

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

Mircea Eliade'da
Tarihsel Bilinç Sorunu
Burhanettin TATAR

Hint Dinlerinde
Kötülük ve Şeytan
Ali İhsan YİTİK

Millenarianist
Bir Hareket Olarak Montanizm
Cengiz BATUK

Güvenliğin Modern
Mekanları ve Aleviler
Necdet SUBAŞI

Yeni Dünya Düzenine
Küresel Bir Din Modeli: Moonculuk
Mustafa BIYIK

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

The Promise of Lutheran Ethics
Karen L. Bloomquist & John R. Stumme

Christians in Society:
Luther, The Bible, and Social Ethics
William H. Lazareth

Church and State: Lutheran Perspectives
John R. Stumme & Robert W. Tuttle

Kısa Notlar

yıl:1 sayı:1 Aralık 2003

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

Cilt/Volume 1 Sayı/Number: 1 Aralık/December 2003

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi
Cilt/Volume 1 Sayı/Number: 1 Aralık/December 2003
ISSN: 1304-5482

Editör / Editor

Şinasi Gündüz (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

Yasin Aktay (Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi)
Şinasi Gündüz (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)
Ömer Faruk Harman (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)
Ekrem Sarıkçoğlu (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 (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 Ocağ (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

Editörden

4-7

Makaleler

Mircea Eliade'da Tarihsel Bilinç Sorunu

Burhanettin TATAR

9-19

Hint Dinlerinde Kötülük ve Şeytan

Ali İhsan YİTİK

21-39

Millenarianist Bir Hareket Olarak Montanizm

Cengiz BATUK

41-71

Güvenliğin Modern Mekanları ve Aleviler

Necdet SUBAŞI

73-91

Yeni Dünya Düzenine Küresel Bir Din Modeli: Moonculuk

Mustafa BIYIK

93-114

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Christians in Society: Luther, The Bible, and Social Ethics

William H. Lazareth

115-120

The Promise of Lutheran Ethics

Karen L. Bloomquist & John R. Stumme, Ed.

120-128

Church and State: Lutheran Perspectives

John R. Stumme & Robert W. Tuttle, Ed.

128-137

Kısa Notlar

Macuch Sempozyumu:

Mandaean and Samaritan Literature
in Memory of Rudolf Macuch (1919-1993),

Yayın Dünyasında Din İçerikli Eserler:

Türkiye I. Dini Yayınlar Kongresi

139-143

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 başvurulan referanslar olmuşlardır.

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.

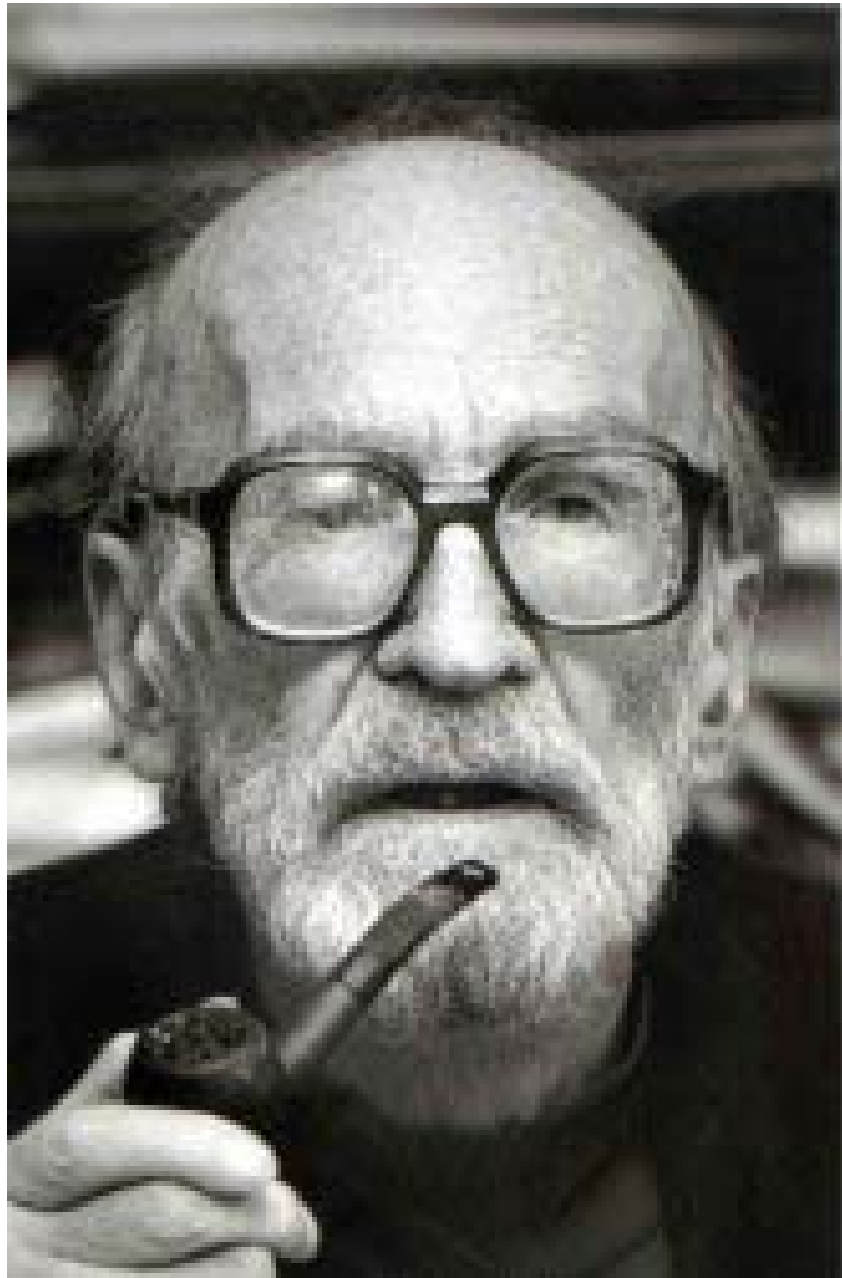
It is possible to mention the literature of *tahâfut* and *al-milal wa al-nihâl* in this context. The books written by such medieval Muslim scholars as Ibn Hazm, Shahrastani and Abd al-Qahir al-Baghdadi

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. *Milal & 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





Mircea Eliade (1907-1986)

Mircea Eliade'da Tarihsel Bilinç Sorunu

Burhanettin TATAR*

Atıf/©: Tatar, Burhanettin, (2003). Mircea Eliade'da Tarihsel Bilinç Sorunu, Milet ve Nihal, 1 (1), 9-19.

Özet: Mircea Eliade, dinler tarihine, "tarih terörü" diye adlandırdığı tarihin insan üzerindeki baskısını azaltmak ve insanı kendi tarihsel şartları tarafından basitçe belirlenen bir varlık olmaktan çıkarmak için rol üstlenmeye çağırır. Bu rol, onun deyimiyle dünya genelinde uyanmakta olan "yeni hümanizm"dir. O, bu kavramla basit bir kültürler veya dinler arası diyalogu anlamaz. Belki daha derin olarak, ortak insan varlığının arkaik boyutlarında tecrübe ede geldiği ancak tarihin baskısı ya da ideolojileri tarafından bastırılmış kutsal tecrübesini ima eder. Bu açıdan Eliade, tarihselciliği insan varlığının tarihsel şartlar içinde bastırılması ve soyutlanması olarak değerlendirir. Dinler tarihinin güçlendireceği gerçek tarihsel bilinç, bu nedenle tarihselciliğe karşı koyacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mircea Eliade, dinler tarihi, tarihselcilik, yeni hümanizm, tarih terörü

Dinler tarihi çağdaş kültürel hayat içinde önemli bir rol oynamaya yolundadır. Bu sadece egzotik ve arkaik dinleri anlamanın, bu dinlerin temsilcileriyle kültürel diyaloga girmekte yardımcı olması için değildir. Daha özel olarak, dinler tarihinin insan hakkında daha derin bilgiye kaçınılmaz surette erişecek olmasındandır... Böyle bir bilgi temelinde dünya genelinde yeni bir hümanizm gelişebilir.

Mircea Eliade

Diğer sosyal disiplinler gibi, dinler tarihi de özel bir düşünme ve anlama tarzını geliştirme yolundadır. Bu disiplin içinde kalarak araştırmalarını yürüten bilim adamları da sonuçta kendilerine özgü düşünme ve anlama tarzlarını geliştirme yolundadırlar. Ancak hem

* Doç. Dr., O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi.

genel olarak dinler tarihi disiplini hem de bu disiplin içinde araştırma yapan bilim adamlarını her zaman ilgilendiren temel sorun, düşünme ve anlama tarzının sonuçta hangi yöne ve yola doğru yükümlü kılınacağıdır. Daha açık olarak söylersek, düşünme ve anlama çabasını gerektiren ve onu belli sorumluluklarla yükümlü kılan şey nedir?

Kuşkusuz burada sadece bireysel veya disiplinler düşünme ve anlama çabasının sorumlu ve yükümlü kılınması söz konusu değildir; belki daha temelde düşünme ve anlama çabasına konu olan ve bu çabanın kaderine eşlik eden geçmiş tarih ve tarihsel olaylar da sorumlu ve yükümlü kılınmaktadır. Buna göre geçmiş tarih ve tarihsel olaylar kendi kaderlerine bırakılmamakta ve nihilist bir perspektif içinde yokluğun kucağına öksüz bir çocuk gibi terk edilmektedir. Sonuçta hem düşünme ve anlama çabası hem de bu çabaya konu olarak kader ortaklığı yapan geçmiş tarih kendi geleceklelerini birlikte belirleme yoluna girerler.

O halde dinler tarihinin geliştirmeye çalıştığı kendine özgü düşünme ve anlama tarzı bazı geleneksel mistik düşüncelerde görülen “bireysel kurtuluş” felsefesinin çok ötesine gidecek şekilde hem bireyin hem de geçmiş tarihin kurtuluşunu amaçlarcasına yükümlülüğü omuzlarına almaktadır. Ne var ki o (dinler tarihi), uğruna kendisini ve geçmiş tarihi yükümlü kıldığı “amaç” ya da “kurtuluş”un mahiyetini yeterince sorgulamakta mıdır? Burada amaç “nesnel bilim” ya da “geçmişin olduğu gibi bilinmesi” şeklinde *kendi içinde* anlamsız olan bir şey midir? İnsanlığın geleceğe ilişkin beklenti ve kaygılarından bağımsız olarak ortaya çıkarılan “geçmişin nesnel bilgisi” gerçekte ne iş görür? Geçmiş tarihin “nesnel olarak bilinme” gibi bir kaygısı olmadığına göre, biz nesnellik kaygımızı neden geçmişe yansıtmaktayız?

Kuşkusuz sorular bu şekilde sorulduğunda, nesnellik idealinin *kendi başına* bir değer taşımadığını düşünerek, kendi amaç ve kurtuluşumuzun nesnellik idealinin ötesinde duran bir şey olduğunu

kabullenmeye başlarız. Geçmişin bize karşı “nesnel ilgisizliğinin” gerisinde duran “tarihsel ilgisini” sürekli olarak yeniden keşfetme çabasına bizi sokan “ortak yükümlenmişlik bilinci”nin unsurlarını irdelemek durumunda hissederiz. Gerçekte nedir bizi ve geçmişin bizimle olan tarihsel ilgisini aynı anda kuşatan “ortak yükümlenmişlik bilinci”? Bizi ve geçmiş tarihi, geleceğe birlikte yol alırken kader ortaklığı yapmaya sevk eden şey nedir? Sonuçta geçmiş tarihi aydınlatmaya çalışarak geleceğe yol alan düşünce neyi düşünmektedir?

Mitolojik düşünce içinde “logos”u keşfetmeye çalışan ve Eliade’ın fark ettiği gibi “arkaik” inançları ve mitleri kendi ontolojik temelini geri götürmeye çalışan Platoncu düşüncenin dinler tarihi araştırmalarını “ideler”i düşünmeye yönlendireceği açıktır. Platon’un burada amacı bellidir: Düşünce ancak “mahiyeti gereği düşünülebilir” olanı düşünmelidir. Belki daha doğrusu, düşünmeye “temel ve amaç teşkil eden şey”i (konu, ideler) düşünmelidir. Bir ölçüde Platoncu ideler kuramına yaklaşan Eliade’ın düşünce tarzını anlamak bakımından da Platoncu yaklaşımı daha derinden kavramak gerekiyor. Bu yaklaşıma göre, düşünce kalıcı olmak yani gerçekten “ne” düşündüğünü ve “neden” düşündüğünü iyice kavramak istiyorsa kendisini “ne” (konu) ve “neden” (temel-amaç) sorularına nihai cevap olarak ele verecek ontolojik gerçeklik üzerinde oyalamalıdır.

Platoncu yaklaşımı anlamamızın bizce en iyi yollarından biri, yağlı boya resim sanatını en iyi yansıttığı düşünülen bir tablo karşısında bilincin konumunu izlemektir. Bu örneğin ironik olduğunu yani Platoncu yaklaşımın sanata karşı “bizi gerçeklikten iki kez uzaklaştırdığı için” olumsuz tavır takındığını bilmekteyiz. Ancak bütün ironikliğine rağmen yağlı boya bir tablonun bilinci kendi üzerinde “oyalaması” yani “gerçekliğin” ancak ilk bakışta birbirinden bağımsız gibi görünen çok farklı unsurlar arasındaki “ilişkileri” kurduğu zaman kendini ele vermeye başlaması Platoncu metaforik düşüncenin temel paradigmasını teşkil eder. Düşünce gerçekliği tablonun

dışında değil, tam da “içinde” görür. Bu nedenle tablonun düşüncüyü oyalaması ilk bakışta ön planda duran ayrıntı veya farklılıktan değil, belki bütün farklılıkları kendi genel şema veya çatısı altında derleyip toparlayan arka plandaki konusundan kaynaklanır. Sonuçta söz konusu tablo önünde düşünce “ne” (konu) ve neden (temel-amaç) sorularına cevap buluncaya değin oyalanır.

Ancak işin ilginç tarafı, düşünce düşünebilmek yani oyalanabilmek için her zaman tablo içinde verilen konu ve temel-amaç sorularını anlamak ve cevaplandırmak durumundadır. Buradaki güçlük şudur: Şayet düşünce, düşünmek amacıyla, dikkatini tablonun dışına kaydırırsa aynı zamanda kendisini konu ve temel-amaçtan uzaklaştırmış olacaktır. Buna karşılık bütün dikkatiyle tablonun üzerinde oyaladığında “konu” ve “temel-amaç”ı asla ayrıntı ve farklılıklardan sıyrılmış saf haliyle göremeyeceği için yine bir şekilde konu ile temel-amaçtan uzaklaşmış olacaktır. Sonuçta düşünce daima kendisini tablo içinde sınırlı yani ayrıntıların gerisinde gizlenmiş olarak açığa vuran konu ve temel-amaç ile sınırlanmış bulacaktır. Düşüncenin kaderi, kendini hep sınırlı olarak ifşa eden gerçekliğin ardında daima sınırlanmış bir çaba olarak bulacak olmasıdır. Düşünülebilir olan “konu ve temel-amaç” (ideler), bir şekilde düşünceden kaçan şeyler olarak aynı zamanda düşünülemezliğin sınırları içinde kalacaktır. Düşünce, kendisini bir şekilde kendi mahiyetine yabancı olan düşünülemezliğin sessiz duvarlarına çarpmış olarak bulacaktır.

Kısaca atıfta bulunmaya çalıştığımız Platoncu yaklaşım açısından bakıldığında dinler tarihine özgü düşünme tarzının karşısına çıkan esaslı sorulardan biri böylece ifşa olmaktadır. İster Eliade’ın istediği gibi “dinler”¹, isterse çoğu dinler tarihçisinin tercih ettiği şekliyle “tarih” kelimesine vurgu yapılsın, dinler tarihi “düşünülebilir” kadar “düşünülemez” olanın da düşüncenin kaderini belirlediği bir yolda düşünmeye çalışmaktadır. Bu açıdan o, yağlı boya

¹ Mircea Eliade, *İmgeler Simgeler*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: Gece Yayınları, s. 4

tablo karşısında oyalanmak zorunda hissedilen düşüncenin kaderini paylaşmaktadır. Birbirinden bağımsız gibi görünen tarihsel olgular, olaylar ve veriler “kendi başlarına” düşünülebilir şeyler olmadıkları için dinler tarihine özgü düşünce zorunlu olarak tarihsel olaylar, olgular ve veriler arasındaki “ilişkileri” kurgulamak yani hayal gücünde yeniden düşünmek durumundadır.² Ne var ki, bütün bu kurgulamaların bir gerçekliği temsil edebilmesi için düşünce, kurgulama çabasına geçerlik sağlayacak “konu ve temel-amaç”ı tarihsel olaylar, olgular, veriler içinde “görmek” zorundadır.

İşte Platoncu yaklaşımın dikkatimizi çekmeye çalıştığı nokta buradadır: Dinler tarihine özgü düşünce, baktığı tarihsel-dini olgular, olaylar veya inançlar içinde konuyu ve bütün bu tarihsel olaylara ve inançlara temel ve amaç teşkil eden şeyi, yağlı boya tablonun içinde “konu ve temel-amaç”ı gördüğü gibi görmelidir. Böylece Platoncu yaklaşımın bizi nereye götürdüğü anlaşılmalıdır: Düşünce, görülmesi gereken şeyi görmeye başladığı zaman gerçek anlamda düşünmektedir. Aksi halde düşünme mahiyeti gereği görülemez ve düşünülemez irrasyonel şeyler (tarihsel olgular) arasında kendi varlığını ve geçerliğini yitirerek anlamsızlığın (nihilizmin) uçurumuna sürüklenir.³

Bu açıklamalarımız Platoncu yaklaşımı esas alan bir dinler tarihi düşüncesinin karakteristiğini modern dünyada en iyi temsil edenlerden biri olarak gördüğümüz Eliade’ın neden Kant ile başlayan modern tarihselciliğin “tarih içinde” görülmesi gereken şeylerden ziyade “tarihsel olayların kendisi” üzerinde oyalanmaya çalışan tarihsel bilincine⁴ tepki verdiğini anlamamız bakımından işlev gör-

² David Rasmussen, Yapısal Hermenötik ve Felsefe, *Din ve Fenomenoloji* içinde, der. Constantin Tacou, çev. Havva Köser, İstanbul: İz Yayıncılık, s. 39.

³ Eliade, tarihsel olguların kendi başına irrasyonel ve illüzyon olduğu noktasında arkaik dinler kadar Hint din felsefeleri ile de hemfikir görünmektedir. Örnek olarak bkz. Eliade, *İmgeler Simgeler*, ss. 13-15; 46-47; 59.

⁴ Eliade, *The Sacred and the Profane*, trans. W. R. Trask, New York: Harcourt, Brace&World, Inc., s. 112.

mektedir.⁵ Ancak burada Platoncu bakış ile Eliade'ın yaklaşımı arasında amaç, motivasyon, izlenen yol vs. hususlarda beliren bir takım ciddi farklılıklara da dikkat çekilmesi gerekmektedir. Her şeyden önce Eliade, bir Hıristiyan olarak, "İbrahimi iman geleneği" yani Eliade'nin deyimiyle "Kadir-i Mutlak Tanrı" inancı içinde olarak Platoncu düşünceye yaklaşmaktadır. Platon, kendi dönemindeki arkaik inançların "konusu ve temel-amaç"ı olarak düşündüğü idelerin ontolojik tecrübesine erişmek için felsefenin çok önce başlattığı "mit yıkımı" sürecine destek verirken; Eliade, mit yıkım faaliyetini kemale erdirmek isteyen modern tarihselci anlayışı durdurmak için Platon'a yaklaşmaktadır.

İlk bakışta çelişkili görünen bu durum, Platon'un mahiyeti gereği irrasyonel olan tarihin gerisinde gizlenen rasyonele (daha doğrusu rasyonelliğin ontolojik kaynağına) ulaşmayı arzu etmesi gibi, Eliade'ın "rasyonellik adına" modern tarihselciliğin irrasyoneli (yani kendi başlarına tarihsel olayları) ön plana çıkarmasına tepki verdiği hatırlandığında anlaşılır hale gelmektedir. Her iki düşünürü göre "Tarih" kendi içinde gerçekleşen olayların anlamını doğrudan bize verebilecek nihai bir zemin değildir. Eliade'a göre, modern tarihselciliğin en büyük sıkıntısı, tarihi "kendi başına" ve "kendisi için" kategorileri içinde ele alması ve ona yeterince farkında olmadan adeta kendi başına işleyen bir kör (otonom)⁶ ya da—daha iyimser bir ifadeyle—azınlık ideolojisi tarafından yönlendirilen bir mekanizma (güç, süreç) olarak yaklaşmasıdır.⁷

Eliade'ı Platoncu yaklaşımı benimsemeye sevk eden hususlardan biri tam da buradadır: Şayet modern tarihselciler gibi tarihi kör ya da azınlık ideolojisine göre yönlendirilen bir irrasyonel güç, süreç ve mekanizma olarak ele aldığımızda tarih terörünü (terror of history) ne açıklayabilir ne de ona karşı koyabiliriz. Modern tarih-

⁵ Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return or Comos and Historyt*, trans. W. R. Trask, Princeton University Press, ss. 147-159.

⁶ Eliade, *The Sacred and the Profane*, s. 113.

⁷ Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, s. 156.

selciğin sefaleti, tarih içinde gerçekleşen olgu ve olayları, Leibniz’in “monadları” gibi kendi içlerinde kapalı birimler şeklinde kabul ederek, onlara salt varoluşlarına nispetle meşruiyet atfetmesinden kaynaklanır.⁸ Böylece tarihselcilik, tarih içinde sürekli kendisini hissettiren açlık, yoksulluk, savaş, baskı gibi trajik olayları (tarih terörünü) doğrudan veya dolaylı olarak meşru kılmaktadır. Burada tarih terörünü meşru kılacak, yani salt vuku bulduğu için “bu tarihsel olayın vuku bulması gerekliydi” sonucunu bizim çıkarmamıza ön ayak olan bir tarihselci düşünce⁹ kendi meşruiyetini nereden almaktadır?

Eliade’a göre Hegel’de, Marks’ta (veya yakın zamanlarda Fukuyama’da) olduğu üzere eskatolojik bir “tarihin sonu” anlayışı içersinde tarihsel olayları haklılaştırmaya çabalayan tarihselcilik ile her dönemi kendi şartları ve durumları ile sınırlamaya çalışan romantik tarihselcilik arasında gerçekte fark yoktur. Zira her iki tarihselci yaklaşım tarihi “kendi içinde” ve “kendi başına” bir kategori olarak görmeye devam etmektedirler. Bu durumda tarihselci düşüncenin meşruiyetine ilişkin yukarıdaki soru ile tarihin kendi başınalığı sorunu aynı noktada birleşmektedir: Tarihselci düşüncenin sonuçta kendi meşruiyetini yine kendi söyleminden alan bir mitsel ibaret olduğu¹⁰ ve tarihi de bu mitsel düşünce (daha doğrusu fantezi) içinde yorumladığı.¹¹

Bu tahlillerimiz neden Eliade’ın modern tarihselci düşünceye, Platon’un kendi döneminde mitsel düşünceye verdiği olumsuz tepkiye benzer bir tepki verdiğini daha iyi görmemizi sağlayabilir. Mitsel düşünceyi ve tarihsel mitlerin meşruiyetini kökten yıkmayı

⁸ Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, s. 150.

⁹ Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, s. 148.

¹⁰ Eliade, mitlerin, her zaman kendi geçerliğini kendi söylem tarzından aldığı vurgular. Örnek olarak bkz. Eliade, *The Sacred and the Profane*, s. 95.

¹¹ Eliade’nin tarihselciler arasında saydığı marksizmin bir din olarak tarihin sonunu getirmeyi amaçlamasına ilişkin yorumları ilgi çekicidir. Bkz. Eliade, *The Sacred and the Profane*, ss. 206-207.

amaçlayan modern tarihselci söylem kendi meşruiyetini yine “kendi söylem tarzından” almakla modern bir mit oluşturmaktadır.

Öyle anlaşılıyor ki, Eliade ontolojik (kutsal) bir kökene dayanan geleneksel mitsel düşünce ile modern tarihselciliğin nihilist (ateist, profan) varoluşçuluğunu yansıtan kendi mitsel düşüncesi arasındaki temel farklılığın aşılmasını mümkün görmemektedir. Bu farklılık gerçekte artık fiilen var olmayan bir “eski” (arkaik, nostaljik) ile fiilen var olan “yeni” (çağdaş, tarihselci) arasında salt entelektüel veya kurgusal bir tarihsel farklılık değildir. Hâlâ bir şekilde mitsel düşüncenin tarihsel etkisi altında profanlaşan¹² ve ontolojik (kutsal) kökenden uzaklaşmak isterken kendini nihilist düşüncenin kucağında bulan modern insanın bilincinde ortaya çıkan bir farklılıktır bu. Bu nedenle modern insan için tarihsel bilinç sorunu aynı zamanda bilincin ve bütüncül varoluşun parçalanmışlığı ve bu parçalanmışlığın bir sonucu olarak ortaya çıkan nihilizm sorunudur.

Bölünmüş tarihsel bilinç sorununun kökleşmesinden sorumlu olduğunu düşündüğü modern tarihselciliğe verdiği olumsuz tepkilere bakarak, Eliade’ın kendisini neden “düşüncenin, kendi bölünmüşlüğünden tarihe değil, tarihin zeminine yani ontolojiye sığınarak kurtulabileceğini” öğütleyen Platonculuk içinde bulunduğunu anlamak kolaylaşmaktadır. Kanaatimizce burada Eliade’ın düşünme tarzı ile Platoncu yaklaşım arasındaki en temel ilişki, yukarıda andığımız, yağlı boya tablo örneğine yeniden baktığımızda daha açık hale gelecektir. Nasıl ki yağlı boya tablosu tarihsel bir olay ve olgunun ötesinde aynı zamanda bir “durum” (situation) ise, benzer şekilde tarihsel olay ve olgular “kendi başlarına” ve “kendileri için” kategorilerinin ötesinde “durum” teşkil ederler. Burada “tarihsel olgu” tabirini, tablonun ontik (somut varlık) düzlemine; “tarihsel olay” tabirini tablonun kendi biricikliği içinde belli bir konuyu ortaya çıkarma haline; “durum” kelimesi ile de olgu ve olaydan bir şe-

kilde ayrılan tablonun “konusu, temeli-amacı” (ontolojik yapısı) için kullandığımızı belirtelim.¹³

Buna göre, her dini-tarihi olay ve olgu, kendisini aşan çok daha genel bir anlam, şema, model (arketip) ve gerçeklik düzeyini kendilerinde ifşa ederek “durum” haline gelirler. Platon ile Eliade’ın iddiası, anladığımız kadarıyla şu şekilde dile getirilebilir: Tarihsel olay ve olguları “durum”a dönüştürerek hiçlikten, yokluktan (profanlaşmaktan) ve anlamsızlıktan (irrasyonellikten) kurtaran ve onları ontolojik açıdan sonsuzca aşan (transcendent) bir gerçeklik düzeyi vardır.¹⁴ Platon’a göre bu gerçeklik düzeyi “ideler”, Eliade’a göre ise “kutsal”dır. Eliade’ın yorumuna göre, arkaik inançlar, mitler içinde dile getirilen kutsalın zaman öncesi tecrübesi sayesinde tarihsel zaman ve mekan içinde gerçekleşen önemli her olay ve olguyu “durum”a (kutsalın tecrübesine, hierofani) dönüştürmüşlerdir. Böylece her bir tarihsel olay ya da olgu, “kendi başına” anlaşıldığında profan (zamansal-mekansal, tarihsel) olarak kalsa da aynı zamanda “durum”a dönüştüğü (kendi başınlık konumunu aştığı) için kutsallaşmaktadır. Burada kutsallık, sadece bir başkalaşmayı, tarihsel zaman ve mekanı aşmayı değil, belki daha temelde ontolojik gerçekliğe katılmayı yani “oluş”tan “varlık”a geçişi ima etmektedir. Hıristiyanlık ise Tanrı’nın İsa’nın bedeninde bir durum olarak ifşa olduğunu benimser.

¹³ “Durum” (situation) kavramı ile “Kairos” (uygun an) kavramı arasında çok yakın bir ilişki vardır. Kairos, bir şeyin tam zamanında gerçek anlamıyla ortaya çıkışını ifade eder. Sözelimi, Hıristiyanlıkta İsa’nın şahsında Tanrı’nın tezahür ettiği inancı, tezahürün en uygun zamanda gerçekleştiği inancını kendi içinde barındırır (Bkz. Eliade, *İmgeler Simgeler*, ss. 204-208. Burada felsefi açıdan önem arz eden şey, bir tarihsel olgu veya olayın, kendi uygun zamanını (yani kendine özgü bir zamansallığı) kendi içinde taşımaya devam ederek tarihsel sürecin ötesine gidecek şekilde durum teşkil etmesidir. Sözelimi, bir yağlıboya tablo içinde açığa çıkan konu, aynı zamanda bu tablo içinde “en uygun anı (Kairos)” kendisinde sergileyerek tabloyu kendine özgü bir zamansallığa eriştirir. Artık kronolojik zaman değişse de, tablo içinde konu en uygun zamanını her an ifşa etmeye devam ederek zaman-üstüleşir yani kendine özgü bir zamansallık kazanır. Bu zamansallık ya da zaman-üstülük sonucu tarihsel olgu, tekrarlanamaz bir tarihsel olaya dönüşür.

¹⁴ Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, ss. 159-162.

Böylece Eliade'a göre, tarihsel bilincin bölünmüşlüğüne karşı düşünceyi derleyip toparlayabilecek ve onu kendi ontolojik temeline bağlı tutabilecek yegane çıkış yolu tarihsel olayları "durum" olarak "görebilmektir". Öyle anlaşılıyor ki, bunun gerçekleşebilmesi için sadece şu veya bu din ya da öğretinin esas alınmasından çok insanın arkaik varlık düzeyinde (bilinç altını etkileyen temel varoluşsal tecrübelerde) örtük biçimde bulunan kutsal tecrübesinin farkına varılması gerekir.¹⁵ En profan insanın bile arkaik varlık düzeyinde etkisini göstermekte olan kutsal tecrübesi, tıpkı aşık olan, müzik dinleyen veya matematik problemini çözmekte olan birinin zaman-üstü tecrübesine benzer şekilde tezahür etmekte olduğu için, gerçekte "kendi başına" ve "kendisi için" tarihsel olay ve olgu yoktur. Her tarihsel olay ve olgu aynı zamanda bir durumdur.

Kuşkusuz burada Eliade'ın tarihsel durum olarak ele alınan tarihsel olay ve olguların meşruluğu konusuna nasıl yaklaştığı ayrı bir sorun olarak ele alınmalıdır. Ancak şunu belirtmekle yetinelim: Eliade, "tarihsel durum" tabirinin tek başına "tarih terörünü" anlama ve çözüme noktasında yeterli çözüm sağlamadığının bilincindedir. Zira döngüsel veya ezeli tekrar formunda anlaşılan geleneksel zaman anlayışları içinde de tarih terörü kutsallık perspektifinden hareketle meşru kılınmaya çalışılmıştır. Ancak Eliade, geleneksel ve modern zaman ve tarih anlayışlarını karşılaştırdıktan sonra¹⁶ çözümün tek başına bir tarafın lehinde karar vermekle ortaya çıkamayacağını fark etmektedir.¹⁷ Bu durum, onun yazımızın başında alıntılıdığımız dinler tarihine yüklediği yeni hümanizmin teşekkülünde rol üstlenme görevini neden çok önemli gördüğünü açıklar. Tarih bilincinin rehabilitesi ve tarih terörünün azalması öncelikle gelenek-

¹⁵ Eliade, *The Sacred and the Profane*, ss. 210-213; *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, İstanbul: Simavi Yayınları, ss. 127-129

¹⁶ Eliade'nin farklı kültürlerde ve dinlerde gözlemlediği döngüsel (cyclical) ve doğrusal (linear) tarih anlayışlarının kısa özeti için bkz. Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, edit. J. M. Kitagawa, New York: Columbia University Press, ss. 86-88.

¹⁷ Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, ss. 154-159.

sel ve modern zaman ve tarih bilinçlerinin diyalogu sayesinde mümkün olmaya başlayacaktır. Bu bir bakıma epistemoloji ile onto-
lojinin, kutsal ile profanın, bilinç altı ile bilincin, tarih ile tarih üstü-
nün tarihsel bilincin sürekliliği temelinde yeniden barışması için
çaba gösterilmesi gerektiği anlamına gelmektedir.



The Problem of Historical Consciousness in Mircea Eliade

Citation/©: Tatar, Burhanettin, (2003). The Problem of Historical Consciousness in
Mircea Eliade, MİLEL VE NİHAL, 1 (1), 9-19.

Abstract: Mircea Eliade charges the history of religions with taking a significant
role for diminishing the "terror of history" (i.e., pressure of history on human
beings) and saving human beings from being a mere existence determined
simply by his historical condition. He calls this role "New Humanism". He
understands with "new humanism", not merely inter-cultural or inter-religious
dialogue, but more deeply common human experience of sacred at the level of
archaic existence which has been suppressed by history and historical ideologies.
From this viewpoint, Eliade takes "historicism" to mean suppression and
isolation of human beings within their historical conditions. The real effective
historical consciousness, empowered by history of religions, will resist
historicism thus understood.

Key Words: Mircea Eliade, history of religions, historicism, new humanism, terror of
history



Knight, Devil and Death / Albrecht Dürer

Hint Dinlerinde Kötülük ve Şeytan

Ali İhsan YİTİK*

Atıf/©: Yitik, Ali İhsan, (2003). Hint Dinlerinde Kötülük ve Şeytan, Milet ve Nihal, 1 (1), 21-.39.

Özet: İnsan sahip olduğu düşünme ve muhâkeme yeteneğiyle diğer canlılardan farklı bir varlıktır. Genelde insan için bir üstünlük vasıtası olarak kabul edilen akletme yeteneği aynı zamanda insanı, canlılar dünyasının en kaygılı ve en tedirgin yarattığı da yapmıştır, denilebilir. Çünkü insan sadece kendini, bugünü ve yakın çevresini düşünmekle kalmaz, bunun yanı sıra geleceği ve top yekûn insanlığın durumunu da merak eder. Özellikle deprem, yangın ve sel baskını gibi doğa felaketleriyle karşılaştığında, pek çok suçsuz, masum insanın ölmesi veya zarar görmesi onu ziyadesiyle üzer. Dahası o, bir çok dürüst ve namuslu insan dünyada yoksulluğun ve izah edilemez bir sefâletin pençesinde kıvranırsa, kötü ve sahtekar insanların dünyada mutlu ve rahat bir hayat sürmelerini mutlak iyi ve adil bir Yüce Tanrı'nın varlığıyla bağdaştıramaz. Zaman zaman ateist olduğunu veya hiçbir dine inanmadığını söylese de her zaman sıkıntılı ve kaygılıdır. Bundan dolayı kötülük ve kötülüğün kaynağı problemi, bütün dinlerin üzerinde durduğu ortak konulardan biridir. Kötülük bazen top yekun inkar edilmiş, bazen de onun bir imtihan aracı olduğu ve sabredenlerin sonuçta büyük kazançlar elde edeceği ileri sürülmüştür. Bazen de İstenmeyen durumların ya insanın iradi eylemlerinin kaçınılmaz bir sonucu olduğu ya da Yüce Tanrı'nın kontrolü dışındaki Ehriman, asura veya demonlar gibi mahiyetleri itibarıyla kötücül varlık/varlıkların eseri olduğu iddia edilmiştir. Ancak kötülüğün kaynağı konusunda ortaya atılan bu çözüm tarzlarından hiç biri nihai noktada herkesi tatmin etmemiştir. Bundan dolayı kötülük problemi dün olduğu gibi bugün de din ve düşünce sistemlerinin hararetle tartıştığı bir konu olma özelliğini sürdürmüştür, şüphesiz yarın da sürdürecektir. İşte bu yazıda Hinduizm ve Budizm'in konuya yaklaşım tarzı ve izahı ortaya konulmak istenmiştir. Sonuçta, Hinduizm'in Vedalar döneminde kötülük, bazen İndra ve Varuna gibi iyicil tanrıların öfkesinin sonucu bazen de asuralar, dasyular, raksalar ve piçakalar gibi değişik isimlerle anılan insanlara düşman olan mitolojik varlıkların eseri olarak kabul edilmekte-

* Doç. Dr., D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi

dir. Upanişadlar döneminde ise, insanın karşılaştığı her türlü olumsuzluğun kaynağı avidyadır, yani bireyin gerçek hakkındaki cehâletidir. Budizm’de ise her türlü dünyevi kötülük, Mâra’nın eseridir. Mâra ise, Budist kutsal literatürde bazen nirvana yolcularının karşılaştıkları ve yenmeleri gereken her türlü fiziksel ve psikolojik zorluk anlamında soyut bir kavram bazen de kişiyi sevdiklerinden ayıran ölümün antropomorfik ve sembolik anlatımı olarak görülmektedir. Bazen de semitik dinlerdeki Şeytan/Satan’ın Hint versiyonu şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hinduizm, Budizm, kötülük, şeytan, avidya

“Hint Dinleri” terimi, Hint Yarımadasında doğan ve temel nitelikleri itibariyle diğer dinî sistemlerden farklılıklar arz eden Hinduizm, Budizm, Caynizm ve Sihizm için kullanılır. Biz burada, sadece Hinduizm ve Budizm’in dünyadaki kötülük ve kötülüğün nedeniyle ilgili görüşlerini ele alacağız. Çünkü bu dinler, mensuplarının sayısı bakımından günümüz dünyasının üçüncü ve dördüncü büyük dinleri durumundadır. Diğer taraftan Caynizm, günümüzde sadece Hindistan’da bulunan 2,5-3 milyonluk taraftarıyla dünyada çok az sayıda mensubu bulunan dinlerden biridir. Dahası o, katı riyazeti gerektiren dinî törenleri dışında büyük ölçüde Budizm’e benzer. Sihizm ise, XV. ve XVI. yüzyıllarda ortaya çıkan ve bünyesinde Hinduizm ve İslâmîyet’e ait bir çok inancı barındıran eklektik (uzlaştırmacı) mahiyet arz eden bir dinî sistemdir. Bu bakımdan, Hinduizm ve Budizm’deki kötülük anlayışıyla şeytan inancını ele almak, Hint dinlerinin konuya genel yaklaşımını anlamak ve kavramak için yeterli olacaktır.

Hinduizm’de Şeytan

İslâmîyet ve Yahudilikteki şeytan inançları göz önüne alındığında, onun, bu dinlerdeki Tanrı inancıyla çok yakından ilişkili olduğu görülür. Zira *Satan* veya *Şeytan* olarak isimlendirilen varlık, öncelikle Tanrı’ya baş kaldıran, insanları O’na karşı kıskırtan ve sonuçta, onların hem maddi hem de manevi bakımdan zarar görmelerine yol açan bir varlıktır. Bu nedenle o, Tanrı ve insanların en büyük düşmanı olarak kabul edilir.

Hinduizm’de ise, uzun tarihsel süreçte çok tanrıcı (politeist), tekçi (monist) veya tek tanrıcı (monoteist) anlayışlardan zaman zaman birinin bazen de aynı anda iki veya üçünün yan yana var olduğu görülür. Şeytan veya benzeri güçlerin varlığı konusundaki telakkilerin de Tanrı anlayışlarına bağlı olarak değiştiği söylenebilir. Bundan dolayı konunun Hindu kutsal literatürüne göre ele alınması, hem onun tarihsel serüveninin belirlenmesi hem de bu din içerisindeki farklı anlayışların top yekûn ortaya konulması bakımından uygun olacaktır.

M.Ö.XV- M.Ö. VIII. yüzyıllar dönemine ait oldukları düşünülen *Vedalarda*, çok tanrıcı (politeist) bir anlayış söz konusudur. Burada pek çoğu günlük hayatta karşılaşılan şimşek, yıldırım, yağmur, rüzgar gibi doğa olayları veya güneş, ay ve samanyolu gibi gök cisimlerine insani birtakım özelliklerin atfedilmesiyle ortaya çıktıkları düşünülen yüzlerce tanrı veya tanrıçayla karşılaşırız. Temel görevleri kainattaki *rta* adı verilen evrensel düzeni korumak olan bu varlıklar insanüstü niteliklere sahiptir. Dolayısıyla, temelde *iyicil* yönleri ile ön plana çıkan bu insanüstü yaratıklar, yağmurun zamanında yeterince yağmasından, savaş meydanında düşmana galip gelmeye varıncaya kadar, insanoğlunun ihtiyaç duyduğu her şeyi gerçekleştirmeğe muktedir varlıklardır. Genelde her şeye kâdir, her yeri gören ve birden fazla eli-kolu ve ayağı olan varlıklar şeklinde tanımlanan tanrıların kendi aralarında bir iş bölümünün olduğu dikkati çeker. Örneğin, *Prajapati* daha ziyade ilk yaratmadaki etkinliği ile gündeme gelirken, *İndra* savaşçılığı, *Varuna* yağmur ve rüzgar gibi tabiat olaylarına hakimiyeti, *Agni* ise insanları ve mallarını koruyuculuğu ile tanınır.

