla doldurdular, ve suç işledin; ve seni murdar şey gibi Allah'ın dağından attım."<sup>57</sup>

Âdem'in iskan edildiği bahçe bu tasvire göre Tanrı'nın dağında yer almaktadır. Tanrı dağındaki cennet bahçesi motifi, Ugarit mitoslarında da mevcuttur. Bu mitoslara göre Tir (Sur) kentindeki tanrı-kralın konutu bu bahçededir. Kendisi geniş kanatlı bir melek ve ateş taşları ortasında bir aşağı bir yukarı dolaşan biri olarak takdim edilir. Orada müzik de vardır ve sonunda, tanrıların bahçesinin bu sakini kafir ya da murdar olarak oradan kovulur.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Kramer, *Tarih Sumer'de Başlar*, s. 123-124.

<sup>57</sup> Hezekiel, 28/12-16.

<sup>58</sup> Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 156.



## 5. Cennetten Düşüş

Kanaatimizce, Âdem kıssası, gerçekten olmuş bitmiş bir hâdisenin yalın aktarımından ziyade insanın kozmik kaderine ilişkin bir drama niteliğindedir. Ne ki bu nitelik, kıssanın büsbütün bir efsâne olduğunu değil, beşerî varlığın “dünyada yaşam” serüvenine ilişkin bir temel hakikatin dramatize edilmiş anlatımı olduğunu gösterir. Kur’an’ın bu anlatımında insanın niçin yaratıldığından söz edilmiş olsa da diğer bazı ayetlerde Âdem ve soyunun yeryüzünde kullukla sınanmak için yaratıldığı çok açık bir biçimde ifade edilmiştir. Mesela, Hûd 11/7 ve Mülk 67/2. ayetlere göre Allah gökleri ve yerküreyi, ölümü ve dirimi insanın güzel davranış yönünden nasıl bir performans sergileyeceğini test etmekle eşdeğer olan bu geçici sınav sebebiyle yaratmıştır. Dünyada sınava tâbi tutulmanın Kur’an terminolojisindeki karşılığı, “belâ” ve “ibtîlâ”dır. Bu kelimenin sözlük anlamları incelendiğinde, Âdem ve evladının bu dünyaya aslında yıpranmak, örselenmek, sıkıntı ve acı çekmek için gönderildiği görülür. Nitekim, “Muhakkak ki ölümle ve açlıkla, dünya malının, canın ve [alın teri] ürünlerin kaybı ile sınayacağız” (Bakara 2/155) mealindeki ilâhî beyan da insanın dünyadaki sınavının çok çetin olduğuna işaret eder.

Şu halde, Âdem kıssasında sözü edilen “cennet” kavramını metafizik alanla ilişkilendirmemek gerekir. Aksi takdirde, “Böylece Âdem rabbine karşı geldi, dolayısıyla ciddi bir hataya düşmüş oldu.” (Tâ-hâ 20/121) mealindeki ayet, Âdem hakkında apaçık bir itham ve hatta iftira olmuş olur. Çünkü insanın yeryüzünde kulluk etmek ve dolayısıyla denenmek maksadıyla yaratıldığı bizzat Allah tarafından beyan edildiğine göre, Âdem ve eşini ebedilik cennetinde yarattıktan ve dahi onlara hiçbir mükellefiyet yüklemeksizin, bir taraftan “Bu cennette dilediğiniz gibi yiyip için” demeyi, diğer taraftan da “Ama sakın şu ağaca yaklaşmayın” diye bir yasak getirmeyi; bunun yanı sıra İblis’e bu iki zavallıyı ayartma izni vermeyi ve nihayet, “Birbirinize düşman olarak inin” (7/A’râf 24) mealindeki

bir paylamayla cennetten kovmayı, Allah'ın insanla oyun oynaması olarak izah etmekten başka bir seçenek yoktur.

Öte yandan, konuyla ilgili ayetlerde “cennet” diye tabir olunan yerin metafizik âlemde bulunduğuna inanılan ebedilik cennetini nitelediği kabul edilecek olursa, şu sorulara da tatmin edici cevaplar bulmak gerekir: Allah, yeryüzünde imtihan etmek üzere yarattığı varlığı, sınav salonuna alırken niçin böyle dolambaçlı bir yol izleme ihtiyacı duymuştur? Yahut, “Her şeyi yiyip için, ama sadece şu ağaca yaklaşmayın.” demek yerine, “Sizi iyilik ve kötülüğe yatkın bir varlık olarak yarattım, kötülüğe enfüsî ve âfâkî dürtüler ve faktörleri şeytan olarak tesmiye ettim; siz bu dürtülerin esiri olmayın ve mutlaka benim gösterdiğim yolda yürüyün” diye kılavuzluk etmek adl-i ilâhiye daha uygun değil midir?

Yine, bu kıssa hakkındaki geleneksel yorum esas alındığı takdirde izah edilmesi pek mümkün gözükmeyen birçok çelişki ortaya çıktığını belirten Bâtınî-İsmaili müellif Hüseyin İbnü'l-Velîd'in de dikkat çektiği gibi, her şeyden önce cennetteki ağaçla ilgili yasağın mantığını akılla kavramak mümkün değildir. Çünkü, bu ağacın iyi bir ağaç olduğu varsayılacak olursa, Âdem'in onun meyvesini yemekten niçin men edildiği sorusu ortaya çıkmakta; yok eğer bu ağaç kötü idiye, o takdirde “Allah cennette kötü bir ağacın yer almasına niçin izin verdi?” problemiyle karşılaşmaktadır. Mantıksal açıdan bakıldığında, bu ağacın cennette yer almaması gerekirdi. Allah, Âdem'in bu ağaca yaklaşacağını ve bu yüzden cennetten kovulacağını daha önceden bildiği hâlde niçin buna müsaade ettiği meselesi de ayrı bir tartışma konusudur. Öte yandan, eğer bu ağaç, bazı müfessirlerin iddia ettikleri gibi başak ya da buğday filizi ise Âdem'e yasak konulduğu hâlde buğday niçin onun yeryüzündeki çocuklarına helal kılındı? Ayrıca Allah, hiçbir günah işlemedikleri

hâlde niçin Âdem'in zürriyetini cennette iskan etmedi ve niçin onları babalarının işlemiş olduğu bir suçtan dolayı cezalandırdı?<sup>59</sup>

Bu son soru, çok ciddi bir soruna, yani aslî günah (peccatum origins) problemine işaret etmektedir. Bilindiği gibi, aslî günah problemi, özellikle Pavlus sonrası Hıristiyan düşüncesinde çok önemli bir yer tutar. Zira Hıristiyanlığın mimarı Pavlus'un yorumuna göre günah dünyaya Âdem vasıtasıyla girmiştir.<sup>60</sup> Bu yüzden, dünyaya gelen her insan Âdem'in suçundan bir miktar taşımakta ve bu aslî suç nesilden nesile intikal etmektedir. İnsanlık, aslî günahın kefareti olarak çarmıhta can veren İsa sayesinde bu suçun kirinden arınmıştır.<sup>61</sup>

Âdem kıssası, geleneksel tarzda yorumlandığında Pavlus'un bu nazariyesi, en azından temel fikir itibarıyla meşruiyet kazanmaktadır. Oysa, Kur'an her fırsatta mükellefiyetin, dolayısıyla da suç ve cezanın bireyselliğine vurgu yapmaktadır. Kur'an öğretisinde, "Hiçbir günahkar başkasının günahını yüklenmez." (35/Fâtır 18) prensibi esas olduğuna göre, babamızın yediği erik yüzünden bizim dişimizin kamaşması asla söz konusu olamaz. Bu itibarla, gerek Âdem'in cenneti, gerek cennette işlediği suç ve gerekse bu suçtan ötürü cennetten düşüşünü, Allah'ın muhtelif ayetlerde sözünü ettiği dünya hayatına özgü bir sınanma tecrübesi bağlamında anlayıp yorumlamak gerekir. Buna göre Âdem veya insan, iyilik ve kötülük yapabilme yahut bu ikisinden birini hür iradesiyle seçebilme yetisiyle donatılmış bir varlık olarak yeryüzünde yaratılmıştır. Allah'ın, halife ve kalfa olarak nitelendirdiği bu varlığa ilişkin en temel beklentisi, rabbinin/efendisinin sözünü dinlemesidir. Ancak o, kendisine yaraşır bir azim ve kararlılık gösterememiş; dolayısıyla, rabbinin

---

<sup>59</sup> Bernard Lewis, "An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, IX, London, 1937-39, s. 691-692.

<sup>60</sup> Pavlus'un karanlık şahsiyeti ve teolojik düşüncesi hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlığın Mimarı Pavlus*, Ankara 2001.

<sup>61</sup> Bkz. Romalılar'a, 5/12-21.

beklentisini boşa çıkarmış ve bu yüzden gözden düşmüştür. Yoksa, bazı sükseli iddialarda dile geldiği gibi, tam anlamıyla insan oluşunu günah işlemek suretiyle kazanmamıştır. Zira, insan bidayette ne ise şimdi de odur.

Kıssada sözü edilen “hubût”, kesinlikle semâvî (!) cennetten yeryüzüne düşüş anlamına gelmemektedir. Bilakis bu kelime, somut anlamda “bir yerden başka bir yere gitmek” (*hebeta min beledin ilâ beled*) ve “bir yerde konaklamak” gibi anlamlar içermektedir.<sup>62</sup> Mesela, 2/Bakara 61. ayette Allah Hz. Musa zamanındaki İsrailoğulları’na, “Siz şimdi değerliyi değersiz olanla mı takas etmek istiyorsunuz. Öyleyse [filan] şehre gidin (*ihbitû mısran*). Orada istediğiniz şeyler mevcuttur.” diye hitap ettiğini belirtmektedir. Bu hitap, Hz. Musa’ya, “Biz hep aynı yiyeceğe talim edemeyiz. Rabbine söyle de bize toprakta yetişen bakla, salatalık, sarımsak, mercimek ve soğan gibi sebzeler versin.” diyen İsrailoğulları’na bir cevap olarak zikredilmiştir. Müfessirler, bu ayette geçen *hubût* kelimesini, ismi zikredilmeyen şehre veya beldeye gitmek şeklinde anlayıp yorumlamışlardır.

Şu halde, Âdem’in *hubûtu*, fizikötesi âlemdeki bir cennetten nesnelere dünyasına düşmekten öte bolluk ve bereket içindeki bir hayat ortamından başka bir ortama, yani daha çetin hayat şartlarının tecrübe edildiği başka bir ortama yahut “durum” a intikal etmektir. Bu manevî intikal, Âdem’in irâdî olarak işlediği suçun -ki Kur’an’da “yasak ağaca yaklaşmak” diye tabir olunan bu suçun mahiyeti çok önemli değildir- zorunlu bir sonucudur. Diğer bir deyişle, Âdem’in cennetten çıkarılması, Allah’ın emirlerine uygun hareket etmemenin insan hayatında birtakım mahrumiyet ve mağduriyetler şeklinde tezahür etmesi gerçeğiyle eşdeğer bir anlam içerir. Nitekim Kur’an’da, “Kim benim zikrimden sarfı nazar ederse onun için sıkıntılı bir yaşam vardır.” (Tâ-hâ 20/124) denilmiş; bir başka ayette ise, “Eğer o ülkelerin halkları inanmış ve Allah’ın emir-

<sup>62</sup> Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, Beyrut 1989, s. 293.

lerine karşı gelmekten sakınmış olsalardı, onlara gökten ve yerden bereket kapıları açardık” (A’râf 7/96) denilmek suretiyle değişmez bir ilâhî yasaya (sünnetullah) işaret edilmiştir. Bu ayetler dikkate alındığında denebilir ki, Âdem’in cennetten *hubûtu*, yani, irâdî olarak işlediği cürümden ötürü bolluk, bereket ve huzur dolu yaşantısının zeval bulması, sünnetullahın mukadder sonucudur.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki, *hubût* kelimesi, soyut olarak Allah’ın gözünden düşme anlamı da içerir. “Çünkü”, der Râğıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), “*hubût*, insan için kullanıldığında, *inzâlin* (indirme) aksine hafifseme, hor ve küçük görme (istihfaf) anlamı taşır. Nitekim Allah Teâlâ *inzâl* kelimesini, değerine (şeref) dikkat çektiği şeylerle ilgili olarak zikretmiştir. Melekleri, Kur’an’ı, yağmuru vb. şeyleri indirmek gibi... *Hubût* lafzını ise gözden düşme olgusuna dikkat çektiği bir makamda zikretmiştir. Sözelimi, ‘Biz dedik ki, birbirinize düşman olarak inin...’ (Bakara 2/36), ‘Oradan in; artık orada büyülenmen söz konusu olamayacak’ (A’râf 7/13); ‘O şehre inin/gidin...’ (Bakara 2/61) ayetlerinde olduğu gibi... Bu son ayetteki, ‘Orada istedikleriniz mevcuttur.’ sözünde hiçbir tazim ve teşrif yoktur. Çünkü Allah bu sözün hemen ardından, “Onlar düşkünlük ve yokluğa mahkum edildiler.” buyurmaktadır.”<sup>63</sup>

Râğıb’ın bu açıklaması Gnostik gelenekteki “düşüş” nazariyesini akla getirmektedir. Bilindiği gibi, Gnostik öğretinin temelinde madde-manâ, aydınlık-karanlık, ruh-beden ve dünya-ahiret vb. ayrımlarla ifade edilen çok katı bir düalizm (ikirciklik) mevcuttur. Gnostikler varlık âlemini makro düzeyde ışık ve karanlık âlemi olmak üzere iki ayrı kategori olarak telakki ederler. Işık ya da nur âlemi iyiliği, hakikat ve gerçeği temsil ederken karanlık ve zulmet âlemi kötülüğü, yalanı ve gerçek olmayanı temsil etmektedir. Işık âlemi ile karanlık âlemi arasında bitmek tükenmek bilmeyen bir mücadele vardır. Madde ve maddî olan her şey, yani içinde yaşadığımız dünya, bedenlerimiz ve bu dünyaya ait olan her şey kötülük

âlemine aittir; dolayısıyla bizatihi kötüdür. Ruh ve ruhsal olan varlıklar ise ışık âlemine aittir ve yapısı gereği iyidir. Kötülük âlemiyle iyilik âlemi ya da nur ile zulmet arasındaki bu mücadelede nihai zafer, iyilik yani ışığa ait olacaktır. Makro hayatın sonunda kötülük ve zulmet ışık tarafından dizginlenerek tahakküm altına alınacak ve onun emrinde olan madde ve maddî alem ifna edilecektir. Mikro hayatı temsil eden insan açısından da aslolan, bedenın istek ve arzularına boyun eğmemektir. Varlık itibariyle kötü olan bu dünya ve dünyevi şeyleri terk etmek, ışık ve iyiliğin timsali olan ruha ve ruhsal aydınlanmaya kulak vermek gerekir.<sup>64</sup>

Diğer taraftan Gnostik gelenekte insan, ruh, beden ve nefis olmak üzere üç temel unsurdan müteşekkil bir varlık olarak algılanır. Bu üç unsurdan ruh, köken itibariyle ışık âlemine aittir. O, ilâhî takdir gereği kötülük âlemine ait olan yeryüzüne ve kötülüğün bir parçası olan bedene düşmüş ya da atılmış bir varlıktır. Beden ve nefis, doğal yapıları itibariyle süflüdürler; çünkü bunlar kötülük âlemine aittirler. Gnostiklere göre beden içerisinde ruh, hapisanedeki bir tutsak gibidir. Zira, ruhu kuşatan beden, onu elden kaçırmamak amacıyla tutsak etmiştir. Bu yüzden ruh, maddî âleme atılıp beden kafesine sokulmaktan hiç memnun değildir. O, asıl vatanı olan ilâhî-ruhânî-nûrânî âleme geri dönebilmek, oraya tekrar yükselebilmek için yanıp tutuşmaktadır. Gnostik öğretide kurtuluş ancak süflî âleme düşen ruhun tekrar ilâhî âleme yükselmesiyle gerçekleşir. Gnostiklere göre ilâhî âlemin bir parçası olan ruh ölümsüzdür. Ölüm ancak süflî olan maddî varlıklar, dolayısıyla insandaki ten ve beden kafesi için geçerlidir.<sup>65</sup>

Esasen, gnostik gelenekteki “düşüş” nazariyesi, bir çırpıda yabana atılacak kadar basit ve anlamsız gözükmemektedir. Zira, Âdem kıssası bağlamında düşünüldüğünde, yasak ağaca yaklaşmak, maddî ve dünyevî olana ilgi duymak anlamında bir tür dün-

<sup>64</sup> Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, Samsun 1998, s. 47.

<sup>65</sup> Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, s. 48.

yevîleşmeyi ima etmektedir. Belki de bu ilgi yüzünden olsa gerek Âdem, Allah katındaki üstün manevî konumunu yitirmiş, böylece asli ve manevî yurdundan ayrı düşmüştür. Âdem'in gurbete düştükten sonraki tüm çabası ise, "Ey Rabbimiz! Kendimize yazık ettik. Eğer sen bizim hatamızı bağışlamaz ve bize acımazsan hiç kuşku yok ki kaybedenlerden olacağız." (7/Â'râf 23) mealindeki nedamet dolu yakarışında da dile geldiği gibi, aslı yurduna, yani Allah katındaki saygın konumuna avdet etmektir. Âdem ve evladı bütün bir tarih boyunca gerçek sılasına dönmek için çırpınmakta, bunun için, dünyevî olandan, dünyanın gelip geçici metalarından mümkün olduğunca uzak durup varoluşu tekrar müteâl olana bağlamaya uğraşmaktadır. Bu çetin uğraşında manevî arınma ön plana çıkmakta; arınma ise dünyaya ciddi bir rezerv koymayı yahut ona karşı mesafe bilinci içinde olmayı gerektirmektedir. Kısaca, Kur'an'a göre dünya değersiz bir hayatın meskenidir. Tam bu noktada, "Öyleyse bizim burada ne işimiz var?" şeklinde bir soru sorulabilir ve bizce bu soruya, "Denenmek için bir süre burada ikamet etmemiz, dünyanın değerli olduğuna delalet etmez." diye cevap vermek gerekir.

Bu sebepten olsa gerek, içinde bulunduğumuz hayat, Allah tarafından "dünya" lafzıyla nitelendirilmiştir. Bu nitelemeyle ilgili olarak Kur'an baştan sona tarandığında, insanın varlık meskeni olan "dünya"ya, "yakınlık"tan ziyade "bayağılık" ve "adilik" vasfının daha çok yakıştığı görülmektedir. Gerçi, tamamen dinî-ahlâkî bir anlam taşıyan *el-hayâtü'd-dünyâ* tabiri, nüzul dönemindeki koşullar sebebiyle Mekkî ayetlerde çok daha şiddetli bir şekilde yerilmekte ve bu yerginin dozu Medine döneminde vahyedilen ayetlerde yine konjonktürel duruma koşut olarak azalmaktadır. Ama son tahlilde Kur'an dünya güzel tavsiflerde bulunmamakta ve bu bağlamda Allah sık sık ahiretin dünyadan çok daha hayırlı olduğunu vurgulamaktadır. Yine bu bağlamda, dünya hayatının gelip geçici, aldatici-ayartıcı bir oyun ve eğlence olduğundan, dünyanın metandan ve dünya hayatının anlamsız bir yarış ve aldanış vesilesi oldu-

ğundan söz etmekte,<sup>66</sup> birçok ayette ise, “O’na döndürüleceksiniz...”<sup>67</sup> buyurmak suretiyle bir bakıma bizim aslî vatanımıza işaret etmektedir. Bilhassa istircâ ayetinde geçen, “Biz Allah’a aidiz ve O’na döneceğiz” (Bakara 2/156) ifadesinden hareketle denebilir ki, insan özü itibarıyla buralı bir varlık değildir. O, en azından tanrıdanlık, hatta mikro düzeyde tanrısallık içeren ruh tarafıyla buralı değildir. Çünkü Allah Kur’an’da, “Sonra ona (insana) düzgün bir şekil verip kendi ruhundan üfledi”; “Ona (insana) düzgün bir şekil verip ruhumdan üfleyince...” buyurmaktadır.<sup>68</sup>

Ruhun gerçek mahiyeti, hiç şüphe yok ki, prematüre sonuçlara gebe olan bir tartışma konusudur. Bununla birlikte, biz insanlarda mikro ölçekte de olsa tanrısal bir cüz bulunduğunu tartışmaya dahi mahal yoktur. Bu iddianın vahdet-i vücudçu anlayışla paralellik arzettiğinin farkındayız. Fakat Kur’an’dan yola çıkıldığında, bu gerçeği inkar etmek pek mümkün gözükmemektedir. Söz konusu tanrısal cüz, biyolojik ölümle birlikte aslî vatanına doğru yola çıkacak, dünyaya ait olan beden ise tekrar toprağa avdet edecektir. Burada, ruh-beden dualitesinden söz ettiğimiz açıktır. Dolayısıyla, son dönemde moda olan “İnsan bir bütündür” şeklindeki tezden hareketle bu dualizme itiraz edilebilir. Ancak Kur’an’ın bu konuyla ilgili ifadeleri, hiçbir itiraza mahal vermeyecek kadar açıktır.

Şöyle ki, insanın su ve toprak karışımından yaratıldığını bildiren ayetler ile Allah’ın insana ruhundan üflediğini bildiren ayetlerden anlaşıldığı kadarıyla beden epeyce bir evrim yahut tekamül sürecinden geçmiş ve nihayet ruhu kabullenecek kıvama gelince tanrısal cüz (ruh) ona ilhak edilmiştir. Aslında bu ikirciklik, insana fücur ve takvasının ilham edildiğini bildiren Şems 91/8. ayetten de

<sup>66</sup> Mesela bkz. Âl-i İmrân 3/185; En’âm 6/32; Tevbe 9/38; Ra’d 13/26; Ankebût 29/64; Hadîd 57/20.

<sup>67</sup> Bkz. Bakara 2/28, 245, 281; Yûnus 10/56; Kasas 28/70, 88; Ankebût 29/17; Rûm 30/11; Secde 32/11; Yâ-sîn 36/22, 83; Zümer 39/44; Fussilet 41/21; Zuhruf 43/85; Câsiye 45/15.

<sup>68</sup> Hicr 15/9; Secde32/ 9; Sâd 38/72.



açıkça anlaşılmaktadır. Zira, insandan sâdır olan fîsk ve fücûrun menbaı, daima maddî olana rağbet eden bedenden başkası değildir. Nitekim, dünyevi yaşantıda yeme, içme, cinsel arzu gibi şehvî ve hayvanî istekler, bedenın ihtiyaçları olarak tezahür etmekte; takva, erdem, fazilet, dürüstlük, sevgi, hoşgörü, affetme ve tevazu gibi hasletler ise tinsel özellikler olarak gözükmektedir.

Burada son olarak şunu da belirtmek gerekir ki, peygamberler aracılığıyla vahiy göndermek, haddi zâtında irâdî olarak gerçekleştirdiği kötü eylemleri neticesinde Allah'ın gözünden düşen insanın eski itibarını kazanması/Allah'ın yarattığı aslî fıtratına avdet etmesi için uzatılmış bir ilâhî imdat elidir. Bu el, Kur'an terminolojisinde *inzâl* diye tabir olunur. Bu bağlamda Allah insana kâh vahiy, kâh ayet, kâh melek, kâh ruh indirmek suretiyle tenezzül buyurur (*tenezzülât-ı ilâhiyye*).

### Değerlendirme ve Sonuç

Âdem kıssası, Kur'an'daki şekliyle, beşerî varlığın kozmik kaderine ilişkin dramatik bir anlatı olup herhangi bir zamansal ve mekansal duruma tetabuk etmemektedir. Bu yüzden, kıssada geçen "cennet" sözcüğü gerçek bir mekan olarak anlaşılmamalı ve bilhassa terimsel çerçeve içinde metafizik alanla irtibatlandırılmamalıdır. Kaldı ki, insan her şeyden önce dünya denen mekanda kullukla imtihan edilmek için yaratılmıştır. Bu gerçek bizzat Allah tarafından da çok kere (Hûd 11/7, Zâriyât 51/56, Mülk 67/2) beyan edildiğine göre Âdem veya insan, şu an havasını soluyup suyundan içtiğimiz yerkürede vücut bulmuştur. Çünkü Allah, yaratacağı halifenin yerini açıkça "yeryüzü" (*fi'l-arz*) olarak tayin etmiştir. O halde, ilk insan ya da insanlar hiçbir zaman dünya dışındaki bir yerde ikamet etmemiş, yahut bidayette huld ya da ebedilik cennetinde ağırlanıp sonradan dünyada yaşamaya mahkum edilmemiştir.

Bunun aksi düşünüldüğü takdirde, teklif ya da mükellefiyetin en temel menâtı olan hür iradeyi nefyetmeyi, dolayısıyla Allah'ı

adaletsizlikle itham etmeyi haklı kılacak bir sonuçla yüzleşmek kaçınılmaz olur. Ve bu sonuç ister istemez şu düşünceleri doğurur: Âdem'in göklerde bulunduğu varsayılan cennetten çıkarılmasına sebep olan suçu işlemek gibi bir şansı hiç olmamıştır. Çünkü Allah, meleklerin serzenişine rağmen, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demek suretiyle insan denen bir sınav varlığını yeryüzünde konuşlandırmaya çoktan karar vermiştir. Bu demektir ki, Âdem huld cennetinden çıkıp çıkmama, diğer bir deyişle, dünyaya gidip gitmeme hususunda muhayyer kılınmamıştır. Öyleyse, Âdem, bu suçu görünüşte hür, ama aslında mecbur olarak işlemiştir. Dolayısıyla, babamızın işlediği suç bize sirayet etmiştir.

