

**HİTİT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

ISSN 1303-7757

2006/2

Yıl: 5, Cilt: V, Sayı: 10

**HITIT UNIVERSITY
THE JOURNAL OF DIVINITY
FACULTY**

ISSN 1303-7757

2006/2

Year: 5, Vol.: V, Issue: 10

HİTİT ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	HITIT UNIVERSITY THE JOURNAL OF DIVINITY FACULTY
ISSN 1303-7757	ISSN 1303-7757
2006/2, Yıl: 5, Cilt: V, Sayı: 10	2006/2, Year: 5, Vol.: V, Issue: 10

<p>Hitit Üniversitesi Adına Sahibi/Owner Prof. Dr. Kadri YAMAÇ Rektör</p> <p>Yazı işleri müdürü/The manager of editorial office Prof. Dr. Serdar KILIÇKAPLAN Dekan/Dean</p> <p>Editör/Editor Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK</p> <p>Editör Yrd./Co-Editor Ar. Gör. Hasan Yücel BAŞDEMİR Ar. Gör. Sefer YAVUZ</p> <p>Yayın Kurulu/Board of Publication Prof. Dr. Ferhat KOCA Doç. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ Doç. Dr. Mevlüt UYANIK Doç. Dr. Muhit MERT</p> <p>Yayın Danışma Kurulu/Advisory Board Prof. Dr. M. Erol KILIÇ (Marmara Ü.) Prof. Dr. H. Ezber BODUR (Sütçü İmam) Prof. Dr. Sadık KILIÇ (Atatürk Ü.) Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Ü.) Prof. Dr. Ünver GÜNAY (Erciyes Ü.)</p> <p>Dizgi ve Mizanpaj H. İbrahim ŞİMŞEK</p> <p>Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli bilimsel bir yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan ve yayın organı referans gösterilmeden kısmen veya tamamen başka yerde yayımlanamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.</p> <p>Baskı Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date Çorum, 2006</p> <p>Baskı/Printing: ÖNCÜ BASIMEVİ Kazım Karabekir Cad. Ali Kabakçı İşhanı No: 85/2 İskitler Ankara Tel: 0312 384 31 20</p> <p>Yazışma adresi/Corresponding Address Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) 19100 ÇORUM</p> <p>Tel: 0364 2346358 Fax: 0364 2346357 Fiyatı: 10 YTL</p>	<p>Bu Sayının Hakemleri Referee Board of this Issue</p> <p>Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Ü. İlahiyat Fak.) Prof. Dr. İsmail DURMUŞ (Marmara Ü. İlahiyat Fak.) Doç. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.) Doç. Dr. Mehmet OKUYAN (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.) Doç. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (Hitit Ü. İlahiyat Fak.) Doç. Dr. Osman AYDINLI (Hitit Ü. İlahiyat Fak.) Doç. Dr. Mahmut AYDIN (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.) Doç. Dr. Muhit MERT (Hitit Ü. İlahiyat Fak.) Doç. Dr. Mevlüt UYANIK (Hitit Ü. İlahiyat Fak.) Doç. Dr. Mustafa ERTÜRK (İstanbul Ü. İlahiyat Fak.) Doç. Dr. Mesut OKUMUŞ (Hitit Ü. İlahiyat Fak.) Yrd. Doç. Halil İbrahim ŞİMŞEK (Hitit Ü. İlahiyat Fak.) Yrd. Doç. Dr. Şaban HAKLI (Hitit Ü. İlahiyat Fak.)</p>
--	---

İÇİNDEKİLER

Doç. Dr. Muhit MERT Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Ahmet Ağaoğlu'nun Dinî Düşünceleri	7-27
Dr. Cemil HAKYEMEZ Bedâ Düşüncesi ve Şîî İmamet Tartışmalarındaki Yeri	29-49
Dr. Cengiz BATUK Âdem ve Havva'nın Kitabı: Eski Ahit Apokrifasında Âdem ve Havva'nın Hayatı	51-72
Ek - 1: The Life of Adam and Eve (Apocalypse / Apocalypse of Moses)'in Çevirisi	72-85
Ek - 2: The Life of Adam and Eve (Vita) / (Vita Adae et Evae) 'in Çevirisi	85-96
Ar. Gör. Süleyman GEZER "Enzelnâ el-Hadîd" [el-Hadid 57/25] İfadesinin Tercüme ve Yorumları Üzerine Bazı Değerlendirmeler	97-110
Ar. Gör. Aygün AKYOL Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine	111-130
Prof. Dr. Harald MOTZKI, çev.: Ar. Gör. Selim TÜRCAN Kur'an'ın Cem'i: Son Dönem Metodolojik Gelişmeler Işığında Batılı Görüşlere İlişkin Yeni Bir Değerlendirme	131-163
Haz.: Yrd. Doç. Dr. Kadir GÜRLER Kadınların Okuyup Yazması Meselesi: "Lâ tuallimû'n-nisâe hattan" Hadisinin Râvîsine Cevap	165-172
Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristanî Çev.: Ar. Gör. Aytekin ÖZEL, Ar. Gör. Aygün AKYOL Zorunlu Varlığın Varlığı	173-183
Kitap Değerlendirme	185-189
Osman Aydınlı, <i>İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf</i> , Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, 287 s. Haz.: Dr. Mehmet ÜMİT	

CONTENTS

Associate Prof. Dr. Muhit MERT Ahmat Agaoglu's Religious Thoughts in the Period of Ottoman Empire's Collapse and in the Transition Process to Republic	7-27
Research Assistant Dr. Cemil HAKYEMEZ The Notion of <i>Badā</i> and Its Role In the Debates Over the Shiite Imamate Doctrine	33-58
Research Assistant Dr. Cengiz BATUK The Book of Adam and Eve: The life of Adam and Eve in Apocrypha of the Old Testament	59-76
Add - 1: Turkish Translation of "The Life of Adam and Eve (Apocalypse/ Apocalypse of Moses)"	72-85
Add - 2: Turkish Translation of "The Life of Adam and Eve (Vita)/(Vita Adae et Evae)"	85-96
Research Assistant Aygün AKYOL On the Knowledge of Necessary of Existence about Particulars: A Discussion Focused on Avicenna - Shahrastani	95-104
Prof. Dr. Harald MOTZKI Translated to Turkish by Research Assistant Selim Türçan The Collection of the Qur'ân: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments	105-120
Edited by Assistant Prof. Dr. Kadir GÜRLER The Issue of Women's Literacy : An Answer to Narrator of "<i>Lâ tuallimû'n-nisâe hattan</i>" Hadith	121-154
Muhammad b. Abd al-Karim al-Shahrastani Translated by Research Assist. Aytekin ÖZEL & Research Assist. Aygün AKYOL On the Existence of the Necessary of Existence	155-179
Book Reviews	181-189
Osman Aydınlı, <i>İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf</i> , Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, 287 s. Edit.: Dr. Mehmet ÜMİT	

Editör'den

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi onuncu sayısıyla beşinci yılını tamamlamış bulunmaktadır. Bilindiği gibi ülkemizdeki akademik puanlama sisteminde bilimsel bir derginin bu süreci tamamlayarak yayını sürdürmesi önemli bir özelliktir. Dergimizin bu zamansal özelliği kazanımının yanında dizgi, sayfa düzeni, kapak tasarımı, düzeltme ve baskı kalitesi gibi teknik yönlerinin belli seviyeye getirilmesi de başarılıdır. Bir derginin biçim olarak belli bir standardı yakalaması, ciddiyeti ile ilgili ipuçları verdiği gibi onun bilimsel karakterini ve anlayışını da ortaya koymaktadır. Bu sebeple dergimizin her sayısında yayınlanan "yayın ilkeleri" ile makaleler arasında teknik açıdan mümkün olduğunca biçimsel bir bütünlük sağlanması amaçlanmaktadır. Okuyucu takdir eder ki bunun önünde birçok zorluklar vardır. Fakat gelecek yeni sayılarda yukarıda söz konusu edilen hususlarda daha az eksiklikle karşılaşacağınızı umuyoruz.

Bu sayıda İslam düşüncesi, kültür tarihi, yakın tarih ve mukayeseli dinler tarihi alanlarında önemli makaleler yer almaktadır. Bunlardan ikisi, yakın tarihimize ilgilidir. Muhit Mert, bizlere siyasetçi ve fikir adamı Ahmet Ağaoğlu'nun yaşadığı dönemin dinî ve sosyal sorunlarına yaklaşımlarını irdeleyen ve yakın tarihimize ilgili güçlü bir bakış açısı geliştirmemize katkı sağlayacak bir çalışma sunuyor. İkincisi, Kadir Gürler tarafından yayına hazırlanmış, Osmanlı'nın son dönemindeki coşkulu tartışmalardan birini anlatan bir sadeleştirme-dir. Gürler, *Sebilürreşad*'da yayınlanan ve kadınlara okuma yazma öğretilmesi ile ilgili hadisi eleştiren yazarı belli olmayan bu önemli makaleyi teknik bazı ilavelerle okuyucuya ulaştırmaktadır.

Cemil Hakyemez, Şia mezhebindeki önemli bir tartışmayı ele aldığı makalesinde imamet düşüncesinin bir devamı olan "bedâ" fikri üzerinde duruyor. Hakyemez, "Allah'ın fikrini değiştirmesi" olarak betimlenen bedâ düşüncesinin İslam'ın batınî eğilimli yorumlarından biri olduğuna dikkat çekiyor.

Dinler tarihi açısından antropolojik çalışmaların büyük önemi vardır. Özellikle bu tür çalışmalara imkân sağlayacak metinlerin telif ve çeviri olarak yayın hayatına kazandırılması, bu alanlarda yeni yöntem ve bakış açılarının ortaya konulması açısından önemli bir işleve sahiptir. Dergimizde bu katkıyı sağlayabilecek üç yazı bulunmaktadır. Birincisi, Eski Ahit apokriflerinde geçen Âdem ve Havva'nın hayatı ile ilgili Cengiz Batuk'un yazısıdır. Batuk, Âdem ve Havva hikâyelerinin Yahudi ve Hıristiyan itikadı üzerindeki etkilerini ele aldıktan

sonra, bu anlatıların Sümer ve Bâbil yaratılış mitlerine benzer yönlerine dikkat çekiyor. Ardından Batuk, bu konudaki çok önemli iki apokrif metnin; *Vita* ve *Apocalypse*'in zevkle okuyacağınızı umduğumuz çevirilerini sunmaktadır. Diğeri ise Selim Türcan'ın Harald Motzki'den yaptığı, Kuran'ın cem'i üzerine batıdaki metodolojik yaklaşımları konu alan ve Kuran araştırmacılarının heyecanla okuyacağı bir çeviridir. Motzki, makalesinde Kuran'ı bir hukuk veya teolojik doktrin sistemi olarak ele almanın yanında onun tarihî bir kaynak olma özelliğini tartışıyor ve bu konuda İslam bilginleri ile Batılı bilginler arasındaki yaklaşım farklılığına dikkat çekiyor.

Süleyman Gezer, Kur'an'ın tercüme ve yorumlarında sayı, harf ve kelimelerin *esas* alınmasının sakıncalarını el-Hadid suresinin 25. ayetinde geçen "*enzelnâ el-hadid*" ifadesi çerçevesinde ele alıyor ve bu tür yaklaşımların yöntem ve içerik olarak tutarlılığını sorgulamaktadır.

Zorunlu Varlığın tikellere dair bilgisi sorunu, felsefe ve kelamın kadim sorunlarından biridir. Aygün Akyol, İbn Sina ve Şehristanî'yi merkeze alarak Zorunlu Varlık, irade, âlem, kader gibi kavramlar arasındaki ilişkiyi mukayeseli ve analitik bir tarzda tekrar gündeme taşıyor. Akyol, bu çetrefilli konudan sıyrılır sıyrılmaz bu sefer de Aytekin Özel'le birlikte Şehristanî'den bir çeviri ile katkıda bulunarak, "Zorunlu Varlığın Varlığı" ismini taşıyan bu çeviride Şehristanî, İbn Sina'nın Zorunlu Varlık'la ilgili görüşlerini eleştirmektedir.

Derginin sonunda Mehmet Ümit, İslam düşüncesinde akılcı ekol olarak bilinen Mutezîlî düşüncenin ortaya çıkışını ve temel yaklaşımlarını ele alan Osman Aydın'ın *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci: Mutezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Hüzeyl* adlı önemli kitabını değerlendirmektedir.

Gelecek sayıda buluşmak dileğiyle.

OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E GEÇİŞ SÜRECİNDE AHMET AĞAOĞLU'NUN DİNİ DÜŞÜNCELERİ

Muhit MERT *

Özet

Osmanlı devletinin yıkılış ve Cumhuriyete geçiş döneminde Türk aydınının, özellikle de Batı ile bir şekilde ilişkisi olmuş aydınların din konusundaki düşünceleri bir hayli ilgi çekicidir. Bu aydınardan biri de Azerî kökenli Ahmet Ağaoğludur. Bu çalışma onun, dine, dinin insan hayatıyla ilişkisine nasıl baktığını, Türk toplumunun sosyo-kültürel yapısına dinin etkisini nasıl gördüğünü araştırmayı hedeflemektedir. Buna ek olarak milliyetçilik, siyaset, kadın, aile gibi konulardaki dini düşünceye getirdiği eleştiriler ele alınacaktır. Ayrıca dönemin en ilgi çekici konularından biri de dinde reform çabalarıdır. Bu hususta onun ileri sürdüğü gerekçelerin neler olduğu, din eğitim ve öğretiminin nasıl yapılması gerektiğine ilişkin teklifleri de incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Ağaoğlu, din, milliyetçilik, siyaset, kadın, aile, ahlak, din eğitim ve öğretimi.

Abstract

Ahmat Agaoglu's Religious Thoughts in the Period of Ottoman Empire's Collapse and in the Transition Process to Republic

In the period of the collapse of Ottoman Empire and transition to Republic, Turkish intellectuals thoughts on religion, especially the intellectuals who anyway had a relation with West, are quite interesting. One of these intellectuals is Ahmat Agaoglu, Azerbaijani rooted. This work aims to investigate how he looks at religion and the relation of religion to human life and how he views affect of religion in socio-cultural structure of Turkish society. In addition to this, his critics made against some religious issues such as nationalism, woman, family will be dealt with. However, one of the most interesting subjects of that period is reform endeavors. What reasons he puts forward in this issue are and his proposals about how religious education and instruction should be fulfilled will be examined.

Key words: Agaoglu, religion, nationalism, politics, women, family, ethics, religious education and instruction.

Giriş

Osmanlı'nın yıkılışı ile Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşuna denk düşen dönem, Türk aydınının fikri kriz dönemidir. Batı'da meydana gelen siyasal, ekonomik değişimlere paralel olarak Batılı toplumların kalkınmaları, sosyal hayatın dönüşmesi, buna karşılık Osmanlı imparatorluğunun çöküş sürecine girmesi ile siyasal, sosyal ve ekonomik anlamda gerilemenin olması, bunları takip eden Osmanlı aydınlarını derinden etkilemiş ve onların, devletin işleyişinden bireysel ahlaka; ekonomik çöküşten toprak kayıplarına kadar pek çok hususta gidişatı sorgulama ve yıkılışın önüne geçme çabası içine girmelerine neden

* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı, mertmuhit@hotmail.com

olmuştur. Yıkılış dönemlerinde klasik yönetim usulleri daima sorgulanır ve geri kalışta/yıkılıştaki payının ne olduğu tartışılır. 18. yüzyılda Batı'da meydana gelen aydınlanma hareketi, geri kalmışlığın bir nedeni olarak dini yani Hıristiyanlığı sorguladı. 19. yüzyılda Batıya yüzünü dönmüş olan Türk aydınları da batıdaki gelişmelere paralel olarak dini, ama bu defa İslamiyet'i, daha doğru bir ifadeyle söyleyecek olursak, mevcut İslam anlayışlarını sorguladılar. Ve geri kalmışlığın önüne geçmek, ilerlemeyi gerçekleştirmek için çareler aradılar.

O dönemde bu mücadeleyi bireysel olarak yürütenler olduğu gibi, çeşitli cemiyetler ve dernekler çatısı altında yürütenler de olmuştur. Bu alanda mücadele verenlerden biri de, dönemin en hareketli aydınlarından Ahmet Ağaoğlu (1869-1939)'dur. Yazdığı kitap ve makalelerde, yaptığı konuşmalarda ileri sürdüğü fikirlerle, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu döneminde çok etkili olmuştur. Ağaoğlu siyasi kimliğinin yanı sıra dini düşünce üzerine de fikir yürüten aydınlardan biridir. Zira din toplumu ayakta tutan en önemli dinamiklerden biri, millet olarak var olmanın en mühim esas ve erkânıdır. Dinî düşünce ve yaşayıştaki bozulmalar toplum ve millet üzerinde olumsuz etkiler bırakacaktır. Bu nedenle zaman zaman dini düşünce ve yaşayışımızın seyri üzerine düşünmemiz, varsa bozulmalar tamir etmemiz gerekir. İşte o da bu zaviyeden dinî anlayışımız üzerine bir takım mülahazalarda bulunmuş, mütalaalar yürütmüştür.

Ağaoğlu Azerbaycan'da doğmuş, ilk ve orta tahsilini orada yaptıktan sonra yüksek tahsilini Fransa'da Sorbonne Üniversitesinde Tarih ve Filoloji okuyarak tamamlamıştır. Daha orada öğrenciyken 1892 yılında İngiltere'de toplanan Şarkiyat Kongresi'ne katılarak Şiiliğin doğuşu ve gelişimi ile ilgili bir tebliğ sunmuştur. Fransa'da aldığı eğitim ve içinde bulunduğu fikri mücadele ortamı onda derin etkiler bırakmış ve Türk-İslam milletlerinin kendilerini ancak Batı medeniyetinin prensiplerine göre bir hayat düzenine sokmakla kurtarabilecekleri inancını kuvvetli bir şekilde meydana getirmiştir. Azerbaycan'a döndükten sonra Tiflis ve Bakü'de Hüseyinzâde Ali, Ali Merdan Topçubaşı ve İsmail Gaspıralı gibi arkadaşlarıyla gidişatı değiştirmek için giriştikleri bir mücadelenin içinde yer almıştır. "Milli Uyanış Hareketi" adı verilen bu grup içindeyken çeşitli gazete ve dergilerde yazılar yazmış, dergiler çıkarmıştır. Rus makamlarından baskı gördükleri için İkinci Meşrutiyet'in ilanından sonra İstanbul'a yerleşmiştir. İttihat ve Terakki cemiyetine üye olarak -ki ittihad ve Terakki ileri gelenleri onun Fransa'da öğrencilik günlerinden arkadaşlarıdır- Kafkasya'da başladığı mücadelesine İstanbul'da devam etmiştir. Ziya Gökalp, M. Emin Yurdakul, Hamdullah Suphi Tanrıöver, Yusuf Akçura gibi isimlerle birlikte Türk milliyetçiliği hareketinin önderleri arasında yer almıştır. Türk Ocağı'nın

ve Türk Yurdu Dergisi'nin kurucularından olmuştur. İstanbul'un işgalinde İngilizler tarafından Malta'ya sürülen Ağaoğlu, Malta dönüşü Milli Mücadele içinde yerini almış, Cumhuriyetin kuruluşu döneminde önemli katkılar sağlamıştır. Cumhuriyet kurulduktan sonra milletvekilliği yapmış, üniversitede profesör olarak çalışmış ve çeşitli siyasi görevlerde bulunmuştur.¹

Hayatı hakkında bu kısa malumatı verdikten sonra, şimdi de onun, din, milliyetçilik, siyaset, kadın, aile, ahlak ve din eğitimi gibi konulardaki düşünceleri ve eleştirilerini ele alacak, sonrada bunlar üzerine bir değerlendirme yapacağız.

1. Din

Din ile insan hayatı arasında nasıl bir ilişki söz konusudur? Din insan hayatının her alanında belirleyici bir unsur mudur, yoksa bazı alanları insana mı bırakmıştır? Bu sorulara verilecek her cevap, bir yandan bu ilişkiyi nasıl gördüğümüzü ortaya çıkarırken diğer yandan dinin tanımlanma biçimini oluşturur.

Ağaoğluna göre din, kul ile Allah arasını düzenleyen bir prensipler sisteminden ibarettir. Dinin konusu yalnızca inanışlar ve ibadetlerdir. İslamiyet'i diğer dinlerden ayıran da dinin asıl konusunu oluşturan ve Müslümanları bir arada tutan inanç ve ibadetlerdir. Bunun ötesinde, din içinde zikredilen hukuk, ekonomi, siyaset gibi diğer hususlar dine *tesadüfi* olarak girmiş veya din onlardan *tesadüfi* olarak bahsetmiştir. O ileri sürdüğü bu iddianın delillerini şöyle sıralar:

- a. İslamiyet'in başlangıcından beri Tanrı'nın birliği ve ibadetlerle ilgili inen ayetlerde hiçbir değişiklik olmazken, dünyevi konularda inen bir kısım ayetlerin hükmünün kaldırılması, yerine başka hükümlerin getirilmesi, dinin asıl konusunun inanç ve ibadetler olduğunu, insan hayatıyla ilgili diğer hususların dinin asıl konusunu oluşturmadığını göstermektedir.
- b. Hz. Peygamber hicretten evvel vefat etseydi bu gün elimizde İslam'la ilgili sadece inanç, ibadet ve ahlakla ilgili ayetler olacak, dünya hayatını düzenleyen ayetler bulunmayacaktı. Çünkü dünya hayatını düzenleyen ayetler Medine'de inmişlerdir.

1 Bu bilgiler, Tezer Taşkiran'ın, Üç Medeniyet'e yazdığı Önsöz ve Nuri Yüce'nin Diyanet İslam Ansiklopedisine yazdığı maddede (Nuri Yüce, "Ağaoğlu, Ahmet", *DİA*, c.1, ss. 464-466) özetlenmiştir. Ahmet Ağaoğlu'nun hayatı ve düşünceleri üzerine ülkemizde bir doktora iki adet de yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Murat Yılmaz, *Ahmet Ağaoğlu'nda Liberalizm ve Milliyetçilik*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi, Ankara 1991; Refika Çekiç, *Ahmet Ağaoğlu, Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir Çalışma*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi, Ankara 1994; Gülseren Akalın, *Türk Düşünce ve Siyasi Hayatında Ahmet Ağaoğlu*, (Basılmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi, Ankara 1999; Ağaoğlu'nun hayatı ve eserleri için ayrıca bk. *Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi*, Ankara 1964, c. 1, s. 115.

- c. Bunun bir başka delili de din âlimlerinin koyduğu “Nas ile gelenek çatışır- sa, gelenek üstün tutulmalıdır” prensibidir. Burada gelenek akıl, kastedi- len nas ise, hiç şüphe yok ki, sadece dünya işlerini düzenleyen nastır. Zira inanç esaslarını bildiren naslarda değişme söz konusu değildir. İşte bütün bunlar ispat ediyor ki dinin aslı inanç ve ibadetlerdir. Biz bunlarla dine bağlıyız. Dünya işlerinde de serbestiz.
- d. Hz. Peygamber “*Dünya işlerini siz benden daha iyi biliyorsunuz*” demiş ve “*Bir konuda şüpheye düştüğünüzde onu aklınızla halledin*” buyurmuştur.²
- e. Ayrıca mukaddes ayetlerin iniş sebeplerini gösteren herhangi bir eser bile incelendiğinde görülecektir ki dünya işleriyle ilgili ayetlerin hepsi, maddi sebeplere dayalı olarak meydana çıkan bir ihtiyacın düzenlenmesi için in- miştir. Demek ki ayetlerin inmesine bile hukukun mahiyet bakımından değişken olması sebep olmuştur. Bu da hayatın değişkenliğini ve yeni dü- zenlemelere ihtiyaç duyulduğunu gösterir.
- f. Yine İslam toplumlarında zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi bir ilke olarak kabul edilmiştir.³ Bu da gösteriyor ki hükmü değişen konular dinin aslından değildir.

Bu delillere dayanan Ağaoğlu, insan hayatının çeşitli tezahürleri olan hu- kuk, ekonomi, eğitim, sanat gibi konuların doğrudan dinin alanını oluşturma- dığı kanaatini taşımakta ve bunları tamamen insana bırakılan, insanın serbest ve hür olarak icraat yapacağı alanlar olarak görmektedir.⁴

Bu düşüncelerini açıklıkla dile getiren Ağaoğlu’na göre, tarih içindeki uy- gulamaların farklı oluşu nedeniyle din konusundaki anlayışlarda sıkıntılar meydana gelmiştir. Zamanla yalnız naslara değil, alışkanlıklara bile birer dini mahiyet verilmiştir.⁵ Bu durum birçok alışkanlığımızın, birçok inancımızın İs- lamiyet’e ne kadar yabancı, ona ne derece zıt olsa da İslami zannedilmesine yol açmıştır.⁶

Ağaoğlu’na göre bunun sebebi, kendini dinin temsilcisi sayan zümrelerdir. Bunlar tek yetkiyi kendilerinde görüyorlar, ama aynı zamanda, zaman ve me- kânın şartlarından, fert ve cemiyetin ihtiyaçlarından habersiz bulunuyorlar. Bunlarla ilgili problemlerin çözümünü ise zaman ve mekânın dışına çıkmış prensiplere bağlıyorlar. Sonuç olarak da hayatı durdurmaya, insanları ruhsuz

2 Ahmet Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, İstanbul 1972, ss. 38-41.

3 *Aynı eser*, ss. 31-32.

4 *Aynı eser*, ss. 31, 33.

5 *Aynı eser*, s. 32.

6 Ahmet Ağaoğlu, “Tarihi Celse”, *Hilafet ve Milli Hakimiyet*, Ankara 1339, s. 24.

birer kalıp haline sokmaya çalışıyorlar.⁷ Hâlbuki insanla din arasındaki problemi çözebilmek için çağı ve çağın ruhunu bilmek, dinde esas olanla teferruat olanın arasını ayırmak ve esasta ısrar ederek onu çağın ruhuna uygun hale getirmek gerekiyor. O, Muhammed Abduh, Cemaleddin Efgani ve Musa Bigiyef gibi din âlimlerinin yaptıkları tarzda İslam'ın yüksek fikirlerini hurafelerden kurtararak okullarımıza ve basın alanına yansıtılmasını, İslam milletlerinin yeniden kuvvetlenmesi için önemli bir amil olarak görüyor.⁸

Ağaoğlu, dini vicdani bir emir, yaratanla kul arasındaki manevi bağı düzenleyen bir amil olmanın ötesinde hayatımızın maddi ve manevi bütün cephe-lerine hâkim prensipler bütünü olarak gören anlayışı -ki onun tabiriyle bu anlayışa göre din, insanı beşikten mezara kadar takip eder, elbiselerimizden döşemelerimize, okullarımızdan siyasi müesseselerimize kadar her şeye hakim olur- insanlık tarihinin din konusunda geçirdiği bir devre olarak görmektedir. Çağdaş Avrupa devletleri bu merhaleyi dört yüz yıl önce geçirmişlerdir. Yer yüzünde bu merhaleyi geçirmemiş bir çevre, bir millet de yoktur.⁹

Ağaoğlunun din ile insan hayatı arasındaki ilişkinin boyutlarıyla ilgili söyledikleri sadece bunlardan ibaret değildir. Aşağıda ele alacağımız başlıklar altında vereceğimiz bilgiler de onun bu ilişkiyi nasıl gördüğünün bir panoramasını ortaya koymaktadır.

2. Milliyetçilik

Ağaoğlu'nun temas ettiği hususlardan biri de dinin milliyetçiliğe nasıl baktığı hususudur. Bu konudaki düşüncelerine Süleyman Nazif ve Babanzâde Ahmed Naim'le yapmış olduğu tartışmalar ışık tutmaktadır. Ahmed Naime cevap olarak yazdığı, "İslam'da Da'va-yı Milliyet", adlı makale, onun bu konudaki düşüncelerini tespitite bize kaynaklık edecek bilgiler sunmaktadır.

Ağaoğlu, dini, milliyetçiliğin de en mühim esası ve erkânı olarak görüyor ve milliyetçiliği bilerek takip edenler için dinden uzaklaşmanın mümkün olmadığını söylüyor.¹⁰ İslamiyet kavmiyet esasını yıkararak değil, onu temin ederek yükselmiştir. İslam'ın karşısına çıkan tehlike kavmiyet değil, asabi-yet/ırkçılık idi. İslam milliyeti ezmeyle değil, onu tesis ederek cihana yayıldı. Arapların milli kardeşliğini yıkan kabilecilik ve aşiretçilik idi. Gerek Resul-i

7 Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, ss. 32-33.

8 *Aynı eser*, s. 61.

9 *Aynı eser*, s. 19.

10 Ağaoğlu, "İslam'da Da'va-yı Milliyet", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul 2001, c. 2, s. 583.

Ekrem, gerekse ashab-ı kiram buna karşı savaş verdiler. Bunun yerine Arap milli birliğini kurmak için çalıştılar.¹¹

Medine’de ilk hükümet kurulduktan sonra da aynı düşünce ile Arapların o hükümet etrafında toplanmalarını temine çalışıldı. Arabistan’da ırk olarak yalnız Arap ve din olarak da yalnız İslamiyet olması esası benimsendi. Orada başka bir din ve başka bir kavmiyet için hayat hakkı tanınmadı. Bu nedendir ki Arabistan yarımadasında iskân etmiş olan Araplara tebaiyet veya cizye verme şartıyla itaat gibi usullerle başka dinde olmaya müsaade edilmedi. Bundan maksat her yönden uyumlu, ittihat etmiş ve aynı hedefe yürüyen bir Arap toplumu oluşturmaktı.¹²

Hz. Peygamber’in hemen vefatından sonra hortlayan kabilecilik fikrine karşı Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer aldığı tedbirlerle asabiyetin başını tekrar ezdiler.¹³ İslam’ın milliyetçiliğe karşı çıkması mümkün değildir. Çünkü İslam eşyanın tabiatına ters hareket etmez. İslam’a girmeyip eski dinleri üzere kalan, fakat Müslümanların hâkimiyetinde yaşayanların inançlarına ve milliyetlerine dokunulmamıştır. İslam’a giren farklı kavimlerin milliyetlerine dokunmak, onlara diğerlerinden daha şiddetle muamele etmek olur. Bu ise İslamiyet’in hatır ve hayaline dahi gelmeyecek bir durumdur. Bu yüzden dini naslarda farklı milletlerden İslam’a giren insanların ne dillerinden, ne de milliyetlerinden vazgeçeceklerine dair bir ifade vardır.¹⁴

3. Hilafet

Halifelik konusu, cumhuriyetin kuruluşundan sonra, saltanatla hilafetin birbirinden ayrılmaları, saltanatın ilgası ve sonra da hilafetin kaldırılması çalışmalarını esnasında TBMM çatisı altında ve basın dünyasında çokça tartışılan konulardan biri olmuştur. TBMM’de hilafetin saltanattan ayrılması ve sonra da kaldırılmasıyla ilgili tartışmaların yapıldığı sıralarda kalem erbabı da konuyla ilgili görüşlerini basın yayın organlarında dile getirmekteydi.¹⁵ Bu esnada Ahmet Ağaoğlu da çeşitli yazılar yazarak¹⁶ konuyla ilgili görüşlerini dile getirmiştir.

11 Ağaoğlu, “İslam’da Da’va-yı Milliyet”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, c. 2, s. 588.

12 *Aynı eser*, c. 2, s. 586.

13 *Aynı eser*, c. 2, s. 589.

14 *Aynı eser*, c. 2, ss. 591-592.

15 Bu makalelerden bir kısmı, Matbuat ve İstihbarat Genel Müdürlüğü tarafından biraraya getirilerek *Hilafet ve Milli Hakimiyet* adıyla 1339 yılında yayımlanmıştır.

16 “Tarihi Celse”, “Padişahlığın Türkiyenin Başına Getirdiği Felaketler”, “Âlem-i İslam Ne Deyecek?”, “İslam Âlemi Ne Diyor?”, “Açık Mektup”, “Çankırı Mebusu Efendiye Açık Mektup”, adlı makalelerini zikredebiliriz.

Ancak onun "Tarihî Celse" adıyla yazdığı bir makale, hilafetin hukuki kaynağı hakkındaki görüşlerini geniş bir şekilde ortaya koyduğu için önemlidir. Konuyla ilgili diğer makaleleri, yapılan icraatı savunmak, haklılığını ortaya koymak ve İslam dünyasındaki etkilerinden bahsetmek üzere yazıldığı için yakın siyasi tarih araştırmacıları için kaynak olabilir. Biz daha ziyade yukarıda adı geçen makalesi ile *Üç Medeniyet* adlı eserinde "Hükümet" konusunu ele aldığı bölümde (s. 135-146) söylediklerinden hareketle bu konudaki düşüncelerini sunacağız.

Ağaoğlu, Kur'an'ın siyasi ve toplumsal hedeflerinden birinin aşiret hayatını yıkarak bir devlet ve ümmet hayatı kurmak olduğunu söylemektedir. Yalnız Kur'an'da hükümet esası ve şekliyle ilgili tek bir ayet dahi bulunmamaktadır. O halde Kur'an'ın bu hedefi nasıl gerçekleşecektir? Hz. Peygamber'in bunu gerçekleştirmesindeki en önemli dayanağı şûra idi. Çünkü müşavere, Hicaz bölgesi Araplarının şehir/site yönetiminde bir esaslarıydı. Mekke böyle yönetiliyordu. Kur'an bu geleneği bozmuyor, aksine tekrar tekrar emrediyordu. Bu bağlamda Kur'an aşiret zihniyetini temsil eden Arabiyi küfür ve nifakla nitelermiş, Hz. Peygamber de zümre ve sınıf farklılıklarına, aşiret taassubuna karşı savaş açmış, onun yerine hürriyet, eşitlik, adalet ve şûra esaslarına dayanan, kardeşlik duygularıyla beslenen bir toplum oluşturmayı hedeflemiştir.¹⁷

Makalesinin girişinde İslam öncesi Arapların yönetim biçimiyle İslam toplumunun siyasi bir teşekkül olarak ilk defa devlet oluşundan itibaren, Hz. Peygamberle birlikte ilk iki halifenin dönemlerini ve yönetim tarzlarını kısaca özetleyen Ağaoğlu, İslam toplumunun şahsi hukuk alanında hürriyet, eşitlik ve hiçbir şahıs istisna olmaksızın kanun dairesinde adalet esaslarına, genel ve siyasi hukuk alanında da seçim, şûra ve ümmetin icmaı temellerine dayandığını söylemektedir.¹⁸ Bu esaslar üzerine kurulan ve yönetilen ilk İslam devleti tam anlamıyla bir halkçı cumhuriyettir. Bu günkü cumhuriyetlerle İlk İslam devleti arasında kuruluş ve şekil bakımından bazı farklılıklar varsa da -ki günümüz cumhuriyetlerinde de bu türden farklılıklar bulunmaktadır- bu bir cumhuriyet idi. Çünkü bu devlet, cumhuriyetin dört temel ilkesi olan; yönetimde tevarüsün yokluğu, şûranın işleyişi, devlet icraatlarının denetlenmesi, bireysel haklara riayet esaslarına uygun olarak işliyordu.¹⁹ Hz. Peygamber ve ilk iki halife döneminde hukuka tam riayet ediliyor ve yönetim bu esaslara göre yapılıyordu.

Ona göre gerçek hilafet, Hz. Peygamber'in izini takip eden ilk iki halife

17 Ahmet Ağaoğlu, "Tarihî Celse", *Hilafet ve Milli Hakimiyet*, Ankara 1339, ss. 14-15.

18 *Aynı eser*, ss. 14-16.

19 *Aynı eser*, s. 23.

döneminde tam olarak uygulanmış, daha sonraki halifelerden itibaren de çeşitli etkilerle giderek bozulmuştur. Daha Hz. Peygamber'in vefatını takip eden günlerde hortlamaya başlayan kabilecilik anlayışına karşı Hz. Ömer tedbirler almış²⁰, ama, Hz. Osman'ın hilafet şartlarına uymaması, yönetimi mensubu bulunduğu aileye tahsis etmesi²¹, Hz. Ali'nin seçiminde ümmetin icmanının tam olarak gerçekleşmemesi²², daha sonra da kabileciliğin ağır basması ve Doğu'da İran, Batı'da Bizans kültürleriyle karşılaşım onların etkisi altında kalması gibi sebeplerle bu yönetim anlayışı değişmiştir.

Ağaoğlu, Fars ve Avrupa kültüründe var olan sultanların ilahi bir mevhibe ile sultan olduklarına dair inancın ilerleyen zamanlarda Müslümanlarca da benimsendiğini, özellikle Fars edebiyatının Arapları ve Türkleri etkisi altına alarak devlet yönetimi konusunda İslam'ın ilk yıllarında Müslümanlar tarafından yakalanmış olan o yüksek derecenin zamanla kaybolduğunu iddia etmektedir. Bu iddiaya göre Müslümanlar kaynağını halktan alan, şura üzerine kurulu, adalet, eşitlik, hürriyet ilkelerine dayalı yönetim anlayışından dönerek, sultanlarını ilahi nitelikte, kendilerini de onların karşısında kul gibi görmüşlerdir. Halbuki bu inançlar İslamî olmadığı halde İslamî inançlarmış gibi telakki edilmişlerdir.²³ Ağaoğlu bu düşüncelerini ispatlamak için hem eski İranlıların dini kitabı olan Zend Âvesta'dan, hem de önemli bir İslam kültür klasiği olan Sa'di'nin Gülistan'ından nakiller ve karşılaştırmalar yapmaktadır. Sözü uzatmamak için biz bu nakillere temas etmeyecek, merak edenleri kaynağına havale edeceğiz.

Ağaoğlu halifeliği, esas itibarıyla ümmetin hakkı²⁴ olarak görmekte, İslamiyet'in de bu hakkı millete verdiği kanaatini taşımaktadır.²⁵ Ona göre hükümet ve kudretin kaynağı, ümmettir. Lakin milyonlarca insandan mürekkep

20 *Aynı eser*, ss. 15-17.

21 *Aynı eser*, s. 18.

22 *Aynı eser*, s. 18.

23 Ağaoğlu, "Tarihi Celse", *Hilafet ve Milli Hâkimiyet*, ss. 24 vd.; Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, ss. 135-136.