Aynı şekilde, dönemin en önemli dinî uygulamaları bu varlıklara sunulan kurbanlar ve bu esnada okunan ilahi ve dualardan oluşuyordu. İnsanlar, dinî törenler sayesinde Tanrıların, kendilerinden beklenen yardımı ve himâyeyi gerçekleştireceğine inanıyorlardı. Eğer olaylar istedikleri yönde gelişmiyor veya arzu etmedikleri birtakım acı olaylarla karşılaşıyorlar ise, bunları, tek bir kötücül

varlığa veya kaynağa da atfetmiyorlardı. Onlara göre, böyle olayların iki muhtemel nedeni olabilirdi: İlk ihtimale göre bunlar, bir şekilde insanoğluna öfkelenen iyicil tanrıların ceza olarak yarattığı durumlardı. Çünkü, başta *Rudra*, *Varuna* ve *İndra* olmak üzere her bir tanrı, iyiliksever ve yaratıcı olabildiği gibi aynı zamanda kindar ve yıkıcı da olabilirdi. Yani, çelişki gibi görünen her iki durum da tanrılar için aynı derecede mümkündü. İkinci ihtimale göre ise insanları üzen bu olaylar, *demonlar* olarak isimlendirilen, mahiyetleri itibariyle zaten kötü olan varlıkların neden olduğu felâketlerdi.

Tanrılara ve insanlara düşman olan varlıklar, ya demonlar olarak, *Asurular*, *Dasalar/Dayular*, *Raksalar*, *Aratiler* ve *Piçakalar* isimleriyle anılan çeşitli **gruplar** şeklinde ya da *Vrtra*, *Vala*, *Arduba* ve *Çambara* adıyla anılan **bireyler** olarak görülür. Bireysel olarak anılan varlıklar, daha ziyade savaş Tanrısı *İndra*'nın baş düşmanları şeklinde tanımlanıyordu. Başka bir ifadeyle, onlar, insanlardan ziyade *İndra*'yı alt etmeye çalışan varlıklardı. Bu varlıklardan özellikle *Vrtra*, fırtına, şimşek ve yıldırım gibi doğal olaylar üzerinde etkili olan ve okyanusların derinliklerinde gizlenen bir **yılan** olarak tanımlanır ki, bu, Eski Ahit'teki Adem ve Havva'yı günaha sürükleyen **yılanı** hatırlatır. Ancak *İndra*'nın baş düşmanı olan *Vrtra*, onunla giriştiği mücadeleyi kaybetmiş ve *İndra* tarafından öldürülmüştür. Dolayısıyla hikayenin tamamı göz önüne alındığında, *Vrtra*'nın, Eski Ahit'te tasvir edilen şeytandan nispeten farklı bir varlık olduğu meydana çıkar. Üstelik, Yehova'nın Eski Ahit'teki konumunun aksine, *İndra*, *Rig-Veda*'nın yegane tanrısı değildir. Dahası, *Rig-Veda*'da *Vrtra*, insanlardan ziyade başta *İndra* olmak üzere tanrısal varlıklarla uğraşan bir kahraman olarak tasvir edilir.¹

Demonlar şeklinde anılan düşman topluluklar arasında en önemlisi, **asurular** adıyla bilinen gruptur. *Vedalar*da ve *Brahmanalarda* *Asurular*, tanrıların baş düşmanı olarak tanımlanır. Kaynaklarda *asura* kelimesinin anlamıyla ilgili üç farklı görüş vardır. Birinci gö-

¹ A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads (I-II)*, Delhi-1989, c. I, s. 234.

rüşe göre, *asûra*, “tanrısal veya ruhsal varlık” anlamındaki *sûra* kelimesinin olumsuzudur ve “ilahi/ruhani niteliğini kaybetmiş varlık” anlamına gelir.² İkinci görüşe göre ise, “ruhsal, ilâhi” anlamına gelen bu kavram, ilk dönemlerde tıpkı Zerdüştilikte olduğu anlamda, bütün tanrısal varlıklar için bir sıfat olarak kullanılıyordu. Fakat zamanla, *deva* kelimesinin karşıtı olmuş ve “kötücül, aşağılık” anlamlarında kullanılmaya başlanmış; Hinduizm’de daha ziyade bu anlamıyla şöhret bulmuştur. Böyle bir değişmenin muhtemel nedeni, Hint ve İran kültürleri arasındaki ayrışma ve aralarında ortaya çıkan rekâbettir. Öyle ki bu rekâbet, zaman içerisinde, “birinin iyi dediğine diğerinin kötü demesi gerekirmiş” gibi bir noktaya varmıştır. Nitekim *ahuralasura* terimi İran’da “yüce veya ulu” anlamında kullanılmaya devam etmiş, hatta en yüce tanrıları Mazda’nın sıfatı olmuştur. Buna karşılık, *deva* terimi ise, Hindû inancındakinin aksine, insanlara zarar veren kötücül varlıkları tanımlamak için kullanılmıştır.³

Asura kelimesinin kaynağına dair üçüncü ihtimal ise, *Assuri* kavramıdır. *Assuri* veya Asurlular M.Ö. 3000 yıllarından M.Ö. 600 yıllarına kadar Mezopotamya, Elam ve Suriye bölgelerinde hüküm sürmüş bir devlettir. Sami ırktan oldukları varsayılan Asurlular, Ari kökenden gelen İran ve Hintlilerin en korkulu düşmanlarıdır. Hatta Hintliler, onları dünyadaki en zalim ve en korkunç insanlar olarak görürler. Dolayısıyla *Asura* terimi, muhtemelen başlangıçta Arilerin baş düşmanı olan bu devlete veya onun askerlerine delâlet ederken, zamanla insanüstü nitelikleri haiz kötücül varlıklar için kullanılmıştır.⁴

İnsanüstü tanrısal varlıklar anlamında *asuralar*, tıpkı diğer tanrılar gibi *Prajapati*’nin oğullarıdır. Fakat onlarla sürekli mücadele halindedir, hatta bu nedenle onlara düşman kardeşler gözüyle bakılabilir. Dahası, her tanrının bir *asurası*/muhalifi vardır. Örneğin,

² W.J.Wilkins, *Hindu Mythology*, New Delhi, 1986, s. 437.

³ A.B. Keith, *a.g.e.*, I/231-232; W.J.Wilkins, *a.g.e.*, s. 438-240.

⁴ W.J.Wilkins, *a.g.e.*, s. 240.

Daivya, *Agni'nin*, *Aru* ve *Kutsa* ise tanrı *Aditi'nin* belalılarıdır. İnsanlar, yapacakları törenler ve bu esnada okuyacakları özel *mantralarla* bu kötü güçlerle başa çıkma konusunda tanrılara yardımcı olabilirler. Onlar, tanrısal varlıkların aksine karanlık, düşman, yalan ve yanlış ile birlikte anılır. Bazen de Arilerin düşmanları için bir sıfat veya bir isim olarak kullanıldıkları görülür.⁵

Paniler adıyla bilinen demonlar ise, *asuralar* kadar önemli bir grup değildir. Fakat onlar, ineklerin sütünü tutar ve böylece dinî törenlerin vazgeçilmez malzemeleri olan süt, yoğurt ve tereyağı gibi temel maddelerin teminini zorlaştırır.⁶ Bunlar olmayınca, dinî törenler lâyıkıyla yapılamaz. Sonuçta bu durum *İndra*, *Agni* ve *Soma* gibi iyicil tanrıların öfkelenmesine, en azından kendilerinden beklenen iyilik ve yardımın gecikmesine, sonuçta insanların zarar görmesine yol açar. Başka bir deyişle *paniler*, *asuralar* gibi doğrudan değil, dolaylı olarak kötülüğe neden olan yaratıklardır.

Dasalar/dasyular adıyla bilinen demonların ise, her hangi bir varlık kategorisine işaret etmenin ötesinde, doğrudan doğruya Arilerin düşmanı konumundaki yerli Hint kabilelerini ifade ettiği söylenebilir. Çünkü Hint destanlarında sık sık pek çok *Dasyunun* Ariler tarafından dize getirildiğinden söz edilir.⁷

Raksalara gelince, *Rig-Veda'da* yaklaşık elli beş yerde kendilerinden söz edilen ve *asuraların*, tanrıların baş düşmanları olduğu anlamda, insanoğlunun en büyük düşmanı olarak zikredilen varlıklardır. İki ilahide⁸ büyücü ve sihirbaz olarak tanımlanmalarına karşılık, genelde hem insan hem de hayvan şekline girebilen *theriomorfik* varlıklar olarak kabul edilirler. Onlar ya her an saldırıya hazır bir köpek, akbaba, kartal veya atmaca gibi yırtıcı varlıklar şeklinde ya da bir koca, erkek kardeş veya sevgili suretinde görünürler. İnsan suretinde oldukları durumlarda ise, çoğunlukla iki

⁵ A.B.Keith, *age*, s. 233-235.

⁶ A.B.Keith, *a.g.e*, s. 234.

⁷ A.B.Keith, *a.g.e*, s. 234.

⁸ *Rig-Veda*, VII/104; X/87.

ağızlı, üç başlı, dört kollu, beş ayaklı korkunç yaratıklar biçiminde tanımlanırlar. Tek başlarına değil, toplu olarak yaşadıkları, bazen de iki, üç veya dört kişilik aileler şeklinde buldukları ifade edilen bu korkunç yaratıklar, tıpkı insanoğlu gibi ölümlü varlıklardır. İnsan veya hayvan etyle beslenir, vampirler gibi insan kanı emerler. İnsanlara musallat olduklarında onları hasta ederler, akıllarını başlarından alırlar ya da onların konuşma yeteneklerini yok ederler. Bu korkunç yaratıkların güneş ışığı başta olmak üzere hiçbir ışıktan hoşlanmadıkları, ıssız, karanlık ve kirli ortamları sevdiği ve geceleri dolaştıkları kabul edilir. Bu durumda pek doğal olarak, onların en büyük düşmanı ateş tanrısı *Agni*'dir. Dolayısıyla *Raksaların* şerrinden korunmak isteyen kimselere *Agnihotra* denen törenler ile *Agni*'nin yardım ve lütfunu temin eden özel tılsım veya *mantralar* telkin edilir.⁹ Hint kutsal literatüründe sözü edilen diğer bir kötücül grup ise *Piçakalar*dır. Temel nitelikleri bakımından *raksalara* benzeyen bu varlıkların en ayırt edici vasfı, ölü ruhlarına musallat olmaları ve onları rahatsız etmeleridir. Çiğ et ile beslendiklerine inanılan *piçakalar*, hastaların ve henüz dünyadan ayrılmış ata ruhlarının korkulu rüyasıdır.¹⁰

Bütün bu kötücül ruhların mezarlıklarda, yol kavşaklarında ve karanlık mekanlarda buldukları kabul edildiğinden, onların şerrinden korunmak için yapılacak tılsım ve törenlerin de buralarda icrası gerekir. *Atharva-Veda*, genel olarak demonlar diye bilinen bu kötü varlıkların şerrinden korunmak veya onların neden oldukları sanılan hastalıklardan şifa bulmak için yapılması gereken tılsım veya okunması gereken *mantralardan* oluşan bir kitaptır. Ayrıca ağaç gövdelerinde saklandıkları düşünülen kötücül ruhlar için de *Agni* ve *İndra*'ya özel törenler yapılır ve böyle ağaçları içinde sakladıklarıyla birlikte kökünden yok etmesi istenir.¹¹

⁹ A.B.Keith, *a.g.e.*, s.233-236.

¹⁰ A.B.Keith, *a.g.e.*, s. 238-239.

¹¹ A.B.Keith, *a.g.e.*, s. 239.

Özetle ifade etmek gerekirse, Vedalar döneminde kötülük, birçok bakımdan tanrısal varlıklarla ortak özellikleri paylaşan ve genel olarak demonlar adı verilen insan üstü yaratıklara atfedilir. Bunlar insanlar gibi ölümlü varlıklardır, mahiyetleri gereği insanlara veya tanrılara zarar verebilirler. *Vrtra*'nın *İndra* tarafından öldürülmesi hikayesinde görüldüğü gibi zaman zaman tanrılar tarafından öldürülmüş olsalar bile, sonuçta *iyicil* tanrılarının bunlar üzerinde mutlak hakimiyet kuramadıkları, hatta bu konuda insanlardan yardım almak durumunda kaldıkları kesindir. Diğer taraftan, Vedalar dönemi tanrıları gibi, bu kötücül varlıkların da kendi aralarında bir iş bölümü yaptıkları dikkati çeker. Nitekim az önce de ifade edildiği gibi *asuralar* tanrılarının, *raksalar* insanların, *piçakalar* da öncelikle ölü ruhlarının baş düşmanları olarak tanımlanmıştır. Son olarak, bütün bu isimlerin, Arilerin söz konusu dönemde istila ettikleri topraklarda yaşayan düşman yerli Dravidyen kabilelerin mecazi anlatımları olabileceğini her zaman hatırdan bulundurmak gerekir.

Upanişadlar adıyla bilinen kutsal metinlere geldiğimizde ise, gerek anlatım tarzı gerekse tanrı veya kötücül varlıkların mahiyeti konusunda, tamamen farklı bir anlayış göze çarpar. Zira *Upanişadlar*da, Vedaların mitolojik ve mecazi anlatımının yerine anlaşılması oldukça zor olan soyut bir anlatım geçmiştir

Upanişadlar, tıpkı Vedalar gibi tanrısal ilhama dayalı olarak kompozite edildiklerine inanılan eserlerdir. Günümüzdeki sayıları her ne kadar zaman zaman 400'e kadar çıkarılıyor olsa bile, bunların büyük çoğunluğunun son dönemlere ait felsefi risâleler olduğu açıktır. Ancak bunlardan 13'ü veya 11'i temel *Upanişadlar* olarak görülür ve tahminen MÖ 800- MÖ 400 yılları arasında kaleme alındıkları varsayılır. Biz de burada konuyu temel *Upanişadlara* dayanarak ortaya koymaya çalışacağız.

Kelime anlamı itibarıyla "bir öğretmenin öğrencisine aktardığı özel ve gizemli bilgi" anlamına gelen *upanişad* ifadesi, Hint düşüncesinde Tanrı, insan, tanrı-insan ilişkisi ve nihai kurtuluş gibi meta-

fizik konuları ele alan eserler için kullanılır. Mistik ve felsefi bir anlatım tarzına sahip *Upaniṣadlar*, konuları ve üslûbu bakımından Vedalardan oldukça farklı olmasına rağmen, bazen *Vedaların* sonu veya özü anlamında *Vedanta* şeklinde ifade edilirler. Temel Upaniṣadlar olarak bilinen bu eserler Hint yarımadasında M.Ö. IV. asırdan sonra ortaya çıkan her türlü fikri akıma kaynaklık etmişlerdir.

Tanrıyı 'alemin kendisi' veya 'alemin özü' olarak tanımlayan *Upaniṣad* metinlerine göre, Brahman olarak isimlendirilen Küllî Ruh her şeydir, hareket eden ve etmeyen hiçbir şey ondan ayrı değildir; dünyayı gök katlarını ve yer altı alemini O doldurmuştur. Alemdeki yegane gerçeklik O'dur; O'nun dışındaki her şey bir yanılsamadır. Bir başka ifadeyle O, hardal tanesinden küçük, fakat aynı zamanda bütün alemlerden daha büyüktür. O'na söz, göz ve akıl ile ulaşamaz. İnsanların yeryüzünde karşılaştığı sıkıntı ve kötülüklerin nedeni, onların Tanrıyı layıkıyla kavrayamayışları ve bireysel ben (Atman) ile külli ben (Brahman) arasındaki özdeşliği idrak edemeyişleridir. Bu durumdaki insanlar, gerçek gayelerini unutup bir takım dünyevi kazançların peşinden koşar, bu da onların acı ve ızdırap çekmesine yol açar. Halbuki bu yüce gerçeği idrâk eden kimse, dünyadaki her şeyin bir görüntüden ibaret olduğunu anlayacak ve böylece her türlü dünyevi sıkıntıdan kurtuluş anlamına gelen *mokşaya* ulaşacaktır.¹² Upaniṣadların şu ifadeleri bunu açık-seçik ifade etmektedir:

Bütün dünyevi arzularını terk eden kimse her türlü arzusunu gerçekleştirmiştir. Dünyevi mutluluk peşinde koşmayı bırakıp sadece Atmana (nefsine) yönelen kimse, her şeyi elde etmiştir. *Kendini bilme halinin gerçekleşmesi, bireyin oğul, servet ve dünyevi güç arzularını tamamen terk etmesine bağlıdır.*¹³

¹² B.N. Tripathi, *Indian View of Spiritual Bondage*, Varanasi-1987, s. 94-98'den özetlenerek.

¹³ *Bṛhadaranyaka Up.*, III.5.1.

Ahlaki bir varlık olan insan, kötülüklerden tamamen sıyrılmadıkça Tanrı'nın büyüklüğünü idrak edemez.¹⁴

Tıpkı erimiş tereyağının üzerindeki ince zar gibi Tanrı alemdeki her şeyi hem kuşatmakta, hem de bütün varlıkların özünde bulunmaktadır. *Bunu idrak eden kimse her türlü dünyevi bağdan dolayısıyla esaretten kurtulmuştur.*¹⁵

Görüldüğü gibi, *Upanişadlar* dünyadaki kötülüğü ve insanların karşılaştığı olumsuz durumları Vedalar'da olduğu gibi insan üstü bir varlığa/varlıklara atfetmez. Onları, insanın gerçeği bilmeyişinden kaynaklanan bir durum olarak değerlendirir. Buna göre *Upanişadlarda* insanı felakete sürükleyen şeytan *mâyâ'* dir. Fakat *mâyâ*, burada Vedalardaki gibi antropomorfik veya theriomorfik nitelikleri olan bir varlık değil, insanın gerçek konusundaki bilgisizliği ve yanılışına delâlet eden bir kavramdır. Yani bu dönemde, tıpkı Tanrı kavramı gibi kötülüğün nedeni de soyut bir kavrama indirgenmiş bulunmaktadır.

M.Ö. 200-M.S. 200 dönemlerine tarihlenen *Ramayana* ve *Mahabharata* destanları ile mitolojik nitelikteki *Puranalarda* konumuzun ele alınışına baktığımızda ise, büyük oranda *Vedalara* benzeyen, ancak bünyesinde *Upanişadların* bakış açısını da barındıran bir kötülük ve şeytan anlayışıyla karşılaşırız. Başka bir deyişle, bu dönemde, dünyadaki kötülüğün veya insanların karşı karşıya kaldıkları açlık ve sıkıntıların nedeni, bazen *Ravana*, *Mâra* veya *Yama* gibi insanüstü nitelikleri haiz oldukları düşünülen efsanevi varlıklar, bazen de *-Gita'* da olduğu gibi- insanın iradi eylemleri olarak görülür. Örneğin; *Ramayana* destanı, dünyayı kötülüklerden tamamen kurtarmak için savaş kahramanı *Rama* şeklinde tecelli eden *Vişnu* ile onun ezeli hasmı *Ravana* arasındaki bitip tükenmez mücadeleyi hikaye eder. Destandaki anlatıma göre, *Ravana*, **güneş** ve **ay** tutmak suretiyle dünyayı zifiri karanlığa gömecek kadar güçlü bir kötülük

¹⁴ *Kahta Up.*, I.2.20.

¹⁵ *Svetasvatara Up.*, IV.16.

kaynağıdır. Onun olduğu yerde ne güneş doğar, ne rüzgar eser, ne de denizler dalgalanır. *Rama* suretindeki *Vişnu* sonunda *Ravana*'ya galip gelir, ama bunu, başta *Hanuman* olmak üzere diğer birçok tanrısal varlığın yardımıyla gerçekleştirebilir. Kısacası, *Ravana* bu dönemde, bırakın insanları, tanrılara bile meydan okuyabilen kötücül bir varlıktır. *Mâra* da aynı şekilde ölüm veya kötülük Tanrısı olarak tanımlanmasına rağmen, o, daha ziyade Budizm'de ön plana çıkmış ve bu dinin neredeyse yegane kötülük kaynağı durumuna gelmiştir. Bu nedenle onu, Budizm'le birlikte ele almak uygun olacaktır.

Aynı şekilde *Mahabharata* destanında da dünyayı iyi insanlara zehir eden birçok güçlerden söz edilir. Bunların başında insan suretindeki *Kuru oğulları* gelir. Zaten destan, bunlar ile iyiliği temsil eden *Pandu oğulları* arasındaki mücadelenin hikayesidir. Destanın bilhassa *Bhagavad-gita* adıyla bilinen bölümünde ise, didaktik bir anlatım içerisinde *Upanişad* düşüncesine yakın bir **kötülük** anlayışı dikkati çeker. Zira burada insanların dünyada karşılaştığı sıkıntılar mitolojik varlıklara değil, **karma yasası** çerçevesinde bireyin iradi eylemlerine bağlanır. Bununla ilgili olarak Gita'nın şu cümleleri zikredilebilir:

Arzularının esiri olan kimse helâk olur ve hiçbir zaman mutluluğu yakalayamaz...¹⁶

Sadece cahil, imansız ve şüpheli kimseler helâk olur. Çünkü şüphe eden ruh için ne bu dünyada ne dünyanın ötesinde ne de başka bir yerde huzur vardır.¹⁷

Mutlak kurtuluşu isteyen kimse, hiçbir zaman dünyevi gayelerle bir eylemde bulunmaz.¹⁸

Kısacası, Hint destanlarında, kötülük ve şeytanla ilgili olarak, *Vedalar* ve *Upanişadların* karışımı bir anlayış göze çarpar. Zira bir

¹⁶ *Bhagavad-Gita* II/70.

¹⁷ *Bhagavad-Gita*, IV/40.

¹⁸ *Bhagavad-Gita*, II/51; XII/12.

yandan insanların karşılaştığı kötülüklerin kendi amellerinden kaynaklandığı benimsenmek suretiyle *Upaniṣad*ların konuyla ilgili anlayışlarının devam ettirildiği görülürken, diğer taraftan *Ravana*'nın şahsında kötülük kaynağı kişileştirilmek suretiyle Vedaların mitolojik anlatımına benzer bir yaklaşımın sürdürüldüğü dikkati çeker.

Budizm'de Şeytan

Bilindiği gibi Budizm'in dört temel hakikatinden ilki, *sarvam dukhamdır*; yani, bir bütün olarak beşeri hayatın acı ve ızdırıpla dolu olduğunu kabul etmektir. Buna göre doğum, çeşitli hastalıklar, ayrılık, yaşlılık ve ölüm gibi hayatın bütün gerçekleri, aslında insan için acı ve endişe nedenidir. Ancak bu, Budda'nın dünyada mutluluğun varlığını tamamen inkar ettiği anlamına gelmez. Aksine o, dünyada maddi ve manevi hazların varlığını bir gerçeklik olarak kabul eder. Fakat ona göre, bütün dünyevi hazlar, geçicidir ve değişmeye mahkûmdur; Fânîlik ise, bünyesinde acı ve ızdırabı da taşır. Bu nedenle dünyaya ait her şey, sonuçta acı ve ızdırap kaynağıdır.¹⁹

Budda'ya göre, dünyada çekilen her türlü acı ve sıkıntının kaynağı yine insanın kendisidir, yani ondaki susuzluktur. Dünyaya karşı eğilim, arzu ve istek anlamında kullanılan susuzluk, hem eşyaya hem de ideoloji ve inançlara karşı duyulan bütün istek ve arzuları içerir. Bu da son noktada, insanın gerçek konusundaki cehâletine dayanır.²⁰ Görülüyor ki, Budizm'de dünyadaki kötülükler tamamen insanın kendisinden kaynaklanan ve yine ona zarar veren olgular olarak kabul edilmekte ve bu süreçte, herhangi bir insanüstü güç veya güçlerin etkisinden söz edilmemektedir. Fakat ilerleyen dönemlerde, dünyadaki hemen her dinde rastladığımız, kötülüğün kaynağına dair mitolojik anlatımların Budist kutsal yazılarında da yer almaya başladığı görülmektedir.

¹⁹ Walpola Sri Rahula, *What the Buddha Taught*, London, 1978, s. 17-18.

²⁰ Walpola Sri Rahula, *age*, s. 29-31.

Bu bağlamda, kötülük konusunda öne çıkan ilk isim *Mâra*'dır. Hint mitolojisinde *Mâra* bazen Tanrı *Vişnu*'nun bazen de *Brahma*'nın oğlu olarak kabul edilmekte, zaman zaman da *Kâma* (Arzu), *Kâla* (Dehr/Felek) veya *Yama* (Ölüm) gibi kötücül varlıklar arasında yer almaktadır. Sözlük anlamı itibariyle "yaralayıcı" veya "yaralayan" anlamlarına gelen *Mâra* terimi, kutsal yazılarda, genellikle, insanın başını sıkıntıya sokan her türlü dünyevi **arzu-istek**, böyle arzuların kaynağı olan Güç veya kişisel nitelikler kazanmış ölüm anlamlarında kullanılmıştır.²¹

Budist literatürde daha belirginleşen *Mâra*'nın, bu dindeki niteliğinin tam ve somut olarak ortaya konulabilmesi için öncelikle, konuyla ilgili hemen her eserde sıkça karşılaşılan şu iki hikayenin zikredilmesi uygun olacaktır:

I. Hikaye: Budda'nın Mâra'yı Mağlup Edişi

Bir ağacın altına oturmuş haldeki *Bodhisattva*'nın –*Budda*, henüz mutlak aydınlanmaya kavuşmamış olduğu için *nirvana adayı* veya *nirvana yolcusu* anlamında bu isimle anılmaktadır –gözlerinden *Mâra*'nın ikâmetgâhına doğru uzanan bir ışık yayılır. Bundan rahatsız olan *Mâra*, *Bodhisattva*'nın *Nirvanaya* (mutlak aydınlanmaya) kavuşmasının, kendisinin dünya hakimiyetinin sona ermesi anlamına geleceğini bildiği için onunla mücadeleye karar verir. Oğlu *Su-mati*'nin bu konuda kendisini uyarmasına rağmen o, üç kızını etrafına toplar ve planından onları haberdar eder. Bunun üzerine *Yuh-yen* (şehvet), *Nang-yueh-gin* (haz veren) ve *Ngai-loh* (haz duyan) isimli kızlar en güzel elbiselerini giyerler ve **babalarının** 500 taraftarıyla birlikte *Bodhisattva*'nın bulunduğu yere varırlar. Önce *Mâra*, *Bodhisattva*'yı sözle iknaya çalışır. Bu netice vermeyince kızlar, güzellikleri ve cazibelerini kullanarak *Bodhisattva*'yı yolundan vazgeçirmeyi dener. Ancak *Bodhisattva*, onları bir tek sözle yaşlı kadına dönüştürür. Buna çok öfkelenen *Mâra*, kötü ruhların kralını yanına çağırır ve ondan binlerce kötü ruhu hemen toplamasını ister.

²¹ L. de la Vallée Poussin, "Mâra", *ERE*, c. VIII, s. 406-407.

Her biri aslan, ayı, fil, kaplan, köpek, maymun vs. suretinde binlerce kötü ruh, söz konusu ağacın etrafına toplanır ve ağızlarından ateş ve duman püskürterek Bodhisattva'yı korku ve dehşete düşürmek isterler. Bütün bunlara rağmen Bodhisattva hiç kıpırdamaz, yoluna devam eder. Bunun üzerine sonunda *Mâra* bizzat kendisi devreye girer ve daha başka yollarla onu vazgeçirmek için çaba sarfeder. Bodhisattva, bütün bu teşebbüslere tebessümle karşılık verir. Sonunda *Mâra* da pes eder ve bütün ordu dağılır. Böylece Buddha, artık Brahma veya başka hiçbir varlığa ihtiyaç duyulmayan mükemmel hikmet derecesine ulaşır ve böylelikle amacını da gerçekleştirmiş olur.²²

Görüldüğü gibi *Mâra*, burada öncelikle en azından üç kızı olan bir **baba** şeklinde tasvir edilmektedir. Bunun yanı sıra, onun kimliği konusunda aynı hikâyeden şu sonuçları çıkarmak da mümkündür:

1) *Mâra*, bilhassa Yeni Ahit'te²³ sözü edilen ve Hz. İsa'yı çöldeki kırk günlük orucundan vazgeçirmeye çalışan İblis'in Budist kutsal yazılarındaki adıdır. Zira tıpkı İblis gibi o da, kendini insanları iyi işler yapmaktan alıkoymaya, vazgeçirmeye adanmış biridir. Dahası bu amacını gerçekleştirmek için çeşitli yollar denemekten geri kalmaz. Örneğin, İncillerdeki anlatıma göre İblis, Hz. İsa'ya önce açlığı hatırlatarak, sonra dünyevi mal ve servet vaat ederek, daha sonra da onu korku ve endişeye sevk etmek suretiyle orucundan vazgeçirmeye çalışır. Tıpkı bunun gibi söz konusu hikâyede *Mâra* da *Bodhisattva*'ya önce yaptığı işin sosyal statüsü ve görevlerine uygun olmadığını, daha sonra şehevi arzularını harekete geçirerek, en sonra da korku ve endişeye sevk etmek suretiyle onu *Nirvana* yolundan alıkoymaya çalışır. Bu nedenle *Mâra* kimdir, sorusuna, Hıristiyanlıkta Şeytan veya İblis kimse Budizm'de *Mâra* da odur demek pekâla mümkündür.²⁴

²² *The Fo-Sho-Hing-Tsen-King*, SBE serisi c. 19. s. 147-156'dan özetlenerek.

²³ Matta 4:1-11; Luka 4:1-13.

²⁴ Ahmed Çelebi ve Muhammed Ebu Zehra eserlerinde çeşitli kaynaklara dayanarak, İsa ile Buddha'nın yaşam öyküleri arasında pek çok benzerliğe dikkat çekerek

2) *Mâra*, Budda'nın aksine, geleneksel inanç ve uygulamaları savunan bir Hindû din adamını temsil eder. Çünkü onun, Budda'ya ilk hitabı ilginçtir. *Mâra* burada şöyle der:

Ey Kşatriya! çabucak ayağa kalk, korkma, ama, ölümün çok yakındır. Dinine göre hareket et. Şu anda yaptığın işi başkalarını kurtardıktan sonra yerine getir. Öncelikle mücadeleyi hayır yolunda sürdür, gürültülü dünyayı sakinleştir. Ancak böylelikle arzuladığın hedefe ulaşabilirsin.²⁵

Görülüyor ki *Mâra*, burada Budda'ya *Varna-asrama-dharma* olarak bilinen geleneksel Hint dinî hayatına uygun hareket etmesini tavsiye etmektedir. Zira, geleneksel anlayışa göre Budda, *ksatriya* kastına mensup bir kimsedir ve asıl görevi, diğer sınıfların güvenliğini sağlamak ve toplumda adaleti temin etmektir. Oysa Budda, böyle davranmayıp riyâzet ve mücâhede hayatını tercih etmiştir. Bu durum ise, *Gita*'da Tanrı *Krişna* tarafından *Arjuna*'ya hatırlatılan *Kşatriya* kastına mensup birinin sorumluluklarına aykırıdır. Bilindiği gibi *Krişna* kahramanımıza şöyle sesleniyordu:

*Sen bir Kşatriya olarak sorumluluklarını düşün ve savaştan vazgeçme. Çünkü bir Kşatriya mensubu için savaşmaktan daha önemli bir görev yoktur... Ey Kuntioğlu, kalk ve savaşa başla. E-lem ve haz, kazanç ve kayıp, başarı ve başarısızlığı aynı şekilde gör. Sen sonucu düşünmeden savaşa giriş. Çünkü ancak böyle sorumluluktan kurtulabilirsin"*²⁶

3) *Mâra*, antropomorfik veya theriomorfik özellikleri haiz insanüstü bir varlık değil, insandaki nefret, şehvet, hırs ve öfke gibi niteliklerin sembolik bir ifadesidir. Nitekim özellikle hikayede adı

ler. Bu benzerliklerden biri de adı geçen din kurucularının, görevlerinin başlangıç safhasında Şeytan veya *Mâra* olarak isimlendirilen kötülük prensibi tarafından sınanmasıdır. Bkz. Ahmed Çelebi, *Mukârenetü'l-Edyân el-Mesîhiyye*, Kahire, 1993, s. 156; Muhammed Ebu Zehra, *Mukârenetül-Edyân ed-Diyânâtü'l-Kadîme*, Kuveyt, 1965, ss. 55-69.

²⁵ *The Fo-Sho-Hing-Tsen-King*, SBE serisi c. 19. s. 148.

²⁶ Bhagavad-gita 2/46-53.

geçen üç kızın isimleri şehvet (tanha), haz alan (arati) ve haz veren (rati) anlamlarına gelir. Bu da onların sembolik anlatımlar olduğu iddiasını destekler. İkincisi, Buddha, genelde bütün telkinlerinde rasyonalist ve hümanist bir tavır sergiler, metafizik konularla uğraşmayı boş bir uğraş olarak görür. Bu nedenle, *Mâra*'yı insanüstü bir varlık olarak kabul etmek, genel Budist anlayışa uygun değildir. Üçüncüsü, başta 'Mâra'nın Dhaniye'yi Kandırması' hikayesi olmak üzere, Budist kutsal yazılarında *Mâra*'ya atfedilen diğer nitelikler de bu görüşü desteklemektedir. Öyleyse şimdi de bu hikâyeyi ele alalım.

II. Hikâye: Mâra'nın Dhaniye'yi Kandırması:

Rivayete göre, Dhaniye zengin ve mağrur bir çobandır. Budizm'de *Mâra*'yı dinleyen ve sonunda onun tarafından kandırılan bir kimse olarak bilinir. Dhaniye'nin buradaki düşünce tarzı veya hayata bakış şekli, *Mâra*'nın vesveselerine kanan ve bundan dolayı dünyası zehir olan insanların tipik örneği olarak algılanır.

Gökyüzünü siyah bulutların kapladığı ve şiddetli yağmurun beklediği bir dönemde, Buddha Dhaniye ile karşılaşır ve aralarında şöyle bir konuşma geçer:

Dhaniye:

- *Pirincimi kaynattım, ineklerimi sağdım, evimin çatısı pek, karnım da tok, yağmur yağarsa yağsın.*

Budda:

- *Öfkeden ve inatçılıktan azadeyim. Evimin çatısı uçtu, arzularım ateşi de söndü, ey yağmur! İstersen yağabilirsin.*

Dhaniye:

- *Sığırlarımı rahatsız edecek sinekler yok; meralarda ot da çok. Yağmur yağsa da hoş yağmasa da.*

Budda:

- Kendime iyi bir sal yaptım. Onunla Nürvana'ya doğru yöneldim. Karşı sahile ulaşmak üzereyim; arzu-istek selini de geçtim. Artık sala da gerek yok. Ey yağmur! İstersen yağ.

Dhaniye:

- Eşim itaatkar, ahlaksız değil. Uzun zamandır beraberiz, onun hiçbir kötülüğünü görmedim. Yağarsan yağ, ey yağmur!

Budda:

- Zihnim her türlü dünyevi arzudan kurtuldu. Uzun zamandır vicdanıma tabi oluyor, kötülük etmiyor. Ey yağmur! İstersen yağ.

Dhaniye:

- Kazancım bana yeter. Çocuklarımın da sıhhati yerinde. Ayrıca kötülüklerini de görmedim. Yağarsan yağ, ey yağmur!

Budda:

- Hiç kimsenin kulu-kölesi değilim. Ne kazandıysam o da yanımda. Onlara hizmet etmeye de gerek yok. Ey yağmur! Yağarsan yağ.

Dhaniye:

- İneklerim, buzağularım, gebe hayvanlar, düvelerim de var. Boğa da onlar arasında. Yağarsan yağ, ey yağmur!

Budda:

- İneğim de yok, buzağularım da; danam da yok düvem de. Onların efendisi Boğayı da hiç arama. Ey yağmur! Yağarsan yağ.

Dhaniye:

- Hayvanlarımı sarsılmayan sağlam kazıklara bağladım. Yularlarımı en sağlam urgandan ördüm. Dolayısıyla onları kıramazlar. Yağarsan yağ, ey yağmur!

Budda:

- Yulara mahkum boğa veya semere mahkum fil olmak istemiyor ve bundan dolayı yeniden var olmak istemiyorum. Ey yağmur! İstersen yağ.

Rivayetin devamında, aniden bastıran sağanak yağmur sonrasında, her şeyi sulara gömülen Dhaniye'nin, tutumunun yanlışlığını anladığı ve Budda'ya sığınmak zorunda kaldığı ifade edilir. Ayrıca, mal, mülk ve evlatla övünmenin, Mâra'nın vesvesesiyle ortaya çıkan durumlar olduğu, halbuki dünyada mutlu olmak isteyen kimselerin bunlara eğilim göstermeyip, Budda'nın telkinlerine kulak vermeleri ve onun yolunu tercih etmeleri öğütlenir.²⁷

Görüldüğü gibi, Mâra burada da ontolojik bir varlığı değil, aksine insandaki dünyevi isteklerin mecazi bir ifadesi olarak görünmektedir.

Bundan dolayı denilebilir ki, *Mâra* Buddizm'de bazen bir kötülük tanrısı olarak tanımlanmış olsa bile, bize göre bu durum, soyut fikirlerin insanlar tarafından algılanmasındaki zorluktan kaynaklanmaktadır. *Mâra* diye isimlendirilen kötücül prensip, söz konusu dinde ya *nirvana* yolcularının karşılaştıkları ve yenmeleri gereken her türlü fiziksel ve psikolojik zorluğu ya da kişiyi sevdiklerinden ayıran ölümün sembolik anlatımı olarak görülebilir. Budist literatürde onun bazen *ölüm*, bazen de insanın dünyada karşılaştığı her türlü olumsuz ve istenmeyen olaylarla karşılaşmasına veya vicdan azabı çekmesine neden olan *bilgisizlik* veya *dünyaya aşırı düşkünlük* olarak tanımlanması bundan dolayıdır.



²⁷ "Dhaniyasutta", *The Dhammapada II*, SBE, X/3-5'ten kısaltılarak.

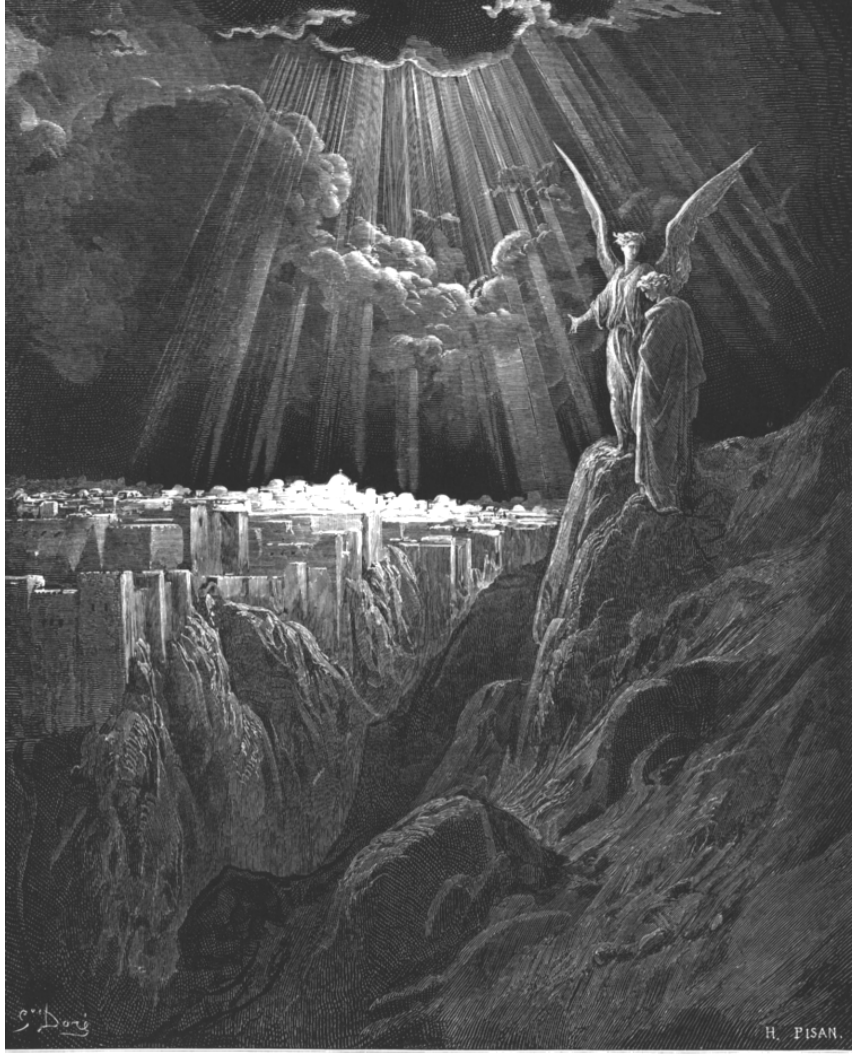
The Evil and Satan in Hinduism

Citation/©: Yitik, Ali İhsan (2003). The Evil and Satan in Hinduism, Milet ve Nihal, 1 (1), 21-39.

Abstract: We, as humans, are not only conscious beings like other animals but also self-conscious and self-transcendent. We therefore think about ourselves, our immediate and far environment, and even our entire world and different conditions of it. Sometimes we can also contemplate and reflect on such questions as, (a) why there is evil and suffering, and why natural disasters happen in the world and cause so many innocent people to die or to suffer; or (b) why righteous people suffer while evil ones live in a better and more comfortable condition. These kinds of questions become much crucial and more existential especially for all theists in general and Muslims in particular. As the Muslims, we believe in an omnipotent, omniscient and infinitely good God who is the Creator and Sustainer of everything in the world. In such a situation, most of us are faced to reconcile the idea of God with the existence of various evils. But it would be possible for us to account for the problem of evil either by denying the omnipotence, omniscience and goodness of God, or by accepting all suffering as a result of our intentional actions, or by accepting a new evil god/gods rather than a good One, namely Ahriman, demons, ghosts, *asuras* etc. in different religious systems.