Bu düşünceleri onaylamak mümkün değildir. Çünkü Allah, "Hiç kimse bir başkasının işlediği günahın faturasını ödemez" buyurmaktadır. Kaldı ki Allah kullarına asla zulmetmez. Gerçekte, insan irâdî olarak günahı tercih eder ve böylece Allah'ın gözünden düşer (hubût). Tıpkı Âdem'in düştüğü gibi. Ama Allah, engin rahmetinden dolayı insana iade-i itibarda bulunmak, yani onu selim fitratına döndürmek ister. Bu yüzden hem peygamberler vasıtasıyla vahiy inzâl etmek suretiyle ona yardım eli uzatır, hem de gerçek bir nedamet duygusuyla tövbe edenleri affedeceğini söyler. İşte Âdem figürü -ki bu figürün tarihsel ya da temsilî olması çok önemli değildir- özelinde aktarılan dramatik kıssa, insanın kozmik kaderine ilişkin bu hakikati özetler. *Vallâhu A'lem.*



## Adam, Paradise and the Fall

---

**Citation/©:** Öztürk, Mustafa, (2004). Adam, Paradise and the Fall, Mîlel ve Nihal, 1 (2), 151-186.

**Abstract:** The story of Adam which takes place both in the Qur'an and in the Book of Genesis is indeed quite interesting. Traditional Muslim scholars particularly commentators on the Qur'an have understood and explained such key concepts as paradise and the fall in their literal meaning. They have also used lots of mythological information in explanation of these concepts. On the other hand, when we take the literal meaning as a base to understand this story, it obviously contradicts some other verses of the Qur'an. To us, the best way to solve the problem is to accept that it is in fact a metaphorical/imaginative story. Similar stories are also found in Sumerian mythology. From the point of the message of the Qur'an, whether the story of Adam has a historical fact is not so important since the basic aims in such stories are religious and ethical messages. As far as we understand Allah, with this story, describes the experience of trial of humanity. Adam in this description presumably refers to human being.

**Key Words:** Adam, Satan, paradise, the fall, the tree of life

---

## Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

### Geçmişe Ayna Tutarken Kendi Zamanına Tanıklık Etmek ya da Tarihsellik

**Tarihsellik Yazıları, Ömer Özsoy,**  
Kitabiyat, Ankara, 2004.

Zamanın kendisiyle birlikte, içindekileri de yokluğun kucağına terk etme eğilimine karşı beşeri zihin ne kadar direnebilir? Zaman ufku içinde kendini asla bir bütün olarak derlemeye ve algılamaya bile güç yetiremeyen beşeri zihnin kendi dışındaki tarihsel, fiziksel, kültürel gerçeklikle olan ilgisini her zaman güvenebileceği şekilde kurması nasıl mümkündür? Şayet zaman, beşeri zihnin kendisi kadar zihin dışı gerçekliği de yokluğun kucağına terk etme eğilimindeyse, zihnin gerçekliğe ilişkin izlenim ve hatıraları arasında ortak (gördüğü) noktaları, “gerçekliğin özü” şeklinde kutsamaktan başka çaresi var mıdır? Zaman ve beşeri bilinç arasındaki ezeli düello, beşeri bilinç varoldukça devam edeceğe benziyor. Bu düello beşeri bilincin bazen metafiziksel illüzyonlar üretmesi, bazen nihilistik bir ufuk içinde kendini yitirmesi, bazen dilin sonu gelmez çağrışımlarının izini sürmesi, bazen Varlık’ın sesine kulak vermesi, bazen sanat eserlerinin alt edilemez direncine yaslanması, bazen bizzat zamanın

doğum ve ölüm günlerini anmasıyla farklı alan ve şekillerde sürmektedir.

Özellikle son iki yüz yıldır, beşeri bilincin söz konusu düelloda zamanın yok ediciliğine direnmek için yeni savunma stratejileri geliştirdiğini görmekteyiz. Bu savunma stratejisine genel olarak “tarihselcilik” adı verilmektedir. En basit şekliyle söylemeye çalışırsak, tarihselcilik beşeri bilincin zamanın yok edici gücü karşısında hem kendisini hem de zihin-dışı gerçekliği kuşatacak şekilde inşa ettiği koruma şemsiyesidir. Elbette bu koruma şemsiyesi yine zamanın tahripkar etkisiyle açılan gedikler nedeniyle sürekli yeni onarımlara muhtaçtır; bu yüzden tarihselcilik ya da koruma şemsiyesi gediklerindeki onarımların çokluğu oranında başlangıçtaki haliyle neredeyse mukayese kabul etmeyecek kadar değişime uğradı. Beşeri bilincin zamana direnmek için inşa ettiği tarihselcilik şemsiyesine daha ne kadar sığınacağı elbette peşinen bilinemez. Bununla birlikte beşeri bilincin, kendisi ve dış gerçeklik için bu koruma şemsiyesini inşa ederken daha önce benzeri görülmeyecek şekilde zamana karşı duyarlı hale geldiği de açıktır. Bu duyarlılığa erişen bilince “tarihsel bilinç” adı verilmektedir.

Özellikle son 14 yıldır ülkemizde İlahiyat alanında bu koruma şemsiyesinin olumlu ve olumsuz yanları önemli bir tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Batı düşüncesinin tarihselcilik tecrübesini gözden ırak tutmaksızın yapılan bu tartışmalar, temelde İslam’ın kutsal metinlerinin, İslam geleneğinin ve günümüz Müslümanlarının böyle bir koruma şemsiyesine muhtaç olup olmadıkları noktasında cereyan etmektedir. Elbette bu tartışmalara taraf olanların söz konusu koruma şemsiyesinin ya da tarihselciliğin boyutlarını ne ölçüde anladıkları ve bu tartışmalara girerken ne ölçüde etkin bir zaman ve tarih bilincinden hareket ettikleri ayrı bir tartışma konusudur. Ancak yine de şu ya da bu derinlikte yürütülen tartışmalar, en azından zaman karşısında bilincin daha duyarlı hale gelmesinde önemli bir rol üstlenmektedir. Zamanın beşeri bilinç ve bi-

linç dışı gerçeklikler üzerindeki tahripkâr gücü daha iyi fark edildikçe, İlahiyat alanında zamana karşı farklı savunma stratejileri geliştirilecek ve muhtemelen bu sayede tarihsel bilinç uyanabilecektir.

Ülkemizdeki İlahiyat çalışmalarında tarihsel bilincin uyanması noktasında yoğun çaba göstererek kendine özgü bir yer edinen Ömer Özsoy'un son on yıldır Kur'an ve tarihsellik üzerinde yazdığı makale ve bildiri metinleri, Kitabiyat yayınları arasında *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları* (Ankara: 2004) başlığı altında kitap formunda yeniden yayımlandı. Peşinen söylemek gerekirse bu kitap, yazarın Kur'an ve tarihsellik gibi iki önemli noktada farklı zamanlarda söylemeye çalıştığı farklı noktaları bize derli toplu olarak sunması anlamında akademik açıdan önemli bir işlev görmektedir. Hem ülkemizde İlahiyat alanında "tarihsellik" kavramı ekseninde üretilen ilk ciddi fikirler yumağı olması hem de bundan sonraki muhtemel Kur'an ve tarihsellik tartışmalarında kendi tarihsel önemini koruyacak olması anlamında Özsoy'un çalışması akademik ve felsefi ilgiyi yeterince hak etmektedir.

Ayrıntılı değerlendirmeleri okurların kendisine bırakmakla birlikte, kitabın tümünü elden geldiğince dikkatle okuyan biri olarak şunu söylemeden edemeyeceğim: Özsoy'un *Kur'an ve Tarihsellik* başlıklı çalışması açıkça taraf olduğu ve ileri sürdüğü tarihsellik tezlerinden belki daha esaslı olarak bize tarihsel bilinç gelişmeksizin yapılan/yapılacak tarihsellik/tarihselcilik tartışmalarının akibeti hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Galiba yazarı kimi zaman bir trajik kahraman gibi ön saflarda çaba harcamaya sevk eden, kimi zaman yorgun bir savaşçı gibi umutsuzluğa düşürmüş görünen şey, tarihsellik ve metafizik arasındaki aşılmaz gerilimdir. Yazar bir taraftan tarihselliğin trajik kahramanı ve diğer taraftan metafiziğin yorgun savaşçısı gibi görünerek aslında günümüz İlahiyat çalışmalarına hatırı sayılır ölçüde tanıklık etmektedir. Bu çalışma, açıkça söylediği kadar ima ettiği diğer hususlarla birlikte okunduğunda yani hem tarihsellik hem de metafizik perspektifinde irdelendiğinde Kur'an ve tarihsellik sorunu kadar günümüz İslam düşüncesinin

geldiği noktayı daha iyi kavramamıza imkan verebilecektir. Zamana karşı beşeri bilincin direnebilmesinin en esaslı yollarından biri, zamana en iyi tanık olanlara kulak vermekten geçiyor olmalıdır. Özsoy'un bu çalışması geçmiş hakkındaki tarihsel ve metafiziksel tezleri kadar günümüzün de iyi bir tanığı olarak beliriyor. Bu bakımdan ona kulak vermeliyiz; bunu en azından kendi bilincimizin zamanın tahripkar gücüne karşı direnebilmesi için yapmalıyız.

**Burhanettin TATAR**  
(Doç. Dr.,OMÜ İlahiyat Fak.)



## Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

### “Maksimum ve Minimum Din”

**Maksimum ve Minimum Din, Abdülkerim Sürüş,**

(Çev. Yasin Demirkıran), Fecir Yayınları, Ankara, 2002.

Değişmez kaide ve kurallara sahip olan bir din, sürekli bir değişim halini yaşamakta olan hayatla irtibatını bütün zamanlarda nasıl sağlar? Eğer bu din evrensel bir din olduğunu, son ve kamil bir din olarak kıyamete kadar insanlığın hayatına müdahil olacağını iddia ediyorsa o takdirde bu soru her zaman söz konusu din mensupları için hayati bir önem arz edecektir. Nitekim İslam ilim tarihine baktığımızda tarih boyunca bu sorunsalın bu önemini her zaman koruduğu ve bu sorunun cevabını aramaya yönelik önemli bir çabanın gösterildiği görülmektedir. İşte bu çabanın ürünlerinden biri de İranlı aydın Abdülkerim Sürüş’a ait olan “Maksimum ve Minimum Din” isimli çalışmadır. Onun makale, söyleşi ve konferanslarından derlenerek hazırlanan bu eser, ismini derlemenin en önemli kısmını teşkil eden Sürüş’un 1996 yılında Kanada’da bir grup İranlı öğrenciye verdiği “Maksimum ve Minimum Din” isimli konferansından almaktadır.

Sürüş, yaşanmış birkaç olayı örnek göstererek ve bu olaylardan hareketle, dinin ilgilendiği her konudaki açıklamalarının dinin maksimum seviyedeki son sözleri mi olduğunu yoksa bu beyanın minimum seviyedeki temel şeyler mi olduğunu sorarak söze başlar. Minimum ve maksimum kavramlarıyla ne kastettiğini kendisi şöyle ifade ediyor:



“Ben; “ekonomi, yönetim, ticaret, kanun, ahlak, teoloji ve benzeri tüm alanlarda gerekli zorunlu ve yeterli bilgi, tedbir ve malumatın, ( basit veya kompleks her türlü yaşam biçimi ve zihinler için) şeriatte yer almakta olduğu ve dolayısıyla da müminlerin (dünya ve ahiret saadeti için) dinden başka hiçbir kaynağa gereksinim duymadıklarına inanan” düşünce tarzını “A’zami (total, tümdenci, maksimize edici) bakış açısı” biçiminde adlandırıyorum. Bu bakış açısının karşısında ise “Asgari ( minimize edici, var olanı zorunlu alt sınır olarak gören ) görüş yer almakta olup, bu yaklaşım şeriatın bize ilgili konularda gerekli olan minimum bilgiden daha fazlasını öğretmediğine kanidir.” ( Sürüş, 26 )

Genel olarak alimi olsun ümmisi olsun dindarlarımızın çoğunun bu anlamda dini maksimize eden bir anlayışa sahip olduğunu ifade eden Sürüş, devrimin ilk yıllarında Cumhuriyet’in yüksek seviyedeki sorumlularından birinin Kum medresesi müderrislerinden aktardığı bir anekdotu, sözünü ettiğimiz örneklerden biri olarak nakleder: “siz şer’i hükümlerle amel edip, humus ve zekatı nisabına uygun bir miktarı halktan tahsil ederek harcayın. Emin olunuz ki, ülkenin tüm ekonomik sorunları çözülecektir...Aslında sosyo-ekonomik sorunları çözmeye yönelik tüm tavsiye ve tedbirler maksimum anlamıyla şeriatte yer almaktadır.” (Sürüş,28)

Dini açıklamaların ancak minimum seviyede olduğuna, olması gerektiğine inanan Sürüş, bu düşüncesini bazı örneklerle temellendirmekte ve açıklamaktadır. Mesela hırsızlığa ceza öngörülmüş olması minimum bir açıklama olup bu konuda yapılması gereken ve söylenecek söz sadece bununla sınırlı değildir. Bununla birlikte toplumda sahih bir terbiye ve asgari geçim şartlarının oluşturularak hırsızlığa götüren yolların kapatılması gerekir. Ceza bu konudaki en minimum uygulamayı ifade eder. Yine mesela temizlik için fıkhıta belirtilen yıkama miktarı ve şekli her koşulda yeterli ve yegane temizlenme şekli olmadığı gibi, namaz da farz kılınmış olan on yedi rekatta sınırlı değildir. Bunlar dinin minimum açıklama seviyesini ifade ederler. (Sürüş, 31-32)

Yukarıda söz konusu edilen konulara değinip bu konularla ilgili düşüncelerini beyan ettikten sonra Süruş, doğal olarak gelip hasas bir noktaya dayanır ve dini hükümlerin dünyaya mı ahirete mi yönelik olduğu sorununa değinir: “Ya dinin aynı zamanda dünyevî de olup söz konusu bu fikhî hükümlerin, toplumun idaresi ve sosyal problemlerin çözümü için de gelmiş olduğunu veyahut dinin sadece uhrevî olup söz konusu hükümlerin, (toplumun ekonomik ruhî veya eğitsel problemlerini çözüp çözmediklerine bakmaksızın) uygulanması sevap olan kimi ameller olduğunu söylemek durumundayız.” (Süruş, 32) Gazalî'nin “humus” a ilişkin yorumu esas alındığı takdirde dini hükümlerin ahirete yönelik hükümler olduklarını kabul etmemiz gerektiğini belirten Süruş, bu kabulün aynı zamanda fıkıhın toplumdaki rolünü bırakın minimize etmeyi sıfırlayacağını belirtmektedir. Çünkü Gazali bu hükümden maksadın bireyin gönlündeki mal sevgisini azaltmak olduğunu söylemektedir. Süruş'a göre eğer humus mükellefiyetinin “devlet için bütçe ve vergi temin etmeye matuf olmadığını belirtirseniz; söz konusu mükellefiyetleri kendilerine özgü toplumsal gerçekliklerinden soyutlamış olursunuz.” (Süruş, 33)

Peki fikhî hükümlerin dünya hayatını düzenlemeye yönelik hükümler oldukları kabul edilir ve fıkıhın hayatın her sorununa çözüm üretebilecek bir versiyonundan bahsedilecek olursa o zaman fıkıhın maksimum işlevinden söz edilebilir mi? Süruş'a göre bu durumda fıkıh hem yinede hükümlere yönelik bir ilim olarak kalmaya devam edecek hem de diğer din dışı çözüm sistemlerinden bu düzlemde hiçbir farkı kalmayacaktır. Yani maksimum olunması için dini ve fikhî olmaktan vazgeçilmesi gerekmektedir. O bu konuda şöyle diyor: “Oturup toplumsal ve dünyevî sorunlara akıllıca çözüm bulmaya çalışmak, dünyanın her yerinde gerçekleştirilen bir eylem olduğundan, söz konusu uygulamanın dinî fıkıh diye adlandırılmasına gerek yoktur. Bu durumda, örneğin artık şer'i temizlenmeye sarılmak da vacip olmayıp bu düzlemde sağlık biliminin söylediklerini uygulamak gerekecektir.” (Süruş, 34) .

Buraya kadar ki açıklamaları ile fıkıhın minimum seviyede olduğunu, çünkü bu seviyede açıklamalarla yetinmesi gerektiğini ifa-

de eden Süruş, bundan sonra ilgili başka konuları irdelemektedir. Bunlardan ilki de din-bilim ilişkisidir. Süruş, dinin pozitif bilimlerin alanına giren konularda minimum seviyede açıklamalar yaptığının genel bir kabul gördüğünü ifade ettikten sonra genel kanının aksine dinin sosyal bilimler konusunda da minimum seviyede bilgiler ihtiva ettiğini ileri sürmekte ve şöyle demektedir: “Özelde İslam ve genelde de tüm dinler, ne tabîi-tecrübi bilimleri ne de insanî bilimleri öğretmek için gönderilmişlerdir.” (39) Dinin ahlak ve hatta akaid konularına dahi minimum seviyede yaklaştığını ileri sürerek temellendirmeye çalıştıktan sonra sözlerini şöyle sürdürmektedir: “Ebedi ve son din olmak isteyen bir sistemin tüm dönem ve çağlardaki insanların ortak özlerine yapışarak; ayrıntı haşiye ve fazlalıklardan kaçınmaktan başka bir yolu yoktur. Aksi takdirde bu sistem, sadece bir tek toplum ve özel bir coğrafyaya giydirilebilecek bir elbise olur. Büyük ve hayret verici farklılıklarına rağmen çok çeşitli dönem ve toplumların tümünün muhatap alınması, ancak onların minimum ortak paydalarına bakılması ve en küçük ortak paydanın ilgili hüküm ve programlara şamil kılınmasıyla mümkün olabilir. Aksi takdirde hayvancılık ziraat ve sanayi ve de sanayi sonrası tüm dönem ve toplumlar için tüm bu dönemlerin sorunlarını hakıyla çözecek kanunları yazmak nasıl olanaklı olabilir...İşte değinmekte olduğum minimumluğun anlamı budur.”(52)

Görünen o ki Süruş, bu metinde ortaya konduğu gibi kendisinin bu bağlamda dindar aydına düştüğüne inandığı görevi hakıyla yerine getirmektedir. Çünkü o, çağdaş dünyada dinin insan hayatında alması gereken rolünü, bunun imkanlarını ve bununla ilgili problemleri sorun edinmekte, önemli açılımlar sağlamakta, önemli sorunlara parmak basmaktadır. Ne var ki metnin sonrakı sayfalarında da önemli ve tartışmaya açık konulara değinen Süruş’un görüşlerinde bir tepkiselliğin ve ihtiyat eksikliğinin izleri de belirgindir. Bu yüzden olmalı ki yer yer kurgusal zorlamalara düşmektedir. Onun ilk başta zikredilmesi gereken kurgusu ise böyle bir konuya uygun gördüğü isimdir. İslâm’ın her zaman yaşayabilmesini minimum ya da maksimum gibi matematiksel ve metafiziksel imalar içeren kavramlarla kurgulamak yerine belli bir bütünlüğü sezerek

farklı gerçekler arasında ilişkiler kurabilme yeteneği, imkanı ve eylemi olarak düşünmek ve dinî bir konuyu ancak dinî kavramlarla ifade etmek gerekir.

Başka bir örnek; mesela yukarda Gazali'den söz ederken geçtiği gibi "Son tahlilde fikhî hükümleri, ya sırf ibadî mükellefiyet ve ameller biçiminde algılamalı (ki bu durumda ilgili ahkâmın rolü minimum bile değil, sıfır olacaktır) yahut sosyal sorunların çözümüne yönelik bir takım mesajlar içerdiğini de benimseyerek tüm bunların bu dünya için gelmiş olduklarını ifade etmeliyiz (ki bu durumda da fikhın dünya işlerini düzenleme konusundaki rolü minimize edilmiş olacaktır.)" (33) derken gereksiz bir zorlamaya düşmektedir. Çünkü baştan beri genelde Müslümanlar dini hükümlerin aynı zamanda hem dünyevî hem de uhrevî amaçlara matuf olduklarına inanmaktadırlar. Yine Süruş'un, "O halde, bizim görevimiz ilahi hükümlerin uygulanmasıdır" demek yersiz olur. Bunun yerine "görev, maslahata uygun bir biçimde ilgili problemlere çözüm üretmek ve bu bağlamlarda makul uygulamalarda bulunmaktır" (36) şeklindeki karşıt olarak konumlandığı ifadeler de gerçekte karşıt olmayan ifadelerdir. Çünkü ilke olarak Müslümanlar ne ilahî hükümleri uygulamaktan vazgeçme düşüncesine, ne de bunların maslahata uymayan ve makul olmayan şartlarda dahi da uygulamaları gerektiği düşüncesine sahip olmuşlardır.

Fıkıh ilmine ilgi duyan ya da bu sahada faaliyet gösteren bilim adamları, düşünür ve ilahiyatçılar için bir çok kısırtıcı soruyu gündeme getiren ve önemli noktalara parmak basan Süruş'un Din-Tarih dengesini kurarken ya fikirlerinde yeterli bir netliğe ulaşmadığı veya söyleyebileceği her şeyi söylemediği görülmektedir. Çünkü din noktasından bakıldığında her halükarda yapılacak her düzenlemenin dayandığı bir temel ve gözettiği bir maslahat olmalıdır. Maslahatla ilgili konsept ise söz konusu temele göre hüviyet kazanır. Bu temel de dinden alınır. Müslüman bireyin hayatını dayandıracacağı temelleri yukarda geçtiği gibi dini ve bilimsel diye iki ayrı dilime bölmek manasına, yahut, ya bilimsel verilere dinsel bir hüviyet kazandırma veya kutsallıklarına inanılan dini kural ve kaideleri sürekli yanlıştırabilme dolayısıyla değişebilme durumunda olan bi-

limsel verilerin seviyesine taşıma manasına gelen bir tezin dini bakımdan kolayca ileri sürülemeyeceği kabul edilmelidir. Çünkü bu durumda fıkıhtan öte fıkın dayandığı söz konusu nass'a, dolayısıyla da giderek bütün nass'a güven sorunu ortaya çıkacaktır. Kaldı ki bazı fikhî diye bilinen hükümlerin fikhî bir ictihad değil, bizzat nassın kendileri oldukları bilinmektedir. Buna rağmen bizim altını çizmeye çalıştığımız sorun bu değil. Sorun doğru bir iman ve bu imanun hayatiyetini sürdürebilmesi ve dinsel meşruiyet açısından bakıldığında ilk açıklamalardan sonra dinsel hayat alanının bilim lehine daraltılmasının teorik olarak mümkün ve meşru olup olmayacağı sorunudur. Ayrıca meşru olarak kabul edildiği takdirde böyle bir kabul ve arkasından uygulamanın ortaya çıkaracağı problemlerdir. Çünkü, mesela orta çağlarda bilimsel keşif ve icatlar döneminde Hıristiyan dünyasında dini ilkelerin bilimsel verilerle çöşkuyla desteklenmesi, başka bir ifadeyle bilimsel tefsir akımı sonrasında, bilimsel verilerin yeni bilimsel verilerle yanlışlanması, sadece söz konusu verinin yanlış olarak görülmesi ile kalmamış o veriye dayanarak doğruluğu pekiştirilmek istenen dini ilkenin ve giderek genelde dini söylemin kuşkulu görülmesi sonucunu tevlit etmiştir. (Bkz.Hampson, 1991) Bu, aynı zamanda kurucu ilkenin, otoritenin tayin edilmesi anlamını içeriyor; bu konuda otorite bilimin mi yoksa dinin mi elinde olacak? Bununla birlikte dinin hayatla ilgili Süruş'un deyimiyle maksimum açıklamaya gitmediği de bilinen bir husustur. O halde üzerinde en çok durulması gereken noktanın dinî olanla olmayanın sınırlarının belirlenmesi olmalıdır. Hal böyleyken bu noktada ihtiyatlı davranılması ve Süruş'un kolayca söyleyebildiği gibi sözün kolay söylenmemesi gerektiği düşüncesini taşıyoruz..

**Dr. Şevket KOTAN**

- 1- Abdülkerim Süruş, Maksimum ve Minimum Din, (Çev. Yasin Demirkıran), Fecir Yayınları, Ankara, 2002.
- 2- Hampson Norman, Aydınlanma Çağı, (Çev. Jale Parla) Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991.



# Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

## Kitab-ı Mukaddes'in Tahrifi Sorunu

**İslam Kelamcılarına Göre İncil, Ramazan Biçer,**

Gelenek Yayınları, İstanbul, 2004.

Kitabı-Mukaddesin tahrifi sorunu, İslam'ın 7. yüzyılda Arap yarımadasında ortaya çıkışından itibaren Müslümanlarla Yahudi ve Hıristiyanlar arasındaki tartışmalarda ve yazılan karşılıklı polemiklerde en çok gündeme getirilen konuların başında gelmektedir. Müslümanlarla Yahudi ve Hıristiyanlar arasındaki tartışmalarda, Yahudi ve Hıristiyanlar Kur'an'ın vahiy, Hz. Muhammed'in de peygamber olmadığını ileri sürerek İslam dininin aslında sapık bir akım ve - özellikle de Hıristiyanlar- sapık bir mezhep olduğunu dillendirmişlerdi. Buna mukabil Müslümanlar da Yahudi ve Hıristiyanların kendi kutsal kitaplarını tahrif ettikleri yönündeki Kur'anî öğreti ışığında Yahudi ve Hıristiyanların dinlerinin aslı bozulmuş muharref dinler olduğunu ileri sürerek onların zaman kaybetmeden Müslüman olmaları gerektiği tezini işlemişlerdi. Böylece Kitabı-Mukaddes'in tahrifi sorunu, Müslümanların ehli -kitap olarak adlandırdıkları Yahudi ve Hıristiyanlarla ilişkilerde belirleyici rol oy-

nayan bir sorun halini almıştır. Bu çerçevede İslam inancının, gayri-İslamî görüşlere özellikle de diğer dinsel geleneklerin itirazlarına karşı savunuculuğunu yapan kelimacılar, eserlerinde Kitab-ı Mukaddesin tahrifi sorununu ele alma ihtiyacı duymuşlardı. Tahrif sorunu, Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların geçmiş dönemlerdeki karşılıklı polemikleri, karalamaları ve önyargıları bir kenara bırakarak diyalojik ilişki içinde olmaları gerektiği günümüz diyalog çağında bu çağın gereklerine uygun olarak yeniden ele alınması gereken hususlardan biridir.