24 Ağaoğlu makalesinde sıkça kullandığı ümmet ve millet kavramları arasında fark görmemekte, her ikisini de halk anlamında kullanmaktadır. Bu konulara bir hayli kafa yormuş, fikir üretmiş olan Ziya Gökalp ise "Hilafetin Hakiki Mahiyeti" adlı makalesinde ümmet ve millet kavramları arasında farklılık olduğunu dile getirir. Gökalp'e göre millet, din, dil, ahlak, hukuk, siyaset, güzel sanatlar, iktisat, ilim, fen ve felsefe gibi unsurlarla ortak bir kültür oluşturmuş cemiyetin adıdır. Ümmet ise, aynı dine mensup milletler için kullanılan kapsamlı bir isimdir. Bir ümmetin içinde çeşitli milletler olabildiğinden dolayı ümmet kavramı millet kavramından daha kapsamlıdır. Ziya Gökalp, "Hilafetin Hakiki Mahiyeti", *Hilafet ve Milli Hâkimiyet*, ss. 5-6.

25 Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, ss. 135-136.

olan ümmetin bu hakkı pratikte doğrudan doğruya kullanması mümkün olmadığından, ümmet bu hakkın kullanımını vekâlet yoluyla kendini temsil etmek üzere seçeceği bir şahsa vermektedir. Seçilecek şahıs hakkında ümmetin icma etmesi şarttır. İsterse bu şahsı bir seçkinler zümresi seçsin, ümmetin genel kabulü ve onayı gereklidir.²⁶

Ağaoğluna göre, hilafetin bir takım şartları vardır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

- a. Hilafette veraset usulü yoktur. Hilafeti bir aile kendine tahsis edemez. Çünkü bu hak ümmete aittir.
- b. Ümmet hilafet hakkını halife olarak seçilen zata vekâleten verir ve istediği şartlarla (zaman, yetki sınırlandırması gibi) sınırlandırabilir.
- c. Seçilen zat şura usulüne riayet etmek zorundadır. Bu Kur'an ayetiyle sabittir. Bu esasa riayet etmeyen kimse vekâleti suistimal etmiş sayılır ve şartı yerine getirmedeği için vekâlet kendiliğinden fesholur.
- d. Seçilen şahıs, ümmetin hürriyet, eşitlik ve tenkit gibi şahsi haklarına riayet etmekle mükelleftir. İyiliği emretmeyi, kötülükten sakındırmayı emreden ayet bunu ifade eder. Buna riayet etmeyen de vekâleti bozmuş olur.²⁷

4-Kadın

İslam diniyle ilgili yapılan tartışmalarda üzerinde en çok durulan konulardan biri kadınların İslam'daki yeridir. Osmanlı'nın yıkılışı ve Cumhuriyetin kuruluş sürecinde de bu konu yoğun bir biçimde tartışılmıştır. İslam'ın kadına bir takım haklar verip vermediği, kadını yüceltip yüceltmediği gibi konularda iki karşıt düşünce belirgin hale gelmiştir. Bunlardan biri, İslam'ın kadına gerçek değerini ve haklarını sunmadığıdır ki, bunların argümanları genelde, kadının şahitliği, mirastaki payı, geçimsizlik yaptığında dövülmesi ve sosyal hayatta kendisine biçilen konumdur. Bunun tam karşısında olan düşünce ise, İslam'ın kadına bir takım haklar vererek onu yücelttiğidir ki bunların argümanları da genelde İslam'ın geldiği dönemde diğer milletlerde kadının durumunun çok düşük olması karşısında, İslam'ın onlara sunduğu haklardır.

Ahmet Ağaoğlu kadın sorunuyla ilgilenmiş ve bu konu hakkında *İslamlıkta Kadın* adında hususi bir kitap yazmıştır. Ağaoğlu 1901 yılında daha otuz bir yaşındayken kitabını Rusça olarak yazmış ve Tiflis'te bastırılmıştır. Bu eser daha sonra Hasan Ali Ediz tarafından Türkçe'ye çevrilerek 1959 yılında Nebioğlu yayınevi tarafından yayımlanmıştır. Onun bu eseri yukarıda zikrettiğimiz tar-

26 Ağaoğlu, "Tarihi Celse", s. 19.

27 Aynı eser, ss. 18-19.

tıymayla ilgili düşüncelerine yeterince ışık tutmaktadır.

Ağaoğlu İslam dininin aslında kadına önemli haklar sağlayarak onu, toplum içindeki düşük durumdan kurtarıp yücelttiğini ispatlama çabası gütmektedir. Bunu ispatlamak için de İslam öncesi Araplarda ve İran'da kadının ne kadar kötü durumda olduğunu gözler önüne sermektedir. Ona göre kadın, İslam öncesi Araplarda ve İran'da değersiz bir metadan başka bir şey değildi. Alınıp satılan ve hiçbir hakka sahip olmayan bir varlıktı. İslam ise erkekle kadının aynı maddeden yaratıldığını dile getirmek ve kız çocukları doğduğunda onlardan utanmayı kınamak ve onları diri diri toprağa gömmeyi şiddetle yasaklamak,²⁸ evlilikte onların rızasını almayı şart koşturmak, onların rızası alınmadan evlendirildikleri takdirde nikâh akdini batıl saymak, meşru olan her türlü işi ve mukaveleyi yapmalarına izin vermek, kocalarına sadık olmak, onların meşru isteklerine itaat etmek ve çocuklarını emzirmekten başka yükümlülük yüklememek suretiyle²⁹ kadının değerini yükseltmiştir.

Hz. Peygamber'in kadınlara karşı davranışı, problemlerini halledişi, onlara vaaz edişi³⁰ de onlara değer verildiğini gösteren diğer unsurlardandır. İslam tarihinin ilk yıllarında onlarla sürdürülen bu olumlu ilişkiler ilerleyen zamanlarda kadınların toplum içinde tamamen yer almaları ve eğitim, sanat, ticaret gibi sosyal faaliyetlerin içinde bulunmaları sonucunu doğurmuştur. Bununla ilgili olarak da İslam'ın ilk devirlerinden başlayarak Hindistan'dan Endülüs'e uzanan İslam coğrafyasında bazı alanlarda meşhur olmuş Müslüman kadınlardan örnekler sunmaktadır.³¹

Bu alanda en çok tartışılan birden fazla kadınla evlilik meselesini gündeme getiren Ağaoğlu, bu hususta da İslam'ın aslında bir iyileştirme süreci meydana getirdiğini söylemektedir. Çünkü gerek Arabistan'da, gerekse komşularında o çağda poligami yaygındı ve bunun bir sınırı da yoktu. İslam bunu dörtle sınırlandırdı, fakat buna bir de şart ilave ederek birden fazla evlenmeyi adeta imkânsız hale getirdi. Bu şart eşler arasında adaletli davranma şartıdır. Adaletli davranma kalbî ve hissî durumlara da şamildi. Dolayısıyla bu konuda erkekler eşlerine karşı eşit davranamayacakları için tek evlenmek zorundaydılar.³² Yani ona göre, bu mesele kadının değerini düşüren değil, yücelten bir meseledir.

Ancak, onun iddiasına göre kadın, İslam'daki değerini bulduktan sonra dış

28 Ahmet Ağaoğlu, *İslam'da Kadın*, İstanbul 1959, ss. 28-29.

29 Aynı eser, s. 30.

30 Aynı eser, ss. 29, 34-35.

31 Aynı eser, ss. 36-52.

32 Aynı eser, s. 32.

ve iç etkilerle tarih içinde meydana gelen bir takım düşünce kırılmaları sebebiyle yeniden değerini yitirmeye başladı. Bu noktada asıl kabahatin İslam'da olmadığını, kabahatin onu yanlış anlayan ve topluma aktaran kimselerde olduğunu belirten Ağaoğlu; "Ne Kur'an ne şeriat bizatihi yeniliğe engel değildir. Ancak bunların propagandacıları, ulema ve şeyhler, şahsi menfaatleri uğruna Müslümanlığa, medeniyetle bağdaşmayan bir mahiyet vermeye çalışmışlardır" der.³³ Bundan kurtulmanın çaresinin de İslam'ı softalıktan uzak çağdaş bir anlayışla yeniden anlamakta olduğunu ifade etmektedir. Onun tabiriyle bunu yapacak olan demir iradeli, cesur ve fedakâr bir reformatördür.³⁴

Ağaoğlu çarşafın ve haremlik-selamlığın İran etkisiyle Araplara ve dolayısıyla İslam'a girdiğini, ulemanın ise bazen art niyet, bazen de yanlış anlamalarla bunu Kur'an'ın emriymiş gibi telakki ettiklerini ileri sürmektedir.³⁵

5. Aile

Ağaoğlu aileyi, birey ile toplum, doğayla insanlık, maddi hayatla manevi hayat arasında atılan ilk esaslı köprü, toplumsal hayatın ilk ve en devamlı hücreleri olmakla birlikte bireysel hayatın en samimi ve kutsal ocağı, hayvani eğilimlerin en açık örneği olmakla birlikte, insani ve manevi özelliklerin en yüksek bir toplanti yeri olarak nitelendirilmektedir.³⁶ Bu nitelikler sebebiyledir ki aile, sadece basit hayvani eğilimlerin sonucunda oluşmuş bir toplumsal birim olarak görülmemeli, aksine yüksek insani değerlerin öğretildiği ve yaşandığı bir mektep olarak mütalaa edilmelidir. Dolayısıyla aile kurumu sağlam temeller üzerine kurulmalı ki, aile bireyleri birbirinin refah ve mutluluğu için çalışsın; böylece refah ve mutluluk topluma da yansısın, milli birlik ve bütünlüğün sağlanmasına katkıda bulunsun. Aksi takdirde toplumsal dejenerasyona sebebiyet verir.³⁷

Ağaoğlu, aile yapımızı da ele almakta ve bizim aile yapımızın temelindeki iki zayıf noktaya dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi evlenme usulü, ikincisi de hak ve sorumluluklar konusudur. Birinci hususla ilgili olarak, yuva kuracak olan kadın ve erkeğin birbirini tanıyıp sevmeyen –bazen evlendikleri gece birbirlerini görüyorlar- ve genellikle ailelerin yönlendirmesiyle evlilikler yaptıklarını, halbuki bunun aile kurmak için yetmeyeceğini, tarafların birbirlerini daha yakından tanıyacakları serbest ortamlar olması gerektiğini söylüyor.

33 *Aynı eser*, s. 53.

34 *Aynı eser*, s. 53.

35 *Aynı eser*, ss. 33-35.

36 *Aynı eser*, s. 89.

37 *Aynı eser*, ss. 90-93.

İkinci hususla alakalı olarak da evlilik yapan tarafların, kendilerini sanki sadece cinsel zevkleri için bir araya gelmiş kişiler olarak gördüklerini, bunun ötesinde bir takım hak ve görevlerle bu kurumu oluşturduklarının farkına varmadıklarını, bu yüzden de küçük tartışmalar, ani öfkelenmeler neticesinde erkeğin lehine olarak ailenin yıkıldığını söylüyor.³⁸ Ağaoğlu'na göre işte bu iki sebepten ötürü bizde aile kurumu zayıf temeller üzerine kurulmaktadır.

Ağaoğlu Türklerde çok eşlilik hoş karşılanmasa da aile yapısının, erkeğin lehine, kadının aleyhine olacak şekilde kurulmasından dolayı eşler arasında meydana gelen dengesizliğin, çocukların ruhsal yapılarında olumsuz etkiler bıraktığını ileri sürmektedir. Haklar bir tarafa, sorumluluklar diğer tarafa yüklenmiş olduğundan, kadın daima zayıf konumda kalmış ve bu yüzden cemiyette nice kadınlar ve genç kızlar zayıf olmuştur. Ayrıca eski usul evlenmelerin, sevgiye dayanmamaları sebebiyle aile içi bağları çok zayıf bıraktığını ve en küçük bir sarsıntıda ailelerin dağılıp yok olduğunu da iddia etmektedir. Buna karşı o, aile kurumunun eşit haklar ve sorumluluklar esasına dayalı bir anlaşma ile ve eşlerin birbirini tanıyıp severek kurulması gerektiğini savunur.³⁹

6-Ahlâk

Ağaoğlu'nun üzerinde en çok durduğu ve hayıflanarak işlediği konulardan biri de ahlakıdır. Milletlerin kabul ettiği ahlaki ilkeler noktasında bir farklılık olmadığı, ama uygulamada bazı farklılıklar bulunduğu dikkat çeken Ağaoğlu, bizde ahlakın sadece cinsel ahlaka hasredildiğini, onun da sadece kadınlara uygulandığını ve ahlaki müeyyidelerin işlemediğini de söylemektedir.⁴⁰

Ona göre, ahlakta müeyyidenin olması çok önemlidir ve müeyyidesiz ahlak kuralları, yok hükmündedir. Peki ahlakın müeyyidesi var mıdır, varsa nedir? Ahlaki müeyyideler toplum vicdanında ahlaki kuralları çiğneyenlere karşı gösterilen tepki, kınama ve dışlamadır. Bunlar sosyal problemleri yok etmenin veya en azından azaltmanın en önemli faktörüdür. Bizde yerleşen anlayışa göre, sadece zina eden veya hafif meşrep olan kadınlar dışında, ahlaki kuralları çiğneyenler için toplum vicdanında bir nefret ve dışlama oluşmamakta veya tam olarak teşekkül etmemektedir. Hatta tam tersine ahlaksızlıkla nitelenecek kişiler belli makamları elde ettikten sonra herkesin iltifatına mahzar olmaktadır. Bu da fertleri şahsiyetsizleştirmekte, toplumsal dejenerasyonu artırmaktadır. Ağaoğlu, müeyyideden yoksun ahlâkın bireyleri nasıl şahsiyetsizleştirdiği-

38 Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, ss. 94-95.

39 *Aynı eser*, ss. 96-98.

40 *Aynı eser*, s. 44.

ne ve toplumu yozlaştırdığına örnek olarak Osmanlı'nın son döneminde jurnalcilikle itham edilen Ali Kemal'i göstermektedir. Onun anlattığına göre Ali Kemal daha sonra Maarif Bakanlığına getirilmiş ve Üniversite hocaları dahil herkes ona saygılarını sunmuştur. Yine o, Gazeteciler Cemiyetine üye olmuş ve onun jurnallerini yayınlayan Celal Nuri, onunla birlikte olup aynı cemiyette yan yana oturmuşlardır.⁴¹ Bu durum ona göre ahlaka mugayir bir davranış olup toplum vicdanında tepki görmeli, halk bu tür ahlaksızlık yapanlara itibar etmemelidir.

Ağaoğluna göre, ahlâkı sadece cinsel konularla sınırlamamalıyız. Bu husustaki hassasiyetimizle birlikte sadakat, vefa, vazifeperverlik, hak aşkı, hakikat sevgisi gibi daha yüksek, daha müspet ahlaki sahalara da yeterince önem vermeliyiz.⁴²

7-Din Eğitimi ve Öğretimi

Ağaoğlu din eğitimi ve öğretimi hususuna da temas etmektedir. Okullarda okutulan din derslerinde teferruata ait kuru ve cansız bilgilerle çocukların ruh ve dimağlarının ezildiğini, zihinlerinin anlamlarını kavrayamadıkları çeşitli kavramlarla boğulduğunu söylemektedir. Ona göre, çocuklara verilmesi gereken, İslamiyet'in onlardan nasıl birer insan olmaları gerektiğine dair talepleridir. Yoksa zorla öğretilmiş bazı kavramlar ve çoğu kendisine lazım olmayan detay bilgiler aslında çocuğun ruh dünyasına insani nitelik olarak bir şey katmamaktadır. Çünkü teferruata ait bilgiler insanı ne dindar eder, ne de ahlâklı kılar.

Bu noktada o, Hilafet merkezi İstanbul okullarının programı hazırlanırken Kur'an'dan sırf ahlâkla ilgili ayetlerin toplanarak bir bütün şeklinde ezberletilmesi ve hem de tercümelerinin öğretilmesini teklif ettiğinden bahsetmektedir. Bu suretle çocuk, ayetleri anlayarak ezberlemenin özel zevkine varacak ve öğrenmesi kolaylaşacaktır. Çocuklar ruhlarında meydana gelen bu ferahlıkla hem Kur'an'a daha kolay yaklaşır, hem de ruh ve kalplerini yüceltecek ve aydınlatacak kaidelere alışır. O, samimane olan bu teklifinin, din öğretimi kalsın şeklinde anlaşıldığı için tepki gördüğü ve yanlış anlayışa kurban gittiğinden bahsetmekte, bununla ilgili üzüntülerini dile getirmektedir.⁴³

41 Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, ss. 43-48. Cemil Meriç bu değerlendirmenin sağlıklı olmadığını düşünmüş olmalı ki *Bu Ülke* adlı eserinde Celal Nuri ile Ağaoğlunun arasındaki husumete kısaca temas ederek bunun sanki husumetten kaynaklandığını söylemek istemektedir (s. 67).

42 *Aynı eser*, s. 77.

43 *Aynı eser*, s. 59.

Ağaoğlu'nun konuyla ilgili dikkat çektiği diğer bir husus da, İslam toplumlarında dinden ayrı bir ahlâk öğretiminin bulunmadığı hususudur. Bu sebeptendir ki, İslam düşünürleri ahlaktan bahsetseler de, alanla ilgili müstakil eserler vermemişlerdir. Gerçi *Ahlak-ı Nasiri*, *Kelile ve Dimne*, *Bostan ve Gülistan* gibi ahlâkla ilgili tarihe mal olmuş üç beş eser mevcuttur. Ancak bunlar hem ait oldukları Arap, Fars ve Hind kültürlerinin özelliklerini yansıtmakta hem de kendi çağlarına ait bulunmaktadır. Bu noktada çağın ruhunu yansıtacak ahlak kitaplarına ihtiyaç bulunmaktadır. Bunun tabii bir neticesi olarak medreselerde ahlak dersleri okutulmamış ve dersler konulduğunda da konuyu işleyecek ders kitapları bulunamamıştır.⁴⁴

Ayrıca, yönetim usullerinin değiştiği modern çağda, eskinin monarşik düzen idarecilerine bu kitaplarda yapılan tavsiyeleri, kanun, kural ve yönetmelikleri belli olan katılımcı demokrasilerdeki idareciler için birer öğüt olarak öğretmeyi de Ağaoğlu çok saçma saymaktadır. Buna Sadi'nin *Gülistan'*ından çeşitli örnekler vererek eleştiriler getirmektedir. Sadi'nin sultana nasihat sadedinde, "Eli altındakilere zulmü reva gören bir padişahın dostu, sıkıntılı gününde üzerine yürüyen düşmanı olur. Teb'ayla sulh halinde ol da, düşmanın savaşından emin olarak otur. Çünkü teb'a, adil hükümdarlara asker olur. Zayıf teb'aya merhametli ol ki, kuvvetli düşmandan zahmet görmeyesin dedim" sözünü⁴⁵ naklederek, hakka hukuka ait tek cümle bulunmayan, halkı acınası mahluklar gören bu anlayışla, Montesquie'nün *Kanunların Ruhu*, J.J. Rousseau'nun *İçtimai Mukavele'* de ileri sürdükleri nazariyeler arasındaki uçuruma dikkat çekmektedir.

Bu bağlamda hükümrânlığın kaynağını halkta gören, halkın idareye katılması ve idareyi denetlemesi anlamında ülkede yaygınlaşan demokratik anlayışa rağmen okullarda ve medreselerde hala ahlâk eğitimi sadedinde, "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" olarak nitelenen padişahların hayat ve karakterlerine dair bazı hikâyelerin okutulmasını büyük bir çelişki olarak görmektedir. Ağaoğlu, Hilafet merkezi olan İstanbul'daki okulların programları düzenlenirken sadece Farsça derslerinde okutulmak üzere Sa'di'nin *Bostan ve Gülistan'*ından Fars edebiyatı örnekleri olarak okutulabilecek bazı metinleri belirlemek için adı geçen eserleri süzgeçten geçirmeyi teklif ettiyse de bu teklif, sarıklı mollalar tarafından tepkiyle karşılanmış ve reddedilmiştir. O, bunu, akıp giden hayatımıza nasıl yüzyıllar önce yaşayıp ölmüş bir takım kimselerin hükmettiğinin bir göstergesi olarak değerlendiriyor. Onların kanaat, tevekkül, itaat, teslimiyet

44 Aynı eser, ss. 62-63.

45 Aynı eser, ss. 65-68.

gibi öğretilerinin halkta teb'a zihniyeti oluşturduğunu, böylece güdülmekten kurtulamadığını söylüyor.⁴⁶

Batı ve Doğu medeniyetleri arasındaki farkın, onların kaynaklarından ortaya çıktığına işaret eden Ağaoğlu, Batı medeniyetinin temelinde Yunan edebiyatıyla Roma hukukunun, İslam medeniyetinin temelinde ise İran geleneklerinin olduğunu ileri sürmektedir. Batılıların Eski Yunan ve Roma örnekleriyle büyüdüklarını, bizim ise İsfahan'dan Şiraz'dan örneklerle yetiştiğimizi, aramızdaki farkların da buradan ortaya çıktığını söyler. O, bunlardan birincisini ısıtıcı, ferahlatıcı, teşvik edici ve hayat verici, ikincisini ise kurutucu, kül edici, öldürücü olarak niteliyor. Sonuçta, bunlardan birincisinin neticesi, 1226'da İngiltere'de "Hürriyetlerin Büyük Berati", 1789'da Fransa'da Fransız İnkılabı ile "İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si", ikincisinin sonucu da İslam milletlerinin mahvı ve perişanlığı olmuştur. Halbuki Yunan edebiyatıyla Roma hukuku, İran geleneklerinden daha ziyade İslam esaslarına uymaktadır.⁴⁷ O, buradan hareketle Yunan, Roma ve Avrupa kavimlerinin kahramanlık devirlerine ait eserlerin hem dilimize çevrilmesini hem de özel bir dikkatle okullarımızda okutulmasını istemektedir.⁴⁸

Rus ve Fransız devrimlerini örnek gösteren Ağaoğlu, bunların temelinde onların felsefe ve edebiyat eserlerinin olduğunu söyler. Bizde edebiyatın –son zamanlardaki birkaç istisna dışında- hayal ürünü ve gerçek hayattan kopuk olduğunu, felsefenin de bir meslek olmadığını, etrafında zümreler toplanarak ciddi tartışmalar yapmadıklarını ve bu yüzden bir nazariye haline gelemediğini söylemektedir.⁴⁹

Din eğitiminin en önemli mekânlarından olan camilerde de durumun okullardan farklı olmadığını dile getiren Ağaoğlu, camilerin genellikle Cuma ve bayram namazlarında toplanılan yerler olduğunu, o günlerde yapılan hutbe ve vaaz gibi hitabelerde halkın ihtiyacı olan konular yerine, asırlardan beri kalıplaşmış bir şekilde, çok kere halkın taassup ve cehaletini artıran, mesajının ne olduğu anlaşılmayan, hurafe ve hikâyelerin anlatıldığını söylemektedir. Oysaki Hz. Peygamber ve dört halife dönemlerinde, hutbelerde zaman ve mekânın ihtiyaçlarına göre, gündelik problemlerin çözümüne, yüksek din şuurunun canlandırılmasına ve ahlaki prensiplerin yerleştirilmesine yönelik mesajlar verirdi. Şimdilerde ise yapılan bu konuşmalar, o günlerin anlamının, yani cemaati

46 Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, ss. 68-71.

47 *Aynı eser*, ss. 75-76.

48 *Aynı eser*, ss. 75- 77.

49 *Aynı eser*, ss. 104-108.

toplamak ve bir cemiyet şuuru oluşturmak heyecanını aşılama amacının zedelenmesine neden oluyor, hutbe ve vaazlar insanların camilerden uzaklaşması sonucunu doğuruyor. Buna ilaveten, ezan ve mevlit okumak gibi diğer dini ayinler de insan ruhunu dini bir heyecana sevk edecek şekilde yapılmıyor.⁵⁰

Değerlendirme ve Sonuç

Ağaoğlu, Batı medeniyetinin 20. yüzyılda göz kamaştırıcı yapısından etkilenmiş ve bu yüzden onu aşırı övgülere tutmuş, içerisinde yetiştiği Doğu medeniyetini ise köhnemiş bir medeniyet görerek yermiş bir Türk düşünürüdür. Ancak onun düşüncelerinin çeşitli mekân ve zamanlara göre değiştiği de bir gerçektir. Hayatında başlıca üç devir ve üç hakim fikir görülen Ağaoğlu, daha çok, etkisi altında kaldığı fikirleri taşıyıcı bir özelliğe sahiptir. Azerbeycan'da bulunduğu sıralarda yazmış olduğu *İslamlıkta Kadın* adlı eseri ile İstanbul'a geldikten hemen sonra kaleme aldığı siyaset, hilafet, milliyetçilik, İslam âleminde çöküşün sebepleri gibi konuları incelediği makalelerinden yola çıktığımızda muhafazakâr bir görünüm sergileyen yazarımız, İttihatçılarla birlikteliğinden sonraki yazılarında ve Malta sürgünü esnasında yazmış olduğu *Üç Medeniyet* adlı eserinde dinde reform isteyen bir aydın durumundadır. Cumhuriyet döneminde ise tamamen dinden kopuk liberal bir düşünceye sahip olmuştur.⁵¹

Ondaki bu fikrî değişim ve dönüşümün sebeplerini tahmin etmek zor değildir. Kendisi geleneksel İslamî hayat tarzına sahip Doğulu bir ailenin mensubu iken, önce Ermeni bir hocadan Rusça öğrenmiş, sonra Karabağ'da Rus mektebine gitmiş, oradan Paris'e geçmiş Batı'da yüksek tahsil görmüş ve Batılı hayat tarzından, aydınlanma dönemi Batı düşüncesinden ciddi biçimde etkilenmiştir. Bu yüzden kendisine Frenk Ahmet denilmiştir.⁵² Ama Batı düşüncesinin ve hayat tarzının etkileri onda İstanbul'a gelip siyasal ve sosyal hayatın içinde yer aldıktan ve Osmanlı devletinin son yıllarda yaşanan problemleriyle yüz yüze geldikten sonra daha açık görülmeye başlamıştır. Zira yaşanan sosyal ve siyasal problemlere çözüm arama çabası, onu geleneksel düşünüş ve yaşayış biçimlerini sorgulamaya itmiş, ilerleyen süreçte Süleyman Nazif, Babanzade Ahmet Naim gibi bazı muhafazakâr ve İslamcılarının direnciyle karşılaşınca, eleştirilerinin dozu artmış, fikri dönüşümü hızlanmıştır. Cumhuriyetin kurulmasıyla da daha farklı bir boyut kazanmıştır. Ağaoğlu'nun düşünceleri üzerine

50 Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, ss. 100-102.

51 Bk. Nuri Yüce, "Ağaoğlu, Ahmet", *DİA*, c. 1, s. 465.

52 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İstanbul 1974, s. 61-63.

doktora tezi hazırlayan Gülseren Akalın da, onun sergilediği bu düşünsel gelişimi oldukça karmaşık bulduğunu, onun dönemin şartlarına göre zihinsel birikiminin bazı unsurlarını vurgulu biçimde öne çıkardığını, diğerlerini ise ihmal ettiğini, dolayısıyla yaşamının çeşitli devrelerinde savunduğu düşünceleri bire indirgemenin mümkün olmadığını ifade etmektedir.⁵³

Onun dinî konulardaki fikirleri ve bu fikirlerin tarihi seyri üzerine elbette makale boyutunu aşan çalışmalar gerektiğinin bilincindeyiz. Ancak onun bu mevzudaki düşüncelerini tanıtmayı amaçladığımız makale boyutundaki bu çalışmada fikirleri üzerine bazı değerlendirmeler yapmamız da kaçınılmaz oldu. Şimdi onun din ve dinin ilişkili olduğu alanlarla ilgili bazı isabetli bulduğumuz bazı tespitleri ile birlikte, düşünceleri içinde isabetli bulmadığımız ve kendisine katılmadığımız birkaç hususu zikretmeden geçemeyeceğiz.

1. İnanç ve ibadetler dışında, insan hayatını ilgilendiren diğer hususlarla dinin *tesadüfi* olarak ilgilendiği/konu edindiği tespitine katılmamız mümkün değildir. Zira dinin bu alanlarla ilgilenmesi ve hüküm koyması da İlâhî iradenin öyle tecelli etmesindedir. Nitekim Kur'an, inanç ve ibadet konularının dışındaki bazı alanlarla ilgili hükümleri ifade ettikten sonra bunların hududullah/Allah'ın sınırları olduğunu, bunlara uyulması gerektiğini söyler ve bu sınırlara uymayanları kesin bir dille uyarır.⁵⁴ Zamanla pratikler alanına dair hükümlerin değiştiği bir gerçektir, ancak bu da Allah'ın insana bir içtihatlar alanı açmasının sonucudur. Şu halde dinin içtihatlar alanından *tesadüfi* olarak bahsettiğini söylemek isabetli olmasa gerektir. Belki inanç ve ibadetleri dinin sabiteler alanı, bunlar dışındaki pratiklerle ilgili hükümleri ise değişkenler-ki bunlar bir kısmı itibariyle içtihadîdir- alanı olarak isimlendirmek daha uygun olacaktır. Bir de onun bu bağlamda, "Hz. Peygamber eğer hicretten önce vefat etseydi bugün elimizde sadece inanç, ibadet ve ahlâkla ilgili ayetler olacaktı, dünya işlerini düzenleyen ayetler bulunmayacaktı, zira onlar Medine'de inmişti" şeklindeki sözleri de dinin aşkın iradenin eseri olduğu gerçeğini göz ardı ettiğini gösteriyor. Ayrıca bu söz kendi içinde de çelişkilidir. Zira namaz dışında ibadetlerin de hemen hepsi Medine döneminde emredilmişti; eğer böyle erken bir vefat olsaydı, onlar da dinin içinde yer almamış olurdu.

Şunu da ifade edelim ki o, farklı yazılarında bu konuda farklı şeyler de söylemektedir. Örneğin *İslam Mecmuası*'nın I. Cilt 2. sayısına yazdığı "İslam Âleminde İnhitatın Sebepleri" başlıklı makalesinde yukarıda zikrettiğimiz gö-

53 Gülseren Akalın, *Türk Düşünce ve Siyasi Hayatında Ahmet Ağaoğlu*, (Basılmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi, Ankara 1999, ss. 154-155.

54 bk. Kur'an, 2/229-230; 4/13-14; 58/4; 65/1

rüşlerin tam aksine, “*Filhakika İslam insanların yalnız ruhi ve ahlaki cihetlerine temas etmiyor, bir de onların maddi ve hayati cihetlerini tanzim ediyor. İslamiyet kavaid-i ahlakiye ve itikadiyyeden başka bir de ahkâmı ve şeriatı muhtevidir*” diyerek⁵⁵ İslam’ın hayatın diğer alanlarından tesadüfi olarak bahsetmediğini ikrar etmiş oluyor. Bu da onun farklı konjonktürel durumlardan etkilendiğini, ya da çeşitli zaman dilimlerinde fikrî değişimler geçirdiğini gösteriyor. Mesela Azerbaycan ve Rusya’daki mücadeleleri esnasında daha muhafazakâr fikirler ileri sürerken İstanbul’a gelip İttihad ve Terakki içine girdikten sonra daha reformcu, Cumhuriyetin kurulmasından sonra yazdığı yazılarında ise dinle pek fazla ilgili olmayan bir çizgi takip ettiğini görüyoruz.

Ağaoğlu’nun, dini insan hayatının maddi-manevi bütün yönlerine hâkim prensipler bütünü olarak gören anlayışı, insanlık tarihinin din konusunda geçirdiği bir devre olarak niteleyip Avrupa’nın bu devreyi dört asır önce geçirdiğini söylemesini de isabetli bir yaklaşım olarak görmüyoruz. Zira, Batılı Hıristiyan milletlerin sırtından atmaya çalıştıkları din anlayışı, ruhaniler meclisinin asırlar boyu millete dayattığı bir din anlayışıydı. Halbuki İslam’ı bununla aynı kefeye koyarak kıyas etmek doğru olmasa gerektir. Zira İslam’da bir ruhban sınıfı yoktur ve de dini anlama gayreti güden hiçbir müctehit içtihadının dinin kendisi olduğunu iddia etmemiştir. Diğer dinlerde ise ruhani meclislerin söyledikleri dindir. Ayrıca dinin insan hayatının her yönüne hükmeden yapısı, onun karakterinin ve insan tabiatıyla sıkı ilişkisinin bir tezahürüdür. Dolayısıyla dini onun gördüğü gibi görmek de, insanlık tarihinin geçirmesi gerektiği bir devreyi Müslümanların geçirmesi gerektiğini söylemek de isabetli olamaz.

2. Ağaoğlu’nun, Hz. Peygamber’in ve sahabenin Arap milli birliğini kurmak için çalıştığı ve bunu gerçekleştirme yolunda Arabistan’da yalnız Arap kavmi ve yalnız İslam dini olması esasını benimsediği, bu yüzden orada başka millet ve başka din için hayat hakkı tanınmadığı görüşüne de katılmamız mümkün değildir. Zira bu, tarihî gerçekleri tersine çevirmek, İslamiyet’i yalnızca bir ırkın dini olarak görmek anlamlarına gelir. Halbuki bunun tam tersine, Peygamberimizin Hıristiyan, Yahudi ve diğer din mensuplarına çeşitli anlaşmalar çerçevesinde, Müslümanların idaresi altında yaşamaya izin verdiği, bu çerçevede pek çok kabile ile anlaşmalar yaptığı, belgeleriyle ortadadır.⁵⁶ Zaten Ağaoğlu daha sonra makalesinin ilerleyen kısımlarında bu gerçeği, önceki söy-

55 Ahmet Ağayef, “İslam Âleminde İnhitatin Sebepleri”, *İslâm Mecmuası*, Yıl: 1329-1332, c. I, sayı: 2, s. 55.

56 Hz. Peygamber’in yapmış olduğu anlaşma metin ve tercümeleleri için, Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi: el-Vesâikü’s-siyasiyye* adlı eserlerine bakılabilir.

lediklerini tekzip eder biçimde dile getirmiştir.

Ağaoğlu'nun milliyetçilik ve din arasındaki ilişkiyi açıklarken kullandığı kavramlara verdiği anlamlarda da bir netlik olmadığı göze çarpmaktadır. O, asabiyet kavramını ırkçılık, kavmiyetçilik tabirini de milliyetçilik manasında kullanmakta, Ama İslamiyet'i Arap ırkına tahsis etmektedir. Bu ise kabul edilebilecek bir iddia değildir. İslam âlemşümül bir dindir, bu itibarla ırk farkı gözetmeksizin bütün insanlığı kucaklar.

3. Hilafet ve devlet yönetimi konularında Ağaoğlu'nun bir hayli kafa yorduşunu, gerek Hz. Peygamber dönemi, gerekse halifeler devri tarihi verilerini iyi tetkik ettiğini görüyoruz. Onun bu hususlardaki düşüncelerini gerçekçi ve isabeti buluyoruz. Bize göre o, Cumhuriyetin olmazsa olmaz şartlarından saydığı, yönetimde tevarüsün yokluğu, şûranın işleyişi, icraatların denetlenmesi ve kişisel haklara riayet ilkelerine Hz. Peygamber ve özellikle ilk iki halife döneminde tam olarak riayet edildiği, bu yüzden ilk İslam devletinin tam anlamıyla halkçı bir Cumhuriyet olduğu tespitinde son derece haklıdır. Ayrıca ilerleyen zamanlarda devlet idaresi erkinin yine belli fertlerin elinde toplanmasını ya da daha açık bir ifadeyle söyleyecek olursak, İslam'ın topluma vermiş olduğu yönetim yetkisini, halkın devleti idare edenleri kutsal ve tanrı gibi görüp kendilerini de onların kulları telakki etmeleri sebebiyle tekrardan bireylere vermesini, geleneğin hortlmasına ve yabancı kültürlerin etkisine bağlaması da yine önemli bir tespittir.

4. İslam'ın kadına verdiği haklar konusunda Ağaoğlu'nun müspet yaklaşımı da takdir edilecek bir yönüdür. Ancak bu konudaki düşüncelerini Rusya'da bulunduğu sırada kaleme aldığı *İslam'da Kadın* adlı eserinde dile getirdiği için oldukça muhafazakâr ve İslam'ı savunan bir yaklaşım sergilediği açıktır. Dolayısıyla İstanbul'a geldikten sonra bu fikirlerini koruyup koruyamadığı tartışılabilir bir husustur. Ancak *Üç Medeniyet* kitabının "Aile" bölümünde (ss. 88-93) söylediklerine bakılırsa pek de aynı fikirlerini koruyamadığı müşahade edilir.

5. Ağaoğlu'nun aile yapımızla ilgili ileri sürdüğü eleştirilerden birincisi, yani bireylerin geleneksel usullerle ve birbirini tanımadan aile ocağı kurdukları ve bu sebeple aile yapısının zayıf olduğu eleştirisi çok haklı gibi görünse de, bu alanın suiistimale açık olması, onun haklılık payını azaltmaktadır. Zira niceleri birbirini tanımak için başlattıkları flört ve arkadaşlık ilişkisi sürecinin bir yerinde karşılaştıkları suiistimal sonucu mağdur olmaktadır. Ayrıca, nicelerinin böyle bir ilişki sonucunda birbirlerini yeterince tanıdıkları, sevdikleri kanaatine ulaşıp evlenmelerine rağmen, evlendikten sonra yaşadıkları bir takım problemler karşısında birbirlerini henüz tanıyamadıkları kanaatine ulaşıp bu yüzden

ayrıldıklarına da şahit oluyoruz. İkinci eleştirisine, yani aile kuran tarafların birbirlerine karşı hak ve sorumlulukları olduğunun farkına varmadan yuva kurdukları hususuna katılmamak ise mümkün değildir. Ancak, zayıf tarafları bulunsa da Türk aile yapısının, Batı toplumlarındaki aile yapısına nazaran sağlam temeller üzerine kurulu olduğu ortadadır. Her ne kadar günümüzde Türk aile yapısında çözümler çoğalsa bile Batı toplumlarındaki boşanma oranlarının yüksekliği, bunu açıkça ortaya koymaktadır.