In this article, we examine how Hinduism and Buddhism answer for above questions, and struggle against the phenomenon of human suffering. We discuss that there is direct relation with the idea of God and the answer for human suffering. For example, in Vedic period of Hinduism, people believe in so many gods and goddesses, who are good in nature, at the same time they attribute all kinds of evil in world to *demons*, or *asuras* who have evil in natures, and very much similar to gods. As we came to Upanisadic period, there is no anthropomorphic and theriomorphic concept of God on the one hand, *avidya*, ignorance, is accepted the cause of evil and human sufferings on the other. It is also noticeable that similar development takes place in the history of Buddhism as far as the conception of Mara is concerned.

Key Words: Hinduism, Buddhism, evil, satan, awidya



THE NEW JERUSALEM

And I John saw the holy city, new Jerusalem, coming down from God out of heaven, prepared as a bride adorned for her husband. . . . (Revelation 21: 2)

Melek, Göksel Yeni Kudüs'ü Yuhanna'ya gösterirken

Millenarianist Bir Hareket Olarak Montanizm

Cengiz BATUK*

Atıf/©: Batuk, Cengiz, (2003). Millenarianist Bir Hareket Olarak Montanizm, Milet ve Nihal, 1 (1), 41-71.

Özet: Montanizm ikinci yüzyılda ortaya çıkan ve yaklaşık olarak dördüncü yüzyılın sonlarına kadar devam eden bir harekettir. Hareketin kurucusu Hıristiyan olmadan önce bir pagan rahip olan Montanus'tur. Frigya'nın bir köyünde (Ardaban ya da Ardabau) ortaya çıkan Montanizm, millenarianist bir hareket olarak bilinmektedir. Montanus ve onun iki kadın peygamberi Priscilla (Prisca) ve Maximilla İsa'nın geri geleceğini ve göksel Yeni Kudüs'ü Frigya'daki Pepuza kasabasında kuracağını iddia ettiler. Onların ideali Kilise'yi dünyadan ayırmak ve bütün seküler bağları reddeden ve İkinci Gelişi (Parosua) bekleyen bir gerçek azizler topluluğu oluşturmaktı. Anadolu'da Montanistlere karşı bir çok sinod toplandı ve hareketin yayılması durduruldu. Bununla birlikte Montanizm, heretik bir hareket olarak dördüncü yüzyıla kadar Roma ve Anadolu'da hatta altıncı yüzyıla kadar Kuzey Afrika, Kartaca'da devam etti.

Anahtar Kelimeler: Montanizm, millenarianizm, Montanus, Paraklit, Tertullian.

Merkezi otoritenin dışında gelişen eskatolojik düşünceler Hıristiyanlık için daima bir sorun olagelmıştır. Eskatolojik beklentiler etrafında kümelenen Hıristiyanlar, zamanla merkezi kütleden/kiliseden koparak ya ayrı bir kilise olmuşlar ya da zaman içinde –daha çok baskılar nedeniyle- ortadan kalkmışlardır. Eskatolojik beklentilerin en önemlilerinin başında kuşkusuz Millenarianizm düşüncesi gelir. Genel olarak Mesih İsa'nın tekrar yeryüzüne gele-

* Karadeniz Teknik Üniversitesi, Rize İlahiyat Fakültesi

rek bin yıl süreyle devam edecek bir krallık kuracağı bir dönemin dünyanın sonunda gerçekleşeceğine dair bir inanç olan millenarianizm ya da millennializm pek çok heretik harekete esin kaynağı olmuştur. İsmi millenarianizmle özdeşleşen en önemli hareket, Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde ortaya çıkan ve etki alanının genişlemesiyle büyük gürültüler koparan Montanizmdir.

1. Montanizm ve Ortaya Çıkışı

Montanizm, MS ikinci yüzyılda ortaya çıkan ve 4. yüzyılın sonlarına kadar etkinliğini yaklaşık iki yüzyıl sürdüren bir harekettir. O dönemdeki pek çok harekete ev sahipliği yapan Anadolu'da ortaya çıkan bu hareket, şaşırtıcı bir şekilde dönemin önemli ve büyük şehirlerinde değil, önceleri mistik bir doğa dininin merkezi olarak bilinen Frigya (Phrygia)'nın bir köyünde ortaya çıkar.¹ Bu köyün adı bir kısım kaynaklarda Ardaban ya da Ardabau şeklinde geçmektedir.²

Montanizm, ismini kurucusundan alır. Hareketin ortaya çıkış tarihi tartışma konusu olmakla birlikte kurucusunun Montanus

¹ P. Schaff, "Montanism" *History of Christian Church*, Charles Scribner's Sons, London, 1910, Electronic Version by the Electronic Bible Society, Dallas, TX, 1998 (www.ccel.org).

² Ardaban ya da Ardabau köyü Frigya ile Mysia arasında bir bölgede bulunmasından olsa gerek bazı yazarlar Ardaban'ı Mysia'da (C. Bigg, *The Origins of Christianity*, T.B. Strong, (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1909, s.185) gösterirken, diğerleri Frigya'da (D. Gee, "Montanism", *Redemption Tidings*, December, 1928, s.5; B. Sherratt, "Montanism", *The Pentecostal*, c.1, sayı: 1, s.27) bulunduğunu ifade etmektedirler. Hareketin ortaya çıkış yerinin dolayısıyla köyün ait olduğu mahallin Frigya olması ihtimali daha kuvvetlidir. Zira Montanistlere verilen isimlerden birisi de Frigyalılar (Phrygians)'dır. Bu arada Robert Rainy gibi bazı araştırmacılar hareketin doğduğu yer olarak Pepuza kasabasına işaret etmektedirler. Fakat Pepuza hareketin ilk ortaya çıktığı değil hareketin önemli atılımlarından birini gerçekleştirdiği yerdir. Hareketin en önemli iki kadın peygamberinden birisi olan Priscilla (ya da Prisca)'nın köyü/kasabasıdır. Bkz. Bigg, *The Origins of Christianity*, s.190. Ayrıca da Pepuza, Göksel Kudüs'ün ineceği yer olarak gösterilmiştir. W. Möller, "Montanism", *A Religious Encyclopedia or Dictionary of Biblical Historical, Doctrinal, and Practical Theology*, P. Schaff (ed.), Funk & Wagnalls Company, New York, 1894, c.3, s.1561.

olduğu konusunda tam bir ittifak vardır.³ Montanus'un ismi ilk kez yeni öğretisiyle birlikte ortaya çıktığı zaman duyulduğu için tam olarak hangi tarihte doğduğu bilinmemektedir. Montanus, Batı Anadolu'daki Frigya'nın Ardaban köyündendir. Putperest bir ailede doğan Montanus, aynı zamanda Kibele (Cybele) kültünün bir rahibidir.⁴

Montanus'un ortaya çıkış tarihi olarak MS ikinci yüzyılın ortaları gösterilmektedir. Tam tarih konusunda bir netlik olmamakla birlikte yaygın olan kanaat onun MS 156 yılında ilk kez yeni öğretisiyle birlikte ortaya çıktığı şeklindedir.⁵ Yine muhtemel tarih olarak İmparator Antionus Pius (krallık dönemi MS 138-160) ya da Marcus Aurelius (krallık dönemi MS 161-179)'un zamanı verilmektedir.⁶ Montanus'un ortaya çıkışının ve sonrasında gelişen olayların tarihinin sağlıklı ve net olarak verilememesinin nedeni olarak bir çok eserde kaynak olarak kullanılan ilk dönem kilise yazarlarından, Eusebius ve Epiphanius'un çelişkili ifadeler kullanmaları gösterilir. Eusebius, Montanus'un ortaya çıkış tarihi olarak bir yerde MS 172 yılını bir başka yerde ise MS 151 öncesi bir tarihi göstermektedir. Epiphanius ise, öncelikle "Rab'bin yükselişinin 93 yılıydı" ifadesini kullanır. Bu, yaklaşık olarak MS 135 yılına tekabül etmektedir. Bir başka yerde ise verdiği tarih Antoninus Pius'un krallığının 17. yılıdır ki bu da yaklaşık olarak MS 157 öncesi bir döneme işaret etmektedir.⁷ Tüm bu farklı tarihleri ve sonraki gelişmeleri değerlendiren de Soyres, MS 130 yılını hareketin başlangıç tarihi olarak vermenin makul olduğunu düşünmektedir.⁸

³ Bkz. Sherratt, "Montanism", s.27.

⁴ Bkz. H.N. Bate, *History of Church to 325*, London, 1924, s.63.

⁵ Möller; "Montanism", s.1561; N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, Essential Books, New Jersey, 1957, s.8; Bigg, *The Origins of Christianity*, s.186; R. Rainy, *The Ancient Catholic Church*, T&T Clark, Edinburg, 1902, s.128.

⁶ Schaff, "Montanism".

⁷ John de Soyres, *Montanism and Primitive Christianity, A Study in the Ecclesiastical History of the Second Century*, Deighton, Bell and Co., Cambridge, 1878, ss.25-26.

⁸ Aynı tarihi esas alan başka değerlendirmeler için bkn. Sherratt, "Montanism" s.27; Bate, *History of Church*, s.64.

Montanus, putperest bir Kibele rahibiyken din değiştirerek Hıristiyan olur. Muhalifleri bile onun coşkunu, son derece ateşli, dinin pratik yönüne, sakramentlere, iyi ahlaka vurgu yapan bir Hıristiyan olduğu noktasında birleşirler.⁹ Temel dogmalara ve imana karşı çıkmak bir yana onları herkesten daha katı bir şekilde savunmaya başlar. Kilise tarihçisi Schaff'ta göre o, etrafında gördüğü Katolik gevşekliğe karşı aşırı doğaüstücülüğü savunan bağınaz bir tutucudur.¹⁰ Ama genel olarak Montanus'un başlattığı hareketin sonradan farklı noktalara uzanmakla birlikte, başlangıçtaki pratik amacının Kilise içinde bir yenilik gerçekleştirmek olduğu noktasında görüş birliği olduğu söylenilebilir.¹¹

Montanus, ilk olarak muhtemelen MS 130'da "Yeni Kehanet/Vahiy" (New Prophecy) adını verdiği bir öğretille ismini duyurur. Onun peygamber olduğunu, Paraklit'in bizzat kendisi olduğunu iddia ettiği anlatılmaktadır. Epiphanius, iddialarını biraz daha ileri götürerek onun kendisinin Baba Tanrı olduğu şeklinde bir iddiada bulunduğunu söyler.¹² Lakin Montanus, İsa'nın havarilerine geleceğini haber verdiği bir "Uyarıcı/Paraklit" olduğunu düşünmektedir. Bu konudaki en büyük referansı ise Yuhanna'da yer alan "Hakikatin Ruhu" nun gelerek toplumu doğruyu ulaştıracağı, onun konuştuklarının kendi yanından sözler olmadığı, hepsinin tanrısal birer gerçek olduğu şeklindeki İsa'ya ait olduğu iddia edilen sözlerdir.¹³ Onun vaftizi esnasında kendisinin Kutsal Ruh'un sözcüsü olduğunu bildirerek, kehanetlerini nakletmeye başladığı anlatılmakla birlikte bu olayın doğruluğu hakkında kilise babalarının yazılarında çelişkili ifadeler yer almaktadır.¹⁴

Montanus'un en büyük hayali Frigya'daki iki köyde/kasabada (Pepuza ve Tymium) ve özellikle Pepuza'da bütün seküler bağları

⁹ Bkz. Bate, *History of Church*, ss.63-65.

¹⁰ Schaff, "Montanism".

¹¹ Donald Gee, "Montanism", s.5.

¹² Schaff, "Montanism"; De Soyres, *Montanism and Primitive Christianity* s.31.

¹³ Donald Gee, "Montanism" s.5. Bkz. Yuhanna, 16:7,13; 14:16, 26; 15:26.

¹⁴ Sherratt, "Montanism" s.27.

reddeden, Mesih'in ikinci kez gelişini bekleyen gerçek azizlerden kurulu bir topluluk oluşturmaktır.¹⁵ Göksel Yeni Kudüs'ün ineceği yer olarak da Pepuza'ya işaret eden Montanus, bütün Hıristiyanları buraya davet ederek, Mesih'in gelişini beklemelerini ister.

Montanizm'in uygun bir zamanda ve bölgede ortaya çıkmış olması hareketin başarı kazanmasında önemli bir paya sahiptir. Hareketin ortaya çıktığı dönem, Hıristiyanlar üzerinde yoğun baskı ve zulmün olduğu bir dönemdir. Bu baskı ve zulmün şiddetinin artmış olması Hıristiyanların tarihin sonunun geldiğine dair beklentilerinin canlanmasına neden olmuş ve artık iyiden iyiye sona geldiklerine inanmaya başlamışlardır.¹⁶ Böyle bir dönemde kendisinin "Hakikatin Ruhunu" söylediğini söyleyen "Kutsal Ruh'un inkarnasyonu ya da Paraklit" olduğu iddiasıyla ortaya çıkan Montanus, söylemlerinin merkezine bin yıllık krallığın geleceği, Yeni Kudüs'ün gökten Pepuza'ya ineceği, artık dünyanın sonunun geldiği, dolayısıyla bütün Hıristiyanların Parousia'yı dualarla beklemek için Pepuza'da toplanmaları gerektiği söylemini alınca kısa sürede etrafında büyük bir taraftar topluluğu oluşturur. Montanus, takipçilerinin ilahi kaynaklı olduğuna inandıkları pek çok vizyon gösterir ve bu vizyonlara "Üçüncü Ahit" adı verilir.¹⁷

Montanus'un bugünlere intikal eden yazılı bir eseri yoktur; bunun en önemli nedeni ifadelerinin sözlü olarak aktarılmış olmasıdır. Onun görüşleri günümüze daha çok muhalif yazarların anlatılarından ve Tertullian'ın yazılarından çıkarılmaktadır. Yuhanna'nın Vahyinden yoğun olarak etkilendiği bilinen Montanus'un aynı zamanda Sibylline Kehanetleri (Sibylline Oracles)'nin ortak yazarlarından olduğu da iddia edilmektedir.¹⁸

¹⁵ Bate, *History of Church*, s.63.

¹⁶ Bate, *History of Church*, s.63; Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, s.9.

¹⁷ Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, s.8.

¹⁸ De Soyres, *Montanism and Primitive Christianity*, s. 31. *Sibylline Kehanetleri*, öncelikle Yahudi yazarlar tarafından yazılan, daha sonraları Hıristiyan yazarlarca da devam ettirilen ve Ortaçağ Avrupasında oldukça etkili olan apokaliptik bir yazın türüdür. Bir gelenek olarak sürdürülen bu yazın türüyle ortaya çıkan litera-

2. Hareketin Önemli İsimleri

Hareketin Montanus'dan sonra en önemli iki ismi Priscilla/Prisca ve Maximilla isimli zengin ve dul iki kadındır. Rivayetlere göre bu iki kadın Montanus'la tanıştıktan sonra kocalarından boşanmışlardır. Her iki kadın da peygamber olarak adlandırılmış ve harekete oldukça önemli katkılarda bulunmuşlardır. Azizler topluluğunun toplanacağı Yeni Kudüs'ün ineceği ve Mesih'in geleceği yer Priscilla'nın köyü olan Pepuza'dır. Priscilla, gördüğü bir vizyonda Mesih'in parlayan bir kadın elbisesi içinde gelerek kendisini ziyaret ettiğini, ona bir vahiy/kehanet verdiğini ve Yeni Kudüs'ün gökyüzünden Pepuza'ya indirileceğini vaat ettiğini söyler. Böylelikle Pepuza, hem yeni öğretinin merkezi olur hem de Priscilla'nın köyü olması dolayısıyla kutsal kabul edilir. Aynı şekilde Maximilla'nın köyü olan Tymium da kutsal belde olarak kabul görmüştür.¹⁹

Priscilla ve Maximilla'nın yeni öğretilerini insanlara sunarken kadın olmanın verdiği tüm avantajları kullandıkları belirtilmektedir. Konuşmak, yeni öğretiyi anlatmak için köylülerin yanlarına gittiklerinde saçlarını boyamak, göz kapaklarını siyah toz boyalarla çizmek suretiyle makyaj yaptıkları, süslandıkları, olgun ve saygın kadınlar gibi, bir hanımefendi şeklinde giyindikleri ve onların bu görünümünün basit ve fakir köylü kadınları üzerinde büyük bir etki bıraktığı şeklinde rivayetler mevcuttur. Ancak oyuncak bebek gibi güzel ve süslü olan bu kadınlar hakkında anlatılanların bir kısmının onları karalamak için atılan iftiralar olabileceği de ifade edilmektedir.²⁰

Montanizmle ilgili önemli isimlerden bir diğeri ise yine bir kadın olan Quintilla'dır. O da Montanist bir kadın peygamber olarak

türün yaklaşık olarak MS 180-350 yılları arasında derlendiği tahmin edilmektedir. Bkz. R.H. Charles, "Apocalyptic Literature", *A Dictionary of the Bible*, J. Hasting (ed.), T&T Clark, Edinburg, 1908, c.1, s.110.

¹⁹ Bigg, *The Origins of Christianity*, ss.190, 192.

²⁰ Bigg, *The Origins of Christianity*, s.193.

kabul edilmekle birlikte daha sonraları Quitillanistler olarak anılan ayrı bir hareket oluşturur. Diğer kadınlar ise şehit oldukları söylenen ve şehitlikleri sembolize edilmiş olan Perpetua ve Felicitas'dır. Montanizmde önemli olan bu kadınlardan başka, Montanus'un erkek havarileri de vardır. Bunlar arasında Tertullian, Themiso, Thedotus, Alexandar, Alcibiades, Æschines, Proclus (Proculus), Lucius ve Athenagaras sayılabilir. Kuşkusuz bu isimlerden en önemlisi Tertullian'dır. Tertullian (MS 160-230), bütün bu isimlerden daha fazla Hıristiyan dünyası üzerinde saygınlığı olan, kiliseye kabul gören, eserleri dikkatle okunan ve fikirlerinden de yararlanan bir kilise babasıdır. Dolayısıyla onun harekete katılması kilise çevrelerinde şaşkınlık doğurmasının yanı sıra hareketin oldukça güçlenmesine neden olmuştur.²¹

3. Yayılma Alanları ve Montanizme Yönelik Baskılar

Montanizm, öncelikle ortaya çıktığı topraklarda Anadolu'da yayılma imkanı bulur. Bunda yukarıda işaret edildiği gibi Roma İmparatorluğunun baskılarının etkisi olduğu belirtilmektedir. Anadolu'da Frigya dışında Thyratira, Kapadokya, Galatya, Kilikya, Ancyra (Ankara) ve hatta İstanbul gibi şehirlere yayılma imkanı bulmuştur.²² Hareketin Anadolu'da yayılması pek hoş karşılanmamış; tam tersine Anadolu'daki kiliselere bir anda öfke ve alarm durumu hakim olmuştur. Bigg, bunun nedeninin ilk kez açık olarak Katolik Kilisenin kutsal olmadığı ve gerçekten Ruh'un öğretisine inanmadığının iddia edilmesi olduğunu söylüyor.²³ Bu, piskoposların otoritesini yok ediyordu. Hem de Kilisenin güçlü olduğu, sanat, bilim ve siyasete egemen olduğu Ortaçağ'da değil, daha yeni inşa edilmekte olduğu henüz Roma İmparatorluğu gibi güçlü bir yardımcı, destekçi bulamamış olduğu, baskı gördüğü ve birliğe ihtiyaç duyduğu bir dönemde Frigyalı bir grup köylü –kiliseye göre cahil

²¹ De Soyres, *Montanism and Primitive Christianity*, ss.34-35.

²² Bigg, *The Origins of Christianity*, s.189; De Soyres, *Montanism and Primitive Christianity*, s. 36.

²³ Bigg, *The Origins of Christianity*, s.187.

köylü- öğretiyi, papaz ve rahiplerin otoritesini ve dini karakterlerini sorguluyordu. Kuşkusuz bu kabul edilemez bir durumdu. Ancak garip olan Kilisenin yoğun tepkisinin olduğu dönemde bile Kilise içinde Montanizm'in sempatanları olmasıdır. Bu da söylem olarak Montanistlerin oldukça güçlü olduklarını göstermektedir. Gerçek peygamber kim, sahte kim birbirine karışmış gözükmeyle birlikte herkes Montanistlerin tam olarak geleneğe bağlı (ortodoks) Hıristiyanlar oldukları gerçeğini de kabul etmektedir.

Kilise tutanaklarından aktarılan bir bilgiye göre Pepuza'ya inceleme yapmak üzere bir heyet gönderilir. Bu heyet öncelikle Priscilla'nın peygamberliğini sorgular ve ondan peygamber olduğunu gösterecek bir şeyler yapmasını ister. Ondandır istenilen transa geçerek nasıl vahiy aldığını göstermesi, akabinde kötü ruhları uzaklaştırma işlemi yapması ve kendisinde bulunan şeytanı kovmasıdır.²⁴ Priscilla'dan istenilenlere benzer şeyler Maximilla ve diğerlerinden de istenir. Tüm bunlar Hıristiyanların ve özellikle Kilisenin Montanistler üzerinde yoğun bir baskısı olduğunu ve onları yıldırma yönünde bazı faaliyetlerde bulduklarını göstermektedir. Nitekim bu baskılar sonunda, Montanus ve Maximilla'nın tıpkı İsa'ya ihanet eden Judas gibi kendilerini astıkları yani intihar ettikleri söylenilmektedir.²⁵ Doğrusu gerçek ölüm şekillerinin öldürülme mi yoksa intihar mı olduğu belirsizdir.

Montanistler üzerinde olağanüstü bir baskı ve iftira kampanyası uygulanır. Örneğin, Montanistlerin evharist kutlamasını öldürülmüş bir çocuğun kanı ve bedeniyle yaptıkları şeklinde spekülasyonlar yapılır.²⁶ Harekete karşı pek çok sinodun toplandığından söz edilir ve bu sinodlarda Montanistler sürekli kınanırlar. Bunlardan birisi olan Hieropolis'teki şehrin baş rahibi Apollinaris'in başkanlığındaki sinoda yirmi altı üst rütbeli din adamı katılır ve bu sinodda Montanus ve Maximilla çok sert ifadelerle lanetlenirler. Yine aynı

²⁴ Eusebius, *H.E.* v.5.19'dan aktaran Bigg, *The Origins of Christianity*, s.187.

²⁵ Bigg, *The Origins of Christianity*, s.188.

²⁶ Bigg, *The Origins of Christianity*, s.188.

zamanlarda Karadeniz sahilindeki Anchialus'da başrahip Sotas tarafından toplanan ve on iki rahibin katıldığı sinod da Montanistlerle ilgilidir.²⁷ Thyatira'nın Hıristiyanları onların üzerine yek vücut olarak gitmiştir. Firmilian'ın zamanında Iconium'da toplanan bir Sinod, Montanizm'den dönenlerin yeniden vaftiz olmadan kiliseye kabul edilmemelerini emretmiştir.²⁸ Biraz da bu tepkilerin etkisinden olsa gerek, Montanizm hareketi bu dönemde düzenli, sistematik ve kurumlaşmış bir hareket olmayı başaramaz ve Anadolu'daki etkileri her ne kadar dördüncü yüzyıla kadar devam edecek olsa da ikinci yüzyılın sonlarına doğru azalmaya başlar. Nitekim, Montanistler yaklaşık olarak MS 193'den önce Anadolu'daki bir çok sinodda kınanırlar ve aforoz edilirler. Ama aynı yıllarda, muhtemelen Papa Victor döneminde (papalık dönemi MS 189-198) Montanizm Roma'da yayılmaya başlar. Bu dönemde Victor'un onlara toleranslı davrandığı anlatılmaktadır. Ondan önceki Papa Soter'in hareketi kınadığını ifade ettiği de bilinmektedir. Bütün bunlara rağmen hareket, genelde Batı'da özelden ise Roma'da, Anadolu'dakinden daha az bir tepkiyle karşılaşır.²⁹ De Soyres, Montanizm'in oldukça erken dönemde Anadolu'da lanetlenmesi ve aforoz edilmesine karşın nasıl olup da Roma'da rahat yayılma imkanı bulduğunu açıklamanın zor olduğuna dikkat çekmektedir. Kendisine karşı düzenlenen sinodların sonucunda hareketin Anadolu'da yayılması durdurulmuş ve hareket kontrol altına alınmıştır.³⁰

Montanizm'in Roma'da daha rahat bir ortamla karşılaşmasının önemli bir nedeni o dönemde Roma'nın bir nevi Hıristiyanlığın entelektüel merkezi konumunda olmasıdır. Nitekim aynı tarihlerde Roma'da Gnostikler gibi çeşitli akımların temsilcilerinin yanı sıra önemli apolojistler ve Asya – Anadolu ortodoksisinden gelenler de bulunmaktadır. Böyle bir ortam onların mesajlarını daha rahat an-

²⁷ De Soyres, *Montanism and Primitive Christianity*, ss.36-37.

²⁸ Bigg, *The Origins of Christianity*, s.189.

²⁹ Bate, *History of Church*, s.64; Bigg, *The Origins of Christianity*, s.188.

³⁰ Gee, "Montanism", s.5.

latmalarına imkan vermiş olmalıdır. Her ne kadar papa Eleuthreus, önceleri Montanistlerin üzerine şiddetli bir şekilde gitse de sonraları baskıda bir yumuşama olduğu görülmektedir. Galli Hıristiyanlar – Lyon ve Vienne rahipleri- papa Eleuthreus’a ve Asya ve Frigya’daki kiliselere mektuplar yazarlar. Roma piskoposuna mektubu Irenaeus götürür. Bu mektuplarda Eleuthreus’u ve kiliseleri barışa ve daha hoşgörülü davranmaya davet ederler.³¹ Kısmen de olsa bu çağrılardan olumlu tepkiler alınır. Roma piskoposu Victor döneminde resmen tanınmamakla birlikte kınandıkları ve aforoz edildikleri de söylenemez. Tertullian’ın ifadelerine göre bir piskopos, Montanus, Priscilla ve Maximilla’nın peygambersel yönleri olduğunu kabul eder ve Asya ve Frigya’daki kiliselere barış yapmaları talimatını verir (MS 193). De Soyres, Tertullian’ın sözünü ettiği bu piskoposun kim olduğu sorusunu sorar ve bunun Anicetus ya da Soter olma ihtimalinin hemen hemen hiç olmadığını, ancak Eleutherus ya da Victor olabileceğini söyler. Yine de bu iyi niyetli dönem çok uzun sürmez ve üçüncü yüzyılın başlarında Montanistler Roma’da Kilise’den tam olarak dışlanırlar.³² Yaklaşık olarak MS 202’de Roma Piskoposu Zephyrinus, Anadolu’daki Montanistlerle olan ilişkileri keser ve irtibata geçilmesini de yasaklar. Bu durum kısmen de olsa rahat bir nefes alma imkanı bulan hareketin merkezi otorite tarafından dışlanması ve tekrar kınama ve aforoz sürecinin başlaması anlamına gelmektedir.³³

Roma’dan uzaklaşan ya da Roma’da etkileri azalan Montanistler kendilerine çok daha uygun bir yayılma alanı bulurlar; bu yeni yer Kuzey Afrika’dır. Kartaca’da hareketin bayraktarlığını Perpetua ve Felicitas adlı iki kadın yapar. Bu iki kadın da Septimius Severus’un zulmü altında ölürler (MS 203). Onların ölümleri hareket için iki şehidin daha kazanılması anlamına gelir. Konuşma ve vaazlar esnasında bu iki kadın ve şehit olduklarını iddia ettikleri

³¹ De Soyres, *Montanism and Primitive Christianity*, ss.38-39; Möller, “Montanism” s.1562; Schaff, “Montanism”; Bate, *History of Church*, s.64.

³² De Soyres, *Montanism and Primitive Christianity*, ss.40, 43, 159.

³³ Bate, *History of Church*, s.64.

diğer Montanistler hakkında kıssalar anlatırlar. Bu kıssalarda Perpetua ve Felicitas'ın kutsal birer insan olduklarından söz edilir. Kıssalar ise genellikle başkalarının onlar hakkında gördüğü vizyonlardan oluşur. Bu vizyonlardan birine göre Perpetua, cennette istirahat etmektedir.³⁴

Kuzey Afrika'ya hareketin yayılmasında Perpetua ve Felicitas gibi bazı kişilerin etkisi olmuş olmakla birlikte asıl önemli etken, yukarıda da değindiğimiz gibi, Tertullian'ın Montanizm'i kabul etmesidir (MS 201 ya da 202). Tertullian, hem hareketin o zamana kadarki en etkili, en enerjik destekçisi olur hem de gerek felsefi ve gerekse teolojik bilgilerini Montanizm'in görüşlerini açıklamak ve desteklemek için kullanır.³⁵ Tertullian, Kilise için önemli isimlerden biri olmuş ve hâlâ da olmaya devam etmektedir. Onun teolojik açıklamaları ve yorumlarına günümüzde bile müracaat edilmektedir. Dolayısıyla Tertullian'ın harekete katılması insanların gözünde Montanizm'i hem bir anda cahil köylü hareketi olmaktan çıkararak entelektüel düzleme taşımış, hem de Kilise karşısında hareketin güçlü bir konuma yükselmesine neden olmuştur. Montanizm'in görüşleriyle ilgili muhaliflerin yazılarının dışında gelen en önemli metinlerin Tertullian'a ait olması da onun hareket açısından taşıdığı değer en önemli göstergesidir.³⁶

Tertullian'la birlikte taze ve güçlü bir kana kavuşan Montanistler zaten dışlandığı Kilise'den ayrılarak Kartacalı Montanistler olarak bağımsız bir kilise oluştururlar. Yeni Kilise "Yeni Öğreti" üzerine bina edilir. Buradaki en önemli nokta ruhbanlara saygının ortadan kalkmasıdır. Zira herkes aynı kurallara tabi görülür. Din sadece ruhbanlara özgü değildir ve dini yükümlülükler herkesi aynı oranda bağlamaktadır. Bir diğer önemli nokta da

³⁴ De Soyres, *Montanism and Primitive Christianity*, s.44.

³⁵ Schaff, "Montanism".

³⁶ Bkz. De Soyres, *Montanism and Primitive Christianity*, ss.45-47.

her ne şekilde olursa olsun putperestlerle ilişkinin yasaklanmasıdır.³⁷

4. Konsil Kararları

Afrika da yeni bir sayfa açmayı başaran hareketle Kilise arasındaki çatışma iniş ve çıkışlarla devam eder. Roma piskoposu Stephen ve Kartaca piskoposu Cyprian arasında MS 255 – 256 yılları arasında Montanistlerle ilgili olarak gündeme gelen sorunlar hakkında görüşmeler, müzakereler yapılır ve bunun üzerine iki ya da üç sinod toplanır. En önemli sorun Montanistlerin vaftizinin meşru kabul edilip edilmeyeceğidir. Roma piskoposu Stephen, Montanist vaftizin geçerli olduğunu, dolayısıyla Montanizmden dönenlerin tekrar vaftizlerine gerek olmadığını deklare eder. Bu aynı zamanda bir kez daha Kilise’de yetkili bir ağzın onları, sapkınlıklarına rağmen dini çerçevenin dışına atmadığı, sadece sapkın Hıristiyanlar olarak gördüğü anlamına geliyordu. Stephen’in bu kararı İznik Konsilinde, Montanizmden dönenlerin yeniden vaftiz edilmelerini isteyenler bulunmasına rağmen sessizlikte karşılanır. Bu Montanistlerle tekrar kısmen de olsa bir yakınlaşma anlamına gelmektedir.

Dördüncü yüzyılın başlarında Montanistler Afrika’nın yanı sıra Kapadokya, Galatya, Phrygia, Kilikya ve hatta İstanbul’da bulunmaktaydılar. Fakat Hıristiyanlığın İmparatorluk dini olmasıyla birlikte onlara karşı varolan düşmanlık daha da şiddetli bir şekilde yeniden patlak verir. İmparator Konstantin onlara eziyet eder, Kudüslü Cyrill ve Epiphanius çocuk katilleri suçlamasını yeniden dillendirerek onların her türlü pislği işlediklerini iddia ederler. Ayrıca onların Kutsal Ruh’a küfrettikleri iddia edilir. Tüm bu iddia ve tavırlar Montanistlerin yaşam alanlarını gittikçe daraltır. Dördüncü yüzyılın ikinci yarısında Laodicea’da toplanan Sinodda onlarla olan bütün bağlar tamamen koparılır. Bu Sinodun 8. Kanon’unda “Frigyalılar olarak adlandırılan heretiklerden dönenlerin tekrar

vaftiz edilmeleri gerektiği” ifade edilir. Bu karar artık Montanistler hakkında hoşgörülü tavrın tamamen sona erdiğini göstermektedir. Nitekim MS 381’de toplanan İstanbul Konsilinin 7. Kanonu doğrudan onlarla ilgilidir ve bir tür idam fermanı hükmündedir. Bu kez doğrudan Montanistlerin paganistlerden hiçbir farklarının olmadığı çok sert bir dille şöyle ifade ediliyordu:

Montanistler ya da Frigyalılar ve Sabellianistler’i Paganlara yaptığımız gibi kabul ediyoruz. Şöyle ki, birinci gün onları Hıristiyan yaparız, ikinci gün dini eğitim veririz, üçüncü gün Kilise’de ve Kutsal metinleri duyarak iyi bir süre geçirmelerini sağlarız ve bütün bunlardan sonra onları vaftiz ederiz.³⁸

Bu son karar hareketin idam fermanıdır. Ya da de Soyres’in dediği gibi Yeni Peygamberlerin mezarları üzerine dikilen kitabedir. Bu tarihten sonra Montanistler baskıya daha fazla direnemeyerek birer birer tarih sahnesinden çekilirler. Ama yine de Tertullianistler olarak bilinen grup 6. yüzyıla kadar Afrika’da varlıklarını devam ettirmeyi başarır.³⁹

Montanizm için klasik dönem yazarları daha çok Frigyalılar ya da Cataphrygians isimlerini tercih ederken modern dönem yazarları Montanizmi tercih etmektedirler. Bu isimlerin yanı sıra Montanizm bağluları Qintillianist, Priscillianist, Pepuziani, Tascodrugitae ve Artotyritae gibi isimlerle de anılırlar. Diğer taraftan Montanistler ise kendilerini diğer Hıristiyanlardan ayırmak ve aralarındaki farka işaret etmek için kendileriyle ilgili olarak “Ruhsal Hıristiyanlar” tanımını kullanırlar.⁴⁰

5. Montanizm’in Genel Özellikleri

Montanizm’in en temel ve en karakteristik özelliği millenarianist olmasıdır. Çünkü bu beklenti hareketin diğer özellikleriyle doğrudan ilintilidir. İsa’nın derhal geleceği ve bin yılı inşa edeceği düşüncesi Montanizm’in teolojisinin temel ideali ve

³⁸ De Soyres, *Montanism and Primitive Christianity*, ss.51-52; Schaff,

³⁹ Schaff, “Montanism”.

⁴⁰ De Soyres, *Montanism and Primitive Christianity*, ss.29-31; Schaff, “Montanism”.

edeceği düşüncesi Montanizm'in teolojisinin temel ideali ve düşüncesidir.⁴¹

a) Yeni Vahiy

Montanus ve takipçileri Tanrı'dan İsa ve onun havarilerine vahyedilene ek olarak yeni bir vahiy aldıklarını iddia etmişlerdir. Onları bu düşünceye sevk eden şey Yuhanna'nın 14 ve 16. bölümlerinde yer alan ifadelerdir. Bu bölümlerde yer alan ifadelerde İsa, artık gitme zamanının geldiğini, ama tekrar geri geleceğini, fakat o gelene kadar Baba'nın onlara başka birini göndereceğini ve vahyin devam edeceğini haber vermektedir. Montanus ve takipçileri bu ifadeleri öncelikle literal olarak anlayıp daha sonra kendi duyumsadıkları dinsel tecrübeleri için kullanırlar. Aşağıdaki ifadeler de Montanistlerin çok sık olarak kullandıkları İsa'dan sonra gelen, onun tekrar gelişini haber veren "Uyarıcı", "Yardımcı" ve "Gerçeğin Ruhu" oldukları şeklindeki iddialarının delilleridir:

...bende Baba'dan dileyeceğim ve O, sonsuza dek sizinle birlikte olsun diye başka bir Yardımcı, Gerçeğin/Hakikatin Ruhunu verecek. Dünya O'nu kabul edemez. Çünkü O'nu ne görür, ne de tanır. Siz O'nu tanıyorsunuz. Çünkü O, aranızda yaşıyor ve içinizde olacaktır. Sizi öksüz bırakmayacağım size geri döneceğim...

Baba'nın benim adımla göndereceği Yardımcı, Kutsal Ruh size her şeyi öğretecek, bütün söylediklerimi hatırlatacak. (Yuhanna, 14:15-27)

Size daha çok söyleyeceklerim var, ama şimdi bunlara dayanamazsınız. Ne var ki O, yani Gerçeğin Ruhu gelince, sizi her gerçeğe yöneltecek. O kendiliğinden konuşmayacak, yalnız beni yüceltecek... (Yuhanna, 16:12-14)

Montanus ve takipçileri Tanrı'dan aldıklarını iddia ettikleri bu "Yeni Vahiy" in öncekileri tamamladığına ve Tanrı'nın kurtuluş planının bir parçası olduğuna inanıyorlardı. Tertullian yeni vahyin bir değişimi içinde barındırdığını da "şayet Mesih, Musa'nın emir-

lerini feshetmişse, niçin Paraklit Pavlus'un bıraktıklarını değiştirmesin?"⁴² sözleriyle ifade eder. Fakat bu değişimle kasıt Musa ile Mesih arasındaki gibi radikal teolojik bir değişim değildir; sadece biraz ilave ve Mesih'in getirdiklerine bağlılığın yoğun olarak vurgulanması, bir nevi tazelenmesidir. Çünkü kilise otoriteleri de kabul etmektedirler ki Montanizm genel Hıristiyan teolojisini reddetmemiştir.⁴³

Genel olarak Montanus'un kendisini Paraklit olarak kabul ettiği düşünülmektedir. Bununla birlikte onun dışında Priscilla ve Maximilla gibi diğer kadın peygamberler de vahiy alma özelliğine sahiptirler ve Yeni Vahyin oluşma sürecine katkıda bulunmuşlardır. Dolayısıyla "Üçüncü Ahit" adını verdikleri yeni vahyin oluşmasında Montanus kadar diğerlerinin de katkısı olduğu kuşkusuzdur. Tertullian bunu Paraklit'in, erkek ve kadın peygamberlerin ağızları vasıtasıyla konuşması, yani onları aracı olarak kullanması olarak açıklar.⁴⁴ Tertullian'a göre Paraklit, teslis gibi Hıristiyanlığın en temel inançlarını en iyi şekilde açıklamaktadır. Bu nedenle o kendisinin bir öğrenci olduğunu ama sıradan bir insanın değil ilahi bir öğretmenin öğrencisi olduğunu özellikler vurgular. Ayrıca, Paraklit'in düşüncelerini şehitlere ve peygamberlere aktardığına, Paraklit'in havarilerin anladıklarından çok daha fazlasını öğrettiğine inanır.⁴⁵

Tertullian bir kadın peygamberden söz ederken onun hakkında iltifat dolu cümleler kullanır. Kız kardeşimiz dediği bu kadının aralarında olmasını bir nimet olarak değerlendirir. Bu kız kardeşlerinin vahyin kesin olan armağanlarıyla dolu olduğunu, Kilise'de Rabbin günündeki kutsal ritüelleri, vecd halinde vizyonlar tecrübe ettiğini, onun bazen Rab'le bazen meleklerle görüştüğünü, gizemli sırları

⁴² Tertullian, *On Monogamy*, XIV. Translated by the Rev. S. Thelwall, (www.ccel.org)

⁴³ Bkz. Schaff, "Montanism"; Bigg, *The Origins of Christianity*, s.192.

⁴⁴ Tertullian, *On Monogamy*, X.