İşte bu münasebetle sayın Ramazan Biçer'in *İslam Kelamcılarına Göre İncil* adlı eseri elimize ulaştığında doğrusu çok sevindik ve Müslüman kelimacıların bu tür mukayeseli ve kültürler arası (*cross cultural*) çalışmalar yapmaya başlamasından dolayı ilk anda ciddi bir memnuniyet izhar ettik. Hele eserin içindekiler kısmına göz attığımızda bu memnuniyetimiz bir kat daha arttı. Çünkü sayın Biçer, eserinde Müslüman-Hıristiyan ilişkilerinin en sorunlu konularından biri olan İncillerin otantikliği ve tahrifi konusunu Hıristiyanların da bu konudaki görüşlerini dikkate alarak inceleme konusu yaptığı izlenimini vermekteydi. Dahası yazar, eserinin gerekçesini ifade ettiği giriş kısmında farklı dinsel geleneklerin taraftarları arasında diyalojik ilişkinin tesis edilmesinin zorunluluk halini aldığı günümüz diyalog çağında ve Müslüman bir ülke olan Türkiye Cumhuriyetinin, mevcut üyelerinin tümünün Hıristiyan olmasından dolayı bir Hıristiyan birliği görünümü veren Avrupa Birliğine tam üyeliği sürecinde çalışmasının Müslümanların düşünce ufkunda yeni açılımlar kazandıracağını ileri sürmekteydi.

Bu heyecan ve şevk içinde eseri okumaya başladık; ancak sayfalar ilerledikçe maalesef eserle ilgili ilk olumlu izlenimlerimizin yavaş yavaş kaybolduğunu fark etmeye başladık. Çünkü yazarın bu çalışması eskilerin deyimiyle *müsadere al el matlup* mantıksal kurgusundan öteye gitmemektedir. Zira yazar, eserinde ağırlıklı olarak işlediği İncillerin tahrifi sorununu son iki yüz yılı aşkın bir süredir

Batı akademilerinde İncillerin eleştirel bilimsel metotlar ışığında süzgeçten geçirilmesi sonucu elde edilen yeni bulgular ve ülkemizde bu bulgularla ilgili yapılan araştırmaların verileri ışığında değil, eski bilgi ve bulgular ışığında yapmaktadır. Örneğin, çağdaş araştırmacılar tarafından güvenilir kabul edilen Papias'ın (MS. 130) görüşleri dikkate alınarak Matta İncilinin ilk İncil ve Yuhanna İncilinin de havari Yuhanna tarafından yazıldığı ifade edilmektedir (ss. 69-70). Halbuki son dönem araştırmalarına göre ilk İncil Markos'dur. Matta ve Luka İncilleri, Markos İncili temel kaynak olarak kullanılarak oluşturulmuştur. Yuhanna İncili ise Suriye bölgesinde bir değil bir çok kişi tarafından derlenmiş bir eserdir.<sup>1</sup>

Yazar giriş bölümünde İslam dışı geleneklere karşı İslam'ın savunuculuğunu yapan Müslüman kelimcilerin özellikle Hıristiyanlık ve onun temel dogmaları olan teslis ve inkarnasyon doktrinleriyle ilgili kaleme aldıkları reddiyeleri kısaca tanıtmaktadır. Burada yazar, söz konusu reddiyeleri tek tek tanıtmaya yerine, muhtevalarına göre onları sınıflandırarak vermiş olsaydı İslam kelimcilerinin ağırlıklı olarak Hıristiyanlığa mı yoksa onun Kur'an tarafından da eleştirilen temel doktrinlerine karşı mı reddiyeler yazdıkları daha iyi gözler önüne serilmiş olurdu. Ayrıca yazar bu reddiyeleri tanıtırken onlarda geçen yanlış bilgileri olduğu gibi vermekte onları doğrulama yoluna gitmemektedir. Örneğin s.31'de Eski-Ahit'in Yunanca tercümesinin adı olan Septuagint'in Eski-Ahit'in Hıristiyan versiyonu olarak vermektedir. Halbuki, Septuagint Hıristiyanlığın ortaya çıkmasından çok önce MÖ. 270 yıllarında İskenderiye bölgesinde oturan Yunanca konuşan halk için Eski-Ahit'in Yunanca'ya tercümesiyle oluşturulmuş bir metindir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> İncillerin oluşum süreçleri ve muhtevalarıyla ilgili bkz., Mahmut Aydın, *Tarihsel İsa: İmanın Mesih'inden Tarihin İsa'sına*, Ankara: Ankara Okulu, 2003.

<sup>2</sup> Bkz., Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Ankara: Seba, 1997, s. 108 vd.



Birinci bölümde yazar Hıristiyan ve İslam düşüncesindeki vahiy anlayışlarını inceleme konusu yapmaktadır. Bu çerçevede ilk olarak Hıristiyanlıkta vahiy anlayışına yer veren yazar, haklı olarak Hıristiyanlıkta vahyin, Yahudilik ve İslam'da olduğu gibi Tanrının mesajının peygamberleri aracılığıyla insanlığa bildirilmesi olarak değil, Tanrının İsa'nın şahsında kendini insanlığa sunması olarak görüldüğüne dikkat çekmektedir. Zira, Hıristiyan düşüncesine göre Tanrı insanlığa nasıl olduğunu, ilahi amaçlarını veya yasalarını bildirmez. Aksine O, kendi gerçekliğini tarihsel bir şahısta tezahür ettirir. Bu şekilde Tanrının kendini insanlığa açması İsa'nın şahsında ve onun vasıtasıyla vuku bulmuştur. Daha sonra yazar Hıristiyanlıktaki "ilham" anlayışına yer vererek vahiy ile ilham arasında bir ayırımı gider ve Hıristiyanların İncilleri vahiy değil ilham olarak gördüklerini belirtir. Bilindiği üzere geleneksel Hıristiyan düşüncesine göre İnciller, Hz. Muhammed'e gelen vahiylerin bir araya toplandığı Kuran-ı Kerim gibi, İsa'ya gelen vahiyleri bünyesinde toplayan kitaplar değildir. Onlar, İsa'nın sözlerinin ve yaptıklarının kendisinden sonra ortaya çıkan şartlar içerisinde ilham sonucu bir araya getirilmesinden oluşan kitaplardır. Buna göre İnciller, geleneksel Hıristiyan düşüncesine göre Hıristiyanlıkta ilhamın kaynağı olarak görülen Kutsal Ruhun gözetim ve denetimi altında oluşmuş eserlerdir. Yazarın, vahiy ve ilham arasında ayırımı giderek İncillerin vahiy değil, ilham ürünü oldukları için beşeri müdahaleye açık eserler olduklarını belirtmesi, kelamcıların İncillerin tahrifiyle ilgili görüşlerini sağlıklı bir şekilde değerlendirmek için son derece önem arz etmektedir. Çünkü yazarın da zaman zaman ifade ettiği gibi kelamcılar İncillerin Hıristiyanlar tarafından tahrif edildiğini ileri sürerken, bunu Hıristiyanlıktaki vahiy ve kutsal kitap anlayışını dikkate almadan salt olarak İslam'ın vahiy ve kutsal kitap anlayışına göre yapmışlardır.

Birinci bölümde ikinci olarak İslam'da vahiy, kutsal kitaplar ve ehli kitab kavramlarını açıklamaya geçen yazar "kitap" teriminin

iki kapak arasında toplanmış kutsal metinler anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ancak kitap teriminin bu şekilde algılanması Musa'ya ve İsa'ya sanki iki kapak arasında toplanan bir metin anlamında kitaplar verildiğini ima etmektedir. Muhtemelen İslam kelimcileri arasında Tevrat ve İncil'in metinsel olarak tahrif edildiğini savunanlar böyle bir kitap anlayışına sahip oldukları için Yahudi ve Hıristiyanların kendilerine Tanrı tarafından verilen orijinal metinleri tahrif ettiklerini ileri sürmüşlerdir. Bu çıkmazdan dolayı "kitap" teriminin "ilah vahiy" veya "tanrısal kelam" olarak anlaşılmasının daha uygun olacağı muhakkaktır. Çünkü bu anlayışa göre Tanrının vahyini iki kapak arasında toplanan bir metin anlamında bir kitap olarak değil de O'nun insanlığa sunduğu mesajı olarak algılanır. Durum böyle olunca Yahudi ve Hıristiyanlar kitap halindeki orijinal bir metni değil, mesaj halindeki Tanrının vahyini yazıya geçirme sürecinde manipüle etmiş olurlar.

Üçüncü olarak Hıristiyan teolojisine göre İncil(lerin) ne olduğu konusunu işleyen yazar, "iyi haber" anlamına gelen ve İsa'nın döneminde tek olan İncil'in İsa sonrası dönemde dört kitap halinde tezahür ettiğini ifade etmekte ve devamında İncillerin "İsa'nın yaşam ve öğretilerini içeren kitaplar olduğunu belirtmektedir (s.68). Ancak İncillerin oluşum süreçlerine baktığımızda İncillerin sadece İsa'nın söz ve eylemlerini ihtiva eden eserler değil aynı zamanda söz konusu söz ve eylemlerin İncillerin derlendiği dönemde İncil derleyicileri için ne anlama geldiğini de yansıttıklarını görürüz. Dahası bir Hıristiyan teologun belirttiği gibi İnciller İsa'nın söz ve eylemlerini olduğu gibi yansıtan tarihsel dokümanlar değildir. Aksine onlar İsa'nın eylemlerinin ve sözlerinin İncil derleyicileri için ne anlama geldiğini yansıtan eserlerdir.<sup>3</sup> Nitekim sayın Biçer de s. 142'de İsa Okulu adlı bir kuruluşun İsa'ya isnat edilen söz ve eylemlerle ilgili yaptığı araştırmaların bulgularından bahsederken İncillerde İsa'ya isnat edilen söz ve eylemlerden sadece 1/5'nin otantik olarak kabul

<sup>3</sup> Bkz., Howard Kee, *What Can We Know About Jesus?* , Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990, s. 90.

edilebileceğinin altını çizmektedir. Yine bu bölümde yazar s. 71’de “Vatikan mahzenlerinde yüzlerce İncil” bulunduğunu tarihsel bir gerçek olarak vermekte ancak bu iddiasıyla ilgili herhangi bir kaynak göstermemektedir. Oysa bu kaynakla desteklenmesi gereken ciddi bir iddiadır.

Dördüncü olarak Kur’an’da geçen “İncil” terimiyle ne kastedildiği konusunu işleyen yazar, bu terimin Kur’an’ın geldiği dönemde Hıristiyanların ellerinde bulunan ve kutsal kitap olarak adlandırdıkları metinleri değil, Hz. İsa’ya verilen ilahi emirleri içeren bir bilgi demetini ifade ettiğini iddia etmektedir. Ancak bu çıkarsama, yazarın da dikkat çektiği şu gibi ayetlerin anlaşılması konusunda oldukça sorunlu görünmektedir.: “...Onlar ki, ellerindeki Tevrat’ta ve (daha sonra da) İncil’de yazılı buldukları...” ( A’raf 171), İsa’ya “...çinde rehberlik ve aydınlık bulan İncili verdik” (Maide 47), “hakikati ortaya koyan bu ilahi kelamı, geçmiş vahiylerden (Tevrat ve İncil’den) kalanı tasdik edici...”(Maide 48). Kanaatimizce Kur’an’da kullanılan “İncil” terimi, İsa’ya verilen sözlü ilahi emirlerden ziyade Hz. Peygamber dönemindeki dolayısıyla günümüzdeki Hıristiyanların ellerinde bulunan kutsal kitaplara işaret etmektedir. Günümüzdeki haliyle İnciller, Hz. Peygamberden çok önce MS.325 yılında Kilise tarafından otantik kabul edilerek resmen onanmışlardı. Dolayısıyla Hz. Peygamber dönemindeki mevcut İncillerle günümüzdeki İnciller arasında bazı tercüme farklılıkları dışında fazla bir fark olmadığı aşikardır. Yazar son olarak kelimcilerin vahiy ve ilham görüşlerini ana hatlarıyla ifade ederek birinci bölüm sonlandırmaktadır.

Yazar çalışmasının ikinci bölümünde hususi olarak tahrif sorununu ele almaktadır. Bu çerçevede ilk olarak Kur’an’a göre tahrifin anlamı ve Kur’an’da tahrif olgusu ile ilgili kullanılan terimlerin – tahrif, tebdil, kitman-ihfa, lebs, leyy, nisyan ve ihtilaf- anlamlarını açıklama yoluna gitmektedir. İkinci olarak kelim bilgilerine göre tahrif sorununu ele alan yazar kelimcilerin Hıristiyanlığa karşı

yazdığı reddiyeleri şu üç grupta toplamanın mümkün olacağını ileri sürmektedir. (1) Bizzat Hıristiyan kutsal metinlerine/İncillere başvurulmuş yazılan reddiyeler. Bunlara İbn Hazm ve Cüveyni örnek olarak verilmektedir. (2) Tahrifin metinde değil de manada olduğunu ileri sürenlerin yazdığı reddiyeler. Bunlara İbn, Sina, Gazali, İbn Haldun ve Muhammed Abduh örnek olarak verilmektedir. (3) Son dönem Müslüman düşünürlerin yazdığı reddiyeler. Bunlara da Muhammed Arkoun Kamil Hüssein ve Seyyid Ahmet Han örnek verilmektedir. Bu noktada şu hususun altını çizmeyi faydalı buluyoruz. Yazar bu son maddede örnek olarak verdiği Arkoun ve Seyyid Ahmet Han'ın görüşlerine hemen hemen hiç atıfta bulunmamakta, Kamil Hüssein'e ise s. 116'da kısaca atıfta bulunmaktadır. Kanaatimizce mesleki olarak bir doktor olan, İslam Tarihi ve Felsefiyle ilgili yazılar yazan ve Mısır'daki Kıpti Hıristiyanlardan ve Batılı misyonerlerden oldukça etkilenen Kamil Hüssein, birisi Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarıyla ilgili görüşlerini açıklayan *ez-Zikru'l Hakim* ve diğeri de İsa'nın çarmıha gerilişini konu edinen *Karye-i Zalime* adlı roman olmak üzere iki eser kaleme almıştır. Bu eserlerde geleneksel Hıristiyan görüşlerine paralel bilgiler verildiği için onlar Batılı misyoner kökenli araştırmacılar tarafından hem sıkça referans olarak gösterilmektedir.<sup>4</sup> Kısaca Kamil Hüssein bir kelamcı ve İslam düşünürü olarak kabul edilemeyeceği için, kelamcılara göre tahrif konusunun işlendiği bu eserde onun görüşlerine yer verilmemeliydi.

Bu sınıflandırmadan sonra bazı kelamcıların tahrif sorunuyla ilgili görüşlerini aktarmaya geçen yazar, Maturidi, Fahreddin Razi, Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve İbn Hazm'in görüşlerini ana hatlarıyla okuyucuya sunmaktadır. Eğer yazar bu kelamcıların görüşlerini yukarıda yaptığı sınıflamaya göre vermiş olsaydı hem konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamış olur hem de ilgili sınıflandır-

<sup>4</sup> Kamil Hüssein'e yapılan referanslarla ilgili Kenneth Cragg, Hugh Goddard, Keith Ward ve Oddjorn Leirvik'in eserlerine bakılabilir.

manın kelimelerin tahrif sorunuyla ilgili görüşlerini anlamadaki fonksiyonunu göstermiş olurdu.

Üçüncü olarak İncillerin lafızlarında yapılan tahrifleri inceleme konusu yapan yazar, kelimelere göre İncil yazarlarının İsa'nın soy kütüğü, ölümü, yaşam hikayesi ve İsa'nın Musa yasasının hükümleriyle ilgili görüşleriyle ilgili bilgi verirken İncil yazarlarının bu konularda lafzi tahrifte bulduklarını belirtmektedir. Bu konuların dışında kelimelere göre İncillerde birtakım mantıksal çelişkiler de bulunmaktadır. Yazarın da s.109'da ifade ettiği gibi kelimelerin sayılan konularla ilgili İncillerde lafzi tahriflerde bulunduğu yönündeki görüşleri aslında onların İncilleri değerlendirdikleri bakış açısını yansıtmaktadır. Kelimeler, İslam'ın vahiy anlayışından hareket ederek İncilleri Kur'an gibi vahiy ürünü eserler olarak gördükleri için onlardaki birbiriyle çelişen bilgileri tahrif olarak değerlendirmişlerdir. Ancak yazarın da üçüncü bölümde ortaya koyacağı gibi eğer kelimeler, İncillerin, bırakın Tanrı sözü olmayı İsa'nın söz ve eylemlerini olduğu gibi yansıtan eserler bile olmadıklarını bilmiş olsalardı o zaman İncillerde birbirine çelişik görünen bilgileri tahrif olarak düşünmezlerdi.

Dördüncü olarak yazar Kur'an'ın Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarına yönelik olumlu referanslar örneğin "onlar Allah'ın buyruklarını ihtiva eden Tevrat'a sahip oldukları halde nasıl senden hüküm vermeni isterler" (5 Maide 43)- karşısında çıkış yolu arayan Müslüman düşünürlerin lafzi bir tahrifin olduğu bir kitapta Allah'ın buyruklarının bulunamayacağından hareket ederek tahrifin lafızda değil mana ve yorumda olduğunu ileri sürdüklerini ifade etmekte ve bu şekilde yapılan tahriflere kelimelere referansla örnekler vermektedir. Yazar s. 114'de son dönem Müslüman Türk müfessirlerinden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın da ehli kitaba nispet edilen tahrifin Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitaplarının yorum ve tercümelerinde olduğunu belirttiğini ifade etmektedir. Kanaatimizce Yazır'a referansta bulunan yazarın benzer görüş-

leri savunan tefsirinde yorum ve tercümede yapılan tahrifle ilgili geniş izahlarda bulunan Süleyman Ateş'e de atıfta bulunması gerekirdi.

İkinci bölümde son olarak İncillerdeki tahrifin ne zaman yapıldığı konusunu ele alan yazar burada İbn Hazm, Cüveyni, Razi, Semerkandi, Reşid Rıza, Muhammed Abduh ve Kurtubi'nin görüşlerine yer vermekte ve s. 120'de bu görüşleri değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Bu bölümde dikkatimizi çeken en önemli husus, İncillerle ilgili son iki yüz yıldır Batı akademilerinde yapılan eleştirel çalışmalardan çok önce İslam kelimcilerinin İncillerin aslında İsa döneminde yazıya geçirilmediği bilakis onların İsa sonrası dönemde İsa'ya inananların yorumlarını da ihtiva edecek şekilde yazıldığını ifade etmiş olmalarıdır. Kelamcıların bu isabetli görüşlerine rağmen ne yazık ki Müslümanların büyük bir çoğunluğu Yahudi ve Hıristiyan kutsal yazılarının aslında başlangıçta Musa'ya ve İsa'ya inen orijinal vahiylerden oluştuğu; ancak zamanla Yahudi ve Hıristiyanların onları tahrif ettiğine inanmaktadır. Aslında yazarın kendisi de s.120'de sonuç olarak İncillerin İsa'dan sonra yazıldığını ve yazarların yorumlarını da içerdiklerinin kabul edilmesinin daha isabetli olacağını belirtmesine rağmen yine s. 120'de Kur'an referans alındığında "Kur'an öncesi bir lafzi tahrif anlayışının isabeti konusunda ciddi kuşkular ortaya çıkmaktadır" sözüyle sanki İncillerin tahrifinin özellikle de Hz. Peygamberin beşaretiyle ilgili İncil ifadelerinin Hz. Peygamber sonrasında olduğu izlenimini vermektedir.

Yazar çalışmasının üçünü ve son bölümde Hıristiyan araştırmacıların İslam kelimcilerinin İncillerin tahrifi ile ilgili dillendirdikleri iddialara verdikleri yanıtları inceleme konusu yapmaktadır. Bu çerçevede ilk olarak kelimcilerin tahrif iddialarının gerçekçi olmadığını ileri sürerek onlara karşı çıkan Hıristiyanların görüşleri tartışılmaktadır. Bu yapılırken de işe öncelikle kelimcilerin tahrif görüşleriyle ilgili Hıristiyan kanatın şu genel değerlendirmesi verilmektedir. (1) Hıristiyanlıktaki vahiy anlayışı gözardı edilerek tamamıyla İslami vahiy anlayışı temel alınmıştır. (2) İlk elden kaynaklardan zi-

yade ikinci el kaynaklar kullanılmıştır. (3) İncillerle ilgili kulaktan dolma bilgilere yer verilmiştir. (4) Hıristiyanlıktan İslam'a dönenlerin görüşlerinden yararlanılmıştır. Hıristiyanların kelimcilerin tahrifle ilgili görüşlerine yaptıkları bu itirazların gerçeği yansıttığını düşünüyoruz. Çünkü yazarın kelimciler İncili, tıpkı Hz. Muhammed'e gelen ve bizzat peygamber döneminde yazıya geçirilen Kur'an gibi İsa'ya gelen vahiylerin yazıya geçirildiği bir kitap olarak düşündükleri için dönemlerindeki İncillerde Kur'an ile uyuşmayan ve çelişkili bilgilerin tahrif sonucu İncillere girdiğini ileri sürmüşlerdir. Eğer yazar Hıristiyan yazarların bu değerlendirmelerini ayrıntılı bir şekilde tartışmış olsaydı okuyucu için daha iyi olurdu.

Yazar s. 131-132'de İsa'nın çarmıhta ölmediği fakat başka bir şekilde ölmüş olduğuyla ilgili Nisa 156, Al-i İmran 55 ve Maide 117: ayetlerin meallerini verdikten sonra oldukça tuhaf bir şekilde şu değerlendirmede bulunmaktadır: "Bu ayetlerden İsa-Mesih'in çarmıha gerilmeden önce öldürüldüğü yorumu çıkarılabilir. Nitekim müfessirlerden Taberi de (ö. 311/923) İsa'nın çarmıha gerilmeden üç saat kadar önce öldürüldüğünü söylemiştir" (s. 132). Bu değerlendirme oldukça sorunludur. Zira Kur'an İsa'nın çarmıhta, asılarak veya başka bir şekilde öldürülmediğini ancak daha sonra (çarmıhtan kurtarıldıktan sonra) eceliyle öldüğünü söylerken yazarın ilgili ayetlerden onun öldürüldüğünü çıkarması ve buna onun çarmıhtan üç saat kadar önce öldürüldüğünü söyleyen Taberi'yi delil göstermesi doğrusu bize son derece ilginç geldi. Dahası sayın Biçer, aslık kaynak konumundaki Taberi'nin tefsiri varken referans olarak ikinci el kaynak olan Abd al-Majid al-Carfi'nin "Christianity in the Qur'an Commentary of Tabari" adlı makalesini vermesi, hayretimizin boyutunu daha da artırmıştır. Taberi, İsa'nın çarmıha gerilmediğini, bu olaydan önce ref' edildiği görüşünü tercih ettiğini açıkça belirtmesine rağmen yazarın, dolaylı yollarla Taberi'yi, sahip olma-

dığı ya da benimsediğini ifade etmediği bir görüşün sahibi gibi göstermesi akademik olarak izahı mümkün bir durum değildir.<sup>5</sup>

Üçüncü bölümde ikinci olarak yazar İncillerle ilgili batı akademilerinde yapılan eleştirel çalışmalara ve onların bulgularına yer vermektedir. Bilindiği üzere 18. yüzyılla birlikte başlayan aydınlanma düşüncesi, kendini hem Kilise geleneğinden hem dogmadan hem de savunmacı anlayıştan kurtardığı için onun savunucuları Kitab-ı Mukaddesi tarihsel karaktere sahip bir kitap olarak görmeye başladıklarından, insanlar tarafından kaleme alınan eserler gibi onun da insan aklını esas alarak eleştirel bir şekilde araştırılması konusunda hiç tereddüt etmemişlerdir. Bu gelişmeler sonucunda 325 İznik konsilinde Kilise tarafından onaylanarak resmileştirilen dört kanonik İncilin –Markos, Matta, Luka ve Yuhanna- İncil yazarlarına Kutsal Ruh aracılığıyla ilham edilen literal anlamda Tanrı söz oldukları anlayışı yerini İncillerin aslında yazarlarının içinde buldukları mitolojik düşünce ve fikirler ışığında İsa'nın söz ve eylemlerini kendi dönemlerinde bir anlam ifade edecek şekilde yorumladıkları anlayışına bırakmaya başlamıştır. Bu yeni anlayış çerçevesinde yapılan araştırmalar neticesinde bazı Hıristiyanlar özellikle de Amerika'nın California kentinde kurulan İsa Okuluna üye teologlar yaptıkları uzun ölçekli ve detaylı çalışmalar neticesinde İsa'ya isnat edilen söz ve eylemlerin ancak 5/1'inin ona aidiyetinin mümkün olduğunu geri kalan 5/4'lük kısmın ise ona aidiyetinin söz konusu olmadığını ortaya koymuşlardır. Yazar ss. 139-146'da İncillerle ilgili yapılan eleştirel çalışmaların bulgularını tartışmaktadır.<sup>6</sup> Ancak bu bulguların kelamcıların İncillerin tahrifi ile ilgili görüşlerinin değerlendirilmesinde katkı yapıp yapmadığını tartışmamaktadır. Tersine, yazar eserin sonuç kısmında Batı akademilerinde yapılan bu tür eleştirel çalışmaların ortaya çıkmasında kelamcıların tahrifle ilgili görüşlerinin katkısı olduğunu ileri sürmekte ancak bu iddiasını örnekler vererek delillendirme yoluna gitmemektedir.

<sup>5</sup> Bkz., Taberi, *Câmil'ul-Beyân 'an Te'vîli Âyil-Kur'ân*, VI, ss. 16-17.