6. Ağaoglu'nun tartışmaya açtığı ahlâkî müeyyide konusundaki tespitini de önemli buluyoruz. Her ne kadar ahlâk, müeyyidesiz sosyal kurallar olarak tanımlansa da aslında onun müeyyidesinin toplum vicdanı olduğu, ahlaksızlık yapanların, en azından itibar görmeyerek halktan tepki görmeleri gerektiğini dile getirmesi de bizce mühimdir. Demek ki toplum ayakta kalmayı, varlığını sağlıklı biçimde sürdürmeyi istiyorsa, kendini içten içe çürüten ahlaksızlıklara karşı bu mekanizmayı kullanmalıdır. Yine onun ahlâkî yalnızca cinsel konularla sınırlı gören anlayışa getirdiği eleştiri de yerinde bir eleştiridir.

7. Ağaoglu'nun din eğitim ve öğretimi konusundaki düşüncelerine katılmamak da mümkün değildir. Eğitim-öğretim mevzuunda günün şartlarını takip etmek, çağın imkânlarından yararlanmak gerekir. Ancak ahlâk ve âdab öğretilerine dair onun klasik Doğu kaynaklarını küçümseyen tavrı, onların köhnemiş, içlerinde hak ve hakikate dair tek cümlelerin bile bulunmadığını, halkı "acınası mahluklar" gördüğünü dile getiren düşünceleri ve bunun karşısında Batı medeniyetinin kaynaklarına atfettiği değer sağlıklı olmasa gerektir.

Ağaoglu'nun Avrupa medeniyeti hakkındaki son derece yüceltici, hatta kutsayıcı ifadeleri de bize göre isabetli gözükmemektedir. Zira onun bu kadar yücelttiği Batı medeniyetinin ürünü olan kapitalist evlatlarının, sömürgecilik ve köleleştirme faaliyetleriyle dünyayı ve insanlığı talan etmesi bir tarafa, yirminci yüzyılın başlarında Türk milletinin başına nasıl üşüştüğü, her biri bir taraftan saldıran bu milleti vatanından etmeye çalıştığı zihinlerimizde tazeliğini korumaktadır.

Bu manzara, insanî ve ahlâkî değerlerin, teknolojik ve ekonomik yükselişlere paralel gelişmediği durumlarda, güçlü olanların nasıl zararlı hale geldiğini göstermektedir. Nitekim Tolstoy bunu açık yüreklilikle şu itirafı yapar:

"Tarihin hiç bir döneminde 19. yüzyıldaki kadar maddi başarıya ulaşamadı. Fakat yine tarihin hiç bir döneminde giderek canavarlaşan, ahlâksızlaşan ve insanın hayvani duygularına hiç bir kısıtlamanın getirilmediği bir hayat da yaşanmadı. 19. yüzyılda ulaşılan maddi ilerleme gerçekten muazzam, fakat bu ilerleme Neron'un zamanında bile şahit olunmayacak şekilde ahlâkın en temel şartlarını ihmal etme pahasına satın alındı ve ha-

len de satın alınıyor.”⁵⁷

Ağaoğlu bunlara karşı vatan kurtarma mücadelesi vermiş bir aydın olarak İslam medeniyetini küçültücü, aşağılayıcı ifadeler kullanarak köhnemiş göstermesi; Batı medeniyetini ise yere göğe sığdıramaması onun adına bir talihsizliktir. Bu sebeple o, Cemil Meriç'in de ağır eleştirilerine maruz kalmıştır.⁵⁸

Sonuç olarak, ilk okunduğunda parlak, cazip fikirlere sahip gibi görünen, fakat biraz incelendiğinde oturmamış düşüncelere, iyi tahlil edilmemiş fikirlere sahip olduğu anlaşılan, çeşitli fikrî ve siyasî ortamlara göre gelgitler, farklı hadiseler karşısında savrulmalar yaşayan bir Ağaoğlu buluyoruz karşımızda. Durumun böyle olması onun düşünceleri üzerinde bir güvensizlik sisi meydana getiriyor.

57 Lev Tolstoy, *Din Nedir?*, çev.: Murat Çiftkaya, İstanbul 1995, s.33.

58 Meriç, *age*, ss. 63-67.

BEDÂ DÜŞÜNCESİ VE Şİİ İMAMET TARTIŞMALARINDAKİ YERİ

Cemil HAKYEMEZ *

Özet

Bu makale, giriş ve üç başlıktan oluşmaktadır. Girişte, beda fikrinin anlam ve önemi üzerinde durulmuştur. Birinci kısımda, bu fikrin ne zaman ve ne tür etkenler sonucu ortaya atıldığı irdelenmiştir. Sonraki bölümde, bu düşüncenin Şii imamet tartışmalarındaki yeri ve önemine dikkat çekilmiştir. Son olarak da, İmamiyye Şiasının beda inancıyla ilgili kaygıları ve bunun sonucunda, kendi imamet anlayışlarını esas alarak konuyla ilgili yaptıkları değerlendirmeler incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Bedâ, nesh, Şia, imamet, İmamiyye.

Abstract

The Notion of *Badâ* and Its Role In the Debates Over the Shiite Imamate Doctrine

This article consists of an introduction and three sections. In the introduction, I attempted to examine the sense and significance of the *badâ* notion. In the first section, I tried to investigate when and who put forward this notion. In the following section, I discussed its employment as a proof in the Shiite imamete debates after it had undergone several transformations. In the final section, I tried to analyze the efforts by the Imamite theologians to interpret this notion in line with the doctrine of *naskh* (legal abrogation) in order to demonstrate that the *badâ* is not one of the bases upon which the Shiite Imamism is grounded.

Key words: Badâ, God's change of mind, Shiite, imamete, Imamiyyah.

Giriş

Şii düşüncenin netameli konularından biri olan bedâ fikri, muhalif mezhep ve eğilimlerin tepkisini çektiği gibi, ekol içerisinde de uzun süre tartışılmıştır. Şii'ler, imamet tartışmalarından dolayı bu düşünceye farklı dönemlerde değişik anlamlar yüklemiştir. Ancak konuyla ilgili araştırma yapanlar, genelde bedânın anlamı ve ortaya çıkışıyla ilgili bilgileri nakletmekle yetinip bundan öte fazla bir şey yapmamışlardır. Hâlbuki bunların, fikir-hadise irtibatı¹ çerçevesinde ayrıntılı olarak ortaya konması gerekmektedir. Bundan dolayı bu çalışmamızda, doktrinin dinî ve siyasî arka planının ne olduğunu, ilk kez ne zaman ve nasıl ortaya çıktığını, meşrulaştırma-dönüşüm süreçlerinin ne şekilde işlediğini, farklı zamanlarda hangi anlamı kazandığını, Şii gelenek içerisinde sürdürülen tartışmaların neliği ve niteliğini irdelemeye gayret ettik.

Şia, Ali b. Ebî Tâlib'in Hz. Peygamber'den sonra nass ve tayinle halife olduğuna inanan, imametın kıyamete kadar onun Fatıma'dan olan soyundan

* Ar. Gör. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

1 Fikir-hadise irtibatı için bk. Hasan Onat, *Emeviler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993, s. 1.

çıkmayacağını ileri süren toplulukların müşterek adıdır.² Şia'ya göre dinin en temel esaslarından olan imamet, insanların muhtaç olduğu her şeyi vahiy yoluyla bildiği öne sürülen ve nass ile tayin edilmiş masum imam anlayışına dayanır. Yani imamların nass ile belirlenmesi esası, Şii imamet teorisinin olmazsa olmazlarının başında gelmektedir. Bedâ fikri de bu anlayışın sonuçlarından biridir. Şayet bazı insanların zihninde, imamlarının önceden belirlendiği düşüncesi olmasaydı, belki de onlar "Allah'ın bedâ yaptığı" şeklinde bir düşünceyi fazla önemsemeyeceklerdi. Yani nass ile tayin edildiğine inandıkları imamlarının ansızın ölümü karşısında şaşkınlığa düşmeyecekler ve Allah'ın fikir değiştirerek başka birini imam atadığını iddia etmeyeceklerdi. Dolayısıyla bedânın, "imamların Allah tarafından önceden belirlendiği" anlayışıyla ilişkisi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bedâ sözlükte, zahir olmak, açık olmak, belirlemek, bir bilginin yok iken ortaya çıkması, zihinde bir görüş ve düşüncenin belirmesi gibi anlamlara gelir.³ Terim olarak ise, Allah'ın belli bir şekilde gerçekleşeceğini haber verdiği bir olayın, iradesinin değişimi sonucunda daha sonra farklı bir şekilde meydana gelmesi olarak tanımlanmıştır. Kısacası bedâ, Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında meydana gelebilecek değişimleri içerir.⁴

Bedâ ile birlikte, bazen de eşanamlı olarak en fazla kullanılan terimlerden biri "nesh" tir. Nesh, bir konu hakkında önceden verilen hükmün geçerliliğinin, daha sonra ortaya çıkan diğer bir nass ile kaldırılmasıdır.⁵ Bedâda ise, Allah tarafından önceden verilen bir haberin değiştirilmesi söz konusudur. İlkinde Allah bir hüküm kor, sonra da onu kaldırarak yerine başkasını getirir. İkincisi ve bizim burada ele aldığımız bedâ ise, hükümden ziyade, Allah'ın iradesiyle ilgili kullarına yansıyan haberlerdeki değişmeyi esas alır. Bundan dolayı Şehristanî, bedânın üç değişik anlamı olduğunu söylemiştir. Bunlardan birincisi "ilimde bedâ" dır. İlimde bedâ, Allah'ın bildiğinin tersinin ortaya çıkmasıdır. Ona göre bedânın ikinci anlamı, Allah'ın, isteyip hükmettiği bir şeyi, daha sonra yanlış bularak doğrusunu söylemesidir. Üçüncüsü ise "emirde bedâ" dır. Bu,

2 Onat, *Emeviler Dönemi Şii Hareketleri*, s. 15.

3 Seyyid Şerif Cürcanî, *et-Ta'rifât*, tahk.: Abdülmuin el-Hafnâ, Kahire, ts., s. 52; Şeyh Müfid (ö.413/1022), *Tashihü'l-i'tikâd*, Kum 1413, s. 65.

4 Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî İbn Manzûr (ö.711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1375-1376/1955-1956, c. I, s. 42; Fahrüddin B. Muhammed b. Ahmed en-Necefî, *Mecmu'u'l-Bahreyn*, c. I, s. 46; Avni İlhan, "Bedâ", *DİA*, c. V, s. 290; Ignaz Goldziher, "Beda", *İA*, c. II, s. 433; Mahmoud Ayoub, "Divine Preordination and Human Hope, A Study of the Concept of Bada' in Imamî Shi'i Tradition", *JAOS*, c. 4, 1998, ss. 623-624; İlyas Üzümlü, "İsnâşeriyye", *DİA*, c. XXIII, s. 149.

5 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara 1989, s. 122.

Allah'ın önce bir şeyi emredip daha sonra bunun zıddına başka bir şeyi emretmesidir. Şehrîstânî, üçüncü ve son görüşü yorumlarken, “neshi caiz görmeyip bedâ adı altında değişik zamanlarda, farklı emirlerin birbirini ortadan kaldırdığını” iddia eden bu kesimi eleştirmiştir.⁶

Bedâ ile ilgili tartışmalar, her ne kadar ağırlıklı olarak “bedâ”nın ıstılahî yönü üzerinde yapılmışsa da, konuyu sözlük anlamında değerlendirenler de söz konusu olmuştur. Özellikle İmâmîyye Şiasının bazı önemli kelâmcıları, bedâyı “zuhur” olarak yorumlamayı tercih etmiş gözükmektedirler. Onların bu tür bir yöntem benimsemelerinin elbette birtakım nedenleri vardı. Yeri geldikçe bunları izah etmeye çalışacağız.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, bedâ fikrinin, nass problemiyle olan bağlantısından dolayı Şîî imamet teorisinin bir konusu olduğu apaçık ortadadır. Şia gibi dinî-siyasî oluşumlarda bu ve benzeri inançların olması doğaldır. Bu tür bilgilerin Şîî külliyyat içerisinde oldukça fazla olduğu⁷ rahatlıkla söylenebilir. Müslümanlar arasında söz konusu fikirlere meyledenlerin, özellikle Şîî oluşumlar olduğu dikkat çekmektedir.

İslâm'ın batnî temayüllerle yorumlanmasından kaynaklanan bedâ düşüncesinin, Şia imamet tartışmalarıyla birlikte anılmasının yanında, bir de irade boyutu vardır. Buna göre, bedâ Allah'a isnat edilirse onun mutlak bilgisine noksanlık getireceği intibamı vermektedir. Yani O'nun herhangi bir görüşte bedâ etmesinden dolayı ortaya çıkacak değişiklik, aynı zamanda gelecekte bazı şeyleri tam olarak bilememesi gibi bir zaafın göstergesi şeklinde algılanmaktadır. Bedâ fikri Allah'a isnat edilmediği durumda ise, her şeyin önceden tayin edildiği gibi bir his oluşturmaktadır.⁸

Bedâ fikri söz konusu hassasiyetlerinden dolayı âlimler arasında uzun süre tartışılmaya devam etmiştir. Bedâyı iddia edenler, Şîî İbn Ravendî (ö.298/910)'nin de ifadesiyle, genellikle “Allah dilediğini siler dilediğini de bırakır. Ana kitap onun yanındadır”⁹ ayetini delil getirirler.¹⁰ Hadisçilerin ise “Sıla-i rahim ömrü uzatır. Sadaka da, gelmesi muhakkak olan belayı uzaklaştırır” ve Hz. Ömer'in “Ey Allahım... Eğer şakiler (defterine) yazdıysan beni sil ve saidler (defterine) geçir”

6 Bk. Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, çev.: Mustafa Öz, İstanbul 2005, s. 149.

7 Krş. Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara 2005, ss. 84-85.

Şia'nın bu tür inançlarına yönelik bir eleştiri örneği için bk. H. İbrahim Şimşek, “İmâm-ı Rab-bânî'nin Şia ve Ehl-i Beyt'e Bakışı”, *Marîfe*, yıl: 4 (Kış 2004), sayı: 3, ss. 199-210.

8 Krş. Afzal Sumar, “Bada - Change in Divine Destiny And Decree”, *Hawza ilmiyya of London*, s. 2.

9 Ra'd, 13/39.

10 Bk. Hayyât, *Kitabu'l-İntisar*, s. 93.

gibi rivayetlerini delil göstermişlerdir.¹¹

I. Bedânın Ortaya Çıkışı

Bedâ fikrinin teşekkülüyle ilgili araştırmamızda, Şia içerisinde yaşanan üç önemli aşamanın bu düşüncenin oluşumuna yön verdiği kanaatine vardık. Birinci merhale, Muhammed b. el-Hanefiyye'yi liderleri olarak kabul eden Kûfeli bazı grupların ağırlıkta olduğu Keysaniyye'nin iddialarından oluşmaktadır. Şia içerisinde Cafer Sadık'tan sonra lider gözüyle bakılan oğlu İsmail'in, babasından önce vefat etmesiyle ikinci aşamaya gelinmiştir. Benzer durum, yaklaşık bir asır sonra, Ali el-Hâdî'den sonra imam olarak beklenen oğlunun ölümüyle birlikte tekrar yaşanmıştır. Sonuncusu ise, İmâmiyye Şiası'nın, artık bir daha ihtiyaç duymayacakları bedâ fikrini, "nesh" ve sözlük anlamında değerlendirerek, diğer Müslümanların da reddedemeyecekleri şekilde yorumlamalarıyla oluşmuştur.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, bedâ düşüncesinin Müslümanlar arasında konuşulmaya başlaması, Kûfe'de yaşayan bir grup Keysanî ile birlikte olmuştur. Emevîler'e karşı olup da Ehl-i Beyt'e sevgide aşırıya giden bu ve benzeri bazı gruplar, aşırı inançların kendi düşünce sistemleri içerisinde yer bulmasına zemin hazırlamaktaydılar.¹² Erken dönem İslâm Mezhepleri Tarihi eserlerine göre Keysaniyye, Allah'ın sözünde bedâ etmesini caiz görmüştü. Hatta Keysaniyye fırkalarını birleştiren hususlardan birincisi, Muhammed b. el-Hanefiyye (ö.81/700)'nin imameti, ikincisi ise Yüce Allah'a bedâyı uygun görmeleriydi.¹³ Taberî (ö.310/922)'nin Ebu Mihnef'ten naklettiğine göre,¹⁴ Muhtar b. Ubeyd es-Sakafî (ö.67/686)'nin Emevîler'e karşı isyanı sırasında kendisine bağlı Kûfe'li bir grup, Hind b. Leyla'nın evinde toplantılar düzenleyerek, Abdullah b. Nevf'in geleceği bildiğini iddia ediyorlar, kehanet ve bedâyı inanıyorlar ve Kur'an'ın bazı ayetlerini amaçlarına uygun bir şekilde yorumluyorlardı.

Diğer taraftan, Muhtar b. Ubeyd es-Sakafî'nin Kûfeli bazı taraftarlarının ileri sürdüğü "bedâ" gibi bazı sıra dışı fikirlerin, aslında pek ilgisi olmadığı

11 Krş. İbn Kuteybe (ö.276-889), (*Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*) *Hadis Müdafası*, çev.: M. Hayri Kırbaoğlu, ss. 64, 65.

12 Mustafa Öz, "Gâliye", *DİA*, c. XIII, s. 334; İbrahim Coşkun, "İmâmiyye Şiasında Ehl-i Beyt Sevgisinin Ezoterik İnançlara Dönüşümü", *Marife*, yıl: 4 (Kış 2004), sayı: 3, s. 141.

13 Bk. Ebu Mansûr Abdulkahir Tâhir b. Muhammed el-Bağdadî (ö.429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev.: E. Ruhi Fırlalı, Ankara 1991, s. 31; Ebu Muzaffer el-İsferayanî (ö.471/1078), *et-Tabsir fi'd-din ve temyizü fırkatı'n-naciyeti ani'l-fırakı'l-halikîn*, tahk.: Kemal Yusuf el-Hut, Beyrut 1403/1983, s. 30.

14 Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö.310/922), *Tarihu'l-umem ve'l-mulûk*, tahk.: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dârü'l-Mearif, Kahire, ts., c. VI, ss. 103-104.

halde kendisine nispet edildiği görülmektedir. Bu yönde bir rivayete göre¹⁵ güya Muhtar, taraftarlarına Mus'ab b. Zübeyr komutasındaki orduya karşı zafer kazanacaklarını ve bu yönde kendisine vahiy geldiğini iddia etmişti. Fakat durum tam tersi olmuş ve kendi taraftarları hezimete uğramıştı. Sağ kalanlar Muhtar'a dönerek ona, "düşmanlarımıza karşı bize niçin zafer vaat ettin?" demişler. O da, "Yüce Allah bana böyle söz vermişti; ama fikrini değiştirdi" demiş ve "Allah dilediğini mahveder, dilediğini bırakır. Ana kitap onun yanındadır"¹⁶ ayetini delil olarak ileri sürmüştü. Bedâ görüşünü Muhtar es-Sakafî'ye dayandıranların ileri sürdüklerine göre güya o, mensuplarına bir olayın gerçekleşeceğini vaat ettiğinde, söylediği şey ortaya çıkarsa bunu davasının doğruluğuna delil olarak kabul eder, şayet tersine bir durum gelişirse, "Rabbimiz için bedâ zuhur etti" derdi. Rivayete göre bedâ ve neshi birbirinden ayırmayan Muhtar, ahkâm konusunda "nesh"i caiz gördüğü gibi, haberlerde de bedânın geçerli olduğunu ileri sürerdi.¹⁷

Görüldüğü gibi bedâ gibi bazı Gulat fikirlerin, Muhtar b. Ubeyd es-Sakafî tarafından gündeme getirildiği ileri sürülmektedir. Ancak bunlar, her ne kadar ilk olarak Muhtar'a atfedilse de aslında bu iddiaların daha çok kötölemek amacıyla kendisine yakıştırıldığı bilinmektedir. Muhtar'ın Kûfe'li bazı taraftarlarının bu iddiaları ileri sürmesi, onun da bu şekilde düşündüğü anlamına gelmez. Onun etrafı oldukça cahil, İslam'ı iyi kavrayamamış insanlar tarafından çevrilmişti. Muhtar'ın, secili söz ve şiirler söylemesinin dışında dine zarar verecek derecede aşırı görüşlere sahip olmadığı anlaşılmaktadır.¹⁸ Etrafında topladığı insanların, Muhammed b. el-Hanefiyye'yi gerçek liderleri gören söz konusu Kûfe'liler olması, bu inançların kendisine nispet edilmesine yol açmış olsa gerektir. Dolayısıyla bu fikirlerin, muhtemelen Muhtar'dan bağımsız fakat onun siyasî yandaşları tarafından ortaya atılmış olduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Mehdîlik,¹⁹ vasîlik, rec'a²⁰ ve bedâ gibi iddialar her ne kadar çok erken dönemde ortaya atılmış fikirler olsa da, onların Müslüman halkın gündemine tam olarak girmeye başlaması, Muhammed b. el-Hanefiyye (ö.82/701)'nin ölümün-

15 Rivayet için bk. Bağdadî, *Mezhepler Arası Farklar*, ss. 38-39.

16 Ra'd, 13/39.

17 Şehristanî, *İslam Mezhepleri*, ss. 149-150.

18 Muhtar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Onat, *Emeviler Dönemi Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, ss. 93-114.

19 Mehdî, zulümle dolu yeryüzünü adalete kavuşturmak için Kıyamete yakın ortaya çıkacak kurtarıcıya verilen isimdir.

20 Rec'a, ölen veya gaybette olan bir liderin Kıyamet gününden önce tekrar yeryüzüne dönmesidir.

den sonra olmuştur.²¹ Onu ilk liderleri kabul eden Keysânîler, o ana kadar pek alışılmadık söz konusu dinî fikirlerle, sonraki Kûfe kökenli grupları etkilemişlerdi.²² Meselâ Halife Mansur döneminde (136-158/754-775) Ebu'l-Hattâb Muhammed b. Ebi Zeyneb el-Esedî'nin ayaklanmasıyla ilgili aktarılanlar bunlardan biridir. Rivayete göre Ebu'l-Hattâb, taraftarına şöyle demişti: "Onlarla savaşın; sizin kamışlarınız onlara karşı mızrak ve kılıç vazifesi görür; onların mızrakları, kılıçları ve silahları size zarar vermez, sizi yaralamaz." Ebu'l-Hattâb, bunları onar kişilik gruplar halinde savaş meydanına sürmüştü; otuz civarında arkadaşı ölünce, taraftarları ona şöyle demişlerdi: "Düşmanlarımızın bize ne yaptığını görüyorsun; biz de elimizdeki kamışların onlara tesir etmediğini ve hiçbir şey yapmadığını görüyoruz. Onların silahları bizde gereken tahribatı yaptı ve bizim adamlarımızı öldürdü." Bu durum karşısında Ebu'l-Hattâb, taraftarlarına "Allah sizin hakkınızda fikir değiştirdiyse (bedâ) bunda benim suçum nedir?" şeklindeki sözlerini söyledi.²³

Benzer fikirlerin, daha önce diğer Kûfeli bir Gulat olan Muğire b. Saîd (ö.119/737)²⁴ tarafından da iddia edildiği öne sürülmüştür. Öyle ki Muğire, Allah'ın özünün tanrısal bir ruh veya ışık olduğunu, bu tanrısal özün insan vücuduna girdiğini, Allah'ın iradesinin zaman içerisinde değişebileceğini ileri sürmekteydi.²⁵

Tüm bu anlattıklarımızdan, bedâ fikrinin Kûfe'de bazı gruplar tarafından Hicrî birinci asrın ikinci yarısından itibaren dillendirilmeye başladığı anlaşılmaktadır. Yukarıda değindiğimiz bazı olaylarla birlikte ara sıra gündeme gelen bedâ fikrinin, Muhtar'dan sonra esaslı bir şekilde ifade edilmesi, Ca'fer es-Sadık'tan sonra imameti beklenen oğlu İsmail'in, babasından önce ansızın vefatıyla olmuştur.²⁶

21 William Thomson, "İslâm ve Mezhepler", çev.: Adil Özdemir, *DEÜİFD*, c. I, 1983, s. 317; Hasan Onat, *Emeviler Dönemi Şii Hareketleri*, 115-16; Hasan Onat, *Shi'ism in the Twentieth Century and The Islamic Revolution of Iran*, Ankara 1996, s. 7; Cemil Hakyemez, "Mehdî Düşüncesinin İtikadîleşmesi Üzerine", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2004, c. III, sayı: 5, s. 131; Sıddık Korkmaz, *Tarihin Tahrihi (İbn Sebe Meselesi)*, Ankara 2005, s. 180.

22 M. Ali Büyükkara, "İmamîyye Şia'sının Hadis Usulünde "Mezhebi Bozuk" Raviler (II)", *İslâmî Araştırmalar*, c. 17, sayı: 4, 2004, s. 354.

23 Bk. Sa'd b. Abdillâh Ebû Halef el-Eş'arî el-Kummî (ö.301/913), Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (ö.300/912), Kummî/Nevbahtî, *Şii Fırkalar (Kitabu'l-Makâlât ve'l-Fırak ve Fıraku's-Şia*, çev.: Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu ve Ramazan Şimşek, Ankara 2004, ss. 198-199.

24 Muğire b. Saîd hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Atalan, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sadık'ın Yeri*, ss. 152-157.

25 Takiyyuddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkadir el-Makrizî (ö.845/1444), *el-Mevâizu ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-hutat ve'l-asâr*, Beyrut, ts., c. II, s. 349.

26 Krş. Muhammed Rıza Muzaffer, *Akaidü'l-İmamîyye*, Kahire 1381, s. 25; E. Ruhi Fıçlalı, *Çağ-*

II. Bedâ Fikrinin İmametle İlişkilendirilmesi

Hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren yeni teşekkül etmekte olan Şîî imamet nazariyesi, İsmail b. Cafer'in ölümüyle birlikte şiddetli bir sarsıntı geçirmişti. İmamlığa aday birinin ölmesi, imametın kıyamete kadar süreceğine inanan Şîa içerisinde sürekli kriz oluşturmaktaydı. İçlerinden bir kısmı, imamete tayin edildiğine inanılan böyle birinin özellikle babasından önce vefat etmesini kabullenemeyip, bunu Allah'ın iradesindeki değişimle, yani bedâ ile izah etmeye çalışmışlardı. Diğer taraftan imamet gibi bir konuda Allah'ın görüş değiştirdiğini söylemekte de zorlanıyorlardı. Çünkü bu durum, imamlarının doğruluğu ve nassla tayin edilmişliği konusunda onları şüpheye düşürmekteydi.

Kûfeli Şîiler, Cafer Sadık (ö.148/765)'ın ölümünden önce, onun halef tayin ettiğini ileri sürdükleri İsmail'in etrafında toplanmışlardı. İsmail'in ansızın vefatını kabullenenlerin bir kısmı, Cafer Sadık'ın, oğlu İsmail'in imametine dair nass bıraktığını ve onun imametine işaret ettiğini; ancak daha kendisi hayatta iken oğlu İsmail'in ölmesi üzerine onun "Allah, oğlum İsmail hakkında fikir değiştirdiği (bedâ) gibi hiçbir konuda fikir değiştirmemiştir" dediğini zikrederler. Cafer Sadık'ın imametini kabul eden diğer bir grup ise, onun, oğlu İsmail'in imam olduğunu belirtmesi ve daha sağlığında İsmail'in ölmesi üzerine imamlığını reddetmiştir. Cafer'i, "Allah İsmail'in imameti ile ilgili olarak bana bildirdiği sözden döndü (bedâ)" dediği için suçladılar. Böylece bedâyı reddederek el-Butriyye²⁷ ve daha sonra bu tür iddiaları benimseyen Süleyman b. Cerir'in görüşünü kabullendiler.²⁸ Yani Cafer Sadık'ın bazı taraftarları, ortaya çıkan bu problemi "bedâ" görüşü ile örtmeye çalıştılar. Sonuçta Cafer Sadık'ın diğer

mızda *İtikadî İslâm Mezhepleri*, s. 160; İhsan İlahî Zahir, *Şîa'nın Kur'an, İmamet ve Takiyye Anlayışı*, ter. Sabri Hizmetli, Hasan Onat, Ankara 1984, s. 56; Ahmed el-Kâtib, *Şîada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, çev.: Mehmet Yolcu, Ankara 2005, ss. 102-103; Sayın Dalkıran, "Muhammed b. El-Hanefiyye ve Adına Oluşan Fırkalar", *Dinî Araştırmalar*, 2004, c. 7, sayı: 19, s. 157; Metin Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 2004, s. 109.

27 Zeydiyye'nin üç önemli kolundan biridir.

28 Süleyman b. Cerir, bedâ inancından dolayı Cafer Sadık ve çocuklarını imam kabul eden Şîileri en açık eleştiren Zeydilerdendi. O, taraftarlarına bu konuyla ilgili şöyle demişti: Rafızîlerin imamları, taraftarları için öyle iki prensip ortaya koymuşlardır ki, bunlar sayesinde imamlarının yalan söylediklerini tespit etmeleri asla mümkün olmaz. Bunlar, bedâ ve takiyyenin caiz olmasıdır. İmamlar, olmuş ve olan şeylerin ilmi ve gelecekte olacak şeylerin haberleriyle ilgili kendilerini bedâ sayesinde peygamberler makamında gösterirler; Taraftarlarına yarı ve daha sonraki günlerde şöyle şöyle olacak derler. Olacağını söyledikleri şey gerçekleştiğinde onlara şöyle derler: "Biz size bunun böyle olacağını daha önce bildirmiştik; biz de Allah'ın Peygamberlerine bildirdiği şeyleri Allah'ın lütfüyle biliriz; peygamberlerle Allah arasında mevcut olan ve peygamberlerin Allah'tan ilim almasını sağlayan sebeplerin aynısı, bizimle Allah arasında da vardır." Olacağını haber verdikleri şey gerçekleşmediğinde ise, "Allah bunun olması hususunda fikir değiştirdi (bedâ)" derler. Kummî/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, ss. 192-193.

oğlu Abdullah el-Eftah, yaşça büyüklük avantajıyla babasının yerine imam kabul edilmiş ve neredeyse Şia'nın tamamı ona tabi olmuştur.²⁹

Şia'nın önemli bir kısmı her ne kadar Abdullah el-Eftah'ın imametine yönelmişse de bu durum kısa bir süre sonra değişmiştir. Çünkü Abdullah el-Eftah, babası Cafer Sadık'ın ölümünden yaklaşık yetmiş gün sonra vefat etmiştir. Ardında da imameti devam ettirecek bir halef bırakmamıştır. Bu da, imamet kesintisiz olarak devam edeceğine inanan Şiiler arasında tekrar büyük bir kargaşaya neden olmuştur.³⁰ Şia içerisinde derin çalkantıların yaşanmasının ardından, bu defa durum Musa Kâzım (ö.183/799)'ın lehine dönmüştür. Şia'nın önemli bir kısmı onun imametinde birleşmişti.³¹ Musa Kâzım ve babası Cafer Sadık zamanında yaşanan imamet tartışmaları, nassla tayin edildiğine inanılan kendisinden sonraki liderlerin dönemlerinde de varlığını korudu. Hem Musa Kazım, hem de Ali er-Rıza (ö.203/818) gibi imamlar, Cafer Sadık'ın özelliklerine ve karizmasına sahip olmadıklarından olayları kontrol etmede zayıf kaldılar.³² İsmail b. Cafer'in ölümü üzerine yaşanan durumun benzeri, yaklaşık bir asır sonra tekrar meydana gelmişti. Onuncu İmam Ali el-Hâdî'nin (ö.254/868) ölümüyle birlikte kontrol tekrar imamet makamından çıkmıştı. Bu durum hem halef tayini meselesinde büyük bir krize sebep olmuş, hem de gulat fikirlerin patlak vermesine yol açmıştı.³³ Ali el-Hâdî, oğlu Muhammed'i halefi olarak açıklamış, fakat Muhammed kendisinden önce vefat etmişti. Bunun üzerine diğer oğlu Hasan el-Askerî (ö.260/874)'ye vasiyet etmiş ve ona "Oğlum! Senin hakkında (hayırlı) bir iş meydana getiren Allah'a şükranlarını dile getir" demişti.³⁴ Bu çatışma, daha çok, imamın gaybla ilgili yanılmaz bilgisi iddiası etrafında olmuş ve bazı İmâmîler bir kez daha, "Allah'ın beklenmeyen şekilde düşünce değişikliği (bedâ) yaptığı" şeklinde bir yoruma başvurmuşlardı. Yani iddialarına göre, Allah önce Muhammed b. Ali'nin imametini düşünüyordu. Fakat daha

29 Kummî/Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, ss. 191-192, 210.

30 *Aynı eser*, ss. 210-211.

31 Hişam b. Salim el-Cevalikî, Şia'dan bir toplulukla birlikte Abdullah el-Eftah'a gittiklerini, ona fıkıhla ilgili bazı sorular sorduklarını, bilgisizliği karşısında hayretler içerisinde kaldıklarını ve bundan dolayı da onun imameti hakkında kuşku landıklarını ifade etmiştir. Ayrıca Kûfe sokaklarında şaşkın şaşkın dolaşıp, Mürcie, Kaderiyye, Zeydiyye veya Haricîler'e mi katılacaklarını düşünürken Musa Kazım'la karşılaştıklarını, aynı soruları ona yönelttiklerinde kendisinin tükenmeyen bir deniz olduğunu gördüklerini söylemiştir. Ebu Ca'fer Muhammed b. Ya'kub el-Kuleynî (ö.329/941), *el-Uşûl mine'l-Kâfi*, Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Tahran 1365, c. I, ss. 351-352.

32 Krş. Büyükkara, "İmamiyye Şia'sının Hadis Usulünde "Mezhebi Bozuk" Raviler (II)", s. 355.

33 Krş. Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, ss. 125; Said Amir Arjomand, *The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism: A Sociohistorical Perspective*, Int. I. Middle East Stud. 28 (1996), s. 501.

34 Kuleynî, *Kâfi*, c. I, s. 326.

sonra fikir değiştirip, kardeşi Hasan b. Ali'nin imametinde karar kılmıştır. Bu olay Ebu Haşim el-Caferî'ye dayandırılan bir rivayette şöyle ifade bulmuştur:

“Oğlu Ebu Cafer (Muhammed) öldüğü sırada Ebu'l-Hasan (Ali el-Hâdî)'nin yanındaydım. İçimden düşünürken, bu dönemde Ebu Cafer ve Ebu Muhammed (Hasan el-Askerî), Musa b. Cafer ve İsmail b. Cafer gibidirlere; hikâyeleri de aynıdır; Ebu Cafer'den sonra Ebu Muhammed bekleniyordu, şeklinde söylemek istedim. Tam ben konuşmaya başlayacaktım ki Ebu'l-Hasan (Ali el-Hâdî) bana dönerek şöyle dedi: Evet ya Eba Haşim. Ebu Cafer'den sonra Ebu Muhammed ilgili bilinmeyen şey Allah'a bedâ olmuştur. Onun durumu, İsmail'in ölümünden sonra Musa konusunda bedâ olması gibidir. Benden sonra oğlum Ebu Muhammed (Hasan el-Askerî) halefim olmuştur.”³⁵

Ali el-Hâdî'nin oğlu Muhammed'in imametini iddia eden diğer bazı taraftarları ise, onun ölmeyip yaşamakta olduğunu ileri sürdüler. İsmail b. Cafer'in taraftarlarının iddialarının benzerini Muhammed hakkında söyleyerek bedâyı reddettiler. Onun gerçekte ölmediğini, bir zarar gelmesinden korktuğu için babası tarafından gizlendiğini, el-Kâim el-Mehdî olduğunu iddia ettiler.³⁶

Tüm bunlar, bedâ ile ilgili iddiaların, diğer bazı fikirlerle birlikte Cafer Sadık (ö.148/765) sonrası Şiî grup tartışmalarının merkezinde yer aldığını göstermektedir. Daha da ötesi denilebilir ki, gerek Yedinci İmam Musa Kâzım (ö.183/799), gerekse On birinci İmam Hasan el-Askerî (ö.260/874)'nin imametleri bedâ üzerine temellendirilmişti. Hişam b. el-Hakem (ö.198/814), Hişam b. Salim el-Cevalikî, Muhammed b. Ali b. Nu'man el-Ahvel, Yunus b. Abdurrahman (ö.208/823)³⁷ ve daha sonra birçok Şiî, İsmail b. Cafer ile ilgili bu iddiayı savunma yoluna gitmişlerdi.³⁸ Hatta Hişam b. el-Hakem'in, bedâyı daha da ileri bir seviyeye taşıyarak, Allah'ın varlıklar hakkındaki bilgisinin bu varlıkların mevcudiyetiyle başladığını söylediği iddia edilmektedir.³⁹ Dönemin en önemli isimlerinden Mu'tezilî bilgin Cahız (ö.255/868), onlara karşı, “rec'a ve tenasüh konusunda deliliniz ne, bedâyı neye dayanarak söylüyorsunuz?” diye sormaktaydı.⁴⁰ Söz konusu imamet tartışmalarına katılan bazı Şiî gruplar,

35 Kuleynî, *el-Kâfi*, c. I, s. 327.

36 Kummî/Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, s. 240.

37 Yunus, Musa b. Cafer'in ashabındandır. Şia mezhebi üzerine birçok tasnif ve telifi vardır. Kitabı'l-Vesaya, Kitabı'l-Bedâ vs. eserleri vardır. Muhammed b. İshâk İbn Nedim (ö.385/955), *Fihrist*, tahk.: Rıza Teceddüd, Daru'l-Mesîre, Beyrut 1988, s. 276.

38 Hayyât, *Kitabu'l-İntisâr*, s. 14; Ebû'l-Hüseyin Abdullah b. Ahmed Kadî Abdulcebar (ö.415/1020), *el-Muğni fi Evvabi't-Tevhid*, tahk.: Tefik et-Tavi ve Said Zayid, ts, c. XX/L, s. 38.

39 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 50.

Hişam b. el-Hakem'in, “Allah'ın eşya hakkındaki bilgisinin, onu yarattıktan sonra oluştuğu” yönündeki düşüncesi, onun “Allah'ın fikir değiştirebileceği” iddialarıyla paralellik arz etmektedir. Goldziher, “Beda”, s. 345; Wilferd Madelung, “Beda”, *EL*, London 1989, c. III, s. 354.

40 Ebu Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Cahız (ö.255/868), *Resailü'l-Cahız*, Beyrut 1991, s. 453.

Onuncu İmam Ali el-Hadî'nin ölümüyle yaşanan benzer durum için birtakım destekleyici rivayetler de üretmişlerdi.