⁴⁵ Tertullian, *On Monogamy*, II.

bildiğini, insanların kalplerinde olanı bildiğinden dolayı ihtiyaç duyduklarında onlara yardımcı olduğunu, ona gelen vizyonların çoğu kez Kilise’de ve ibadet esnasında geldiğini ve bu kızkardeşin Ruh’ta tutsak olduğunu söyler.⁴⁶

Tertullian kız kardeşlerinin aldıkları vahiyden de Montanus’dan da şüphe etmez ve tarihi “Yeni Vahiy” açısından dört ana döneme ayırır: (i) doğal bir Tanrı düşüncesinin olduğu *ilkel*, tam gelişmemiş dönem; (ii) Peygamber ve Yasa sayesinde şekillenen gelişme, *Bebeklik* dönemi; (iii) İncil sayesinde geçilen *Gençlik* dönemi; (iv) Paraklit sayesinde oluşturulan ve yaşanmakta olan şimdiki *Olgunluk* dönemi. Ona göre bu son dönem, Mesih’in gelerek binyıllık krallığını kuracağı ana kadar devam edecektir. Bu nedenle Paraklit kendiliğinden konuşmaz, o Mesih tarafından görevlendirilmiştir. Yeni peygamberler Mesih’in önceden inşa ettiği gerçeği kabul etmişlerdir.⁴⁷

b) Teslis İnancı

Her ne kadar aleyhte olumsuz ifadeler olsa da Montanistlerin, Hıristiyan tanrı inancı konusunda farklı bir tavır takınmadıkları görülmektedir. En önemli muhalif yazarlardan birisi olan Epiphanius bile onların kutsal metinlerin tamamını, hem Eski hem de Yeni Ahit’i kabul ettiklerini, ölümden sonra dirilmeye inandıklarını ve Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’la ilgili olarak Katolik Kiliseyle aynı inançta olduklarını ifade eder. Firmilian Epiphanius’dan daha erken bir tarihte onların yeni peygamberler kabul etmekle birlikte Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’u herkes gibi kabul ettiklerini anlatır.⁴⁸ Yine muhalif yazarlardan birisi olan ve hareketin önde gelen iki ismi, Priscilla ve Maximilla’dan söz ederken, kendilerinin peygamber olduğunu iddia eden iki lanet, pis kadın ifadelerini kullanan

⁴⁶ De Soyres, *Montanism and Primitive Christianity*, s.63.

⁴⁷ Tertullian, *On the Veiling of Virgins*, I. Translated by the Rev. S. Thelwall, (www.ccel.org)

⁴⁸ Epiphanius, *Haeres*, XLVIII, 1’den aktaran De Soyres, *Montanism and Primitive Christianity*, ss.68-69.

Hippolytus bile onların Tanrı'yı Baba ve her şeyin Yaratıcı'sı olarak kabul ettiklerini ve Mesih'le ilgili olarak İncillerde belirtilenlere aynen iman ettiklerini belirtir.⁴⁹

Muhaliflerin yanı sıra Tertullian da imanın kuralının bütünüyle tek, değişmez, sabit ve reforme edilemez olduğunu, yani her şeye gücü yeten evrenin Yaratıcısı bir olan Tanrıya, bakire Meryem'den doğan, Pontus Pilate tarafından çarmıha gerilen, üçüncü gün ölümden dirilen, sonra göğe kabul edilen, şimdi Baba'nın sağında oturan Onun Oğlu İsa Mesih'e inanmak olarak açıklar. Baba, Oğlu İsa Mesih'i insanları yargılamak üzere tekrar gönderecektir ve yine Baba, cennetten Kutsal Ruh'u, Paraklit'i gönderecek ve Baba'ya, Oğul'a ve Kutsal Ruh'a inanan kimseleri takdis ettirecektir.⁵⁰

Görüldüğü üzere Tertullian, iman konusunun tartışılmaz olduğunu özellikle deklare etmektedir. Bu Hıristiyanlık içinde ilk reform hareketlerinden biri olarak görülen Montanizm'in teolojik konularda bir yenilik düşünmediğini aksine varolan inançları aynen ve hatta daha katı olarak kabul ettiğini gösteriyor. Hatta, Hıristiyanlar için Kutsal Ruh teslisin bir parçası iken Montanistler için bundan çok daha fazla bir anlam ifade etmektedir. O, Tanrı'nın tıpkı Oğlu gibi insanlığın kurtuluşu için gönderdiği bir kimsedir.

c) Asketizm

Montanizm'in katı bir asketik yaşantı öngördüğü gözlenmektedir. Bu nedenle de bazı yazarlarca onların en dikkate değer özelliği olarak ahlaki katılıkları gösterilmektedir.⁵¹ Bütün toplumu, bir azizler topluluğuna dönüştürmeyi ideal edinen Montanistler, cinsel hazlardan kaçınmayı sadece ruhbanlardan değil herkesten isterler. Cinsel ve bedensel hazlardan uzak durmak için önerdikleri şey ise "oruç" tutmak. Diğer Hıristiyan toplulukların aksine oruca olağanüstü bir önem verirler. Oruç, sıradan cinsel ve bedensel hazlardan

⁴⁹ Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, VII, 12. (www.ccel.org)

⁵⁰ Tertullian, *III. On the Veiling of Virgins*. I. (www.ccel.org)

⁵¹ Bigg, *The Origins of Christianity*, s.190.

uzak durmayı sağlayan bir araç olmasının ötesinde aynı zamanda “damat”ı karşılamak için gerekli olan bir zorunluluktur. Bu, Mesih aralarında olmadığı için tuttıkları yasin en önemli göstergesidir:

Damat/Güvey hâlâ aralarındayken, davetliler yas tutar mı hiç? Ama damadın aralarından alınacağı günler gelecek, onlar işte o zaman oruç tutacaklar.⁵²

Bir cinsel perhiz ve yeme içmenin düzene sokulması olarak orucu savunan Tertullian, Montanus, Priscilla ve Maximilla'nın reddedilmelerinin nedeninin başka bir Tanrı öğretmek ya da iman veya umudu (eskatolojik beklentileri) altüst etmeleri olmadığını; fakat onların evlilikten daha çok oruç tutmayı önermelerinin olduğunu söyler.⁵³ Yine Tertullian'a göre insanın ruhsal dünyasını güçlendiren oruç, kökü Adem'e kadar dayanan eski bir gelenektir.⁵⁴

De Soyres'e göre oruç tutmayı kutsal metinlerde varolan bir gelenek olarak kabul eden Kilise, bunu büyük oranda kişilerin bireysel tercihlerine bırakır ve bir zorunluluk olarak algılamaz. Montanistler ise Katoliklerle aynı genel ilkelerden hareket etmelerine rağmen, Paraklit'in direktifleri doğrultusunda bu özgürlüğü terk etmeyi ya da onun kurallarını belirlemenin daha yararlı olacağını düşünmüş olabilirler.⁵⁵ Montanistlerin, mutlak bir zorunluluk olarak algıladıkları orucu hep birlikte tuttıkları ve iftar etme konusunda aceleci davranmadıkları anlatılmaktadır. Nitekim günün erken vakitlerinde başladıkları orucu akşama kadar sürdürürler ki, iftar zamanı olarak öngördükleri vakit Mesih'in mezarına gömüldüğü akşam saatleridir. Bir tür iftar sayılabilecek olan bu saatte normal bir yemek yemedikleri, sadece su, kuru ekme ve sebzelerin en kurularını yedikleri anlatılır. Oruçluyken gün içinde yasak olan sadece yiyecekler değildi; aynı zamanda banyo yapmak da onlarca yasak kabul edilirdi.⁵⁶

⁵² Matta, 9:15; Luka, 5:35; Markos, 2:20.

⁵³ Tertullian, *VIII. On Fasting. In Opposition to the Psychics*, cap.1. (www.ccel.org)

⁵⁴ Bkz. Tertullian, *VIII. On Fasting. In Opposition to the Psychics*, cap.3.

⁵⁵ De Soyres, *Montanism and Primitive Christianity*, s.81.

⁵⁶ Bigg, *The Origins of Christianity*, ss.191-192.

Görüldüğü üzere oruç ruhsal bir terbiye olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle orucun sonunda rahat bir yemek yemenin orucun sıhhatine zarar vereceği düşünülüyor olsa gerek ki, kuru ekme benzeri şeylerle yetiniliyor. Bu da onların oruçtan elde etmeyi arzuladıkları şeye yani bedeninin daha fazla kutsallaşması/ruhsallaşması gibi bir faydaya hizmet etmektedir.⁵⁷

Özellikle Çarşamba ve Cuma günleri oruç tuttıkları bilinen Montanistler, dünyadan uzak durmayı yeğliyorlardı. İmanlarına zarar vereceği düşüncesiyle putperestlerle olan her türlü ilişkiden kaçınırlar ve onların eğlencelerine kesinlikle katılmazlardı. Gentilelerin bir anlamda insanı küfre sokan eğlencelerine katılmak kesinlikle yasaklanmıştı.⁵⁸

Bütün bunların yanı sıra, bilim, sanat ve benzeri hayatın süsü olarak görülen şeylerden de uzak dururlar ve hayatın neşeli ve süslü formlarından kurtulmak gerektiğini düşünürlerdi. Zira onlara göre insanı dünyaya bağlayan tüm bu seküler unsurlar paganizm tarafından kirletilmiştir. Paganizm ise tanrıya inananların mutlak olarak kaçınması gereken bir şeydir.⁵⁹

d) Evlilik, Cinsellik ve Örtünme

Montanizm'in bir diğer önemli prensibi evlilik ve cinsellikle ilgili kurallarıdır. Cinsel perhizler uyguladıklarını ve bunun için orucu önerdiklerini yukarıda ifade etmiştik. Uygulanmasını istedikleri bu cinsel perhizleri sadece bekarlardan değil evlilerden bile bekliyorlardı.⁶⁰ Evlenmemeyi daha doğru bir davranış olarak gördükleri anlaşılan Montanistler, asla ikinci evliliğe cevaz vermezler. Onlara göre esas olan tek eşlilik ve ikinci evlilik kesinlikle günahdır. Tertullian "biz tek evliliği kabul ediyoruz tıpkı tek Tanrı'yı kabul ettiğimiz gibi"⁶¹ sözleriyle bu durumu en güzel

⁵⁷ Bkz. De Soyres, *Montanism*, s.81.

⁵⁸ Bkz. Bate, *History of the Church*, s.65; Bigg, *The Origins of Christianity*, s.191.

⁵⁹ Möller, "Montanism", s.1562.

⁶⁰ Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, Collins Fount Paperbacks, Galsgow-England, 1977, s.440.

bul ettiğimiz gibi”⁶¹ sözleriyle bu durumu en güzel şekilde açıklamaktadır. Tek eşliliğe eski kutsal metinlerden referans gösteren Tertullian’a göre Tanrı Adem’e arkadaş, eş ve yardımcı olarak tek bir kadın yaratmıştır. Eğer Tanrı poligamiyi düşünmüş olsaydı Adem’e birden fazla eş yaratırdı. Ayrıca kadının yaratılışında bile birlik söz konusudur; zira birden fazla kaburga kemiğinden değil tek bir kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Yine Tanrı, Adem’in birden fazla eşi olmasını dileyseydi ona “bir yardımcı yaratacağın” değil yardımcıları yaratacağın söylerdi. Oysa Tekvin’deki yer alan ifadeler bunun aksini göstermektedir.⁶² Yine Nuh’un gemisine binenlere bakıldığında Nuh, eşi ve oğullarıdır, eşleri değil. Ayrıca gemiye alınan hayvanlarda birer çift olarak alınır.⁶³ Bu da hayvanların bile bir çoğunun tek eşli bir tabiatla yaratıldıklarını göstermektedir. Dolayısıyla insanın tabiatına uygun olan tek eşlilik/tek evlilik. Ayrıca Tertullian, Eski Ahit’te yer alan tüm dayanakların Paraklit’in tek evlilikle ya da monogamiyle ilgili önerilerinin doğru olduğunun delili olarak kabul eder.⁶⁴

Bütün bunlarla birlikte onların ikinci evliliği bir suç ya da bir zina olarak gördüklerini söylemek zordur; ancak onların bunu Tanrı’nın orijinal olarak verdiğinden bir sapma olarak gördükleri söylenilebilir.⁶⁵ Gerek Tertullian’ın Monogami konusundaki ısrarlı yazılarından ve gerekse muhalif yazarların onlar hakkındaki ifadelerinden bu konuda oldukça katı bir tutum sergiledikleri ve ısrarla etraflarındaki insanlara bu yönde tavsiyelerde buldukları anlaşılmaktadır. Apollonius gibi muhalif isimler, onların bu tutumlarının evlilik müessesine zarar verdiğini ve onların evlilik müessesini

⁶¹ Tertullian, *VI.On Monogamy*, cap. 1.

⁶² “Ve Rab Tanrı, dedi: Adamın yalnız olması iyi değildir; kendisine uygun bir yardımcı yapacağım.” (Tekvin, 2:18).

⁶³ “...Nuh ve oğulları ve karısı ve oğullarının karıları kendisiyle beraber gemiye girdiler. Tanrı’nın nuh’a emrettiğine göre temiz hayvanlardan ve temiz olmayan hayvanlardan ve kuşlardan ve toprak üzerinde sürünenlerin hepsinden erkek ve dişi olarak ikişer ikişer gemiye Nuh’un yanına girdiler.” (Tekvin, 7:7-9).

⁶⁴ Tertullian, *VI.On Monogamy*, cap. 4.

⁶⁵ De Soyres, *Montanism*, s.83.

ortadan kaldırmaya uğraştıkları kanaatinde olduklarını ifade etmişlerdir.

Montanistlerin kadınlarla ilgili bir diğer görüşleri de onların giyimleriyle ilgilidir. Montanistler, kadınların süslenmelerini doğru bulmazlar ve bunu ahlaksızlık olarak kabul ederlerdi. Bekar ve genç kızların ise örtülerine dikkat etmeleri gerektiğini düşünen Montanistler, onların mutlaka peçe takmalarını ve iyi bir şekilde örtünmelerini isterlerdi.⁶⁶

e) Vaftiz

Vaftiz sakramentini Montanistler aynen kabul ederler ve uygularlar. Ancak onlar vaftizin sonuçları konusunda Kilise'den farklı görüşlere sahiptiler. Vaftizden sonra tekrarlanan, özellikle ölümcül günahlar olarak adlandırılan, dinden dönme, adama öldürme, cinayet ve cinsel günahlar gibi günahların bağışlanmadığına inanıyorlardı. Genel olarak Mesih'e ve Tanrı'ya inanmayı kurtuluş için tam olarak yeterli görmeyen Montanistler, bu imanın ve bağlılığın gösterilmesi gerektiğini düşünüyorlar ve bu yüzden çok ısrarlı bir şekilde "ahlak" ve iyi işler yapma üzerinde duruyorlardı. İnsanı ruhsal olarak olgunlaştıracak her türlü eylemi, ritüeli yapmaktan uzak durmayan, Tanrıya olan bağlılıklarını göstermek için işkenceden kaçmayı bile günah addeden bu insanlar, günahları bağışlama yetkisinin kiliseye değil Tanrıya ait olduğuna inanıyorlardı. Her ne kadar vaftiz sonrasında Tanrı'nın sonsuz lütfu ve merhametiyle günahları –tekrarlanacak olsalar bile- bağışlayabileceğini kabul etseler de bunun Kilise tarafından ilan edilmesini uygunsuz bir davranış olarak görüyorlardı.⁶⁷ Gerçekten de insan psikolojisi göz önünde bulundurulduğunda, bir kişinin vaftizle birlikte tüm günahlarının bağışlandığını düşünmesi kısmen olsa ahlaki bir gevşekliğe neden

⁶⁶ Schaff, "Montanism"; Bigg, *The Origins of Christianity*, s.191.

Bu konuda daha geniş bilgi için Bkz. Tertullian'ın, *On the Veiling of Virgins*. Bu eserde Tertullian bakirelerin örtünmeleri/peçe takmaları gerektiği konusu üzerinde durmakta ve bu konunun gerekçelerini açıklamaktadır.

⁶⁷ De Soyres, *Montanism and Primitive Christianity*, ss.108-109.

olacaktır. Ahlaka oldukça fazla önem veren Montanistler içinse bu kabul edilemez bir durumdur. Bir kadın peygamber vaftizin günahların affedilmesini sağlamasıyla ilgili düşüncelerini şöyle açıklar: “Kilise günahı bağışlayabilir, fakat, onların tekrar günah işleyebileceklerinden endişe ettiğim için ben bunu yapmayacağım”.⁶⁸ Görüldüğü üzere bu kadın peygamberin de endişesi insanların vaftiz sonrasında günah işleme ihtimallerinin olmasıdır.

Onların vaftiz sonrası günahların bağışlanmadığı şeklindeki inançları⁶⁹ Tanrı’yı merhametsiz olarak gördükleri ya da mutlak iyi olarak görmedikleri anlamına gelmemektedir. Nitekim, Tertullian’a göre Tanrı’nın emrettiği her şey iyidir. Bizim onu kötü olarak algılamamız kendi bakış açımızın bozukluğundan ya da eksikliğinden kaynaklanmaktadır.⁷⁰

f) Kilise ve Ruhbanlık

Her şeyden önce Montanizm, Kilise dışı bir hareket olarak değil Kilise içinde gelişen bir hareket olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla doğrudan Kilise kurumuna karşı bir aksiyon geliştirmez. Ama varolan Kiliseyi reforme etmek daha doğrusu onu ilk köklerine geri döndürerek tekrar havarilerin kilisesini canlandırmayı ister. Çünkü, varolan Kilise, yapısı itibarıyla fazlasıyla dünyevileşmiş ve aslından uzaklaşmaya başlamıştır.

Kilise kurumuna karşı olmadıklarını Tertullian şöyle ifade eder:

Onlar ve biz aynı imana sahibiz. Onlar da biz de aynı Tanrı’ya; aynı Mesih’e inanıyoruz ve aynı umudu (eskatolojik beklentileri) taşıyoruz. Onlar da biz de aynı sakramentleri kabul ediyoruz. O halde bizim tek Kilise olduğumuzu söylememe izin verin.⁷¹

⁶⁸ Bigg, *The Origins of Christianity*, s.192.

⁶⁹ Bkz. Bate, *History of the Church*, s.64; Bigg, *The Origins of Christianity*, s.190.

⁷⁰ Bigg, *The Origins of Christianity*, s.190.

⁷¹ Tertullian, *III. On the Veiling of Virgins*, cap. II.

Tertullian'ın yaklaşık olarak MS 204'lerde dillendirdiği bu düşünce ve birlik çağrısı Kilise'de aksi yönde yankı bulur. Kilise, bu birlik çağrılarına rağmen yaptıkları eleştiriler nedeniyle onları ayrı bir hareket olarak değerlendirir.

Tüm bu olumsuz gelişmelerde Montanistlerin katkısının olmadığını düşünmek de yanlış olur. Zira onlar "Dünyevi Hıristiyanlar" ve "Ruhsal Hıristiyanlar" diye iki tabir geliştirmişler ve direkt olarak Paraklit'e bağlı olmayan Kilise'nin yarardan çok zarar getireceğine inanmışlardır. Vaftizle ilgili olarak Kilise'nin günahları bağışlamasını kabul etmediklerini yukarıda söylemiştik. Montanistler, böyle düşünmekle birlikte Kilise'nin günahları bağışlayabileceğini lakin bu kilisenin, piskoposların Kilisesi değil, Ruh'un Kilise'si olduğunu söyleyerek halihazırdaki kilisenin fonksiyonunu reddediler.⁷² Onların resmi otoritelerce dışlandıktan sonra bağımsız kiliseler kurmalarından Kilise kurumuna karşı olmadıkları, fakat o dönemdeki işleyişini beğenmedikleri anlaşılmaktadır.

Onlara göre Kilise, inananlar topluluğunun bedenidir. Ama resmi kilise bu bedeni temsil etmemektedir. Yine onlar, her Hıristiyan'ın dinsel yükümlülükler karşısında eşit konumda olduğuna inanıp kadın erkek ya da din adamı halk gibi ayrımlara karşı çıkmaktadırlar. Din adamlarının yaptıkları görevlerin her Hıristiyanın yapması gereken şeyler olduğunu düşünmektedirler. Dolayısıyla onlara göre ayrı bir ruhban sınıfına gerek yoktur. Zira, Tanrı din adamlarından farklı halktan farklı şeyler istememektedir.⁷³

Montanistlerin din adamlığını belli bir zümreden alıp halka vermelerindeki amaçları evrensel Hıristiyan ruhbanlığını gerçekleştirmek istemeleridir. Öyle ki herkes, hatta kadınlar bile bir rahip ya da papaz gibi hareket edecektir. Bu onların samimi inançlarını göstermekle birlikte aynı zamanda Kilise otoritesine karşı bir başkaldırı hareketi olduklarını da göstermektedir. Kilise içinde ve Hıristiyan

⁷² De Soyres, *Montanism*, ss.92-93.

⁷³ Bigg, *The Origins of Christianity*, s.191.

dünyada oldukça önemli bir konuma ve güce sahip olan ruhbanlara gerek olmadığı iddiası bu hareketin en önemli ve en fazla tepki çeken iddialarından birisidir. Lakin bu iddia diğerleri kadar dillendirilmemiş, onların diğer düşünceleri daha ön plana çıkarılmıştır.

6. Montanizmde Eskatolojik Beklentiler ve Millenarianizm

Montanizm'in en belirgin özelliğini eskatolojik beklentiler oluşturmaktadır. Montanus'dan itibaren hareketin bütün üyeleri Tertullian da dahil olmak üzere daima bu eskatolojik beklentileri canlı tutmaya uğraşmışlar ve bu beklentilerle ilgili vizyonlar sunmuşlardır. Mesih, Antichrist/Mesih Karşıtı, Armagedon gibi Apokaliptik beklentilerin en yoğun işlendiği apokrif metinlerin başında gelen Sbylline Oracles'ın yazarlarından biri olduğu⁷⁴ iddia edilen Montanus'un gerçekten bu metinle bir ilişkisi olup olmadığı çok net değilse de Yuhanna'nın Vahyi'nden büyük ölçüde etkilendiği tartışılmaz bir gerçektir.

Montanus ve diğer Montanist peygamberlerin sıkça başvurdukları "vizyon"lar Vahiy kitabında da sıkça kullanılmaktadır. Yuhanna, apokaliptik beklentilerini, gördüğünü iddia ettiği bu vizyonları anlatarak açıklamaktadır. Kitabın 20. bölümünde Yuhanna gördüğü bir vizyonu aktarır. Bu vizyonda, elinde dipsiz derinliklerin anahtarı ve bir zincir olan bir meleği gördüğünü, gökten inen bu meleğin ejderhayı/İblisi/yılanı tutup bin yıl süreyle kimseye zarar vermemesi, kötülük yapmaması için bağladığını ve onu dipsiz bir kuyuya atıp kuyunun girişini de mühürlediğini, bundan sonra İsa'ya tanıklık eden, Tanrı sözü uğruna canlarını feda eden, İblis'e ve onun putuna tapmamış, ona itaat etmemiş olanların diriltildiğini ve tahtının üzerinde oturan Mesih'le birlikte bin yıl süreyle mutlak anlamda mutlu olarak yaşadıklarını anlatır.

Bir diğer vizyonunda Yuhanna, yeni bir gök ve yeni bir yeryüzü gördüğünü, Kutsal Kentin, Yeni Kudüs'ün kendi güveyi için hazırlanmış süslü bir gelin gibi gökten indirildiğini anlatır:

⁷⁴ De Soyres, *Montanism and Primitive Christianity*, ss.31-32.

Kutsal kentin, Yeni Kudüs'ün kendi güveyi için hazırlanmış bir gelin gibi, gökten, Tanrı'nın yanından indiğini gördüm. Tahttan yükselen gür bir sesin şöyle dediğini işittim: "İşte, Tanrı'nın konutu insanların arasındadır. Tanrı onların arasında yaşayacak. Onlar, O'nun halkı olacaklar. Tanrı'nın kendisi de onların arasında bulunacak. Onların gözlerinden yaşları silecek. Artık ölüm olmayacak. Artık ne yas, ne ağlayış, ne de ıstırap olacak. Çünkü önceki düzen ortadan kalkmıştır."⁷⁵

Yuhanna'nın kendisiyle gelmesini isteyen bir melek onu alır ve Ruh'un yönetiminde olan büyük ve yüksek bir dağa götürür. Melek Yuhanna'ya oradan, gökten inmekte olan Kudüs'ü gösterir. Kudüs, bütün ihtişamıyla parıldamaktadır. Çok değerli bir taş, yeşim taşı gibi parıldayan kentin büyük ve yüksek surları ve on iki kapısı vardır. Her birini bir meleğin beklediği kapıların üzerinde İsrailoğullarının on iki boyunun isimleri yazılıdır. Kentin etrafındaki surların on iki temel taşı vardır ve her birinin üzerinde Mesih'in on iki havarisinin isimleri yazılıdır. Kuyumcu dükkanında yapılmış bir bibloyu andıran kentin surları yeşimden, kendisi altından yapılmış olup temellerde yer alan taşlar, yeşim, safir, alaca akik, zümrüt, beyaz akik, kırmızı akik, sarı yakut, beril, zebercet, sarıca zümrüt, gök yakut ve mor yakuttur. Kapılar inciden, kentin ana yolu da saf altından yapılmıştır. Her türlü mücevherle bezenmiş bu kente mabet yoktur. Ancak mabedin olmaması bir eksiklik değildir. Zira artık Tanrı ve Kuzu kentin tapınağıdır. Ayrıca onların kentte bulunmaları nedeniyle artık ay ve güneşe de ihtiyaç kalmamıştır. Zira Tanrı ve Kuzu'nun parlaklığı şehrin aydınlanması için yeterlidir.⁷⁶

Kuşkusuz Montanus, Yuhanna'nın bu apokaliptik beklentilerini, Yuhanna İncilinde yer alan İsa'nın tekrar geri geleceği, mesajın tamamlanmadığı, gerçeklerin tamamını onlar kaldıramayacağı için anlatamadığı, kendisinin ikinci gelişinden önce Gerçeğin Ruh'unun

⁷⁵ Vahiy, 21:2-4.

⁷⁶ Vahiy, 21:9-23.

ya da Yardımcı'nın geleceği, onun kendilerine hakikati göstereceği ve asla kendi yanından konuşmayacağı şeklindeki ifadeler⁷⁷ ve Mesih beklentisiyle ilgili kanonik⁷⁸ ya da apokrif kutsal metinlerde yer alan ifadelerle harmanlar. Mesih'in gelişinin çok yakın bir zamanda olduğunu, Kudüs'ün yeniden inşasının yeryüzünde olmayacağını, gökte muhteşem bir şekilde inşa edilmiş olarak yeryüzüne indirileceğini, Mesih'in bin yıllık bir krallık kuracağını ve en önemlisi bu krallığın ve Yeni Kudüs'ün ineceği yerin Frigya'daki Pepuza kasabası olduğunu iddia eder.⁷⁹ Görüldüğü üzere onun iddiaları ve tüm beklentileri kutsal metinlerden esinlenmektedir.

Benzer beklentilerin ilk dönemlerde pek çok Hıristiyan tarafından savunulduğu bilinmektedir. İlk dönem kilise babalarından Barnabas (ö. MS 61), Justin Martyr (MS 100-165), Ireneus (MS 130-200) ve Lactantius (MS 240-320) gibi bir çok kilise babasının da benzer beklentiler içinde olduğu da bilinmektedir.

Dünya tarihini sekiz bin yıllık döneme ayıran Barnabas, yedinci bin yılın Mesih'in / Tanrı'nın Oğlu'nun geleceği dönem olduğunu söyler. Ona göre yedinci bin yılda tüm kötülükler, kötü yönetimler, krallar ortadan kalkar, sadece iyilik hakim olur ve bu dönemde her şey orijinaline yani asli haline geri döner. Bu bir anlamda başlangıçtaki mükemmelliğe geri dönüştür.⁸⁰

Justin Martyr, Rabbin günlerinin bin yıl olacağını, bu süre zarfında Kudüs'te muhteşem bir krallığın kurulacağını savunarak bu dönemde gerçekleşecek olayların Yuhanna tarafından oldukça gü-

⁷⁷ Yuhanna, 16: 5-15; 14: 15-18, 26-29;

⁷⁸ Montanus sinoptik İncillerde yer alan şu ifadeleri de Mesih'in gelişi ve millenarianizm için delil olduğuna inanmaktadır: "İnsanoğlu babasının görkemi içinde melekleriyle gelecek ve herkese yaptıklarının karşılığını verecektir. Size doğrusunu söyleyeyim burada bulunanlar arasında İnsanoğlunun kendi egemenliği içinde geldiğini görmeden ölmeyecekler var" (Matta, 16:27-28; Markos, 9:1; Luka, 9:27).

⁷⁹ Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, ss.8-9; M. Grasso, *The Millennium Myth, Love and Death at the End of Time*, Quest Books, London, 1995, s.6.

⁸⁰ Bkz. Barnabas, *The Epistle of Barnabas*, XV. (www.ccel.org)

zel bir tarzda ifade edilmiş olduğunu söyler. Bu dönemle ilgili sert tartışmaların olduğunu söyleyen Martyr, “ölümden sonra dirilme ve Hezekiel, İşaya ve diğer peygamberlerin bildirdiği doğrultuda yeniden inşa edilmiş ve genişletilmiş bir Kudüs’te bin yıllık bir Krallık olacağı noktasında insanları inandırmaya ve onlara güven vermeye çalıştık” sözleriyle bu duruma işaret etmektedir.⁸¹

Montanistlere daha ılımlı yaklaştığı bilinen Irenaeus, “Tanrı’nın Kelimesi”nin hem kendilerini ışığa adayanlar ve hem de ışıktan kaçanlar için bir yaşam alanı, barınak inşa etmek üzere geleceğini ifade eder. Ona göre de Mesih’in gelişini ve yapacağı işleri en iyi tasvir eden Yuhanna’dır. Irenaeus’a göre İsa, altıncı bin yılın sonunda gelerek yeryüzünde bin yıllık bir krallık inşa ederek barış, mutluluk ve esenlik ortamı oluşturacaktır.⁸²

Montanus, diğerlerinden farklı olarak bu beklentilerini realize eder. Oldukça yakından duyumsadığı ifadeleri kendi ortamına uyarlar. Öncelikle Yuhanna İncilinde yer alan Mesih öncesi geleceği bildirilen “Yardımcı/Uyarıcı”nın geldiğini düşünür. Bir çok araştırmacıya göre Montanus, Paraklit’in bizzat kendisi olduğunu düşünmektedir. Ama bununla birlikte onun amacı, Hıristiyan öğretiyi mükemmelleştirmek ve tamamlamaktır. O Mesih öncesi yapılması gerekenleri yaparak ortamı Mesih için hazırlayacaktır. Gerek kendisi ve gerekse Priscilla ve Maximilla İsa’nın geleceği yerin Pepuza şehri olduğunu, bununla ilgili bilginin kendilerine bildirildiğini, gördüklerini söyledikleri vizyonlar aracılığıyla anlatırlar. Pepuza aynı zamanda Yeni Kudüs’ün Yuhanna’nın haber verdiği şekilde yeniden inşa edilmiş olarak gökten ineceği mukaddes yerdir. Bu nedenle de tüm insanları oraya bu hadiseyi yakından müşahade etmek üzere davet etmektedir.

Görüldüğü üzere Montanus, klasik bin yıllık beklentileri savunmakla birlikte öncelikle Parakliti dahil eder. Daha sonra vahiy

⁸¹ Bkz. Justin Martyr, *Dialogue of Justin*, LXXX. (www.ccel.org)

⁸² Bkz. Irenaeus, *Against Heresies*, V, xviii:1-3. (www.ccel.org)

sürecinin devam ettiğini iddia ederek özellikle kadın peygamberler ihdas eder. Son olarak da bütün apokaliptik beklentilerin merkezi konumunda olan Kudüs'ü halihazırda varolduğu coğrafyanın dışına taşır. Her ne kadar bu yeni yer Priscilla adlı kadın peygamberin köyü olsa bile burası geçmişi itibarıyla önemli Kibele merkezi, yani putperest bir beldedir. Dolayısıyla bu nokta pek çok Hıristiyan için kabul edilmesi zor bir durum oluşturmuştur.

7. Sonuç

Montanizmin oldukça erken dönemde gelişen bir hareket olması, eskatolojik beklentileri canlandırması, Tertullian gibi bir kilise babasını bile etkilemesi bu hareketi önemli kılan birkaç noktadır. Montanizm'i önemli kılan bir diğer nokta da Hıristiyan tarihinde sürekli tartışılan kutsal metinlerin alegorik, literal vb şeklinde okunması tartışmalarının tam merkezinde yer alıyor olmasıdır. Montanus, her ne kadar köken olarak bir Kibele rahibi olsa da onun Hıristiyanlığa geçtikten sonraki imanı konusunda şüphe duyulmamıştır. O ilk dönemin imani dinamiklerini canlandırmaya çalışmış, imanla birlikte ibadete, ahlaklı olmaya ve eskatolojik beklentilere işaret etmiş, tarihin sonunun geldiği ve yargı gününün yaklaşmakta olduğu uyarısında bulunmuştur. Montanus, kutsal metinleri özellikle Yuhanna'nın Vahyi'ni alegorik olarak okumak yerine doğrudan literal olarak okumuştur. Hatta İncillerde yer alan "İnsanoğlu babasının görkemi içinde melekleriyle gelecek" olduğu şeklindeki İsa'nın sözlerini tamamen kendi zamanına uyarlayarak anlamaya çalışmıştır. Montanus'a göre İsa'nın olacağını haber verdiği her şey onun zamanında gerçekleşecektir. Montanus, tüm bunlar için klasik "vizyon" geleneğini kullansa ve kendisinin önceleri bir peygamber daha sonra da Paraklit olduğunu iddia etse de o, hiçbir zaman Yahudi Kabalacılar gibi bir takım hesaplar ve gizemlerle uğraşmamıştır. Onun tek yaptığı, inandığı kutsal metinleri doğrudan literal olarak okumaktır. Kilisenin ilk başlarda bu harekete karşı tavır koymakta zorlanması biraz da onların aşırı dindarlık sayılabilecek ya-

şantılarının ötesinde Kilise'den bir farklılıklarının olmamasından kaynaklanmaktadır.

Kısacası Montanistler, Hıristiyanlığı bölmeden içerden bir değişim gerçekleştirmeyi arzulamışlar, ancak bunu başaramadıkları gibi bağımsız bir kilise olarak varolmayı da sürdürememişlerdir.

Kaynakça

- Barnabas, *The Epistle of Barnabas*, Translated by the Rev. Alexander Roberts, XV, http://www.ccel.org/fathers2/ANF-01/anf01-41.htm#P3130_520749 (Christian Classics Ethereal Library at Calvin College. Last modified on 12/01/03).
- Bate, H.N., *History of Church to 325*, Rivingtons, London, 1924.
- Bigg, Charles, *The Origins of Christianity*, T.B. Strong, (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1909.
- Charles, R.H., "Apocalyptic Literature", *A Dictionary of the Bible*, J. Hasting (ed.), T&T Clark, Edinburg, 1908, c.1.
- Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millennium*, Essential Books, Fairlawn, New Jersey, 1957.
- Gee, Donald, "Montanism", *Redemption Tidings*, December, 1928.
- Grasso, Micheal, *The Millennium Myth, Love and Death at the End of Time*, Quest Books, Wheaton and London, 1995.
- Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, VII, Translated by the Rev. J. H. Macmahon, http://www.ccel.org/fathers2/ANF-05/anf05-11.htm#P1753_537493 (Christian Classics Ethereal Library at Calvin College. Last modified on 12/01/03).
- Irenaeus, *Against Heresies*, Translated by the Rev. Alexander Roberts, http://www.ccel.org/fathers2/ANF-01/anf01-7.htm#P6151_1380339 (Christian Classics Ethereal Library at Calvin College. Last modified on 12/01/03).
- Justin Martyr, *Dialogue of Justin*, LXXX, Translated by the Rev. Alexander Roberts, <http://www.ccel.org/fathers2/ANF-01/anf01-48.htm#P404>

3_787325 (Christian Classics Ethereal Library at Calvin College.
Last modified on 12/01/03).

Möller, W., "Montanism", *A Religious Encyclopedia or Dictionary of Biblical Historical, Doctrinal, and Pratical Theology*, Philip Schaff (ed.), Funk & Wagnalls Company, New York, Toronto, London, 1894, c.3.

Rainy, Robert, *The Ancient Catholic Church*, T&T Clark, Edinburg, 1902.

Schaff, Philip "Montanism" *History of Christian Church*, Charles Scribner's Sons, London, 1910, Electronic Version by the Electronic Bible Society, Dallas, TX, 1998 (www.ccel.org).

Sherratt, B. "Montanism", *The Pentecostal*, c.1, sayı: 1.

Smart, Ninian, *The Religious Experience of Mankind*, Collins Fount Paperbacks, Galsgow-England, 1977.

De Soyres, John de, *Montanism and Primitive Christianity, A Study in the Ecclesiastical History of the Second Century*, Deighton, Bell and Co., Cambridge, 1878.

Tertullian, *On Fasting. In Opposition to the Psychics*, Translated by the Rev. S. Thelwall, http://www.ccel.org/fathers2/ANF-04/anf04-21.htm#P1698_497851 (Christian Classics Ethereal Library at Calvin College. Last modified on 12/01/03).

Tertullian, *On Monogamy*, Translated by the Rev. S. Thelwall, http://www.ccel.org/fathers2/ANF-04/anf04-17.htm#P1070_272347 (Christian Classics Ethereal Library at Calvin College. Last modified on 12/01/03).

Tertullian, *On the Veiling of Virgins*. Translated by the Rev. S. Thelwall, http://www.ccel.org/fathers2/ANF-04/anf04-09.htm#P545_113997 (Christian Classics Ethereal Library at Calvin College. Last modified on 12/01/03).



Montanism as a Millenarianist Movement

Citation/©: Batuk, Cengiz, (2003). Montanism as a Millenarianist Movement, MİLEL ve NİHAL, 1 (1),.41-71.

Abstract: Montanism is a religious movement appeared in the second century and lasted about to the last of the fourth century. Montanus, a pagan priest before his conversion to Christianity is its founder. Montanism which was appeared in a village (Ardaban or Ardabau) of Phrygia is known as a millenarianist movement. Montanus and his two prophetesses Priscilla (or Prisca) and Maximilla have claimed that Jesus is going to return and establish the heavenly New Jerusalem in the town of Pepuza in Phrygia. The ideal of them was to dissociate the Church from the world and to form a community of true saints who should reject all secular ties and await the near approach of the Second Advent (Parosuaia). Several synods were assembled by the Christian leader of Asia Minor against the Montanists to stop the spread of the movement. However, Montanism as a heretical sect continued to survive until the fourth century in Roma and Anatolia and even to the sixth century in North Africa, Carthage.

Key Words: Montanism, millenarianism, Montanus, Paraclete, Tertullian.

Güvenliğin Modern Mekanları ve Aleviler

Necdet SUBAŞI*

Atıf/©: Subaşı, Necdet, (2003). Güvenliğin Modern Mekanları ve Aleviler, Milet ve Nihal, 1 (1), 73-89.

Özet: Güvenlik modern bir sorundur. Aleviler modernleşme sürecinde kendi kültürel varlıklarını korumak için farklı güvenlik stratejileri geliştirmişlerdir. Böylece inanç ve kültürlerini koruyabilecekleri bir ortam arayışında olmuşlardır. Bu ortamlar, periferi, getto ve diaspora şeklinde somutlaşan ortamlardır. Periferide merkezden uzak kalma isteği etkiliyeten gettoda büyük kentin kültürel ağırlığına mesafe koyma bilinci hakimdir. Diaspora ise bir özbing ekseninde yeni bir Alevi evreni yaratmaya çalışan yurt dışı deneyimleri söz konusudur.

Anahtar Kelimeler: Aleviler, periferi, diaspora, getto, güvenlik

Güvenlik konusu her zaman en temel sorunların başında gelir. Güvenlik salt maddi unsurlarla sınırlı değildir; manevi güvenlik de en az onun kadar önemlidir. Modern insan her zamankinden daha çok kendi dünyasını sağlama almaya çaba sarf etmektedir. Bu çerçevede yaşanan koşullar, küreselleşme ve "ötekiyle karşılaşmalar"ın yarattığı gerginlikler, güvenliğin daha derinlikli bir düzeyde ele alınmasını acıllaştırmıştır. Güvenliğe ilişkin kaygı ve beklentiler yeni oluşumları, yeni tanımlama ve kavramsallaştırmaları beraberinde getirmiştir.

Güvenlik kavramı tarihseldir ve tarihselliğin göreceliğini taşır. Aleviler de güvenliği, kendi tarihselliklerinin yarattığı imalar için-

* Yrd. Doç. Dr., Muğla Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi

de, her koşulda yeniden ele almış ve tanımlamışlardır. Kuşkusuz güvenlik arayışı, kendi etrafında birçok gerilimin de biriktirilmesine yol açmaktadır. Selçuklu-Osmanlı dinsel/sosyal evreni içinde merkezin dışında kalan bir grup olarak Aleviler, günümüzde, yeni varoluş temalarıyla ilişkiye geçmişlerdir. Aleviliğin Anadolu kırsalındaki geleneksel güvenlik algısı, günümüzde daha bir çeşitlilik arz eden hayatî sorunlar eşliğinde hızla dönüşmüştür. Böylece farklı beklentileri besleyen arayışlar, paradoksal bir biçimde de olsa gelenekli kültürün yaşama alanlarını genişletmek için seferber edilmiştir. Bütün geleneksel yapı ve kültürlerde olduğu gibi Alevilerde de modern yaşamın dayattığı koşullarla bağıntılı olarak eski alışıl-gelmiş güvenlik konseptleri gözden geçirilmektedir. Artık Aleviler, yeni güvenlik algularıyla, öteden beri varolan ve kitlesellik kazanan tedirginliklerini aşma çabası içindedirler.