<sup>6</sup> Aydın, *Tarihsel İsa*, ss. 74-75.



Kanaatimizce yazar eserinde kelimelerin tahrifle ilgili görüşlerini verdikten sonra Batı akademilerinde aydınlanma döneminden itibaren yapılmaya başlanan eleştirel İncil araştırmalarının bulgularını verip daha sonra da bu bulgular ışığında klasik kelam düşüncesindeki tahrif anlayışını değerlendirip sonuç olarak da günümüzde Müslümanların nasıl bir tahrif anlayışına sahip olmaları gerektiğini tartışmış olsaydı hem bilime daha fazla katkı sağlamış hem de giriş kısmında ifade ettiği gibi Müslüman kitlelerin düşünce ufkuna yeni açılımlar kazandırmış olurdu. Ayrıca yazar böyle bir metodoloji takip etmekle dinler tarihinin sunduğu yeni bulgulardan yararlanarak klasik kelamın konularını yeni bir bakış açısına göre almış ve bu şekilde de disiplinler arası örnek bir çalışma yapmış olurdu. Eserde tespit ettiğimiz tüm bu eksikliklere rağmen çalışmayı modern araştırmalardan yararlanılarak alanında ilk çalışma olarak kabul ediyor ve ilgi duyanlara okumaları için salık veriyoruz.

**Mahmut AYDIN**

(Doç. Dr., OMÜ. İlahiyat Fakültesi  
Dinler Tarihi Öğretim Üyesi)



## Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

### Hermenötiği Ağırdan Almak

**Hermenötik, Burhanettin Tatar,**  
İnsan Yayınları, İstanbul,2004.

“Logos spermatikos”... Kayserling’in bu tabirini, temelde “söz” anlamına gelen “logos”un “akıl, ruh, kelime, bilgi” şeklinde açılan anlam tayfı içinde durarak “zihni dölleyen söz” olarak çevirmek mümkün. “Zihni dölleyen söz” tabiri ağırlığı dölleyici söze, yani sözlü veya yazılı ‘metin’e veriyor görünmekte. Bununla birlikte sözün zihin aracılığıyla bir diğer sözü dölleyebileceğini düşündüğümüzde, döllenen söz de bu tabirin alacakaranlığında yerini korumakta. Elbette provokatif metafor olma özelliği taşıyan bu edebi/felsefi tabir hermenötik tartışmalara bir açılım sağlamak niyetiyle söylenmedi Kayserling tarafından. Ancak “söz” “anlam” “anlama” “yorumlama”ya dair söylenen çoğu söz gibi, bu çarpıcı tabirin hermenötik ilgisi şu can alıcı soruyu bize sordurmakta: hangi söz “logos spermatikos”tur?

Sözün logos spermatikos olabilmesi, kanaatimizce, onun öncelikle Gadamer’in “estetik ayırimsızlık” tabirinde ifadesini bulan varoluşsal anlamaya yol açmasına bağlı. Estetik ayırimsızlık, bir söz kendisini “dinleyen”de varoluşsal anlamaya ve radikal bir bilinç dönüşümüne neden olduğunda ortaya çıkan durumu ifade eder.



Böyle bir durumda söz ve bilinç arasındaki ayırım ortadan kalkacağı için söz “yeni bir söz”e dönüşür, çünkü söz dönüştürdüğü zihin aracılığıyla kendi anlam potansiyelini aktüel hale getirir ve zihni yeni bir anlama gebe bırakır. Dölleme ancak döllemeye müsait “canlı” zihinlerde gerçekleşebileceği için, logos spermatikos dinleyicinin söz karşısında tam bir “hazır bulunuşluğunu” gerektirir.

Daha önce “Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti” (Vadi Yayınları) ve “Siyasi Hermenötik” (Etüt Yayınları) başlıklı çalışmalarından tanıdığımız Burhanettin Tatar, İnsan yayınlarının kılavuz kitaplar dizisi arasında çıkan “Hermenötik” adlı yeni kitabı ile bizlerle tekrar buluştu. Hermenötik alanında çalışmaya esas itibarıyla A.B.D.’nde yaptığı ve yine orada İngilizce haliyle yayımladığı “Interpretation and The Problem of Authorial Intention” adlı doktora tezi ile başlayan yazar bu alanda şu ana değin edindiği birikimini kitabın hacminin küçüklüğüyle çelişkili görünen bir nitelikte bizlere sunmuş. Daha farklı ifadesiyle, yazarın görünümü itibarıyla mütevazı duran bu son çalışması okuru hermenötik hakkında kabaca “bilgilendirmenin” ötesinde hermenötik spiral sürece sokmayı hedefleyen bir içerikle karşımızda belirlemekte. Bir yazısında “hermenötik düşünme yeteneğini geliştirmeden hermenötik yazılar anlaşılmaz; buna karşılık, bu yeteneği geliştirebilmek için hermenötik yazılara ihtiyaç vardır. İşte bütün sorun, okurların bu döngü içine nasıl girebilecekleri ve bu döngüyü kısır döngü olmaktan kurtararak spiral sürece dönüştürebilecekleridir.” diyen yazar hermenötik okuyucularını hermenötik yazılarıyla buluştururken bir yandan da onları sözünü ettiği sürece götürme çabası içerisindedir.

Kitabın arka kapağında “Kılavuz Kitaplar” serisinden çıkmış bulunan dizide yer alan kitapların ilgili oldukları konulara birer “giriş” mahiyeti taşıdıkları ifade edilmekte. Ne var ki Tatar’ın bu çalışması daha önce sorulmamış bazı felsefi hermenötik soruları gündeme getirmesi itibarıyla hermenötiğe şu ya da bu şekilde ilgi duyan tüm okurlar için bir “giriş” olmanın ötesinde ciddi anlamda açı-

lim sağlamak üzere “gelişme” özelliğini de taşımaktadır. Daha farklı ifadesiyle eğer kitabın hermenötiğe bir giriş olma özelliği taşıdığını illa ifade etmemiz gerekcekse, onun aynı zamanda farklı felsefi hermenötik sorularla kışkırttığı okuyucuyu “ayrımların eşiğinde” tutma özelliğini taşıdığını da belirtmeliyiz.

Kitabın içeriği üç bölümden oluşmakta. Yazar birinci bölüm olan “Hermenötik Nedir?” başlığını “Ana Hatlarıyla Hermenötiğin Tarihçesi” ve “Hermenötiği Tanımlama Çabaları” olmak üzere iki alt başlık altında incelemektedir. Hermenötiğin tarihçesini, Platon ve Aristo’nun hermenötik ilgisinden başlayarak Friedrich Ast, Kant, Schleiermacher, Dilthey, Husserl, Heidegger, Bultmann ve Gadamer gibi önemli isimler olarak zikredebileceğimiz çağdaş hermenötik kuramcılara kadar birbiri ile karşılaştırmalı okumalar yaparak ele almakta. Ardından birinci bölümün alt başlıklarından olan Hemenötiği Tanımlama Çabaları başlığı altında “hermenötik nedir?” sorusuna verilmiş/verilmiş kabul edilebilecek olan cevapları Schleiermacher, Gadamer, Dilthey, Heidegger gibi isimler arasında tartışmakta; hermenötik tanımları karşılaştırmalı olarak düşünürlerin birbirini takip ettiği, bir diğeri ile uzlaştığı ya da çatıştığı noktaları zikrederek değerlendirmektedir. Burada Tatar’ın söz konusu isimlerin kendi aralarında tartışmamış oldukları soruları onlara yöneltmesi bir diğer deyişle düşünürlerin hermenötik tanımlarını diyalojik bir üslupla yeniden okuması hermenötiğe önemli bir katkı sağlamaktadır. Yazar, hermenötiğin ele alınan tanımlarının ortak vurgusunu, her anlamının eksik ve farklı bir anlama olduğunu buna göre de hermenötiğin her bir tanımının eksik ve farklı olduğunu ifade ederek özetlemekte ardından söz konusu tanımlarda ima edilen hususları şöyle toparlamaktadır:

*“Hermenötik, söylemlerimizin söylenmemiş olan hayatına yönelen bir düşünce disiplini. Bu söylenmeyen boyut çoğu kez onu söyleyenlerin öznel ve tarihsel motivasyonlarını aşar. Anlama, zorunlu olarak kelimelere bağlı bir olaydır; buna rağmen kelimeleri aşan her şey yine de kelimeler aracılığıyla anlamayı kendisine davet eder. Bu yüzden anlam alanı salt kelimelere veya telaffuzlara indirgenemez.*

*Ne de o psikolojik ya da ruhsal anlamlarla sınırlandırılabilir. Anlam, söylenen kadar söylenmeyenin çağrısıdır. Bu söylenmeyene erişmemizi sağlayan belli bir yöntem yoktur çünkü söylenmeyen her zaman söyleneni aşar. Bu nedenle anlama yöntemlerinden çok anlama olayından söz edebiliriz. Söylenmeyenin daima söylenen şeyi aşması, bizim anlayışımızın zamansallığını ve sınırlılığını gösterir.*

*Bu açıdan bakıldığında hermenötik, metinler “ile” veya “aracılığıyla” tartışmalı olan (kendini gizleyen) konuyu (Sache) anlamaktır. Hermenötik, nesnel olarak soyutlanmış bir şeyi açıklama idealini güden sosyal disiplinlerden farklı olarak metinlerin potansiyel olarak işaret ettikleri gerçeklik alanlarını keşfetmeyi hedefler (...) Metinlerin yorumu, insanın kendi umut, korku, beklenti, heyecan gibi varoluşsal durumlarından; içinde yaşadığımız dünyanın farklı şekillerde algılanma imkanını barındırmasından; ait olduğumuz inanç ve düşünce geleneklerinden ve içinde bulunduğumuz tarihsel, ekonomik, siyasi vs. ortamlardan bağımsız gerçekleşemediği için sonuçta hermenötik bütün bu alanlarla ilgisi olan geniş bir yelpaze şeklinde açılır. Hermenötiğin açık bir tanımının yapılamaması, yorum çabamızın dinamik bir faaliyet olarak tarihsel varlığımızın asli boyutunu teşkil etmesinden kaynaklanır.”*

Kitabın ikinci bölümünde hermenötiğin iki temel kavramı olan “metin” ve “yorum” kavramları ele alınmaktadır. Ve üçüncü ve son bölümde hermenötiğin temel sorunları arasında yazarın niyeti sorunu, yorumda öznellik ve nesnellik sorunu, yöntem-anlam ilişkisi sorunu ve anlamanın zamansallığı ve tarihselliği sorunları işlenmektedir. Yazar bu bölümlerde de hermenötik konusunda önemli isimler olarak görülen düşünürler arasındaki mevcut tartışmaları zikretmekle kalmayıp onlara tutarlı bulduğu yerlere kadar eşlik etmekte ardından kendilerini yalnız bırakmakta yani okura yeni açılımlar kazandıracak şekilde itiraz ettiği noktaları sunmaktadır.

Wittgenstein, “felsefede yarışı kazanan, varış çizgisine en son ulaşandır” der ve ardından “felsefeciler birbirlerini ‘ağırdan al’ diye selamlamalıdır” sözünü belki esprili bir mahiyette zikreder. O burada felsefecilerin herhangi bir konu üzerine “derinleşme” kabi-

liyetlerinin diğer düşünörlere göre farkına işaret ediyor görünmektedir. Elbette bu derinliğin ardından konu üzerinde daha önce düşünölmemiş veya ifade edilmemiş noktaları açığa çıkarmak üzere filozofların bir anlamda yüzeye çıkması gerekecektir.

Açıkçası “ağırdan alması” Tatar’ın hermenötik çalışmalarında göze çarpan en temel husus olarak görünmekte; zira yazar gerek hermenötiğin tanımları konusundaki tahlilleri gerekse hermenötiğin temel kavramları ve bazı temel sorunlarına dair geliştirmiş olduğu düşönceleri ile konular üzerinden sörf yaparcasına geçmediğini göstermekte. Bir diğer ifadesiyle kitap ilk bakışta hermenötiğin “baba” isimleri ve “ana” kavramları ve problemlerine işaret etmekle yetiniyor görünse de, gerçekte Tatar’ın “ağırdan alması” sayesinde derinlikli bir içerik taşımakta. Hegel’in “bir sınırı fark etmek zaten o sınırın ötesine geçmektir” sözünü hatırlayacak olursak, Tatar hermenötik kitabında yürüttüğü tartışmalarıyla pek çok düşünöürün sınırını fark ettiğini bize göstermekte. Yazarın diğer çalışmalarına tanık olanların onun böyle “ağırdan alan” ve ağırdan aldığı için “logos spermatikos” niteliğindeki sözleri anlamaya çalışsan bir “düşönce işçisi” olduğunu bildiklerini düşünüyorum.

Hamiş: Bu yazı özellikle şu veya bu sebeple hermenötiğe ilgi duyduğu halde henüz Tatar’ın çalışmalarına tanık olmayanlar için bir takdim niteliğindedir. Hermenötiği ağırdan alma arzusu güdenleri yazarın yukarıda andığımız iki çalışması ile bu alandaki diğer makaleleri üzerinde “hermenötik oyalanma”ya çağırarak, belki de baş döndürücü bir hızla raks eden modern hayatın içinde savrılmakta olan zihinleri kendi hermenötik tecrübelerinin zemininde dinlenmeye bir çağrıdır.

**Hafsa FİDAN**

(A.Ü. Tefsir Anabilim Dalı)



## Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

### **God is Dead: Secularization in the West**

**Steve Bruce**

Blackwell Publishing, Oxford, 2002. 269 s.

Steve Bruce'un kitabı, günümüz İngilteresi'nin din haritasının verileri üzerinden gerçekleşmekle birlikte, genel olarak modern batı toplumunun Hıristiyanlık ile olan ilişkisini tanımlamaktadır. Bir din sosyoloğu olan Bruce'un çalışmasında ulaştığı sonuçlar sosyolojik verilere dayanmaktadır. Batının sekülerleşmesini ve Hıristiyanlığın modern toplum yaşamından çekilmesi bağlamındaki yargılarını rakamsal değerlerle açıklamaktadır.

Bruce çalışmasına, modern çağ ve din ilişkisi içindeki sekülerleşme paradigmasını üç boyutuyla tanımlayarak başlamaktadır. Bunlar devlet ve ekonomi gibi dinsel olmayan davranış ve kurumların işleyişinde dinin önemindeki düşüş; dinsel davranış ve kurumların sosyal görünümündeki gerileme; toplumun dinsel pratikleri yerine getirme, dinsel inanışlarını sergileme ve yaşamlarının diğer alanlarında inançlarının gerektirdiği tarzda davranma düzeyindeki düşüş olarak sıralanmaktadır (s. 3). Bruce'a göre dinsel inançların saygınlık ve otoritelerini kaybetmeleri, liberal demokrasi bağlamında tanımlanan insanlar arasında bireycilik, farklılaşma ve eşitlik anlayışlarının sonucudur. Din, modernleşme süreciyle birlikte sosyal önemini kaybederek kişiselleşmiş ve bireysel anlamda doğüstü ile ilişki kurmak anlamını yitirmiştir. Yazar bu tezini, bir kiliseye üye olma, Tanrı'ya inanma ve doğüstü varlıkları dikkate al-

ma oranında geçtiğimiz yüzyılın başı ile sonu arasında 1/3 oranında bir azalma olurken, Tanrı inancına sahip olmayanların sayısında aynı oranlarda artışı gösteren anketlerle desteklemektedir (s. 67). Bu anketler doğrultusunda bir tahmin yapılacak olursa, pek çok kilisenin yaklaşık 40 yıl sonra hiçbir üyesi kalmayacaktır.

Yazarın önemli bir vurgusu da sekülerleşmenin Hıristiyan teolojisindeki anlam değişikliklerine neden olduğudur. Buna göre doğüstü tanımlamalar literal karşılıklarının yerine psikolojik ve subjektif yönleriyle dikkate alınmıştır. Örneğin, Tanrı artık gerçek bir kişilik olma yerine insanların bilinçlerinde yer alan, mahiyeti belirsiz bir otoriteye dönüşmüştür; Kitab-ı Mukaddes Tanrı'nın Sözü değil yaşama ilişkin etik ve ahlak kuralları sunan tarihsel bir metin olarak algılanmaktadır; mucizeleri gerçekte olmamış ya da doğal fenomenlerin cahil insanlar tarafından yanlış anlamlandırıldığı dile getirilmektedir; İsa gerçek anlamda Tanrı'nın oğlu olmayıp örnek bir peygamber ve öğreticidir; cennet ve cehennem ise gerçek mekanlar değil psikolojik alanlardır. Bruce bu tanımlamasını liberal Presbiteryen rahibi olan Norman Vincent Peale'in dilinden açıklamaktadır. Buna göre Hıristiyan inancı iyi ile kötü arasında bir savaşa indirgenmiştir; ancak bu savaş artık insanların dışında değildir. Kötülük kendine güvenden yoksunken iyilik pozitif bir düşüncedir. Pozitif düşünen insanlar başarılı olacaktır ve bu başarılilik kurtuluşur. Onlar mutsuz olmayacaklar ve lanetlenmeyeceklerdir (ss. 208-209). Hıristiyan ortodoksisi içinde yer alan bu dinsel değerlerin modern insan psikolojisine uygun olması için uğradığı teolojik değişiklikler, yazara göre artık dinin eski saygınlığını geri almasına imkan vermeyecektir.

Bruce, psikolojik temelli din tanımlamalarını açıklar tarzda ortaçağ döneminde dinin etkinliğinin anlamına da değinmektedir. Ortaçağ dininin etkinliğini "inancın altın çağı" olarak nitelemekle birlikte, bu altın çağı dinin değil insanların dinsel bağlılığın altın çağı olarak değerlendirmesi aslında hep gözardı edilen bir gerçektir (ss. 45-59). Ancak rönesans, reform ve aydınlanma ile ulaşılan yaşamın rasyonalleşmesi, Hıristiyanlığın modern insanın ruhsal ihtiyaçlarını karşılayamaması sonucunu doğurmuştur. Öta yandan yazar, batı



toplumunun Hıristiyanlıktan uzaklaşırken dinsel anlamda manevi bir tatmin arayışında olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre Hıristiyan batı toplumu, ekonomik ve politik üstünlüğü kazanmasına karşın din krizini çözememiştir. Hıristiyan değerlerin yıpranmasını içeren bu dinsel kriz, insanları Hinduizm ve Budizm'in daha az dinsel ritüalistik ve felsefi geleneklerine yöneltmektedir. Bu arayışları ise Bruce "batının doğulaşması" olarak tanımlamaktadır (ss. 119-139). Batı toplumunun kişisel bir Tanrı inancından uzaklaşmaları ile doğu din anlayışlarına yönelmeleri, onların belirli bir inanca bağlı olmalarından çok ruhsal bir sağılım arayışında olduklarını göstermektedir. Çünkü doğu geleneğinde yer alan meditasyon ve ruhsal trans halinin pratik etkisinden faydalanma beklentisi, ruhsal tatmin açısından önemli bir unsurdur. Nitekim Bruce, batı toplumu içinde Müslüman nüfusun artmasını Hıristiyanların Müslümanlaşmasından çok Müslüman göçmenlerin artan sayılarına bağlamaktadır (s. 39). Gerçekten de İslam'da belirgin bir Tanrı anlayışı ve dinsel bir hukuk manzumesi bulunmaktadır. İslam gibi doğaüstü ve vahiy içerikli din anlayışının rasyonalizasyonu sınırlı olacağından, modern batı insanına doğunun ruhsal teskin sağlayan öğretileri daha uygun gelmektedir.

Bruce, Hıristiyanlığın batı toplumunun dinsel yaşamından gittikçe dışlandığı ve insanların daha az teoloji ve normlar içeren inançlara yöneldiği vurgusu, özellikle Hıristiyanların misyonerlik çabalarının yeniden anlamlandırılmasını gerektirmektedir. Hıristiyan dinadamları ve kiliseler batıda kaybettikleri dinsel zemini batı dışında arar gibidirler. Kitabın başlığında olduğu gibi, batı Hıristiyan toplumunun tanrısı ölmüştür. Ancak, modern toplum için "ölü" olan bir din diğer insanlara aşılana çalışılırken Hıristiyan kültürün modern insanı kendine yeni bir Tanrı bulmaktan çok, tanrısız ve psikolojik bir din arayışındadır.

**Hakan OLGUN**

(Arş. Gör. O.M.Ü., Sos. Bil. Enst.)



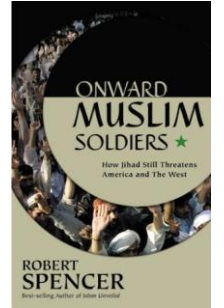
## Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

### **Onward Muslim Soldiers: How Jihad Still Threatens America and the West, Robert Spencer,**

Washington, Regnery Publishing, 2002. 352 s.

11 Eylül saldırılarından sonra batı toplumu, özellikle Amerikan halkı yeni bir İslam tanımlamasıyla karşılaşmışlardır. Oliver Roy'un politik İslam'ın iflas ettiğini ilan etmesinden beri batı, İslamı politik ve kültürel İslam olmak üzere iki farklı şekilde algılamaktaydı. Politik İslam ve buna bağlı dinsel söylemler Kur'an'ın kaba, yanlış ve radikal yorumlarıydı. Bu İslam anlayışı sürekli bir tehdit unsuru olarak görülmüş ve bu tehdidin engellenmesine çalışılmıştır. İkinci anlayış ise, radikal ve politik İslamcılarının olumsuz imajının aksine, İslamın barışçı bir din olduğuna ilişkindir. İslam sadece ritüelleri ile yaşanıp politik söylemlere gerekçe olmadığı sürece postmodern dünyanın evrensel kültür çeşitliliğinden birisi olarak hoş görülmüştür.

Ancak 11 Eylül saldırıları batıda yeni bir İslam tanımlaması gereğini doğurmuştur. Batıyı tehdit eden İslam artık Kur'an'ın kaba ve radikal yorumunu takip eden politik İslamcılar değil İslamın doğrudan kendisidir. Politik ve kültürel olmak üzere İslam teolojisi batı için bir tehdit unsurudur. Batıyı tehdit eden İslamın radikalizmi



**MİLEL VE NİHAL**

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi  
yıl 1 sayı 2 Haziran 2004

değil, teolojisinin dayandığı kutsal metin ve referanslarıdır. Dolayısıyla İslam teolojisine ve kutsal metinlerine inanan bütün Müslümanlar batı için bir tehdit ve tehlikedir. Bu durumda Müslümanlar tehlike oluşturmamaları için gözetim altında tutulmalıdırlar. Amerika Birleşik Devletler ve müttefikleri politik Müslümanları dizginleme ve cezalandırma misyonunu Tanrı'dan aldıklarını ima edecek kadar ileri gitmektedir. Hatta George W. Bush Amerika ve müttefiklerinin İslam ülkeleri üzerindeki askeri operasyonlarını “yanlışlıkla” da olsa haçlı seferi olarak nitelemiştir.

Amerikan merkezli bu politika medya desteğini gerektirmekteydi. Enformatik manipülasyonlar bu politikanın neden olacağı şiddet ve adaletsizlik görüntülerinin azaltılmasında katkısı olacaktır. Böylece İslamın bir terör dini olduğu, Müslümanların da potansiyel terorist oldukları özellikle batı toplumu içinde yayılması gerekmiştir. İşte Robert Spencer'in *Onward Muslim Soldiers*'i Amerika'nın İslam karşıtı politikasına gerekçe üretmek ve batı toplumlarını bu politika doğrultusunda manipule etmek için kaleme alınmış güzel bir örnektir. Kitap, fundamental Müslüman grupların güçlerini İslamın teolojik merkezinden aldığı temel argümanına dayanmaktadır. Dolayısıyla Müslümanlar batıya karşı terorist eylemlerine kılıf uydurmak için “İslam teolojisini saptırmak ya da istismar etmek” zorunda değillerdir. Çünkü onların cihad anlayışı, aslında “eski zaman dininin” temel söylemidir (p. x1). İslamın cihad doktrini Müslümanların şiddetlerinin apaçık teolojik gerekçesidir. Yazar Yahudileri, Hıristiyanları ve bir dine mensup olmayan insanları Müslüman tehlikesine karşı uyarmaktadır. “Cihad her Müslümanın temel yükümlülüğüdür” (s. 5) ve “Cihad şiddeti İslam tarihinin değişmez bir gerçeğidir” (s. 10) diyen yazar, Müslümanlar cihad eğilimlerinin Kur'an ve Hadis metinlerine dayandığını dile getirmektedir.

Spencer Birleşik Devletler kadar Avrupa toplumu için de endişe etmekte ve onları da Müslüman tehlikesine karşı uyarmaktadır. Avrupa'daki Müslüman azınlıkların yeterli güce ulaştıklarında Avrupa'nın kültürel birliği ve güvenliğini önemli bir şekilde tehdit ede-

ceğini ve Avrupa'nın geleceğini tehlikeye düşüreceğini öngörmektedir. Yazar İsrail'e karşı Filistin direnişinden de şikayetçidir ve bu direnişin "Allah adına cihad" öğretisine dayandığı için terörist bir tehdit unsuru olduğunu düşünmektedir. Bu şekilde, Amerika'nın İslam karşıtı politikalarının başarısı için Avrupa ile Yahudilerin ittifakını da güçlendirmek istenmektedir.

Yazar, Amerika ve müttefiklerinin Irak savaşı sürecinde Türkiye ile olan ilişkilerine de değinmektedir. Bu süreçte "Türkiye müttefikliği ile İslam arasında kalmış ve İslamı tercih etmiştir" (s.111). Türkiye ile ilgili değerlendirmesinde yazar, Rumların bu ülkeden sürüldüğünü ve Ermenilerin soykırımı uğradığını dile getirerek Türkiye'nin Müslüman olmayanlara karşı tarihsel bir tepkisinin olduğunu ima etmektedir. Bu şekilde Türkiye de, yazarın kitabı boyunca dile getirdiği politik İslamcılara karşı mücadele etme projesinde yer alan muhtemel hedefler arasına sokulmaktadır.