Söz konusu Şîî Kelâmcıların bedâ ile ilgili yaptıkları bu tartışmalar, konunun kendi doktrinleri içerisinde önemli bir konuma gelmesini sağlamıştır. Cafer Sadık'tan sonra Musa Kâzım, sonra da onun çocuklarından birinin liderliğinde birleşen Şîî çoğunluk, bedâ ile ilgili imamları adına bazı rivayetler ürettiler. Bunlar aynı zamanda, kastettikleri bedânın mahiyetiyle ilgili birtakım ipuçları da vermektedir. Seffar el-Kummî (ö.290/902)'nin aktardığı bir hadisin devamında, konuyla alakalı Cafer Sadık'ın, "Allah ilmindeki bir şeyde bedâ ettiği zaman onu bildirmiş ve bizden önceki imamlara sunmuştur" dediği ifade edilmektedir.⁴¹

Diğer taraftan, bedâ ile ilgili birçok rivayet aktarılmasına rağmen, bunların kendi içlerinde bir tutarlılığa sahip olmadığı görülmektedir. Bunun sebeplerinden birisi, bu tür rivayetlerin erken dönem Şîî eserlerde yer almış olmasından kaynaklanmaktadır. Yani olay ve haberler yeterince tartışılıp ayıklanmadan kısa süre içerisinde kayda geçirilmiştir. Ayrıca Şia'nın kendi içerisinde bir uzlaşmanın bulunmayışı ve aynı zamanda tartışmaların da devam etmesi, birbiriyle pek uyumayan rivayetlerin gündeme gelmesine yol açmış gözükmektedir. Hasan el-Askerî'nin imametiyile ilgili yukarıda aktardığımız rivayetin kısa süre içerisinde Şîî literatürde yer alması bu şekilde olmuştur. Özellikle İmâmî âlimler, daha sonra bu rivayeti tevil etmek için ciddi bir gayret sarfettiler.

Temel Şîî kaynaklarda bedâ ile ilgili aktarılan rivayetlerde, bir taraftan Allah'ın görüş değiştirmesinden bahsedilirken, diğer taraftan ise, "Allah bir şeyi irade ettiği zaman önce onu takdir eder, takdir edince de kaza eder, kaza ettikten sonra da yapar"⁴² denilmektedir. Ayrıca nesh konusu Şîîler tarafından da benimsendiği için, bununla ilgili rivayetler de söz konusudur. Meselâ ayaklara mesh konusunda sahabenin ihtilâf sebebinin tartışmasında Muhammed Bakır, Hz. Peygamber'e "Bize bir şey emrediyorsun biz de ona yöneliyoruz sonra da ondan değişik bir şey söylüyorsun" diye sorulunca Hz. Peygamber'in sustuğunu, Allah Ahkaf 9. ayette "De ki ben türedi (birden bire ortaya çıkan) bir elçi değilim, sadece vahy olunana uyuyorum ve ben apaçık bir uyarıcıdan başkası değilim" dediğini ifade etmiştir.⁴³

Şîîler, diğer bazı konularda olduğu gibi bedâ meselesinden dolayı da kar-

41 Muhammed b. Hasan b. Ferruh es-Seffar el-Kummî (ö.290/902), *Besairu'd-derecati'l-kübra*, tashih: Mirza Muhsin, Tahran 1374, s. 414.

42 Ahmed b. Muhammed b. Halid el-Berkî (ö.274/887 veya 280/893), *Kitabu'l-Mehasin*, Tahran 1370/1950, s. 244.

43 Berkî, *Kitabu'l-Mehasin*, s. 299.

şıtlarınca şiddetle eleştirilmekteydi. Buna karşı, Mu'tezile'den etkilenen Kelâmîcileri, bedânın "nesh" ile aynı olduğunu ifade ederek bu tenkitleri önlemeye çalışmışlardır. Diğer taraftan da kendi içlerinde Abdullah b. Cafer el-Himyerî el-Kummî⁴⁴ ve Muhammed b. Mes'ud b. Muhammed b. Ayyâş es-Sülemî es-Semerkandî (ö.320/932)⁴⁵ gibi hadis ve tefsircileri, konuyla ilgili kitap yazarak, gündeme gelen rivayetleri aktarmaya devam etmişlerdir.

Sonuç olarak, Hicrî birinci asrın sonlarına doğru gündeme gelen bedâ iddiaları, Cafer Sadık'ın ölümünün ardından Şîî imamet tartışmalarının temel meselelerinden biri olmaya başlamıştır. Bir süre fazla ön planda tutulmayan bu fikir, Onuncu İmam Ali el-Hadî'nin vefatının ardından tekrar ateşlenmiş ve konuyla ilgili Şîî kitaplarda yer bulacak birtakım rivayetlerin üretilmesiyle sonuçlanmıştır.

III. İmâmiyye'nin Bedâ Konusundaki Tavrı

İmâmiyye, imametın tüm zamanlar için varlığı ve gerekliliğine inanan, Ali b. Ebi Talib ve onun Hüseyin soyundan toplam on iki imamın masum ve mü-kemmel olduğunu Allah'tan bir nasla belirleyen en önemli Şîî fırkadır.⁴⁶ İmâmiyye Şiasının teşekkülü, On birinci İmam Hasan el-Askerî (ö.260/873)nin vefatından yaklaşık yirmi yıl sonra, yani hicrî üçüncü asrın sonlarında olmuştur.

Şia içerisinde Cafer Sadık ve Ali el-Hâdî dönemlerinde gündeme gelen bedâ problemi, ilkin İmâmiyye tarafından görmezlikten gelinerek bu durumun Hz. Peygamber'den itibaren zaten var olduğu ileri sürülmüştür. Onlar bedâyı, genelde biri makul olan diğeri de makul olmayan şekilde ikiye ayırmışlardır. İleride daha geniş olarak açıklayacağımız gibi, İmâmiyye'ye göre "sonradan elde edilen bir bilgi sebebiyle önceden verilmiş bir kararın değiştirilmesi" anlamındaki bedâ Allah'a nispet edilemez. Makul olanı hakkında da âlimler arasında farklı anlayışlar ortaya atılmıştır.⁴⁷

İmâmîler her ne kadar bedânın önceden beri mevcudiyetini iddia etseler

44 Abdullah b. Cafer el-Himyerî'nin *Kitabü't-tevhîd vel-bedâ* adlı eser yazdığı ifade edilir. Bk. Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Ahmed en-Necaşî (ö.450/1058-9), *Ricalü'n-Necaşî*, II cilt, İntişarâti Camia Medresiyîn, Kum 1407, s. 19; Ebu Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, (ö.385-460/1067), *el-Fihrist*, el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, Necef, s. 102.

45 Ayyâşî'nin eserleri arasında *Kitabü'l-bedâ* adlı bir kitabın olduğu nakledilir. Bk. Necaşî, *Ricâl*, ss. 250-252; Tûsî, *Fihrist*, ss. 137-139.

46 Bk. Şeyh Müfid (ö.413/1022), *Evailü'l-makalât fi mezahibi'l-muhtârât*, tahk.: F. ez-Zencanî, neşr: Tebriz 1371, s. 10; Şeyh Müfid (ö.413/1022), *el-Fusulü'l-muhtar mine'l-uyun ve'l-Mehasin*, Beyrut 1405/1985, ss. 239-240.

47 Krş. Avni İlhan, "Şia'da Usulü'd-Din", *Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 412.

de, bu konunun on iki imam inancının benimsenmesinden sonraki Şîî âlimler tarafından farklı yorumlandığı ve tamamen “nesh” anlamına gelen bir tanımlamaya tabi tutulduğu anlaşılmaktadır. Zira İmâmiyye Şiasının artık bu aşamadan sonra “Allah’ın görüş değiştirmesi” olarak tanımlanan bir bedâ düşüncesine ihtiyacı yoktu. Çünkü hem imamların imametlerinin geçerliliğiyle ilgili pek çok yeni rivayet gündeme gelmiş, hem de bunun sonucu olarak on iki imamı artık isimleriyle birlikte sabitlemişti. Hâlbuki daha önce gerek Musa Kâzım, gerekse Hasan el-Askerî’nin imametlerinin belirlenmesinde bedâ fikrinin önemli bir etkisi olmuştu. Bundan dolayı Şeyh Müfid (ö.413/1022), çok rahat bir şekilde, bedâ ile imam belirlenmesinin yanlış olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸

Bedâ düşüncesinin İmâmiyye üzerinde, her ne kadar fazla olmasa da devam eden diğer bir etkisi daha vardı. Bedâ, ümmeti kurtarmak için ortaya çıkacak Peygamber’in gerçek halefinin, yani Mehdî’nin geliş zamanının ertelenmesini de açıklamaktaydı.⁴⁹ Çünkü İmâmî âlimler, acilen bekledikleri Mehdî Onikinci İmam’ın, seneler geçmesine rağmen bir türlü ortaya çıkmamasını taraftarlarına izah edemiyorlardı. Ürettikleri bir takım haberlerle onları oyalama taktiğine girişmişlerdi. Bu yönde gündeme gelen bir rivayette, Kâim’in ortaya çıkışıyla ilgili “Allah’ın, bu işin (hicrî) 70 yılında olacağını planlamış olduğu, ancak Hz. Hüseyin öldürülünce kızıp bu tarihi 140 yılına ertelediği, vermiş olduğu bu bilginin de ifşa edilmesi üzerine bir daha bununla ilgili herhangi bir vakit belirlemediği”⁵⁰ söylenmiştir. Aslında bu rivayet, diğer bir yönüyle düşündüğümüzde, Allah’ın görüş değiştirmesi şeklindeki bir bedâ anlayışının, dönemin İmâmiyye Şiası içerisinde rahatlıkla taraftar bulabileceği anlamına da gelmektedir.

İmâmiyye Şiasının teşekkül dönemine şahit olan bilginlerden Ebu’l-Hasan el-Eş’arî (ö.324/935), Allah bir şey işittiğinde düşüncesini değiştirmesi (bedâ) caiz olur mu? Sorusuyla ilgili Şia’yı üç kısma ayırmıştır. Ona göre birinci görüşte olanlar için Allah’ta fikir değiştirme olayı son derece doğaldır; iddialarına göre, Allah bir zaman bir şey yapmak ister, sonra bedâdan dolayı ona yeni bir şey izhar olduğu için onu yapmaz; O’nun şeriattan bir şeyi emredip sonra da nesh etmesi, bu durumla ilgili görüşünü değiştirmesindedir. Şayet Allah, olacağını bildiği bir şeyi yaratıklarından hiçbirine bildirmezse, bu durumda düşüncesini değiştirmesi caizdir. Fakat kullarına bildirdiği durumlarda ona bedâ

48 Bk. Şeyh Müfid, *el-Fusulü’l-muhtara*, s. 251.

49 Krş. Abdulaziz Abdusselam Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdî in Twelver Shi’ism*, Albany: State University of New York, 1981, s. 108.

50 Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim en-Nu’manî (ö.360/971), *Kitabu’l-Gaybe*, tahk.: Ali Ekber el-Ğufari, Tahrân 1397, s. 293.

caiz olmaz. İkinci grup ise, Allah'ın, olacağını bildiği konuda gerçekleşmeyinceye kadar görüş değiştirmesini caiz görür. Onlar, Allah'ın, kullarına bildirmedeği konuda görüş değiştirmesini makul gördükleri gibi, kullarına bildirdikten sonra da bedâ yapmasını caiz görürler. Üçüncü gruba göre ise, Allah'ın bedâ yapması hiçbir şekilde düşünülemez.⁵¹

Mu'tezilî Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât (ö.300/912) ise, kendi döneminde Mu'tezile ile dostluk kuranlardan bir grup hariç Şiîler'in tümünün, haberler konusunda bedâ görüşünü benimsediğini ifade etmiştir. O, Şiî İbn Ravendî'nin,⁵² "Şia'nın ileri gelenleri bu konuyla ilgili Mu'tezile'nin nesh için düşündüklerini anlarlar; aralarında sadece bir isimlendirme farkı vardır; anlam aynıdır" şeklindeki kanaatinin yanlış olduğunu ileri sürmüştür. Hayyât'a göre, İbn Ravendî'nin bu tanımlamasının, Şiîlerin geneliyle pek alakası yoktur. Hatta nesh ile bedâ farklı şeylerdir. O, emir ve nehiy konusunda nesh görüşünü benimsemekle, haberler konusunda bedâ görüşünü benimsemenin birbiriyle ilgisi olmayan şeyler olduğunu ifade etmiştir. Yani Hayyât, Şiîler'in çoğunluğunun, "Allah'ın, bir şey yapacağını haber verip sonra da düşüncesini değiştirerek onu yapmaması" anlamına gelen bedâyâ inandığı kanaatindeydi. Ona göre Şia içerisinde bedâyâ "nesh" anlamında düşünenler ise, sadece küçük bir topluluktu.⁵³

Hayyât'ın kastettiği azınlık grup, Hasan b. Musa en-Nevbahtî (ö.310/922), Ebu Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî (ö.311/923) ve İbn Kıbbe er-Razî gibi İmâmîyye Şiasının ilk Kelâmcıları olsa gerektir.⁵⁴ Çünkü bedânın "nesh" olarak yorumlanmasında en büyük katkı şüphesiz onlara aittir. İbn Kıbbe, *Nakzu Kitabî'l-İşhâd* adlı eserinde kendilerine yakıştırılan bedâ görüşünden fazlasıyla muzdarip olduğunu söyler. Ona göre, kim Gulâtın iddia ettiği şekilde, Allah'ın değişen durumlara göre fikir değiştirdiğini ileri sürerse kâfirdir.⁵⁵

Şiî çoğunluktan kastedilen ise, çeşitli fraksiyonlara mensup halk kitleleri ile tüm delillerini imam rivayetlerine dayandıran Şiî Kum Ekolünün güdümündeki kesimdi. Pek çok farklı grup tarafından temsil edilen dönemin Şiîleri içerisinde önemli bir Gulat potansiyel de vardı. Allah'a her türlü bedâyâ yakıştıran

51 Bk. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâîl el-Eş'arî (ö.324/935), *Makalatü'l-İslamiyyin ve ihtilafu'l-musallîn*, tahk.: M. Muhiddin Abdülhamid, Beyrut 1990, c. I, s. 113.

52 İlk olarak Bağdad Mu'tezilesinden olan İbn Ravendî, bir süre sonra muhtemelen Hişam b. el-Hakem ve Ebu İsa el-Verrâk'ın görüşlerinden etkilenecek Şia'ya geçmiştir. Osman Aydınlı, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara 2003, s. 181.

53 Bk. Hayyat, *Kitabu'l-İntisar*, ss. 14, 93.

54 Bunların İmamiyye Şiasına olan katkıları için bk. Cemil Hakyemez, *Gaybet İnanıcı ve Şiîlikteki Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2006, ss. 118-123, 125-128.

55 İbn Babaveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk), Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali (ö.381/991), *Kemalü'd-din ve tamamü'n-ni'me*, Darü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Kum 1395/1975, c. I, s. 106.

bunlar olsa gerektir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî de, ikinci grupta herhalde bunları kastetmişti. Onun birinci saydığı ve bizim de "Şii Kum Ekolü" diye nitelendirdiğimiz kesim ise, aşağıda değineceğimiz rivayetlerden de anlaşılacağı gibi, sınırlı bir bedâ anlayışı savunmaktaydı. Bunlar belli bir süre sonra Kelâmcılarla birlikte İmâmiyye çatısı altında toplanmışlardı. Söz konusu ekolün bedâ ile ilgili görüşleri, liderleri el-Kuleynî (ö.329/941)'nin aktardığı rivayetlerden öğrenilebilir.

İmâmî muhaddis el-Kuleynî, *el-Kâfi* isimli eserinde bu konuya "el-Bedâ" adı altında müstakil bir bölüm ayırmıştır.⁵⁶ O, bedânın önemini vurgulamak için masum kabul ettiği imamlarından pek çok rivayet nakleder. Fakat İsmail b. Cafer'in imametiyile ilgili rivayet bunlar arasında yer almaz. Bunların birisinde, Sekizinci İmam er-Rıza'nın "Allah'ın, şarabın haram olduğunu ve Allah hakkında bedânın caiz olduğunu söylemeyen hiçbir nebi göndermeyeceğini söylediği" ifade edilmiştir.⁵⁷ Yine benzer iki ayrı rivayette, Allah'a en iyi şekilde yapılacak ibadetlerin bedâ ile olduğu vurgulanmıştır.⁵⁸

Kuleynî'nin aktardığı rivayetlerde bedânın önemi vurgulandığı gibi, bir kısmında da onun ne olduğuyla ilgili bazı bilgelere yer verilmektedir. Burada Allah'ın, kullarına açıkladığı konulardaki düşüncesinde değişiklik yapmayacağı vurgulanmaktadır. Yine aktardığı bir diğer rivayete göre "Allah'ın iki türlü ilmi vardır. Onun gizli ilmini kendisinden başkası bilemez. Öteki ilmi ise, melek, resul, nebi ve biz kullarına bildirdiği ilimdir. Allah, bu ikisinden gizli olan, yani kullarına bildirmedeği ilminde bedâ eder."⁵⁹ Yine başka bir rivayette "Allah, kendisinde saklı olan, açıklamadığı ilminde değişiklik yapabilir"⁶⁰ denilmektedir. Yani Kuleynî, aktardığı bu rivayetlerle, Allah'ın bedâsının, kullarına açıklamadığı görüşleriyle sınırlı olduğu ifade edilmeye çalışılmıştır. O, Allah'ın yeni bir şey öğrenip daha sonra da görüş değişikliği yapması şeklindeki Gulat'ın bazı iddialarını ise reddetmektedir. Bedâ konusu içerisinde naklettiği diğer bir rivayette Cafer Sadık'a, Allah'ın ilminde olmayan bir şey bir gün gerçekleşir mi? diye sorulunca, "Hayır, böyle diyeni Allah rezil eder..."⁶¹ Şeklinde cevap verdiği ifade edilmektedir.

Yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi, ilk İmâmîler bedâ ile ilgili iki ayrı görüş etrafında toplanmışlardı. Mu'tezile'ye yakın kelâmcı kanat, "nesh"

56 Kuleynî, *el-Kâfi*, c. I, ss. 146-149.

57 Aynı eser, c.1, s.148.

58 Aynı eser, c.1, s.146.

59 Aynı eser, c.1, s.147.

60 Aynı yer.

61 Aynı eser, c.1, s.148.

anlamının dışında bir bedâ fikrine hep uzak durma gayreti içerisinde olmuştur. Kelâmdan uzak Ahbarî ekol ise,⁶² Kuleynî'nin aktardığı rivayetler çerçevesiyle sınırlı bir bedâ anlayışı benimsemişti. Ancak bu iki anlayış, bir süre sonra İbn Babaveyh tarafından uzlaştırılmaya çalışılmıştır.

İmâmiyye Şiası, diğer bazı konularda olduğu gibi bu düşüncede de İbn Babaveyh (ö.381/991) ile birlikte yeni gelişmeler yaşamıştı. O, rivayetlere ağırlık vermekle birlikte İmâmî düşüncüyü kısmen de olsa Kelâm'a yanaştırmıştır. İbn Babaveyh, bedâ ile ilgili hem Kuleynî'nin aktardığı rivayetlere sahip çıkmış, hem de önceki Şiî Kelâmcıların delillerini kullanma yoluna gitmiştir. O, Kuleynî'nin bedâ konusu içerisinde kullanmaya cesaret edemediği İsmail b. Cafer ile ilgili rivayeti ele alıp değerlendirmiştir. Ayrıca kendi dönemine kadar, genelde "Allah'ın görüş değiştirmesi" olarak algılanan bedâyı, daha çok sözlük anlamında kabul ettirme gayretine girişmiştir. Yani bedâyı "zuhur etmek, belirgin olmak" olarak değerlendirerek, mezhebini, bazı imamlarının bedâ ile belirlendiği ithamından kurtarmak istemiştir.

İmâmiyye Şiasını bedâ konusunda eleştiren diğer muhalifleri gibi Zeydiyye de, İsmail b. Cafer ve Muhammed b. Ali konusunda gündeme gelen bu düşüncenin, imamların isim ve sayısının önceden belirlendiği iddialarıyla çeliştiğini ileri sürmekteydi. İbn Babaveyh, bedâ ile ilgili rivayetlere rağmen bu iddiayı kabul etmemiş ve Zeydiyye'ye hitaben şöyle demiştir: "Cafer b. Muhammed'in, oğlu İsmail'i imam atadığını neye istinaden söylüyorsunuz? Bunu kim rivayet etmiş, kim kabul etmiştir? Bu, İsmail'in imametini iddia eden bir grubun uydurmasıdır ve aslı da yoktur." Ona göre "Hiçbir şey ile ilgili olarak, oğlum İsmail hakkında olduğu kadar Allah'tan bedâ meydana gelmemiştir" sözünde ise kastedilen şudur: "Allah'ın iradesinden hiçbir şey, oğlum İsmail'i benden önce öldürdüğü zamanki kadar apaçık tezahür etmemiştir. Çünkü onun yetersizliğini öne çıkararak, bu şekilde imam olamayacağını bilinmesini sağlamıştır." Yani İbn Babaveyh'e göre İmâmiyye'ye nispet edilen bedâ, İsmail b. Cafer'in imametle ilgili ehliyete sahip olmadığının ortaya çıkması anlamına gelmektedir.⁶³

İbn Babaveyh, Allah'ın pişmanlıktan dolayı bedâsının söz konusu olamayacağını, böyle bir anlayışın cahil insanlar tarafından ileri sürüldüğünü ifade etmiştir. Ona göre Yüce Allah bundan uzaktır. İbn Babaveyh, Allah'ın kabul edilebilir bedâsını şöyle tanımlamıştır: "Allah bir şeyi yaratmaya başlar ve onu

62 Ahbarîlik için bk. Mazlum Uyar, *Ahbârîlik (İmâmiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri)*, İstanbul 2000.

63 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-dîn*, ss. 69-71; İbn Babaveyh, *Tevhîd*, İntişarât Cemaat' Müderrisîn, Kum 1389, ss. 333-336; İbn Babaveyh, *Risaletü'l-itikadâtü'l-İmâmiyye*, çev.: E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1978, s. 41.

diğer bir şeyden önce yaratır. Sonra da bu ilk şeyi yok eder ve sonrakini yaratmaya başlar." Veya ona göre, Allah bir hüküm koyar sonra da onu yasaklar veya yasakladığı bir şeyi sonra serbest bırakır. Hükümlerin neshi, kıblenin değişmesi ve dul kadının bekleme süresi böyledir. İbn Babaveyh, bedânın değişik bir örneğinin de, diğer ilâhi kitapların Kur'an ile nesh edilmesi olduğunu söyler.⁶⁴

İbn Babaveyh'ten sonra İmâmiyye içerisinde bedâ konusuna eğilen en önemli âlim, Kelâmcı Şeyh Müfîd (ö.413/1022)'dir. İbn Babaveyh gibi Müfîd de, bedâyı hükümlerde nesh, haberlerde ise sözlük anlamında değerlendirme yoluna gitmiştir. Ona göre bedâ, neshin aynısıdır. Şeyh Müfîd, bununla ilgili kendileriyle diğer Müslümanlar arasında bir fark olmadığını ileri sürer.⁶⁵ Müfîd'e göre bir peygamberin getirdiği dini ancak diğer bir peygamber nesh edebilir. Hz. Peygamber'den başka, imamlara vahiy geldiği iddiası küfürdür. O, İmâmiyye'nin tamamının bu şekilde düşündüğünü ifade eder.⁶⁶

Müfîd'in de bir yönüyle bedâyı sözlük anlamında, yani "zuhur" olarak ele aldığını ifade etmiştik. O, ilk olarak Cafer Sadık'a nispet ettiği bir rivayetle, İmâmiyye'nin bedâ hakkındaki görüşünün akıl yoluyla değil sem' yoluyla olduğunu belirtmektedir. Ona göre bununla ilgili imamlardan haberler gelmiştir; Bedâda asıl olan zuhur (ortaya çıkma, belirme)dur. İddiasına göre *Hâlbuki (o gün) onlar için, Allah tarafından, hiç hesaba katmadıkları şeyler ortaya çıkmıştı*⁶⁷ ayetinden kastedilen, Allah'ın fiillerinden onların hesabı ve takdirinde olmayan şeylerin onlara açıklanmasıdır. Yine *Onların kazandıkları kötülükler (o gün) açığa çıkmış, alaya aldıkları şey, kendilerini sarmıştır*⁶⁸ ayetinden kastedilenin de, yaptıklarının cezasının kendilerine belirgin ve açık olmasıdır. Müfîd, Araplar, "falancıdan bedâ oldu" dedikleri gibi "falancıya güzel bir amel bedâ oldu, ona fasih bir söz bedâ oldu" da dediklerini ifade eder.⁶⁹

Şeyh Müfîd, Allah'ın tüm fiillerinin bedâ ile nitelenemeyeceğini, bedâ ile nitelenecek olanların, gerçekleşmesi insan aklına uzak olanlar olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Allah'tan bedâ olarak tanımlanacaklar, ortaya çıkışı zannedilmeyen şeylerdir. Ancak var oluşu bilinen ve ortaya çıkış ihtimali güçlü olunca da bedâ lafzının kullanılamayacağını ileri sürmektedir.⁷⁰

64 İbn Babaveyh, *Tevhîd*, ss. 333-336; İbn Babaveyh, *Risaletu'l-i'tikadâtî'l-İmamiyye*, s. 41.

65 Müfîd, *Evailü'l-Makalât*, s. 53.

66 *Aynı eser*, s. 38.

67 Zümer, 39/47.

68 Zümer, 39/48.

69 Şeyh Müfîd, Ebi Abdullah Muhammed b. Muhammed b. En-Numani el-Ukberi el-Bağdadi (ö.413/1022), *Şerhu Akaidi's-Saduk ev tashihü'l-i'tikadât*, Tebriz 1945, s. 24.

70 *Aynı eser*, ss. 24-25.

Şeyh Müfid de dâhil İmâmiyye kelâmcılarının büyük bölümü, bedâ üzerindeki tezlerinde esas itibarıyla Mu'tezile'ye dayanmışlardır. Bazı Mu'tezilîler "bedâ"yı "aslah" prensibiyle ilişkilendiriyorlardı. Buna göre Allah kulları için en iyisini yapar ve onun plânı, kulları için en hayırlı ve en fazla menfaatlerine uygun olanı üzerinde temellendirilir.⁷¹ Müfid, İsmail b. Cafer ile ilgili rivayeti bu çerçevede değerlendirme yoluna gitmiştir. O, konuyla ilgili düşüncesini açıklarken şöyle der: Cafer Sadık'ın "Allah'a İsmail konusunda bedâ olduğu gibi hiçbir şey bedâ olmamıştır" sözünden kastedilen, ondan ölümü uzaklaştırmasıdır. Çünkü böyle bir şeyin olmasından korkulmaktaydı. Ondan ölümü uzaklaştırmakla lütufta bulunmuştur. Müfid, bununla ilgili haberin yine Cafer Sadık'tan geldiğini söyler. Rivayete göre Cafer, "Ölüm İsmail'e iki defa yazılmıştı. Allah'tan onu engellemesini istedim ve Allah da engelledi" demiştir. Yoksa ona göre, Allah bir kişiyi peygamber veya imam tayin ettikten sonra, veyahut Allah bir kişiyi imanla şerefendirirse bu konuda görüş değiştirmez. Müfid, İmâmiyye fakihlerinin icmâna göre Allah böyle bir bedâ ile vasıflandırılmayacağını söylemektedir.⁷² Ona göre Allah'ın bu tür bedâ ile nitelendirilemesi Ca'fer es-Sâdık tarafından kesin ifadelerle eleştirilmiştir. Cafer, "Allah'tan herhangi bir şey hakkında pişmanlığı gerektirecek yeni bir durumun ortaya çıktığını her kim zannederse, o bizim nezdimizde Allah'a küfretmiş olur" ve "herhangi bir şey hakkında, dün bilmediği yeni bir şeyin bugün Allah'a zahir olduğunu sanan bir kimseden beriyim" demiştir.⁷³

Şeyh Müfid, ecel meselesiyle bağlantı kurarak ele aldığı bu konuyu, daha ayrıntılı bir şekilde şöyle delillendirmeye çalışır:

"Bir şey bazen bir şarta bağlı olarak yazılır ve konuyla ilgili durum değişir. Allah şöyle buyurmuştur: *Sonra (Allah) bir süre koymuştur, belirli bir süre de kendi katındadır.*⁷⁴ Bu ayetle ecellerin iki şekilde meydana geleceği açıklanır. İlki şartlıdır; eksilme ve artma olabilir. Allah'ın, *Kitap'ta olmadan hiçbir canlı ömür süremez ve ömründen de kısaltılmaz*⁷⁵ ayeti de buna işaret eder. *Yine Ülkelerin halkı inanıp korunsalardı elbette üzerlerine gökten ve yerden bolluklar açardık*⁷⁶ ayetinde ecellerinin uzatılmasının, onların iyilikleri ve günahattan uzaklaşmaları şartına bağlı olduğu açıklanmaktadır. Benzer şekilde Yüce Allah Nuh suresi 10. ayeti ve devamında, kavminin ecellerinin uzatılması ve onlara bolca nimet verilmesi için tövbe etmeleri şartını getirmiştir. Bunu yapmadıkları takdirde ecellerinin kesilip ömürle-

71 Sachedina, *Islamic Messianism*, 154; Wilferd Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology", *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London 1985, s. 23.

Mu'tezile "aslah" prensibiyle ilgili bk. Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara 2001, ss. 207-210.

72 Şeyh Müfid *Şerh-u Akaidü's-Saduk*, ss. 24-25; Şeyh Müfid, *el-Fusulü'l-muhtara*, s. 251.

73 Bk. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 94.

74 En'am, 6/2.

75 Fâtır, 35/11.

76 A'raf, 7/96.

rinin kesintiye uğrayacağı ve Allah'ın azabıyla yok edilecekleri buyurulmaktadır.”⁷⁷

Yani kısacası Müfid, ecellerin kısaltılıp uzatılmasının, Allah'ın iradesindeki bazı değişikliklerin bir örneği olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır.

Ebu Cafer et-Tûsî (ö.460/1067) de, İmâmiyye'nin bedâ hakkında o ana kadar geldiği durumu özetlemiştir. Ona göre bedânın anlamı, Ehlü'l-Adl (Mu'tezile)'in anladığı gibi, neshin caiz olduğu konularda nesh olarak açıklanır. Şayet var olanlardan haber vermekse, o zaman şartların değişmesi anlamına gelir. Çünkü bedâ, sözlükte “zuhur” demektir. Allah'ın fiillerinden bizim zamanımızın aksine bir şeyin veya şartlarını bildiğimiz ve şartlarını bilmediğimiz bir durumun zuhur etmesi doğaldır.⁷⁸

Tûsî'ye göre de “İsmail ile ilgili Allah'tan bedâ vaki oldu” rivayetinden anlamamız gereken “bu konuda Allah tarafından bedâ vaki (zahir) oldu” demektir. Çünkü insanlar Cafer Sadık'tan sonra imamın İsmail b. Cafer olduğunu zannediyorlardı. Ancak vefat edince durumun asılsız olduğunu öğrenerek Musa b. Cafer'in imametine kanaat getirdiler. Yine benzer şekilde, babasından sonra Muhammed b. Ali el-Hadî'nin imam olduğunu sanıyorlardı. Ancak onun vefat etmesi üzerine konunun asılsızlığını anladılar. Muhammed b. Ali el-Hadî vefat ettiğinde Allah'ın onun hakkındaki kararı ve onu imam tayin etmediği ortaya çıktı. İsmail b. Cafer hakkındaki durum da aynıydı. Yoksa bu, Allah onun hakkında bir karar bildirmiş sonra da bunu başkası için değiştirmiş değildir. Zira böyle bir durum Allah için söz konusu olamaz.⁷⁹

Diğer bir İmâmî âlim Ebu's-Salah Halebî (ö.447/1055) ise, İmâmiyye bedâ anlayışını daha teknik bir açıdan ele alarak izah etmeye çalışır. Ona göre hukukta nesh, Yahudilerin iddia ettikleri gibi, düşüncede değişmeyi (bedâ) zorunlu kılmaz. Çünkü Yahudilere göre bedâ, Allah'ın düşüncesini değiştirmesidir. Hâlbuki o, bedâ için üç şart gerektiğini söyler:

1. Emredilen iş yasaklananla aynı olmalı,
2. Usûl ve zaman aynı olmalı,
3. Kendisine ahlaki zorunluluk dayatılan kişi aynı veya benzeri olmalı.

Ona göre bu şartların tümü bir araya gelirse bedâ meydana gelir. Fakat nesh bundan farklıdır. Çünkü emredilen iş yasaklandıktan farklıdır. Musa döneminde Cumartesi avlanmanın yasaklanması bizim peygamberimiz dönemindeki yasaktan farklıdır. Halebî, bedâ için gerekli şartların, bu iki durumun

77 Şeyh Müfid *Şerh-u Akaidü's-Saduk*, ss. 24-25.

78 Ebu Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî (ö.460/1067), *Kitabu'l-Gaybe*, tahk.: İbadullah Tahrani ve Ali Ahmet Nasih, Kum 1417, ss. 429-430.

79 *Aynı eser*, ss. 201-202.

farklı olmasından dolayı tamamlanamadığını ifade etmektedir.⁸⁰

Sonuç olarak, bedâ anlayışının İmâmiyye'nin teşekkül sürecinden itibaren birtakım evrelerden geçtiğini söyleyebiliriz. Buna göre, daha çok halk tabanında yaygın Gulât iddiaları saymazsak ilk İmamîler'i, sınırlı bir bedâ kabul edenler ile bedâya tamamen nesh anlamı yükleyenler olarak ikiye ayırabiliriz. Ancak onların, İsmail b. Cafer es-Sadık ile Muhammed b. Ali el-Hadî'nin imametleriyle ilgili bedâ iddialarına pek değinmedikleri anlaşılmaktadır. Söz konusu rivayetlerle ilgili yorum, İbn Babaveyh tarafından yapılmıştır. O, konuya sözlük anlamı üzerinden yanaşarak, rivayetleri imamet tartışmalarındaki bağlamından kurtarmak istemiştir. Benzer te'vil yöntemi Şeyh Müfîd tarafından da uygulanmaya çalışılmıştır. Müfîd, meseleyi lütuf meselesiyle ilişkilendirme yoluna gitmiştir. Diğer taraftan hem İbn Babaveyh hem de Müfîd, teknik olarak bedânın, "nesh" ile aynı anlama geldiğini ifade etmişlerdir. Sonraki İmamî âlimlerin ise, benzer görüşlerin dışında fazla bir şey söylemedikleri görülmektedir. Konuyla ilgili gelinen son nokta M. Rıza Muzaffer tarafından şöyle özetlenmiştir:

"İmâmiyye'ye göre, bir konu hakkında önceden aklında olmayan bir düşüncenin sonradan ortaya çıkması şeklinde bir düşünce Allah'a nispet edilemez. Kur'an'da *Allah dilediğini siler dilediğini de (sabit kılar) bırakır. Bütün kitapların aslı onun yanındadır*⁸¹ buyrulmaktadır. Böylece Allah, "maslahata uygun tarzda izhar" ettiği şeyi, sonra imha edip ayrı bir tarzda izhar edebilir. Ayrıca bedâ, Hz. Peygamber'in şeriatıyla diğer şeriatların nesh edilmesine, hatta ona vahy edilen bazı hükümlerin sonradan nesh edilmesine benzer."⁸²

Sonuç

Şîî bedâ anlayışının ortaya çıkışı ve teşekkül süreciyle ilgili makalemizde edindiğimiz kanaate göre, Şia'nın mutlak anlamda bir bedâ fikri olmamıştır. Halbuki bu mesele üzerinde yorum yapanlar, Şia'nın önceden beri süregelen, değişmez bir bedâ anlayışına sahip olduğunu anımsatacak değerlendirmelerde bulunurlar. Oysa konuyla ilgili haber ve rivayetler tarihi kronolojiye uygun olarak okunduğunda, önümüze konjonktüre uygun olarak dönem dönem farklı anlamlar kazanan bir bedâ inancı çıkmaktadır.

İlk olarak hicrî birinci asrın son çeyreğine doğru, Keysaniyye diye nitelenen Kûfeli bazı gruplar arasında çok yalın bir şekilde gündeme gelen bedâ düşüncesi, daha sonra Şia imamet tartışmalarında delil olarak kullanılmaya başlamıştır. Bu fikrin Şia içerisinde farklı gruplar tarafından değişik şekillerde yo-

80 Takiyuddin Ebu's-Salah Halebî (ö.447/1055), *Takrîbu'l-mearif*, İntişarât-ı Cemaat Müderrisîn, Kum 1404, s. 112.

81 Ra'd, 13/39.

82 Muzaffer, *Akaidü'l-İmamiyye*, ss. 24-25.

rumlanması, beraberinde onun mahiyetiyle ilgili tartışmaları getirmiştir. Pek çok farklı iddialar arasında, Allah'a her türlü bedâyı caiz görenler olduğu gibi, onun kısmi fikir değişiklikleri yapabileceğini söyleyenler de olmuştur. Söz konusu iddialar, beraberinde birtakım rivayetlerin Şîî külliyat içerisinde yer almasına yol açmıştır. Ancak Şia'nın bu inançtan dolayı muhalifleri tarafından eleştirilmesi, içlerindeki kelâmcıları harekete geçirmiştir. Şîî kelâmcılar, özellikle on iki imam anlayışının sabitleşmesinden itibaren, bedânın tamamen "nesh" ile aynı anlama geldiğini ve bu fikirle de imam tayin edilemeyeceğini ifade etmeye başladılar. Önceden İsmail b. Cafer ve Muhammed b. Ali'nin imametleriyle ilgili rivayetleri de yeni bir yoruma tabi tutarak, burada kastedilen bedânın, imamların atanmasındaki fikir değişikliği değil, onların durumunun çok belirgin olması şeklinde, yani kelime anlamıyla "zuhur" olarak açıklamaya çalışmışlardır. Bu durum, aynı zamanda İmâmiyye Şiası'nın geldiği nihai aşamaydı. Bu andan itibaren Şîî bedâ doktrininde önemli bir değişiklik yapılmamıştır.