Alevilerin toplumsal yapı özellikleri Cumhuriyet'le birlikte değişmeye başlamıştır. Alevilerin modernleşme sürecine dahil olmaları tüm şifahi kültürlerde olduğu gibi oldukça dramatiktir. Modernleşmeye verdikleri destek, sonuçları uzun vadede ortaya çıkmaya başladıkça bir gerilime yol açmıştır. Hatta süreç içinde ulus ötesi bir ilişkiler ağına sahip olmaları ve devletin de onların bu değişimini teşvik etmede, şekillendirmede önemli rol oynaması, Aleviliğin gizli sözlü gelenekten kamusal yazılı kültüre geçişinde bir hayli etkili olmuştur (Şahin, 2002: 124). Bu bağlamda modernleşme stratejileri de Alevileri, kendi geleneksel yaşantılarıyla sık sık karşı karşıya getirmiştir. Öyle ki geleneğin evrimi ve radikal değişim talepleri, Alevi dünyasını çok yönlü ve çok katmanlı güvenlik arayışlarıyla karşı karşıya getirmiştir. Bu arayışların özünde, geleneksel korkular ve her geçen gün daha da pekiştirildiğini düşündükleri dışlanmışlıklar yer edinmiştir. Modernleşme koşullarının yarattığı paradigmatik değişim içinde Alevilerin Aleviliklerini korumaları kendileri için giderek bir yük olmaya başlamıştır. Aleviler bir yandan modern topluma adapte olmayı hızlandıracak yeni bir meşruiyet arayışı içinde tarihsel birikimleriyle karşı karşıya gelirken, bir

yandan da bu sürecin mayaladığı farklı Aleviliklerin, arkaik bütünselliği zedeleyen söylemleriyle cebelleşmek zorunda kalmışlardır (Subaşı, 2001).

Güvenlik gerçekte kültürel varoluşun devamlılığını sağlar. Güvenlik kaybının derinleşmesi ya da toplumsal güvenliğe ilişkin kimi kaygılar, alışlagelmiş kültürel organizasyonun bozulmasına hatta birtakım travmaların yaşanmasına yol açar. Aslında güvenlik bastırma, içe atma, yansıtma, gerileme, tepki oluşturma ya da yön değiştirme gibi pek çok yolla kendini somutlaştırır. Geleneksel yapılarla modern yapılar arasındaki güven arayışları da farklı yolları devreye sokar.

Güvenle ilgili etkili tartışmalardan birisi Giddens (1994) tarafından yapılmıştır. Marshall'ın da özetlediği gibi (1999: 289) Giddens, güveni "*bir kişinin ya da sistemin inandırıcılığına güven duyma*" şeklinde tanımlamış ve bu kavramın doğurduğu başlıca sonuçları göstermeye çalışmıştır. Ona göre modernliğin sahneye çıkışı, güvenin hem kaynaklarını hem de nesnelere özünde değiştirmiştir. Bu çalışmalarda gözlenen temel konsensüse göre, modernlik akrabalık bağlarının ön plandaki rolünü ortadan kaldırmış, yerel cemaat bağlarını yıkar ve dinin otoritesi ile geleneğe bağlılığı tartışmalı bir konuma getirmiştir. Giddens'a göre insanın durumu özünde belirsiz ve tehdit edici bir şeydir, fakat gündelik amaçlarda toplum üyelerinin çoğunun yetiştirilme tarzı, başkalarına ve "*sorgulanmayan*" yaşam tarzına duyulan "*temel güven*"in gelişmesiyle, onları derinlere kök salmış endişelerden koruyacaktır. Giddens bu sonuçları, toplumsal ilişkileri yerel bağlamlardan koparan ve "*onları zamanın ve mekânın belirsiz sürelerinde yeniden yapılaştıran*", çeşitli "*yerinden çıkarma*" mekanizmalarına bağlamaktadır. Ona göre (1994: 74), modernlik koşullarında çok sayıda insan, yerinden çıkarılmış kurumların yerel pratikleri küreselleşmiş toplumsal ilişkilere bağlayarak günlük yaşamın başlıca yönlerini düzenlediği koşullarda yaşamaktadır. Bu "*yerinden çıkarma mekanizmaları*", pre-modern koşullara göre daha soyut bir güveni gerekli kılan iki sınıfa ayrılabilir:

sembolik araçlar (bunun başlıca örneği paradır) ile uzmanlık sistemleri (güven düşünümsel bir bilgi gövdesine yerleştirilmiştir). Öte yandan modernlik de bir yandan “*ontolojik güvenliğimizi*”, yani kişisel kimliğin sürekliliğine, toplumsal ve maddi ortama duyduğumuz güveni tehdit ederken; öbür yandan da soyut toplumlardaki risk ve endişe ihtimalini, ayrıca güven talebini artırmaktadır (Marshall, 1994: 289).

Ontolojik güvenlik kavramı, çoğu insanın kendi öz kimliklerinin sürekliliğine ve çevredeki toplumsal ve nesnel eylem ortamlarının sabitliğine duydukları itimada işaret eder. Güven kavramında merkezi önemde olan, kişi ve şey’lerin inanılır oldukları duygusu ontolojik güvenlik duygularının temelini oluşturur; dolayısıyla, bu ikisi psikolojik açıdan birbiriyle yakından ilişkilidir. Bu bağlamda gelenek de, güveni, geçmiş, şimdi ve geleceğin sürekliliği içinde sürdürdüğü ve bu tür bir güveni rutinleşmiş toplumsal uygulamalara bağladığı sürece, ontolojik güvenliğe temel bir biçimde katkıda bulunur. Son tahlilde ontolojik güvenliğin sağlanması, bireyi kişisel/toplumsal kargaşanın dışında tutacaktır. Giddens’a göre güvenlik (1994: 52, 85, 96), her biri diğeriyle bağlantılı olarak modernliğin üç temel kaynağıyla (zaman ve uzamın ayrılması, yerinden çıkarma düzeneklerinin gelişimi, bilginin düşünümsel temellükü), bu duyguya ağırlık kazandırır. Güven, değişen güvenlik (tehlikelere karşı korunma) düzeylerine ulaşılabilen risk ortamları içinde işlerlik kazanır. Modernitenin insan ilişkilerine getirdiği dinamizm özellikle güvenlik mekanizmaları ve risk ortamlarındaki farklılaşmalarla ilgilidir. Hatta güvenlik, modernliğin paradokslarıyla da anlam kazanır. Gerçi tedirginlik ve güvensizlik modern öncesi dönemler için de söz konusudur. Ne var ki modernliğin dinamizmi risk koşullarını daha da artırmıştır. Bu bağlamda ontolojik güvenlik ile ilgili olarak yaşanan risk ve tehlikeler de toplumsal yaşamın diğer pek çok yönüyle birlikte dünyevileşmeye başlamıştır (Giddens, 1994: 101).

Toplumsal yapının varlığında süreklilik esastır. Bu süreklilik kültürel belleği oluşturan unsurların hatırlanmasıyla gerçekleşir. Kültürel yapının korunması, inanç ve ritüelin bir tutarlılık içinde geliştirilmesini gerektirir. Bu gereklilik, güvenliğin olmazsa olmaz bir ön şartı olarak kodlanır. Aleviler de bu bağlamın farkındadırlar.

Alevilerin modern yaşama uyum kabiliyetleri, kültürel aidiyetlerinin hem yeniden keşfini hem de yeni koşullarda korunmasını gündeme getirmiştir. Alevi evreninin günümüz koşulları içinde yaşadığı sorunlar, her zaman belirgindir (Bozkurt, 2000; Çamuroğlu, 2000; Çakır, Yılmaz, 2003; Gökalp, 2000). Gelenekten modernliğe savrulan Alevilerin günümüz koşullarında varlıklarını koruma altına alma çabaları üç ayrı kavram aracılığıyla sosyal bilimsel bir incelemeye dahil edilebilir. Bu kavramlar *periferi* (*péripherie/periphery*), *getto* (*ghetto*) ve *diasporadır*.

İnancın sürekliliği, bilginin tutarlılığını yeni zamanların diline kazandırabilme çabası, sözlü kültüre ilişkin yaşama desenini günümüzde de sürdürebilme arzusu ontolojik anlamda ciddi güvenlik sorunlarını öne çıkarır. Alevilerin kişisel güvenlik mekanizmalarını geleneksel inanç ve ritüelleriyle işler hale getirmeleri onları bir dizi çelişki ve gerilimle de karşı karşıya getirir. “*Aleviliğin geçirdiği bu değişim, yerel, ulusal ve ulusal sınırlar ötesine ulaşan platformlarda bir grup etkenin ve birçok aktörün karmaşık bir ilişkiler ağı içinde birbiri ile iletişimi ve etkileşiminin bir sonucudur. Bu etkileşim, Alevilerin köylerden Türkiye'nin büyük kent merkezlerine ve Almanya başta olmak yurtdışına yoğun şekilde göçleri, geleneksel ilişki ağlarının form değiştirmesi, özellikle Avrupa merkezli Alevi derneklerinin ortaya çıkışı, kentleşen Alevilerin Sünni çoğunlukla etkileşimi, kimliğin bir insan hakkı olduğu küresel söylemi ve devletin de Alevilere yönelik politikalarının değişmesiyle gerçekleşmektedir*” (Şahin, 2002: 124).

Kent ortamında geleneksel cemaatlerin dağılışı, *Auguste Comte*, *Frédéric Le Play* ve *Emil Durkheim*'ın çalışmalarında işledikleri güçlü bir temaydı. Aleviler için, kapalı toplumsal yapılarının göç, kent ve

modernleşmenin diğer unsurları içindeki açılımı da kültürlerinin maliyetine ilişkin olarak sosyolojik düzeyde bir dizi gerilime yol açmıştır. Böylece Aleviler, bir yandan geleneksel kültürlerini korumayı öncelerlerken bir yandan da modern vizyonla temas kurma konusunda oldukça enerjik bir tercihe sahiptirler. Ne var ki farklı bilgi kontekslerine atıfta bulunan Alevilik, modern dünyada yaşama arzusunu sürdürdükçe, güvenlik kaygılarının yeni boyutlarıyla yüzleşmek zorunda kalacaktır.

Aleviler Sünni toplumla karşılaşma ve bu toplumun *siyasal/kültürel sultas*ı altında erimeğe karşı her zaman direndiklerini iddia etmişlerdir. Alevilerin Selçuklu-Osmanlı dinsel/kültürel bileşenleri karşısındaki tutumları kendilerini merkezin dışında tutmaya zorlamış, böylece periferiye hapsedilmişlerdir (Vergin, 2000: 80; Somel, 2000: 185). Merkeze karşıtlık anlamı da içeren periferik yapılanma içinde Aleviler, her zaman kendi güvenlik kaygılarını giderme çabası içinde olmuşlardır. “Dede”nin manevi organizasyonu etrafında kutsal bir bilgi ve cemaat ağı oluşturan Aleviler, içinde *ayin-i cem, ikrar, iç evlilik, düşkünlük* ve *musahiplik* gibi kurumsal öğelerin de bulunduğu dinsel/kültürel bir bütünlük ve bileşim içinde, kendi topluluklarını korumaya çalışmışlardır.

Aslında periferi, merkezde olmayan her şeydir. Aleviler için merkez, daha başından itibaren sorunlu bir alandır. Kitlesele varlıklarının korunmasına ilişkin talepleri, tarihsel kimi korkulardan beslenerek biçimlenen bir hafıza içinde periferik bir yaşama deseni üretmiştir. Sözlü/şifahi kültür kalıpları, grubun “öteki”yle irtibatını gayri meşru kılmıştır. Elden geldiğince kırsalın gizil dünyasına itilen Aleviler, böylece genel Sünni çoğunlukla ilişkilerini en aza indirerek, devletin her zaman gerçekleştireceğini tahmin ettikleri saldırı ve baskılarını en aza indireceklerini düşünmüş olmalıdırlar. Bu yolla Aleviler, periferide dinsel/kültürel aidiyetlerini koruyabileceklerini, gelenek ve söylemlerini geliştirebileceklerini sanmışlardır. Aslında geleneksel koşulların ortaya çıkardığı tek düzelilik içinde Alevilerin *kenar*daki yapıları ile diğer Sünni grupların yapıları ara-

sında ilginç koşutluklar bulmak da her zaman mümkündür. Halk katında gelişen İslâmi kanaatler ve duyarlılıkların Sünni ve Alevi evrenindeki görüntülerle ortaklığı her zaman dikkat çekicidir. Ancak sorun mevcut durumlarıyla Alevilerin, merkezi tümleyen bir yapıda olup olmadıklarında düğümlenmektedir.

Tarihsel tercihlerinden hareket edildiğinde, Alevilerin hem maddi hem de manevi anlamda kendi kovuklarında yaşamaları, gerçekte güvenlik arayışlarının tipik bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Nitekim kapalı bir cemaat özelliğiyle Aleviler, iç organizasyonlarına bağlı kalarak yaşamlarını sürdürme kararlılığında olmuşlar, kendi kendilerini tecrit etme talepleri, homojen gruplarının günümüze değin varlığını sürdürmesini sağlamıştır. Merkeze yakınlaşma iradesi taşımayan bu içe kapanma stratejileriyle Aleviler, senkretik özelliklerinin ortaya çıkardığı kimi özellikleriyle, Anadolu halk dindarlığının tipik bir yansıması olarak şekillenmişlerdir.

Hiç kuşkusuz Aleviliği periferide tutan, onların ısrarlı tercihleriyle sınırlı değildir. Selçuklu-Osmanlı siyasal zemini, bugün ancak Alevi-Sünni gerginliği temelinde hatırlanacak tarihsel bir hasımlık yaratmıştır. En azından Aleviler, bugün geçmişi böyle hatırlamakta, hatta kimlikleri bile, bu bilgi ekseninde kurulmaktadır. Aleviler merkezi yönetimin dışladığını düşündükleri bir politik mecradan kendilerini sürekli olarak uzak tutmuşlardır. Nihayet bu kaygıları, Aleviliğin dinsel inanışlarını, pratiklerini ve yaşama biçimlerini korumakta etkili olmuş olmalıdır. Yanı sıra Alevilerin, Sünni toplumla bir arada yaşamak zorunda kaldığı koşullarda da, kendilerini merkeze yakınlaştırma stratejisiyle hareket etmeleri oldukça önemlidir. Sonuçta bu kapanma, Alevi dünyasının genel toplumla birlikte gelişmesini geciktirse de, kültürel/dinsel aidiyetlerini koruması açısından bir hayli etkili olmuştur.

Cumhuriyet'le birlikte Alevilerin periferideki varoluş imkanları farklılaşmaya başlamıştır. Modernleşme sürecinin bileşenleri Cum-

huriyet devrimleri sayesinde üretilmiştir. Alevilerin modern topluma katılım talepleri yeni sorunlarla maluldür. Göç, kentleşme, eğitim olanaklarının artması ve kültürel sermayeye dahil olma gibi unsurlar periferide öteden beri birer sığınak olarak işlev gören kültürel adacıklarını alt üst etmiştir. Modernleşmenin kültür eksenli, homojenleştirme stratejisi içinde tüm yerellikleri eritme potasına sokmuştur. Ekonomik öncelikler kırsaldan uzaklaşan, dalga dalga ve aşama aşama kentlere akan Alevileri sürekli bir parçalanma duygusu içinde sarsmaya başlamıştır.

Göç deneyimleri, Aleviliğe inanç ve kültürel açılım konularında yeni sorunlar katmıştır. Göçle birlikte gelenekten beslenen inanç ve ritüellerin işleyişi zayıflamış, hatta yer yer de Alevilik yok olma tehlikesi yaşamıştır (Shankland, 1997). *“Bu durum Alevi kesimdeki birey, hane ve toplulukların laik ve sol siyasal akımlarla ilişki geliştirmelerine ve bu akımlara tarihsel ve kültürel katkılar yapmalarına yol açmıştır. Ancak son 10-15 yıl içinde Alevi inancı, kentsel ve yazılı kaynakları kullanan bir akım haline gelmeye başlamıştır. Bu yönde yapılan yayınlar ve büyük kentlerde Cem evlerinin kurulması öyle bir gelişmenin göstergeleri olarak görülebilir”* (Akşit, 1998: 213).

Modernleşmenin açılımları içinde Aleviler, köyden kente taşındıkça, yeni ve beklenmedik koşullar Alevilere kendilerini toparlamalarını zorunlu kılan yeni bir savrulma yaşatmıştır. Alevilerin ilişki ağlarının kentlere göçle büyük kent merkezlerinde ve yurtdışında çoğalması, 1980’ler sonlarından itibaren politik yapının sosyal hareketin oluşumuna elverişli oluşu ve aktörlerin kamusal alanda etkileşimi ve iletişimi, Aleviliğin gizli-sözel, kan bağı ve ikrar verecek yola girmeye dayalı yapısının, giderek kamusal bir dine dönüşümüne yol açmıştır (Şahin, 2002: 158). Aslında kırsalın geleneksel/dinsel muhayyilesi kent ortamının rasyonel zenginliği karşısında kendini yenileme kudretini de kaybetmiştir. Uzun ve dalgalı göç süreçleri Alevilerin geleneksel dayanışma ağlarını yeniden kurmayı gerekli kılmıştır. Bu zorunluluğun modern bir versiyonu hiç kuşkusuz gettolaşmak olmuştur. Periferinin yaşam dünyası kente taşın-

dıkça, entegrasyon ve asimilasyon tehdidi olarak sıklıkla tasvir edilen etkiler karşısında yeni bir içe kapanma talebi mevcut yuvalanmayı genel stratejik eğilimle buluşturmamak zorunda kalmıştır. Ancak kent örgütlenmeleri içinde Aleviler, son kertede ayrışmaya öncelik verseler de, yeni koşullar Alevi bireyinin ortaya çıkışını ve toplumsal hareketlerin yarattığı karmaşada açıkça yer almasını hızlandırmıştır. Bütün bunlara Alevilerin Alevilik karşısındaki konumlarını da eklemek gerekir. Çünkü Aleviler, kent koşullarında fark ettikleri yozlaşmanın açıkça modernleşmeden mülhem bir durum olduğunun farkına bile, ancak pratik tercihlerin yakıcılığını hissetmeye başladıkça varmaya başlamışlardır (Subaşı, 2003: 96-103).

Modernleşme “dede”den başlamak üzere Alevi örgütlenmesinin tipik bağlarını çözmeye başlamıştır. Anadolu Alevileri bundan böyle ya kırsalın geleneksel/otantik gerçekliği içinde periferide kendilerine yeni bir yol bulacak ya da göç ve farklı yer değiştirme talepleri içinde “yuva”dan çıkmak zorunda kalacaklardır. Merkez-çevre ilişkileri içinde Aleviler, Türk modernleşmesinin kurucu enerjisine katılmakta bir sakınca görmemiş, kendi kaderleri üzerinde egemen saydıkları Sünni toplumun kıyısında, kendilerini yeniden inşa etmenin imkanlarını aramaya başlamışlardır. Kuşkusuz bu arayışları, yeni yerleşim mahallerini, geleneksel anlamdaki mahalleleri işlevsel kılmıştır. Ne var ki mahallenin Sünni toplumla sınırları bozan yanları, Alevilerin kimlik hassasiyetlerine denk düşmemektedir. Çünkü Aleviler, entegrasyon yerine ayrışmayı, hatta mahalle yerine gettoyu daha sağlıklı bir varoluş stratejisi olarak tercih etmektedirler.

Geçmişte, bir kentin Yahudilere zorunlu oturma bölgesi olarak ayrılmış muntıklar anlamında kullanılan getto kavramı, günümüzde kent ortamında yalıtılmış mahalle örgütlenmelerini ifade etmek için genelleştirilmekte ve bu şekilde de kullanılmaktadır. Öteden beri gettoyla kastedilen, yalnızca bir azınlık grubunun yerleştiği ya da marjinal grupların oturduğu ve genellikle de yaşam koşulları elverişsiz olan bölgelerdir. Bu nedenle günümüzde özellikle Batı’da

getto kavramı, daha çok kötü koşulların hakim olduğu dezavantajlı kent içi alanlar için kullanılmaktadır. Gettoda, geleneksel anlamda dışardan tecrit edilme, dışlanma ve içerdekilerle ünsiyeti bir kurala bağlama eğilimi hakimdir.

Gettolar sadece maddi sınırlara sahip değildir. Bugün zihinsel/bilişsel gettolaşmalardan da söz etmek mümkündür. Nitekim özel ve marjinal bir dilden beslenen söylemler, kapalı bir kültürel yapı içinde kendine özgü bir form kazanmaktadır. Modern gettolar, Yahudi yerleşim merkezleri üzerinden yapılan tanımlamalardan ayrılmıştır. Artık gettonun fiziksel bir olgu olarak rolü, bir zihin durumu olma özelliğinin çok gerisinde kalmıştır (Marshall, 1999: 268; Gündüz, 1998: 141).

Gettolaşma eğilimi ve getto, kuşkusuz farklı bir sosyolojik yapılanma içerir. Tecrit birçok yönlü olabilir ama modernleşme sürecinde ortaya çıkan yeni gettolaşma stratejilerinin temelinde ontolojik düzeyde işlerlik kazanan kültürel korunma içgüdüsünün ve yeni bir içe kapanma duygusunun öne çıktığı gözlenir. Sonuçta gettolar, toplumsal izolasyona neden olan mekanlardır. Burada çözümlenmesi gereken temel sorun şudur: Gettodakileri bir arada tutan nedir? Hangi aidiyet bilinci onları bir arada tutmaktadır? Yani gettoyu oluşturanlar oraya kendilerini sırf belli bir kimliğe ait hissettikleri için mi yerleşirler yoksa dışarıdakiler onları ötekileştirdiği için mi giderler? Gettonun içinin mi yoksa dışının mı daha fazla yakıcı olduğu belki de üzerinde durulması gereken asıl sorudur. Farklılıklar kimlik gibi, mutlak ve dolayısıyla doğal bir özdeşlik ağına dönüştürülürse, sosyal olanı yani tarihsel olanı değişmez gibi görüp kendimizi o kimlikten çıkmamak için gettolara hapsedebiliriz ya da daha doğru bir ifadeyle bütün bu kuşatmalar, kafamızdaki kimlik coğrafyasını da böler. Oysaki kimliklerimiz sadece kafamızda olmayıp aynı zamanda bedenimize ve bizim tüm yetkinliklerimiz/alışkanlıklarımıza da sinmiştir. Burada temel sorun, bu sinme işinin izlerinin silinip bunun gayet doğal sorgulanamaz bir şey-

miş/nesne imiş gibi görülmesidir. Halbuki o bizim tarihsel ve sosyal olarak inşa ettiğimiz bir şeydir.

Gettolaşarak büyük kültürün kuşatması ona karışmaksızın yarılmak istenir. Bir tür güvenlik arayışı, gettoları da işlevsel kılar. Türkiye’de gettolaşma eğilimi öncelikle zihinsel düzeyde işlemektedir. Topluluğun bilişsel güvenliği her zaman dikkat çekici bir ayrıcalık içinde tanımlanmaktadır. Bu bağlamda Alevilerin geleceğine ilişkin kaygılar her zaman canlı tutulur. Alevi vicdanının korunması, periferinin muhkem dünyasında olduğu gibi kent koşullarında da zorlaşır. Gettolaşma, Alevilerin yeni konumlarına ilişkin tarihsel/siyasal/ideolojik açılımların evreninde de varlığını sürdürür. Bu bağlamda getto, belirsizlik içeren bir dış dünya kuşatmasına karşı bir direnç olarak da görülebilir. Ne var ki gettolaşmanın sonuçları Aleviler arasında yine de pek az tartışılmıştır. Sürekli panik hali, korku ve tedirginliği pekiştirici kimi örnekler bugünü inşa etmek için sık sık hatırlanır. Gettolaşma bu doğrultuda kendini meşrulaştırır.

Aslında Alevilerin kent koşullarındaki ilksel birlikteliği mahalle ortamında gerçekleşir. Akrabalık, hemşehrilik, komşuluk bileşenleri onları bir arada tutan faktörler arasında yer alır. Hemşehrilik, göçle birlikte ortaya çıkan bir dayanışma biçimidir ve büyük kentlerde işlevselleşerek canlılık kazanır (Tekşen, 2003). *“Alevi ilişki ağlarının çoğalarak yeni alanlar oluşturmaları Alevilerin yoğunlaştığı gecekondular mahallelerinin büyük kentlerde ortaya çıkması ile somutlaşmıştır. Gecekondular gelinen bölge, etnik ve mezheplere göre gruplaşmalarla bölünmüş ilişki ağları ile örülmüştür. Kimlik grupları gecekonduda yaşayan göçmenlere iş bulma, gecekondular yapımında iş gücü, malın korunması gibi yollarla bir nevi güvenlik çemberi oluşturmaktadır. Aleviler de gecekondulardaki kimlik gruplarından birisi olarak kent dokusu içinde yer almışlardır”* (Şahin, 2002: 130).

Gettolaşma bütün bu öğelerle pekiştirilen ancak daha anlamlı ve yeni bir çerçevedir. Gettoda ötekine ilişkin bir tutum, başkasıyla

ilişkileri düzenleyen bir konsept geçerlidir. Çünkü getto bir anlamda kesin bir sınır tayinidir. Sosyal gruplaşmalara yol açanın her zaman tek başına farklılıklar olduğu söylenemez; asıl gruplaşma, farklılıkları mutlaklaştıran kimlik arayışlarından beslenmektedir. Nitekim gettolarda benzerlikler keskinleştirildiği oranda farklılıklar da yok edilmektedir (Narlı, 2002).

O halde kent ortamındaki gettolaşmalar, Aleviler için bir sığınak olarak görülebilir. Alevilerin kendi aralarında ortak mahalleler oluşturmaları, birbirlerini kollayarak yaşamaları, bir anlamda gelecekte periferide gerçekleştirdikleri kapalı dilliliğin kent koşullarındaki yeni bir icadı gibi görünmektedir. Bu birliktelik, Sünni entelektüel/dinsel çoğunluk karşısında bir korunma içgüdüsünden kaynaklanmakla kalmaz, yanı sıra kent ortamının yarattığı diğer belirsizlikler de bu yolla aşılmaya çalışılır.

Gettolaşma sürecinde ilgili dernekler, vakıflar, cem evleri, araştırmacı yazarlar, çeşitli platformlar, belli partilerde odaklanmalar ve hatta festivaller bile geleneksel yapıyı yeniden ikame etmek için seferber edilir (Küçük, 2001; Schüler, 2001). Kuşkusuz tüm bu birimler, karmaşık bir ilişkiler ağı içinde birbirlerine bağlıdır. Özellikle derneklerin arasında yaygın bir ilişki ve konsültasyondan söz edilebilir (Şahin, 2002: 134). Aslında bu çabanın meşruiyeti, Alevilere yönelik pek çok şiddet eğiliminin yarattığı korkuyla biçimlenmiştir. Cumhuriyet dönemine yayılan ve Alevilere yönelik olarak değerlendirilen şiddet zeminleri, Osmanlı siyasal baskısının sürekli hatırlanmasını ve güncellenmesini sağlamıştır. Modern Alevilerin geçmiş ve bugüne ilişkin olarak ürettikleri bilgi formu, kendilerini "*mazlûmiyet*" ve "*mahrûmiyet*" temelinde tanımlayan bir düşmanlıklar haritası üretmiştir (Açıkel, 1996). Bu haritanın tarihsel verilerle karşılaştırılıp doğrulanmasına ise pek ihtiyaç duyulmamıştır. Aksine bugün, geçmişe ilişkin olarak kurulan bir tasvire muhtaç olarak kurulmuştur. Nitekim Alevilerin Osmanlı toplumsal yapısı ve bu yapı içindeki konumlarına ilişkin bilgileri gittikçe dogmatik bir iman niteliği kazanır. Sonuçta mevcut haritayla şekillenen tipik bir

Alevinin, daha genel bir bakış açısı içinde “Sünnilik-Alevilik gerilimi”ne ilişkin yargılarını değiştirecek ya da gözden geçirecek hiçbir materyale ihtiyacının olmadığı görülür.

Cumhuriyet’in kuruluşuna yaptıkları katkıyı ve Atatürk’e duydukları sadakati her seferinde tekrarlayan Aleviler, süreç içinde dışlandıklarını, ihmal ettiklerini düşünmekte ısrarlıdırlar. Bu ısrardaki belirsiz çıkışlar, kendi konumlarının bir azınlık statüsüne çevirme konusundaki kontrolsüz eğilimlerle bütünleşmiştir. Bu kesinlikli tavırlar, modern Türkiye’deki Alevi varoluşunu sonuçta bir azınlık algısına hapsedmiştir. Aleviler kendilerini bir azınlık olarak görme eğilimindedirler. Onlara göre esasen kendileri zaten ayrı bir toplumsal grupturlar. Onları çoğunluktan ayıran, önemli toplumsal kurallara, belirlenmiş kültürel davranış biçimlerine, belirli ve kolayca ayırt edilebilen özelliklere sahip olmalarıdır. Özelliklerine bakıldığı takdirde bütün bunların pekala doğrulanabileceğini iddia ederler. Buna karşılık Aleviler, toplumun başat güçlerinden farklı sayıldıklarının da altını çizerler ve genellikle toplumun işleyişine eksiksiz katılmaktan ve toplumun olanaklarından eşit ölçüde yararlanmaktan alıkonulduklarını düşünürler (Küçük, 2001; Schüller, 2001).

Topluluğun hem ülke kaynaklarından hem de geniş bir ölçekteki egemen toplulukla sosyal bağlar kurmaktan yoksun bırakıldıklarına ilişkin bir kolektif bilinç bu yargıyı sürekli olarak pekiştirir. Her zaman bir yoksunluk ve dışlanmışlık duygusundan söz edilir ve bu durum sık sık yinelenir. Öyle ki artık Alevilere göre bu eşitsizlikler neredeyse kurumsallaşmıştır. Hatta Aleviler bu duygularının kendilerinden sonraki kuşaklara da bir miras olarak kalmasına yardımcı olurlar, verili literatürü bile bu şekilde oluşturup tasnif ederler (Vorhoff, 1999). Aslında bu tahayyül bir yoksunluk döngüsünden başka bir şey değildir.

Alevilerin modern dünyayla karşılaşmaları öncelikle Avrupa’ya göçle başlar. Aslında yurtdışı Aleviliği yeni ve çeşitlilik arzeden pek çok sorunu da gündeme getirir. Aleviler için Avrupa

deneyimi, hazırlıksız bir şekilde Batı kültürüyle karşılaşma olarak görülür. Orada yoğunluklu etkiler söz konusudur. Aleviliğin Anadolu'ya özgü geleneksel inanç ve uygulamaları, Batı değerleri ve pratikleri karşısında yeniden ele alınır. Bu durum, Anadolu'dan farklı bir gerçeklik düzeyinde gelişen yeni bir Aleviliğin de habercisi olur. Avrupa Aleviliği, Anadolu Aleviliğiyle daha derin bir ilişkisi içinde olsa da ortaya çıkan farklılıklar açıkça belirleyicidir. Bu olgu diaspora Aleviliği şeklinde tanımlanır.

İlk kez Babil sürgününden sonra, dağılan Yahudiler için kullanılan diaspora kavramı, modern dönemde önce Filistin'in, son olarak da İsrail'in dışında yaşayan Yahudiler için kullanılmış; günümüzde ise artık, değişik topraklara dağılan tüm göçmen toplulukların durumunu anlatmak için kullanılmaya başlamıştır. Diaspora halklarının ortak özelliği bir şekilde terk ettikleri vatanlarına ilişkin duygu ve düşüncelerini sürekli canlı tutmalarıdır. Böylece, günümüzdeki pek çok örneğin de teyit ettiği gibi diaspora toplulukları, eski ile yeni arasında bir tür arabuluculuk işlevi görmektedir. Bu nedenle diaspora kavramı, maddi anlamının yanı sıra dinsel, felsefi, siyasal ve eskatolojik anlamlara da sahiptir. *"Dünyada doğmuş olma hali", "Batı'nın "içinde" ama tamamen -veya yalnızca- Batı'ya ait olama duygusu"* da diaspora kimliklerini şekillendirmektedir (Marshall, 1999: 407; Gündüz, 1998: 95; Hall, 1998: 173-191).

Öte yandan göç, tehcir ya da başka nedenlerle ülkesinden ayrı kalanlar için önceki yurtları giderek bir efsaneye dönüşmektedir. Diaspora gerçeği gurbeti, seferi ya da sürgünü yaşayanları duygu temelinde birleştirmektedir. Bu bağlamda özellikle Orta Doğu'nun büyük ve görece homojen nüfusları yeni devlet sınırları nedeniyle bölünmüş ve savaş hali, baskı veya uluslararası emek pazarının talepleri yüzünden diasporalar oluşturacak şekilde dünyanın değişik bölgelerine dağılmışlardır. Artık katliam, sürgün ya da asimilasyon tehditleri de, genel olarak diaspora kavramıyla birlikte anılmaktadır. Pek çok durumda *"ev sahibi"* ülkelerde yeni türdeki bir azınlık olarak farklı mücadeleler içine girmiş bir nüfusu kesen poli-

tik, yasal ve kültürel mutabakat zeminleri inşa etme ihtiyacı da gitgide yakıcı hale gelmektedir. (Stokes, Campbell, Schulze, 1999). Günümüz diaspora çalışmalarında göçmen kimlikleriyle deneyimlerinin karmaşıklığı, çeşitliliği ve akışkanlığının, eski mekanik kurallara ve uluslar arası göç modellerine göre daha gerçekçi bir bakış açısıyla ayrıntılı bir şekilde sergilendiği kanısındadırlar (Marshall, 1999: 151).

Yurt dışında çeşitli yollarla bir varlık oluşturan Aleviler, muhatap oldukları toplumsal birimler karşısında kendi kültürel sınırlarını nasıl koruyacaklarını, dahası genel olarak güvenliklerini nasıl inşa edecekleri konusunda sadece maddi temelde değil manevi temelde de birtakım dayanışma ağlarının oluşturulması gerektiğini fark ederler (Kaya, 2000). Çünkü *“kimlik pazarlığı”*, varolmanın bir şartı olarak sürekli yenilenmektedir (Kastoryano, 2000). Ne var ki Batı toplumunun norm ve değerleri karşısında Anadolu kırsalının sözlü kültüründe ifade bulan Aleviliği korumak bir hayli güçtür. Bu bağlamda yeni tür bir diaspora algısı, Alevi bilincinin tazelenerek üretilmesine yardımcı olur. Çünkü Türkiye, artık bir *“kayıp vatan”* dır (Kaya, 1999: 48) ve Aktay’ın, Aleviler hakkında öteden beri dillendirdiği yaklaşımını esas kabul edersek (2003: 157), artık *“diasporasız Yahudilik nasıl düşünüleliyorsa, mazlumluğu giderilmiş bir Alevîlik de asla düşünülemeyecektir”*.

Yurt dışına göçen Aleviler, çocuklarını geleneksel değerler ekseninde tutmakta zorlanmaya başlamışlardır. Yeni nesil Aleviler modern batı toplumunun etkilerine daha fazla açık bir şekilde asimile olma tehlikesini yaşamaktadırlar. Yabancı ortamlarda Alevi kimliği (Mandel, 2000; Engin, 2001; Kastoryano, 2002), diaspora koşullarının ürettiği kayıp ve kazanım stratejilerinde üretilir. Aleviler zaten iç göç koşullarında, kentleşmenin yarattığı gerilim içinde geleneksel değer ve pratiklerinin pek çoğunu kaybetmek zorunda kalmışlardır. Diaspora bu kaybedişin hızlandığı bir süreci yansıtır. Bu kaybedişlerin yarattığı toplumsal gerilim ve travmalar, kolektif güvenliği açıktan tehdit etmeye başlamıştır.

Avrupa’da Alevi derneklerinin kurulması ve Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu’nun oluşumu, Alevilik üzerine bilgi üretme için enstitülerin kurulması, cem evlerinin temelden inşa edilmesi Aleviliğin Avrupa platformunda kendini inşa etme sürecinin yansımalarıdır. Avrupa’ya göç eden Aleviler, Avrupa’yı bir ağ gibi ören ilişki ağları ile Avrupa ülkelerinde yaşayan Alevileri hem birbirlerine hem de Türkiye’ye bağlamış, Alevi hareketi ulus ötesine ulaşan yeni bir boyut kazanmıştır. Bu nedendir ki Türkiye koşullarında Alevilerin yaşadığı derin güvenlik sorunları yurt dışı Aleviliğinin örgütlenme hızını artırmıştır (Şahin, 2002: 124, 151; Kaya, 1999: 48-51; Kehl-Bodrogi, 2003).

Alevilerin modern toplumla karşılaşmalarının ortaya çıkardığı yeni güvenlik sorunları her zaman yakıcı olmuştur. Geleneksel toplumun yeni dünyaya adapte olması pek çok bağlamda gerginlik yaratmıştır. Bu çerçevede tipik Alevi öznenin, Shayegan’ın deyimiyile (1997) “*yaralı bir bilinç*” taşıdığı söylenebilir. Alevilerin periferide, getto ve diaspora koşullarında ortaya koydukları kimlik beyanları, gerçekte kendilerini, kültür ve inançlarını koruma reflekslerinin tipik yansımalarıdır.

Periferi ve gettoda içe kapanma tarzıyla somutlaşan Alevi toplumsal varlığı diasporada yeni bir bellek ve aidiyet talebiyle şekillenmektedir. Aleviler için hem gelenekten kopmak hem de global değerler içinde kaybolmak tehlikesi söz konusudur. Anadolu Aleviliğinin modern dünya koşullarında güncelleştirilmesine ilişkin seküler talepler, yeni inanç sorunlarını devreye sokmaktadır. Nihayet bu sorunlar, sonuçları bakımından birbirinden ayrılmış Alevilerin varlığına da işaret etmektedir. Daha da önemlisi farklılaşan Aleviler, giderek Aleviliği de dönüştüren bir süreci başlatmaktadırlar. Yaygın güvenlik kaygısı ve Alevi inançlarının korunmasına ilişkin kaygılar, ontolojik uyumsuzluğu giderecek bir stratejiye dönüştürme konusunda yeterli sayılmaz. Diaspora Aleviliği, periferi ve gettoda içe kapanarak kendini korumayı önceleyen yerel ve kentsele Alevilikleri tartışmaya başlamıştır. Ne var ki bu tartışmanın giderek

bir hesaplaşmaya dönüşen heyecanı, verili kültürü tehdit edici sınırlarda gerçekleşmektedir. Yeni kavramlar, söz ve söylemlerle şekillenen tartışmalar, geleneksel Aleviliğin meşruiyetini modern kimlik talepleri doğrultusunda gözden geçirmeyi önermektedir. Oysa bu öneri, Alevilik için esaslı bir güvenlik sorunudur.

Kaynakça

- Açıkel, Fethi (1996). "Kutsal Mazlumluğun "Psikopatolojisi", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 70 (Güz), ss. 153-196.
- Akşit, Bahattin (1998). "Türkiye'de Köy-Kent, Sınıf, Din, Etnisite Farklılaşmaları ve Toplumsal-Kültürel Bunalımdan Demokratik Çıkış", *Türkiye'de Bunalım ve Demokratik Çıkış Yolları*, Ankara: TÜBA, ss. 193-225.
- Aktay, Yasin (2003). "Türkiye Diasporaları ve Güneydoğu'da Göç", *Avrupa Günlüğü*, Yıl: 2, Sayı: 2, No: 4, ss. 155-169.
- Bozkurt, Fuat (2000). *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*, İstanbul: Doğan.
- Çakır, Ruşen; Yılmaz, İhsan (2001). "Yolunu Arayan Alevilik", *Milliyet*, 15-21 Ağustos.
- Çamuroğlu, Reha (2000). *Değişen Koşullarda Alevilik*, 3.b., İstanbul: Doğan.
- Engin, İsmail (2001). "Diaspora'da Aleviler ve Aleviliğin Geleceği: Nereden Nereye?", *Pir Sultan Abdal*, Sayı: 43 (Mart-Nisan), ss. 83-87.
- Giddens, Anthony (1994). *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı.
- Gökalp, Altan (2000). "Geçiş Sürecinde Alevilik", *1. Alevi-Bektaşî Sempozyumu*, İstanbul: Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü, ss. 89-94.
- Gündüz, Şinasi (1998). *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara: Vadi.
- Hall, Stuart (1998). "Kültürel Kimlik ve Diaspora", *Kimlik -Topluluk, Kültür ve Farklılık-*, Çev. İrem Sağlamer, İstanbul: Sarmal, ss. 173-192.
- Kastoryano, Riva (2000). *Kimlik Pazarlığı -Fransa ve Almanya'da Devlet ve Göçmen İlişkileri-*, Çev. Ali Berktaş, İstanbul: İletişim.
- Kastoryano, Riva (2002). "Göçmenler", *Türkler*, Haz. Stéphane Yerasimos, İstanbul: Doruk, ss. 97-109.