Kitabının son bölümünde Spencer, Müslümanlara karşı "nihai savaş"ta zafer kazanmak için bazı önerilerde bulunmaktadır. İslam öğretilerinin batıya karşı doğrudan bir tehdit oluşturduğunu doğrulamak için "vurdum duymazlığa son verilerek radikal İslam tehdidinin doğası iyi kavranmalıdır". İşbirliği yapılan devletlerin şer'i hukuku uygulayanlarıyla uluslar arası ilişkilere son verilmelidir (s. 290). Birleşik Devletler'deki camiler, vatana ihaneti gerektiren İslam öğretilerinin engellenmesi için denetlenmelidir (s. 291). Müslüman göçmenler üzerindeki denetimler sıkılaştırılmalıdır. Müslüman göçmenler "anayasada sıralanan Amerikan idealleri doğrultusunda" asimile olmaya ikna edilmelidir (s. 298). Amerikan vatandaşı olmak isteyen herhangi bir Müslüman "hoşgörü, düşünce özgürlüğü, cumhuriyet idaresi ve seküler hukuk gibi batı ideallerini" kabul etmelidir. Birleşik Devletler'de ve diğer ülkelerde ılımlı İslam anlayışı cesaretlendirilmelidir (s. 299). Spencer, Council on American Islamic Relation (CAIR) gibi ılımlı Müslüman topluluklarının "Birleşik Devletler'de ve diğer ülkelerdeki Müslüman grupların radikal cihat anlayışlarına karşı koymak için" çaba harcamamakla suçlamaktadır (s. 50). İlimli Müslümanlar, yazarın mürted İbni Varrak'tan yaptığı alıntı ile "şiddetin çoğalıp yaygınlaşmasında

Kur'an'ın rolünün olduğunu kabul etmeleri" için ikna edilmelidir. Müslümanlar Kur'an'ın "ahlaki, tarihi ve bilimsel açıdan çok önemli hatalar içeren insani bir metin" olarak görmeye ikna edilmelidir (s. 302). İslam "kapsamlı ve evrensel bir reforma" tâbi tutulmalıdır. İlimli Müslümanlar şer'i hukukun BM'nin 1948 tarihli insan hakları evrensel beyannamesini ihlal ettiğini ilan etmeleri için teşvik edilmelidir (s. 304).

Spencer'in kitabı üç başlıkta özetlenebilir: Birincisi, İslam'ın, kutsal metinleri terör üreten bir din olarak tanımlanması. İkincisi, Birleşik Devletler'in Müslüman ülkelere yönelik askeri operasyonlarının meşrulaştırılması. Çünkü yazarın kitabında görünen temel misyonu, Amerika'nın Müslüman topraklara yönelik askeri politikalarına dinsel gerekçelerini sağlamaya çalışmaktadır. Son olarak, batı toplumu içinde korku ve endişe yayarak Müslümanlara karşı kıskırtmak. Böylece Amerika'nın kontrolü dışındaki Müslümanlar batı için tehdit ve tehlike oluşturduğundan teolojik İslam ve bu dinin bağlıları baskı altında tutulmaları düşünülmektedir. Spencer'in meşrulaştırdığı Amerikan politikası paranoyak bir fobiye dönüşmektedir. Yazar'ın bu tehlikeli girişimi bir din savaşına sebep olacak pekçok tahrikler içermekte ve sanki Armageddon Savaşı'nı hazırlamaktadır. Ayrıca Yazarın "ılımlı İslam" tanımlaması da oldukça dikkat çekicidir. İslam teolojisini şiddet ve sapkınlık içerdiğinin ilan edilmesi için ilimli Müslümanların kullanılmasını öneren yazar, Amerika tarafından Türkiye için biçilen ilimli islam ülkesi tanımlaması konusunda şüpheleri artırmaktadır. Öte yandan Spencer Guatonomo ve Irak'taki insan hakları ihlalleri ve işkenceler ile BM insan hakları evrensel beyannamesi arasında ilişki kurmakta zorlanacaktır. Spencer'in bu provokatif çalışmasının batının sağduyulu halkları tarafından önemsenmemesini umarız.

**Hakan OLGUN**

(Arş. Gör. O.M.Ü., Sos. Bil. Enst.)



## Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

### **İslam: A Guide for Jews and Christians**

**Francis E. Peters**

Princeton University Press, Princeton, 2003. 285 s.

Francis E. Peters'in çalışması, Yahudi ve Hıristiyanlara İslam'ın inanç, ibadet ve ilk dönemine ait tarih bilgilerini vermek niyetiyle hazırlanmıştır. Ancak adında ifade edilenin aksine, müstakil bir İslam dini rehberi olduğu söylenemez. Kitapta daha çok Yahudi ve Hıristiyanlığın İslam'ı nasıl tanımladığı ele alınmaktadır. Zaten yazar da, dinlerarası iletişim sürecinin oldukça klasik tanımlaması olan Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların aynı Tanrı'ya ibadet ettiklerini söyleyerek başlamaktadır. Onların, aynı Tanrı'ya ibadet etmenin yanında, hemen hemen aynı düşünce ve duygular içerisinde, aynı sosyal ve ekonomik çevrede, aynı kültür, dil, kıyafet ve yaşam tarzı içinde, tarihin ve zamanın bir döneminde yan yana yaşadıklarını eklemektedir. Bu giriş doğrultusunda yazar, monotesit olarak nitelediği üç din arasında karşılaştırmalarda bulunmaktadır. Bu karşılaştırmalar, İslamın Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından nasıl algılandığı değil, daha çok Kur'an'da Yahudi ve Hıristiyanların nasıl tanımlandığına ilişkindir. Dolayısıyla ilk kısımlar adeta Müslümanlar için Yahudilik ve Hıristiyanlık rehberi görünümünü oluşturmaktadır.

Peters, Yahudilik ve Hıristiyanlık ile bu dinlerin kutsal metinleri elde dururken İslamın ve Kur'an'ın neden gönderildiği konusunda oldukça şüpheli bir yaklaşım içindedir. Bununla birlikte Kur'an'ın, Yahudilik ve Hıristiyanlığın kutsal metinlerini onayladığını gündeme getirerek, aslında Ortadoğu'nun monoteist dinleri arasında bir ayırım bulunmadığını ima etmektedir. Özellikle

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi  
yıl 1 sayı 2 Haziran 2004

Kur'an'ın İsa'ya ve Hıristiyanlığa yönelik ifadelerini sıklıkla tekrar ederek Hıristiyanlık hakkındaki bu olumlu nitelermeleri bir hakikat beyanı gibi görüp yorumsuz aktarmaktadır. Yazar monotesit dinlerin birlikteliği imasını, Kur'an'da yer alan "İbrahim'in dini" tanım-laması ile güçlendirmek istemektedir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamın İbrahimi geleneğin ürünü olduğunu ifade ederek, ilk iki di-ni Müslümanların kulağına hoşgelen İbrahim dini referansına bağ-lamaktadır. Ancak Kur'an'ın 2: 135. ayetinde İslam inancının, ken-disini, müşriklerle birlikte Yahudilik ve Hıristiyanlıktan ayırıp müş-rik olmayan İbrahim'in dinine atfetmesine anlam verememektedir. Nitekim Müslümanların, 2: 136. ayette yer alan İbrahim, İshak ve Yakup'la birlikte Musa'ya ve İsa'ya verilene de iman etmiş olmal-a-rını Peters Musa, İsa ve Muhammed peygamberlere ait eldeki her üç kutsal metnin aslında farklı olmadığı şeklinde anlamlandırmak-tadır. Dolayısıyla bir ayette Yahudilik ve Hıristiyanlığın reddedilip bir sonraki ayette Musa ve İsa'ya indirilenlere inanmış olmak, yaza-rın, kitabın başka yerinde yer almayacak şekilde "Musa Yahudiliği" ve "İsa Hıristiyanlığı" isimlendirmesine neden olmaktadır (s. 9). Yazar Musa ve İsa peygamberle ile bu peygamberlere indirilen vahyin Kur'an tarafından meşru görülmesi gerçeğinden Yahudiliği Musa'ya Hıristiyanlığı İsa'ya atfetmek suretiyle Müslüman olma-yanların zihnini karıştırmaktadır. Çünkü, yaklaşık kırk yılını İslam dini çalışmalarına vermiş olan yazar, Kur'an'ın Musa ve İsa pey-gamberleri tasdik edip Yahudi ve Hıristiyanları müşriklerle birlikte anmasının nedenini bilmiyor olamaz.

Özellikle Hıristiyan anlayışı doğrultusunda kaleme alınan ese-rin İslam ile ilk kez karşılaşacak olanlar için pek tarafsız olduğu söylenemez. Konular zaman zaman Hıristiyan din adamlarının ar-gümanları ile ele alınmaktadır. Pek çok yerde yazarın görüşünü destekleyen ayetler bağlamlarından koparılmış ve ilgili pek çok ayet gözardı edilmiştir. Ancak İslamın inanç ve kültür tarihini ele aldığı kısımlardaki bilgiler yüzeysel olmakla birlikte, kendi türleri ile kar-şılaştırıldığında çalışmanın daha bilimsel olduğunu söylemek mümkündür.

**Hakan OLGUN**

(Arş. Gör. O.M.Ü., Sos. Bil. Enst.)



### Ortak Atamız İbrahim'in Aydınlığında...

Kültürlerarası Diyalog Platformu tarafından düzenlenen "Ortak Atamız Hz.İbrahim'in Aydınlığında Dinler ve Barış" konulu uluslar arası diyalog sempozyumu 15-16 Mayıs 2004 tarihlerinde İstanbul'da Çemberlitaş Fırat Kültür Merkezi'nde gerçekleştirildi.

Programın ilk ayağında 13-14 Mayıs 2004 tarihlerinde üç dinin ruhani önderleri ve yurt dışından gelen misafir akademisyenler Mardin'de buluştu. Mardin'deki program daha ziyade tarihî ve kültürel yerlere geziden ibaret olup programın ana kısmı İstanbul'da akademik bir sempozyum şeklinde gerçekleşti.

Yurt içi ve yurt dışından yaklaşık kırk akademisyenin katıldığı sempozyumda tebliğler ağırlıklı olarak Hz. İbrahim ve misyonu üzerinedi. Katılımcı akademisyenlerin dışında birçok akademisyenin de iştirak ettiği sempozyuma üniversitelerden lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyinde de ilgi büyüktü. Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı'nın da sponsor olduğu sempozyum çok yoğun programıyla dikkat çekti. Katılımcı akademisyenler başta ABD olmak üzere Avustralya, Almanya, Güney Kore, Pakistan, Hindistan ve diğer bazı ülkelerdendi.

"I. Harran Buluşması" 13-16 Nisan 2000 tarihinde Urfa'da geniş bir katılımı gerçekleştirilmişti. "Diyalogda bir inanç sembolü ve



birlik bağı olarak Hz. İbrahim" konulu bu uluslar arası sempozyuma dünyanın değişik ülkelerinden 30 civarında din ve bilim adamı katılmıştı. "II. Harran Buluşması" ise, 13-14 Mayıs 2004 tarihinde, her taşının tarihten bir hatırası olan ve Harran bölgesinde yer alan tarihî Mardin kentinde yapıldı.

*II. Harran Buluşması'nda şu konular ele alındı:*

*Diyalogun gerekliliği:* Özellikle Huntington'un tezi merkezinde konuşmalara konu olan bu mevzuda bütün katılımcılar hemfikirdiler. 21. yüzyılın diyalog çağı olduğunu vurgulayan akademisyenler diyalogun ötekini reddetme, inançlarından ötürü kınama veya dinlerden taviz verme olmadığını; birbirimizi daha iyi tanıma ve yer-yüzündeki kötülüğe el ele verip beraberce çözüm aramak olduğunu belirttiler. Bu bağlamda sempozyuma Fransa'dan katılan Prof. Dr. Claude Geofre'nin ifade ettiği gibi "ötekinin negatif yönleri üzerine kurulu bir kimlik tanımlamasının sağlıklı bir yaklaşım olmadığı" vurgulanırdı. Batı'da hâlâ çok güçlü bir İslam fobisi olduğunu bildiren batılı akademisyenler bunun ancak diyalogla aşılabileceğini dile getirdiler. Hatta Avrupa Birliği'nin de Türkiye'yi birliğe almakta direnmesinin ve çekincelerini dile getirmesinin en önemli nedenlerinden birinin Türkiye'yi ve Türk insanını yeterince iyi tanımaması olduğu ifade edildi. Türkiye Ermeni Patrikliği Temsilcisi Rahip Sahag Maşalyan dinler arası diyalogun postmodern bir fenomen olduğunu Hz. İbrahim'in de "dinsel barış için postmodern bir model" olduğunu vurguladığı konuşmasında şunları ifade etti: "Bizim postmodernliğimiz ise, radikalizmi ve fundamentalizmi dünya barışına getirdikleri olumsuz katkı nedeniyle eleştirmek ve reddetmek şeklinde belirliyor... Ortaçağ mantığıyla, Mutlak Hakikate ve Tanrı'ya sahip olanın sadece kendiniz olduğunu iddia eder ve tüm dünyaya bunu kabul etmeye zorlarsanız, sonucu cihad ve haçlı seferleridir. Postmodern mantık, kendine yöneltilen bütün eleştirilere ve olumsuzluklarına rağmen bir çözüm yolu üretmiştir. Bu dinler arası diyalogtur. Postmodernitenin en öz tanımı, Jean Francis Lyotard'ın belirttiği gibi, **otoriter anlatımların** (authoritative

*narrative) son bulması ve seslerin çoğulluğudur (plurality of voices). Din, bunun en zor sindirileceği bir alandır. Ama dünya barışı için bu başarılmalıdır.”*

*Farklılığın zenginlik oluşu: Kuran-ı Kerim’de geçen “Allah dileydi onları tek ümmet yapardı” ayetinin örnek olarak gösterildiği bu konuda katılımcılar farklılıkların çatışma sebebi değil, zenginlik sebebi olması gerektiğini vurguladılar. Dinler arası diyalogun sufi yorumunu yapan Dr. Mahmut Erol Kılıç; dinlerin aşkın yönünün, hakikat yönünün bir olduğuna; fakat şeriatlerinin, uygulamaların farklı olduğuna değindi. Geçmişteki hataların unutulması, polemikten vazgeçilmesi ve ortak noktalarda adım atılmasının dile getirildiği bu konuda gündeme gelen Al-i İmran suresinin 64. ayeti konuyu özetler mahiyetteydi: “De ki; Ey Ehl-i Kitap! Sizinle bizim aramızda müşterek olan bir söze geliniz: Allah’tan başkasına tapmayalım, O’na hiçbir şeyi eş tutmayalım ve Allah’ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilahlaştırmayalım”*

*Birbirimizden öğreneceğimiz çok şey var: Sempozyuma İngiltere’den katılan Dr. Donald Reeves Miraç hadisesini anlatarak o gecede Hz. Muhammed’in 50 vakitlik namazı Hz. Musa’nın ve Hz. İsa’nın tavsiyeleriyle 5 vakite indirdiğini bundan hareketle 21. yüzyılın Muhammed müntesiplerinin de Musa müntesipleriyle ve İsa müntesipleriyle fikir alışverişinde bulunması gerektiğini belirtti. Konuyla alakalı Kerim Balcı da ilginç bir teklifle İsrailiyyat’ın diyalog toplantılarında ikinci bir dil olarak kullanılabileceğini ifade etti. Programa Ankara’dan katılan Prof. Dr. Beyza Bilgin ise, okullarda her dinin, o dinin uzman bir müntesibi tarafından anlatılması gerektiğini dile getirerek şunları söyledi: “Eğer siz kendi dininize göre bir başka dini anlatırsanız, o zaman, kendi dininizin bir bölümünü anlatmış olursunuz. Ama kendi müntesibine anlattırırsanız o zaman o dini anlatmış ve anlatmış olursunuz. Bir Müslümana Hıristiyanlığı anlattırmak İslam’ın Hıristiyanlık’a bakışını anlatmak demektir. Ama bizim Hıristiyan’ın Hıristiyanlık inancını öğrenmemiz lazım.”*

*Dünyanın içinde bulunduğu durum:* Dünyanın içinde bulunduğu savaş ortamı ve dini değerlerin ayaklar altına alınması sık sık dile getirildi. Irak, Keşmir, Kudüs'ün kanayan yaralar olarak insanlık üzerinde bir utanç olduğu vurgulanan programda, özellikle batılı akademisyenler, Hıristiyan ve Yahudi Kutsal Kitaplarının "komşunu sev"\* emrinin anlam değişimine uğradığını ve "komşunun sermayesini sev"e dönüştüğünü dile getirdiler. Kendisine Irak'taki işkencelerle ilgili soru yöneltilen ABD asıllı Vatikan Papalık İlahiyat Fakültesi profesörlerinden Tomas Michel'in "Kırk yıldır ülkemin dışında yaşıyorum. Ülkemden hiç bu kadar utanmamıştım" sözleri büyük alkış aldı. Sempozyumda din çatışmalarının hâlâ devam ettiği dünyada insanların teolojik ve tarihî refleksten kurtulup yaşamın gerçekleri ve barış zorunluluğunu benimsemekte zorlandıkları belirtildi. Programa ABD'den iştirak eden Azam Nizamuddin insanların Allah'a ve dine olan ilgisizliğini ve nefislerine uymalarını Hz. İbrahim ve zamanıyla kıyaslayarak şu cümlelerle özetledi: "Hz. İbrahim zamanında insanlar gökteki "star"lara tapıyordu. Günümüzün gençleri ise, yerdeki "star"lara tapıyorlar"

*Söylemden eyleme:* Programda sık sık dile getirilen konulardan biri de diyalog toplantıları sonucunda artık söylemden eyleme geçilmesi idi. Savaş ve bozgunculuk taraftarlarına karşı alternatif bir barış kültürü üretmenin zorunluluğu üzerinde durulan toplantıda katılımcılardan Rahip Donald Reeves'in Bosna'da yıkılan camileri ve diğer mabetleri imar etmek için sivil toplum örgütü kurup somut adımlar atması büyük takdir topladı. Tebliğciler, bir araya toplanıp konuşmakla, diyalogun gerekliliğini tartışmakla bir şeylerin çözülemeyeceğini bir an evvel somut bir şeyler yapılması gerektiği konusunda uyarılarda bulundular. Akademisyenler "Faaliyetler konusunda kaldıkça bombalar yağmaya devam edecek ve bizler hiç-

---

\*Konuyla alakalı bir çok yer bulunmakla beraber bkz. İncilerde, Matta 5/43; Tevrat'ta, Çıkış 20/17; Levililer 19/18

bir zaman dünya barışına katkı adına somut bir şey yapamamış olacağız” genel kanaatlerini sık sık dile getirdiler.

*İbrahimî özellikler: Misafirperverlik ve teslimiyet:* Toplantıda Hz. İbrahim’in ilk ve en önemli özelliğinin teslimiyet olduğu dile getirildi. Misafirperverliğin de Hz. İbrahim’in en önemli özelliklerinden biri olduğu vurgulanan toplantıda Türkiye Ermeni Patrikliği Temsilcisi Rahip Sahag Maşalyan İbrahim’im misafirperverliğini sadece yemekte olmadığını onun inanç için de büyük bir sofraya açtığını şu cümlelerle dile getirdi: *“Bu topraklarda insanlar yüzlerce yıl birbirlerinin dinine saygı göstererek yaşamayı becerdi. Bu birlikte yaşamının bilgeliliğidir. Anadolu insanının ve kültürünün dünyaya öğreteceği ve örnek olacağı büyük bir yaşam birikimi paylaşılmayı bekliyor. Bu etkinliğin ve konferansın bu paylaşımı bir nebze olsun gerçekleştirdiğini memnuniyetle görmekteyiz. Anadolu, dünya halklarının önüne dinler sofrası kurmuştur. Bu sofraya sembolik anlatımını Urfalı Hz İbrahim’de bulur. Onun insanlık önünde açtığı inanç sofrası öylesine bereketlidir ki dört bin yıldır doğuda ve batıda milyarlarca insan orada oturmuş ve doymuştur.”*

*Hacer ve misyonu:* Hz. İbrahim’in eşi Sara İbrahim’e çocuk veremez. İbrahim’in de (Sara’nın izniyle) cariyesi Hacer’den çocuğu olunca Sara Hacer’i kıskanır ve O’na kötü davranmaya başlar. En sonunda Hacer’e yol gözüktür ve Hacer oğlu İsmail’le düşer çöl yollarına. İşte Hacer’in Hz. İbrahim zamanındaki bu iç burukluğunu ve hüznü duygularını ifade eden akademisyenler Hacer’in yoksul, çalışkan, itilmiş, modern şehirlerin manevi çöllerine atılmış insanları simgelediğini vurgulayarak 21.yy’ın Hacerlerinin de sahipsiz, güçsüz ve kimsesi olmayan ülke ve insanlar olduğu ifade ettiler.

*Dinlerin özündeki barış:* Din kisvesi altında yapılan yanlışların şahısları bağladığı ifade edilen toplantıda şahıslar yüzünden dinlerin suçlanamayacağını; fakat kendi dinlerine kötü örnek olan bu insanlara da samimi dindarların engel olup doğru yolu göstermelerinin gerekliliği belirtildi. Bütün dinlerin esasının barış olduğu dile getirilen sempozyumda İslam için terör dini dendiği fakat buna Ku-

ran'ın cevabının çok açık ve net olduğu vurgulandı: *"Kim bir insanı öldürürse bütün insanlığı öldürmüş gibidir. Kim de bir insanın yaşamına vesile olursa bütün insanlığı yaşatmış gibi olur"*(Maide, 32).

Sonuç olarak, kırka yakın tebliğün sunulduğu sempozyum organizasyon yönüyle kusursuzdu. Bunun yanında, aynı konuda bu kadar fazla tebliğ sunulmasının kaçınılmaz sonucu olarak fazlasıyla tekrarlarla şahit olduk. Bu toplantı diyalog toplantılarının ne ilki oldu ne de sonuncusu olacak. Fakat katılımcıların asıl yakındıkları konu, bu toplantıların somut adımlar olmadan dünya barışına herhangi bir katkısının olmayacağı şeklindeydi. Dileğimiz, bu toplantılarda alınan kararların bir an önce hayata geçirilmesi ve artık dinler ve kültürler arası diyalogun, çok kültürlülüğün sadece "entelektüel bir çaba" olmaktan çıkıp dünya barışı adına somut adımlara sahne olması...

Sempozyum genelinde ise, üç dinin temsilcileri de hayati önemi haiz konulara değindiler. Kültürler arası Diyalog Platformu Başkanı Prof. Dr. Bekir Karlığa'nın da ifade ettiği gibi yeryüzünde savaşın bir an önce durması gerektiği konusunda temsilcilerinin kararlılığını gördük. Diyalogun sözden eyleme geçmesi gerekliliği fark ettik. Diyalogun "ötekini sağlıklı anlama çabası" olduğunu ve "el ele verip kötülüğe beraberce karşı koyma ve bunun arayışı" olduğunu anladık. Hacer'i ve buruk duygularını öğrendik. 21.yüzyılın Hacerlerini fark ettik, duygulandık. Farklılığın zenginlik sebebi olduğunu, olması gerektiğini hatırladık. İlan edilmiş veya edilmemiş, içinde savaş sözcüğü geçen her oluşumun karşısında olmamız gerektiğini yineledik. Ve hep beraber *"Barış bizim tek kaderimiz olsun"* diye dua ettik.

**Yasin MERAL**

(Sakarya Ü. S.B.E. Dinler Tar. Y.L.)



# Milel ve Nihal Geleneğinden

## Kadim İnan' da Din\* M. Şemseddin

İslam'da mezahib-i muhtelifenin zuhuruna İnan ve Hind dinleriyle Yunan-ı kadim meslek-i felsefiyesinin pek çok yardımı olmuştur. Hatta iddia edebiliriz ki, İnan ruhu İslamiyete karışmamış olsaydı, Müslümanlığa bu derece hürufat girmiş olmayacaktı.

Cenab-ı risâletpenâh (büistu bi'l-hanifiyye's-Semhati leyluhâ ke-nehârihâ) hadis-i kutsisiyle İslamiyet'in ne kadar sade, ne kadar bülent ve ne derece hürriyet perver bir din olduğunu ilan etmiş olduğu halde, Müslümanlar arasına sokulan bir kısım yabancılar, ananat-ı irsiyelerinden yüklenüp getirebildikleri esatiri hurafeleri bu dine karıştırmaktan bir zevk almışlar; belki de bu suretle asr-ı dide ananelerini deviren dinden intikam almak sevdasına düşmüşlerdir. Bu gibi hurâfelerdir ki İslamiyetin sadik-i ulvisini gayr-ı nafiz dimağlardan saklamış, onu meayıbcu nazarlara bir enmuzec-i garaib halinde arz eylemiştir.

İnan'ın liva-ı İslam altına sığınan biladındaki insanlar, edyan-ı kadimelerinin ananât-ı irsiyesini unutmamışlar, İslamiyet'e o ana-

---

\* Burada sunulan metin, *Sebilürreşad* dergisinin Cilt X, S. 260 s. 413-415; Cilt X, S. 261, s. 2-4; Cilt X, S. 262, s.18-20; Cilt X, S. 267, s. 98-100; Cilt XII, S. 291, s. 85-87'den *Yrd. Doç. Dr. Fuat Aydın* tarafından derlenerek yayına hazırlanmıştır. Derleyen tarafından dipnotlarda verilen bazı açıklamalar (f.a.) ile gösterilmiştir.

nelerle birlikte girmişlerdi. Bilahare Hint ve Yunan-ı kadim efkârı da bunlara inzımmat eylemiştir. Musevilerden İslamiyet'i kabul edenler ise, kütüb-i mukaddesenin bütün hurâfelerini İslamiyet'e sokmağı bir vazife-i diniye telakki eylemişlerdir.