Bedâ tezini ele alan ve ona nihai formunu veren Şîî kelâmcıların, daha açık düşündükleri ve bedânın ilk Şîî formunu temellendirmenin dinsel ve teolojik açılardan oldukça problemli olduğunu hissettikleri görülmektedir. Mu'tezile kelâmıyla iletişim kuran bu kelâmcılar, temel olarak bedâdan vazgeçmemekle beraber daha makul ve kabul edilebilir bir bedâ tezi ortaya koymuşlardır. Ayrıca gelinen bu son durum, rivayetlere dayalı değil de, Kelâm yöntemine dayalı bir teoloji yürütmenin beraberinde getirdiği zorunlu bir sonuç olsa gerektir.

Bibliyografya

- Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, çev.: Mehmet Yolcu, Ankara 2005.
- Ayoub, Mahmoud, "Divine Preordination and Human Hope, A Study of the Concept of Bada' in Imamî Shi'i Tradition", *JAOS*, c. 4, 1998.
- Bağdadî, Ebu Mansûr Abdulkahir Tâhir b. Muhammed el-Bağdadî (ö.429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev.: E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1991.
- Berkî, Ahmed b. Muhammed b. Halid el-Berkî (ö.274/887 veya 280/893), *Kitabu'l-Mehasin*, Tahran 1370/1950.
- Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr el-Cahız (ö.255/868), *Resailü'l-Cahız*, Beyrut 1991.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil (ö.324/935), *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn*, tahk.: M. Muhiddin Abdülhamid, Beyrut 1990.
- Goldziher, Ignaz, "Beda", *İA*, c. II, s. 433.
- Halebî, Takiyuddin Ebu's-Salah Halebî (ö.447/1055), *Takribü'l-Mearif, İntişarât-ı Cema' Müderrisîn*, Kum 1404.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahîm b. Muhammed el-Mu'tezilî el-Hayyât (ö.300/912), *Kitabu'l-İntisar ve'r-Red ala Ravendiye'l-Mulhîd*, tahk.: Albert Nasir Nader, Beyrut 1957.
- İbn Babaveyh, İbn Babaveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk), Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali (ö.381/991), *Kemalü'd-Din ve Tamamü'n-Ni'me*, Darü'l-Kütübü'l-İslâmiyye, Kum 1395/1975.
- , *Tevhîd, İntişarât Cema' Müderrisîn*, Kum 1389.
- , *Risaletu'l-İtikadâtü'l-İmâmiyye*, çev.: E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1978.
- İlhan, Avni, "beda", *DİA*, c. V, s. 290
- İsferayanî, Ebu Muzaffer el-İsferayanî (ö.471/1078), *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizu Fırkatü'n-Naciyeti anî'l- Fıraki'l-Halikîn*, tahk.: Kemal Yusuf el-Hut, Beyrut 1403/1983.

- Kadî Abdulcebbar, Ebû'l-Hüseyin Abdullah b. Ahmed (ö.415/1020), *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid*, tahk.: Tevfik et-Tavi ve Saïd Zayid, ts.
- Kuleynî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Ya'kub el-Kuleynî (ö.329/941), *el-Usûl mine'l-Kâfi*, (8 cilt), Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran 1365.
- Kummî/Nevbahî, *Şiî Fırkalar (Kitabu'l-Makâlât ve'l-Fırak ve Fıraku's-Şia)*, çev.: Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu ve Ramazan Şimşek, Ankara 2004.
- Madelung, Wilferd, "Beda", *El*, London 1989, c. III, s. 354.
- Muzaffer, Muhammed Rıza, *Akaidü'l-İmâmiyye*, Kahire 1381.
- Nu'manî, Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim en-Nu'manî (ö.360/971), *Kitabu'l-Gaybe*, tahk.: Ali Ekber el-Ğufari, Tahran 1397.
- Sumar, Afzal, "Bada- Change In Divine Destiny And Decree", Hawza ilmiyya of London.
- Seffar el-Kummî, Muhammed b. Hasan b. Ferruh (ö.290/902), *Besairu'd-Derecati'l-Kübra*, tashih: Mirza Muhsin, Tahran 1374.
- Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihâl*, çev.: Mustafa Öz, İstanbul 2005.
- Şeyh Müfîd, Ebi Abdullah Muhammed b. Muhammed b. En-Numani el-Ukberi el-Bağdadi (ö.413/1022), *Şerhu Akaidi's-Saduk ev tashihü'l-i'tikâdât*, Tebriz 1945.
- , *Tashihü'l-İ'tikâd*, Kum 1413.
- , *Evailü'l-Makâlât fi Mezahibi'l- Muhtârât*, tahk.: F. ez-Zencanî, neşr: Tebriz 1371.
- , *el-Fusulü'l-Muhtar mine'l-Uyuni ve'l-Mehasin*, Beyrut 1405/1985.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö.310/922), *Tarihu'l-Umem ve'l-Mulük*, tahk.: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dârü'l-Mearîf, Kahire ts.
- Tûsî, Ebu Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî (460/1067), *Kitabu'l-Gaybe*, tahk.: İbadullah Tahrani ve Ali Ahmet Nasih, Kum 1417.
- , *el-Fihrist*, el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, Necef.

ÂDEM VE HAVVA'NIN KİTABI: ESKİ AHİT APOKRİFASINDA ÂDEM VE HAVVA'NIN HAYATI

Cengiz BATUK *

Özet

Bu çalışmada öncelikle Eski Ahitte Âdem'in yaratılışı ve hayatına dair anlatılara temas ettikten sonra, apokrif *Âdem ve Havva'nın Hayatı* adlı metnin *Vita ve Apocalypse* versiyonları kritik edilecek ve her iki metnin çevirileri verilecektir. Metinlerdeki öykünün İslâmî kaynaklarda yer alan Âdem ve Havva'nın hayatına dair anlatılarla yakınlığı dikkat çekici olmakla birlikte Yahudi - Hıristiyan apokrifası arasında yer alan bu metinlerin mukayeseli dinler tarihi çalışmalarına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Anahtar kelimeler: Apokalips, Adem, Havva, Tekvin, Musa'nın Apokalipsi.

Abstract

The Book of Adam and Eve: The life of Adam and Eve in Apocrypha of the Old Testament

In this study, we mention about creation and life of Adam in the Old Testament, "Vita" and "Apocalypse/Apocalypse of Moses" versions of "Life of Adam and Eve" will be criticized then translation of both texts will be given. Closeness of "the Life of Adam and Eve" narrative took place in Islamic literature with story in apocryphal texts are attractive. Besides, these texts, took place between Jewish and Christian apocryphal books are believed to be useful study of the Comparative History of Religions.

Key words: Apocalypse, Adam, Eve, Genesis, Apocalypses of Moses.

1. Giriş

Dinler açısından yeryüzünde yaşamın nasıl başladığı kadar ilk insanın ya da ilk insan çiftinin bu dünyaya nasıl geldiği ve net tür bir hayat yaşadığı da önemlidir. Bu nedenle de ilk insanların yaşamlarını ve yeryüzüne nasıl geldiklerini anlatan metinler, kutsal metinler arasında önemli bir yere sahiptirler. Bu metinlerin bir kısmı o dinin kutsal kitabı içinde yer alırken diğer bir kısmı da apokrif kabul edilen kutsal metinler arasında yer alır. Apokrif metinler çoğu zaman hem ana kutsal kitabın da önüne geçerek halk nezdinde çok daha fazla değer bulurlar hem de ana kitapta ayrıntılı olarak yer almayan konuları işlerler. Bu ise, apokrif metinlerin önemini bir kat daha artırır. Örneğin Eski Ahitte ilk insanın hayatına dair anlatılara sadece Tekvin bölümünde ve çok sınırlı yer verilirken, Yeni Ahitte Pavlus'un bir iki özel atfının (Romalılar 5:12-14 gibi) dışında hemen hemen hiç rastlanmaz. Oysa gerek Yahudi ve gerekse Hıristiyanlıkta ilk

* Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

insan çiftinin hayatı ya da başlangıçta nelerin olduğu son derece önemlidir.

Başlangıca dair inanç ve anlatılar doğrudan bugünü belirler. Dietrich Bonhoeffer'e göre Mesih'in Kilisesi bütün her şeyin sonuna şahitlik eder ve aynı zamanda sondan beslenir. Kilise sonu yaşar, sonu düşünür, sondan hareket eder ve mesajı sonun ilanıdır. Nitekim İşıya, bu durumu "Olup bitenler üzerinde durmayın, düşünmeyin eski olayları. Bakın yeni bir şey yapıyorum!"¹ şeklinde ifade etmiştir. Ona göre yeni gerçek, eskinin gerçek sonudur ve yeni Mesih'tir. Bu yüzden de Kilise eskiyi değil, yeniyi yani Mesih'i ve sonu anlatır. Ancak Bonhoeffer, sonu iyi bilen Kilisenin aynı zamanda başlangıcı da çok iyi bildiğini/bilmesi gerektiğini ifade eder. Ona göre şimdi, geçmişle geleceğin arasında uzanır ve geçmiş ya da eski yeniyi bir şekilde biçimlendirir: ölüm hayatı, eski yeniyi ve düşüş yükselişi. Bu yüzden Mesih'i anlamak için başlangıcı yani Âdem'i bilmek gerekmektedir.²

Bu çalışmada öncelikle Eski Ahitte Âdem'in yaratılışı ve hayatına dair anlatılara temas ettikten sonra, apokrif *Âdem ve Havva'nın Hayatı* adlı metnin *Vita ve Apocalypse* versiyonları kritik edilecek ve her iki metnin çevirileri verilecektir. Metinlerdeki öykünün İslâmî kaynaklarda yer alan Âdem ve Havva'nın hayatına dair anlatılarla yakınlığı dikkat çekici olmakla birlikte Yahudi - Hıristiyan apokrifası arasında yer alan bu metinlerin mukayeseli dinler tarihi çalışmalarına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

2. Eski Ahit'te Âdem ve Havva

Eski Ahit'te ilk insan çifti ya da diğer bir ifadeyle yaratılış öyküleri Tekvin'de iki farklı versiyonla anlatılır. Aynı kitap içinde ve birbirinin peşi sıra gelmesine rağmen iki öykü arasındaki farklılıklar, birçok araştırmacının hem Yahudi dininin gelişmesinin farklı aşamalarını temsil ettiğini hem de Yahudi kutsal kitabının farklı kaynaklardan derlenmiş olduğunu düşünmelerine neden olmuştur. Birinci öykü Tekvin 1:1 ile 2:4a içinde; ikinci öykü ise 2:4b-2:25 içindedir. Birinci öykü Elohist metin (E) olarak adlandırılmış olup muhtemelen sürgün sonrası dönemde derlenmiş olduğu kabul edilmekle birlikte bu metnin MÖ VIII. yüzyılın mitolojik anlayışlarını içerdiği öne sürülmektedir. Yahvist Metin ya da Yahve metni (J)³ ikinci öykü için kullanılan isim olup, öykünün İsrailoğulları tarihinin çok daha önceki bir dönemine ait olduğu, MÖ IX. yüzyılın mitolojik

1 İşıya 43:18-19.

2 Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall, A Theological Exposition of Genesis 1-3*, ed. John W. De Gruchy, çev.: D.S. Bax, Fortress Press, Minneapolis 1996, ss. 21-23.

3 *Yahve*, Almanca'da *Jahve* olarak yazıldığından dolayı *Jahve*'nin baş harfi "J" ile isimlendirilmiştir.

anlayışlarını yansıttığı kabul edilmektedir.⁴

Tekvindeki sıralamaya göre birinci Yaratılış öyküsü kainatın nasıl yaratıldığı anlatılmasıyla başlar. Elohist metne göre yaratılış altı günlük bir zaman diliminde aşamalı olarak gerçekleşen bir hadisedir. Tanrı (Elohim), öncelikle gökleri ve yeri yaratmıştır. Başlangıçta yer sularla kaplı, boş, karanlık ve tam bir kaos içersindedir. Sonra Tanrı, ışık olsun der ve ışık olur. Daha sonra da ışıkla karanlığı birbirinden ayırır ve birinci gün sona erer. Sonraki gün suları ikiye ayırır ve bir kubbe yaparak bu kubbeye gök adını verir. Üçüncü gün suları belli bir bölgede toplanır ve kuru toprağın ortaya çıkmasını sağlar. Yeryüzünde belli bölgelere topladığı sulara deniz adını verir ve toprağın sebze ve meyveleri çıkarmasını emreder ve yer de bu bitkileri çıkarır. Dördüncü günde vakitlerin oluşması, ayların, yılların belli olması ve gecenin gündüzden farkının ortaya çıkması için güneşi ve yıldızları yaratır. Beşinci gün suların üstündeki ve altındaki canlılar yaratılır; kuşlar, deniz canavarları, balıklar vs. Altıncı güne geldiğinde artık yeryüzü belli bir düzene kavuşmuş farklı canlı türlerinin yaşayabilecekleri uygun bir ortam oluşturulmuştur. Bunun üzerine Elohim, yere sürünenleri, sığır ve benzeri hayvan türlerini çıkarmasını söyler. Bütün gelişen bu olayların iyi olduğuna kanaat getiren ve yaptığı işi beğenen Elohim, altıncı günde yeryüzündeki canlılara –sulardaki ve karadaki bütün canlılara- hükmedecek, her şeye hakim olacak kendi suretinde bir canlı insanı yaratmaya karar verir ve ilk insanı bir erkek ve bir dişi olarak yaratır. Kutsadığı bu ilk insan çiftine Elohim, yeryüzünde çoğalmalarını, bütün canlılara hakim olmalarını isteyerek onlara yeryüzünde büyüyen sebzeleri ve meyveleri yiyecek olarak verdiğini söyler. Böylelikle kaosu sona erdirerek evrene şekil veren, dünyayı ve üzerindeki canlıları yaratan ve onlara yönetici olarak insanı tayin eden Elohim, yedinci günde istirahata çekilir ve eserini seyre dalar.⁵

Birçok araştırmacıya göre Babil ve Sümer yaratılış mitlerinin izlerini taşıyan bu bölümdeki anlatılar Tiamat'ı parçalayarak bedeninin yarısından yeri diğer yarısından göğü yaratan ve daha sonra yeni yarattığı yeryüzünde tanrılar adına kontrolü sağlamak ve tanrılara hizmet etmek için insanı yaratan Marduk'u hatırlatmaktadır.⁶ Dikkat edilirse insan Yahvist metin de olduğu gibi

4 Samuel Henry Hooke, *Middle Eastren Mythology*, Penguin Books, Harmondsworth 1963, ss. 105-106; Bonhoeffer, *Creation and Fall*, ss. 71-73; Joseph Campbell, *Batı Mitolojisi*, çev.: Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara 1995, ss. 89-90.

5 Tekvin 1-2:4.

6 Alexander Heidel (ed.), *Enûma Eliş, Babil Yaratılış Destanı*, çev.: İsmet Birkan, Ayraç Yayınları, Ankara 2000, ss. 69-79; Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness, A History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, New Heaven and London, 1976, ss. 180-183; Fred Gladstone Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, çev.: Nejat Muallimoğlu, İFAV, İstanbul 1995, ss. 48-51.

tek olarak değil bir çift olarak müstakil bir halde yaratılıyor. Kadın ve erkek yaratılış olarak aynıdır. Oysa Yahvist metinde (Tekvin 2:4b – 2:25) önce Âdem yaratılıyor daha sonra Havva onun kaburga kemiğinde yaratılıyor.

Yahvist metinde Tekvin 1:1-2:4a da anlatılanların aksine yaratılış yeniden anlatılmaya başlanır. Fakat bu kez dünyanın yaratılışına kadar gidilmez. Bu bölüme göre dünyanın ilk hali üzerinde hiçbir bitkinin olmadığı boş çöl görünümündedir. Yahve Elohim (Lord God –İngilizce çeviride-) yağmur yağdırmamış, toprağı işleyecek insanı da yaratmamıştır. Daha sonra yerden bir buğuş/sis yükselir ve tüm yeryüzü sulanır. Ve Yahve Elohim yerin ıslak toprağından insanı yapar ve ona burnundan nefes üfleyerek canlandırır. Sonrasında Doğuda Aden(Eden)'de bir bahçe yaparak insanı oraya yerleştirir. Bahçeyi her türlü bitkiyle dolduran Yahve Elohim, bahçenin ortasında bir hayat ağacı bir de iyilik ve kötülüğü bilme ağacı çıkarır. Daha sonra bahçeyi sulamak için Aden'den bir ırmak çıkar ve dört kola ayrılır. Irmaklar Pison (Kızılırmak)⁷, Gihon (Nil), Euphrates (Fırat) ve Hiddekel (Dicle)'dir. Tanrı, insanı alır ve bahçeye bakıp, koruması için yerleştirir ve dilediğı her meyveden yiyebileceğini ama iyilik ve kötülüğü bilme ağacından yememesi gerektiğini söyler. Bu esnada Âdem, yalnızdır. Sadece bitkilerin varolduğı söylenir henüz ortada hayvanlar yoktur. Tanrı, daha sonra yine topraktan hayvanları yaratır ve isimlerini koymasına için Âdem'e getirir. Âdem her canlıya bir isim koyar ve bu arada onları inceler fakat aralarında kendine uygun bir yardımcı, eş bulamaz. Daha sonra Yahve Elohim onu uyutarak kaburga kemiğini alır ve ondan bir kadın yaratır. Bundan sonra ise adama kadının bahçedeki/cennetteki yaşamları başlar.

Görüldüğü üzere Tora'nın ilk kitabında anlatılan yaratılış tek bir formda değildir. İki anlatım arasındaki farklılıkları Hooke'dan yararlanarak aşağıdaki şekilde gösterebiliriz⁸:

<i>Elohist (E) metin (Tekvin 1:1-2:4a)</i>	<i>Yahvist (J) metin (Tekvin 2:4b-2:25)</i>
Evrenin ilk durumu bir kaos denizidir.	Evrenin ilk durumu bitkilerin bulunmadığı susuz boş topraklardır.
Yaratılış Elohim'e bağlanmış ve her biri bir günde yapılan altı ayrı işleme bölünmüştür.	Yaratılış Yahve Elohim'e yüklenmiş ve ne kadar sürdüğü belirtilmemiştir.
<i>Yaratılış Sırası</i>	<i>Yaratılış Sırası</i>
Işık	Topraktan yaratılan insan

7 Cenneti çevreleyen dört ırmaktan biri olarak adı geçen Pison'un Kızılırmak (Halys), Phasis, Jorak, Acampis, Indus ve Ganj nehirleri olduğu iddia edilmektedir. Ancak diğer üç nehrin Ortadoğı'da olduğu düşünülünce Kızılırmak olma ihtimali daha güçlü bir seçenektir. Bk. *Easton's Bible Dictionary*, <http://www.ccel.org/ccel/easton/ebd2.p.html?term=pison> (26.06.2006).

8 Hooke, *Middle Eastren Mythology*, ss. 105-106.

Kubbe –gök Kuru Toprak – Yeryüzü toprağın sudan ayrılması Bitkiler – üç aşaması (otlar, sebzeler, ağaçlar) Göksel cisimler güneş, ay, yıldızlar Kuşlar ve bitkiler Hayvanlar ve insan; erkek ve kadın birlikte	Doğuda Aden'de Bahçe (Cennet) İçlerinde "Yaşam Ağacı"nın ve "İyiye Kötüyü Bilme Ağacı"nın da bulunduğu her türden ağaçlar. Evcil ve yabani hayvanlar ve kuşlar Adamdan yaratılan kadın
Bahçeye ya da cennete ilişkin bir ifade yoktur.	Bahçe / Cennet motifi vardır.
Yasak Ağaç yoktur.	Yasak ağaç vardır.
İnsan doğrudan yeryüzüne bırakılıyor.	İnsan öncelikle bahçeye yerleştiriliyor daha sonra yasak ağacın meyvesinden yediği için cennetten çıkarılıyor.
Kadın ve Erkek müstakil olarak yaratılır.	Kadın erkeğin kaburgasından yaratılır.
İnsan Tanrının suretindedir.	İnsan Tanrı suretinde olduğuna dair bir bilgi yoktur.

Campbell'e göre Yahvist (J) yaratılış metni Gılgamış mitinden izler taşımaktadır. Bahçe'de iki yasak ağaç vardır, insan tanrının kölesi ve hizmetçisi olarak yaratılmıştır. Bahçeden dört ırmak çıkmaktadır.⁹

Tekvinin üçüncü bölümünde öykünün devamı olarak erkek ve kadının Eden bahçesindeki Tanrıyla birlikteki yaşamları ve oradan atılışları anlatılır. Hayvanların en hilekârı olarak nitelendirilen yılan kadınla karşılaşır ve onu iyilik ve kötülüğü bilme ağacının meyvesinden yemesi için ikna etmeye uğraşır. Kadın, bahçenin ortasındaki ağacın meyvesinden yemeyi Tanrı'nın kendilerine yasakladığını ve şayet yerseler öleceklerini, ifade ettiğini söyler. Yılan ise, bu meyveyi yemekle ölmeyeceklerini, bunu Tanrı'nın da çok iyi bildiğini, o meyveyi yediklerinde iyiliği ve kötülüğü bileceklerini ve Tanrı'yla aynı özelliklere sahip olacaklarını söyler. Bu sözler karşısında kadın ikna olur ve o da Âdem'i ikna eder. Önce kadın yer daha sonrada yemesi için Âdem'e de meyveden verir. Meyveyi yer yemez birden gözleri açılır ve o ana kadar farkına varmadıkları şeylerin farkına varırlar. İlk kez çıplaklıklarından utanç duyarlar, cinselliğin farkına varmışlardır. Buldukları incir yapraklarıyla edep yerlerini kapatırlar. Akşam serinliğinde bahçede gezintiye çıkan Tanrı, Âdem'i ve eşini göremez ve onları arar. Ağaçların arasına saklanan Âdem, nerede olduğunu soran Tanrı'ya çıplak olmasından dolayı utandığını ve saklandığını söyler. Tanrı, Âdem'in yasak meyveyi yediğini anlar. Olayın gelişimini anlatan Âdem, kendisini kadının kandırdığını, kadın da kendisini yılanın kandırdığını söyler. Tanrı önce yılanı lanetler. Daha sonra da kadına zahmetli bir hayat bahsettiğini, gebeliğini artıracaklarını, büyük acılar çekeceğini, kocasının onun üzerinde hakimiyet kuracağını ve kadının arzusunun da daima erkeğe karşı olacağını belirtir.

9 Campbell, *Batı Mitolojisi*, ss. 90-91.

Âdem'i ise toprağa bağımlı kılar. Toprak onun yüzünden hem lanetlenmiştir hem de kaderi olmuştur. Alındığı toprağa geri döndüğü zamana kadar onun üzerinde emek sarf edip duracaktır. Oysa cennette emeksiz olarak mutlu, huzurlu bir şekilde yaşıyordu. Âdem, karısının adını Havva koyar. Havva artık "bütün yaşayanların anası"¹⁰ olmuştur.¹¹ Bundan sonra Tanrı, kendisine karşı itaatsizlik suçu işleyen bu ilk insan çifti için nihai kararını açıklar: "İşte, adam iyiyi ve kötüyü bilmekte bizden birisi gibi oldu ve şimdi elini uzatmasın ve hayat ağacından almasın ve ebediyen yaşamasın diye böylece Rab Tanrı, içinden alındığı toprağı işlemek için çıkardı. Ve adamı kovdu, ve hayat ağacının yolunu korumak için Eden bahçesinin şarkına Kerubileri ve her tarafına dönen kılıcın alevini koydu."¹²

Öykünün Tekvin'deki devamında (bölüm 4) Âdem'le Havva'nın yeryüzündeki yaşama nasıl adapte oldukları hakkında bir bilgi verilmeden doğrudan Cain(Kabil)'in doğumuna geçilir. Kabil'den sonra kardeşi Abel (Habil) doğar. Kabil çiftçi, Habil çoban olur. İkisi ayrı ayrı Yahve'ye takdime sunarlar. Yahve, Kabil'in takdimesine bakmaz Habil'inkini kabul eder. Buna öfkelenen Kabil'in arazide/tarlada oldukları bir zamanda Habil'i öldürür. Hooke ve Campbell'e göre Kabil ve Habil miti yaratılışla doğrudan ilgili olmamasına rağmen sonradan buraya sokuşturulmuştur ve öykü Yahudilerin daha sonraki dönemlerinden izler taşımaktadır. Örneğin, Kabil, kendisinin yeryüzünde kaçak olacağını ve kim bulursa kendisini öldüreceğini söyler ve bundan korku duyar.¹³ Oysa yeryüzünde yalnız olmaları yani sadece kendi ailelerinin olması gerekmektedir. Ayrıca diğer bir çarpıcı noktada Yahve hem Kabil'i lanetlemekte hem de onu koruması altına almakta ve onu öldüren yedi kez öç alacağını bildirmekte-

10 Campbell'e göre ilk kadına tüm yaratıkların anası anlamında Havva isminin verilmesi, Ortadoğu toplumlarında yaygın olarak görülen ana tanrıça motifinin insan formuna dönüşümünden ibarettir. Bk. Joseph Campbell, *Yaratıcı Mitoloji*, çev.: Kudret Emiroğlu, İmge Yay., Ankara 1994, ss. 26-27.

Anne Baring'e göre ise Marduk ve Tiamat miti ekseninde gelişen düşüş miti (the myth of the fall) Büyük Ana'nın (Ana Tanrıça) yerini Büyük Baba (Baba Tanrı -God Father)'nın almasıdır. Genel olarak Ortadoğu toplumlarının ataerkil bir düzene geçmelerinin sonucu olarak da Ana Tanrıça motifinin Baba Tanrıyla yer değiştirmiştir ve Tekvin'deki düşüş mitinde de sergilediği üzere kadın ikincil bir konuma itilmiştir. Ona göre Yahudi Hıristiyan düşüncesinde kadına negatif bir yaklaşım sergilenmesine neden olan bu mit, erkek egemenliğine işaret etmektedir. Zira mit doğadaki varolan düzenin bozulmasına, güçler dengesinde ki bir ayrışma işaret etmektedir. Bk. Anne Baring, *The Myth of the Fall and the Doctrine of Original Sin*, <http://www.womenpriest.org/body/baring2.htm> (21.10.2002); Anne Baring - Jules Cashford, "Eve: The Mother of All Living", *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*, Penguin Books, London 1991, ss. 486-513.

11 Bk. Tekvin 3:1-21

12 Tekvin 3:22-24

13 Tekvin 4:14

dir.¹⁴ Bu öykü Sümerlilerin Dumuzi – Enkimdu arasındaki mücadeleden izler taşıdığı iddia edilmektedir. Zira bu öyküye göre çoban–tanrı Dumuzi ile çiftçi–tanrı Enkimdu Tanrıça İnanna ile evlenmek için yarışır. Fakat sonunda tanrıça İnanna çiftçi–tanrı Enkimdu/Enkidu’yu tercih eder. Böylelikle tercihinin çiftçiden yana kullanmış olur.¹⁵ İnanna kendisini çobanla evlenmeye ikna etmek için uğraşan kardeşine ısrarla bitkileri bol yetiştiren, tahılı bol yetiştiren çiftçiyle evleneceğini söyler. Yalnız öykünün sonunda Kabil ve Habil olduğu gibi kan dökülmez. Ayrıca da sonunda İnanna’nın Enkimdu’yla mı yoksa Dumuzi’yle mi evlendiği çok net değildir. Zira Dumuzi, İnanna’nın neden çiftçiyi (Enkimdu’yu) seçtiği öğrenmek ister ve tartışma çıkarır. İsrarla onda kendisinde olmayan ne bulduğunu sorar ve elindekileri sayıp döker. Tartışma o kadar büyür ki sonunda Enkimdu susması karşılığında İnanna’yı bile vereceğini söyler:

*“Sen ey çoban niçin kavga çıkarırsın?
Ey çoban, Dumuzi, niye kavga çıkarırsın?
Benimle kendini, ey çoban, benimle kendini niye karşılaştırırsın?
Koyunların toprağın otunu yesin.
Çayırlarımda koyunların otlasın.
Zabalam’ın tarlalarında tahılları yesinler,
Bütün sürülerin Unun ırmağının suyunu içsin.”
Ama çoban istifini bozma:
“Benim, çobanın düşününe, ey çiftçi, dostum olarak gelme,
Ey çiftçi, Enkimdu, dost olarak gelme.”
Bunun üzerine çiftçi ona her türden armağanlar teklif eder:
“Buğday getireceğim, ...fasülye getireceğim sana,
Bakire İnanna’yı (ve) hoşuna giden her şeyi,
Bakire İnanna’yı ... getireceğim sana.”¹⁶*

Sümer mitolojisinde yer alan bu öykünün Kabil ve Habil mitine kaynaklık ettiği konusunda birleşen araştırmacılar tanrıça İnanna’yla kimin evlendiği noktasında ayrılığa düşmektedirler. Kramer, çok net olmamakla birlikte İnanna, önce çiftçi tanrı Enkimdu’yu daha sonra da çoban tanrıyı seçmektedir¹⁷,

14 Tekvin 4:15.

15 Samuel Noah Kramer, *Sümer Mitolojisi*, çev.: Hamide Koyukan, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1999, ss. 178-179; John Gray, *Near Eastern Mythology*, The Hamlyn Publishing Group Limited, London 1969, s. 15.

16 Kramer, *Sümer Mitolojisi*, ss. 179-181; James B. Pritchard, *Near Eastern Texts Related to the Old Testament*, Princeton University Press, New Jersey 1955, ss. 41-42.

17 Kramer, *age*, s. 181.

derken Gray, çiftçinin İnanna'nın kocası olduğunu¹⁸, Hooke, çoban-tanrı Dumuzi'nin evlenmeyi başardığını¹⁹, Campbell ise İnanna'yla evlenenin çiftçi-tanrı olduğunu söyler. Hatta o bu iddiasını bir adım daha ileri götürerek bunun Kenan'daki halklar arasındaki kavganın kökenine işaret ettiğini iddia eder. Kabil çiftçi, Habil çobandır. Kenan halkı da çiftçi, İbraniler çobandırlar. Ama İbrani tanrısı tercihini çobandan yana kullanır. Ona göre Yahve'nin bu tercihi tüm Eski Ahit boyunca devam eder. Sürekli çiftçi kardeş sürülür ve diğer kardeş yani koyun çobanı ve aynı zamanda küçük olan tercih edilir.²⁰

Tekvin'deki metinde dikkati çeken önemli bir nokta Kabil'in bizzat tanrı tarafından sürgün edilmekle birlikte koruma altına alınmasıdır. Bu nedenle ona kimse dokunmaz. Bu nedenle de bu mit Hooke göre bir ritüelin izlerini taşımaktadır. Kabil ve Habil her biri bir düzene bağlanmış kendi kurban törenlerini yerine getiren iki farklı topluluğu ifade etmektedirler. Çiftçinin kurbanının kabul edilmemesi ürünün iyi olmamasından kaynaklanmaktadır ve bu bir kefareti gerekli kılmaktadır. Hooke göre buna Tekvin 4:6-7'de Tanrıyla Kabil arasındaki konuşmada işaret edilir. Yine ona göre Tekvin'de yer alan "yer senin kardeşinin kanını alabilmek için ağzını açtı" (4:1) ifadesi komünal bir ritüele işaret emektedir. Nitekim İbrani Kefaret Günü ritüelinde bu öldürme (toprağa kurban verme) ve kaçış canlandırılır. Kurbanlık olarak seçilen iki keçiden birisi öldürülerek kurban edilirken diğeri (günah keçisi) çöle sürülür.²¹

Kur'an'da da ilk kan döken olarak sunulan Kabil²², Eski Ahit'e göre de kardeşini öldürmüştür ama aynı zamanda o demirci olması hasebiyle de medeniyetin oluşmasına öncülük etmiştir. Nitekim o, şehirler kurmuş, geleneksel ustalık, sanat, madencilik ve müziğin gelişmesine katkıda bulunmuştur.²³ Ayrıca Âdem ve Havva'nın kovuldukları ve bir daha girmelerinin kesinkes yasaklandığı cennet bahçesine Kabil'in oğlu Hanok girmeyi başaracaktır. Hanok bu

18 Gray, *Near Eastern Mythology*, s. 15.

19 Hooke, *Middle Eastern Mythology*, ss. 34-35.

20 Campbell, *Batı Mitolojisi*, s. 93.

21 Hooke, *age*, ss. 123-125.

22 Kur'an'da Kabil ismi yer almamakla birlikte bu kişinin Kabil olduğu şeklinde bir genel kabul söz konusudur. Maide suresinde Âdem'in iki oğlunun Allah'a birer kurban takdim ettikleri, ancak Allah'ın birisinin kurbanını kabul edip diğerininkini kabul etmediğini ve bunun üzerine kurbanı kabul edilmeyen kardeşin, diğer kardeşini öldürdüğü anlatılır. Kurbanı kabul edilen kardeş, erdemlilik gösterir ve kendisini öldürmek üzere gelen kardeşini öldürme girişiminde bulunmayacağını çünkü Allah'tan korktuğunu söyler ve zalim olmak yerine mazlum olmayı tercih eder. Katil kardeş, maktulün cesedini nasıl gömeceğini bir kargadan öğrenir ve bu çok zoruna gider, yaptığına pişman olur (Bk. Maide, 5/27-31).

23 Bk. Tekvin 4:17-23; Kabil'in medeniyete yaptığı öncülük ile ilgili olarak da bk. Gray, *Near Eastern Mythology*, ss. 104-105; Hooke, *age*, s. 122; Mircea Eliade, *Dinsel Düşünceler ve İnançlar Tarihi*, çev.: Ali Berktaş, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 2003, c.1, s. 209.

bahçeye girecek ve gördüklerini daha sonra anlatacaktır.²⁴

Hanok metninden hareketle Collins, Tekvin'de sözü edilen cennetin Gözleyenler adı verilen Yukarı Mezopotamya'da ileri bir medeniyet kurmuş olan bir topluluğun ülkesi olduğunu ileri sürer. Ona göre bu medeniyet sahipleri Mezopotamya'ya Mısır'dan gelmişlerdir. Mısır'da bu medeniyetin ortaya çıkışıyla ilgili olarak ise iki farklı varsayımdan söz eder. Birinci varsayıma göre Buzul Çağının bitiminden önce dünyanın değişik bölgelerinde uluslararası ölçekte bir medeniyetin varolduğu ve Mısır'ın onların yabancı sömürgelerinden biri olduğu şeklindedir. İkinci varsayım ise bu medeniyetin tamamen Kuzey Afrika'da geliştiği şeklindedir. İkinci teoriye göre de MÖ 10. bin yıldan sonraki bölünmelerden sonra bu ırktan geriye kalanlar Yakın Doğuya yerleşmiş olmalıdır. Bu ileri medeniyete sahip ırkın, Yakın Doğuda oluşturduğu, daha çok dağlık yüksek yerlere inşa edilmiş olan astronomik gözlem evleri, meyve bahçeleri, taraçaları bulunan göz alıcı diyarlardır. Bu diyarlarda cennetsel yasaları çiğneyenlerin işkenceye uğradıkları zindanlar da vardır. Tekvin'de Yahvist yazarlarca Tanrının gazabına neden olan hadise olarak gösterilen insan kızlarıyla Tanrı oğulları meleklerin ilişkisinin²⁵ bu yöreye ait ırkla diğer insanların ilişkisi olduğunu söyler.²⁶

Bütün bunlarla birlikte M. Eliade'nin cennet mitlerinin sadece Ortadoğu ve Mezopotamya'ya ait olmadığı Akdeniz havzasından daha uzak diyarlarda da görüldüğü yönündeki uyarısına kulak vermek gerekebilir: "Dört kola ayrılan ve yerin dört bölgesine hayatı taşıyan nehriyle, Âdem'in bakması ve ekip büyütmesi gereken ağaçlarıyla cennet bahçesi, Mezopotamya imgelemine çağrıştırmaktadır. Tevrat anlatısı bu örnekte de belli bir Babil geleneğinden yararlanmış olabilir. Ama ilk insanın yaşadığı cennet miti ve insanların zor erişilebildiği "cennet gibi" bir yer miti Fırat ve Akdeniz'in dışında da biliniyordu."²⁷

3. Apokrif Metinlerde (Vita ve Apocalypse of Moses) Âdem ve Havva

Yeryüzündeki ilk insan çiftinin yaşamları ve Tanrıyla ilişkilerine dair pek çok Apokrif metinde bir takım anlatılar bulmak mümkün. Tekvin'de anlatılan öyküden bazı farklılıklar taşıyan ve teferruatla ilgili konularda ondan ayrılan bu metinlerin en önemlileri arasında *Âdem ve Havva'nın Hayatı* başlığını taşıyan metin gelir. Tekvin'de Âdem ve Havva'nın hayatı yaratılış ve günah bağlamın-

24 Hanok 2, 21:2'den nakleden Andrew Collins, *Meleklerin Küllerinden*, çev.: Zafer Aşar, Avesta Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 190-197.

25 Tekvin 6:1-4.

26 Collins, *Meleklerin Küllerinden*, ss. 190-197; 459-460.

27 Eliade, *Dinsel Düşünceler ve İnançlar Tarihi*, c.1, s. 207.

da kısaca anlatılırken bu metinde her ikisinin özellikle cennet sonrasında dünyada yaşadıkları hayat, karşılaştıkları zorluklar, verdikleri mücadeleleri, pişmanlıkları, Tanrı'ya yakarışları ve ısrarla cennete tekrar geri dönme çabaları anlatılır.

Son derece önemli olan bu metnin günümüze gelen iki farklı tercümesi ya da versiyonu mevcuttur. Biri Yunanca diğeri Latince olan bu iki metin arasında da ortak noktalar ve aynı ifadeler olduğu gibi farklılıklar ve birbirinde yer almayan bölümler de vardır. Örneğin Latince metin (*Vita*) Âdem ve Havva'nın işledikleri günahıtan ötürü duydukları pişmanlıkla başlarken, Yunanca metin (*Apocalypse*) Kabil ve Habil'in doğum hikayesini ve Havva'nın Kabil'in Habil'i öldürmesine ilişkin gördüğü rüyayla başlar. *Vita*'da Âdem ve Havva'nın Ürdün nehri kenarında ağlayarak duydukları pişmanlık ilk olarak detaylı bir şekilde anlatılırken *Apocalypse*'de cennetten atıldıktan sonra çocukları olana kadar yaptıkları daha sonraları anlatılır. Her iki metnin başlangıcında ortak olan nokta ise öykünün ilk insan çiftinin yaratılışı ya da cennetteki yaşamlarını değil, ondan sonrasını atıldıktan sonraki durumu kapsamaktadır.