- Kaya, Ayhan (1999). "Türk Diasporasında Etnik Stratejiler ve 'Çok-Kültürlülük' İdeolojisi: Berlin Türkleri", *Toplum ve Bilim*, sayı: 82 (Güz), ss. 23-57.
- Kaya, Ayhan (2000). *Berlindeki Küçük İstanbul Diasporada Kimliğin Oluşumu*, İstanbul: Büke.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina (2003). "Almanya'da Alevi Din Politikası ve Din Dersleri Konusu", *Bilgi Toplumunda Alevilik*, Haz. İbrahim Bahadır, Bielefeld: Alevi Kültür Merkezi, ss. 183-198.
- Küçük, Murat (2001). "İkinci Sınıf Vatandaşlıktan Eşit Yurttaşlığa: Cemaat, Yurttaş ve Sivil Toplum Meseleleri Işığında Aleviler ve Cem Vakfı", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim, ss. 184-199.
- Mandel, Ruth (2000). "Yabancı Ortamlarda Alevi-Bektaş Kimliği Berlin Örneği", *Çev. Derya Öcal, Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 14 (Yaz), ss. 59-67.
- Marshall, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat.
- Narlı, Nilüfer (2002), "İksel Bağlar, Hemşehrilik, Gettolaşma", <http://www.bianet.org>.
- Schüler, Harald (2001). "Aleviler ve Sosyal Demokratların İttifak Arayışı: Dilsel ve Dinsel Olarak Tanımlanmış Grupların Sosyal Demokrat-Laik Ortam ve Partilerdeki Rolü", *Çev. Nihat Ülner, Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim, ss. 133-183.
- Shankland, David (1997). "Anadolu Kırsalında Alevilik ve Sünnîlik", *Çev. Sinan Olgun, Zeynep Yedigün, Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı: 4 (Ağustos), ss. 23-32.
- Shayegan, Daryush (1997). *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, Çev. Haldun Bayrı, 3.b., İstanbul: Metis.
- Somel, Selçuk Akşin (2000). "Osmanlı Modernleşme Döneminde Periferik Nüfus Grupları", *Toplum ve Bilim*, sayı: 83 (Kış), ss. 178-201.
- Stokes, Martin; Campbell, Colm; Schulze, Kirsten E. (Der.) (1999). *Ortadoğu'da Milliyetçilik, Azınlıklar ve Diasporalar*, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Sarmal.
- Subaşı, Necdet (2001). "Modern Alevilik: Sınırları Zorlayan Söylem Arayışları", *İslâmiyât*, cilt: IV, sayı: 4 (Ekim-Aralık), ss. 147-164.
- Subaşı, Necdet (2003). *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*, Ankara: Vadi.

- Şahin, Şehriban (2002). "Bir Kamusal Din Olarak Türkiye'de ve Ulus Ötesi Sosyal Alanlarda İnşa Edilen Alevilik", *Folklor ve Edebiyat*, sayı: 29, ss. 123-162.
- Tekşen, Adnan (2003). *Kentleşme Sürecinde Bir Tampon Mekanizma Olarak Hemşehrilik*, Ankara: DPT.
- Vergin, Nur (2000). "Din ve Muhalif Olmak: Bir Halk Dini Olarak Alevilik", *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*, İstanbul: Bağlam, ss. 66-97.
- Vorhoff, Karin (1999). "Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar", *Alevî Kimliği*, Ed. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, Catharina Raudvere, Çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, ss. 32-66.



Modern residence of safety and the Alewives

Citation/©: Subaşı, Necdet, (2003). Modern residence of safety and the Alewives, *Milel ve Nihal*, 1 (1), 73-91.

Abstract: Safety is a modern problematic. The Alewives have developed different strategies of safety to protect their cultural identity during the process of modernization. They consequently searched for an atmosphere to secure their beliefs and culture. The atmosphere they were eager to form included in periphery, ghettos and diasporas. While the wish of staying away from the center is effective in periphery, the conscious of protecting the self values against the cultural pressure of metropolis dominates in ghettos. It is effective in diasporas to rebuild an Alewife milieu with a self-conscious in abroad.

Key Words: Alewives, periphery, diasporas, ghetto, safety

Yeni Dünya Düzenine Küresel Bir Din Modeli: Moonculuk

Mustafa BIYIK*

Atıf/©: Biyık, Mustafa, (2003). Yeni Dünya Düzenine Küresel Bir Din Modeli: Moonculuk, Milet ve Nihal, 1 (1), 93-114.

Özet: Moonculuk ya da Birleştirme Kilisesi, 1954 yılında Protestan Hıristiyanlık ile Uzakdoğu inanç ve felsefelerinin (özellikle Konfüçyanizm ve Yin Yang geleneği'nin) bir senkretizmi olarak Güney Kore'de kurulan ve daha sonra merkezi Amerika'ya nakledilen bir dinsel akımdır. Bu akımın, "yeni dünya düzeni"ni kurma konusunda Amerika Birleşik Devletleri ile aynı hedefleri taşıdığı dikkati çekmektedir. Akımın temel ilkesi, kutsal kitap *İlahi İlke*'de vurgulandığı şekilde bütün insanlığı kapsayan tek dil ve tek halka dayalı tek kültürlü bir dünyanın kurulmasıdır. Sun Myung Moon liderliğindeki hareket dünya genelinde yürüttüğü faaliyetleri ve sahip olduğu kültürel ve ekonomik kaynaklarıyla bu amacı gerçekleştirmeye çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sun Myung Moon, Birleştirme Kilisesi, Moonculuk, Mooncular, Yeni Dinsel Hareketler

Giriş

XX. asır, bilim ve teknolojide olduğu kadar, din alanında da hızlı gelişme ve değişmelerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Özellikle bu asırda ortaya çıkan çeşitli dinsel hareketler, klasik dünya dinlerine adeta meydan okumaktadır. Sözünü ettiğimiz yeni dinsel hareketler, genellikle 1950'li yıllarda veya daha sonraki dönemlerde ortaya çıkıp dini veya felsefi açıdan yeni bir dünya görüşü sunarak

* Arş. Gör., Gazi Üniversitesi, Çorum İlahiyat Fakültesi

aşkın bilgiye ulaşma, manevi aydınlanma ve kişinin kendini anlaması gibi amaçlar doğrultusunda taraftarlarına hayatın gerçek anlamı ve varlıklar dünyasındaki konumuna ilişkin temel sorulara nihai cevabı verdiklerini ileri sürmüşlerdir.¹ Harici bir kökenden gelme, taraftarlarına yeni bir medeniyete ait yaşam tarzı sunma, dayandıkları kadim dinsel gelenekten önemli ölçüde farklılık gösterme, karizmatik bir lidere sahip olma, tahsil ve yaş açısından taraftarlarını toplumun orta tabakasından sağlama ve uluslararası faaliyet gösterme gibi özellikler, bu dinsel hareketlerin belirgin vasıflarıdır. Özellikle XX. asrın ikinci yarısında bu hareketlerin ortaya çıkışında ve bunlara katılımında büyük bir artış gözlenmiştir. Buna paralel olarak, söz konusu hareketler hızlı bir gelişim ve ilerleme içerisine girmiştir.² Yeni dinsel hareketlerde etkin bir rol oynayan lider konumundaki karizmatik şahsiyet/ler, çoğu defa hareketin kurucu lideridirler. Cemaat taraftarları liderlerinin özel güçlerinin ve ezoterik bilgilerinin olduğuna inanır. Taraftarlarından kendine tam bir itaat ve teslimiyet bekleyen bu liderler, cemaatin kuruluşu, şekillenmesi ve devamında önemli bir işleve sahiptirler.

Ortaya çıktığı ve gelişimini sürdürdüğü yörenin dinsel, politik, iktisadi ve sosyal yapısı ile kurucu liderin duruşu ve tutumuna göre belirli bir yaşam felsefesi sunan bu hareketler, öğretilerinde ortaya koydukları dinsel ve felsefi ya da daha özel anlamda manevi yoğunluğa göre birbirlerinden ayrılmaktadır. Bu tür hareketlere Mesih merkezli bir din olması nedeniyle daha çok Hıristiyanlık içerisinde şahit olsak da, benzer durumu bütün dünya dinler içerisinde rastlamaktayız. *Tanrı Çocukları, Sayentoloji Kilisesi, İsa Takipçileri Kilisesi, Yeni Çağ Hareketi, Mormonlar, Kuveykirlar, Krişna Cemaati, Kadiyanilik* gibi pek çok isim altında birleşen bu gruplar, öğretilerinin orijinalliği ve mahiyetine göre bazen kendilerini doğuran kadim dinsel geleneğin

¹ Eileen Barker, *New Religious Movements: A Practical Introduction*, London, 1992, ss. 9, 145.

² Bryan Wilson (ed.), *The Social Impact of New Religious Movements*, The Unification Theological Seminary, The Rose of Sharon Press, New York, 1983, s. V; Barker, *a.g.e.*, s. 14.

bir uzantısı olmayı sürdürürken, sözgelimi bunlardan Kadiyanilik gibi bazıları da kendine özgü bağımsız yapılanması ile eski gelenekten tamamen ayrılıp bağımsız bir din haline gelmiştir. Zaman zaman kült, mezhep, akım, örgüt, kilise ya da yeni bir din, hatta tarikat olarak sunulan bu oluşumları aynı kefedede değerlendirmek sağlıklı görünmemektedir. Ortaya çıkışlarının yakın zamanlarda olmasından ötürü, bunlardan genel olarak *yeni dinsel hareketler* olarak bahsedilebilse de, özelde kült, mezhep gibi kavramlar arasında önemli farklar vardır.

Yeni dinsel hareketleri tanımlamak ve dinler tarihi içerisinde bir yere oturtmak, her şeyden önce bu hareketlere yoğun bir şekilde eğilmeyi ve analiz etmeyi gerekli kılmaktadır. Zira bu yeni oluşumların her birinde dinsel temalar önemli bir öge olmakla birlikte, ekonomik, politik ve mistik nitelikteki diğer unsurların hareket içerisindeki yoğunluk derecesi, söz konusu hareketleri genel anlamda farklı değerlendirmelere tabi tutmaya yol açmaktadır.

Yeni dinsel hareketler içerisinde değerlendirilen Moonculuk, sahip olduğu dinsel öğretileri yanında siyasal vizyonu, ekonomik boyutları ve nihai hedefi ile diğer hareketlerden önemli ölçüde ayrılmış olup, bu yönüyle Moonculuk üzerine araştırma yapanların dikkatlerini üzerine çekmeyi hak etmiş durumdadır. Bundan dolayıdır ki, söz konusu hareket sön dönemde üzerinde en fazla çalışma yapılan yeni oluşumlardan biri haline gelmiştir.

Yeni Bir Dinsel Hareketin Lideri: Sun Myung Moon

Moonculuk, tamamen kurucu lider Sun Myung Moon tarafından şekillenmiş bir harekettir. Kurucusu 1920'de Kuzey Kore'ye bağlı Cheong-ju'da Konfüçyanist bir ailenin çocuğu olarak doğmuştur. Moon 10 yaşına geldiğinde, ailece dinlerini terk ederek Protestan Hıristiyanlığın Presbiteryen Mezhebini yeni inançları olarak benimsemiştir. Böylece Moon, bundan sonrasını Hıristiyan bir aile ortamında geçirmiştir.

Sun Myung Moon'un hayatındaki en önemli gelişmelerden biri, kendisi henüz 16 yaşında iken gerçekleşmiştir. Onun iddiasına göre 1936'nun Paskalya Bayramı sabahı İsa kendisine görünmüş ve onu ilahi bir misyonla görevlendirmiştir. Artık Moon'un bundan sonraki görevi, İsa'nın çarmıha gerilmesi nedeniyle başaramadığı insanlığı kurtarma işini yerine getirmesidir.

Bu vizyonundan iki yıl sonra Seul'e giderek bir teknik okulda eğitimine başlayan Moon, bu tarihten itibaren kendisine görünen İsa, İbrahim, Musa, Buda ve Tanrı rehberliğinde teolojisini oluşturmaya çalışmıştır. Bu arada 1941 yılında Japonya'da Waseda Üniversitesi'nde elektrik mühendisliği tahsiline başlamış, 1944'te bu ülkede zararlı görülen düşünceleri nedeniyle olumsuz tepkileri üzerine çekmiş ve aynı yıl devletin idari görevlileri tarafından dört ay süreyle tutuklanmıştır.³ Bu arada girdiği okulu da bitirememiştir. Daha sonra bir din adamı ve dinsel grubun lideri olarak ortaya çıkmış olsa da, hayatı boyunca hiç bir teoloji okulunda okumamış, herhangi bir kişi ya da kurumdan din dersi almamıştır.

1945'te on altı yaşındaki Choe Sung Kil ile ilk evliliğini yapan Moon'un bu evliliğinden Sung Jin adında bir oğlu olmuştur. Fakat Moon, 1946 yılında üç aylık çocuğu ile eşini terk etmiştir. Dahası bu eşinden resmen boşanmadan 1955'te Kim Myung Hee ile ikinci evliliğini yapmıştır. Bu eşinden de Hee Jin adlı bir oğlu olmuştur. Moon'un bu ikinci çocuğu on üç yaşına geldiğinde bir trafik kazasında ölmüştür. Moon üçüncü ve son evliliğini ise 1960 yılında Hak Ja Han ile yapmıştır. Onun bu eşinden altısı kız olmak üzere toplam on üç çocuğu olmuştur.⁴ Moon'un yaşadığı bu üç ayrı evlilik tecrü-

³ Bkz. Gordon L. Anderson, "The Unification Vision of the Kingdom of God on Earth", *The Coming Kingdom: Essays in American Milleniarism & Eschatology*, ed. M. Darrol Bryant & Donald W. Dayton, New York, 1983, ss. 210-211.

⁴ Bkz. Eileen Barker, "Doing Love: Tension in the Ideal Family", *The Family and the Unification Church*, ed. Gene G. James, New York, 1983, s.42; Mose Durst, *To Bigotry, No Sanction: Reverend Sun Myung Moon and the Unification Church*, Regnery Gateway, Inc., Chicago, 1984, s.76; *Woman of True Love: Hak Ja Han Moon*, The Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity (HSA-UWC), New York, 3 Ekim 1993, s.14.

besine rağmen, Mooncular onun sadece son evliliğini dikkate alırlar ve diğer evliliklerini gündeme getirmezler. Aslında taraftarların çoğu Moon'un önceki evliliklerinden habersizdir.

Öğretileri nedeniyle birkaç defa tutuklanan Moon, önemli mahkumiyetlerinden birini 22 Şubat 1948 yılında almıştır. Kore'de tutuklanmış ve beş yıllık mahkumiyet kararıyla kuzeydeki Hungnam'da bir çalışma kampına gönderilmiştir.⁵ Aynı yıl sapık düşünceleri olduğu gerekçesiyle bağlı olduğu Presbiteryen Kilisesi'nden de kovulmuştur. Onun çalışma kampındaki tutukluluk hali iki yıl sekiz ay sürmüş ve sonunda buradan 14 Ekim 1950'de Birleşmiş Milletler'in Kore Savaşı'na müdahalesi sırasında Amerikan askerleri tarafından kurtarılmıştır.⁶

Moon, hapisane hayatının ardından 1 Mayıs 1954'te Seul'de *Dünya Hıristiyanlığının Birliği İçin Kutsal Ruh Birliği* adıyla ayrı ve bağımsız bir kilise kurmuştur.⁷ Onun kurduğu bu kilise, orijinal adına rağmen günümüzde taraftarları ve hasımlarınca en yaygın biçimiyle *Birleştirme Kilisesi* (Unification Church) ya da kurucusuna atfen *Moonculuk* olarak bilinir. *Mooncu* tabiri de, tüm dünyada bu kilise mensuplarına verilen en yaygın ve en açık nitelemedir.

Moon 1965 yılında ABD'nin de içinde olduğu ilk dünya turuna çıkmıştır. Bu sırada ABD'de bazı kimseleri kendisine bağlamış ve nihayet 18 Aralık 1971'de aldığını söylediği vahiyleri doğrultusunda bu ülkeye göç etmiştir.

⁵ Durst, *a.g.e.*, s.65.

⁶ Bkz. Harry V. Martin and David Caul, *The Moonies*, <http://www.sonic.net/sentinel/1earth4.html> (27/08/00); Geddes MacGregor, "Overcoming Prejudice", *Unificationism And Modern Society: An Appraisal of the Thought and Work of the Reverend Sun Myung Moon* (bundan sonra UMS), ed. Frederick Sontag & Thomas Walsh, New York, 1988, s.9.

⁷ Barker, *a.g.e.*, s.215.

Mooncu Öğreti'nin Esası: İnsanlığın Düşüşü

Moonculuğun resmi öğretileri, hareketin kutsal kitabı olarak görülen *İlahi İlke (Divine Principle)*⁸ ile şekillenmiştir. Mooncular bu kitabın Tanrı tarafından liderlerine vahyedildiğine inanmaktadır. Kitap ilk defa 15 Ağustos 1957'de *İlahi İlke* adıyla yayımlanmıştır.⁹ Yahudilik, Hıristiyanlık, Kore dinleri ve Uzakdoğu geleneklerinin motiflerini yoğun bir şekilde taşıyan eseri¹⁰ ilk defa kaleme alan kişi Moon değil, onun ilk müritlerinden olan yakın arkadaşı Hyo Won Eu'dur. Moon'un okuma yazması olduğu halde niçin bir katibe ihtiyaç duyduğu ya da Eu'nun ilahi sözlere bir müdahalesinin olup olmadığı belirsizdir. Kitap, taşıdığı özellikleriyle Protestan Hıristiyanlığın Moon tarafından, *Doğu gözüyle* yeniden yorumlanması olarak görülebilir.

Moonculuk doktrinsel anlamda *insanın yaratılışı, düşüşü ve kurtuluşu* faaliyetleri üzerinde odaklanır. *İlahi İlke*'de yer alan yaratılış öyküsüne göre Tanrı önce kainatı, ardından da çocukları olarak Adem ve Havva'yı yaratmıştır. Mükemmel olarak yaratılmayan Adem ve Havva, kendilerine yardımcı olarak verilen Başmelek Lüsifer'in de yardımları ile mükemmelleşerek Tanrı ile bir olacaklardı. Adem ve Havva'nın ulaşacakları bu konum, Tanrı'nın gerçek oğlu ve kızı olmaktır. Tanrı, mükemmelleşen bu çifti evlendirecek ve onlardan günahsız ve mükemmel, Tanrı ile doğrudan iletişim kurabilen bir insanlık nesli oluşturacaktır. Böylece Adem, Havva ve Tanrı'dan oluşan mükemmel bir teslis oluşturulacaktır. Bu konuma ulaşan insan dindarlaşarak bir anlamda Tanrı'nın mabedi olacak, Tanrı'nın iradesini bildiğinden onun rızasına uygun bir

⁸ *Divine Principle*, The Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity, 5. bs., New York, 1977.

⁹ Bkz. *Outline of The Principle*, Holy Sprit Association for the Unification of World Christianity, 3.bs., Level 4, New York 1984, s.XVIII.

¹⁰ Claire F. Horton, "A Religion for the Future: An Anthropological View", *UMS*, s. 248; Warren Lewis, "Is the Reverend Sun Myung Moon A Heretic? Locating the Unification Church on the Map of Church History", *A Time for Consideration A Scholarly Appraisal of the Unification Church*, ed. Darrol Bryant & Herbert W. Richardson, New York, 1978, s.179.

hayat sürecekti ki, Moon'a göre bunun anlamı, *Tanrısal Krallığın* yeryüzünde kurulmasıdır.¹¹

*İlahi İlke'*ye göre, Adem ve Havva'ya hizmetçi olarak verilen Lüsifer, Tanrı'nın Havva'ya yönelik sevgisini kıskanmış ve onu kandırarak kendisiyle ruhsal biçimde cinsel ilişkiye girmiştir. Moon bir melek ile insanın ilişkiye girebileceği düşüncesini, *Kitab-ı Mukaddes'*ten Yakup ile meleğin güreşmesi ve Yakup'un meleği yenmesi,¹² iki meleğin Lut'u ziyaret etmesi ve Lut'un onlara mayasız ekmekek pişirip yedirmesi¹³ ve meleklerin İbrahim'in evine gelip yiyip içmesi¹⁴ gibi argümanlarla desteklemiştir. Melek ile Havva arasında gerçekleşen bu yasak ilişki ile Tanrısal plan bozulmuş, henüz mükemmelleşmeyi tamamlamamış olan Havva, hem vakitsiz hem de yanlış kişi ile olan ilişkisi nedeniyle insanlığın düşüşüne yol açmıştır. İlişkiyle Lüsifer'den kötü unsurları alan Havva, ardından Adem'i kandırıp onunla da ilişkiye girerek tüm insanlığa asli suç olarak geçtiği kabul edilen ve kökeni Lüsifer'e dayanan kötü unsurları ona taşımıştır. Birleştirme Kilisesi'ne göre Havva'nın Lüsifer ile olan ilişkisi yanlış kişiyle olduğundan manevi düşüşe, Adem ile olan ilişkisi ise vaktinden evvel gerçekleştiğinden fiziksel düşüşe yol açmıştır. Diğer taraftan Havva'nın melekle ilişkisi sonucu Kabil, Adem ile ilişkisi sonucunda da Habil doğmuştur. Buna paralel olarak da Kabil kötülüğü, yani Şeytan'ı; Habil ise iyilik tarafı olarak Tanrı'yı simgelemektedir. Geleneksel Hıristiyanlığın aksine insanlığın düşüşünü ve asli günahın kaynağını yasak meyvenin yenmesinde değil de yasak ilişkide gören Moon'a göre bu ilişki, Lüsifer'in Şeytan konumuna düşmesine, insanlığın Tanrı ile olan doğrudan iletişiminin kopmasına, kadın-erkek ve Tanrı'dan oluşan Tanrı merkezli gerçek teslis yerine Şeytan merkezli sahte teslis oluşturularak hükümleranın Tanrı'dan Şeytan'a geçmesine yol açmıştır.¹⁵

¹¹ *Divine Principle*, ss.39-50.

¹² *Yaradılış*, 32:25.

¹³ *Yaradılış*, 19:5.

¹⁴ *Yaradılış*, 18: 7-8.

¹⁵ Bkz. *Divine Principle*, ss.72-80, 217.

Moon'un insanın yaratılışı bağlamında zikrettiği ifadeler hem kendi teolojisi, hem de başta Hıristiyanlık olmak üzere diğer büyük dünya dinleri bağlamında dikkat çekici hususları içermektedir. Moon her ne kadar aile, kadın-erkek ilişkisi ve benzeri hususlara önemli bir yer veriyor görünse de, nihai bağlamda kötülüğü Havva'nın davranışına, dolayısıyla kadın unsuruna atfetmesiyle Hıristiyanlık ve Uzakdoğu'daki pek çok dinsel gelenekle aynı noktada buluşmuştur. Öte yandan *düşüş*'ün geleneksel Hıristiyanların benimsediği "yasak meyve" yerine "cinsel ilişki"ye bağlaması, ortodoks bir Hıristiyanın kabul edemeyeceği bir durumdur. Öte yandan Tanrı'ya isnat edilen oğul ve kız figürleri, Tanrı'ya yüklenen antropomorfik nitelermeler bağlamında değerlendirilebilir.

Kurtarıcı Mesih: Sun Myung Moon

Birleştirme Kilisesi'ne göre Adem ve Havva'nın düşüşünden kaynaklanan insanlığın düşüşten kurtuluşu, Tanrı'nın başlangıçta tasarladığı ideal Adem prototipinde gelecek olan Mesih ile gerçekleşebilir. İnsanlığın kurtuluşu için gelecek olan bu kişi, Tanrı'nın Adem ve Havva hakkında başlangıçta tasarladığı gibi hiçbir günahı olmayan, mükemmelleşmesini tamamlamış bulunan ve bu mükemmelliği ile Tanrı ile doğrudan iletişim kurma özelliğine sahip olan kimsedir. O, kendi gibi ideal bir eş sahibidir ve bu ideal ikiliden doğan ya da onların kutsadığı kimse de tıpkı kendileri gibi idealdirler. Dolayısıyla bu kimselerin de asli günahları yoktur. Mesih aracılığı ile gerçekleşen bu kurtuluş sürecinde insanın yapması gereken şey, Mesih'i kabul edip ona itaat etmek, onun yolundan gitmektir. Tanrı'nın asli planı bozulduğu için Şeytan'a geçen asli hükümlerlik da ancak bu şekilde yeniden Tanrı'ya geçebilir.¹⁶ Mesih, mükemmel Havva konumundaki birisiyle kutsal bir evlilik gerçekleştirerek Tanrı'nın Adem ve Havva için tasarladığı, fakat onların gerçekleştiremediği sağlam iman esasını oluşturup insanlığın Gerçek Ebeveynleri; Tanrı'nın da gerçek birer oğul ve kızı olacaklardır.

¹⁶ *Divine Principle*, ss.139-140.

Kurtuluş sürecinde Mesih'in bu aktif rolüne karşın Moon'a göre insanın da yapması gereken görevler vardır. Bu görevlerden ilki, insanların Mesih'ten önce gelen ve Mesih'in gelişi için ortamı hazırlayan kişilere inanması, ikincisi de, insanların gelecek olan bu liderlere tam bir teslimiyetle inanıp güvenmesi, onlarla her konuda birlik içerisinde olmasıdır.¹⁷

Moon'a göre insanlık tarihi boyunca Tanrı insanı asli günahattan kurtarmak için gayret etmektedir. Mesih'in gelmesi için öncelikle onun yolunu hazırlayıcı öncü liderlerin görevlerini yapmaları gerekmektedir. Moon'a göre *Kutsal Kitap*'ta adı geçen Habil, Nuh, Yakup ve Musa gibi şahsiyetler peygamber ya da doğrudan kurtarıcı (Mesih) değil, kurtarıcının gelmesi için ortamı hazırlayan öncülerdir. Düşüş sonrasında Adem sonrasında gönderilen bu şahsiyetler, bazen kendi hataları, bazen de bunlara inanıp itaat etmekle görevli insanların hataları nedeniyle İsa dönemine kadar gerekli ortam oluşturulamamış ve böyle olunca da kurtarıcının gelmesi İsa'ya değin gecikmiştir.

İsa, Mesih'in gelişine ortamı hazırlayan bir öncü olarak değil, gelmesi beklenen ve asli suçu olmayan bir insan, fakat Tanrı'nın iradesini bildiğinden onun iradesine göre yaşayan ve böylece ulaştığı mükemmellikle Tanrı ile özdeşleşen gerçek bir Kurtarıcı, Mesih olarak gelmiştir. Onun görevi, Adem'in bozulan konumunu onarıp ikinci Adem olmak ve ardından Havva'nın konumunu onaracak Gerçek Anne konumunda bir eş seçerek onunla birlikte insanlığın Gerçek Ebeveynleri olmasıdır. Böylece onarılabilecek bu aileden doğan çocuklar ile beraber Tanrı merkezli günahsız bir soy ağacı oluşturularak yeryüzünde Tanrısal Krallık kurulacaktır.¹⁸ Moon'a göre İsa, bugünkü Hıristiyanların öne sürdüğü gibi çarmıha gerilmek ve böylece sadece ruhsal kurtuluşu gerçekleştirmek için değil; ruhsal olduğu kadar fiziksel kurtuluşu da gerçekleştirmek için gelmiş, fakat halkın bilgisizliği ve cahilliği onu çarmıha sürüklemiştir. O,

¹⁷ *Divine Principle*, ss.240-246.

¹⁸ Bkz. *Divine Principle*, ss.140, 342, 397-398.

çarmıhta kanını bedel olarak Şeytan'a vererek taraftarlarına manevi bir kurtuluş yolu açsa da, evlenip ideal aileyi ve ideal teslisi oluşturamadığından asli suçu ortadan kaldıramamış, dolayısıyla fiziksel kurtuluşu gerçekleştirememiştir.¹⁹ Moon, İsa'nın gökten geleceğine inanan geleneksel Hıristiyanların aksine, *Kutsal Kitab'*ın değişik pasajlarına dayanarak onun fiziksel kurtuluşu gerçekleştirmek için farklı bir isimle ve sıradan bir insanın doğuşu gibi yeryüzüne geleceğini ileri sürmüştü,²⁰ bu anlayışı ile de bir anlamda reenkarnasyonu kabul etmiştir.

Teolojik geri planını bu şekilde kurgulayan Moon, bu aşamadan sonra kurtarıcı Mesih'in kimliği üzerinde durmuş ve *Kutsal Kitab'*ı kendi düşünceleri çerçevesinde yorumlayarak kendisini İsa'nın ikinci gelişi olarak sunmuştur. Başlangıçta bu konuda kapalı ifadeler kullanmayı tercih etse de, 1992 yılında "*Tanrı beni Mesih olarak seçti ...*" diyerek asıl düşüncesini açık bir şekilde kamuoyuna ilan etmiştir.²¹ Moon bununla da yetinmemiş ve 3 Ocak 1993'te *Yeni Ahit Dönemi*'nin kapanıp yeni bir dönem olarak *Tamamlanmış Ahit Dönemi*'nin başladığını ilan etmiş, bu dönemin kutsal sözlerinin de *Tamamlanmış Ahit Sözleri* olarak *İlahi İlke* olduğunu söylemiştir.²² Kendi kimliği konusundaki sonraki dönemde açık ifadeler kullanmış olsa da, başlangıçta Tanrı'nın direktifleri doğrultusunda kimliğini saklayan Moon,²³ 1960 yılında evlendiği eşi Hak Ja Han ile birlikte Adem ve Havva'nın başaramadıkları ideal aile modelini oluşturduklarını ve böylece günahsız bir soy ağacı oluşturduklarını

¹⁹ *Divine Principle*, s.143, 145-148, 152.

²⁰ Krş. *Divine Principle*, ss. 499-502; Tim Miller, "Prepared Theological Responses", *Proceedings of the Virgin Island's Seminar on Unification Theology*, ed. Darrol Bryant, New York, 1980, s.233.

²¹ Sun Myung Moon, "The Reappearance of the True Parents and the Ideal Family", *Today's World*, September, 1992, s.4, 6; Thomas Cromwell, *Essentials of the Unification Principle: Teachings of Sun Myung Moon*, New York, 1994, s.224.

²² Frederick Sontag, "The God of Principle: A Critical Evaluation", *Ten Theologians Respond to the Unification Church*, ed. Herbert Richardson, New York, 1981, s.110; *Divine Principle*, s.533.

²³ Frederick Sontag, *Sun Myung Moon And the Unification Church*, Nashville, 1977, ss.147-150.

savunmuştur. Dolayısıyla Mesih ve eşi insanlık için ideal bir prototip ve “gerçek ebeveynler”dir. Kurtuluş ancak onlara inanıp bağlanmak ve onlardan kutsama almakla mümkündür.

Moonculukta her açıklama bir ilkeye dayandırılmaya çalışılsa da, bu ilkelerin zaman zaman bizzat Moon tarafından ihlal edildiği de görülmektedir. Sözelimi Moon Adem ve Havva'nın mükemmelleşmemiş bir şekilde yaratıldığını, onların ancak mükemmelleştikten sonra Tanrı'nın gerçek birer oğlu ve kızı ya da daha açık bir ifade ile Gerçek Ebeveyn olabileceklerini ileri sürmüştür. Asli planın bozulması, mükemmelleşme tamamlanmadan gerçekleşen ilişkide görülmüştür. Dahası, Havva'nın Lüsifer ile olan ilişkisi sırasında ondan alınan kötü unsurların daha sonra cinsel ilişki yoluyla Adem'e geçtiği ve bu unsurların daha sonraki nesillerde asli günah olarak ortaya çıktığı belirtilmiştir. Moonculuğun bu teoloji sunumlarını göz önüne alarak Moon'un kendi yaşamına baktığımızda, onun bizzat kendi teolojik kurgusu ile çelişik duruma düştüğünü ve asla Mesih olamayacağını söyleyebiliriz. Şöyle ki, Moonculuğa göre kişi önce mükemmelleşmeli ve ardından evlenmelidir. Aksi halde, iki taraftan birinin mükemmelleşmemiş olması, Adem ve Havva'nın içine düştüğü kötü durumun yeniden tekrarlanmasına yol açacaktır. Moon kendisini kurtarıcı Mesih olarak gerçek baba, eşi Hak Ja Han'ı da gerçek anne olarak takdim etmektedir. Bu çerçevede 1960 yılındaki evliliğinin kutsal bir anlamı vardır. Eğer Moon'un hayatında sadece Hak Ja Han olmuş olsaydı, gelişmişliği tamamlama açısından ortaya bir sorun çıkmayacaktı. Fakat Adem'in rolüne talip olan Moon, *gerçek anne* olarak görülen Hak Ja Han'dan önce iki evlilik daha yapmıştır. Eğer Hak Ja Han gerçek anne ise, önceki eşleri gerçek anne konumuna ulaşamamıştır. Moon'un Hak Ja Han'dan önce de iki evlilik yaptığını bildiğimize göre, mükemmelleştiğinde Hak Ja Han ile kutsal evlilik yaptığını söyleyen Moon'un daha önceki evlilikleri sırasında mükemmelleşmediğini ve dolayısıyla kendisi de vaktinden önce ilişkiye girmekle Havva'nın suçunu tekrarladığını ortaya koymuştur. Eğer vaktinden önce gerçekleşen ilişki

düşüşe yol açıyorsa –ki Adem ve Havva'nın düşüşüne yol açmıştır- o halde Moon da bu düşüşü yinelemiş ve düşmüştür. Yine Moonculuğa göre kendisi mükemmelleştiğinde evleneceği ilk eşi gerçek anne olacaktır. O halde önceki eşleri gerçek anne konumuna ulaşamamıştır. Mükemmelleşemeyen bir kadın da tıpkı Havva gibi asli günaha yol açan kötü unsurları taşımaktadır. Bu kötü unsurların ilişki ile insandan insana geçtiğini bizler yine Moon'un Adem-Havva kıssasından bilmekteyiz. Durum böyle olunca Moon, Hak Ja Han öncesi evlendiği ve birer çocuk sahibi olduğu bu eşlerinden kötü unsurları almış olmalıdır. Bir başka deyişle, Adem ve Havva ile yaşanan düşüş tecrübesini kendileri de tekrar etmiştir. Moon literatüründe bunun anlamı, kendisinin Gerçek Ebeveyn olarak Mesih olamayacağıdır. Moon'un Hak Ja Han dışındaki evliliklerinin hiç gündeme getirilmemesinin arkasındaki sebeplerden biri de bu olmalıdır.

Diğer taraftan Moon'un ilk eşinden bir oğlu olmuştur. Teolojisine göre Gerçek Anne olması gereken ilk eşinden doğan çocuklar, kendisinin onları kutsamasıyla günahsız olacaklardır. Fakat Moon'un vakitsiz ilk evliliği (sadece son eşini mükemmel Havva konumuna koyar) başlangıçtaki gibi, kendilerinin olduğu kadar çocuklarının da düşüşüne yol açması ve asli günahı taşımaları sebebiyle onların da Şeytani soy ağacında kalması gerekir. Zira bu çocuklar vakitsiz ve yanlış bir ilişkinin ürünüdür. Her ne kadar Moon ilk eşinden olan çocuğu ile ilgilenmese de, babası kendisi olduğuna göre bu yanlış ilişkiyi ve Şeytani soy ağacını bizzat kendisi sağlamlaştırmıştır.

Uluslararası Boyutta Bir Uygulama: Toplu Nikah Törenleri

Günümüzde Mooncuların önemli uygulamalarından biri, düzenledikleri uluslararası ve ırklar arası toplu nikah törenleridir. Belirli şartları yerine getiren dünyanın çeşitli yerlerindeki değişik dinsel ve kültürel geri plana sahip Mooncular, Moon tarafından belirlenen şartları yerine getirmesi şartıyla, önceden ilan edilen bir

tarihte belirli bir yerde toplanırlar. Burada daha önceden birbirini görme ve tanıma imkanı bulamayan ama ortak payda olarak Moon'u Mesih olarak kabul eden bu insanlar, mekan olarak stad-yumun kullanıldığı bir alanda bir araya gelirler. Moon tarafından önce kadın ve erkek olarak iki gruba ayrılan gelin ve damat adayları, yine Moon tarafından eşleştirilirler. Moon'dan kutsamalarını alan gelin ve damat adayları böylece kutsal evliliklerini gerçekleştirirler.

Beyaz gelinlikler içerisinde ve muhteşem kalabalık eşliğinde gerçekleşen bu toplu nikah törenleri, Mooncular açısından tüm dünyaya karşı adeta bir boy gösterisidir. Eş seçimini Moon'un yapması, onu kurtarıcıları olarak gören cemaatin tepkisini çekmez. Dahası, üyeler mükemmel ve günahsız olan Moon'un bu sayede Tanrı ile doğrudan iletişim kurduğuna ve böylece onun iradesini bildiğinden ona göre hareket ettiğine inanırlar. Dolayısıyla Mesih onlar için en iyi seçimi yapmıştır. Diğer taraftan cemaatin kendi iradeleri doğrultusunda ya da cemaat dışından birisi ile evlenme şansı yoktur.

Nikah törenleri, Mooncu bireylerin hayatındaki en önemli olay, dinsel bağlamda en büyük ritüeldir. Zira kutsama sırasında kurtarıcı Mesih'in kanından damlacıklar bulunan şarabı içen, kendilerine özgü yeminlerini yapan ve diğer gerekli ritüelleri yerine getiren üyeler, bu şekilde Şeytan'ın elinden ve safından kurtulup Tanrı safına geçtiğine, asli günahından kurtulduğuna ve yeni bir hayata başladığına inanırlar.

Kutsal Evliliği'ni 1960 yılında Hak Ja Han ile yapan Moon, aynı yıl içerisinde cemaati içerisinde toplu nikah törenlerini başlatmış ve sayıları her geçen dönem daha da arttırmıştır.²⁴ 1992'den sonra ger-

²⁴ Moon tarafından gerçekleştirilen toplu nikah törenleri hakkında geniş bilgi için bkz. *God's Will And The World:Sun Myung Moon*; The Holy Spirit Association for The Unification of World Christianity, (HSA-UWC), New York, 1985, ss.8, 11, 107-110, 306-307, 351, 464, 475, 647; Hugh and Nora Spurgin, "Blessed Marriage in the Unification Church: Sacramental Ideals and Their Application to Daily Marital Life", *The Family and the Unification Church*, ed. Gene G. James,

çekleşen törenlere misyonerleri aracılığı ile bu harekete sempati duyulan ama Mooncu olmayan çeşitli din mensuplarının hatta evlilerin de dahil edilmesi, rakamların artmasına ve adayların uydular vasıtasıyla evlendirilmesine yol açmıştır. Gerçekte Mooncu öğretiyi benimsemeyen, hatta bu hareketin içyüzünü bilmeyen ama misyonerler aracılığı ile Moon'u dünyaya barış getiren bir reformcu olarak tanıyan sempatizan durumuna getirilen bu çeşitli din mensubu kimseleri gerçekte Mooncu olarak kabul etmek doğru değildir. Bununla birlikte Mooncular uydular aracılığıyla kutsama alan sempatizanları kendi taraftarı olarak gösterip dünyadaki sayılarını kabarık gösterme niyetindedirler. Moon'un elinden kutsama almayan, dolayısıyla teolojisinin gereği olarak onun kurtarıcı kanından damlacıkları içeren şarabı içmemesiyle asli günden kurtulamayan sempatizanların evlilikleri, onların pratik hayatlarında bir geçerliliği olmamaktadır. Bunlar sadece Mooncuların üye sayısını yüksek göstermektedir.

Politik, Kültürel ve Ticari Amaçlı Uluslararası Örgütler Ağı: Moonculuk

Moonculuk, teolojik yapılanmasının yanında çok farklı boyutları da olan bir dinsel harekettir. Farklı boyutlarının olduğunu ifade ederken de işaret etmek istediğimiz husus, Moonculuğun teolojik yönü kadar, siyasal, ekonomik ve kültürel açıdan güçlü bir altyapısının olduğudur. Bu çok yönlülüğü ile diğer dinsel hareketlerden ayrılan Moonculuk, çoğu defa bir dinsel hareket değil de siyasal bir örgüt, medya holdingi ve güçlü bir finans imparatorluğu olma gibi ithamlarla sık sık karşılaşmaktadır.²⁵

Gerçekten de Moonculuk özellikle siyasal ve ticari yönleri ile apayrı bir özellik sergilemektedir. Kurucu Moon, Amerika'ya göç

Unification Theological Seminary, The Rose of Sharon Press, New York, 1983, s.129.

²⁵ Moonculuğa ilişkin uluslararası nitelikteki siyasal, ekonomik ve kültürel oluşumlar hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Bıyık, *Küresel Bir Din Projesi Olarak Moonculuk*, Birey Yayınları, İstanbul, 2002, ss.165-174.

etmeden önce Kuzey Kore'deki bir işçi kampından Amerikan askerleri tarafından kurtarılmasının hemen ardından Amerika ile geliştirdiği ilişkilerinin ardından bu ülkeye göç etmiş ve kısa sürede bu ülkede önemli kişilerden biri haline gelmiştir.

Amerika'ya gelir gelmez Tanrısallık ve yeniden Tanrı'ya dönüş gibi sloganları ortaya atmış ve dönemin güçlü ülkesi Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği ve bu ülkenin ideolojisi olan komünizme hücum etmiştir. Komünizmi kişiyi ateizme götüren manevi değerleri yok eden, özgürlüklerden alıkoyan, insanı küçülten ve dolayısıyla yok edilmesi gereken bir ideoloji olarak görmüş²⁶ ve elinden geleni yapmıştır. Bu bağlamda komünizmi ortadan kaldırmak için çeşitli vakıf, kurum ve kuruluşları oluşturmuştur. Söz konusu oluşumlar içerisinde en etkili olanları Uluslar arası Komünizme Karşı Zafer Federasyonu ve Causa International'dır.²⁷ Moon komünizme saldırılarını sürdürürken, aynı oranda bir bağımlılığı da Amerikan hükümetine vermiştir. Ona göre ABD, komünizmi ortadan kaldıracak olan Tanrı'nın seçkin ülkesidir. Tanrı bu ülkeye komünizmi ortadan kaldırma görevi yüklemiştir.²⁸

Amerikan siyasi tarihinde ortaya çıkan Watergate Skandalı sırasında anti-komünist kimlikli Richard Milhous Nixon'u hararetle destekleyen, onun için günlerce oruç tutan Mooncular, George Bush'la yakın ilişkiler kurmuş, 1988 seçimlerinde onu desteklemişlerdir. Vietnam yenilgisinden sonra zor günler geçiren Cumhuriyetçi Parti'den Reagan'ın başkan seçilmesinde dahi Moon'un açık bir desteği olmuştur.²⁹ *Washington Times* gibi pek çok gazeteye sahip olan Moon, siyasal düşüncelerini yaymada ve kendini ortaya koymada medya gücünü etkin şekilde kullanmıştır. Daha sonra iktidara

²⁶ Panos D. Bardis, "The Family, Education And Absolute Values", *UMS*, s. 58.