İslam'da zuhur eden fırak-ı dalle ve mezahib-i muhtelifenin cürsumelerini bu yoldaki tesirat-ı hariciyede aramak icap eder. İslam'a en korkunç ve en muharrib sadmeler İran tarafından gelmiş olduğu cihetle, bu kadim iklimde hükümler olan dini ve mesalik-i felsefiye hakkında tetebbuatta bulunmak her halde faideden hali değildir. Bu yoldaki tetebbuatın bir çok hakikatlerin inkişafına sebep olacağını ümit ediyorum.

Rivayet ve temasiyli kuvve-i muhayyileye ait bulunan esatir-i evveliye (La Mythologie) ile kuvve-i müfekkirenin mevlüdü olan felsefe arasında zihnin bir derece-i mutavassıtası daha vardır ki, bu da anane libasına bürünmüş olan ve ahlak, hikmet-i tabiye, hikmet-i mabadütabiyyenin bilcümle mesail-i azimesine cevap vermek isteyen dini fikirdir.

Fikr-i dini, insanların akideleri üzerinde hakim bir mevki kazandıktan sonra pek çok ve mütenevvi' tahavvulata maruz kalmış ve nihayet binlerce mezahip tevlidinde meydan açmıştır. Tekamül-i fikri tarihinin Hint ve Çine ait sahifeleri tetkik edilirse, bu hakikati müeyyid vesikalar görülebilir. Fikr-i dini, İran-ı kadimde daima yüksek ve en hakim bir mevki iştigal eylemiştir. Eski İran'lıların efkar-ı dinileri -ki en yükseği Zerdüş't tarafından vazedilen meslektir- hayat-ı siyasilerinin ufulünden sonra bile unutulmamış, her fırsatta tesirat ve asar-ı zendegisini gösterebilmiştir.

Zerdüş't dini, Asya'nın büyük bir kısmını istila ettikten sonra İskenderiye mektebi vasıtasıyla Mısır ve Yunanistan'a, Babil esaretiyle Yahudiliğe ve Hristiyanlığa, Karâmıta taifesiyle fırak-ı

dâleden Hâitiye<sup>1</sup> ve Hedbiyeler<sup>2</sup> vasıtasıyla da İslamiyet'e kadar sokulabilmiştir.

İslamiyet'in zuhuru tarihine kadar İran'ın din-i kadimi mevk-i ikbalini muhafaza edebilmiştir. Fakat Kadisiye müzafferiyeti İranilerin erîke-i saltanatını altüst ettiği gibi Zerdüşt dinini de taht-ı ikbalinden ıskat eylemişti. Mamafih, İslamiyet'in urduğu darbenin şiddet ve katiyetine rağmen Mecusilik büsbütün söndürülememiştir. Hint içlerine kadar sokulan dalları oralarda elan pâyidar derin izler bırakmış olduğu gibi, İran içlerinde, Bahr-ı Hazar sahillerinde de Zerdüşt'ün itaatkâr tabileri bu güne kadar akide-i evveliyelerini muhafaza edebilmişlerdir. İran'ın din-i kadimine dair Avrupalılar ancak on yedinci asrın nihayetlerine doğru bir malumat alabilmişlerdir. Kati ve vasi' olan bu malumat müsteşrik-i şehir Thomas Hyde tarafından i'ta olunmuştur.

O vakte kadar bu mezhep hakkında Avrupa'da Heredot'un (ms. 484-425) ilk kitabındaki birkaç satırlık yazı ile, Xsenohpon'un (mö. 430-354) Ziyropedi (*gyropédie*) ve Plutarch'ın (ms.46-120) Oziris ve İzis hakkındaki eserden, kadim Pliny'nin (ms. 23-79) yazılarından, Eflatun'un rivayetlerinden başka bir menba-ı malumat yoktu.

<sup>1</sup> Literatürde, Hayyat yada Hâit olarak da gönderme yapılan Abmet b. Habıt'a izafe edilen grup. Ahmed b. Habıt, Fazlû'l-Hadesi ile birlikte Nazzam'ın önde gelen öğrencilerindendir. Sonra İslam'ı öğretilere zıt kanaatler ileri sürerek hocasından ayrılmış ve Mutezile mensuplarının tepkisine maruz kalmıştır. Evrenin iki yaratıcısı olduğunu bunlardan birinin kadim yani Allah Teala; diğerinin ise hadis yani İsa Mesih olduğunu; insanları hesaba çekecek olanın o olduğunu ileri sürmüş ve bunu destekleyecek ayetleri Kur'andan iktibas etmiştir (Fecr 89/22; Enam 6/158; Bakara 2/210). Tenasüh inancı, düşüncesinde önemli bir yer tutmaktadır. Habıt için bkz. Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Kahire 1317-1321, I, 76. İbn Hazm'ın Fasl'lıyla birlikte, hamışte basılmıştır; Mustafa Öz, "Abmet b. Habıt", *DİA*, II, 70-71 (f.a.).

<sup>2</sup> Kaynaklarda Hadesiyye olarak geçen Hedbiyye yukarıda zikredildiği gibi Ahmed b. Habıt'ın arkadaşı olan ve onunla aynı görüşleri Fazlû'l-Hadesiye nispet edilenlerdir. Hadesi'nin kanaatları ve onun hakkındaki daha fazla bilgi için bkz. yukarıda dipnotta zikredilen kaynaklar (f.a.)



Thomas Hyde bütün bu menâb-i malumatı yokladıktan sonra kanaatbahş bir netice istihsal edememişti. Thomas İran-ı kadim dine dair en sağlam ve en esaslı malumatı müellifin-i İslamiyye'nin eserlerinde bulabileceğini tahmin etmiş, tetebbuatında ilerledikçe zannında yanılmamış olduğunu anlamıştır. Thomas Hyde, kütüb-i İslamiyye'den iktifat ettiği vesaik ve malumatı *Verturum Persarum Et Mağarum Religionis Historia* unvanlı kitabında cem eylemiştir. Mamafih, bütün bu malumat hep nazari idi. Mecusilerin asıl kitapları henüz Avrupa müdekkiklerinin pîşkâh-ı tetebbuuna açılmamıştı. Avrupa bu mühim hizmeti Fransa müsteşriklerinden Anquetil Duperron'a medyundur.

Anquetil Duperron, 1755 senesinde Hindistan'da vaki' olan Gucurat şibh-i ceziresine kadar giderek orada kadim İranilerin mütekidât-ı diniyesini taşıyan (gabor)larla görüşmüş, ve Pehlevi lisanlarını öğrendikten sonra Zerdüşt dinini pek yakından tetkik etmiş, 1763 tarihinde Fransa'ya avdet ederken beraberinde Pehlevi lisanı üzere yazılmış altı adet kitap götürmüştü.

Bu kitaplar *Yzeschné, Vispered, Vendidat, Yesch-sadé, Sirozi, Bondehéscht* isimlerini haiz olup *Zend-Avesta*'nın aksamından ibarettir.

Yzeschné sâniha ve dualardan mürekkep olup 1833 senesinde Yansa (Yaçna) namı altında Eugène Burnol tarafından Paris'te tab' ve neşrolunmuştur. Vispered risalesinde ise, mahlukatın başlıcaları tadat edilmiştir.

Üçüncü kitap yani, Vendidad risalesi de ateşperest *Mazdaizm* mezhebinin akaid-i esasiyesini camidir. Yzeschné, Vispered ve Vindad risalelerinin üçü birden Vendidad-Sade namıyla yad olunurlar.

Dördüncüsü Yeşt-sadé kitabı muhtelif asırlara ait parçalardan mürekkep bir risaledir. Beşinci kitap olan Sirozi risalesi Zerdüşterin

takvimi mesabesinde olup her gün okunulması icap eden duaları muhtevidir.

Son altıncı Bondehéscht kitabı, akaid-i Zerdüştiyeyi cami ve otuz baba münkasım olup dini bir ansiklopedi addolunur.

Bu altı kitabın heyet-i mecmuası Zend-Avesta yani Kelamu'l-hayat namı altında yad olunur.

Fakat bu kitapların büyük Avesta'nın bazı parçalarından ibaret olduğu şüphesizdir. Çünkü, asıl Zend-Avesta kitabının bin iki yüz parça deri üzerine yazılmış yirmi bir adet risaleden mürekkep olduğu muhakkakat-ı tarihiyedir.

Büyük Zend-Avesta, İskender istilasına kadar İnan'ın pay-ı tahtı kadimi olan Persepolis şehrinde kemal-ı itina ile muhafaza edilmekte idi. Fakat İskender-i kebir İnan'ı istila ederek her şeyi altüst ettiği zaman, Zend-Avesta'nın yalnız ilm-i nücüm ve tıbbaya ait olan kısımları Yunanca'ya tercüme ettirilmiş ve diğer parçalarının ihrakını emir eylemişti. Bu gün bize kadar intikal eden altı parça kitap, bu tahripten kurtulabilen risalelerden mürekkeptir. Zend-Avesta'da halik-ı kainata Ahura Mazda, namı verilmiş olduğundan Avrupalılar bu kelimedenden alarak Zerdüştinine Mazdeizm unvanını vermişlerdir.

Müştarik-i şehir Eugène Burnol, hindîlerin Vedalarıyla İnanlıların Zend-Avesta'larını tetkik ettikten sonra her iki kitapta kullanılan Luheyne'nin kadim Sanskrit lisanının müştakâtından olduğunu keşf eylemiştir. Müştarik tetkikâtını ilerlettikçe, Zerdüştinin Hindistan'daki Brahma mezhebinin istihale etmiş bir şeklinden ibaret bulunduğunu iddiaya kadar varmıştır.

Eugène Burnol diyor ki: (Hindîler, tabiata perestiş ediyorlardı. İnanlılar ise tabiatın fevkine i'tilâ eylemişlerdir. Fakat bu iki kavmin mezhebi de esas ve menşe itibariyle müttehittir.)

Büyük Zend-Avesta'dan zamanımıza kadar intikal edebilen parçalarda İnan din-i kadimine dair az çok bir şule-i tenvir bulabil-

mek mümkündür. Fakat en sağlam ve en ziyade tafsilatlı malumatı *Desâtir* unvanlı bir kitapla yine bu lisanda muharrer *Debistânu'l-mezâhib* namındaki kıymetdar eserde münderectir.

*Debistânu'l-mezâhib*, İran'da fikr-i dininin tarih-i zuhur ve inkişafını, Zerdüşt mezhebinin tahavvulat ve şuebâtını, Züdüştten evvel İran'da hükümran olan akideleri, bilahare Zerdüşt dininde vuku bulan tebeddülâtı, vukufkâr bir zekanın rehberliğiyle, pek güzel tasvir eylemiştir<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> İstanbul kütüphanelerinde destrest olmadığım bu kıymetdâr kitabı Rusya mebusu Faldı Tahir beyefendinin kütüphanesinde bulabilmiş imdim. Tetebbüâtımda bana rehberlik eden bu muazzam eserden, müşârun ileyhın lütufkarlığı sayesinde, pek çok istifade etmiş olduğum cihetle, burada kendilerine karşı medyûn bulunduğum vecibe-i şükrânın tekrarını bir vazife-i vicdaniye addederim. [Mehmed Şemsettin'in burada *Debistân*'ın yazarı olarak Muhsin-i Fani-i Keşmirî'yi vermektedir. Onun Keşmirî'yi müellif olarak vermesi, kitabın Sir William Jones tarafından 1789 yılında yapılan baskıda, esiren başında bulunan bir rubaiden hareketle yazar olarak Keşmirî'nin zikredilmesine dayanmaktadır. Söz konusu kişi, uzun bir süre kitabın yazarı olarak kabul edilmiş ancak, 1818'de Captain Vans Kennedy ve 1843'de de David Shea ve Antony Troyer ve 1886'da Frederick Spiegel eserin Keşmirî'ye ait olmadığını ortaya koymuşlardır. William Erksine 1818'de Muhsin-i Fani'nin biyografisini neşretmiş ve eserin ona değil de, metnin başında zikredilen Molla Mûbed yad Mûbed Şah'a ait olduğunu ileri sürmüştü; *Desâtir*'in İngilizcesini ve metnini yayınlayan Molla Fîrûz b. Kavûs da, müellif olarak Mûbed'i mahlas olarak kullanan şair Mîr Zülfikar Ali'ye ait olduğunu söyleyerek Erksine'yi desteklemiştir. Ancak British Museum'un Farsça eserler kataloğunu hazırlayan Charles Rieu, mezkur eserin yazarına dair metninde hiçbir işaretin bulunmadığından dolayı müellifini tespit etmenin mümkün olmadığını iddia etmiş ve bu kişinin Parsi inançlarına karşı saygılı ve Müslümanların inançlarına ve mukaddes beldelerine karşı alaycı tavrından dolayı da Parsilerin Sipâsî yada Abâdi inancını kabul eden biri olduğunu söylemiştir. Eserin 1943 (1362) yılında Tahran'da neşreden Rahim Rızazâde'ye ise, müellif olarak Keyhüsrev İsfendiyar'ı göstermekte ve onun Müslüman olmadığı hususunda Rieu'ya katılmaktadır. *Debistânu'l-mezâhib*'in içeriği ve burada zikredilen mütaalaların

*Debistânü'l-mezâhib* Mirza Muhsin Keşmirî namında bir zat tarafından telif edilmiş, müellif, Hindistan ve İran taraflarında müddet-i medîde seyahet-ı tettebbü'kâranede bulunarak, buralarda sakin olan akvamın akaid-i diniyelerine dair tetkikat-ı amikada bulunmuş, uğradığı memleketlerdeki halkın ananatını tetkik etmiş, onlarla uzun uzadıya münakâşât ve munâzarât-ı ilmiyede bulunmuş, duyduğu görüp işittiği şeylerle elde ettiği kitapların münderecâtını mukayese etmiş ve ancak böyle bir tab-ı fersaden sonra o meşhur kitabını telifine başlamıştır.

Muhsin Keşmirî *Debistânü'l-mezâhib'e* şu manzume-i manidar ile ibtidâr eylemiştir:

*Ey nam-ı tu ser defter-i etfal-ı debistân  
Yad-ı tu be-bâliğ-i hazan-i şem-i şebistan  
Bi-nam-ı tu nageşte zeban gam-ı acem ra  
Her çend bedanend kelam-ı Arabistan  
Ba pad-i tu derbeden-i arif-i salik  
Şahın şehi aram serir-i taberistan  
Her rahk-i reften beser-i kuy-i tu peyvest  
Metlub-i vucudi tu vu hesti talebistan  
Der pafte der yaft ki der yaft cüz in-nist  
Mobed hak edib-i tu vu git-i edebistan<sup>4</sup>*

---

daha geniş hali için bkz. Mehmet Aydın, "Debistânü'l-Mezâhib", *DİA*, IX, 65-66 (f.a)].

- <sup>4</sup> Adın okul çocuklarının defterinin başında yer alır  
Hatıran gece mumumun hüznüne ulaşır.  
Adın olmadan, dil acemin adımlarına yetişemez.  
Arabistan dilini bilseler de...  
Ayağınla salik arifin bedenindeler.  
Ey Taberistan'ın mutluluk tahtına oturmuş şahlar şahı!  
Daima senin köyüne doğru gitmektedir yol,  
Senin varlığındır ve talep yurdunun varlığıdır istenen.  
Bulan bulmuş, ama bulunan bulandan başkası değil.  
Hak Mobed, edibisin edeb dünyasının.

*Debistân* 1843 senesinde mösyö David ve mösyö Antony tarafından Fransızca'ya tercüme ve Paris'de tab'ı edilmiştir. İngilizce'ye ise daha evvel naklolunmuştur. Edyân-ı şarkiye hakkında tetettuâtta bulunan garp hükemâsı, bu kitabı mevsuk bir mehaz olarak kabul eylemişlerdir.

*Debistânü'l-mezahib'* de Muhsin Keşmirî, Hindistan'daki Mecusilerle Hindîlerin Yahudi ve Hıristiyanların ve nihayet İslamların ve hükemânın mu'tekidât-ı diniyyeleri bi-taraf ve nafiz bir fikirle tetkik eylemiştir.

Müellif, eserinde bir usul-ı muayyen takip ederek İran ve Hint ahalisinin akad-i diniyelerine ait en küçük noktaları bile tetkikâtından hariç bırakmamıştır. Eser, talim namı altında bir vech-i âti on ikiye ayrılmıştır:

- (1) İranilerin akaidi,
- (2) Hindilerin,
- (3) Tibetlilerin,
- (4) Yahudilerin,
- (5) Hıristiyanların,
- (6) Müslümanların,
- (7) Sadukilerin,
- (8) Vahidiyelerin,
- (9) Rüşeniyelerin akaidi,
- (10) Akad-i ilahiyeye dair talim,
- (11) Hükemânın mesalikine dair talim,
- (12) Sufiyenin akaidine dair talim.

Muhsin-i Keşmirî (talim-i nehust *Debistân* der ma'rifet-i akâid-i Parsiyân) unvanlı babında İraniler namıyla yâd olunan Parsiler ve Sipâsiyelerin İyzediyân, Yezdiyân, Âbâdiyân, Sipâsiyân, Hûşiyân,

---

Mobed Keyhüsrev İsfendiyar, *Debistânü'l-Mezahib*, Tehran, 1622, Mücellü'dü'l-evvel, s. 2. [Bu Farsça metnin okuyan ve tercüme eden Vahdettin İnce'ye teşekkür ederim (f.a)].

Enûşgân, Âzerhûşiyân ve Âzeriyân şubelerine ayrılmış olduklarını beyandan sonra bunların akâid-i asliyelerinden bahse girişmiştir.

Sipâsiyeler Allah'ın künh ve mahiyetini bilmek mümkün olmadığına, sıfat-ı ilahiyenin zatının ayrı bulunduğuna, cüziyyata alâ vechi'l-küllî alim olduğuna, cihanda vukua gelen her şeyin kendi iradesiyle husul bulduğuna itikat ederlermiş.

Müellif, Sipâsiyelerin ibadât ve itikadatından bahsederken bunların *Âbâd* unvanlı kitaplarının ahkâmına Mobedlerine<sup>5</sup> dair malumât vermeyi unutmamıştır.

Parsîlerin akaidinden bahis olan ilk kitap on beş baba ayrılmıştır. Ve her babta sırasıyla Cemşâsipyan, Simrâdiyân, Hudâiyân, Râdiyân, Şiderngyân, Peykeryân, Milaniyân, el-Ariyân, Şeydabiyân, Aheşiyân, Zerdüştiyân, Mazdekiyân mezheplerine dâir malumat-ı lazime verilmiştir<sup>6</sup>.

*Debistân*'ın yine bu kısmında *Zend-Avesta* ile *Desâtîr*'in mühim parçaları derc edilmiştir. Muhsin-i Keşmirî *Zend-Avesta*'dan bahsederken diyor ki: "*Zend*'de kaffe-i ulumdan bahsedilmiştir. Fakat bunların bazıları remz ve işaret tarikiyle zikr olunmuştur. Kirman Desturları<sup>7</sup> nezdinde kadim *Zend*'den el-yevm on dört nesek" mevcuttur. *Zend*'in yedi Neseki<sup>8</sup> İnan'da zuhur eden muharebât esnasında zayi olmuşlar ve bilahare vuku bulan tahrik neticesinde elde edilememişlerdir. Kirman Destûrları (Mecûsî alimleri) nezdinde bulunan nesekler bir vech-i atidir:

<sup>5</sup> Zerdüşti din adamı. (f.a.)

<sup>6</sup> Burada sayılan mezhep isimlerden bir kısmı; muhtemelen yanlış dizilmiştir. Söz konusu isimlerden sonraki paragrafta, farklı şekillerde dizilmiş olması da; bunu doğrulamaktadır. Kitabın kendisinde de ikinci kez yazıldığı gibi geçmektedir. Bu yüzden yanlış yazılan ifadeler kitaba ve sonraki yazılışlara uygun olarak değiştirilmiştir. (f.a)

<sup>7</sup> Zerdüşti dininde üst düzey din adamını ifade etmek için kullanılan bir isim. (f.a)

<sup>8</sup> "Kitap" ve "cilt" anlamına gelen kelime, yirmi bir bölüme ayrılan Avesta'nın bu bölümlerinden her birini ifade eder (f.a).

1.İta; 2.Ahu; 3.Viryu; 4.Tarnuş; 5.Bukistal; 6.İşad; 7.Hecca; 8.<sup>9</sup>; 9. Niguhviş; 10.Vezda; 11.Menkuveh; 12.Sitisna; 13.Nikhiş; 14.Estarim

(Fânî) mahlasıyla iştihar eden Muhsin Keşmirî'nin telifi *Desâtîre* nisbetle daha ziyade şayan-ı vusuk ve itimat bir menba sayılabilir. Keşmirî Muhsin Fânî miladin 1610unucu senesinde yani, Şah-ı Cihan zamanında Hindistan'ın Keşmir beldesinde tevellüt etmiş ve medîd bir hayat-ı sa'y ve tettebbu mahsulü olarak *Debistânü'l-mezâhib*'i telife muvaffak olmuştu. Kadı İbrahim namında bir zat 1292 sene-i hicriyesinde Muhsin-i Fânî'nin bir kitabını Hindistan'da tabir ve neşretmiştir.

*Desâtîre* gelince, bu mecmuanın verdiği malumat hürafât-ı esâtiriyye ile male mâldir. Bunların arasından hakikati bulup çıkarmak içün pek çok yorulmak icap eder. *Desâtîr*, peygamber olarak tadat ettiği zevatı aynı zamanda birer hükümdar gibi tasvir ediyor. Her halde *Desâtîr*'in verdiği malumat toptan alırsa intikada hiç tahammül göstermez.

Avrupa müsteşrikleri *Desâtîr* hakkında pek derin tettebbuatta bulunmuşlardır. Mösyö Sacy, *Journal des Savants* ile neşretmiş olduğu bir makalede *Desâtîr*'in son iki kitabının hicret-i Muhammediyyeden altı veya yedi asır sonra Hindistan'da veya Hinde mücavir bir mahalde yazılmış olduğunu ve diğer kitapların da hicret-i nebeviyenin ikinci veya üçüncü asırlarına ait bulunduğunu iddia eylemiştir. Fakat Sacy'nin şu iki mütalasına itimat edilse bile yine *Desâtîr*'in kıymet ve ehemmiyeti büsbütün inkar edilemez.

*Desâtîr*, hürafeamiz intizamsızlığına, esâtiri hikayelerine rağmen yine kadim İran'a ait hareket-i fikriye ve diniyeye dair yegane bir abide-i müracaattır. Bu kitap, her halde tarih-i felsefe nokta-ı nazarından şayan-ı tettebbu bir eserdir. Münekkit bir dimağ, sonradan ilave edilen kısımları ayıracak olursa, İran-ı kadim ananâtıyla

<sup>9</sup> Bu kısım metinde okunmamaktadır. (f.a.)

mesalik-i felsefiyesine dair *Desâtîr*'de pek çok hakikatlere muttali olabilir.

*Desâtîr* on beş kitaptan mürekkep bir mecmuadır. Güya bu kitaplar İran'da zuhur etmiş olan peygamberlere gönderilmiş imiş. *Desâtîr*, Vahşu namıyla yad ettiği bu peygamberler hakkında bir çok hürafât-ı esatiriyye naklediyor.

*Desâtîr*'den anlaşıldığına göre, bu peygamberlerden birincisi Meh Âbâd, sonuncusu da ikinci Sâsân isminde olup meşhur Zerdüş de bunların on üçüncüsüdür. Meh Âbâd'ın *Bözürg Âbâd* namında bir kitabı vardır. Meh Âbâd bu kitapta Mânistân namını verdiği âlem-i misalden uzun uzadıya bahseder. Vahşur bu zatın neşretmiş olduğu dini takviye etmeğe memur imişler. Anane, Meh Âbâd hanedanının hükümran olduğu devri İran'ın en mesut ve en ziyade ihtişam âlûd bir asrı olarak tasvir ediyor.

Fakat, bilâhare Meh Âbâd'ın talim ettiği ahkam unutulmuş, bir çok fenalıklar zuhur etmiş, halk ezilmeğe başlamış ve bunun üzerine ikinci Vahşûr olan Ciy Efram b. Âbâd gelmiş. Cey Azeri luğatında pâk ve nazîf manasınadır. Ciy Efram'ın halefi yani üçüncü Vahşur, Şây-ı Kilyon Cey Âlâd namındadır. Şây-ı Kilyon, yeni bir hanedanın müessisidir. Şay ve Şâî hüdaperes demek olup bu hanedan Şâiyân yani "Allah'a Tapanlar" namıyla iştihar eylemiştir. Şâiyân handanı İran'da bin sene kadar hükümran olmuştur. Sonuncuları Şây-ı mechul zamanında bir takım karışıklıklar zuhur etmiş ve halk tarik-ı müstakimden ayrılmış olduğundan dördüncü Vahşur olan Yâsân zuhur etmiştir. Yâsân, Şây-ı mechulün oğlu ve halefidir.

Yâsân, âkil, muttaki ve aynı zamanda cesur ve adil bir zat olduğundan derhal asayiş ve intizamı iade etmiş ve adl ve şefkatiyle herkesin meveddetini celp eylemiştir. Bu gibi evsafı haiz olması kendisine ferman ferma manasına olan Yâsan isminin verilmesine sebep olmuştur. Anane-i İran'niyeden anlaşıldığına nazaran Yâsân'ın tesis ettiği hanedanın doksan dokuz Sâlâm yani dokuz



milyon dokuz yüz sene kadar hükümlan olmuştur. Sonuncuları Yâsân Âcâm namındadır.

Yâsân-ı Âcâm vefat ettiği zaman kendisine halef olması icap eden mahdumu Gülşah vera' ve takva ile muttasıf, zühd ve ibadetiyle meşgul bir zat olduğundan hükümdarlığa meyl göstermeyecek, kûşe-i inzivasından ayrılmamışlar imiş. Fakat İran'dan zuhur eden ihtilal, kanlı facialara yol açmış, ortalık herc ü merc olarak asayiş ve intizam bozulmuş olduğundan Gülşah kûşe-i inzivayı terke mecbur kalmıştır.