Her iki metnin ortak ve farklı bölümleri şöyle gösterilebilir:²⁸

	Vita	Apoc.
Tevbe, Şeytan'ın öyküsü, Kabil'in doğumu (bölüm 1)	1:1-22:2	_____
Şeytan'ın düşüşü	12-17	_____
Habil ve Şit'in doğumu	22:3-24:2	1:1-5:1a
Âdem'in Şit'e bilgileri aktarması	25-29	_____
Âdem'in hastalığı	30-44	5:1b-14:3
Havva'nın anlatısı	_____	15-30
Âdem'in ölümü, Havva'nın öleceği bilgisine ulaşması ve	45-48	31:1-
Âdem'in defnedilmesi		42:2
Havva'nın Kitabı	49:1-50:2	_____
Havva'nın Ölümü ve Defnedilmesi	50:3-51:3	42:3-43:4

Bugün elde hiçbir İbranice nüshası bulunmamakla birlikte metinlerin orijinal dilinin İbranice olduğu kabul edilmektedir. Metnin içerisinde yer alan ifa-

28 Tablo ve gruplandırmaya ilişkin bk. Michael E. Stone, *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Van Gorcum, Assen, Fortress Press, Philadelphia 1984, s. 113; George W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, SCM Press Ltd, London 1981, s. 256.

deler, kompozisyon şekli, olayların bağlantıları, Pseudepigrapha, Josephus, Rabbanik gelenek ve Pavlus'la ilişkisi vb noktalardan hareketle araştırmacılar metnin MÖ 100 ile MS 200 yılları arasında kompoze edilmiş olduğunu kabul etmektedirler. Bu da Hıristiyanlığın ilk ortaya çıktığı yıllara tekabül etmektedir. Yunanca ve Latince versiyonların ise birkaç yüzyıl sonra MS 400'lerde yazılmış olduğu kabul edilmektedir.²⁹

Âdem ve Havva'nın Hayatı metnlerinin Yunanca ve Latince versiyonları arasındaki farklılık doğal olarak her ikisinin de farklı İbranice yazmalardan tercüme edilmiş olması ihtimalini güçlendirmektedir. Şayet Latince versiyonu Yunanca versiyonunun bir çevirisi olsaydı bu durumda her iki metin arasında farklılık olmaması gerekirdi. Yine her iki metinde aynı kaynağı kullanmış olsalardı bu durumda da çevirilerde genel muhteva ve sıralama anlamında bir farklılığın olmaması gerekirdi. Oysa aşağıda metinler okunduğunda da görüleceği üzere olay kurgusu ve sıralaması farklıdır. Bu ise Latincesinin bir bölümün Yunanca'dan diğer bir bölümünün de İbranice'den alınmış ihtimalini doğurmaktaysa da bu iddiaların hiçbirisi henüz tam olarak ispatlanamamıştır. Latince versiyonda (*Vita*) yer alan üç olayın Yunanca elyazmalarında doğrudan bir karşılığı yoktur: Âdem ve Havva'nın pişmanlığı (1-11); Şeytan'ın cennetten düşüşü (12-16); ve Âdem'in göğe yükselişi (25-29). Benzer şekilde *Apocalypse* 15-30'daki Havva'nın düşüş hikayesi *Vita*'dakiyle tam olarak paralel değildir. Bu farklılıklar her iki metnin aynı kaynaktan gelmekle birlikte tarihsel olarak farklı sözlü geleneklerden geldiklerinin bir göstergesi olarak da kabul edilmektedir. Çok güçlü bir ihtimalle metnin ilk İbranice versiyonlarının yazıya aktarılması sözlü versiyonlarından çok sonradır.³⁰

Vita'daki farklı bölümlerin özellikle pişmanlıkla ilgili ilk bölümün *Apocalypse*'nin genişletilmiş bir hali, onun açılımı olduğu söyleyen Stone'ye göre, *Apocalypse* daha orijinaldir. *Vita*, büyük oranda *Apocalypse*'nin teferruatlı anlatımı olmakla birlikte *Apocalypse*'nin dışında daha erken bazı çalışmalardan da pasajlar sunar. Bu ise Stone'ye göre *Vita*'nın *Apocalypse* ve diğer kaynakların revize edilerek oluşturulduğu izlenimini doğurmaktadır.³¹

Yunanca metnin ilk baskısı Tischendorf tarafından dört el yazması esas alınarak 1886'da yapılmıştır. Onu Wells'in İngilizce çevirisiyle, Fuchs'un Almanca çevirileri izler. Bu çevirilerde kullanılan farklı on altı el yazması vardır.

29 Sharpe, *Prolegomena*, c.1, ss. 146-151'den aktaran M.D. Johnson, "Life of Adam and Eve (First Century A.D.) A New Translation and Introduction", *The Old Testament Pseudepigrapha*, James H. Charlesworth (ed.), Doubleday, New York 1985, c. 2, s. 252.

30 Johnson, "A New Translation and Introduction", s. 251.

31 Stone, *Jewish Writings of the Second Temple Period*, ss. 115-116.

Bu el yazmalarının bulunma tarihleri ve yerleriyle metnin ne kadarını ihtiva ettikleri aşağıda gösterilmiştir:

- A1 13.-14. yy. Venedik, 36:3'ün sonuna kadar.
- A2 15.-17. yy. Athos; kayıp olan 13:2-16:4 hariç tamamı.
- B. 13.-16. yy. Vienna; 21:3-25:2 ve 33:2-43:4 atlanılmış olarak.
- C. 11.-13. yy. Vienna; bu en fazla tam olan el yazmasıdır.
- D1. 11. yy. Milan; 18:1-36:1 kayıp
- D2. 12.-14. yy. Strassburg; tamamı.
- D3. 1518, Atina; tamamı.
- D4. 13. yy; Athos; tamamı.
- D5. 16. – 17. yy Andros; 16:3 – 29:3 kayıp.
- E1 16. yy. Paris; esaslı olarak bütünü.
- E2 16. – 17. yy. Montpellier; esaslı olarak bütünü.
- F. 15. - 17. yy. Vatikan; 43 eksik olarak; 29:6'yı takip eden pişmanlıkla birlikte
- G. 16. yy. Brescia; tamamı.
- H. 16.-17. yy. Patmos; tamamı; 29:6'yı takip eden pişmanlıkla birlikte.
- M1 15.-16. yy. Ankara; tamamı.
- M2.16. yy. Patmos; tamamı.

Görüldüğü üzere bu metinler 13 ile 16. yüzyıllara aittir. Latince versiyonun mevcut nüshaları biraz daha eskilere gitmektedir. Üç el yazması dokuz, on ve onikinci yüzyıllara giderken başka dört el yazması 13 – 15 yüzyıllara aittir. Yine Paris el yazması dokuzuncu yüzyıla aittir.³²

Metnin orijinalinin İbranice olması gerektiğini yukarıda ifade ettik. Bu nedenle de metinler temelde Midraş ya da Haggadah'a hatta Kumran metinlerine yakın olarak kabul edilirler. Bu konuda Sharpe, "orijinal metin İbranice yazıldı, formu Midraş tarzıdır ve teolojisi Ferisi Yahudiliktir" der. Bütün bunlarla birlikte metinler de Hıristiyanlığa, Helenistik kültüre ve hatta İslâmî kültüre - özellikle Şeytan'ın düşüşü ile ilgili kısımların- ait temaların olduğu da iddia edilmektedir. Nitekim Kur'an'da İblis'in Allah'ın huzurundan kovulma nedeni olarak Âdem'e secdeyi reddetmesi gösterilir. Aynı tema *Vita* 12-16'da benzer bir tarzda işlenmektedir. Dolayısıyla metinlerin ilk ortaya çıkışından sonra son el yazmalarının yazılmasına kadar diğer apokaliptik metinlerdeki gibi bazı farklılıkların ortaya çıktığı ve çevre kültürlerden ve farklı tarihsel dönemlerdeki dinsel anlayışlardan izler taşıdığı görülmektedir.³³

32 Johnson, "A New Translation and Introduction", s. 250.

33 Johnson, agm, s. 252.

Âdem ve Havva'nın hayatına dair bu metinlerin hem Yunanca hem de Latince versiyonları bütün olarak Pseudepigrapha'da yansıyan görüşlerle tamamen uyumlu görülmesinin yanı sıra Rabbanik Yahudiliğin teolojisi, Ölü Deniz Yazmaları ve erken dönem Hıristiyanlıkla da uyumlu gözükmektedir. Bu ise metinleri teolojik anlamda önemli kılmaktadır. Mitolojinin bütün anlatım tarzını, üslubunu alabildiğince fütursuzca kullanan bu metinler, aşkın Tanrı'yla insanın, İblisle meleklerin, vahşi hayvanlar ve ayartıcı yılanla insanların birebir diyalog kurabildikleri bir tablo sunarlar. Zamansal, mekansal ve varlıksal farklılıklar öykünün içerisinde ortadan kalkarak aynı zeminde birleşir.

Metinlerin merkezinde Âdem ve Havva'nın şahsında aslında "insan" vardır. Tanrı tarafından kendi suretinde ve çamurdan yaratılan insan (Vita 27), istemediği halde hatası sonucunda Cennet dışındaki bir hayata mahkum olur. Cennet dışındaki hayat, aslında insanın Tanrı'dan ve tanrısal ortamdan uzaklaşması ve tamamen yabancı olduğu bir çevrede yaşamak durumunda kalmasıdır. Yaratılış itibarıyla insan doğruluk ve şerefle kaplı (Apoc. 20-21), meleklerin kendisine saygı gösterdiği, tazimde bulunduğu (Vita 13-14) itibarlı bir varlıkken daha sonra "kötü bir kalp"e (Apoc. 13) sahip olur ve çalışmak, didinmek, emek sarfetmek, hastalıklarla mücadele etmek, ölüme mahkum olmakla karşı karşıya kalır. Ancak yine de insan, tüm zorluklarına karşın varlığını dünyada sürdürme konusunda başarılı olur. Lakin yaşama dair fiziksel şartlarını iyileştirme konusundaki başarısını diğer alanlarda gösteremez. Yasak meyvenin yenilmesiyle aktif bir güç haline gelen kötülük faaliyet göstermeye devam eder. Kabil kardeşi Habil'i öldürerek yeryüzünde ilk kanı dökecek ve kötülük cennet sonrasında yeryüzünde de somutlaşmasını sağlayacaktır. Tüm bu olaylarda Âdem'in gerisinde kalan Havva, kendisini suçlar. Kabil'in Habil'i öldürmesinde de, Âdem'e düşer olan hastalık konusunda da, yılanın Şit'e saldırmasında da sorumluluğun kendisine ait olduğunu düşünür. Şayet o, Tanrı'nın emrine itaatsizlik yapmamış olsaydı bu kötü sonuçlar onların hayatlarını kuşatamayacaktı (Vita 37, 44). Âdem ve Havva günahı işledikten sonra yaptıklarına pişman olurlar ve Kur'an'dakine³⁴ benzer tarzda Tanrıya tevbelerini sunarlar. Yaptıkları hatanın farkındadırlar ve hatayı düzeltmenin yolu Tanrı'dan af dilemektir. Ürdün ve Dicle nehirlerinin kenarında yaklaşık kırk gün süreyle af dilerler (Vita 1-8). Burada dikkat çekici nokta vahşi hayvan olarak nitelenen yılan ve Şeytan Tanrıya itaatsizlik ve düşüşlerinin nedeni olarak genelde insanı özelde ise Havva'yı görüp (Vita 38) kabahati dışarıda ararken Âdem ve Havva suçu kendilerinde görürler. Evet, bir ayartıcı onları ayartmıştır ancak o ayartı-

34 Bk. Bakara 2/37.

cıya inanan onu hilesini/hilelerini fark etmeyen kendileridir. Oysa isteselerdi ya da biraz daha dikkatli olsalardı onun hilesini görebileceklerdi. Nitekim Dicle nehrinde yakarıшта bulunan Havva'yı Şeytan, Tanrı'nın gönderdiği iyi melek kılığında ikinci kez kandırırken Âdem bu defa kanmayacak ve onun Şeytan olduğunu fark edecektir (Vita 10). Asıl sorunun kendilerinden kaynaklandığının farkındadırlar ve bu yüzden kendilerini terbiyeyle meşgul olurlar. Oysa Şeytan kendi düşüşünün sorumlusu olarak insanı görür ve ona düşmanlık yapmaya devam eder.

Metinlerin tarihini saptamaya çalışırken Johnson, özellikle Şeytan'ın düşüşüne ilişkin diyalogların Müslümanlar tarafından da bilindiğine dikkat çeker. Bu benzerlik metnin el yazmalarının yeniden kaleme alındığı farklı dönemlerdeki etkilere işaret edebileceği gibi ona göre öykünün İslâm öncesi formunun çok yakın bir tarzda İslâmî kaynaklarca da kullanılmış olabileceği ihtimalini de gösterir.³⁵

Metnin her iki versiyonunda da *Tanrı*, aşkınlıkla antropomorfizmin tuhaf bir karışımı olarak sunulur. Tanrı'nın cennet bahçesindeki insanla ve diğer varlıklarla olan diyalogları anlatılırken tam bir antropomorfizm hakimdir. Âdem ve Havva iyiliği ve kötülüğü bilme ağacının meyvesinden yedikten sonra bir suç işlediklerinin farkına vararak saklanırlar. Emre itaatsizliklerinin bir karşılığı olacak ve Tanrı onları cezalandıracaktır. Tanrı, korkunç bir kral, ya da bahçesi talan edilen yaşlı bir çiftçi edasıyla bahçeye girer ve "korkunç bir sesle bağırır: "Âdem, neredesin?" (Apoc. 8, 23). Yine Âdem hastalığında Şit ve Havva'dan bahçenin duvarının dibine gidip Tanrı'dan yani bahçe sahibinden "lütuf yağı" talep etmelerini ister (Apoc. 9, Vita 36)

Diğer taraftan Tanrı, Kerubilerin iki tekerlekli savaş arabasında, hayat ağacından yapılmış taht üzerinde (Apoc. 22) ya da ışık saçan dört kartal tarafından çekilen ışığın iki tekerlekli savaş arabasının üzerinde (Apoc. 33), Ay ve Güneşin parlaklığının kaynağı olan (Apoc. 36) bir varlık olarak sunulurken *Vita'* da Âdem'in erdemlilik Cennetine çıkarılması sahnesinde Tanrı'dan yanan bir ateş olarak söz edilir. Anlatıya göre Âdem, Mikail tarafından alınarak Erdemlilik Cennetine yani göksel cennete çıkarılır. Âdem orada Tanrı'yı "otururken görür" ancak "Tanrı'nın görünüşü dayanılmaz bir şekilde yanan ateştir". Tahtında oturmakta olan Tanrı'nın etrafından da tekerlekleri ateşten olan ve rüzgar gibi giden savaş arabaları üzerindeki binlerce meleği görür (Vita 25). Bu tür ifadelerle Tanrı, hem aşkın bir varlık hem de haşmetli bir ordu komutanı şeklinde tasvir edilir. Tanrı, hem korkulan birisi hem de kendisinden rahmet ve

35 Johnson, "A New Translation and Introduction", s. 252.

yardım dilenen, merhamet beklenen birisidir. Gerek Âdem ve Havva gerekse melekler Tanrı'dan merhamet dilerken tasvir edilirler (Apoc. 27).

Tanrı'nın ihtişamı yüceliği zaman zaman etrafındaki meleksel diğer varlıklara işaret edilerek dolaylı yoldan da ifade edilir. Meleklerin kanatları vardır (Apoc. 36), melekler tekerlekleri ateş olan rüzgar gibi hızlı giden savaş arabalarına sahiptirler (Vita 25) ve altı kanatlı seraphimler³⁶ vardır (Apoc. 33, 37). Tanrı'nın etrafındaki varlıkların ihtişamı doğal olarak Tanrı'nın onlardan daha görkemli olduğunun bir göstergesidir. Tanrı'nın cennete girip emrine itaatsizlik yapan Âdem'i araması anlatılırken bahçedeki bitkilerin Tanrı'nın gelişi nedeniyle çiçek açtıklarından söz edilir (Apoc. 22).

Metinlerdeki bir diğer aktör, *Şeytan*'dir. Şeytan, Tanrı'yla insan arasındaki ilişkinin bozulmasındaki harici unsur olarak karşımıza çıkar. Tekvin'deki anlatıda Şeytan/İblis yer almaz. Orada Havva'yı kandıran bir hayvandan yilandan söz edilir ve daha çok yorumlarda bu yılanın Şeytan'ın kılık değiştirmiş şekli olduğu kabul edilir. Ancak bu metinde açıkça düşmüş bir melek olarak Şeytan'ın ismi geçer. Fakat yine de yilanda Şit'e saldırması hadisesinde olduğu gibi zaman zaman sahnedeki yerini alır. Özellikle *Vita* 12-16'da anlatılan Şeytan'ın düşüşü öyküsü Tekvin'den ziyade Johnson'a göre Kur'an'da ve diğer ortaçağ Hıristiyan edebiyatında anlatılanlarla uyum göstermektedir.³⁷ Burada Tekvin'de söz konusu olmayan bir diyalog anlatılır. Buna göre Âdem ilk yaratıldığı anda Tanrı melekleri toplar ve onlardan Âdem'e secde etmelerini, ona tazimde bulunmalarını ister. Çünkü Âdem'i onlardan farklı olarak kendi suretinde yaratmıştır. Şeytan, secde etmemekte direnir ve Mikail ona baskı yapar.³⁸ Ancak Şeytan, kendisinin yaratılış sırası olarak Âdem'den önce olduğunu ve aynı zamanda ondan daha üstün bir konumda bulunduğunu söyleyerek baskıya rağmen secde/ibadet etmez. Şeytan'ın anlayışına göre Âdem'in ona itaat etmesi saygı göstermesi gerekmektedir.³⁹ Mikail Tanrı'nın buna çok öfkeleneyeceğini,

36 Seraphim: (1) İşıya'nın vizyonunda Tanrı'nın tahtının önünde oturmakta olan kanatlı doğaüstü varlıklar. (2)Yüksek Melekler konseyinin bir üyesi olan tanrısal varlık.

37 Johnson, "A New Translation and Introduction", s. 253.

38 Şeytan'ın cennetten atılma nedeni olarak anlatılan Adem'e secde etmemekte direnmesi Kur'an'da şöyle ifade edilir: "Bir zamanlar biz, meleklerle (ve cinlere) 'Âdem'e secde ediniz' dedik. İblis hariç hepsi secde ettiler. O yüz çevirdi ve büyüklük tasladı, böylece kötülerden oldu." Bakara 2/34. Ayrıca bk. A'raf 7/11-13, Sâd 38/75. İblis'in secde etmemekte direnmesiyle ilgili yorumlar için bk. Mustafa Öztürk, "Âdem, Cennet ve Düşüş", *Milîl ve Nihal*, 1 (2), ss.156-158; Salime Leyla Gürkan, "Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 9, 2003, ss. 36-39.

39 Kur'an'dakine benzer olarak Apokrif metinlerde de geçen Adem'e secde meselesi İblis'in Âdem'e ibadet etmesi olarak değil yönetici ve bir otorite olarak Adem'in tanınması ya da Âdem'in entelektüel ve fiziksel güçlerinin üstünlüğünü kabul etme olarak anlaşılmalıdır. Zira *Vita* ve *Apokalipse*'nin ilerleyen pasajlarında Şeytan'ın insana düşmanlığı anlatılırken Âdem

kendisine gazap edeceğini söyler. Şeytan ve emrindeki diğer melekler bu sözü ciddiye almazlar ve hatta Şeytan Mikail'e: "Şayet o bana gazap edecek olursa, ben de göğün yıldızlarının üzerine tahtımı kurarım ve En Yüce gibi olurum." der. Ancak tahtını göğün yıldızları üzerine değil yeryüzüne kurmak zorunda kalır. Tanrı'nın gazabına uğrayarak cennetten yeryüzüne atılırlar. İnsana düşmanlığı bu yüzdendir ve Havva'yı kandırmak için yılan kılığına girmiştir (Apoc. 16-18). Ancak öyküde Şeytan'ın atıldığı, sürekli özlemine duyduğu ve mükemmel bir şekilde korunan cennete tekrar nasıl girip de Havva'yı kandırıldığından söz edilmez. Sadece hile yaptığını söylemekle yetinilir.

İblis'in yılanı kullanarak cennete girmesi Kur'an'daki Âdem kıssasında yer almazken tefsirlerde "İblis'in yılanın karnında cennete girdiği" şeklinde yer alması bazı araştırmacıların müfessirlerin Kur'an kıssasıyla Tekvin'deki kıssayı meczetme çabaları olarak yorumlanmıştır.⁴⁰ Ancak makalenin konusu olan apokrif metinlerde Şeytan'ın yılanı kullanmak suretiyle cennete girmesi motifi İslâm alimlerinin betimlemelerinden çok önce Eski Ahit apokrifasında kullanılmıştır (Apoc. 16-18). Üstelik bu metinde Şeytan'ın yalnızca Havva'yı değil aynı zamanda Tanrı'yı da kandırması anlatılır: "...Sonra Şeytan, bir melek suretinde geldi ve Tanrı'ya melek olarak ilahi okudu." (Apoc. 17:1). Tanrı cennetin dışında olması gereken Şeytan'ın melek suretinde gelip kendisini kandırmasını fark edemez.

Âdem ve Havva'nın hayatına dair metinlerin en önemli ögesi kuşkusuz "günah"tır. En genel tanımıyla "ilahi bir yasaya itaatsizlik ve Tanrı'ya karşı işlenen bir suç, bazı dinsel ve ahlaki prensipleri ihlal etmek" şeklinde tanımlanan günah, *Apocalypse* ve *Vita*'ya göre Tanrı'yla eşdeğer olma ve açgözlülükten kaynaklanmaktadır. Nitekim yılan Havva'yı kandırırken meyveyi yediği takdirde "tanrılar gibi olacağını" (Apoc. 18) söyleyerek kandırır. Kendisi de Âdem'e secdeyi reddetmesi sonrasında Tanrı'nın kendisine gazap edecek olmasına aldırmadığını kendisinin de göğün üzerine taht kurup "En Yüce gibi" (Vita 15) olacağını söyler. Metinlere göre insan ve Şeytan'ı günaha yönlendiren şey ortaktır: açgözlülük ve Tanrı gibi olma arzusu. Her ne kadar *Vita*'da Şeytan'ın itaatsizliği Âdem'in itaatsizliğinin önüne geçirilse de yeryüzüne günahı getiren bir kadındır (Apoc. 9, 11, 14, 21, 24, 29, 32; Vita 18, 26, 35, 44). Tekvin'de Havva suçlanmakla birlikte doğrudan kadının suçlanması daha çok apokrif metinlerde dir.

Tekvin'deki düşünüş öyküsüyle benzerlikler taşıyan ve en eski düşünüş hikaye-

yüzünden onun Cennetteki mevkisini kaybetmesi gösterilir. İslâm tefsir geleneğindeki yorumlar için bk. Öztürk, "Âdem, Cennet ve Düşüş", ss. 158-165.

40 Bk. Öztürk, "Âdem, Cennet ve Düşüş", s. 167.

lerinden birisi olarak kabule dilen Sirach'daki öyküde "Günah bir kadınla başlamıştır; onun yüzünden hepimiz öleceğiz."⁴¹ cümlesi yer alır. Bu ifadede açıkça günahın ve ölümün sorumlusu olarak kadın yani Havva gösterilir. *The Wisdom of Solomon*'da farklı bazı vurgular bulunmakta günahın ve ölümün insanın hayatına giriş ve yayılışı anlatılmaktadır. Fakat günahın ve ölümün yayılmasının sorumlusu olarak Âdem değil, Âdem'in oğlu Kabil (Kain) gösterilir.⁴² Bir başka apokrif metin *Pseudo-Philo*'da ise Havva'nın yılan tarafından aldatıldığı ve sonra da ölümün insanlık için takdir edildiği söylenir. Ancak bu metinde özellikle Pavlus'un doktrinel düşüncesiyle yakınlık taşıyan bu ifadelerin devamında Pavlus'unkinden farklı bir kurtuluş öngörülür: "Ve Rab ona insanların ruhlarını kurtarması için buyurdu ve dedi ki: 'Şayet onlar benim yolumda yürürlerse, ben onları bırakmayacağım, terk etmeyeceğim, fakat onlara daima acıyacağım, merhamet edeceğim ve onların çocuklarını/nesillerini kutsayacağım. Ve yeryüzü derhal meyvelerle dolacak ve orada onların yararına olacak yağmurlar olacak ve oralar çorak olmayacak."⁴³

Bir diğer apokrif metin olan *Slavonic Book* ya da *Book of Secret of Enoch* da insanoğlunun günahı Âdem'den miras olarak aldığı düşüncesi yer almaktadır. Pavlus'un günahın miras olarak devri düşüncesine de oldukça benzediği görülmektedir.⁴⁴ Dünyanın ve Âdem'in yaratılış sürecinin anlatıldığı eserde Âdem Şeytan'ın hilelerine aldanmaz. Ama diğer metinlerde olduğu gibi Şeytan Havva'yı kandırmayı başarır. Bu nedenle de metinde ölümün kadınla birlikte, onun yüzünden yeryüzüne indiği ifade edilir.⁴⁵

M.P. Korsak, Hıristiyan dünyasında kadının suçlanmasının nedeninin Tekvin'in Yaratılış öyküsü değil, Pavlus'un "Âdem aldatılmadı fakat kadın aldatıldı ve günahkâr oldu."⁴⁶ şeklindeki ifadesinin olduğunu düşünür. Korsak, Tekvin'deki iki yaratılış öyküsünü bir bütün gibi ele alarak, ilk bölümdeki Tanrı'nın altıncı günde "adam"ı erkek ve dişi olarak kendi suretinde yarattığı ifadesinin ilk yaratılan insanın erkek değil "erkek ve dişi" formunda farklı bir canlı olduğunu, cinsiyet ayrımının ise sonradan gerçekleştiğini, hatta Tekvin'de

41 Sirach 25:24, "Ecclesiasticus, or the Wisdom of Jesus the Son of Sirach", *The Apocrypha of the Old Testament*, edit.: Bruce M. Metzger, Oxford University Press, New York 1965, s. 161.

42 "The Wisdom of Solomon", 10:1-3, *The Apocrypha of the Old Testament*, edit.: Bruce M. Metzger, Oxford University Press, New York 1965, s. 113.

43 "Pseudo-Philo", 13:8-10, "Pseudo-Philo", çev.: D. J. Harrington, *The Old Testament Pseudepigrapha*, edit.: James H. Charlesworth, Doubleday, New York 1985, c. 2, ss. 321-322.

44 "The Book of the Secrets of Enoch" (Slavonic Enoch/2 Enoch), 41:2; 53:1, <http://www.reluctant-messenger.com/2enoch01-68.htm>

45 "The Book of the Secrets of Enoch" (Slavonic Enoch/2 Enoch), 30:1-16.

46 1 Tim. 2:14.

Havva isminin yani kadının adının erkeğin adından Âdem'den önce zikredildiğini iddia eder. Yaptığı metin tahliline göre Âdem'in ismi ilk olarak Şit'in babası olarak nitelenmesi sırasında geçer. Tanrı'nın cennete yerleştiği ilk kişinin Âdem değil "*ha-adam*" yani dişiliği ve erkekliliği bir formda birleştiren bir canlı olduğunu (*zachar u neqeva*) söyleyen Korsak, Eden bahçesinde Tanrı'nın tıpkı diğer yaratılış sürecinde gerçekleştirdiği gibi bu varlığı kadın ve erkek olarak (*ish* ve *ishah*) ikiye ayırdığını söyler. Bu ayrım Tanrı'nın yaratılış sürecinin ilk altı gününde yaptıklarıyla uyum arz eder. Nitekim Tanrı, gök ve yeri, ışık ve karanlığı da birbirinden ayırmıştır ve bunların her biri hem diğeriyle benzerdir hem de farklıdır. Tıpkı erkek ve kadının hem benzer hem de farklı olmaları gibi. Her ne kadar Tanrı, "adam" dan dişiyi ayırmış olsa da her ikisi de dişilik ve eriliklerinin farkına meyveyi yedikten sonra varırlar. Bu yüzden Korsak, meyvenin yenildiği ana kadar onların gene insanın farklı iki yönü olarak kaldıklarını söyler. Bu ise doğrudan "kadının" suçlanamayacağını gösterir. Zira kadın (Havva), tıpkı Âdem gibi asıl olarak meyveyi yedikten sonra sahneye çıkar. Bu nedenle de Korsak, Tekvin'den kadının suçlanmasına dair bir ifadenin zor olacağını düşünür.⁴⁷

Baruh'ta ise Âdem'in ilk günahkar olduğu, onun yüzünden de ölümün vakitsiz olarak geldiği belirtilir. Bununla birlikte herkes onun soyundan geldiği için doğal olarak ruhların bir kısmı için acı ve ızdırap bir kısmı için güzelliklerin hazırlandığı ifade edilir.⁴⁸ Benzer bir düşünceyi çömlekçi örneğinde Augustin'in daha sonraları savunduğu görülecektir.⁴⁹ Baruh'un kitabında ayrıca acı, keder, üzüntü, felaket, yıkım, her türlü hastalık ve belanın yanı sıra insan onurunu zedeleyen, insanı alçaltan her türlü durum, insanın karakterinin zayıflatılması ve ahlaki gevşeklik, kısaca tüm kötülükler Âdem'in Tanrı'ya karşı haddini aşmasının bir sonucudur.⁵⁰

47 Mary Phil Korsak, "Eve, Malignant Or Maligned?", *Cross Currents*, 1994/95, Vol. 44, issue: 4, ss. 453-463.

48 Baruch 54:15, "The Book of Apocalypse of Baruch", <http://wesley.nnu.edu/noncanon/ot/pseudo/2baruch.htm>

49 Augustin'e göre Tanrı, sonsuz lütfunun bir sonucu olarak kullarından bazılarını merhamet edip lütfü da bulunurken bazılarını ise günah içinde bırakabilir. Bu düşüncesine esin kaynağı olarak ise Romalılar 9:21'de yer çömlekçi örneğini anlatır. Çömlekçi balçıktan imal ettiği çömlekler üzerinde tam bir hakimiyete sahiptir. Onların şekillerinden tutun da hangi amaçla kullanılacaklarına kadar pek çok konuda karar verme yetkisi yalnızca çömlekçiye aittir. Tanrı'yı da bir çömlekçiye benzeten Augustin, Tanrı'nın da çömlekçinin balçık üzerindeki hakimiyeti gibi insan üzerinde hakim olduğunu ileri sürer. Bu hakimiyetin bir sonucu olarak da hangi çömleğin iyi hangi çömleğin de kötü suyla dolacağına çömlekçi yani Tanrı karar verir. Bk. Augustine, *A Treatise on the Predestination of the Saints*, First Book, i: 14, http://www.ccel.org/fathers2/npnf105/npnf1042.htm#P6753_2574326

50 Baruch 56:6

Metinlerde dikkat çeken önemli bir noktada *iki farklı cennetten* bahsedilmektedir: *gök* ve *yer cenneti*. Yaratılış sonrasında Âdem ve Havva'nın konuldukları, ilk günahı işledikleri cennet, yeryüzü cenneti yani bir bahçedir. Bu bahçenin etrafı, suyla çevrili (Vita 29) ve kenarlarında yüksek duvarlar vardır (Apoc. 17, 19). Cennet yeryüzünde olmasına karşın Tanrı da zaman zaman bu cennette bulunmaktadır. Örneğin Âdem'in yasak meyveyi yemesi sonrasında Tanrı cennette dolaşarak Âdem'i arar (Apoc. 22-23). Her ne kadar Tekvin'de erkeğin kadın üzerinde otorite olduğundan⁵¹ söz edilse de bu metinlerde Tanrı'nın yeryüzü cennetini Âdem ve Havva arasında paylaştığından söz edilir (Apoc. 15; Vita 32). Adeta Tanrı, her ikisine de eşit davranmış ve bahçenin her bir bölümünün yönetimini birine bırakmıştır. Tekvin'de bu tarz bir bölümlenmeden söz edilmediği gibi yeryüzü ve gökyüzü cenneti şeklindeki bir ayırmadan da söz edilmez. *Vita*'da Âdem oğlu Şit'e başından geçen bir hadiseyi anlatır. Buna göre Âdem, Mikail tarafından yerden alınarak gökyüzündeki cennete, Tanrı'nın huzuruna çıkarılır (Vita 25-29). Âdem'in yeryüzü cennetine girmesine müsaade edilmeyen bir dönemde Mikail'in eşliğinde göksel cennete çıkması ilginç olmakla birlikte bu hadise pek çok Ortadoğu dinsel geleneğinde olduğu gibi "yükseliş/miraç" motiflerini çağrıştırmaktadır. Âdem, göksel cennette Tanrı'dan kullarına merhamet etmesini, onları bağışlamasını ister. Bu amaçla Tanrı'ya methiyeler düzerek merhametini insanlardan esirgememesini, kendisini bağışlamasını ister. Tanrı ise ona "dolayı ebediyen senin soyundan bana hizmette bir sapma olmamalı." diyerek af ve merhameti yine itaat şartına bağlar.

Yahudi geleneğinde bu tarz bir miraç hadisesinin benzerlerini görmek mümkündür. Musa'nın vahiy almak için Tanrı'yla dağda buluşması⁵², vefatında Musa'nın gizli gömülüğü⁵³, İlyas'ın ilahi aleme yükselişi⁵⁴ buna örnek olarak verilebilir. Yine İbrahim ve İdris peygamberlerin semaya yani ilahi aleme yükseldikleri ve Tanrı tarafından kabul edildikleri anlatılır. Nitekim İbrahim'in gözlemleri arasında Âdem'in de tasvir ettiği Tanrı'nın ateş ve nurla kaplı tahtından da söz edilir.⁵⁵

Göksel cenneti yeryüzü cennetinden ayıran önemli bir noktada buranın ölüm sonrası gidilecek olan cennet olmasıdır. Nitekim Âdem öldüğünde cenazesi Acheron gölünde melekler tarafından yıkandıktan sonra Tanrı'nın emriyle

51 Tekvin 3:16.

52 Çıkış 24:15 vd.

53 Tesniye 34:6.

54 2 Krallar 2:11.

55 Şinasi Gündüz, Ekrem Sarıkçıoğlu ve Yavuz Ünal, *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslam'da Miraç*, Vadi Yayınları, Ankara 1996, ss. 45-51.

kiyamete kadar bekletilmek üzere göğün üçüncü katındaki cennete götürülür (Apoc. 37). Yalnız sonraki ifadelerde Âdem'in cesedinin yeryüzü cennetine toprağın alındığı yere gömüldüğünden hatta toprağın, Âdem'den önce ölen Habil'in cesedini, asıl parça geri gelmediği için kabul etmediği Âdem'in cesedi de gömüldükten sonra toprağın her ikisini de kabul ettiği anlatılır. Bu ise Âdem'in cesedinin yeryüzü cennetine ruhunun gökyüzü cennetine gönderildiği şeklinde anlaşılmaktadır. Gökyüzü cenneti, ölüm sonrasında ruhların ikamet ettikleri bir yerdir (Vita 37, 40). Ancak *Vita*'da sadece Âdem'in cesedinin meleklerin gösterdiği şekilde üç parça kumaşla kefenlenerek Habil'le birlikte defnedildiği (Vita 46-48) söylenirken, ruhunun göğe yükselmesinden söz edilmez.

Stone göre metinlere ilişkin en önemli tartışma konularından birisi de *Apocalypse* ve *Vita*'nın Yahudi ya da Hıristiyan metni olup olmadığıdır. Bütün mevcut nüshaları Hıristiyan dünyaya aktarılmış ve zaman zaman Hıristiyan imalar içermekle birlikte bu orijinal metnin bir Yahudi yazar tarafından oluşturulduğu ihtimalini dışarıda bırakmaz. Metinlerde bulunan Hıristiyan imalar, ona göre metne sonradan ilave edilmiş olabileceği gibi aksi de mümkündür. Yani bir kısım Hıristiyan literatürde muhtelif nedenlerle pek çok Yahudi kaynağa başvurulur. Bu nedenle de gerçekte Yahudi teması olan bir imge Hıristiyan imgesi olarak aktarılmakta olabilir. Ancak yine de Stone'e göre özellikle *Vita*'nın girişinde yer alan Âdem ve Havva'nın pişmanlıklarını anlatan sahneler (Vita 1-11) büyük oranda Hıristiyan temalarıdır. Zira burada Âdem ısrarla lütuf yağı talep eder (Bkz. Apoc. 13, Vita, 42). Ancak Mikail bütün taleplerin boşuna olduğunu, o an için bu yağı almalarının mümkün olmadığını, yağın kendilerine diriliş sonrasında verileceğini söyler. Bir başka apokrif metne (*Penitence*)⁵⁶ göre ise Mesih, Âdem'in bedenini yeniden diriltecek, onu Ürdün nehrinde vaftiz edecek ve Mikail'de "yeni Âdem"i yağlayacaktır. Stone göre benzerliklerle sınırlı değildir. *Vita*'da Nicodemus İncilinden (Gospel of Nicodemus⁵⁷) değiştirilerek aktarılan pasajda Mesih'in nasıl geleceği, Âdem'in ve bütün ölümlerin bedenlerini nasıl dirilteceğini, Ürdün nehrinde nasıl vaftiz edeceğini ve

56 Edit.: Michael E. Stone, *The Penitence of Adam: An Apocryphal Armenian Adam Book*, Electronic Version, with manuscript photographs, texts, translations and concordance, <http://micro5.mssc.huji.ac.il/~armenia/website/index.html> (26.06.2006), Eserin matbusu ise M.E. Stone, *Texts and Concordances of the Armenian Adam Literature* (Society of Biblical Literature: Early Judaism and its Literature, 12; Scholars Press, Atlanta 1996)'dir.

"The Penitence of Adam" kitabı, aynı zamanda Vita ve Apocalypse'nin Ermenice versiyonu olarak kabul edilmektedir.