²⁷ Bkz. Phillip V. Sanchez, "The Vision of Rev. Sun Myung Moon in Twentieth Century America", *UMS*, s. 114; Albert P. Blaustein, "Reverend Moon and the Making of Constitutions", *UMS*, ss. 149-150.

²⁸ Sontag, *a.g.e.*, s. 141.

²⁹ Bkz. *Is George Bush a Moonie?*, <http://www.perkel.com/politics/moonies/bush.htm> (25/07/00).

gelen Bill Clinton'ın ancak kendi yardımı ile ülkeyi geliştireceğini savunan Moon, kendisini fazla desteklemeyen bu lider ile önemli bir yakınlık kuramamıştır.

Moon'un Amerika'da en fazla faaliyet alanı bulduğu dönem, Cumhuriyetçi Parti'nin iktidarda olduğu yıllar olmuştur. Cumhuriyetçi Parti iktidarında çeşitli faaliyetlere el atan Moon, Demokrat Parti'nin iktidar olduğu yıllarda sakin bir dönem yaşamış, hatta bu dönemlerde çeşitli nedenlerle (yolsuzluk, vergi kaçakçılığı vb.) para cezasına çarptırılmakla da kalmamış, 1984 yılında tutuklanarak hapse atılmıştır.³⁰

Moon'un Cumhuriyetçi Partiye desteği ya da Amerikan hayatındaki rolü çok hafife alınmamalıdır. Körfez Savaşı sırasında tüm dünyanın en fazla haber aldığı Amerika'nın önemli haber alma kaynaklarından biri olan ve izlediği devlet yanlısı politikaları ile dikkatleri üzerine çeken Washington Times, Middle East Times ve New York Tribune gibi çok sayıdaki gazetenin yanında, yine bu ülkedeki Paragon House gibi dünya çapındaki yayınevleri, Washington Televizyon Merkezi ve Manhattan Televizyon Merkezi gibi görsel medya gücü ve öneli iş merkezleri, holdingleri ve gayri menkulleri, fakülte ve üniversiteleri, dinsel/kültürel kurum ve kuruluşları ile ülkede etkin güce sahiptir.³¹

Yeni Dünya Düzeninin Dini: Moonculuk

Moonculuk ele alındığında belki de ilk sorulması gereken husus, bu hareketin ne olduğu ve buna bağlı olarak neyi hedeflediğidir. Aslında Moonculuğun neyi hedeflediği bizzat İlahi İlke'de açık

³⁰ Bkn. *Constitutional Issues In the Case of Rev. Moon: Amicus Briefs Submitted to the United States Supreme Court*, ed. Herbert Richardson, New York, 1984, ss. 2-3, 257-258.

³¹ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Jeanne Viner Bell, "The Reverend Moon and His Works: A Personal Observation", *UMS*, ss. 18-21; Salonen, a.g.m., ss. 48-50; *Vast Right Wing Conspiracy Front Groups of the Moonies*, <http://www.perkel.com/politics/moonies/front.htm> (25/07/00); *Front Groups of the Unification Church*, <http://www.caic.org.au/biblebse/uclist.htm>, compiled by Investigative Research Specialists Printed on June 6, 1996. (17/02/2001).

bir şekilde yer almıştır: Dili, dini ve kültürü tek bir dünya milleti oluşturmak.³²

Bunu daha açık bir şekilde şöyle ifade edebiliriz: Teolojik sunumları ile yeni bir din ortaya atan Moon, uluslar arası arenada yürüttüğü ticari ilişkileri, gerek Amerika'da ve gerekse Amerikan dışında siyasi çevrelerle yürüttüğü yakın ilişkileri, uluslar arası toplu nikah törenleri, komünizmi dışlayan Tanrı merkezli din söylemleri, tek bir dilin olması yönündeki dinsel vurguları ve Amerikan siyasi alanında Cumhuriyetçileri desteklemesi, onun belirli bir noktaya gittiğini göstermektedir. Bu hedef, Cumhuriyetçi Amerikalıların hedefleri ile çok yakındır. Tek bir dünya devletini oluşturmaya çalışan Amerika'nın fiili ve politik vizyonları ile bu yeni dinin söylem ve eylemleri oldukça yakın durmaktadır.

"Hıristiyan kilise ile misyonumuz başarıya ulaşıncaya kadar *Kutsal Kitap*"tan alıntı yapmalıyız ve *İlahi İlke*'yi açıklamak için onu kullanmalıyız. Hıristiyan kilisenin mirasını aldıktan sonra *Kutsal Kitap* olmadan öğretebileceğiz" ve "Hıristiyanlar olarak bizler Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla dua ettik. Artık Gerçek Ebeveynler'in adıyla dua etmeliyiz" diyen Moon,³³ bu şekilde Hıristiyanlığı araç olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Böyle olunca belki de sivil iktidar ile Moon arasındaki tek ayrılık noktası, sunulan din anlayışıdır.

Sonuç

Moonculuk, Türkiye deki "Moon Tarikatı" nitelemesinin aksine, Sun Myung Moon tarafından kurulan ve büyük ölçüde onun tasarrufları çerçevesinde şekillenen yeni bir dindir. Moonculuğun

³² *Divine Principle*, ss. 441.

³³ Sun Myung Moon, *Master Speaks:7*, 1965, s.1'den naklen David Wolfe, *Sun Myung Moon Claims To Be The Messiah The "Sinless Savior of The World" Is His Unification Church A Cult? Is The Women's Federation for World Peace which was founded by Rev. Moon Being Used by Moon to Further his Agenda?*, Copyright © 1997, New Covenant Publications, <http://www.caic.org.au/biblebase/mondoctrine.htm> (15/08/00).

belki de en azından teolojik boyutu kadar güçlü bir ulusal/uluslararası siyasal ve iktisadi boyutunun olması onun tartışılması gereken ayrı bir yönü olmasına karşın, bu durum onun yeni bir din olarak nitelenmesine aykırı bir durum değildir. Sahip olduğu vahiy anlayışı, kutsal kitabı, belirli bir cemaati ve ayrıldığı kadim dinsel gelenek/geleneklerden ayrı bir ritüellerinin olması, onu yeni bir din olarak nitelemeye yeterli argümanlardır. Bu nedenle onu dinin türevi olan tarikat nitelemesi ile tanımlamak indirgemeci ve dolayısıyla doğru olmayan bir yaklaşımdır.

Moonculuğun bu metin kapsamı dışında olan siyasal söylemleri ve bu yöndeki uygulamaları ile sahip olduğu güçlü ekonomik boyutu bir tarafa bırakılırsa, 20. asırda ortaya çıkan ve Tanrısal Krallığı tüm yeryüzünde kurmayı hedefleyen Mesihçi ve binyılcı bir teolojik öğretiye sahiptir. Eskatolojik tartışmalarda daha yoğun biçimde tartışılan Mesih ve binyılcılık öğretisi, genel anlamda dünyanın sonuna doğru ortaya çıkacak ve bütün dünyayı kapsayacak ideal bir dönemi vurgulamaktadır. Tüm dünyayı kapsayacağı varsayılan bu krallığın başında Mesih'in bulunması, Mesih'i teokratik bir dünya krallığının başına oturtmaktadır. Yeni Çağ için yeni sözlerle ihtiyaç olduğunu sık sık vurgulayan Moon'un dinsel söylemlerinin çağın konjonktürüne uygun olarak güçlü bir şekilde siyasal ve ekonomik motif ve söylemleri içermesi pekala doğaldır.

Tanrısal Krallığın bir başka izdüşümü de bu krallıkta doğru kabul edilen tek bir dinin en mükemmel dönemini yaşamasıdır. Dolayısıyla asıl vurgu, doğru kabul edilen dindir. Zaten Moonculuk da tek doğru din olarak kendisini kabul etmektedir. Böyle olunca da Mooncuların günümüzde vurguladıkları uluslar arası barış, dinler arası diyalog ve dinsel çoğulculuk gibi söylemler içi tamamen boşaltılmış ifadelerin ötesine geçmemektedir. Böyle olunca da Mooncuların tıpkı demokrasi vurguları gibi bu söylemlerini de, hedefine ulaşmada birer araç olarak değerlendirmek daha isabetli gözükmemektedir.

Mooncuların siyasal söylemleri yanında, dini, dili ve kültürü aynı olan tek bir dünya devletini içeren Tanrısal Krallık vurguları, özellikle 20. asrın son çeyreğinde yoğunlaşan “Amerikan merkezli” tek dünya devleti söylemleri ile büyük ölçüde örtüşmektedir. Moonculuk ile Amerika’nın dünyayı biçimlendirme politikaları, yeni dünya düzeninin birbirini tamamlayan iki ögesi olduğu gözükmemektedir. Aksi halde Moon’un *dini, dili ve kültürü tek bir dünya milleti oluşturma hedefi* acaba başka nasıl okunabilir ki?

Kaynakça

- Anderson, Gordon L.; "The Unification Vision of the Kingdom of God on Earth", *The Coming Kingdom: Essays in American Milleniarism & Eschatology*, ed. M. Darrol Bryant & Donalt W. Dayton, New York, 1983.
- Bardis, Banos D.; "The Family, Education And Absolute Values", *Unificationism And Modern Society: An Appraisal of the Thought and Work of the Reverend Sun Myung Moon*, ed. Frederick Sontag & Thomas G. Walsh, New York, 1988.
- Barker, Eileen; "Doing Love: Tension in the Ideal Family", *The Family and the Unification Church*, ed. Gene G. James, The Rose of Sharon Press, New York, 1983.
- ; *New Religious Movements: A Practical Introductions*, 3.bs. , London, 1992.
- Bell, Jeanne Viner; "The Reverend Moon and His Works: A Personal Observation", *Unificationism And Modern Society: An Appraisal of the Thought and Work of the Reverend Sun Myung Moon*, ed. Frederick Sontag & Thomas G. Walsh, New York, 1988.
- Bıyık, Mustafa; *Küresel Bir Din Projesi Olarak Moonculuk*, Birey Yayınları, İstanbul, 2002.
- Blaustein, Albert P.; "Reverend Moon and the Making of Constitutions", *Unificationism And Modern Society: An Appraisal of the Thought and*

- Work of the Reverend Sun Myung Moon*, ed. Frederick Sontag & Thomas G. Walsh, New York, 1988.
- Cromwell, Thomas; *Essentials of the Unification Principle: Teachings of Sun Myung Moon*, II. bs., New York, 1994.
- Divine Principle*; The Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity, 5. bs., New York, 1977.
- Durst, Mose; *To Bigotry, No Sanction: Reverend Sun Myung Moon and the Unification Church*, Regnery Gateway, Inc., Chicago, 1984.
- God's Will And The World: Sun Myung Moon*; The Holy Spirit Association for The Unification of World Christianity, (HSA-UWC), New York, 1985.
- Horton, Claire F.; "A Religion for the Future: An Anthropological View", *Unificationism And Modern Society: An Appraisal of the Thought and Work of the Reverend Sun Myung Moon*, ed. Frederick Sontag & Thomas G. Walsh, New York, 1988.
- Lewis, Warren; "Is the Reverend Sun Myung Moon A Heretic? Locating the Unification Church on the Map of Church History", *A Time for Consideration A Scholarly Appraisal of the Unification Church*, ed. M. Darrol Bryant & Herbert W. Richardson, New York, 1978.
- MacGregor, Geddes; "Overcoming Prejudice", *Unificationism And Modern Society: An Appraisal of the Thought and Work of the Reverend Sun Myung Moon*, ed. Frederick Sontag & Thomas Walsh, New York, 1988.
- Miller, Tim; "Prepared Theological Responses", *Proceedings of the Virgin Island's Seminar on Unification Theology*, ed. Darrol Bryant, New York, 1980.
- Moon, Sun Myung; "The Reappearance of the True Parents and the Ideal Family", *Today's World*, September, 1992.
- Outline of The Principle*; Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity, 3.bs., Level 4, New York, 1984.
- Richardson, Herbert (ed.); *Constitutional Issues In the Case of Rev. Moon: Amicus Briefs Submitted to the United States Supreme Court*, The Edwin Mellen Press, New York, 1984.
- Sanchez, Phillip V.; "The Vision of Rev. Sun Myung Moon in Twentieth Century America", *Unificationism And Modern Society: An Appraisal*

- of the Thought and Work of the Reverend Sun Myung Moon*, ed. Frederick Sontag & Thomas G. Walsh, New York, 1988.
- Sontag, Frederick; "The God of Principle: A Critical Evaluation", *Ten Theologians Respond to the Unification Church*, ed. Herbert Richardson, New York, 1981.
- _____ *Sun Myung Moon And the Unification Church*, Nashville, 1977.
- Spurgin, Hugh and Nora; "Blessed Marriage in the Unification Church: Sacramental Ideals and Their Application to Daily Marital Life", *The Family and the Unification Church*, ed. Gene G. James, Unification Theological Seminary, The Rose of Sharon Press, New York, 1983.
- Wilson, Bryan (ed.); *The Social Impact of New Religious Movements*, 2. bs., The Unification Theological Seminary, The Rose of Sharon Press, New York, 1983.
- Woman of True Love: Hak Ja Han Moon*; The Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity (HSA-UWC), New York, 3 Ekim 1993.
- Front Groups of the Unification Church*, <http://www.caic.org.au/biblebase/uculist.htm>, compiled by Investigative Research Specialists Printed on June 6, 1996. (17/02/2001).
- Is George Bush a Moonie?*, <http://www.perkel.com/politics/moonies/bush.htm> (25/07/00).
- Martin, Harry V. and David Caul ; *The Moonies*, <http://www.sonic.net/sentinel/1earth4.html> (27/08/00).
- Vast Right Wing Conspiracy Front Groups of the Moonies*, <http://www.perkel.com/politics/moonies/front.htm> (25/07/00).
- Wolfe, David; *Sun Myung Moon Claims To Be The Messiah The "Sinless Savior of The World" Is His Unification Church A Cult? Is The Women's Federation for World Peace which was founded by Rev. Moon Being Used by Moon to Further his Agenda?*, Copyright © 1997, New Covenant Publications, <http://www.caic.org.au/biblebase/moon-doctrine.htm> (15/08/00).



A Model of Global Religion for the New World Order: Moonism

Citation/©: Biyık, Mustafa, (2003). A Model of Global Religion for the New World Order: Moonism, MİLEL VE NİHAL, 1 (1), 93-114.

Abstract: The Unification Church or so-called Moonism is a religious movement which was founded in South Korea as a syncretism of Protestant Christianity and Far East religions and philosophies (especially Confucianism and the traditions of Yin Yang) in 1954 and of which headquarter later was transferred to America. It is noticeable that this movement holds the same aims as the United States, namely both aim the foundation of the "new world order". It is consequently the basic principle of the movement as emphasized in the sacred book, *Divine Principle* that a world with one culture based on one language and one society/people must be founded. The movement headed by Sun Myung Moon tries to fulfill this aim by using its cultural and economical resources in the activities carried out by its adherents throughout world.

Key Words: Sun Myung Moon, Unification Church, Moonism, Moonies, New Religious Movements

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Christians in Society: Luther, the Bible, and Social Ethics

William H. Lazareth

Fortress Press, Minneapolis, 2001. 274 s. (ISBN 0-8006-3292-3)

William H. Lazareth'in Lutheran öğretilere ve kutsal metne dayanan dinsel ölçütlerin Hıristiyan yaşamındaki sosyal etiğin oluşmasındaki etkisini ele aldığı çalışması üç kısım içinde sekiz alt bölümden oluşmaktadır. Birinci kısımda bazı Protestan düşünürlerin Lutheran etiğe ilişkin yorumlarına değinilmektedir. Daha çok 19. yüzyıl rasyonalizmi ile sindirildiği dile getirilen Alman Lutheranizmi'nin terimleriyle yapılan Lutheran etik tanımlamaları eleştirilmektedir. Nazi dönemi sonrasında Lutheranizm'in toplumsal sorumluluk anlayışının yeniden keşfi bağlamında, Lutheranizm'e yöneltilen "sosyal tutuculuk", "Hukuk-İncil ayırımına dayanan mistisizm", iki krallık doktrini bağlamında "Augustinci Dualizm" ve dinsel gelenek açısından "kültürel yozlaşma" gibi suçlamalar çerçevesinde E. Tro-elstch, K. Barth, J. Heckel ve R. Niebuhr'un görüşleri değerlendirilmektedir. Bu bölüm Lutheran etiğin 20. yüzyıldaki yanlış yorumlarına birer cevap niteliğini taşımaktadır. Ardından kilise yaşamı ve kilise misyonu konusunda Luther'in kutsal metin merkezli evanjelik prensipleri değer-

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi
yıl 1 sayı 1 Aralık 2005

lendirilmektedir. Bu ilk kısım kitapta tartışılacak konuların zeminini hazırlamaktadır. İkinci kısımda yaratılış ve düşüş sürecinde etkin olan Tanrı'nın iki krallığı ve şeytanın etkinliği irdelenmektedir. Üçüncü kısımda her iki krallık içinde Tanrı'nın iki idaresi tanımlanmaktadır. Burada Tanrı'nın hukukun teolojik işlevi açısından tanrısal öfkeye bağlı yaklaşımı ile aklanma ve kutsanmayı içeren merhametli yaklaşımı ele alınmaktadır. Özellikle son bölüm sevgi etiği üzerine bireysel ve toplumsal dönüşüm merkezli olarak incilin iyi ahlak işlevi tartışılmaktadır.

Lutheran etiğin sosyal anlamına ilişkin dile getirdiği düşüncelerini Lazareth temel olarak iki çerçevede ele almaktadır. Öncelikle Luther'in dile getirdiği "iki krallık" öğretisinin düalistik ve birbirine zıt iki yetkinlik olarak görünmesine eskatolojik bir anlayışla karşı konulmaktadır. Tanrı'nın rahmet krallığının cennette başladığının dile getirilmesinin ardından, Adem ile Havva'nın düşüş sürecini başlatacak şekilde şeytanın Tanrı'nın rahmet krallığına karşı gelen yükselişi tanımlanmaktadır. Konunun tamamlayıcısı olarak Tanrı'nın iki yönlü iradesi ve Hıristiyanın kurtuluşu açısından hukuk ve incilin birbirini tamamlayan misyonları ele alınmaktadır. Bu bölüm altında Tanrı'nın huzurunda hukukun yargılayıcı işlevi ve bunun sonucu olarak bu işlevin toplumun korunması açısından etkisi tartışılmaktadır.

Lazareth, Hıristiyan etiğinin olgunlaşma sürecini Luther'in "iki krallık" öğretisi ile başlatarak tanımlamaktadır. Yazar, Tanrı'nın iki yönlü idaresinin tanımlandığı bölümde Luther'in rahmet ile dolu Tanrı krallığı ile günah tarafından idare edilen şeytan krallığı arasında Pavlusçu-Augustinci bir ayırımın fiilen varlığını öngördüğünü dile getirmektedir. Bu durum görünürde krallıklara ilişkin bir düalizmi yansıtmaktadır. Ancak Tanrı her iki krallık içinde de "sağ eli" ve "sol eli" sembolizmasıyla tek yetkin otoriter güç olmaktadır. Tanrı krallığında, Tanrı'nın sağ eli Mesih aracılığıyla günahkarları aklarken, sol eli günahkar inançlıları mahkum etmekte ve onları

Mesih'e yönelmektedir. Bu süreç hukukun teolojik işlevini ifade etmektedir. Dolayısıyla dünya krallığı içinde ise Tanrı'nın sağ eli hem bireysel hem toplumsal bir kutsamayı gerçekleştirirken sol eli insani günahkarlıkları engelleyip toplumu hukuksuzluk ve karmaşadan korumaktadır. Bu da hukukun dünyevi idareye ait, sivil işlevini ifade etmektedir. Böylece Tanrı'nın sol eli hukukun hem birinci hem de ikinci işlevini elinde tutarken sağ eli aklayan ve kutsayan yönüyle incilin işlevini yerine getirmiş olmaktadır. Bu şekilde Lazareth, iki krallık öğretisinin düalist görünümünü ortadan kaldırmıştır (s. 139).

Lazareth, Tanrı'nın, dünyevi yaşamı biri hukuk diğeri İnciden oluşan iki ölçüt bağlamında ve her ikisinin de Tanrı tarafından idare edildiği vurgusu ile, daha sonraki Lutheran gelenekte savunulan hukukun üçüncü işlevinin gereksizliğini öne sürmektedir. (Lazareth pek fazla ayrıntılandırmamakla birlikte hukukun üçüncü işlevini, dinsel olarak aklanan insanın bu aklanma işleminden sonra hayatının düzenlenip idare edilmesi amacıyla belirli kurullarla kontrol edilmesi olarak tanımlamak mümkündür.) Dünyevi etiğin sağlanması için, Lazareth'in en temel söylemi "incilin ikinci ve iyi ahlaka yönelten kullanımı"dır(s. 244). Nitekim daha önce Luther'in teolojik etiğinin özünün hukuktan çok Tanrı'nın incili ile daha iyi ifade edileceğini dile getirmiştir(s. 199). Bu inanç doğrultusunda kitabın 8. bölümü bütün toplumun İncil ile kutsanacağı söylemini içermektedir.

Hukukun üçüncü kullanımını reddetmekle Lazareth, Philippistlere karşı Gnesio-Lutheranlar yanında yer almaktadır. O da tıpkı 16. yüzyılın Gnesio-Lutheranları gibi ihya olmak için hukukun ahlaki ve vicdani rehber işlevi görmesi anlayışını reddetmektedir. Yazara göre Philippistler Lutheranizm içinde daha sonra ortaya çıkan Pietist ve Kalvinist püritan legalizme kapı aralamışlardır (s. 240). Ancak hukukun etik anlamda işlevinin reddedilmesi, etiğin dayanağının ne olduğu sorusunu ortaya çıkarmıştır. Bu aşamada Lazareth, Luther'in klasik söylemine bağlılığını sürdürmektedir.

Dinsel aklayıcı olan iman insanın pasif konumuna ilişkindir; ancak bu imanın aktif yansıması insanın komşusuna karşı olan sevgisiyle ortaya çıkmaktadır. Bu durumda yaşam ne hukuk ne de pietizmin öngördüğü mükemmelliyetçilikle değil İncil tarafından yönetilmektedir. Ne hukuksal kuralcılık ne de ahlak konularındaki ilgisizlik anlayışıyla yönlendirilen etiğe ilişkin dünyevi yaşam, sadece Tanrı'nın sevgisine olan güvene bağlıdır. Dünyevi etik yaşamın ölçütü olarak ortaya çıkan İncil, Lazareth tarafından ahlaki yönlendirme işlevi bağlamında ikinci kullanımı ile etkindir.

Bu söylemleriyle Lazareth, Luther'in kutsal metin merkezli teolojisini gerçekçi bir sosyal etik oluşturma idealine uygun görerek savunmaktadır. Lazareth, daha çok kitabın son bölümlerinde dile getirdiği, İncil merkezli etik anlayışının temellerini önceki bölümlerde tasarlamaktadır. Yazar, Luther'in, Tanrı'nın öncelikli emrinin sevgi olduğu ve tanrısal kararın eskatolojik açıdan düşmüş insanların bağışlanmasını içerdiğini, ancak düşünüşle ortaya çıkan Tanrı'nın öfkesine bağlı hukukun sadece bir geçiş dönemini ifade ettiği düşüncesine katılmaktadır (s. 75). Eskatolojik yaklaşım doğrultusunda Kutsal Ruh'un inananların şimdiki ve gelecekteki yaşamlarını yenilemesi ve ilk sevgi emrinin onarılması Hıristiyan etiğin belirleyici temelidir. Bir başka deyişle, ilk sevgi emri doğal hukukun gerçek kaynağıdır ve bu hukukun kutsal metin ilişkili kaynağı araştırılmalıdır. Bunun anlamı Hıristiyanlar açısından doğal hukukun, yegane normatif yönlendirici olan sevginin ne olduğunu göstermesi açısından hâlâ düzenleyici olabildiğidir (s. 225).

Hukukun üçüncü kullanımına muhatap olmaktan uzak durarak, incilin iyi ahlak oluşturan ikinci kullanımı bağlamında imanla aklanılır ve Kutsal Ruh'un yenileyip yönlendirmesiyle Tanrı'nın ilk sevgi emrinin yerine getirilmesi için yeni itaatin başarılması sağlanır (s. 244). Bu itaat Eski Ahit hukuku için de geçerlidir. Tanrı'nın ilk sevgi emrinin yeni olan her şeye uygulanması, onu doğru bir şekilde yeni kılar. Nitekim Luther'in On Emir içinde yer alan doğal hu-

kuka hukuksal olmayan yeni bir anlayışla yaklaştığı vurgulanmaktadır (s. 229). Yazar Eski Ahit hukukunun bireysel ahlakın oluşması sürecindeki etkinliğine de vurgu yapmaktadır. Aklın asli günahla çürümüşlüğü nedeniyle Musa hukuku, Tanrı'nın insanların kalbi içindeki eskatolojik emri olan sevgiye ilişkin doğal hukuku aydınlatmak ve yeniden ifade etmek için gerekli olmuştur (s. 230). Nitekim On Emir insanlar için yaşamın bir aynası görevini görür. Dolayısıyla Hıristiyanlar Tanrı'nın evrensel doğal hukukuyla uyuştukları zaman Musa'nın ahlaki hukukuna itaat etmelidirler. Bu emirler Tanrı iradesindeki ölümsüz sevgiyi ifade eder (s. 157). Ayrıca hukukun üçüncü işlevinden kaçınmak Mesih'in Dağ Vaazı'ndaki katı etik söyleminin anlamlandırılması ihtiyacını doğurmuştur. Lazareth Luther'in, Dağ Vaazı'nın etik kesinliğinin sadece Mesih bağlarına ilişkin olduğunu ve Tanrı Krallığı'ndaki imanlı insanlarla kişisel ilişkilerini düzenlediğini dile getirdiğini söyler. Bu vaaz günahkar ve doğru olmayan topluluklar için ahlaki davranışlar emretmez (s. 166-7).

Hukukun üçüncü işlevi doğrultusunda etkinliği, Lutheran gelenek içerisinde başından beri tartışılan bir sorundur. Özellikle Luther sonrası konfesyönel dönemde bu konu Lutheranizm içinde büyük bölünmelere yol açan sebeplerden birisidir. Ancak hukukun üçüncü işlevinin etkinliği Lutheranizm'in temel doktrinel metninde yerini almıştır. Buna rağmen soruna ilişkin tartışmalar hâlâ devam etmektedir. Nitekim, Lazareth'in sosyal etiğin sağlanmasında hukukun işlevini göz ardı eden çalışmasından bir yıl sonra Scott R. Murray'in *Law, Life, and Living God: The Third Use of the Law in Modern American Lutheranism* (Saint Louis, Concordia Publishing House, 2002) adlı çalışmasında Lutheran teologların Lutheranizm'in sosyal etiğe ilişkin hukuk anlayışı konusunda bir uzlaşma sağlayamadıklarını bir kez daha ortaya koymaktadır.

Öte yandan, Lazareth'in kitabına verdiği isim doğrultusunda çağdaş sosyal sorunlara Lutheran etiğin öngördüğü cevaplar beklenirken, ele alınan konuların içerik itibarıyla, daha çok

Lutheranizm'in teolojik tanımlamaları etrafında şekillendiği görülmektedir. Daha doğrusu yazar henüz sosyal sorunlarla yüzleşip denenmemiş olan Lutheranizm'in ilk dönem öğretilerinin bir savunusunu yapmaktadır. Nitekim kitabın önsözünde bu çalışmasının daha çok teoloji öğrencileri ve rahiplere yönelik olduğu dile getirilmektedir. Dolayısıyla kitap kilise açısından daha kullanışlı görünmektedir. Bu nedenle Lazareth'-in çalışmasının, taşıdığı isimde yer alan "sosyal etik" önerilerinden çok "teolojik etik" bağlamında değerlendirilmesi pek yanlış sayılmaz.

Hakan OLGUN

(Araş. Gör., O.M.Ü., Sos. Bil. Enst.)



The Promise Of Lutheran Ethics

Karen L. Bloomquist ve John R. Stumme, ed.

Fortress Press, Minneapolis, 1998. 247 s. (ISBN: 0-8006-3132-3).

Lutheran etiğin vaatlerinin tartışıldığı kitap editörlerin birer giriş yazılarından sonra farklı yazarların kaleme aldığı yedi makaleden oluşmaktadır. Kitabın sonuna, makale yazarlarının Lutheran etiğe ilişkin karşılıklı tartışmaları "A Table Talk on Lutheran Ethics" adıyla eklenmiştir. Kitabı oluşturan makalelerin özünü Lutheran etiğin sosyal yaşama katkısı oluştururken, aslında çağdaş sorunlarla yüzleşen Lutheran etiğin temelindeki Lutheran teoloji tartışılmaktadır.

Robert Benne'e ait ilk makale "Lutheran Ethics: Perennial Themes and Contemporary Challenges" başlığını taşımaktadır. Benne öncelikle dinsel aklanma ve Tanrı'nın iki krallığı gibi Lutheran etiğin klasik temalarını sıralar. Bunlar, "Lutheranizm'i Hi-

ristiyan etiğin anlamıyla uygun kılan" merkezi temalar olarak nitelendirilir. Ancak Benne çağdaş sosyal sorunlar karşısında Lutheran etiğin temel öğretilerinin teolojik, eklesiastik ve epistemolojik sorunları olduğunu dile getirmektedir. Lutheran etiğin teolojik sorunu imanla aklanma doktrinine ilişkindir. Yazar insani eylem ve iradeyi gerektirmeyen bu dinsel aklanma tarzında Lutheran etik için bir teşvik etkisi görmemekte ve Lutheran etiğin böylesi eylemsiz bir aklanma durumuna indirgenmesini eleştirmektedir. İnsani etkinliği işlevsiz kılan teolojinin kendi etiğini sağlamada da bağlayıcı olamayacağını öne sürmektedir. Benne, Lutheran etiğin teolojik sorunu "Lutheranlar bu kaotik dünyayı cevaplamak istiyorlarsa Hıristiyan yaşamına ilişkin daha özel bir tasarıma ihtiyaçları vardır. Zira sadece aklanma öğretisine güvenerek bunu yapamazlar" diye özetlemektedir (s. 28). Lutheran etiğin eklesiastik açmazı konusunda Benne, kilisenin etik yaşam üzerine günümüzdeki etkisizliğini dile getirmektedir. Ona göre Lutheran etiğin en büyük eksikliği bir ahlak ortaklığı olarak kilise geliştirmeyi ihmal etmesidir. Etik sorunları aşmak için Lutheranlar artık farklı bir kilise anlayışı geliştirmek zorundadırlar. Nitekim kilise "bir ahlak ve nitelik birliğidir" (s. 28). Benne'in Lutheran etiğin bir başka açmazı olarak dile getirdiği epistemolojik problem ise postmodern dünyadaki akıl krizine ilişkindir. Yazara göre Lutheranlar dünyevi problemleri çözmek için Tanrı tarafından bir araç olarak verilen akıla sürekli olarak baş vurmuşlardır. Ancak çağdaş toplumda yönlendirici normlar konusunda ahlaki akıla daha çok misyon yüklenmektedir. Bu durumda, geleceğin Lutheran etiğinin ahlaki bir toplum oluşturma konusunda akıl gibi yapıcı bir etkiye sahip olup olamayacağının sorgulanmasını önermektedir (s. 30).

"The Twofold Center of Lutheran Ethics: Christian Freedom and God's Commandments" adlı makalesinde Reinhard Hütter, Benne'nin yaptığı gibi Lutheranizm'in temel teolojik öğretilerini etik sorunlara ilişkisi açısından yorumlarken ondan farklı olarak, etik sorunlarla yüzleşme sırasında karşılaşılan açmazları Lutheran teolo-

jinin öğretilerine değil, çağdaş eleştirilenlerin hatalı değerlendirmelerine dayandırmaktadır. Bu nedenle Hütter, etik sorunlar karşısında Lutheran teolojiye yöneltilen eleştirileri “Protestan yanılığı” olarak nitelermekte ve makale boyunca bu yanılığı cevaplamaktadır. Hütter Protestan yanılığının, öncelikle bütün teoloji ve etiğin “sadece imanla aklanma” maddesine indirgenmesinin bir sonucu olduğunu dile getirir. Bu indirgeme, aklanma öğretisine göre inanan bir kimsenin maddi istekleri konusunda bütünüyle özgürleştirdiği ve incilin hukukun gücünü yıktığı zannını doğurmuştur (s. 33-34). Böylece Protestan yanılığı içindeki tenkitçiler Hıristiyan özgürlüğünü sorumsuzluk ve hukuktan bağımsızlık şeklinde anlamışlardır. Oysa yazara göre “Hıristiyan özgürlüğü, bir yaşam tarzı olarak Tanrı'nın emirlerinin uygulamasının cisimleşmesidir” (s. 33). Nitekim Luther'in "Bir Hıristiyan her şeyin özgür efendisidir ve hiçbir şeye bağımlı değildir. Öte yandan aynı Hıristiyan her şeyin itaatkar hizmetçisidir ve her şeye bağımlıdır" söylemine yöneltilen modern yaklaşımı, bu ifadenin ikinci cümlesine görmezden gelerek ilk cümlesini öne çıkarmakla suçlamaktadır (s. 41).

Hütter, Hıristiyan özgürlüğü ile Tanrı'nın emirleri arasında, Lutheran etiğin sağlanması açısından birkaç maddede özetlediği bir ilişkilendirmede bulunmaktadır: Tanrı'nın emirleri inananların Tanrı'yla birleşen yaşamlarını düzenler ve somut bir ahlaki topluluk oluşturulması için Tanrı'nın emirlerine ihtiyaç vardır. Bu ahlaki topluluğun oluşturduğu manevi disiplin içinde Tanrı'nın emirleri diğerlerine karşı nasıl davranılacağını öğretir. Ekonomik ve teknolojik gelişmeler insanları sınırsız isteklere yöneltmekte ve modern anlayış mutluluğu bu isteklerin tatminine bağlamaktadır. Tanrı'nın emirleri insanlığın dünyevi isteklerini hoş karşılamakla birlikte mutluluk Tanrı'nın insanlık için belirlediği nihai hedefe ulaşmaktır. Bu da, bireysel ihtiraslardan çok komşu sevgisinin oluşumunu sağlar. Tanrı'nın emirlerinin uygulanması insanları Tanrı'yla bütünleştirdiğinden gerçek Hıristiyan özgürlüğünü sağlamaktadır. Yazara göre

artık yapılması gereken, bu Hıristiyan özgürlüğünü keşfetmek için Tanrı'nın emirlerinin yeniden ele geçirilmesidir. Bu süreçte insanlara doğal hukukun bir özeti olarak On Emir yardım edecektir (s. 50). Lutheran etikten umutlu olan yazar, makalesini "reformasyon geleneğindeki Hıristiyan etiğin Tanrı'nın emirlerini hatırlamada ve dünyamızda karşılaştığımız pek çok güçlük ve meydan okumayı Tanrı'nın emirlerinin emniyetli ve sağlam ışığı altında yorumlamada yeterli olacağı" inancını dile getirerek bitirir (s. 53).

Martha Stortz "Practicing Christians: Prayer as Formation" adlı makalesinde Lutheran etiği belirli uygulama ve ibadetlerle biçimlendirilmiş bir düzen etiği olarak tanımlar. Toplumsal düzenin sağlanması açısından kişisel ibadetler ve bunların toplumsal yapıcı etkileri irdelenmektedir. Yazara göre Hıristiyan ibadeti aslında bir tür ahlaki imalardır. Bu durumda ibadet Hıristiyan yaşamının uygulanmalı görünümünü ifade etmektedir. Kesin kuralları olan bu ibadet yaşamı, Mesih topluluğunu oluşturmanın yanısıra etik zafiyete uğramış olan Hıristiyan toplumunun kendine gelmesine imkan verir (s. 68). Bu ibadetlerin etik açısından pratik anlamı ise bir cümleyle özetlenmektedir: "İbadet sırasındaki uygulamalar komşumuzun ihtiyaçlarıyla ilgilenmemizi ve onu bir lütuf olarak görmemizi sağlar" (s. 71-72).

"African American Lutheran Ethical Action: The Will to Build" adlı makalesiyle Richard Perry Amerikada'ki Afrikalıların bu kıtada yaşadıkları etnik sorunlardan ve kölelikten kurtularak özgürleşmeleri süreciyle ilgilenmektedir. Makalede Afrikalı Amerikan topluluğunun tarihsel ve çağdaş tecrübesi içinde özgürlük temasına değinilmektedir. Perry özgür toplum oluşturma idealinin gerçekleşmesinde Lutheran etiğin anlamını ele alırken, Protestanlığın baskılarından özgürleşme prensibine güvenmektedir. Özgürlükçü etik davranışın en temel kaynağı Kutsal Metin'dir. Kutsal Metin, toplumun özgürlük mücadelesini sürdürmeye ilişkin yeni açılımlar içerir. Nitekim Eski Ahit'in *Çıkış* bölümünde ve Pavlus'un *Galatyalılara Mektubu*'nda Tanrı'nın özgürlükçü imajı etik davranışın teolojik dayana-

naklarını oluşturmaktadır. Bu yönüyle kutsal metin tarihi ile Afrika-
lı Amerikalıların özgürlük arayışları arasında paralellik kurulmak-
tadır. "Etik davranışın hedefi bir özgürlük toplumu kurmaktır... Bu
özgürlük manevi özgürlükten daha fazlasıdır ... Bu tarihsel olarak
etik davranışın toplum yaşamının yerini belirlemesini ve değerini
artırmasını içerir" (78-79).

Yazar 1837'de köleliğe tepki adına toplanan Lutheran
Franckean Sinodu'nun amacını "evrensel kardeşlik" oluşturmak o-
larak tanımlar ve bu sinodda öne çıkarılan söylemleriyle Martin
Luther ile yine bir özgürlük savaşçısı olan Martin Luther King'in i-
fadeleri arasında bir benzerlik bulunduğunu dile getirir (s.91). Ya-
zar bu sinodla sembolize ettiği Lutheran özgürlük öğretisinin köle-
liğe başkaldırdığını ileri sürerken, Amerikan İç Savaşı sırasında
Ameriki'deki Lutheran kiliselerin köleliğe yönelik farklı tutumları-
na yer vermemektedir. Lutheran etiğin çağdaş sorunlarla yüzleştiri-
lmesi sürecinde, kölelere özgürlüğü savunan kuzey bölgesi
Lutheran kilisesinin özgürlükçü tavrı yanında, köleliğin devamını
savunan güney bölgesine ait Lutheran kilisenin köleliğin devamı
yanında bir tutum sergilemesi de ele alınabilirdi. Hatta, güney
Lutheranların köleliğe dinsel bir meşruiyet tanıyan teolojik gerekçe-
leri tartışılabilirdi.

James Childs "Ethics and the Promise of God: Moral Authority
and the Church's Witness" adlı makalesinde tartışacağı konuyu şu
sorusuyla özetlemektedir: "Hıristiyan toplumu ve Lutheran kilisesi
olarak etik sorunlarında insanları teşvik eden ve onlara güven sağ-
layan nasıl bir söylem geliştirebiliriz?" (s. 98). Bu soru bağlamında
Childs'in ele aldığı temel Lutheran öğretisi "iki krallık" doktrinine i-
lişkindir. Bu doğrultuda da etiğin eskatolojik hedefine yönelik bir
tanımlama yapmaktadır: Lutheran etiğin "eskatolojik vaat ve ümidi
bu dünyanın Tanrı'nın krallığına dönüşüp tamamlanmasıdır" (s.
103). Makalede kilisenin etik sorunlara eskatolojik çareler üretmesi
ile Lutheran teolojideki iki krallık öğretisi arasında ilişki kurulması

tavsiye edilmektedir. Ancak Luther'in, bireysel yaşamın Tanrı krallığı öğretisi içinde sevgiyle yönlendirilmesi, toplumsal yaşamın dünyevi krallık içinde hukuk ile idare edilmesi doktrini değerlendirilirken, bu doktrinin gerçekçi karşılığının yaşanmasındaki eksikliklere de dikkat çekilmektedir. Nitekim yazara göre, incilin sevgiyi öneren söylemine bağlı kalındığında, onun içeriğinin günümüz sosyal sorunlarına nasıl cevap verdiği sorgulanmalıdır. Örneğin incil kölelik sorunu hakkında bağlayıcı bir ifade içermemektedir. İncilin mesajı bedensel özgürlükten çok manevi özgürlüğü salık vermektedir.