Gülşah, ortaya atılarak evlatlarını başına topladıktan sonra adl ve asayişin iadesine çalışmış ve muvaffak olmuştur. Bu sebepten kendisine ebu'l-beşer manasına olarak (Gayomors/Gayamorth) namı verilmiştir. *Desâtîr*, Gayomos'a semadan kitap nazil olduğunu kaydediyor.

Anane-i İraniye Siyamek, Huşeng, Tahmveres, Cemşit, Feridun, Minucehr, Keyhüsrev ve Zerdüş'tün Gayomors'un ahfadından olduklarını gösteriyor. Bunların kâffesi Mah Âbâd dinin kabul ederek vazetmiş olduğu âyine sadık kalmışlar ve yalnız Zerdüş, muhalefet ibrazıyla yeni bir din ihtira' eylemiştir.

İran müverrihleri Gülşah'a yani Gayomors'a mensup olan hükümdarları Pişdâdiyân, Kiyâniyân ve Sâsâniyan namlarıyla dört tabakaya ayırmışlardır.

*Desâtîr*de yekdiğerine muhalif ve telifleri gayr-i mümkün bir çok hurafeler münderectir. Rivayete nazaran *Desâtîr*in haber verdiği on beş peygamberin sonuncusu olan ikinci Sâsân, İstanbul imparatoru Heraklyus'un muasırı bulunan İran hükümdarı Hüsrev ve Perviz zamanında gelmiş ve Sâsâniyân devletinin tarih-ı inkırazından yani İran'ın Sa'd b. Vakkas tarafından istilasından dokuz sene evvel vefat etmiştir.

*Zend*, Pehlevi ve Farisi lisanlarından büsbütün başka bir lehçe ile yazılmış olan *Desâtîr*, ikinci Sâsân tarafından kelime bi-kelime Farsça'ya tercüme edilmiş imiş.

Sâsân'ın tercüme etmiş olduğu *Desâtîr*, İngilizce'siyle birlikte (Molla Feyruzeyn Kârûs) tarafından miladın 1818'inci senesinde Kalküta'da tabı' ve neşredilmiştir ki eldeki kitaplar da bundan ibarettir. İnan'da ateşperesti mezhebinin ilk evvel Zerdüşt tarafından tesis edilmiş olduğu hakkındaki zan hatadan salim değildir. Çünkü İnan'da ateşperestlik Prolatrie mezhebinin mevcud-i hakikiyesi Pişdâdiyân hükümdarlarından (Hûşenk) veya (Minûcehr) namındaki zatlardan biri olduğu muhakkaktır. Ateşin mahiyeti akvam-ı maziye nazarında bir sır gibi telakki olunuyordu. Kainata ifaza-i hayat eden şemsin ziya ve hararetiyle ateş arasında pek yakın bir münasebet olduğu görülüyor. Yıldırım, Şimşek gibi ateşin bir manzara ile zuhur eden hadisat-ı cevviye ise cahil insanlarda havf ve haşyetiyle memzuc bir his uyandırıyor. Ateşin hayat-ı beşere olan faide ve lüzumu ise havf ve hayret-i hasene bir de minnet ve meveddet hissi ilave ediyordu. Akvam-ı kadime arasında ateşe karşı perverde edilen bu hislerdir ki bilahare ateşperestliğe yol bulmuştur. Bi-pâyan ovalar, berrak ve mükevkep geceler Keldanileri nücumperestliğe sevk etmiş olduğu gibi İnan muhiti de, İnanlıları ateşe tapmağa teşvik eylemiştir.

İnan'da Asetilen, etilen ve metan gibi kabil-i iştiâl müvellidü'l-mâ Karbonilerin mebzul olduğundan ötede beride zuhur eden gaz-ı müştealler akvam-ı cahile-i İraniyenin ateşe karşı perverde ettikleri hiss-i hürmet ve taabbudu bir kat daha arttırmıştır. Ateşperestlik, beşeriyetin en kadim akidesindendir. Mamafih şemsperestlik, ateşperestiden daha evvel zuhur etmiş olduğu da muhakkakât-ı tarihiyedir.

Hind'in akvam-ı kadimesini teşkil eden Ariler (Âğnileri), Hûşeng zamanında ateşperesti şeklinde İnan'a intikal ederek Pişdâdiyân sülalesinin hükümler olduğu müddetçe resmi ve

umumi bir din halinde payidâr olmuştur. Fakat Pişdadiyân sülalesi münkariz olarak mevkilerini Kiyâniyân Hanedanı işgal edince, ateşpereslik akidesi de revaç ve itibarını gaib etmiş ve yerine Keldaniler'in Sâbiye mezhebi yani, güneş ve kevâkibe ibadet etmek adeti kaim olmuştur.

Sâbiye mezhebi, İran'a Kiyaniyan Hanedanlığının müessisi olan Keyhüsrev tarafından ithal edilmiş ve Keyhüsrev'in vefatına kadar mevki-i hakimiyette kalmıştır.

Sâbiye mezhebinin revacı, kadim ateşperestiyi büsbütün unutturamamıştır.

Kistâsıb zamanında zuhur eden Zerdüşt, bu kadim akidenin üzerini kaplayan rumâd-ı nisyanı kaldırmış ve ateşperesti dini yeni baştan uluvriz iştiâl olmuştur.

Zerdüşt "Adar" namını verdiği ateşi ikinci sınıf ilahlar meyanında tadât eylemiştir. İskender-i kebirin İran'a hücumu Dara saltanatını ne bi-eman bir sadme ile sarsmış ise ateşperestliğe de o kadar müthiş bir darbe indirmiştir. İran şevketiyle birlikte sukut eden ateşperestlik Sâsâniyân sülalesinin zuhuruna kadar hâk-i setr-i nisyan altında gizli kalmıştır.

Sâsânilerin müessisi olan Erdeşir Babek İran saltanatını iade ettiği gibi ateşperestlik akidesini de ihya ve ta'mim eylemiştir. Üçüncü defa ihya edilen bu akide İslamiyet'in tarih-i zuhuruna kadar mevki-i hakimiyetini muhafaza etmiştir.

İran'da zuhur eden vakayi-i tarihiye ve harekât-ı fikriyeyi tamamen zapt ve kaydetmiş mevsuk bir menba bulmak gayet müşkül görünüyor.

*Desâtîr* ve *Şehname* gibi kitaplar vukuatı esâtiri hurafelerle karıştırmış olduklarından tarihi kıymetlerini gaib etmişlerdir. Evvelce de söylenildiği veçhile *Desâtîr*, tenkidata o kadar mütehammil değildir. Pek yüksek ve lâ-yemût bir kıymet-i edebiyeyi haiz olan

*Şehnâme* ise, tarih olmak itibariyle, senet ittihaz edilecek derecede vesika addedilemez.

Avrupa müsteşriklerinin medid ve mutab tettebbüâtı bile İnan'ın mazisini kaplayan sihab-ı zülmaniyeyi tamamıyla dağıtamamıştır. Mamafih, bunların hayretbahş mesailerini takdir etmemek mümkün değildir. Bu mesayi neticesindedir ki, İnan-ı kadimdeki hareket-ı fikriyyenin tarz-ı inkişafına dair bugün az çok müsennem bir kroki çizmek taht-ı imkana girmiştir.

İnan-ı kadimde bir çok mezhepler zuhur etmiş, bir çok muhtelif akideler binlerce insanları asırlarca yekdiğeriyle çarpıştırmıştır. *Desâtîr*'in havi olduğu esâtir, bize İnan'da on beş kadar müessis-i din vahşûr<sup>10</sup> gelmiş olduğunu haber veriyor!...

Kadim İnan'da zuhur eden mezahib-i muhtelifeden ileride sırasıyla bahsedeceğiz. Bu muhtelif mezhepler arasında en ziyade tammüm ve en çok iştihar eden Zerdüşti dini olduğundan ilk evvel Zerdüşti'ten bahsetmek ve bunun vazetmiş olduğu âyin-i dininin esaslarını göstermek daha çok faydeli olacağını zannediyorum. Ancak bu sayede rehğüzâr tettebbuâtımız daha ziyade tenevvür edecektir. Çünkü diğer mezahip erbabının akideleri arasında Zerdüşti dininin az çok cürümelerini bulmamak kabil değildir.

Avrupa müsteşriklerinden Anquetil Duperron nam zatın *Zerdüşti'nin Hayatı ve Zend-Avesta (Vie de zoraster, zend-avesta)* unvanlı eserine itimat edilirse, Zerdüştlük kable'l-milat 575 senesinde İnan'da kâin Urmi kasabasında tevellüt ve 549 tarihinde neşr-i dine başlamış olduğunu kabul etmek icap eder.

Zerdüşti Avrupa lisanlarında Zoraastre (Altın Yıldız) veya Zéréthostrò (Parlak yıldız) namıyla yad edilmektedir.

Zerdüşti evvela mevledi olan Urmiye'de neşr-i dine başlayarak temin-i muvaffakiyet ettikten sonra Bahtiriyân'ın (Bactrian) pay-ı

<sup>10</sup> Peygamber (f.a)

tahtı olan Belh şehrine azimet eylemiştir. Zerdüş'tün Belh'teki muvaffakiyeti pek parlak olmamıştı.

İlk evvel Belh hükümdarı kendisini tasdik etmiş ve müteakiben saray erkanı ve daha sonra da umum ahali Zerdüş'tün neşrettiği dini kabul eylemişlerdir. Zerdüş'tün şöhreti İran taraflarından Hint iklimlerine kadar yayılmağa başlayınca neşrettiği din hakkında kendisiyle mübâhsât ve münakaşât-ı lazimedede bulunmak üzere Hint Brahmanlarından (Cengerenhace) namındaki birisi Belh'e kadar gelmiş, mübahase Zerdüş'tün galebesiyle ve Brahman'ın bu dini kabul etmesiyle neticelenmişti.

*Debistânü'l-mezâhib*, o esnada Belh'de hükümran olan zatın meşhur İsfendiyar'ın pederi, Kistâsıb olduğunu beyan ediyor. Kistâsıb'ın Avrupa tarihinde Hystaspe namıyla yad edilen hükümdar olduğunda şüphe yoktur.

Zerdüş't, on sene kadar Belh'te kaldıktan sonra kable'l-milat 529 senesinde, neşr-i din etmek üzere, Babiller nezdine azimet eylemiştir. Zerdüş'tün bu esnada Keldanistan taraflarında seyahat icra etmekte olan Yunan hakimi Pitagor (Pythagore) ile mülakat etmiş olduğuna ihtimal verilmektedir.

Saint Clément'in Pitagor'u, Zerdüş'tün bir şakirdi olarak telakki etmesi bu ihtimali teyit edecek karâinedendir.

Zerdüş't üç sene imtidat eden bu seyahatten İran'a avdet ettiği zaman, Kistâsıb'ın yerine geçen İsfendiyar'ın (Darius) istila ettiği, Keldanistan, Medye ve Belh taraflarında kendi mezhebinin tamamıyla intişar etmiş olduğunu görmek saadetini hissetmişti. Zerdüş't, bu parlak muzafferiyeti gördükten sonra kable'l-milat 508 senesinde yetmiş yedi yaşında olduğu halde, vefat eylemiştir.

Fransız müsteşrik Anquitel'in Zerdüş'tün hayatına dair vermiş olduğu malumat-ı sabika ile Yunan-ı kadim müelliflerinin şarkın bu meşhur siması hakkındaki rivayetleri arasında pek büyük bir fark müşahade olunuyor. Filhakika Hermedore Zoraaster'in (Zerdüş't)

Turuva muharebelerinden beş yüz sene evvel gelmiş olduğunu iddia ediyor. Plutarque, (*Oziris ve İzis*) unvanlı kitabında aynı tarihi kaydediyor.

Esasen Yunan-ı kadim müelliflerinden ekserisi İran Mâjlerinin (mages=gabur) Mısır rahiplerinden, hatta Hint Brahmanlarından daha eski olduklarını iddia edecek kadar ileri gitmişlerdir. Müverrihinden Justin (Yustin) ise, Zerdüş'tü Bactrian (Belh tarafları) hükümdarlarından addettiği gibi, sihirbazlık sanatının (art magie) icadını da ona isnat eylemektedir. Justin'e göre, aynı zamanda hem hükümdar hem müessis-i din olan Zerdüş, Ninus (uinus) tarafından mağlup edilmiş imiş! Fakat Justin'in bu iddiası mukarin-i hakikat değildir. Çünkü Majlar yani, sihirbaz kahinler kadim fetiş mezhebinin rüesa-yı diniyesi idiler. Bütün bu muhtelif rivayat arasından hakikati bulup çıkarmak cidden müşkül bir keyfiyettir. Çünkü, rivayetlerin menşe-i ihtilafı esatir-i İraniyedir.

Mamafih *Desâtîr* ile *Debistânü'l-mezâhib*'e müracaat ederek şu muhtelif rivayati telif edebilmek mümkün gibi gözüküyor. Filhakkâ, *Desâtîr*, İran'da on beş kadar peygamber gelmiş olduğunu ve bunların yeryüzünde ferman fermâ olan hükümdarların en eskileri bulduklarını beyan etmektedir. Şu halde Yunan müelliflerinin esatir-i İraniyeye bakarak Zerdüş'tü bu eski naşir-i din hükümdarlardan addetmiş olmaları ihtimalini kabul etmekte hiçbir beis yoktur.

Zerdüş'ün yaşadığı asırla tarz-ı hayatı hakkındaki rivayatin ihtilafı, müverrih-i ahireden bazılarının Zerdüş'tü eşhas-ı esatiriyeden addetmek gibi bir fikre sevk eylemiştir. Fakat biz bu fikrin hata âlûd olduğunu beyanda tereddüt etmeyeceğiz. Çünkü bizim kanaatimize göre İran'da Zerdüş namında bir zatın neşir-i din etmiş olduğu muhakkaktır. Bu âdemin bir hükümdar, yahut yalnız nâşir-i din bir feylesof olmasının bizce hiçbir ehemmiyeti yoktur. Şayan-ı ehemmiyet olan cihet Zerdüş'ün *Zend-Avesta* namındaki bir kitap bırakmış ve bir din tesis etmiş olması keyfiyettir. *Zend-Avesta* bir çok

kitaplardan mürekkep bir kanunname-i dinidir. Bu kitapta karma karışık bir halde bir kanun-ı dini, bir meslek-i itikadi ve felsefi mündereçtir. Fakat bu kısımlar arasında bir tertip, bir usul mevcut değildir. Zerdüş, bunların hepsinden, fakat karma karışık bir surette bahs eylemiştir. Zend kanun ve metin, Avesta da ıslah ve şerh manasına imiş. Zerdüşfîler Zendâveh Sitâyı “kanun ve ıslahı” veya “metin ve şerh” manasında tefsir ediyorlar. *Zend-Avesta* kainâtın (Hürmuz) ve (Ehrimen) namında iki alihe tarafından idare edildiğini beyan ettiğinden Zerdüş dini iki asla raci bir din-i sünâiyet (Dualisme) olmak üzere tanılmıştır.

Fakat Zerdüş dininde sünâiyetin bir dereceye kadar, Ahura Mazda (Hürmüz) denilen mabudu fenalıkların mesuliyetinden teberi etmek içün, kabul edilmiş olmadığı anlaşılıyor. Çünkü Mazdeizm (Zerdüş dini), Hürmüz ile Ehrimen’den her ikisinin de Zervane-akêrêne’nin yani bi-nihâye zamanla bi-pâyân mesafenin yegane tâbii olduğunu beyan etmektedir. Şu halde Mazdeizm’in de esas itibariyle tevhit (monothéisme) olduğunu kabul edebiliriz. Esasen bu fikri teyit edecek daha başka vesikalara da gösterilebilir.

Filhakika Şehristanî merhumla Muhsin-i Keşmirî’nin beyanat-ı müttehidelere göre İran Mecusileri Ehrimen’in Hürmüz’den sonra mevcut olduğuna yani Ehrimen’in ezeli olmadığına itikat ediyorlarmış. Esatir-i İraniyyeye nazaran Ehrimen Hürmüz’den kendi kudretine olan şüphesinden tevellüt etmiş! Tabir-i diğerle zulmet zıyanın refiki olduğu gibi Ehrimen de hilkatle müterâfik imiş.

Esasen *Zend-Avesta*’nın tarz-ı ifadesinden de Hürmüz’ün Ehrimen’e galip olduğunu istintac etmek mümkündür. *Zend*’de münderec bir duadan aldığımız şu parça galibiyet keyfiyetini pek güzel ifade ediyor. *Zend*’de deniliyor ki (ben, e’zam, ahsen, ekmel, ekvâ, a’lem, eltaf olan hâlık Ahura Mazda, Hürmüz’den istimdat ve onu tebci ediyorum. Bizi yaratan, besleyen kendisi olduğu gibi mevcudâtın kaffesinin en büyüğü de odur.)

*Zend*'in satırlarından, sünâiyyetten ziyade tevhit manası anlaşılmaktadır. *Zend*, Ahiriman'ı fenalık mabudu, zulmün hakimi olarak tasvir ediyor. *Zend-Avesta*'ya göre Ehrimen'nün kudreti ve nüfuzu mahduttur. O, bir mabud-ı zi kudret olmaktan ziyade nazar-ı haliktan düşmüş bir melek gibidir.

*Zend-Avesta*, tabiatın ömrünü, her biri üç bin senelik olmak üzere, dört devre ayırıyor: Birinci devrede hakim-i mutlak Hürmüz'dür. F'îl-i hilkat kendisine racidir. İkinci devre Hürmüz ile Ehrimen bir mücadele-i daimada bulunuyorlar. Hürmüz nura, Ehrimen da zulmetlere hükümran oluyor. Birisi her şeyin hayr, diğeri de bilakis şer olmasını iltizam ediyor.

Üçüncü devrede Ehrimen galebe ediyor. Ve kainat Ehrimen'le muavinleri olan Diyoların elinde kalıyor ve dünya nihayete yaklaşıyor. Dördüncü devrede Hürmüz nihayet Ehrimen'ı deviriyor, envat günahlardan temizlenmiş oldukları halde diriliyor. Artık şer ve cehennem ebediyen gaip oluyor. Ehrimen günahlarından istiğfar ederek nur alihesinin (Hürmüz'ün) sadık ve muti bir bendesi oluyor.

Görülüyor ki, *Zend-Avesta* Ehrimen'in kudret ve faaliyetini hilkatten sonraya hasrederek onun kudret-ı hükümranîyesini tahdit ediyor. *Zend-Avesta*'ya göre hilkatten evvel Ehrimen mevcut değildi. Kıyametten sonra da yine halik-ı şer olarak bulunmayacak!

*Zend-Avesta*, sema ve arzla beraber, arz üzerinde bulunan her şeyin Hürmüz tarafından yaratıldığını söylüyor. *Debistânü'l-mezâhib*'in *Zend-Avesta*'dan naklettiği şu satırları okuyalım; burada Hürmüz Zerdüş'te hitaben diyor ki: (Bütün insanlara anlat ki cihanda lemadâr ve ziyapâş olan her şey, benim nurumun reng ve cilasıdır. Kainatda hiçbir şey nurun fevkinde değildir. Ben cenneti, melekleri ve iyi olan her şeyi bu nurdan halk ettim. Halbuki cehennemler, diyolar, zebaniler ve her türlü şerler zulmetlerin mahsulüdür.)



Bir milletin temayülât-ı ruhiyesi, en ince ve en derin noktalarına kadar o milletin ananât-ı diniyesinde tecelli eder. Ruhuna nüfuz edilmek istenilen bir kavmin tarihinden ziyade dinini tetkik etmek lazımdır.

Filhakika bir milletin tarihi her hususta tamamıyla kendisine ait değildir. Tarihte milletin ruhuyla uygun olmayan, hatta ona muğayir bulunan bir çok vakalar bulunabilir; fakat dini ananeler münhasıran milletlerin ruhundan doğmuşlardır. Dini ananelerdir, milli masallardır ki milletlerin seviye-i fikriyesini, temayülât-ı ruhiyesini ebediyen yaşatırlar. Nasıl ki tarihler uzak asırların kesif karanlıkları içinde gaip olan bir çok milletlerin ruhunu, bu gün dini ananeler yardımıyla pek güzel tahlil edebiliyoruz.

Tarihe müracaat edecek olursak İran'ın mazisine dair alacağımız malumat beş on hükümdarın esâmisiyle vukuat-ı harbiyelerine inhisar eder ve hemen hiçbir şey öğrenmiş olmayız: Fakat, İranilerin dini manzumeleri, masalları, kitapları bize bu kadim irfanın ruhunu pek güzel tanıtmaktadır. Edvar-ı maziye de yaşayan Hintlilerin ruhunda ancak masalları, ananeleri, dini kitapları yardımıyla nüfuz edilmemiş midir?

Masallar, ananeler milletlerin ruhunu gösterir birer makes-i şundur. Geçmiş insanların düşüncelerini, tahayyüllerini, hülasa bütün ruhlarını bu makeslerde, istediğimiz gibi temaşa ve tetkik edebiliriz. Din, her asırda bâr-ı ıstırap altında inleyen insanlara teselliyet bahş bir penah-ı samimi vazifesi ifa eylemiştir.

Esaret altında inleyen kahhar pençeler arasında hırpalanan, mühlik hastalıklar, elim sefaletler içinde yuvarlanan beşeriyet, ezmine-i evveliyeden beri, ancak dinin harim-i şefikinde bir nefha-ı teselliyet ve ümit aramıştır. Böyle olduğu içündür ki milletlerin güzariş hayaletleri hakkında en samimi malumat-ı dini ananeler arasında bulabiliyoruz.

Yine bu sebebe mebnidir ki şarkın ruhunu anlamak içün asırlarca bu iklimlerde hüküm sürmüş olan ananât-ı diniyeyi tetkik etmek mecburiyeti hasıl oluyor.

Zerdüştiler'in ananesi, Mişya ve Mişyane'nun sergüzeştlerine dair garip hikayelerle mal-e mâldır. Bu ananelere göre silsile-i beşeriyetin birinci halkasını teşkil eden Mişyâ ve Mişyâne bilâhere demirin keşfine muvaffak olmuşlar ve bu sayede ağaçları keserek kendilerine bir mesken yapmışlar ve nihayet muamelat-ı zevciyyede bulunmuşlar imiş! Fakat bunların sefaletine varis olan evlatları hırs ve hased saikasıyla birbirlerine karşı silahlanmışlar ve kendi felaketlerinin sebab-i hakikisi olan daeva (Ehrimen'e) tapınmağa başlamışlar! Bunun üzerine Poroschaid ile Dogdo'nun oğlu olan Zerdüş nev-i beşeri tarik-i hidayete davet etmeğe, insanlara din-i hakkı göstermeğe gelmiş imiş!

Zerdüş dini, bütün insanların Mişyâ ve Mişyâne'den hasıl olduklarını yani, aynı bir peder ve maderin evlatları bulduklarını talim ettiğinden, Hindistan'da olduğu gibi insanlar arasında birbirlerinden mümtaz sıfatlar bulunacağı esasını katiyen reddetmektedir.

Vandidâd-Sade'nin şu (ey Hum! Sana arz-ı münacat ediyorum. Senin nezdinde fakir ile büyüğün hiçbir farkı yoktur.) ibaresi bu hakikatin lisan-ı beyanından başka bir şey değildir.

Zerdüş mezhebinin alimlerine (Mobed) ve (Destur) namı verilir. Mobedlerin reisleri ise (Mobed-i Mobedan) ve (Destur-ı desturân) unvanını haizdir.

Zerdüş, hayat-ı ailede zevcin reisi ve hanenin hakim-i mutlağı olduğunu beyan ve zevcenin kendisine itaat-ı mutlakada bulunmasını tavsiye ediyor! Hayat-ı zevciyyet de Mişyâ ve Mişyâne'nin numune-i ittihaz edilmesi Zerdüş'ün evamiri cümlesindedir. Zerdüş hayatı bi-sükûn ve ârâmı güzere eden bir devre-i mücadele gibi tasvir ediyor.

İnsan, hiyleker olduğu kadar da şerir olan düşmana karşı kendini müdafaa edebilmek için bütün kuva ve melekâtının tenmiye edilmesi lüzumunu Zerdüş'tün en mutena evamirindedir. Zerdüş'te göre bu ma'reke-i cidalde insanın en büyük hasmı kendi nefsiyle tabiattır.

Ehrimen tabiatı kuvay-ı âsiye ve hayvanât-ı muzırrasıyla, nefsi de, ihtirasât-ı süfliyesiyle insana musallat etmiş olduğundan bunlarla edilecek mücadelede esbab-ı galebiyyeyi temin edebilmek için ruhen ve bedenen kuvvetli olmağa çalışmak Zerdüş'te tabi olan her ferdin en birinci vazifesidir.

(Vandidâd-Sade)de deniliyor ki: (iyi yemeyince insan kuvvetsiz düşer, ve iyi işler icrasına kudretyâp olamaz. Zayıf ve cılız bir insan kuvay-ı faaliye, sağlam çevik çocuklara malik olamaz. Dünya, bulunduğu tarzda ancak gıda ile yaşamaktadır...).

Zerdüş'te uleması nuru (ilim) ve (zulmeti) de cehl ile tefsir ederek Hürmüz'le Ehrimen'in mücadelesini, ilm ile ceclin çarpışması tarzında tasvir ediyorlar. Zerdüş'tün kurmuş olduğu mücadele esaslı, ahlak için geniş bir saha-ı tatbik açmıştır: Nefis ve fikrin tathir ve tasfiyesi yolunda mütemadiyen mücâhedatta bulunmak Zerdüş'tün en samimi ihtiraâtındandır.

Zerdüş'te, İnsanın her nevi saadeti ancak kendi sa'y ve faaliyetinden beklemesi icap ettiğini sarih bir lisanla beyan ediyor; taharet ve nezafete riayet etmek hususu Mazdeizm'in en mühim ahkamdandır!