57 Krş. *The Gospel of Nicodemus or Acts of Pilate*, (From "The Apocryphal New Testament" M.R. James-Translation and Notes, Clarendon Press, Oxford 1924), <http://www.earlychristianwritings.com/text/gospelnicodemus.html> (27.06.2006).

bütün inananları lütuf yağıyla nasıl yağlayacağını/kutsayacağını anlatır. Ancak yine de metnin Hıristiyan bakış açısıyla ve benzer Hıristiyan metinleriyle tamamlanarak okunması metnin orijinalinin Hıristiyan olduğunu tam olarak göstermez. Bu yüzden Stone metinlerin Hıristiyan ya da Yahudi orijine sahip olup olmadığı konusunun çok net olmadığına ısrar eder.⁵⁸

Metinlerde Stone'nin işaret ettiği benzerlikleri görmek pekala mümkün. Ancak bu benzerlikler, örneğin Âdem'in Ürdün nehrinde tevbe etmesi, Tanrı'nın ona diriliş gününde bağışlayacağını ve lütuf yağını o zaman vereceğini söylemesi doğrudan İsa Mesih'e işaret eder mi? Çünkü metinlerde bırakın İsa ismini Mesih lafzı bile geçmemektedir. Ayrıca genel anlamda Hıristiyan metinlerde görüldüğü gibi ikinci Âdem olarak nitelenen İsa Mesih'in karşıtı olarak Âdem'in kötülenmesi teması metinlerde hiç yer almaz. Aksine Âdem, her şeye rağmen Tanrı'nın ilgisine mazhar olur. Tanrı, Âdem'in defni işinde meleklerin görev almasını ister, göğün üçüncü katından onun için kefen olmak üzere üç parça kumaş getirir ve onun ruhunu göğün üçüncü katındaki cennetine kabul eder. Hatta ölümünden önce Âdem bir tür miraç tecrübesi yaşayarak göksel cennete, Tanrı'nın huzuruna çıkar. Bu yüzden metinlerdeki benzerlik ya da farklılıklar çok büyük bir ihtimalle farklı el yazmalarında ve metinlerin çevirileri esnasında ortaya çıkan bir durumdur.

4. Sonuç

Sonuç olarak herkes kabul eder ki Âdem ve Havva, hem Yahudilikte hem de erken dönem Hıristiyanlıkta sonsuz spekülasyonların sebebidir. Nitekim Pavlus'un Âdem üzerine geliştirdiği spekülasyonlar (Romalılar 5:12-21; 1 Korintliler 15:42-50) Hıristiyan teolojinin oluşmasında önemli bir role sahiptir. Birinci yüzyıl Yahudi apokaliptik yazında da önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir: Örneğin, 2 Baruch 54:15; 4 Ezra 3:20-27; 4:30-32; 7:116 vd; 3 Baruch 4 gibi. Yine *Hypostasis of the Archons* ve *Apocryphon of John* gibi özellikle Gnostik metinlerde ilk ebeveynlerin hayatları önemli bir yer tutar. Yine *Vita* ve *Apocalypse*'de karşımıza çıkan Şit, Gnostik literatürün oldukça önemli bir figürüdür.⁵⁹

Bütünüyle mitolojik öğelerle bezeli olan "Adem ve Havva'nın Hayatı" metinleri, ilk bakışta Tekvin'deki yaratılış öyküsünün açılımı görünümünde olmakla birlikte bir kısım nüanslarla ondan ayrılır. Öykü'nün İslâmî literatürdeki Adem ve Havva öykülerine yakınlığı da son derece dikkate değerdir. Bu

58 Stone, *Jewish Writings of the Second Temple Period*, ss. 116-117.

59 Stone, *age*, ss. 117-118.

yüzden aşağıda çevirilerini verdiğimiz bu iki metnin dinler tarihi çalışmalarına bir katkı sağlayacağını ummaktayız.

Ek 1: Metin - A

ADEM VE HAVVA'NIN HAYATI⁶⁰ THE LIFE OF ADAM AND EVE (APOCALYPSE / APOCALYPSE OF MOSES)

Önsöz

Âdem ve Havva'nın hayatının öyküsü, Tanrı tarafından Musa'ya, Ahit'in yasalarının yazılı olduğu tabletler verilirken bildirilmiştir.⁶¹

1. (1-2) Bu Âdem ve Havva'nın öyküsüdür. Onlar, cennetin dışına çıktıktan sonra, Âdem, karısını aldı ve doğuya, aşağıya doğru indiler. Ve orada 18 yıl 2 ay oturdular. (3) Ve Havva hamile kaldı ve iki oğul doğurdu; Cain (Kabil) denilen Diaphotos ve Abel (Habil) denilen Amilabes⁶².
2. (1) Bu şeyler olduktan sonra Âdem ve Havva, birlikte gittiler. Uyumak için yattıklarında (2) Havva efendisi Âdem'e: "Efendim bu gece rüyamda oğlum Habil'in kanını gördüm. Kardeşi Kabil'in ağzına hücum ediyordu ve Kabil merhametsizce onu içti. (3) O (Habil), ondan kendisine küçük bir şey bırakmasını istedi; fakat o, dinlemedi ve kanların hepsini yuttu. Ve (kan) onun midesinde durmadı. Fakat ağzının dışına geldi." (4) Ve Âdem Havva'ya dedi ki; "Kalkalım ve onlara ne olduğunu görmeye gidelim. Muhtemelen düşman onlara karşı savaşıyordur."
3. (1) Ve onların her ikisi de dışarı çıktıklarında (gittiklerinde) Kabil'in eliyle kardeşi Habil'i öldürmüş olarak buldular (öldürdüğünü gördüler). (2) Ve Tanrı, melek Mikail'e dedi ki: "Âdem'e söyle 'senin bildiğin gizemi (sırrı) oğlun Kabil'e bildirmedi, çünkü o, öfkenin/gazabın oğludur. Fakat yas tutma. Çünkü onun yerine sana başka bir oğul vereceğim; bu, sana yapman gereken her şeyi bildirecek; fakat ona hiçbir şey söyleme!". (3) Bu şeyleri Tanrı meleğine söyledi ve Âdem onun sözlerini kalbine koydu, onunla

60 Metinlerin çevirisinde "edit.: James H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, Doubleday, New York 1985, c.2, ss. 258-294" de yer alan M. D. Johnson tarafından notlandırılarak İngilizce tercümesi yapılan nüshaları kullanılmıştır.

61 Bu önsözün, Grekçe metne sonradan ilave edildiği düşünülmektedir.

62 Buradan itibaren "*Cain/Kain*" yerine "*Kabil*", "*Abel*" yerine de "*Habil*" isimleri kullanılacaktır.

ve Havva'yla birlikte diğer oğulları Habil için kederlendiler.

4. (1) Bu şeylerden sonra Âdem, karısına hamile kalacağını bildirdi ve o hamile kaldı ve Şit'i doğurdu. (2) Ve Âdem, Havva'ya: "Bak, Kabil'in öldürdüğü Habil'in yerine bir oğul sahibi olduk; mutluluk duyalım ve Tanrı'ya kurban sunalım." dedi.
5. (1) Ve Âdem, otuz oğul ve otuz kız babası oldu. (2) Ve (Âdem) hasta oldu ve yüksek sesle ağladı. "Oğullarım, ölmeden önce sizleri görmem için yanıma gelin." dedi. (3) Ve onların hepsi birlikte gittiler ve üç bölüme yerleştiler. Ve onlar evin kapısına geldiklerinde o, Tanrı'ya dua ediyordu. (4) Ve oğlu Şit dedi ki: "Âdem Baba, senin hastalığın nedir?" Ve o: "Çocuklarım, ağrı ve sızılarım daha çok arttı." dedi. (5) Ve onlar da dediler ki: "Ağrı ve hastalık nedir?"
6. (1) Ve Şit cevap verdi ve dedi ki: "Baba, yemek için kullandığın şeyler hakkında ne düşünüyorsun ve onları arzulamaktan dolayı üzüntülü müsün? (2) Şayet durum buysa söyle bana, ve ben gideceğim ve Cennet'ten sana meyveler getireceğim. Başımın üzerine hayvan gübresi yerleştireceğim ve ağlayıp, gözyaşı döküleceğim ve dua edip, yakaracağım. Ve Rab, beni duyacak ve meleğini gönderecek (3) ve sana onu (meyveleri) getireceğim. Ve böylece şu dert, keder seni terk edecek" Âdem ona dedi ki: "Hayır, oğlum Şit; fakat hasta ve kederli değilim." Şit: "Sana bu olanlar nedir?" dedi.
7. (1) Âdem ona dedi: "Tanrı bizi yani beni ve annenizi yarattığında, çok arzuladığım şeyler dolayısıyla o, cennette her türlü bitkiyi bize verdi. Fakat birisiyle ilgili olarak bize onu yemememizi emretti. (çünkü) biz onunla ölecektik (onun yersek ölecektik). (2) Ve Rabbe kulluk/ibadet etmesi ve yükselmesi için annenize rehberlik yapan melekler için saat yaklaştı. Ve düşman ona verdi ve o (Havva) ağaçtan yedi. Çünkü o (düşman) biliyordu ki, ne ben, ne de kutsal melekler onun yakınında değildik. (3) Sonra Havva, aynı şekilde yemem için bana verdi.
8. (1) Her ikimizde onu yediğimizde, Tanrı bize kızdı. Ve Rab, cennete geldi ve korkunç bir sesle şöyle söyleyerek bağırdı: "Âdem, neredesin? Ve niçin benden saklanıyorsun? (2) Ev, inşa edenden (mimar) gizli olabilir mi?" Ve O dedi: "Sen benim ahdimi terk ettiğin için senin bedenini yetmiş belaya teslim ettim. İlk belanın acısı/sızısı gözlerin kederi/felaketidir. İkinci belanın acısı duymaktır yani bela kulaklarındadır ve böylece diğer bütün belalar senin peşinden gelecek."
9. (1) O, bu şeyleri oğluna anlatırken derinden bir ah çekti (iç geçirdi) ve dedi: "Ne yapabilirim? Büyük bir acı ve keder içindeyim." (2) Ve aynı şekilde Havva gözyaşı döktü, ağladı ve dedi ki: "Efendim Âdem, kalk, hastalıklarla"

rının yarısını bana ver ve onu yüklenmeme izin ver. Çünkü bu sana olanlar benim yüzümden oldu; benim yüzümden sen acılara ve belalara katlandın.” (3) Fakat Âdem Havva’ya dedi: “Kalk ve oğlumuz Şit’le birlikte Cennetin yakınına git ve sorumluluğu size ait olan bir yere yerleşin. Tanrı’ya ağlayın ve yalvarın. Belki böylelikle bana merhamet edebilir ve meleğini Cennete gönderip, ağaçtan çıkan yağdan bana verir. Onu bana getirin. Onunla kendimi/vücudumu ve başımı yağlayacağım.

10. (1) Ve, Şit ve Havva Cennet bölgesine gittiler. Onlar giderken, (2) Havva (diğer) oğlunu gördü. Vahşi bir hayvan ona saldırıyordu. Ve Havva şöyle söyleyerek ağladı: “Vah bana, çünkü diriliş gününe geldiğim zaman, günahı olan (günah işlemiş olan) herkes Havva, Tanrı’nın emirlerini muhafaza etmedi, onlara bağlı kalmadı diye bana lanet/beddua edecek. (3) Ve Havva, hayvana bağırdı: “Hey, Sen kötü bir hayvansın, Tanrı’nın suretine saldırmaktan korkmuyor musun? Senin ağzın nasıl açıldı? Senin dişlerin güçlü ve sert bir şekilde nasıl büyüdü? İtaati nasıl hatırlamazsın? Çünkü senin öncelikle Tanrı’nın suretine itaat etmen gerekmez miydi?”
11. (1) Sonra, hayvan bağırarak şöyle dedi: “Hey, Havva, ne açgözlülüğün, ne hırsın, ne de üzüntün/ağlaman bizim yüzümüzündür. (2) Fakat sana, hayvanların yönetimi sana verildiği halde senin ağzın Tanrı’nın ondan yememi emrettiği ağaçtan yemek için nasıl açıldı? Bunlardan dolayı bizim doğamız değiştirildi. (3) Bu yüzden şimdi ben seni azarlamaya başlarsam sen bunu kaldıramayabilirsin/ buna tahammül edemeyebilirsiniz.”
12. (1) Şit hayvana dedi: “Ağzını kapa ve sessiz ol. Ve yargı gününe kadar Tanrı’nın suretinden uzaklaş. (2) Sonra hayvan Şit’e dedi ki: “Bak, Tanrı’nın imajından uzaklaştım.” Sonra hayvan kaçtı, kıvrıla kıvrıla giderek oradan uzaklaştı ve yuvasına gitti.
13. (1) Ve Şit, annesi Havva ile birlikte Cennetin yakınına gitti. Ve orada ağladılar, feryat ettiler, ağıt yaktılar. Ve lütuf yağından vermesi için meleğini göndermesi amacıyla Tanrı’ya dua ettiler. (2) Ve Tanrı, başmelek Mikail’i gönderdi ve onlara şöyle dedi: “Tanrı’nın kulu, Şit, boşa uğraşmayın. Babanız Âdem’in başına sürmek ve şimdi sizin olması için akıcı yağı olan ağaç hakkında niyaz ederek dua etmeyin. (4) Fakat zamanın sonunda, büyük gün geldiğinde Âdem’in bütün etleri kaldırılacak, kutsal insan gibi olacak; sonra ona Cennetin her sevinci, mutluluğu verilecek (5) ve Tanrı, onların ortalarında olacak ve orada ondan önce hiçbir günahkar olmayacak. Çünkü kötü kalp onlardan kaldırılacak ve onlar iyiyi anlayan ve tek başına Tanrı’ya ibadet eden bir kalp verilecek. (6) Fakat, (şimdi) yaşam süresi sona ermeden önce, ki üç gün içinde babanıza gidin. Ve onun ruhu ay-

rılacak. Yukarıya doğru olan bu müthiş yolculuğa şahit olabilirsiniz.

14. (1) Bu şeyleri söyleyerek melek onlardan ayrıldı. Şit ve Havva, Âdem'in yattığı çadıra gittiler. (2) Âdem Havva'ya: "Niçin, bizim aramızda yıkımı işledin ve bizim üzerimize büyük gazabı çektin. O gazap bütün hayatımızı kontrol ederek kendine doğru çeken ölümdür. (3) Ve Âdem eşine dedi ki: "bütün çocuklarımızı ve torunlarımızı çağır ve anlat onlara, yasayı nasıl ihlal ettiğimizi."

HAVVA'NIN DÜŞÜŞ HİKÂYESİ VE SONUÇLARI

15. (1) Sonra Havva onlara dedi ki: "Dinleyin beni, çocuklarım ve torunlarım. (2) Sizlere düşmanımızın bizi nasıl kandırdığını anlatacağım. Olaylar biz cenneti yönetiyorken oldu. Cennetin her bir parçası Tanrı tarafından paylaştırıldı. Şimdi ben kendi payımı bekliyordum, güney ya da kuzey. (3) Ve Şeytan Âdem'in bölümüne geldi. Tanrı bizim aramızda hayvanları da böldüğü için orada erkek hayvanlar vardı. Ve Tanrı, bütün erkek hayvanları babanıza ve bütün dişi hayvanları da bana verdi. Ve bizim her birimizi sahip olduklarımız besledi."
16. (1) Ve Şeytan yılanla şöyle söyleyerek konuştu: "Kalk ve bana gel ve ben senin yararına olan bazı şeyler söyleyeceğim." (2) Sonra yılan ona gitti ve Şeytan ona dedi: "Senin bütün hayvanlardan daha bilgili olduğumu duydum; bu yüzden seni görmek için geldim. Seni bütün hayvanlardan daha büyük buldum ve onlar seninle ilişkide bulunuyorlar fakat henüz en aşâğda/yerde uzanmış yatıyorsun. (3) Niçin Âdem'in yabani otlarını yiyorsun da cennetin meyvelerini yemiyorsun? Kalk ve gel ve biz onların henüz arasında değilken, cennetin dışına onu ve karısının atılmasını sağlamamıza yardım et." (4-5) Yılan Şeytan'a dedi ki: "Rabbin, bana gazap etmesinden korkuyorum." Şeytan ise ona: "Korkma; sen yalnızca benim kabım olacaksın ve onları kandırabilmen için ben senin ağzında bir kelime konuşacağım."

Ayartma

17. (1) Ve yılan meleklerin Tanrı'ya ibadete gittikleri bir zamanda derhal kendini cennetin duvarından sarkıttı. Sonra Şeytan, bir melek suretinde geldi ve Tanrı'ya melek olarak ilahi okudu. (2) Ve yılanın duvarın üzerinde sanki bir melek gibi eğildiğini/kıvrıldığını gördüm. Ve o bana: "Sen Havva mısın?" dedi. Ve ben ona: "Benim" dedim. (3) Ve o bana: "Cennette ne ya-

piyorsun?" diye sordu. Ben cevap verdim: (4) "Tanrı bizi buradakileri korumak ve onlardan yemek için buraya yerleştirdi." Şeytan, yılanın ağzının içinden bana cevap verdi: (5) "İyi yapıyorsunuz fakat neden her bitkiden yemiyorsun?" Ben de ona: "Evet, sadece Tanrı'nın onu yememizi yasakladığı, yoksa *muhakkak ölürsünüz* dediği, cennetin ortasındaki biri hariç cennetteki her bitkiden yiyoruz." dedim.

18. (1) Sonra yılan bana: "Tanrı yaşayabilir! Çünkü ben hayvanlar gibi olan sizin için üzüldüyorum. Boş vermişlik içinde olmanızı istemiyorum. Fakat kalkın, gidin (2) ve yiyin. Ağacın ihtişamını görün." dedi. Ben de ona: "Tanrı bize söylediği için, O'nun bana çok kızmasından korkuyorum." dedim. (3) O da bana: "Korkma; çünkü yediğin zaman, *senin gözlerin açılacak ve sen tanrılar gibi olacaksın ve iyiyle kötüyü bileceksin*. (4) Fakat, Tanrı, senin onlar gibi olacağını bildiği için o size bunu fazla gördü (5) ve "Ondan yemeyin." dedi. Fakat bitkinin yanına gel ve onun muhteşemliğini gör" dedi. (6) Ve ben bitkiye döndüğümde onun ihtişamını gördüm. Ve ona dedim ki: "O, gözleriyle bakını hoşnut ediyor"; O anda onun meyvesini almaktan korktum. Ve o bana: "Gel, ben onu sana vereceğim. Beni takip et." dedi.

Düşüş

19. (1) Ve (kapıyı) onun için açtım ve o benim önümden geçerek Cennete girdi. Çok az yürüdüktan sonra, döndü ve bana dedi ki: "Fikrimi değiştirdim ve senin ondan yemene izin vermeyeceğim." O bu şeyleri söylediğinde beni tatlılıkla ikna etmek ve mahvetmek istiyordu. Ve o bana: "Bana hakaret etme, sen aynı zamanda kocana da (ondan) vermelisin." (2) Ve ben ona dedim ki: "Bilmiyorum, sana lanetin hangi çeşidiyle sövmeliyim bilmiyorum; bununla birlikte sana şunu söylediğimi de biliyorum: Rabbin tahtı, melekler meclisi ve hayat ağacı adına, aynı zamanda ben onu kocama da yemesi için vermeliyim." (3) O, benden laneti aldığı anda, gitti, ağaca tırmandı ve kötü özelliklerini ki o açgözlülüğüdür, yemem için bana verdiği meyvelerin üzerine serpiştirdi. Çünkü açgözlülük her kötülüğün kaynağıdır. Ve ben dalı yere doğru eğdim, meyvelerini aldım ve yedim."
20. (1) Çok az zaman sonra gözlerim açıldı ve giyinmiş olduklarımla birlikte erdemden yoksun/çıplak olduğumu fark ettim. (2) "Bunu kendime neden yaptım? Onunla giyindiğim, örtündüğüm şerefimden nasıl ayrıldım?" diyerek ağlamaya başladım. (3) Ve aynı şekilde lanet hakkında ağladım. Fakat ağaçtan aşağı birisi indi ve kayboldu. (4) Kendi bölgemde yaprakları aradım. Böylece utancımı örtbilirdim. Fakat cennetteki ağaçlardan hiçbir şey bulamadım. Çünkü kendi bölgemin ağaçlarının yapraklarını kesip on-

ları yemiştim. Yalnızca şu incir ağacının kiler hariç. (5) Ve onun yapraklarını aldım ve kendime etek yaptım; onlar benim yediğim bitkilerin benzerliydi.

21. (1) Ve yüksek bir sesle "Âdem, Âdem, neredesin? (2) Kalk, bana gel ve sana büyük sırrımı göstereceğim." diyerek ağlamaya başladım. Ve babanız geldiğinde rahatımızı kaçırırcaşına günah işlemeye neden olan yasa dışı sözlerle onunla konuşmaya başladım. (3) Çünkü o geldiğinde ben, ağzımı açtım ve Şeytan konuşmaya başladı ve ben şöyle diyerek ona söylemeye başladım: "Gel, efendim, Âdem, beni dinle Tanrı'nın ondan yemememizi söylediği ağacın meyvesinden ye ve Tanrı gibi ol." (4) Sizin babanız cevap verdi ve dedi: "Tanrı'nın bana kızmasından korkarım." Ve ben ona dedim ki: "Korkma; çünkü, sen onu yer yemez, sen iyi ve kötüyü bileceksin." (5) Sonra ben onu çabucak ikna ettim. O yedi ve onun gözleri açıldı ve o aynı zamanda çıplaklığının farkına vardı. (6) Ve o bana: "Ah!, Kötü kadın!, Neden bizim aramızda yıkım yaptın? Sen, beni Tanrı'nın ihtişamından uzaklaştırdın, ayırdın." dedi.

Cennette Tanrı'nın Ortaya Çıkışı

22. (1) Ve aynı saatte biz başmelek Mikail'in borusunun sesini duyduk. (2) O melekleri şöyle söyleyerek çağırıyordu: "Bunları Rab, söylüyor, 'benimle birlikte Cennete gelin ve Âdem hakkında bildireceğim kararımı dinleyin.'" (3) Ve biz başmeleğin borusunun sesini duyduğumuzda: "Bakın, Tanrı, Cennete bizi yargılamaya geliyor." dedik. Biz korktuk ve saklandık. Ve Tanrı, Cennete döndü, kerubilerin iki tekerlekli savaş arabasına oturdu ve melekler ona ibadet ediyorlardı. Tanrı, Cennete geldiğinde bütün bitkiler, hem benim hem de Âdem'in bölgesinde olan bitkilerin hepsi, dışarı doğru çiçek açtılar ve yerleştirildiler. (4) Ve Tanrı'nın tahtı gerçektede hayat ağacından yapılmıştı.
23. (1) Ve Tanrı, Âdem'i şöyle söyleyerek çağırdı: "Âdem, nerede saklanıyorsun? (2) Seni bulamayacağımı mı sanıyorsun? Ev inşa edenden gizlenebilir mi?" Sonra babanız cevap verdi ve dedi ki: "Ey Rab, bizi bulamayacağını düşündüğümüz için saklanmıyoruz. Fakat daha çok çıplak olduğum için korkuyorum. Ve senin kudretin karşısında korku ve saygıyla ayakta durmaktayım, ey Rab." (3) Tanrı: "Çıplak olduğunu sana kim gösterdi? Muhafaza etmen için sana verdiğim buyruğumu terk etmedikçe (bunu bilmen imkansızdı)." dedi. (4) Sonra, Âdem benim onu aldatmak istediğinde kendisine söylediklerimi hatırladı: (5) "Seni Tanrı'dan emin yapacağım." Ve o döndü ve bana dedi ki: "Niçin bunu yapmıyorsun?" Ve ben o anda

yılanın sözünü hatırladım ve: “Yılan, beni kandırdı.” dedim.

Cezalar

24. (1) Tanrı Âdem’e: “Benim buyruğumu çiğnediğin ve karının sözünü dinlediğin için senin üzerinde çalıştığın toprak lanetlendi. (2) Çünkü sen onun üzerinde çalıştığın zaman sende güç ve kuvvet bırakmayacak; sana devdikenini ve çalı verecek, alın terinle ekmeğini yiyeceksin. Birçok acı ve sıkıntı çekeceksin:

Sen yorularak bitki yetiştireceksin ve dinlenmeyeceksin;

şiddetli acıyla ıstıraplı olacaksın ve tatlı, hoş şeyleri tatmayacaksın;

(3) sıcakla bunaltılacaksın ve soğukla sıkıntı çekecek/donacaksın;

ıkkıla sıkıla çalışacaksın ve ferahlık, zenginlik elde edemeyeceksin;

şişman olacaksın ve bunlar son olmayacak.

(4) Ve hayvanlar, senin komuta ettiğin hayvanlar sana karşı düzeni bozmak için başkaldıracaklar. Çünkü sen benim buyruğumu taşımadın, muhafaza etmedin.”

25. (1) Bana dönerek Tanrı dedi ki: “Sen yılanı dinlediğin ve benim buyruğumu ihlal ettiğin için doğum sancısı çekeceksin ve tarifsiz acılar duyacaksın; (2) korkuyla, üzerlerine titreyerek çocuklarını taşıyacaksın, büyük acı ve belalarından dolayı hayatını kaybetmenin yakınına geldiğinde itiraf edecek (3) ve şöyle diyeceksin: “Rab, Rab, kurtar beni, asla tekrar bedenim günahına dönmeyeceğim.” (4) Ve böylece senin sözlerine göre seni, içine yerleşen düşmanın düşmanlığı yüzünden yargılayacağım. Ve sonra sen, kocana tekrar döneceksin ve o, sana hükmedecek.”

26. (1) Ve o, bu şeyleri bana söyledikten sonra, büyük bir öfkeyle şöyle söyleyerek yılanla konuştu: “Bunu yaptığın ve nankör bir kap olduğun için, şimdiye kadar dikkatsiz kalbi doğru yoldan saptırmak için önderlik yaptığın için bütün vahşi hayvanların dışında sen lanetlendin. (2) Sen yemek için kullandığın yiyeceklerden mahrum kalacaksın *ve yaşamın boyunca toprak yiyeceksin. Karnın üzerinde sürüneceksin ve ayaklar gibi ellerden de yoksun olacaksın.* (3) Burada senin için ne kulak, ne kanat, ne de bir dal bırakılmış olacak. Bütün bunların hepsi, senin kendi ahlaksızlığın içinde onu (kadını) tatlılıkla kötü fiili işlemeye ikna etmen ve onların cennetin dışına atılmalarına neden olman dolayısıyladır. (4) Ve senle onun nesli arasına düşmanlık koyacağım; o senin başından sakınacak ve sen yargı gününe kadar onun topuğundan sakınacaksın.”

Kovulma ve Tevbe

27. (1) Bu şeyler söylendikten sonra, o meleğine bizi Cennetin dışına atması için emir verdi. (2) Biz kovulmuş varlıklar olarak ağlarken, babanız Âdem, meleklerden ricada bulundu: "Bana çok az bir süre izin verin. Böylelikle Tanrı'ya bana merhamet etmesi ve acıması için yalvarabileyim. Çünkü ben tek başıma bir günahkar olarak kaldım." (3) Ve melekler onu dışarı çıkarırken birden durdular. Ve Âdem, üzüntülü bir sesle yalvararak seslendi: "Affet beni, Rabbim, yaptığım şeyi affet." (4) Sonra Rab, meleklerine dedi ki: "Siz Âdem'i Cennetin dışına çıkarıyorken neden durdunuz? (5) Suç benim mi ya da ben kötü bir yargıç mıyım?" Sonra melekler yere kapandılar ve şöyle söyleyerek Rabbe ibadet ettiler: "Sen, adil olansın Rab, ve doğru bir yargıçsın."
28. (1) Ve Rab, döndü ve Âdem'e: "Şimdiden sonra senin Cennette olmana izin vermeyeceğim." (2) Ve Âdem cevap verdi ve dedi: "Rab, bana dışarı atılmadan önce yiyebildiğim hayat ağacından ver.". (3) Sonra Rab, Âdem'le konuştu: "Sen şimdi ondan alamayacaksın. Çünkü o Kerubilere (cherubim)⁶³ (en yüksek rütbeli meleklerle) tahsis edildi ve kılıç çekildi/kınından çıkarıldı ve senden onu korumak için dönüyor. sen ondan tadamazsın ve sonsuza kadar ölümsüz varlık olamazsın, ancak içindeki düşmanla savaşabilirsen olabilirsin. (4) Fakat sen Cennetin dışına çıktıktan sonra bütün kötülüklerden kendini korursan, muhafaza edersen, ölümü kötülüğe tercih edersen, diriliş gününde seni tekrar çıkartacağım ve sonra orada sana hayat ağacından vereceğim ve sen ebediyen ölümsüz olacaksın."
29. (1) Rab, bu şeyleri söyledikten sonra bizim Cennetin dışında çıkarılmamızı emretti. (2) Ve melekler Cennetin karşısına geçirmeden önce babanız ağladı. Ve melekler ona: (3) "Âdem senin için yapmamızı istediğin bir şey var mı?" dediler. Babanız cevap verdi ve meleklerle dedi ki: "Bakın, siz beni dışarı atıyorsunuz; sizden, Cennetten güzel kokular almama izin vermenizi istiyorum. Böylece ben onları dışarı götürdükten sonra Tanrı'ya sunabilirim ve böylelikle o beni duyabilir/fark edebilir." (4) Ve onlar Tanrı'ya döndüler ve ona: "Yael (Jael)⁶⁴, ebedi kral, Âdem'e Cennetten buhur, tütsü kokusu vermemizi emret." dediler. (5) Ve Tanrı, Âdem'e yiyecekleri için Cennetin aromatik kokularını alıp Cennetin dışına çıkarabilmesini buyur-

63 Ölü deniz yazmalarına göre cherubim; meleklerin en üst rütbesidir.

64 Jael: Tanrı için kullanılan en yaygın iki İbranice Bible terimin (Yahwe, Elohim) her birinin ilk hecelerinden oluşturulan bir birleşik sözcük.

du. (6) Melekler ona izin verdiklerinde iki (ya da dört)⁶⁵ çeşit topladı; çiğdem, sümbül, kamyş, tarçın, ve yenilebilir olarak gördüğü diğer şeyler. Ve o bu şeyleri aldı ve Cennetin dışına çıktı. Ve (böylece) biz yeryüzüne geldik. (7) Ve yedi gün yas tuttuk. Yedi gün sonra çok acıktık ve ben Âdem'e "Yiyebileceğimiz yiyecekler topla ve getir ki ölmeyelim yaşayalım. Kalkalım ve ağlayalım, böylelikle belki Tanrı bizi duyabilir." dedim. (8-9) Ve biz kalktık ve bütün toprakları bir baştan bir başa gezdik ve (yiyecek) bulamadık. Ve Âdem'e çözüm olarak şöyle dedim: "Kalk, efendim ve benden uzağa git. Belki ben senden, Tanrı'nın huzurundan, meleklerden ayrılırsam böylelikle onlar (Tanrı ve Melekler) benim yüzümden seninde aç kalmama bir son verirler." (10) Sonra Âdem cevap verdi ve Havva'ya dedi ki: "Niçin, ölümden sorumlu olmamı ve kaburgama ölümü getirmemi gerektiren, bu nedenle de Tanrının yarattığı imaja karşı ellerimi kaldırmak zorunda bırakan kötü düşünceye sahipsin? (11) Fakat, biz pişmanlık duyabiliriz ve 40 gün süresince dualarımızı, arzularımızı sunabiliriz. Fakat sen, 34 gün oruç tutmalısın. Çünkü sen, Tanrı'nın onu (Âdemi) yarattığı, altıncı güne kadar şekil verilmemiştin. (12) Fakat sen kalk ve Dicle (Tigris) nehrine git ve bir taş al ve ayaklarının altına yerleştir ve (ırmağın) içine git ve suyun içinde boynun yukarda kalacak şekilde dur ve ağzından üç kelimenin çıkmasına müsaade etme, çünkü biz layık değiliz ve bizim edepsizliğimiz masum değildir. Fakat Tanrıya şöyle söyleyerek sessizce ağla: "Ey Tanrım bana karşı merhametli; bağışlayıcı ol." (13) Fakat Âdem Ürdün nehrine gitti ve yüksek sesle şöyle söyleyerek ağladı: "Sana sesleniyorum ey Ürdün nehrinin suyu, ayağa kalk ve bütün kuşlar, ve bütün hayvanlar ve bütün sürüngenler, hem karadaki hem de (sudakileri) denizdekiler bir araya toplansın." (14) Ve bütün melekler ve Tanrı'nın bütün yarattıkları Âdem'in etrafını bir duvar gibi çevirdiler, gözyaşı dökerek ve Âdem'in yanında yer alarak Tanrıya dua ettiler, sonunda Tanrı onlara kulak verdi. (15) Fakat Âdem'le birlikte (olmak için) uygun bir şey (neden) bulamayan İblis, Dicle nehrine, Havva'nın yanına gitti. Bir melek formuna girmek suretiyle, geldi ve Havva ağlamazdan önce onun yanında durdu ve sonra Havva'nın gözyaşları toprağın üzerine ve elbisesinin üzerine düştü. (16) Ve sonra, bana dedi ki: "Suyun dışına çık ve ağlamaya devam et, çünkü Tanrı (Rab) senin ricanı/isteğini duydu, melekler ve bütün yarattıklar duan hakkında Tanrı'ya yalvardılar." (17) Bu şekilde o beni (bir kez daha) aldattı ve ben suyun dışına çıktım

65 Buradaki sayı net bir rakamdan ziyade çokluğu ifade etmektedir.

30. (1) Sonra şimdi, çocuklarım, size aldatıldığımız yolu/süreci göstermiş oldum. Fakat iyiden vazgeçmemek için kendinizi izleyin.

ADEM VE HAVVA'NIN ÖLÜMÜ VE DEFİNLERİ

31. (1) Oğullarının ortasında bu şeyler olduktan sonra ve Âdem hasta yatıyor-ken, bedeninin dışına çıkmadan önce bir günden daha fazlasına sahipken Havva Âdem'e: (2) "Niçin sen ölüyorsun ve ben yaşıyorum? Ve sen öldükten sonra ne kadar süre yaşayacağım? Söyle bana." dedi. (3) Sonra Âdem, Havva'ya: "Bu konuda endişe etme. Çünkü benden sonra uzun süre yaşamayacaksın. Fakat birbirimize benzer tarzda öleceğiz. Ve sen kendin benim yerimde yatıyor olacaksın. Fakat ben öldüğümde beni yalnız bırak ve Rabbin melekleri gelip benim hakkımda bir şeyler söyleyene kadar kimse- nin bana dokunmasına izin verme; (4) Çünkü Tanrı beni unutmayacak fakat kendisinin şekil verdiği/imal ettiği kendi kabını görecektir. Fakat tam tersine kalk ve ruhumu onu bana verenin ellerine geri verene kadar Tanrı'ya dua et. Çünkü, biz yaratıcımızla nasıl karşılaşacağımızı bilmiyoruz. Onun bize kızgın olup olmadığını ya da bize merhamet edip etmeyeceğini bilmiyoruz."

Havva'nın Pişmanlığı ve Âdem'in Ölümü

32. (1-2) Sonra Havva kalktı ve dışarı gitti ve yere düştü ve dedi: "Ben günahkarım ey Tanrı; Ben günahkarım, ey hepimizin Babası; Ben sana karşı günah işledim, Senin seçkin meleklerine karşı günah işledim, Kerubilere karşı günah işledim, muhteşem tahtına karşı günah işledim; Ben günahkarım, Rab, ben çok günah işledim; Sizden önce günah işledim, yaratılmışlardaki bütün günahlar bana doğru geldi." (3) Havva, dizleri üzerinde oturup Tanrı'ya dua etmeye devam ederken, insanoğlunun meleğinin kendisine geldiğini gördü ve melek onu şöyle söyleyerek kaldırdı: (4) "Kalk, Havva, tevbenden kalk, çünkü görüldü, senin kocan Âdem, bedeninden ayrıldı. Kalk ve onun ruhunun yaratıcısıyla buluşmak üzere yükselmesine bak."

Tanrı'nın Melekleriyle Dönüşü

33. (1) Ve Havva, kalktı ve yüzünü ellerinin arasına koydu ve melekler ona dediler ki: "Kendini yeryüzüne ait olan her şeyden uzaklaştır." (2) Ve Havva, gözünü göklere dikti ve ışık saçan dört kartal tarafından çekilen

ışığın iki tekerlekli savaş arabasının (chariot) geldiğini gördü. O Kartallar ki onların ihtişamından söz etmek ya da onların yüzlerini görmek rahimden doğan herhangi bir kimse için imkânsızdır. Ve melekler iki tekerlekli savaş arabasının önünde gidiyorlardı. (3) Onlar babanız Âdem'in yattığı yere geldiklerinde, savaş arabası durdu, ve seraphim⁶⁶ babanız ve savaş arabası arasında durmaktaydı. (4) Ben kendim altın bir buhur kabı ve üç kase gördüm. Ve bütün meleklerin aromatik kokular ve buhur kapları ve kaselerle altara geldiklerini gördüm. Ve onları kokladım, ve buhurun tütüsü havaya sindi. (5) Ve melekler aşağı indiler ve ağlayarak ve şöyle söyleyerek Tanrı'ya ibadet ettiler: "Kutsal Yael (Jael), affet, çünkü o senin suretin ve senin kutsal elinin işidir.

34. (1) Ve sonra ben, Havva, Tanrı'nın önünde oturan iki büyük ve korkunç gizem gördüm. (2) Ve korkudan ağladım ve oğlum Şit'e bağırdım: "Şit, baban Âdem'in bedeninden kalk ve yanıma gel, sen hiçbir gözün asla göremeyeceği şeyleri görebilirsin."
35. (1) Sonra Şit kalktı ve annesine gitti. Ve o ona dedi ki: "Ne var? Niçin ağlıyorsun?" (2) Annesi ise ona: "gözlerinle yukarı bak ve gör yedi göğün açıldığını ve gözlerinle gör, babanın bedeninin onun ön tarafında nasıl yattığını, ve kutsal meleklerin hepsi onunla birlikte, onun için dua ediyorlar ve şöyle söylüyorlar: (3) "Onu affet, Ey hepimizin Babası, çünkü o senin suretidir." Sonra çocuğum Şit, bu ne olacak? O, bizim görünmeyen Babamız ve Tanrımızın ellerine ne zaman verilmiş olacak,? (4) Ve babanız için dua ya yardım eden iki koyu-derili şahıslar kimlerdi?"
36. (1) Şit annesine: "Bunlar güneş ve aydır ve onlar birlikte incekler ve babamız Âdem için dua edecekler." dedi. (2) Ve Havva ona: "Ve onların ışıkları nerede? Ve niçin onlar karanlık/koyu renkli oldular?" diye sordu. (3) Şit ona dedi ki: "Onlar bütün ışıklardan önce parlayamazlar ve bu ışık onlardan saklandığı içindir."