Biri dünyevi diğeri manevi yaşamı işaret eden bu iki iman fonksiyonunun etkinleştirilmesi ise kilisenin otoritesindedir. Dolayısıyla yazar, kilisenin toplum içinde sosyal yaşamın ahlaki sorunlarının çözümünde kilisenin misyonuna vurgu yapmakta ve beklenen tanrısal geleceğe ulaştıracak etiğin sorumlusu olan vaad topluluğunu, yani kilise fikrini savunmaktadır (s. 103). Tanrı krallığına ulaşım sürecinde gerekli olan etik kontrolü kiliseye bırakan ve kutsal metin kapsamındaki ahlaki emirleri bağlayıcı gören yazar, bu emirlerde komşuya ve bütün topluma karşı sevgiyle cisimlenen beş genel kural çıkarmaktadır: özel yaşama saygı göstermek, yaşamın kutsallığına saygı göstermek, adaletli davranmak, doğru konuşmak ve evliliği de içerecek şekilde vaadlere sadık kalmak (s. 110). Bu durumda kiliseye, iki krallık öğretisine bağlı kalarak, ancak dünyevi alanda yaşanan toplumsal ahlak sorunlarının çözümünde Kitab-ı Mukaddes hukukunun dinsel değil sosyal telkinlerini dillendirmesi tavsiye edilmektedir.

David Fredrickson tarafından kaleme alınan "Pauline Ethics: Congregations as Communities of Moral Deliberation" adlı makalede çağdaş Lutheran etiğin kaynağı olarak Pavlusçu etik tartışılmaktadır. Burada Pavlus'un etiğe ilişkin herhangi bir tavsiyesine yer verilmemekte ancak Pavlus'un, toplum içindeki insanların ortak yaşamlarını iyi ya da kötü yönde etkileme gücüne sahip olduğu kanaati dile getirilmektedir. Fredrickson, ahlaki sorumluluk taşıyan top-

lum olarak Pavlusçu kiliseyi işaret etmekte ve Pavlus'un cemaat anlayışı ile Yunan şehir meclisleri (*ekklesia*) arasında bir paralellik kurmaktadır. Buna göre inananlar topluluğunun yeri, uzlaşmanın ikna ile sağlandığı ve engelleyici olmayan bir itidal ortamıdır (s. 117). Yani Pavlus açık ve kapsayıcı demokratik topluluğu niteler şeklinde cemaati bir politik metafor olarak benimsemektedir (s. 119). Yazar toplumsal ittifak ve anlayışa dayandırarak açıkladığı Pavlusçu etiğin belirleyici unsuru olarak insanı görmektedir. Pavlus ahlaki yaşama ilişkin olarak evrensel bir düzeni ya da herhangi bir ahlak sistemini taklit etmeyi veya özel bir tarihsel geleneğe uygunluk sağlama gereğini dile getirmemiştir. Bu ahlaki yaşam aslında tanrısal emre itaat da değildir. Toplumsal açıdan ahlaki yaşam o toplumdaki kişilerin tecrübe ederek oluşturdukları bir mutabakatın yansıtmaktadır (s. 120).

Larry Rasmussen ve Cynthia Moe-Lobeda tarafından kaleme alınan "The Reform Dynamic: Addressing New Issues in Uncertain Times" adlı makalede iman ve ahlaki değerler arasındaki ilişki sorunu liberal teolojik bir metodla ele alınmaktadır. Makalede öncelikle Luther'in öğretileri doğrultusunda, insanları yakalayıp sınırlayan esaret sisteminden Protestan özgürlük prensibi sayesinde kurtuluş önerilmektedir (s. 133). İncilin inananların bütün ihtiyaçlarını kapsadığı ve insanları o anın ihtiyaçlarına karşılık verme becerisi gösteremeyen kurumlardan özgürleşmeye yönelttiği ifade edilmektedir. Nitekim "acı çekip baskı altında kalmaya gerek yoktur" (s. 143). Kaldı ki Luther'in temel vurgusu da Katolik kilisenin teolojik pişmanlık uygulamasının bir esaret durumu oluşturduğuna ilişkindir. Yazarlara göre günümüz dünyasında uygulamalardaki sınırlılık insanları "dayanılmaz bir yaşam tarzına" sürükleyeceğinden özgürleşme, teolojik vaadleri içeren davranışların daha katlanılabilir bir dünya kurmak için yeniden düşünülüp şekillendirilmesini gerektirmektedir.

Etik gerekçeler doğrultusunda teolojik vaatlerin yeniden anlamlandırılması söylemiyle Rasmussen ve Moe-Lobeda, Luther'i açıkça tartışma konusundaki diğer yazarlardan daha cüretlidir: "Luther'in günahkarın aklanmasına ilişkin radikal öğretisi ve haç teolojisi onun sosyal teorisini yeniden düzenlemeye yetmez. Onlar ortaçağa ait olmakla birlikte ancak Lutheran etiğin atası olması nedeniyle önemlidir ve antisemitiktir" (s. 142). Son olarak makalede, çağın gerekleri doğrultusunda etik düzenlemelerin yeniden anlamlandırılması için Lutheran etiğin çağdaş sorunların çözümüne yönelik bazı önerileri sıralanmaktadır. Bunlar ana başlıklarıyla, çevrenin korunması, doğal kaynakların ve ekonomik kazanımların adil paylaşımı, teknolojik gelişmelerin kullanımının yaygınlaşması, ahlaki sorumluluk anlayışının geliştirilip dinsel özgürlük ortamının sağlanması gibi evrensel değerler içermektedir. (s. 148). Yazarlara göre bu düzenlemelerin sağlanması için hukuksal bir kontrol da gerekmektedir. Ancak bu önerilerin uygulanması için gerekli dinsel telkinlere yer verilmemiştir.

Kitapta yer alan bazı makalelerde Luther'in teolojik öğretilerinin çağdaş etik sorunlarla yüzleşmede yetersiz kaldığı savunulurken, bazılarında bu teolojik öğretilerin yanlış yorumlandığı dile getirilmektedir. Lutheranizm bu tartışmalara yol açan ilk bölünmeyi Luther'den hemen sonra tecrübe etmişti. Luther'in doğrudan Katolisizm'e muhalefet etme gerekçesiyle alternatif bir teoloji geliştirmesi kendi misyonu açısından anlaşılabilir. Ancak eylesiz bir imanla aklanma, bu aklanmada insani iradenin etkisizliği ve iki krallık doktrini bağlamında dünyevi otoriteye itaat gibi doktrinleri günümüz etik sorunlarının çözümü açısından önemli bir güçlük doğurmaktadır.

Aslında Lutheranizm bu açmazını ortadan kaldırabilecek fırsatı çok erken dönemde yakalamıştı. Luther'in Protestan teolojiiyi ilk sistematize eden reformcu arkadaşı Phillip Melanchthon, dogmatik Lutheran öğretileri insan faktörünü merkeze alan bir yaklaşımla "uygulanabilir" bir tarzda yeniden yorumlamıştı. Aynı zamanda bir

hümanist olan Melanchthon, en azından ahlaki yükümlülükler açısından insana bazı sorumluluk alanları bırakmayı denemişti. Ancak Melanchthon'un teklifinin Luther'in öğretilerine katı bağlılık gösteren tutucuların kaleme aldığı Lutheran kodekslere girmesi engellenmiş ve günümüz Lutheranları insani etkinsizlikle çözümü mümkün olmayan çağdaş etik sorunlara insani yetkinliği dahil etme arayışıyla başbaşa bırakılmıştır. Gelecekte daha da artacak olan etik sorunlar karşısında Lutheran geleneğin sürekli bir devinim içerisinde olacağı ve her geçen gün Melanchthon'un yorumuna yaklaşacağı söylenebilir.

Hakan OLGUN

(Araş. Gör., O.M.Ü., Sos. Bil. Enst.)



Church And State: Lutheran Perspectives

John R. Stumme ve Robert W. Tuttle, ed.

Fortress Press, Minneapolis, 2003. 219 s. (ISBN: 0-8006-3604).

Lutheran öğretiler bağlamında kilise-devlet ilişkisinin ele alındığı kitap, editörlerin kaleme aldığı giriş yazıları ile başlamakta ve iki kısım altında toplanan makalelerden oluşmaktadır. Birinci kısımda Lutheran gelenek içerisinde yer alan kilise-devlet ilişkisinin teolojik tanımlamaları yer alırken ikinci kısımda bu teolojik öğretilere dayanan bu ilişki sürecinde seküler hukukun soruna bakışı ele alınmıştır.

"The Tradition Revisited" başlığını taşıyan ilk kısım Mary Jane Haemig'in "The Confessional Basis of Lutheran Thinking on Church-State Issues" makalesiyle başlamaktadır. Haemig öncelikle Lutheran öğretiler doğrultusunda kilise ve devlet tanımlamasını yapmaktadır. İnananlar topluluğunun oluşturduğu kilisenin mis-

yonu hem incilin hem de hukukun anlatılmasını içermektedir. İncil günahlardan bağışlayan rahmeti müjdelemektedir. Hukukun ise iki işlevi bulunmaktadır. Bu işlevlerden ilki vatandaşlığa ilişkin olup insan topluluklarının bir düzen ve güven ortamında yaşamalarını sağlarken, teolojik hedefiyle diğeri insanlara işledikleri günahları gösterip onları incile yöneltir. Dolayısıyla devlet hukukun ikinci işlevinden sorumlu olmaktadır.

Haemig'e göre Lutheranism devlet tanımlamasında belirli bir politik idare sistemi önermez. Monarşik, demokratik hatta diktacı idare sistemi, hukuki işlevini yerine getirdiğinde meşru kabul edilir. Nitekim Lutheranism'e göre devlet Tanrı'nın yeryüzündeki görünümüdür ve Tanrı bu devlet aracılığıyla yeryüzünde etkin olur. Ancak Haemig, 16. yüzyılın şartlarında kolayca kabullenilen bu devlet anlayışının günümüzde halkın seçimine dayanan devlet idaresi anlayışından farklı olduğunu dile getirmektedir. Dolayısıyla yazara göre Lutheranlar "Tanrı, insanların seçtiği devlet modelini ve seçilen idareciyi onaylar" varsayımıyla bu açmazı çözemezler. Zira günümüzde halk iradesiyle idareyi eline alan hiçbir idareci tanrısal bir yetkiye sahip olduğunu düşünemez. Aksi halde bu durum o idareciyi sorumluluk ve yetkilerini kullanma konusunda bağlayıcı bir halk kontrolünden uzaklaştıracaktır (s. 7).

Haemig'in makalesindeki en önemli tespiti Lutheran öğretinin içerdiği Tanrı'nın yeryüzünde manevi ve dünyevi tarzda etkin olduğu "iki krallık" doktrininin Amerikan hukuk sistemindeki kilise ve devlet ayırımından farklı olduğudur. İlk olarak, Lutheran teolojideki dünyevi idare günümüz açısından devlet idaresinin yanında kültür, ekonomi, eğitim ve doğa gibi din dışı bütün alanları içerir. Devlet idaresi Tanrı'ya ait olan dünyevi krallığın sadece bir yönüdür ve dolayısıyla devlet idaresi bütünüyle dünyevi krallığın karşılığı değildir. İkincisi, Tanrı'nın manevi krallığı kilise kurumu ile ifade edilemez. Çünkü gerçek kilise Tanrı'nın Kutsal Ruh aracılığıyla etkin olduğu inananlar topluluğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Amerikan hukuk anlayışındaki gibi kilisenin kurumsal bir yapı olarak değerlendirilmesi hatalıdır. Üçüncüsü, kilise ve devletin ayırımına ilişkin hukuk doktrini iki kurumun ayrılığını içermektedir.

Halbuki, krallıkların teolojik ayırımı kilise ve devlet olarak bu kurumların politik ayırımı demek değildir. Nitekim iki krallık söylemindeki her iki krallığın da Tanrı'ya ait olması nedeniyle mutlak kilise-devlet ayırımından söz edilemez. Bu nedenle Lutheran teolojinin iki krallık doktrini gerçekte kilise ile devletin karşılıklı etkileşimini zorunlu kılmaktadır. Devlet kötülükleri engelleyip sosyal düzeni sağlarken kilise incili vaaz etmenin yanı sıra insanın hukuka olan iki yönlü ihtiyacını karşılayacak ve insanları devlete itaate yönlendirecektir (s. 10-11). Yazara göre Lutheran konfesyionlar kilise-devlet ilişkisine yönelik yapıcı ve gerçekçi bir yol sunmaktadır (s. 19).

Gary M. Simpson'ın "Toward a Lutheran 'Delight in the Law of the Lord': Church and State in the Context of Civil Society" adlı yazısı ilk kısmın ikinci makalesini oluşturmaktadır. Simpson Amerika'daki Lutheranları, ulus-devlet anlayışında ortaya çıkan değişiklikler ve sivil toplumun yeniden anlamlandırılmasına ilişkin yeni sorunlarla yüzleşme konusunda dinsel miraslarını hasat etmeye çağırmaktadır.

Yazar öncelikle Lutheranism'in Tanrı ve politik otorite temasına değinmekte ve Augsburg Konfesyionu'nun "Hıristiyanların siyasal idarenin kontrolündeki bütün medeni görev ve haklarını yerine getirip kullanmalarını ve siyasal otoriteye itaat etmelerini" öneren maddesi çevresinde düşünmektedir (s. 22). Ardından Luther'in ifadelerine dayanılarak "iki krallık" doktrini bağlamında siyasal otoriteye mutlak itaati öneren ve bu otoritenin meşruiyetini ifade eden temel Lutheran öğretisi dile getirilmektedir (s. 30-37). Daha sonra, Batı politik düşüncenin ve kurumsal yapısının gelişimine katkı sağlayan faktörlerden birisi olarak Luther'in direnme (gerçekte direnmemeye) teorisini işlemektedir. Luther'in meşru gördüğü siyasal otoriteye kayıtsız itaat öğretisini, reformasyonun en kritik dönemlerinde kendisinin de test ettiği ve Luther'in reform yanlısı prenlere Katolik imparatora direnmemeye tavsiyesi vurgulanmaktadır. Ancak bu öğretinin en kritik deneyiminin Nazi Almanyası döneminde yaşandığı ve pek çok Lutheranın Nazileri siyasal otorite görüp itaat ettik-

leri dile getirilmektedir (s. 41). Günümüzde kilise ve devlet arasındaki sivil toplum bağlamı ilişkisi "yapısal bütünleşme ve tamamlayıcılık ile yaratıcı ortaklık" olarak nitelenmelidir (s. 50). Simpson'ın Lutheranism reformasyon dönemindeki heyecanlı reformist söylemleri ile günümüz Lutheranlarını sosyal sorunlarla baş etme konusunda motive etmeye çalıştığı söylenebilir.

Bu kısım içerisindeki üçüncü makale editör John R. Stumme'e aittir ve "A Lutheran Tradition on Church and State" başlığını taşımaktadır. Son yüzyılın sosyal olayları karşısında Lutheranism'in teolojik yorumlarındaki değişikliğin en çok kilise ve devlet ilişkilerinde gözlemlendiği savunulmaktadır. Birleşik Devletler'deki Lutheranların önemli bir kısmı 20. yüzyılın başlarında devletin alanı ile kilisenin alanı arasındaki keskin bir çizgiyle ayrıldığını savunmuşlardı. Ancak, özellikle II. Dünya savaşı sonrasında Lutheranism'in bu katı ayrışmacı söyleminde önemli bir değişim yaşanmıştır. Bunun sebeplerinden birisi idari uygulamalar diğeri ise yeni teolojik yorumlamalardır. İdari uygulamalar devletin, özellikle federal devletin sağlık, eğitim ve kalkınma gibi karmaşık sorunların çözümü için yaşamın bütün alanlarındaki etkinliğine ilişkindir. Federal devletin sosyal sorunlardaki sorumlu rolü, sorunların çözümü için kiliseyi kendisiyle işbirliğine çağırmasını gerektirmiştir. Bu durumda devlet ile kilisenin mutlak ayrımı anlayışı, yerini güncel sosyal sorunlarla baş etmek için karşılıklı dayanışmaya bırakmıştır (s. 55). İkinci neden ise teolojiktir. İki krallık öğretisinin olumsuz ve kısıtlayıcı yorumunun neden olduğu kilise-devlet ayrımı, bu öğretinin yapıcı ve işlevsel yorumuyla kiliseyi sosyal konularda devletle işbirliğine yöneltmiştir (s. 56).

Stumme'e göre bu sonucu doğuran "iki krallık" öğretisinin yeniden gözden geçirilmesi iki türlü kilise-devlet ilişkisi ortaya çıkarmıştır: Kilise ile devletin birbirlerini bütünlemesi ve kilise ile devletin karşılıklı etkileşimi. Buna göre kilise incili vaaz edip insanların inanca ilişkin yaşamlarında etkili olurken, devlet, hukuk yetkisiyle kötülüğü engelleyip iyiliği destekleyecektir. Kilise toplumun manevi alanında devlet ise sosyal alanında etkin olacaktır. Böylece kilise ile devlet arasındaki kurumsal ayrılık korunmakla birlikte, teolojik

gerekçelere dayanan ve toplumu manevi ve dünyevi olarak idare etmeyi hedefleyen bir bütünleşme söz konusu olmaktadır (s. 58-59). Kilise ile devletin karşılıklı etkileşimi ise çağın karmaşık sosyal sorunlarının çözümünde kiliseyi daha işlevsel duruma getiren ve kilise ile devlet arasında toplumsal huzurun, sosyal adaletin, fırsat eşitliğinin sağlanması ve insan haklarının korunması adına karşılıklı yardımlaşma anlayışını geliştirmiştir. Bu durumda kilise devletin devlet de kilisenin ilgi alanlarına toplum yararı adına girmektedir. Stumme, çağın gerekleri doğrultusunda gelişen yeni tarz kilise-devlet ilişkilerini tanımladıktan sonra devlet ve kilisenin karşılıklı sorumluluk ilişkisini şu şekilde tanımlamaktadır: Kilise, devletin seküler amaçlarını yerine getirme sürecinde toplumu devlet politikalarına yönelten dinsel telkinlerde bulunacak, devlet de dinsel özgürlük sağlama, kiliseler arasında tarafsız olma ve kilisenin sosyal etkinliklerine teknik destek sağlama görevini yerine getirecektir. Yazar Amerika Birleşik Devletleri açısından belirlediği bu kilise-devlet arasındaki işlevsel etkileşimi, kilisenin devlet otoritesini temsil edenlere dua ettiği, Roma İmparatorluğunun da kilisenin toplanması ve incili yayması için toplumsal bir düzen oluşturmaya benzetmektedir (s. 62).

Bu kısmın son makalesi Susan Kosche Vallem'in kaleme aldığı "Promoting the General Welfare: Lutheran Social Ministry" başlığını taşımaktadır. Vallem, Lutherizm'in tarih boyunca, Tanrı'nın insanlara hizmet etme çağrısına uyarak pek çok sosyal hizmeti yerine getirdiği yargısıyla başlamakta ve imanlı olma ile fakirlerle ilgilenme arasında bir ilgi kurmaktadır. Tanrı'nın insanları belirli ihtiyaçlar içinde yarattığını ifade ederek bu ihtiyaçları gıda, barınacak yer, birbirlerini sevip birlikte çalışacakları topluluk, yaşamlarını sürdürecekları iş ve sağlık olarak sıralar (s. 75). Bu şekilde Lutheran etiğın sosyal refahı sağlama gerekçesiyle ilgilendiği yaşam alanlarını belirlemiştir.

Vallem Lutheran kiliselerin hastane, okul ve yetimhane gibi sosyal kurum tesis etmelerini Luther'in her iki krallık içinde yaşayan Hıristiyanları bu krallıklar içindeki insanların ihtiyaçlarıyla ilgi-

lenme tavsiyesine dayandırır. Buna gerekçe olarak da Luther'in endüljans belgesi için papalığa verilen paraların fakirlere verilmesinin daha erdemli bir davranış olacağı sözünü aktarmaktadır. Ayrıca yazar sosyal ve siyasal zorluklar ve toplumsal amaçlar doğrultusunda Lutheran kiliseler ile devlet arasında bir işbirliği ortamı sağlandığına dikkat çekerek, toplumun ekonomik refahının yükseltilmesine Birleşik Devletler'deki Lutheran kiliselerin bakışını dile getirir. Birleşik Devletler'in en büyük Lutheran kilisesi olan Amerika Evangelik Lutheran Kilisesi (ELCA) sosyal ilgiler konusundaki "hasta ve yaşlılarla ilgilenme, insan onuru ve toplumsal adaleti destekleme, milletler arasındaki uzlaşma ve barışın sağlanması için çalışma, fakir ve güçsüzlerin yanında olma ve kendini onların ihtiyaçlarına adanma"yı içeren bildirisini aktararak, ELCA'nın ekonomik yaşama ilişkin devlete yaptığı tavsiyelerini dile getirmektedir. Sosyal devlet misyonunun yerine getirilmesi hedefleyen bu tavsiyeler bütünüyle insani gerekçelere dayanmaktadır. (s. 89-90).

Kitabın "The Legal Contexts of Church-State Interaction" üst başlığını taşıyan ve Lutheran öğretilerin seküler devlet hukukuyla yüzleştirdiği ikinci kısım üç makale içermektedir. Bunlardan ilki Myles C. Stanshoeld'in "Religious Liberty: A Constitutional Quest" adlı makalesidir. Yazısında kilisenin devlet ile olan ilişkisini İsa'nın Plate döneminde işkenceyle öldürülmesiyle başlatan Stanshoeld, bu olayla birlikte Hıristiyanların ve kilisenin idaresi altında buldukları devlet ile ilişkilerinin nasıl olacağı sorusuyla devam etmektedir. Ona göre hem Mesih topluluğunun hem de demokratik politik sistemin üyeleri olarak Amerikan vatandaşlarının, sivil idare ile din arasındaki karmaşık ilişkiyle, yani kilise-devlet ilişkisi sorunuyla başa çıkmaları gerekmektedir.

Yazar kilise-devlet ilişkilerinin, dinin devlet tarafından tanınıp kurumsallaşması ve dinsel davranış özgürlüğü bağlamında şekillendiğini tartışmaktadır. Bu çerçevede yerel mahkemeler ile Amerikan anayasa mahkemesindeki konuya ilişkin örnek davalar ele alınmakta ve bu davalar sonucunda Amerikan mahkemelerinin din-devlet ilişkilerini dört tarzda şekillendirdikleri dile getirilmektedir. Bunlardan birincisi kilise ile devletin mutlak bir ayrılığını gerektire-

cek şekilde, devletin dine etki etmesini, mâli destek sağlamasını ve onunla işbirliği yapmasını katı bir şekilde yasaklamaktadır. İkincisi, kanun koyucunun dine teşvik etmesi ya da dini koruması ve devletin tarihsel ve geleneksel mirasına bağlı olarak din ile etkileşimi ve uyuşmasıdır. Üçüncüsü, dinsel özgürlüğün korunması için devletin dinsel konularda tarafsızlığını öngörmektedir. Son olarak ise, sosyal düzeni etkilememesi ve hukuk çerçevesinde kalmak şartıyla sosyal yaşamın bazı aşamalarında dinsel gerekçelere dayalı istemlere hukuki bir müsamaha tanınmasıdır (s. 100-108).

Ancak yazar dinsel özgürlüğün sağlanmasına yönelik olarak mahkemelerin kararlarından sağlanan kilise-devlet ilişki modellerine katılmakla birlikte bazı öneriler getirmektedir. Bunlar, din teriminin tarif edilmesi, dinsel davranışların özgürleştirilmesi sürecinde teori ve uygulamaların tutarlılaştırılması, din özgürlüğün korunması, dindar insanın aynı zamanda bağlı bulunduğu ülkenin vatandaşı niteliğiyle toplumsal yükümlülükleri ile dinsel özgürlüğünün kullanımı arasında bir dengenin sağlanması ve olumlu devlet anlayışı bağlamında sosyal huzur ve refah ideali ile dinsel özgürlüğün gerçeklerinin birbiriyle uyuşmasıdır (s. 110).

Marie Failinger'in kaleme aldığı "We Must Spare No Diligence: The State and Childhood Education" ikinci kısmın ikinci makalesini oluşturmaktadır. Failinger makalesine Birleşik Devletler'de devlet ile kilise ilişkileri tartışmalarında en önemli konunun eğitim olduğunu söyleyerek başlamaktadır. Ardından da Lutheranism'in eğitime ilişkin temel öğretilerini sıralamaktadır. Lutheranism'in bu sıralama içerisindeki en önemli söylemi Tanrı merkezli eğitim anlayışıdır. Yazar Tanrı merkezli eğitim anlayışını tanımlarken Luther'in sadece teoloji değil dil, tarih, fen ve sanat bilimlerinin de Tanrı'nın iradesinin keşfi amacına yönelik olduğu söylemini dile getirmektedir (s. 122-23). Yazar, bu dinsel eğitim anlayışının sebep olduğu iki kurumlu bir eğitim modelini tanımlamaktadır. İki tarz eğitimin birisi devlet okullarında diğeri, özellikle kilise-devlet arasında katı ayrımcılığı savunan ebeveynlerin tercihiyle kilise hatta ev okullarında verilmektedir. Nitekim 1972 yılında bir eyalet mahkemesi de "e-

beveynlerin en temel görevlerinin ahlaki ölçütler, dinsel inançlar ve vatandaşlık sorumluluklarını içerecek şekilde eğitim vermeleri sağlam Amerikan geleneklerine göre tartışmanın üzerindedir” diyerek özel eğitim sistemlerine imkan tanımıştır. Birleşik Devletler Anayasa Mahkemesi ise daha önceden devletin ebeveynlerin çocuklarına evlerinde ya da kilise okullarında dinsel eğitim sağlamalarına karışmaması gerektiğine karar verirken, dinsel inanç özgürlüğünün aksine dinsel davranış özgürlüğünün mutlak olmadığını saptamıştır. Bu durumda ebeveynlerin çocuklarını kendi dinleri çerçevesinde eğitime hakkı korunurken, yine bu çocukların eğitiminden sorumlu olma gerekçesiyle, ebeveynlerin yetkileri devlet ile sınırlandırılmıştır (s. 124). Bu aşamada Luther’in eğitime ilişkin söylemlerine dönen yazar, Luther’in hem ebeveynleri hem de devleti haklı gören imalarını dile getirmektedir. Nitekim Luther, Tanrı’nın iradesini ve rahmetini içeren dinsel eğitimi herkesin özgürce öğrenip öğretmesi gereğine inanmasının yanı sıra böylesi bir eğitimi alma konusunda devlete de önemli sorumluluklar düştüğünü savunmaktadır.

Failing, Amerikanın kilise-devlet ayırımına dayanan yapılanması içinde incile eğitim işlevi niteliğiyle yaklaşılmasını, yani Tanrı merkezli bir eğitim tanımlamasından çok eğitim merkezli bir incil anlayışı önermektedir. Yazara göre Lutheran düşünceden çocuklar ebeveynlerine Tanrı’nın birer lütfu olduğundan, özellikle kilise okullarının çeşitli nedenlerle faydalanılamaması durumunda her Hıristiyan bireyi çocukların eğitimi konusunda kişisel bir sorumluluk altına sokmaktadır. Öte yandan, ebeveynlerin bilgi ve eğitim yöntemi açısından yetersiz olması ihtimaliyle Lutheran öğretilerin bu kez devlete büyük bir sorumluluk yüklediğini ifade etmektedir (s. 138).

Robert W. Tuttle’ın "Love Thy Neighbor: Churches and Land Use Regulation" bu kısmın ve kitabın son makalesini oluşturmaktadır. Mülk kullanımı konusunda kilise ile kent idarecileri arasında yaşanan tartışmaların ele alındığı makaleye, kilise ile kent idarecilerini karşı karşıya getiren birkaç örnekle başlanmaktadır. Corner Stone Bible Church adlı kilisenin dinsel işlevlerini yerine getirmek amacıyla kentin ticaret merkezinde yapılaşmasına kent idarecileri,

ekonomik gerekçeler nedeniyle karşı çıkmıştır. Western Presbyteran Church ise evsizlere gıda desteği yapmak amacıyla, arazi değişimi anlaşması ile IMF'den bir bina sağlamıştır. Daha sonra arsa mülkiyet hakkını taşıyan IMF kilisenin bu işlevini yapması için başka bölgedeki bir yapıyı önermiştir. Ancak önerilen bölgenin halkı da kilisenin evsizlere verdiği hizmetin kendi bölgelerinde olmasına karşı çıkmışlardır. Her iki örnekteki kiliseler, dinsel gerekçelere bağlı doğal hizmetlerini yerine getirmeye gayret ederken hem kent idarecileri hem de komşuları tarafından engellendiği gerekçesiyle yargıya başvurmuşlardır. Bu örnek olayları aktardıktan sonra yazar, kilise ve devlet arasındaki ilişki açısından şu temel soruyu dile getirmektedir: Dinsel kurumlar ve inançlı insanlar dinsel yükümlülüklerini yerine getirirken hukuka uyma konusunda mazur görülebilirler mi ya da görülmeli midirler? (s. 141).

Tuttle, kilisenin mülk tasarrufları konusundaki bazı yargı süreçlerini tanımladıktan sonra konunun teolojik yönünü ele almaktadır. 1979 yılında Amerika Lutheran Kilisesi (ALC)'nin kilise ile devlet ilişkisinin niteliğini tanımlayan söyleminin ilk bölümüne göre, ahlaki ve mülkiyet hukukunu ihlal etmediği sürece misyonu, hizmetleri, ibadetleri, doktrinleri ve Tanrı'ya olan diğer sorumlulukları içeren kilise kararlarına yönelik bir yaptırımda bulunma ve sınırlama girişimi devletin otoritesini aşmaktadır (s. 165). Yazar kilisenin dinsel mülkiyet tasarrufunu ALC'nin dile getirdiği dinsel özgürlüğün sosyal ifadeleri söyleminin ikinci yönüne dayandırmaktadır. Bu da dinsel özgürlüğün garanti edilmesi kadar topluma yönelik dinsel yükümlülüklerin gönüllülük esasına dayanan ve kâr amaçlı olmayan yardımcı kuruluşlarla yürütülmesini ön görmektedir (s. 168). Dolayısıyla yazar, ALC'nin devlet bütün insanların mutluluğu için herkese eşit olan ve hukuku tam olarak icra eden sistem olarak tanımlayan söylemini paylaşmaktadır. Bu durumda makalenin başında dile getirdiği, dinsel amaçlı işlemlerin hukuksal muafiyeti olabilir mi sorusuna olumsuz cevap verdiği anlaşılmaktadır.

Amerika Birleşik Devletleri pek çok Hıristiyan kilisesini ve mensuplarını içinde barındıran oldukça pluralistik bir toplumdur.

Dolayısıyla Birleşik Devletler idaresi hem dinsel özgürlüğü hem de dinden özgürlüğü sağlama gerekçesiyle kiliseler karşısında dünyevi düzenleme hakkını elinde tutmaktadır. Zaten yazarların da bu hakkı kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bu nedenle kitapta Lutheran öğretilere en yakın şekliyle, kilisenin devletle olan ilişkilerinin düzenlenmesinde oldukça yapıcı öneriler sunulmaktadır. Kaldı ki Luther devletle olan ilişkilerde yaşanması muhtemel her sorunda devlet otoritesini yetkin görmüştür. Yazarlar da devletin dinsel konulardaki sınırlayıcı uygulamalarını Luther'in devletçi yaklaşımı doğrultusunda değerlendirmektedir. Öte yandan Birleşik Devletler mahkemeleri de dinsel tercihlerin sosyal alana yansıtılmasında oldukça müsamahalı görünmektedir. Kitabın, din-devlet ilişkisi yönüyle Lutheran öğretilerin çağdaş devlet yapılanması içerisinde test edildiği gerçekçi bir çalışmanın ürünü olduğu söylenebilir.

Hakan OLGUN

(Araş. Gör., O.M.Ü., Sos. Bil. Enst.)

Kısa Notlar

Macuch Sempozyumu: Mandaean and Samaritan Literature in Memory of Rudolf Macuch (1919-1993),

1-2 Ekim 2003 Freie Universitat, Berlin

Macuch Symposium: Mandaean and Samaritan Literature in Memory of Rudolf Macuch (1919-1993), 1-2 October 2003 Freie Universitat, Berlin

Rudolf Macuch kuşkusuz Semitik araştırmalar açısından oldukça önemli bir isim. Sabiilik (Mandeizm) ve Samaritanizm başta olmak üzere Sami kültürler ve dinsel geleneklerle ilgili yaptığı çalışmalar, onu 1993'teki ölümüne değin bu alanların duayeni yapmıştı; ölümünün 10. yılında bile o, çalışmalarıyla, hâlâ ilgilendiği alanlarda önemli bir başvuru kaynağı olmayı sürdürmektedir. Örneğin ona n kazandıran sayısız çalışması arasında Sabii diliyle (Mandence) ilgili hazırladığı *Handbook of Classical and Modern Mandaic* (Berlin, 1965) ve alanın diğer güçlü ismi E.S. Drower ile birlikte hazırladıkları *A Mandaic Dictionary* (Oxford, 1963) sayılabilir. 70 yılı aşkın yaşamına sığdırdığı sayısız çalışması ona haklı bir şöhret kazandırmıştır. alışmaları arasında genç yaşında hazırladığı Kur'an'ın Slovakça çevirisini de zikretmek gerekir.

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi
yıl 1 sayı 1 Aralık 2003

Son derece üretken ve verimli çalışmalarına rağmen yaşamı, zamanın politik şartları gereği sürekli göç etmekle geçen bu bilim adamının ölümünün 10. yılı anısına, son olarak yerleştiği Berlin’de uzun yıllar görev yaptığı Freie Universität, Seminar für Semitistik und Arabistik tarafından iki gün süren bir sempozyum düzenlendi. Bu sempozyumda kendisi de bir İranolog olan kızı Prof. Dr. Maria Macuch tarafından yapılan sunumda Rudolf Macuch’un Slovakya’dan Almanya’ya ve İngiltere’den İran’a kadar değişik ülkelerde geçen zor yılları, bilim sevdası ve çalışmaları katılımcılara anlatıldı. Ayrıca dünyanın çeşitli ülkelerinden sempozyuma katılan 20 civarında bilim adamı ve bilim kadını Sabiilik, Samaritanizm ve Arapça üzerine bildiriler sundular. Toplantıyı organize eden Prof. Dr. Reiner Voigt’tan aldığım bilgiye göre sunulan çalışmaların Harrassowitz Verlag Wiesbaden tarafından basılacak olması da bu çalışmaların bilim dünyasının istifadesine sunulması açısından oldukça önemli.

Her ne kadar Rudolf Macuch anısına düzenlense de en geniş oturumunu Sabiilik araştırmalarının oluşturduğu bu sempozyum, Sabiilik üzerine yapılan diğer bilimsel toplantıların (Harvard (1999) ve Oxford (2001) üniversitelerinde düzenlenen ilk iki uluslararası Sabiilik konferanslarının) adeta bir devamı niteliğinde oldu. Aralarında benim sunmuş olduğum bildirinin de bulunduğu 10 sunum Sabiilikle ilgiliydi. Sabii literatürü, mitolojisi, diğer dinsel geleneklerle ilişkisi, ve Sabii inanç ve ritüelleri üzerine sunulan bu bildirilerin, daha önceki uluslararası toplantılardaki çalışmalarla birlikte Sabii araştırmalarına önemli bir katkı sağlayacağı kesindir.

Şinasi GÜNDÜZ

(Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)



Yayın Dünyasında Din İçerikli Eserler: Türkiye I. Dini Yayınlar Kongresi,

31 Ekim – 02 Kasım 2003, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara

Publications with Religious Context: The First Congress of Religious Publications in Turkey, 31 October– 02 November 2003, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara

Diyanet İşleri Başkanlığı Dini Yayınlar Dairesi Başkanlığının organize ettiği bu kongre, Türkiye’de bir ilki gerçekleştirip, din içerikli yayınların tarihsel gelişimi, muhtevası ve sorunları yanında bu alanda faaliyet gösteren yayınevi temsilcilerinin sorunlarını da tartışma masasına yatırdı. Kongrede bildiri sunan konuşmacılar ve müzakerecilerce ele alınan konulara ilişkin tespit ve değerlendirmeler Kongre Genel Kurulu tarafından hazırlanan 12 maddelik bir sonuç bildirgesiyle kamuoyuna sunuldu.

Kongrede genel anlamda İslami literatür ve İslamla ilgili yayıncılık yanı sıra Alevi-Bektaşî literatürü, gayrimüslimlerin dini yayıncılığı, bedensel ve zihinsel engellilere yönelik yayın sıkıntısı ve akademik dini dergicilik gibi oldukça önemli konular gündeme getirildi. Genel anlamda başarılı olan kongrenin, oldukça tartışmalı konularda yeterli müzakerelere zaman ayırılmaması ve çok kültürlü/dinli bir tarihe ve geleneğe sahip olan Türkiye’deki gayrimüslim

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi
yıl 1 sayı 1 Aralık 2003

cemaatler arasından Fener Rum Patrikhanesi ve Süryani Kadim Kilisesi temsilcilerinin dışında Yahudiler ve Ermeniler gibi dinsel grupların temsilcilerinin katılmamış olması gibi bazı eksiklerinden de bahsedilebilir.

Kongre sonuç bildirgesinde kamuoyuna sunulan önemli hususlar arasında özellikle şunlar zikredilebilir:

Alevilik-Bektaşılık, pek çoğu yayınlanmamış, kütüphane raflarında yayınlanmayı bekleyen zengin bir dinî-kültürel mirasa sahiptir. Bugün bu eserlerin çok az bir kısmı yayınlanmış bulunmaktadır. Ancak bu tür yayınlarda, özgün metne ve ilmî yayın kriterlerine bağlılık konusunda yeterli titizliğin genelde gösterilmediği için toplum olarak önemli bir bilgi kirlenmesiyle karşı karşıyayız. Bu durum, toplum katmanları arasında iletişimsizlik sorununun sürüp gitmesine, gereksiz gerginliklerin yaşanmasına ve karşılıklı dinî hoşgörünün zayıflamasına sebep olmaktadır. Toplum katmanları arasında birbirini anlama sorununun giderilebilmesi, barış ve kaynaşmanın, millî birlik ve bütünlüğün sağlanması, doğru ve bilimsel bilgiyle bu konudaki bilgi boşluğunun doldurulması ve küreselleşen dünyamızda birlikte yaşama kültürünün gelişmesi açısından yurtiçi ve yurtdışı kütüphanelerde bulunan bu kıymetli eserlerin, sahasında uzman ilim adamlarınca ilmî neşirlerinin yapılarak dinî-kültürel hayatımıza kazandırılması tarihî bir zorunluluktur. Diyanet İşleri Başkanlığı, İslâm kültürüne dair Alevi ve Bektaşilerce yazılan ve halk klâsikleri haline gelmiş bu kıymetli eserlerden bir kitap seti oluşturarak halkın yararlanabileceği genel kütüphanelere ve ilgili yerlere dağıtmayı hedeflemektedir.

Toplumumuzun yaklaşık % 10'unu oluşturan görme, işitme, zihinsel vb. engelli vatandaşlarımızın, toplumumuzun doğal üyeleri olduğu gerçeğinden hareketle, dinî yayın faaliyetlerinde bu kesimin dikkate alınması, dinin herkesi kucaklayan evrensel ilkelerinden yararlanarak mevcut yanlış anlayış ve tutumların düzeltilmesi ve toplumun bilinçlendirilmesi; yine bu çerçevede eğitim kurumlarının, özellikle din eğitimi veren kurumların yapılarının engelli vatandaşlarımızı da kapsa-

yacak şekilde gözden geçirilmesi, mevcut eksikliklerin süratle giderilmesi öncelikli sorunlarımızdan biridir. Bu bağlamda özellikle dinî yayın faaliyetlerinde kullanılmak üzere kabartma yazı ile baskı yapabilecek bir matbaanın kurulması, dinin engellilere bakışını yansıtan ve engelli ailelerini bilgilendiren eserlerin hazırlanarak ilgili kitlelere ulaştırılması, işaret dili destekli ve alt yazılı görsel yayınların çoğaltılması, resmî ve özel yayıncıların bu talepleri karşılayabilecek çalışmalarına imkânlar ölçüsünce destek verilmesi gerekmektedir.

Ülkemiz, geçmişten bugüne çeşitli din mensuplarının hoşgörü ve barış ortamında bir arada yaşadığı bir ülkedir. Bu gerçekten hareketle, dinler arası diyalog arayışlarına katkı sağlamak ve çeşitli din mensuplarının birbirlerini tanımaları ve karşılıklı önyargıları gidermeleri için kurumsal düzeyde akademik çalışma ve yayınların artırılması, bu hususta mevcut eksikliğin giderilmesi, sivil inisiyatifin de bu çalışmalara desteğinin sağlanması yerinde olacaktır.

Şinasi GÜNDÜZ

(Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)



MİLEL VE NİHAL

Journal for studies of belief, culture and mythology

ISSN: 1304-5482

**The Problem of Historical
Consciousness in Mircea Eliade**
Burhanettin TATAR

The Evil and Satan in Hinduism
Ali İhsan YİTİK

**Montanism
as a Millenarianist Movement**
Cengiz BATUK

**Modern residence of safety
and the Alewites**
Necdet SUBAŞI

**A Model of Global Religion
for the New World Order: Moonism**
Mustafa BIYIK

Book Reviews

The Promise of Lutheran Ethics
Karen L. Bloomquist & John R. Stumme

**Christians in Society:
Luther, The Bible, and Social Ethics**
William H. Lazareth

Church and State: Lutheran Perspectives
John R. Stumme & Robert W. Tuttle

Short Notices

volume : 1 number : 1 December 2003