Zerdüş'te yalan söylemeği şiddetle men etmiştir. Zerdüş'tiler arasında en menfur ahlaksızlık yalancılıktır. *Zend-Avesta*, ancak sıdk ve hulus sayesinde Hürmüz'e yaklaşılabilceğini tasrih eylemiştir.

Zürdüş'tün telakkiyatına göre (Hürmüz) akıl ve zekasıyla bütün kainata nezaret etmekte imiş! Hürmüz Zerdüş'te ile doğrudan doğruya mükaleme ederek kanununu ona talim eylemiş imiş!...

Zerdüştiler, Hürmüz'ün kendi emir ve nehiyelerini Mitra vasıtasıyla ve ilham tarikiyle doğrudan doğruya insanlara da tebliğ ettiğine itikat ederler. Esatir-i kebire'nin Mitra'nun mahiyetini nur-ı semaviyeden ibaret olarak tasvir ettiğinden Zerdüştiler Mitra'nun cihanda her şeyi görüp tenvir ettiğine inanırlar. Mahlukatın tenasülüne nezaret etmek vazifesiyle de mükellef olan Mitra, her şahsın hareketini ve işlediği fiili gördüğü cihetle amal-i hasene erbabına mükafat ve efal-ı seyvie ashabına da mücazat takdir edermiş!...

Zerdüş ruhun ebediyetine ve haşr-ı cismaninin vuku bulacağına kail olduğu gibi haşrı bütün tabiata da tamim eylemektedir. Fakat Zerdüştiler'in akidesine göre, haşirden maksat, azabı ve ikabı teyit değil, bilakis ona bir nihayet vermek, ruhani ve cismani her nevi fenalığı ortadan kaldırmaktır!

Zerdüştiler'in itikadına göre, ruh bu alemde çıktuktan sonra Cinvad köprüsünün başta Mitra tarafından karşılanarak muhake-meye çekilir imiş. Eğer hasenatı seyyiatına galip ise bu dar ve keskin köprüden bila tehlike murur eder ve be-hişt-i alaya gidermiş. Aksi takdirde köprüden geçemeyerek alttaki gayya-yı müthişe düşer ve daevalara refik olur. *Zend-Avesta'*da deniliyor ki: "Yevm-i haşirde her ruh dünyada iken beraber yaşadığı cesedi bulacak ve hasenat ve seyyiatına göre o cesetle beraber cennete (gorotmau) veya duzha girerek mükafat veya mücazat görecektir. Bu müthiş devre-i imtihan neticesinde fenalar ayrılarak cehenneme atılacaklar ve orada cismen ve ruhen üç gün kadar müthiş azaplar görerek tasfiye edileceklerdir. Devre-i tasfiye hitam bulduktan sonra- fena bir vücut kalmayacağı cihetle- artık cehenneme de lüzum kalmayacak ve bütün insanlar musavat-ı mutlaka üzre ruhen ve cismen ezvak-ı ezeliyeyi tadacaklardır! Musavat-ı mutlakaya mazhar olanlar Mitra'nun hüsn-i şahadet ve sevkiyle, Hürmüz'ün atabe-i celaleti olan cennat-ı aliyata dahil Hürmüz'ün taht-ı ceberrutiyesi pişgahında azamet ve celaletinin temaşasıyla bahtiyar olacaklar ve la yemutiyet kisvesini giyerek her nevi ihtiyaçtan azade buldukları halde bir zevk ve saadet bir hayat-ı cavidanı imrar edecekler-

dir!... Hürmüz bütün bu işleri ikmal ettikten sonra kemal-i şan ve azametle istirahat edecek. Ehirmen ise, kusurlarından istiğfar ve Hürmüz'e arz-ı itaat ederek mazhar-ı avf ve gufran olacaktır) Kadim İranlılar mevdi, fena ruhların galebesi addettiklerinden bir kimse öldüğü zaman etraftaki kötü ruhları tart ve def etmek içün mev-tanın bulunduğu mahalde *Zend-Avesta*'dan bazı dualar okumağa itiyat edinmişlerdi.

Doğrudan doğruya Zerdüş't tarafından vuku bulmuş olan telakkiyat tetkik edilirse bu âdemin hakim bir zat olduğunu itiraf etmemek mümkün olamaz. Zerdüş'tün va'z ettiği dini, umur-ı dün-yeviye ve uhreviyece temin-i intizam edecek bir esasa istinat ettirmeğe çalışmış olduğu görülüyor. Zerdüş'tün nasuti ve kati telkinatıyla Hind'in atalet bahş muhaddir Brahmanizm'i arasında derin bir uçurum vardır. Zerdüş't Brahma gibi müridelerine lahutiyatın musahhar ve nuşin cazibesi taht-ı tesirinde daimi bir hayat-ı hayret ve istiğrak tavsiye etmemiştir. O atalete suret-i mutlakada nefret etmiş, bütün talakatıyla; bir ma'reke-i cidalden ibaret olan şu cihanda, temin-i galebeye çalışmağı tavsiye eylemiştir.

Zerdüş't, Brahmanlar'ın zillet ve meskenetine müeddi olan tevekkül-i vecd amizlerine şiddetle hücum etmekten çekinememiştir. Zerdüş'tün bu katı emirlerinden mülhem olan Mobedler Hürmüz'le Ehrimen arasındaki cidal-ı ezeliyyeyi saadet ve bedbahtinin mücadelesini suretinde tasvir ederek bu mücadelenin nihayet saadetin galebesiyle tetevvüc edeceğine kail bulunuyorlar!...

Zerdüş't, ziya ve hararetin bulunmadığı yerde, hayat olamaya-çağına kani di. Ziya ve harareti Hürmüz'e nispet etmesi de bu iki kuvvette bir hassa-ı hayatiye görmesinden neşet etmiştir. Zerdüş't'e göre ziya ve hararetin menbai şemstir. Şemsin sath-ı arz üzerindeki timsali de Ateşten ibarettir. Fakat, Zerdüş'tün timsal-i afitab olarak tasavvur ettiği ateş, bizim bildiğimiz ateş değildir. Timsal-i afitab

olan ateşin eşyanın gölgesini yere düşürmeyecek kadar saf olması lazımdır. Çünkü gölge, Ehrimen'e ait bir zulmettir.

Zerdüş'ün tahayyül ettiği timsal-i afitab, bir suret-i zihniyeden ibaret olduğu için hariçte vücudu olmayacağı cihetle bunu der hatır ettirmek üzere; hiç olmazsa, sevinmemek şartıyla adi ateş yakılması mecburi tutulmuş ve bu suretle Zerdüş dini, ateşperestlik kisvesini iktisa eylemiştir.

Kadim İraniler, Zerdüş'ten evvel de ateşe perestiş ediyorlardı. Fakat, ateş-i mukaddesin hıfzına mahsus mabetleri yoktu. Gabur (ateşperestler) dağlar üzerine çıkarak oralarda ateş yakar ve icray-ı ayin ederlerdi. Dağ tepelerinde, aynı zamanda yıldızlara perestiş ederlerdi.

Gaburlar ateşe Adar namı verirlerdi. Ateşperesti ayininin icrası için hususi mabet ilk defa Kistasıb zamanında Zerdüş tarafından inşa edilmiştir. Ateşgede namı verilen bu mabetlerde suret-i daimada ateş yakılırdı. Ateşgede muhafızlarının (Azerbanların) vazifeleri ateşin sönmemesine nezaretten ibarettir.

Kadim İraniler ateşgedelere Azbigan (dyrée) ismini verirlerdi. En büyük Azbiganlar Kirman vilayetinde ve Mazenderan taraflarında bulunuyordu. Mazenderan mülhakatından (Sarı) beldesindeki ateşgede pek ziyade meşhur idi.

(Buhteriye) kıtasında Âzer Âbâdkân, Âzer Berzin, Âzer ağabeyteyn, Âzer Huzdad, Âzer Behram, Âzer Zerdüş namında yedi adet ateşgede mevcuttu. Fars viyayetinde Esteharabad şehrindeki ateşgede en meşhur Âzerbiganlar meyanında tadat olunuyordu<sup>11</sup>.

Asr-ı hazırda İnan'ın Kirman vilayetiyle Hindistan'ın Gucarat şibh-i ceziresinde birkaç tane ateş gede mevcuttur. Hindistan'ın (Daman) beldesinde Hint Mecusilerinin bir ateşgedeleri vardır ki,

<sup>11</sup> Esterâbad ateşgedesinin veladet-i nebeviye gecesi birdenbire sönmüş olduğunu müverrihin rivayet ediyorlar.

burada bin iki yüz küsur seneden beri hiç sönmeksizin ateş yakılmaktadır!...

Ateşgede dahilinde tarz-ı ibadet şöyledir: Ateşgedelerde büyücek bir taş üzerinde mevzu sarı bakırdan mamul bir kap vardır. Bu kabın içinde suret-i daimada mukaddes (Hum) ağacıyla diğer ağaçlar ve buhurat yakılır<sup>12</sup>.

Zerdüştler taharete son derece riayetle memur olduklarından ateşgedeye girecek (Gabur) evvela kemal-i itina ile tatahhur eder. Ağzını bir tülbent ile örter. Ellerini bizlere sarar ve kemal-i huşu ile kible mesabesinde telakki edilen bakır kaptaki ateşe teveccüh ve tekarrüp eder ve atharuvanın yani, Mobed'in delaletiyle *Zend-Avesta'* da münderec münacattan bazılarını bir lahn-ı mahsus üzere inşad etmeğe başlar. Esnay-ı teğannide rüku ve sücut etmek üzere bir de raks yapar. Bu işler bittikten sonra nezirler arz olunarak dışarıya çıkarılır.

Azerbigan dahilindeki ateş kazara sönecek olursa iki odunu birbirine sürtmek suretiyle veyahut çakmak vasıtasıyla tekrar ikad ederler. Ateşin kibrit veya saire ile yakılmayarak tarz-ı ibtidaiyeye müracaat edilmesi Mecusiliğin ahkam-ı diniyesindedir. Kibrit gibi muhteriat-ı cedideden olan vesaitle mukaddes ateşi ikad etmek bidat-ı kabiheden madut olduğu cihetle şiddetle memnudur. Farmlar, kibleleri olan ateşi ağızlarıyla üflemek ve yelpaze kullanmaktan suret-i katiyede menedilmişlerdir. Ateşgede hüdmeleri nefesleriyle ateşin sönmemesine sebebiyet vermemek içün nikapsız ateş-i mukaddese tekarrüp edemezlerdi.

Farmların ibadeti şemsin tulu ve zevali ve gurubunda olmak üzere üç vakte münhasır idi. Birisi itidal-i rubi ve diğeri itidal-i

---

<sup>12</sup> Cevami-i şerifelerle tekayâd ve mevti bulunan mahallerde, ibadetle alakadar olan sair mahfillerde Ud ağacı, buharat gibi şeylerin yakılması adetinin İslamlara İranilerle Rumlardan intikal etmiş olduğunda şüphe yoktur.

harifi esnasında olmak üzere iki bayramları vardı. Birincisine Nevruz, ikincisine de Mihrican namını verirlerdi.

Zerdüş, malın öşür ve zekatının verilmesini ve hayvanat-ı müzirrenin itlafını tavsiye etmiş olduğundan Mecusiler, buna pek ziyade riayet ediyorlardı.

Kadim Farslarca erkek kardeş kız kardeşiyle, baba kendi kızıyla ve evlat anasıyla izdivaç edebilirdi. Fakat bu adet-i kabiha bilahare tadilata uğramıştır.

Mecusilerin ayin ve akidelerinden bir kısmının Zerdüş'ten daha evvel şarkta malum ve münteşir bulunan mezahipten alınmış olduğu itirazı kabul etmez bir hakikattir. Hatta bu akideler arasında edyan-ı semaviye ile pek sıkı rabitaları bulunanlar bile vardır.

Filhakika, Zerdüş *Zend-Avesta'* da Heômo veya Hô m namında bir zatın ve vahiy ve ilhamlarından pek çok bahs eylemektedir. Zerdüş'ün Hô m itlak ettiği zatın hazreti İbrahim olduğunu zannedebiliriz. Hô m'a isnat edilen sözlerde bu zannı teyit edecek vesaikadandır. Avrupa müsteşriklerinden Thomas Hyde'in netice-i tetkikatı bu zannı takviye edecek surette neticelenmiştir.

Mobedlerin hilkatı altı devre tahsis etmeleri keyfiyeti de Cemşid'e isnat edilmektedir. Cemşid'in esatiri kahramanlar devrine ait bir hükümdar olduğu mütevatirdir. Şu halde, akide-i Gaburiye cüzurunu pek derinlerde aramamız iktiza eder.

Firdevsi, Cemşid'in milad-ı İsa'dan 3429 sene evvel yaşamış olduğunu tasrih ediyor. Bu tarihe bir katiyet vermek doğru olmasa da, Cemşid'in pek eski devirlere ait bir hükümdar olduğunu kabul etmek için hiçbir mania yoktur. Mazdeizm'in bariz seciyesi olan sünâiyyet akidesi bile Zerdüş'ün muhteriatından değildir. Çünkü iki prensibe (mebde) inanmak hususu Zerdüş'ten daha evvel Keldaniler arasında da taammum etmişti.

Mamafih, *Zend-Avesta'* da mevk-i münakaşaya konulan fikirlerin heyet-i mecmuasında kuvvetli bir asliyet bulunduğunu itiraf



etmemek mümkün değildir. Evet Zerdüş'tün mutekidat-ı evveliyeden bazı şeyler almış olduğu muhakkaktır. Fakat, neşr ve tesis ettiği mezhepte sırf şahsına ait olan esaslar da az değildir.

Zerdüş'tün şahsi esasları Sabii mezhebiyle Brahma akidesine hücumdan ibarettir. Zerdüş'tü zühur ettiği zaman İran kıtası garptan Sabii ve şarktan Brahma mezheplerinin istilasına maruz bulunuyordu. Zerdüş'tü vatandaşlarını ecnebi ananelerden mümkün mertebeye kurtararak onların ahval-ı ruhiyeleriyle mütenasip bir din vazetmek teşebbüsünde bulunmuştur. Zerdüş'tün bizzat vazettiği prensipler Sabii ve Brahma mezheplerinin esasatını çürütecek tarzdadır.

Zerdüş'tün tabiatan mukaddem ve onun fevkinde bir alem ruhu bulunduğunu iddia etmesi, nucumperestlige karşı bir hücum idi. Zerdüş'tü diyordu ki: "Yıldızların fevkinde bir zeka alemi vardır. Semavi olan her şey vücudu o zekadan almış olduğu gibi, onun kanunlarını takip etmeğe de mecburdur". Zerdüş'tün şu sözleri Sâbilerin esasatına karşı fırlatılmış itirazlardan başka bir şey değildir. Zerdüş'tün Brahma mezhebine urduğu darbeye gelince o, daha şiddetli olmuştur. Brahma mezhebi, bütün mevcudatla vücud-ı vahidde fani olduğunu ve tabiatın la-yetağayyer bir daire içinde devrettiğini talim ediyordu. Zerdüş'tü bu akideye karşı, halikla mahluklu, hayr ile şerri, ruh ile cesedi, kaderle irade-i beşeriyeyi ayırmağa çalışmıştır.

Zerdüş'tü bir taraftan hukuk ve vezaifenin müsavatını ilan etmiş; diğer taraftan hayatı bir mücadele suretinde tasvir eylemiştir. Zerdüş'tün Brahma mezhebine karşı en müessir ve en yıkıcı hücumu, bu noktada görülüyor; Brahmanizm, fikirleri uyuşturmamak, riyazetle kuvve-i adeliyeyi yıprandırmak ve tahayyülatı devren devr neticesinde hakka vasıl olmak tarikini küşad eylemiştir. Buna mukabil Zerdüş'tü, hayatı bir mücadele halinde tasvir etmiş; uyusukluğa, devran devr tahayyüle karşı çarpışmayı, didinmeyi saadet-i

ebediyenin bir müstahzırı gibi görmüştü. Atalet ve meskenete karşı bi-eman hücumlarda bulunmaktan çekinmemiştir.

Zedüşt, bütün gayretini vatandaşlarını Hint ve Keldani tesiratından kurtarmağa sarf eylemiştir.

Çünkü bu iki kavmin akidesi, daha eski olan Sipâsiyân fırkasının gayreti ve mistisizminin muğaffil nikabi altında milli bir şekil almış ve İnan'ı istila eylemişti.

Sipâsiyân, İnan'da zuhur etmiş bir fırka-ı diniyedir. Bunlar, Zerdüşt'ün *Desâtir* ile *Âbad*'in ahkamından hiçbir şeyi tagayyür etmemiş olduğunu iddia ediyorlardı. Sipâsiyelere göre, Zerdüşt gibi yeni bir din müessisi değildir. Kendisi, *Desâtir* ile *Âbad*'in esasatından harice çıkmamış ve bu iki kitabın esaslarını durub-ı hikemiyye ve tasavvufi cümlelerle tezyin ederek avama daha ziyade tesir edecek bir şekle koymaktan başka bir şey yapmamıştır! Sipâsiye mezhebi, İnan'da intişar eden mesalik-i diniyenin en eskilerinden olup, tetkike şayan bir çok esasları muhtevidir.

*Desâtir* ve *Debistânü'l-Mezâhib*'den alınan malumata nazaran Sipâsiye mezhebinin hutut-ı esasiyesi şu suretle hülâsa edilebilir:

“Allah mevcud-ı mutlak ve cevher-i yeganedir. Vahdet ve teşahhus, ebediyet Hüda'nın, insanların anlayabilecekleri vasıflarını teşkil ederler. Kühn-u bariye vukuf peyda etmek, beşeriyet içün muhaldir. Vücut-ı fatır ile alakadar olan şeylerin kendisinden ayrılması mümkün değildir. Binaen aleyh kainat içün bir mebde ve bir münteha tasavvur olunamaz. Kainat, bir hilkatin neticesi değil, belki Hurşid'in zatının bir pertev-i ezelisidir. Vücut-ı ilahiden ilk sadır olan şey gevher hurddur ki, buna Âzad behmen namını veriyorlar. Âzad behmen akl-ı külliyyi temsil ediyor. Mebde-i âli ile mahlukat arasında vasıtalık vazifesi de Âzad behmen'e ait bulunuyor. Âzad behmen'in makamı felek-i atlasır.

Âzad behmen yalnız vasıta olmakla kalmıyor. O da bir çok suruşa (melek), bir çok can ve bir çok ruhlara hayat bahşediyor.

Bunlar da yıldızlara, unsurlara, arza, meadine, nebatat ve hayvanata ve insanlara hayat veriyor ve insanları idare ediyorlar!...

Görülüyor ki Sipasiyân, tabiatın heyet-i mecmuasını, tıpkı beden-i insaniyi teşkil eden unsurlar gibi, aksamı birbirlerine merbut olan ve yekdiğerlerince üzerine icra-yı tesir eden müdrik ve zihayat bir mevcut gibi telakki eylememiştir.

Sipasiyân umumi ve ezeli addettikleri tabiatı, edvar-ı nucumiyyeye göre taksim eylemişlerdir. Bu taksime nazaran, bir devir başlayınca kevakib-i sabiteden biri bin sene kadar bütün kainatın hüdavendi olurmuş. İlk devrin hüdavendi olan kevkebe, nuhestin şah namı veriliyor. Nuhestin şah'ın müddeti bitince hüdavendlik diğér bir sitareye intikal eder ve kevkeb hüdavendlikte ... Şah'ın şeriki oluyormuş. İkinci devrin sitaresine nuhestin düstur namı veriliyor. Kevakib-i sabitenin kaffesini bu suretle biner senelik devirlerin hüdavendi olduktan sonra nevbet-i saltanat kamere gelirmiş. Kamerin hüdavendlik müddeti hitam bulunca birinci devr-i azim nihayet bularak ikinci devir başlarmış.

İkinci devrin mebdei nuhestin şahın hüdavendliğiyle ibtidar ve birinci devrede vücut pezir olan hadisat-ı mevcudatın kafesi aynı tarzda teselsül ve tevali ederlermiş.

Bu devirlerden her birine, ruz itlak olunur. Otuz ruz, bir mah; on iki mah da bir seneyi teşkil ediyor. Bir milyon seneye yek ferd ve bin ferde de yek verd ve bir verde de yek merd, bin merde de bin cad tabir ediliyor. Üç bin cad, yek vad ve iki bin vad, yek zad namıyla yad olunuyor!...

Sipasiyelerin on dört abadı, Hindilerin on dört Manosunu hatırlattığı gibi zamanın tarz-ı taksim ve tadadı da Hindilerin sal-ı ilahilerini andırmaktadır. Harekat-ı nucumdan ahkam çıkarmak zaman-ı nehs ve s'ad olmak üzere bir takım kısımlara ayırmak gibi hurafeler, İslam'a kimsen Sipasiyelerin, kısmen de Sabilerin yadigarıdır.

İslam'a sokulan hurafelerin menşelerini pek derinlerde bulabileceğiz bu menşeler o kadar derin, o derece mahfidir ki, pek çok sahtih beyinler, menşeleri tayin edemeyerek, bu gibi hurafelerin İslami olduklarına kanaat etmek hatasına düşmüşlerdir!...

Avrupa müelliflerinden bir çoğunun aynı keriyveye şapmış olduklarını görüyoruz. Şarkta ise, maatteessüf bu yolda tetebbuata girişmiş zevat pek nadirdir.

Sipasilerin ruh-ı insani hakkındaki fikirleri umumi sistemleriyle mütenasiptir: Ervah'ın taalluk edecekleri cesetlerin haline göre, semanın menatik-ı muhtelifesinden geldiğine itikat ediyorlar!

Güya ruhların bazılarının menşei şems, bazılarının kevkeb-i sabite, bazılarının da seyyareler imiş!...

Sipasiyeler buyururlar ki: "Bir insan dünyada iki ismetâmiz bir hayat geçirmiş, efal-i haseneyi itiyat edinmiş, akaid-i hakikiyyeye cidden merbut kalmış ise, öldükten sonra, ruhi olan yıldızlara irtifa ve bilahare, tedrici surette ervah-ı safiyenin itilagahi olan küre-i esiriye kadar uruç ederek orada nur-i alinin (minanivan-ı mitunun) temaşa-ı cemaliye seadet-i ebediyyeye mazhar olur".

Fakat bu âdem hayatında menhiyata inhimakla bir takım cinayetler irtikap etmiş ise, safiyet-i asliyesini gaib eden ruhu, bu mazhariyetten mahrum kalır. Tenasühe uğramış suretiyle cezasını çeker. Şöyle ki: "Cezaya müstahak olan şahsın, bade'l-vefat, ruhu daha sefil bir tabakada bulunan bir insanın cesedine intikal eder. O suretle bir müddet azap görür. O âdem öldükten sonra, ruh sırasıyla hayvanata, nebatata hatta madeniyata kadar tenezzül ederek sermedi azaplara uğrar.

Dünyada iken hasenatı ve seyyiatları müsavi olan insanlara gelince, bu halde bulunan kimseler vefat ettikleri zaman, ruhları evvela tenasüh ve muhacerete uğrayarak tasfiye görür ve sonra ervah-ı mesude sırasına geçer ve zevk-i ebediye mazhar olur!..."

Sipasiyelerin şu akidesi, kadim İranilerin pek çok riayet ettikleri bir kısım ananelerin esbabını izah edebilir:

Eski İraniler, insanlarla hayvanat-ı gayr-ı muzırraya karşı samimi bir meveddet perverde ederlerdi. Halbuki muzır hayvanların itlafı ibadetten madud idi. Çünkü bu itikada göre, nafi hayvanların bedenleri ufak tefek kusurlarda bulunmuş olan kimselerin, muzır hayvanların cesetleri de canlıların ruhlarına mahsus birer kalıptan ibaret idiler.

Sipasiyelerin kısmen nucumperesti ve kısmen ma-fevkatabii olan panteizm akideleri, usulsüz, licamsız bir mistisizm ile tervec edilmiş olduğu anlaşılıyor. Sipasiyelerin yıldızlar şemsin önünde nasıl gaip olurlarsa ruh-ı beşerde şems-i hakiki olan halikta öylece feneyab olur; iddiaları Sabiiyye akidesinin panteizm ve mistisizm rengine boyanmış bir levhasıdır. Fakat bu mertebe-i kemale vasıl olmak için aklın dört derecesi, dört hali geçmiş olması meşruttur.

Sipasiler, bu dört mertebeyi şu suretle tadat ediyorlar:

- (1) Allah'ın rüyada görülmesi.
- (2) Hal-ı yakazada mazhar olmak.
- (3) Vect ve istiğrak geçirmek.
- (4) Fena fillah olarak şahsiyet-i cismaniyesini unutmak.

Bu akidede Yoga'nın mezheb-i Hindisi pek ziyade nazara çarpmaktadır. Sipasiye mezhebinin son reisi olan Azerkîvân, miladın 1577'inci senesinde İran'da Kum şehrinde tevellüt ve 1673 senesinde Hindistan'ın Patna şehrinde vefat eylemiştir.

Azerkîvân, hayatını züht ve istiğrak ile geçirmiş, riyazet hususunda hayret bahş bir derecede ileri gitmişti. Sipasiler, Azerkîvâni Meh Âbâd hanedanının sonuncusu addedilir.



# MİLEL VE NİHAL

Journal for studies of belief, culture and mythology

ISSN: 1304-5482

**The Society of Missionaries of  
Africa: White Fathers  
(Peres Blancs)  
Ahmet KAVAS**

**What Happened to Jesus?  
Mahmut AYDIN**

**Mormonism: The Religion  
and Saints of the Latter Days  
of America  
Yasin AKTAY**

**Rethinking the Method of  
Demythologization  
Emir KUŞÇU**

**Adam, Paradise and the Fall  
Mustafa ÖZTÜRK**

## **Book Reviews**

**Burhanettin Tatar  
Şevket Kotan  
Hafsa Fidan  
Mahmut Aydın  
Hakan Olgun**

## **Short Notices**

**Yasin Meral**

**From Tradition of Milet and Nihal  
Religion in Ancient Persian M. Şemseddin**

**volume : 1 number : 2 June 2004**