Âdem'in Ruhunun Göksel Cennete Alınması

37. (1) Şit annesiyle konuşuyorken, bir melek boruya üfledi ve yüzleri üzerinde yatan melekler ayağa kalktılar ve korkulu bir sesle şöyle söyleyerek ağladılar: (2) "Onun bütün işleri Rabbin ihtişamıyla kutsanmış olsun; O, Âdem'e merhamet etsin, onun elleriyle yaptığı işlere merhamet etsin." (3) Melekler bu şeyleri bitirdikten sonra, altı-kanatlı seraphimlerden biri geldi

66 Seraphim: (1) İşıya'nın vizyonunda Tanrı'nın tahtının önünde oturmakta olan kanatlı doğaüstü varlıklar. (2)Yüksek Melekler konseyinin bir üyesi olan tanrısal varlık.

ve Âdem'i Acheron⁶⁷ gölüne taşıdı ve Tanrı'nın huzurunda üç kez yıkadı. (4) O, üç saat yatırıldı ve sonra her şeyin Rabbi, kutsal tahtında otururken ellerini uzattı ve Âdem'i aldı ve başmelek Mikail'e şöyle söyleyerek verdi: (5) "Onu al, üçüncü gökteki cennete götür ve dünyayı imar edeceğim büyük ve korkunç gün gelene kadar onu orada bırak." (6) Ve başmelek Mikail Âdem'i aldı, uzaklaştı ve sonra Tanrı, Âdem'in bağışlandığını söylerken onu bıraktı.

Âdem'in Bedeninin Gömülmesi

38. (1) Bütün bu şeylerden sonra şimdi başmelek geride kalanların durumu hakkında sordu. (2) Ve Tanrı, bütün meleklerin, her birinin derecelerine göre ondan önce toplanması konusunda emirler verdi. (3) Ve bütün melekler bir araya geldi; bazıları tüsüleriyle diğerleri trompetleriyle. Ve kendisini çeken kanatlarıyla kalabalıkların Rabbi, yükseldi ve kanatların üzerinde melek (Kerubi gibi) oldu ve göğün melekleri ona öncülük yapıyorlardı. (4) Ve onlar Âdem'in bedeninin olduğu yere geldiklerinde onu aldılar. Ve Cennete geldiler ve bütün Cennet bitkileri sallanmaya başladı. Öyle ki Âdem'den doğanların hepsi, sadece Şit hariç güzel kokulardan sersemlediler. Çünkü o, Tanrı'nın bizzat emrine göre doğmuştu.
39. (1) Şimdi, Âdem'in bedeni Cennet toprağı üzerinde yatıyordu. Ve Şit, onun yanında çok büyük bir yas tutuyordu. Ve Rab Tanrı, dedi ki: "Âdem, niçin bu şeyi yaptın? Şayet sen benim emirlerimi korusaydın, senin buradan aşağı inmeme neden olan kişi sevinemeyecekti. (2) İşte şimdi sana söylüyorum ki, onların sevinci hüznü ve kedere dönüşecek, senin hüznün ise mutluluğa çevrilecek ve bunlar olduğunda, Ben, seni yoldan çıkarmanın tahtı üzerine senin egemenliğini kuracağım. (3) Fakat, birisi (Şeytan) bu yerden atılmış olacak. Böylelikle sen onun (tahtının) üzerinde oturabilirsin. Sonra o ve onun emirlerini dinleyenler işte onlar, çok büyük bir yas tutacaklar ve seni onun muhteşem tahtında otururken gördüklerinde gözyaşı dökcekler."
40. (1) Sonra, o baş melek Mikail'le konuştu: "Üçüncü gökteki cennete git ve bana üç parça keten ve ipek kumaş getir." (2) Ve Tanrı, Mikail'e: Cebrail Uriel ve Rafael'e dedi ki: "Âdem'in vücudunu giysilerle örtün ve güzel kokulu yağlardan yağ getirin ve onun üzerine dökün." ve onlar bunu yap-

67 Yunan mitolojisinde ölü ruhları yer altı alemine taşıyıp götürdüğüne inanılan dere ya da onun bir bölümü. İbrani geleneğinde Mikail, tövbekar olmuş günahkarları burada yıkar. Benzer kullanımlar için bk. Apocalypse of Paul 22; Sibylline Oracles 5:485; 3 Baruch 10:2; 1 Enoch 17:6.

tılar ve onun vücudunu hazırladılar. (3) Ve RAB dedi ki: "Habil'in bedeni de aynı şekilde getirilmelidir/hazırlanmalıdır." (4) Ve onlar diğer ketenleri aldılar ve aynı şekilde ona da hazırladılar. Çünkü o, kardeşi Kabil'in kendisini öldürdüğü günden beri yalnızdı/yalnız bırakılmıştı. Kötü Kabil (Habil'in bedenini) saklayamadığı için üzüntülüydü/saklamak istediği için çok üzüntülüydü fakat bunu yapamadı. Çünkü yer cesedi şöyle söyleyerek kabul etmedi: (5) "Benden alınan ve şekil verilen yeryüzü toprağı bana geri dönene kadar başka bir beden/ceset kabul etmeyeceğim" Sonra, melekler cesedi aldılar ve bir kayanın üzerine koydular. Babası ölene kadar orada kaldı ve (6) her ikisi de Tanrı'nın tozu (Âdem'in yaratılırken yerden alınan toprağı) almış olduğu yerdeki Cennet bölgesine Tanrı'nın direktifleri doğrultusunda gömüldüler. (7) Ve Tanrı, Cennete yedi melek gönderdi ve onlar birçok güzel koku getirdiler ve onları yerin üzerine koydular ve sonra onlar iki bedeni/cesedi aldılar ve kazdıkları ve yaptıkları /oluşturdukları (mezara) yere onları gömdüler.

41. (1) Ve Tanrı Âdem'i çağırdı ve şöyle dedi: "Âdem, Âdem" ve ceset yerden toprağın altından cevap verdi: (2-3) "Burayım Rab" Ve Rab ona dedi ki: "Sana, senin topraktan olduğunu ve geri ona döneceğini söylemişim. Şimdi seni yeniden dirilteceğimi söylüyorum/vaad ediyorum; seni son günde (kıyamet gününde) soyundan olan tüm insanlarla birlikte dirilteceğim."
42. (1) Bu sözlerden sonra Tanrı, üç köşeli bir mühür yaptı ve düzenlediği mezarı mühürledi ki onun kaburga kemiğı kendisine geri dönene kadar altı gün boyunca ona hiç kimse hiçbir şey yapamasın. (2-3) Sonra Rab ve melekler yerlerine döndüler ve altı gün sonra Havva da aynı şekilde öldü. Havva yaşıyorken, ölümü hakkında gözyaşı döktü. Çünkü o bedeninin yerinin neresi olduğunu bilmiyordu. Zira Âdem'in cesedi gömüldüğünde Rab cennetteyken hem o ve hem de Şit hariç diğer çocukları uyuyordu. (4) Ve ölüm saatinde Havva, kendisinin de kocası Âdem'in görüldüğü yere gömülmesi için yalvardı: (5-6) "Efendim, Rabbim ve bütün varlıkların Tanrısı, Âdem'in bedeninden beni ayırma çünkü Sen, beni onun bir uzvundan yarattın. Fakat günahkar ve haksız olsam bile, onun bedeninin yanına gömülmemin hakkım olduğunun düşünülmesi gerekir. (7) Ve ben cennette onunla beraberdim ve günahattan sonra bile (ondan) ayrılmamıştım. (8) Bu yüzden (şimdi) aynı şekilde hiçbir şeyin bizi ayırmasına izin verme." O dua ettikten sonra, gökyüzüne baktı. Göğsü çarpmaya başladı ve şöyle söyledi: "Her şeyin Tanrısı, benim ruhumu kabul edecek" Ve derhal onun ruhu Tanrıya teslim edildi.

43. (1) O öldüğünde, baş melek Mikail, yanında bekledi ve üç melek geldi ve onun bedenini aldı ve Habil'in bedeninin olduğu yere gömdüler (2) ve baş melek Mikail Şit'e şöyle dedi: "Böylece sen diriliş gününe kadar ölen her insanı gömmek için hazırlayacaksın. (3) Ve altı günden fazla yas tutma yedinci günde huzur (sükun) ve mutluluk olacak. Çünkü o günde hem Tanrı hem de biz melekler erdemli bir ruhun yeryüzünden göçüne sevineceğiz." (4) Ve o bu sözleri söyledikten sonra, melek gökyüzüne ve Ulu/Tanrı'ya gitti ve şöyle söyledi: "Alleluia".

Ek 2: Metin B

ADEM VE HAVVA'NIN HAYATI THE LIFE OF ADAM AND EVE (VITA) / (VITA ADAE ET EVAE)

I. ADEM VE HAVVA'NIN PİŞMANLIĞI

Onların pişmanlığının sebebi ve biçimi/şekli

- (1) Onlar, Cennetin dışına atıldıklarında, kendileri için bir çadır yaptılar ve yedi gün büyük bir üzüntü içinde ağlayarak yas tuttular. Fakat yedi gün sonra acıkmaya başladılar ve yemek için yiyecek aradılar, fakat bir şey bulamadılar.
- (1) Sonra Havva Âdem'e dedi ki: "Efendim, ben açım. Git ve bizim için yiyebileceğimiz şeyler ara. Belki Rab Tanrı, bizi düşünür ve bize merhamet eder ve önceden olduğumuz yere bizi geri çağırır." (2) Ve Âdem kalktı ve yedi gün o ülkenin tamamının üzerinde yürüdü ve Cennette sahip oldukları gibi yiyecek bulamadı.
- (1) Ve Havva Âdem'e: "Efendim, sen beni öldürecek misin? Ya! ben öleceğim! Sonra da belki Rab Tanrı, sana kızgınlığı benim yüzümden olduğu için seni tekrar Cennete koyar." (2) Âdem cevap verdi: "Rab Tanrı bizi daha fazla lanetlemesin diye böyle kelimelerle konuşmaktan sakın. Bedenime karşı ellerimi serbest bırakabilmem nasıl mümkün olabilir? Fakat, bunun

yerine, kalkmalı ve kendimiz için nasıl yaşayabileceğimizi aramalıyız ve güçsüz düşmemeliyiz.”

4. (1) Ve onlar dokuz gün (bir şeyler) arayarak yürüdüler ve Cennette sahip oldukları gibi hiçbir şey bulamadılar fakat yalnızca hayvanların yedikleri gibi şeyler buldular. (2) Ve Âdem Havva’ya: Rab, bunu hayvanların yemesi için pay etti, (keşke) biz orada meleklerin yiyeceğine alışmış olmasaydık. (3) Fakat, bizi yaratan Tanrı’nın nazarında bize yakışan ve doğru olan kederlenmektir. Büyük bir pişmanlıkla pişman olalım; belki Rab Tanrı, bize hoşgörölü ve merhametli olur ve yaşayabileceğimiz şeyleri bizim için sağlar.”
5. (1) Ve Havva Âdem’e dedi: “Efendim, bana söyle, pişmanlık nedir ve benim yapmam gereken tevbenin şekli, çeşidi nedir? Kazara, yanlışlıkla sürdüremeyeceğimiz bir gayretle kendimiz aldatmayalım. Çünkü biz ahdimizi tutmayıp, sözümüze sadık kalmadığımız için Rab, bizim sesimizi duymaz ve yüzünü bize çevirmez. (2) Efendim, sana dert ve sıkıntı verdiğimden beri tevbe ne kadar çok niyet ettin.”
6. (1) Ve Âdem Havva’ya: “Sen benim yaptığım gibi yapamazsın; fakat güç yetirebildiğin kadarını yap. Ben kırk gün oruç tutacağım, fakat sen kalk ve Dicle nehrine git ve bir taş al ve (2) nehrin ortasında boğazına kadar suyun içinde o taşın üzerine dur. Ve ağzından söz çıkmasına izin verme. Çünkü dudaklarımız illegal ve yasaklanmış ağaçtan dolayı kirlendiğinden beri biz Rabbe yalvarmaya layık değiliz. Fakat ben Ürdün nehrinde kırk gün geçireceğim. Belki Rab, bize merhamet eder.”
7. (1) Ve Havva, Dicle nehrine yürüdü ve Âdem’in ona söylediği gibi yaptı. Aynı şekilde Âdem’de Ürdün nehrine yürüdü ve boğazına kadar suyun içinde bir taşın üzerine oturdu.
8. (1) Ve Âdem dedi ki: “Ben sana söylüyorum, Ürdün nehri, benimle birlikte yas tut ve benim için içinde yüzen yaratıkların hepsini topla. Ve onların benim etrafımı kuşatmalarına izin ver ve böylece benimle birlikte ağlasınlar. (2) Onların kendileri için ağlamalarına izin verme fakat daha çok benim için ağlamalarına izin ver. (3) Çünkü onlar günahkar değiller fakat ben günahkarım.” İlk olarak, öncelikle yaşayan bütün varlıklar geldi ve onun etrafında toplandı ve o saatten sonra Ürdün nehri durdu, akıntısı kesildi.

Şeytan’ın Havva’yı ikinci kez aldatması

9. (1) On sekiz gün geçip gitti. Sonra Şeytan kızdı ve meleklerin ışığıyla kendi şeklini değiştirdi ve Dicle nehrine gitti ve onu ağlarken buldu. (2) Ve İblis

sanki onunla birlikte üzülmüş gibi ağlamaya feryat etmeye başladı ve ona şöyle dedi: "İrmağın dışına çık ve daha fazla ağlama. Şimdi üzülmeyi bırak. (3) Sen ve kocan Âdem neden tedirgin oldunuz? Rab Tanrı sizin iç geçirmelerinizi duydu ve sizin tevbenizi kabul etti, biz melekler hepimiz sizin için yalvardık (4) ve Rabbe aracılık yaptık ve o beni sizi sudan çıkarıp götürmek için gönderdi ve size cennetteki yiyeceklerden verdi ve özlemine çekiyor olduğunuz şeylerden verdi. (5) Şimdi bu yüzden suyun dışına çık ve senin yiyeceğinin hazırlandığı yere, seni götüreceğim."

10. (1) Şimdi, Havva bunu duyduğunda inandı ve ırmağın suyunun dışına çıktı ve (2) onun bedeni suyun soğukluğundan bir yaprak gibiydi (yaprak gibi titriyordu). Ve o dışarı çıktığında (3) yere düştü ve Şeytan onu kaldırdı ve onu Âdem'e götürdü. Ve Âdem onu gördüğünde ve Şeytan onunla idi ve o gözyaşı dökerek ağladı ve dedi: (4) "O! Havva, Havva, senin pişmanlığın tevben nerede? Cennette ikamet etmekten ve ruhsal mutluluktan bizi mahrum bıraktıran düşmanımız tarafından nasıl tekrar kandırılırsın?"
11. (1) Havva bunu duyunca Şeytan'ın kendisini ırmağın dışına çıkması için kandırdığını anladı ve yere yüzüstü düştü ve üzüntüsü ve görünümü ve ağrıları/ağlayıp sızlaması iki misli oldu. (2) O, şöyle söyleyerek ağladı: "Yazıklar olsun sana ey Şeytan. Niçin aniden vahşice hiçbir şey yokken bize saldırıyorsun? Sen bizimle birlikte ne yaptın? Biz sana ne yaptık ki sen aldatmak suretiyle bizi takip ediyorsun? Niçin senin kötülüğün bize rastlıyor? (3) Biz senin şerefini mi çaldık ve seni şerefsiz mi yaptık? Niçin Ey düşman, sen ölüme çıkan yollarda bizi tehlikeli ve düşmanca takip ediyorsun?"

Şeytan'ın cennetten atılma öyküsü

12. (1) Ve Şeytan iç çekti ve dedi: "Ey Âdem, benim bütün düşmanlığım ve çekemezliğim ve üzüntüm seninle ilgilidir. Çünkü senin yüzünden ben gökyüzünde meleklerin arasında bulunduğum görkemimden çıkarıldım, kovuldum ve mahrum bırakıldım. Ve senin yüzünden yeryüzüne atıldım." (2) Âdem cevap verdi: "Ben sana ne yaptım, ve seninle ilgili benim ne suçum var? Çünkü sen asla bizden bir zarar ya da incitici bir şey görmedin, niçin bizi takip ediyorsun?"
13. (1) Şeytan cevap verdi: "Âdem, sen bana ne söylüyorsun? (2) Oradan dışarı atılmam senin yüzündendir. Sen yaratıldığında, ben Tanrı'nın huzurundan çıkarıldım ve meleklerin arasına gönderildim. (3) Tanrı, hayat nefesini sana üflediğinde ve senin yüz ifaden ve suretin Tanrı'nın imajında yapıldığında Mikail, seni getirdi ve Tanrı'nın huzurunda bizi sana secde ettirdi ve Rab

Tanrı dedi ki: "Farkını gör Âdem! Seni bizim imajımızda ve suretimizde yarattım."

14. (1) Ve Mikail, dışarı gitti ve bütün melekleri çağırdı. Rab Tanrı'nın emri olarak Rab Tanrı'nın suretine secde edin/tazimde bulunun. (2) Ve ilk olarak Mikail'in kendisi secde etti ve beni çağırdı ve bana "Tanrı'nın, Yahve'nin suretine secde et" dedi. (3) Ben cevap verdim ve "Âdem'e secde etmem dedim." Ve Mikail secde etmem için bana baskı yapınca ben ona dedim ki: "Niçin beni zorluyorsun? Aşağı derecedeki ve sonradan ortaya çıkan birine secde etmem. O bana secde etmeli."
15. (1) Onlar bunu duyduğunda, benim altımdaki diğer melekler de ona secde etmeyi reddetti. (2) Ve Mikail, açıkladı: "Tanrı'nın imajına secde et. Fakat şayet sen şimdi secde etmeyecek olursan, Rab Tanrı, sana gazap edecektir." (3) Ve ben ona şöyle söyledim: "Şayet o bana gazap edecek olursa, ben de göğün yıldızlarının üzerine tahtımı kurarım ve En Yüce gibi olurum."
16. (1) Ve Rab Tanrı bana çok kızdı ve beni meleklerimle birlikte cennetimizden gönderdi. Ve senin yüzünden ikametgahımızdan bu dünyaya atıldık. (2) Ve cennetteki ihtişamımızdan yoksun bırakıldığımızdan beri üzüntüye düştük. Ve seni çok büyük mutluluklar içinde görmek bize ıstırap veriyor. (3) Bu yüzden senin karına hileyle saldırdım ve mutluluklarınızdan, huzurlu yerinizden onun sayesinde atılmış oldunuz. Tıpkı benim cennetteki görkemimden atılmam gibi."
17. (1) Şeytan'dan bunları duymak, Âdem'i büyük bir üzüntüyle ağlattı ve "Ey Rabbim, ey Tanrım, benim hayatım senin ellerindedir. Ruhumu yok etmeye çalışan düşmanımı benden uzağa kaldır ve bana onun kendisinin kaybettiği cennetteki ihtişamını ver." dedi. (2-3) Ve derhal Şeytan onun yanından kayboldu. Fakat Âdem, Ürdün nehrinde tevbe için kırk gün durma konusunda ısrarını sürdürdü.

II. ADEM VE HAVVA'NIN ÇOCUKLARI

Kabil'in Doğumu

18. (1) Ve Âdem Havva'ya dedi: "Sen yaşa efendim. Ne birinci ne de ikinci problemi yapmadığın için hayat, sana bağışlandı. Fakat ben Tanrı'nın emrine sadık kalmadığım için kandırıldım ve aldatıldım. (2) Ve şimdi sen bu hayatın ışığından beni kopar (3) ve ben günbatımına gideceğim ve ölene kadar orada duracağım." Ve o Batıya doğru yürümeye başladı ve yas tuta-

rak ve acıyla ağlayarak ve yüksek sesle iç çekerek. (4) Ve orada üç aylık hamileyken bir barınak yaptı.

19. (1) Ve onun doğurma zamanı yaklaştığında, doğum sancısından dolayı acı çekmeye başladı ve Rabbine şöyle söyleyerek ağladı: "Bana merhamet et! Rabbim, bana yardım et." (2-3) Fakat ne kimse onu duydu ne de Rabbin merhameti onun etrafındaydı. Ve o kendisine dedi: "Efendim Âdem'e haberlerimi kim ulaştıracak?" Sizden rica ediyorum, ey, göklerin ışıkları, Doğuya döndüğünüzde kocam Âdem'e anlatın."
20. (1) Bununla birlikte çok kısa bir süre sonra Havva'nın yakarışı bana geldi; (2) belki de yılan onu yine aldatmıştır." Ve o ileri doğru gitti ve büyük bir acı içindeki eşinin yanına geldi. Ve Havva dedi: "Seni gördüğüm an, efendim, acı çekmiş ruhum canlanıyor. Ve şimdi Rab Tanrı'ya beni duymasın (3) ve beni önemsemesi ve beni bu korkunç acılardan kurtarması için yalvar/istekte bulun. Ve Âdem Rabbe Havva için dua etti."
21. (1) Ve Havva, on iki melek ve iki ekşelansın gelip, sağında ve solunda durduklarının farkına vardı. (2) Ve Mikail, sağda durdu ve onun yüzünden göğsüne doğru dokundu ve Havva'ya: "Âdem sayesinde kutsandın takdis edildin ey Havva. Onun duaları ve sözleri çok olduğundan dolayı, ben yardımımızı kabul etmen için sana gönderildim. (3) Şimdi kalk ve doğum yapmaya hazırlan." Ve o bir oğlan doğurdu ve çok parlaktı. Ve ilk önce küçük bebek kalktı, koştu ve eline bir kamyş aldı ve onu annesine getirdi. Ve onun ismi Kabil olarak konuldu.
22. (1-2) Ve Âdem, Havva'yı ve çocuğu aldı ve onları Doğuya götürdü. Ve Rab Tanrı, melek Mikaille çeşitli tohumlar gönderdi ve Mikail onları Âdem'e verdi ve ona nasıl çalışacağını ve onları meyve, ürün verene kadar nasıl yetiştireceğini gösterdi ve onların bütün nesilleri yaşayabildiler.

Habil'in ölümü ve Âdem'in diğer çocuklarının doğması

23. (1) Bundan sonra Havva, tekrar hamile kaldı (2) ve ismi Habil, olan bir erkek çocuk daha doğurdu. Ve Kabil ve Habil birlikte olmaya alışmışlardı. Ve Havva Âdem'e: "Efendim, ben uyurken bir rüya gördüm –sanki oğlumuz Habil'in kanı Kabil'in elindeydi ki o kan, Kabil'in ağzının içine doğru akıyordu ve oda yutuyordu. (3) Bu beni kahreden bir şey." dedi. Ve Âdem: "Tanrı, Kabil'in Habil'i öldürmesini yasakladı. Fakat onların birini diğerinden ayıralım ve diğerinden ayrı bir yer yapalım." dedi. (4) Ve onlar Kabil'i bir çiftçi, ve Habil'i de bir çoban yaptılar. Bu şekilde de biri diğerinden ayrılmış oldu. (5) Bundan sonra Kabil Habil'i öldürdü. Habil, öldürüldüğünde 122 yaşındayken, Âdem 130 yaşındaydı.

24. (1) Bundan sonra Âdem karısını bildi ve o bir oğlan çocuk doğurdu ve onun ismini Şit koydular. (2) Ve Âdem Havva'ya: "Bak, Kabil'in öldürdüğü Habil'in yerine bir oğula sahip oldum." dedi. (3) Ve Âdem Şit'in babası olduktan sonra, sekiz yüzyıl yaşadı ve 30 erkek ve 30 kız çocuğunun, bütünde ise 63 çocuğun babası oldu. (4) Ve onlar yeryüzündeki diğer milletlerin arasında çoğaldılar.

III. ÂDEM GÖKSEL CENNETE YÜKSELTİLİYOR

25. (1) Âdem Şit'e: "Dinle oğlum Şit, gördüğüm ve duyduğum şeyleri sana nakledeceğim. (2) Senin annen ve ben cennetten atıldıktan sonra biz dua ediyorken Tanrı'nın baş meleği ve elçisi Mikail bana geldi. (3) Ve tekerleri ateşten olan ve rüzgar gibi giden bir savaş arabası gördüm. Ve ben erdemlilik Cennetine götürüldüm ve Rabbi otururken gördüm ve onun görünüşü dayanılmaz bir şekilde yanan ateşti. Ve binlerce melek sağında ve solundaki savaş arabalarında." dedi.
26. (1) Ben bunu gördüğümde endişelendim; üstümü korku kapladı ve yeryüzünde Tanrı'nın huzurunda ibadet ettim. (2) Ve Tanrı, bana dedi ki: "İşte, siz öleceksiniz, çünkü Tanrı'nın emrini önemsemediniz. Çünkü emrin altına verdiğim karını kendi kontrolün altında tutmak yerine sen onun sesini tercih ettin. Fakat sen onu dinledin ve benim sözlerimi önemsemedin."
27. (1) Ve ben Tanrı'nın bu sözlerini duyduğumda, yere kapaklandım, Rabbe ibadet ettim ve "Rabbim, kutsal ve doğru, Kadir ve merhametli Tanrım, senin haşmetini hatırlayan ismin kirlenmesine izin verme. Ruhumu döndür, ihtida et, çünkü ben ölüyorum ve benim ruhum ağzımdan çıkacak." dedim. (2) Beni huzurundan kovma, beni yeryüzünün balçığından sen şekillendirdin; ve lütfunu ondan esirgeme ki sen onu terbiye eden, besleyensin. (3) Ve işte, sözlerin bana geldi⁶⁸ ve RAB, bana şöyle dedi: "Senin günlerin sayılı olduğu için bilginin çobanlığını yapmalısın, onu aziz tutmalısın; bundan böyle ebediyen senin soyundan bana hizmette sapma olmamalı."
28. (1) Bu sözleri duyunca, yere uzandım ve Rab Tanrıya şöyle söyleyerek ibadet ettim: "Sen sonsuz ve çok merhametli Tanrısın ve bütün yaratıklar sana tazimde bulunur ve sana methiyeler düzerler. (2) Sen bütün ışıkların üzerinde parlayan gerçek ışıksın, yaşayan hayat, kavranamaz büyük, yüce-

68 Âdem için Şit vasıtasıyla nesillerin olacağına referans.

liksin. Ruhsal güçler de sana tazimde bulunur ve methiyeler yaparlar. Sen bütün insanlar arasında rahmetinin mucizelerini icra edersin.”

29. (1) Ben Rabbe ibadet ettikten sonra Tanrı'nın meleği Mikail hemen ellerimi tuttu ve ziyaret ettiğimiz Cennetten ve Tanrı'nın katından dışarı çıkardı. (2) Ve Mikail, eline bir değnek aldı ve Cennetin etrafında dolanan suya dokundu ve su dondu. (3) Karşıya geçtim ve Mikail benimle birlikteydi ve o, beni aldığı yerden buraya getirdi.

IV. ÂDEM'İN SON HASTALIĞI

30. (1) Âdem 930 yıl yaşadıktan sonra, günlerinin sonunda olduğunu bildi ve bundan dolayı şöyle dedi: “Oğullarımın hepsi, etrafımda toplansın. Ölmeden önce onları kutsayacak ve onlarla konuşacağım.” (2) Ve onlar üç grup halinde Rab Tanrıya ibadet ettikleri mabette (oratory) toplandılar. (3) Ve oğulları ona “Baba, bizi ne için bir araya getirdin, bir araya topladın? Ve niçin yatağında yatıyorsun?” dediler. (4) Ve Âdem, cevap verdi ve dedi ki: “Oğullarım, ben ağrılar, acılar içinde hastayım.” Ve bütün oğulları ona dedi ki: “Seni acılar içinde bırakan hastalık nedir, Baba?”
31. (1) Sonra oğlu Şit, “Efendim, belki de yemeyi istediğin Cennetin meyvesine ulaşabilirsin ki bu, senin keder içinde yatma sebebidir. (2-3) Söyle bana ve ben Cennetin girişinin yakınına kadar gideceğim ve başımın üzerine toz koyacağım ve Cennetin kapısının önünde kendimi yere atacağım ve Rabbe yalvararak, niyaz ederek büyük bir feryatla ağlayacağım. Belki, o beni duyar ve meleğini senin arzu ettiğin meyveyi bana vermesi için gönderir.” (4) Âdem cevap verdi ve dedi ki: “Hayır, oğlum, Ben artık (onun) özlemine çekmiyorum; fakat takatsizim ve büyük acılar içindeyim.” (5) Şit ona: “Ey, Efendi Babamız, acın nedir? Ben bilmiyorum; bizden gizleme ve bize söyle.” dedi.

Âdem'in Düşüş Hikayesi

32. (1) Ve Âdem cevap vererek şöyle dedi: “Beni dinleyin oğullarım. Tanrı, bizi yani beni ve annenizi yarattığında, bizi Cennetine koydu ve bize yememiz için her türlü meyveleri olan ağaçları verdi, ancak “Cennetin ortasında olan iyiyi ve kötüyü bilme ağacına hürmet edin ve isteyerek ondan yemeyin.” (diyerek) bize yasak koydu. (2) Üstelik bir de Tanrı, Cennetin bir bölümünü bana ve bir bölümünü de annenize verdi. Doğu bölgesinin ağaçları ve kuzey tarafları bana verdi ve annenize güney ve batı bölgelerini

verdi.

33. (1-2) Rab Tanrı, bize rehberlik etmesi için iki melek atadı. Melekler ibadet için Rabbin huzuruna çıktıklarında saat geldi. (3) Hemen, hasım Şeytan, melekler uzakta iken uygun bir zaman buldu ve annenizi haram ve yasak ağaçtan yemesi konusunda kandırdı. Ve o, yedi ve bana da verdi.
34. (1) Ve hemen Rab Tanrı, bize kızdı ve Rab, bana: "Benim emirlerimi terk ettiğin ve senin için düzenlediğim sözümü tutmadığın için bak gör, (2) senin bedenine yedi musibet vereceğim; muhtelif acılarla dolacaksın başının, gözlerinin ve kulaklarının üzerinden ayak tırnaklarına doğru inecek ve her biri kollarına ayrılacak." (3) Bunlarla o, ağaçlardan birinden acının daha fazla çoğalmış olacağını düşündü. Bununla birlikte Rab, bunların hepsini bana ve bizim bütün neslimize gönderdi."
35. (1) Âdem büyük acılar içindeyken bunu bütün oğullarına söyledi ve yüksek bir sesle şöyle söyleyerek ağladı: "Niçin acı, ıstırap çekmem gerekiyor ve can çekişmelere katlanmam gerekiyor?" (2) Ve Havva, eşinin ağladığını gördüğünde, kendisi de şöyle söyleyerek ağlamaya başladı: (3) "Ey Rab-bim, Tanrım, onun acılarını bana aktar. Çünkü o, benim işlediğim günah-tır." Ve Havva, Âdem'e: "Efendim, acılarının bir parçasını bana ver çünkü, bu suç sana benden (benim yüzümden) geldi." dedi.
36. (1) Ve Âdem Havva'ya: "Kalk ve oğlum Şit'le birlikte Cennet diyarına git ve başlarınızı toprağa koyun ve kendinizi yüzükoyun yere atın ve Tan-rı'nın gözü önünde ağlayın, matem tutun. (2) Umulur ki, o, lutfeder de me-leğini kendisinden hayat yağını akan rahmet ağacına gönderir ve size on-dan bir miktar yağlanmam için verir. Böylelikle ben de, gittikçe beni zayıf-latan bu acılardan rahat bir nefes alabilirim."

Hayvanların idaresi

37. (1) Ve Şit ve annesi Cennetin kapılarına doğru gittiler; ve onlar yürürler-ken, aniden bir yılan, bir vahşi hayvan çıktı ve onlara saldırdı ve Şiti ısır-dı/soktu. (2) Ve Havva, onun gördüğünde bağırdı ve "Vah bana, yazık ba-na, lanet olsun bana, çünkü, Rabbin emrini ben tutmadım." dedi. (3) Ve Havva, yılanı yüksek bir sesle bağırarak şöyle dedi: "Lanet hayvan! Tan-rı'nın suretine saldırmaktan nasıl korkmaz ve bunun yapmaya nasıl cüret edersin? Ve senin dişlerin nasıl bu kadar sağlam yapıldı?"
38. (1) Hayvan, insan sesiyle karşılık verdi: "Ey Havva, kötülüğümüz sana karşı değil mi? Bizim düşmanlığımız, hiddetimiz sana değil mi? (2) Söyle bana, Rabbin yememenizi emrettiği meyveyi yemek için senin ağzın nasıl açıldı? (3) Şimdi, seni kınamaya, ayıplamaya başlamama tahammül ede-

miyor musun?"

39. (1) Sonra Şit hayvana şöyle dedi: "Rab Tanrı, seni azarlayabilir. Dur; sessiz ol; ağzını kapat, hakikatin lanetli düşmanı, karmaşık yıkıcı. (2) Rab Tanrı'nın, yargı için seni sevk edeceği güne kadar Tanrı'nın suretinden uzak dur." (3) Ve hayvan Şit'e, "Bak, ben, senin de dediğin gibi, Tanrı'nın suretinin huzurundan uzaktayım." Hemen, dişleriyle ısıracağı Şit'i bıraktı.

Şit ve Havva yeryüzü Cennetinde

40. (1) Fakat Şit ve annesi Cennet bölgesine doğru Âdem'in hastalıklarına süreceklere rahmet/lütuf yağı için yürüdüler. (2-3) Ve onlar Cennetin kapılarına vardıklarında yerden toprak aldılar ve başlarının üzerine koydular, yüzükoyun yere yattılar ve Rab Tanrının, acılar içindeki Âdem'e acımasını, merhamet etmesini ve rahmet ağacının yağından vermek üzere meleğini göndermesini dileyerek yüksek sesle ah çekerek ağlamaya, matem tutmaya başladılar.
41. (1) Fakat onlar dua ettikten ve birkaç saat yalvardıktan sonra Mikail, onlara şöyle söyleyerek geldi: "Beni size Rabb, gönderdi; insanların bedenlerine Rabb tarafından şekil verildi. (2) Sana söylüyorum Şit, Tanrı'nın insanı, ağlama, yakarma ve bedeninin acılarına süreceklere olan baban Âdem'e rahmet ağacının yağı için ricada bulunma.
42. (1) Gerçekten, sana şunu söyleyeyim ki son günler hariç ondan alabilmeyi düşünmemelisin."
43. (1) Fakat sen, Şit, ömrünü tamamlamış olan baban Âdem'e git. (2) Bundan altı gün sonra ruhu bedeninden ayrılacak; ve onun ayrılışını, sen onu gökte ve yeryüzünde ve göğün ışıkları arasında harikalar içinde göreceksin." (3) Mikail bunu söyledikten sonra, hemen Şit'ten uzaklaştı. (4) Ve Havva ve Şit, geri döndüler ve beraberlerinde güzel kokular, yani, hint sümbülü yağı, safran, kalamine⁶⁹ ve tarçın vardı.
44. (1) Şit ve annesi Âdem'in yanına geldiklerinde vahşi hayvanın, yılanın, Şit'i nasıl ısırıldığını onlara neler söylediğini anlattılar. (2) Ve Âdem Havva'ya dedi ki: "Ne yaptın? Sen üzerimize büyük bir yara ve neslimizden gelen herkese günah ve suçu getirdin. (3) Ve ben öldükten sonra çocuklarına ne yaptığını anlatacaksın. Çünkü bizden doğanlar yakışsız ve yanlış olan bir sıkıntı çekecekler ve şöyle söyleyerek bize beddua edecekler: (4) "Başlangıçtaki ebeveynlerimiz bizim üzerimize bütün kötülüğü getirdiler." (5) Havva bunu duyduğunda ağlamaya ve ah çekmeye başladı.

69 Calamine: Kokulu bir bitki türü.

45. (1) Ve tıpkı melek Mikail'in önceden haber verdiği gibi Âdem'in ölümü altı gün sonra geldi. (2) Âdem, ölüm saati geldiğinde bütün oğullarına: "Ben 930 yaşındayım ve şayet ölürsem beni Tanrı'nın büyük ikamet yerinde Doğuya karşı defnedin." (3) Ve konuşması sona erdiğinde o, ruhunu verdi.
46. (1-2) Ve yedi gün boyunca güneş, ay ve yıldızlar karardı. Ve Şit, ağlarken, babasının cesedini kucakladı ve Havva, (3) yere bakarak kollarını başının üzerinde birleştirdi, başını dizlerinin arasına aldı ve çocuklarının hepsi acı içinde ağlıyorlardı. Melek Mikail, Âdem'in başında gözüktü ve Şit'e şöyle dedi: "Babanın bedeni üzerinden kalk ve benimle gel ve Rab Tanrı'nın onun için düzenlediği şeyi gör. O, onun yarattığıdır ve o ona lutfetmiş, merhamet etmiştir."
47. (1) Ve bütün melekler borularını çaldılar ve şöyle söylediler: "yaratığına acıyan, merhamet eden Rab, kutsama, takdis sanadır." (2) Sonra Şit, Âdem'i tutmakta olan Rabbin uzanmış elini gördü ve o şöyle söyleyerek onu Mikail'e devretti: (3) "Son yıllarda cezaların dağıtılacağı zamana kadar senin nezaretinde olsun ve o zaman onun kederi, üzüntüsü mutluluk ve neşeye dönecek. Sonra o yıkılıp yere düştüğü tahtının üzerine oturacak."
48. (1) Ve tekrar Rab, Melek Mikail'e ve Uriel'e "Bana üç keten kumaş getirin ve onu Âdem'in üzerine yayın ve diğer kumaşları oğlu Habil'in üzerine örtün ve Âdem ve oğlunu defnedin." (2) Ve melekler sıralar halinde Âdem'in önünden geçtiler ve ölüm uykusu kutsandı. (3) Ve Mikail'le Uriel "Ölünüzü aynen gördüğünüz şekilde defnedin." dediler.

Havva'nın tabletler ve ölümü konusunda bilgilendirilmesi

49. (1) Doğrusu, Âdem'in ölümünden altı gün sonra, öleceğinden haberdar olan Havva, bütün oğullarını ve kızlarını yani otuz erkek ve otuz kız kardeşiyle birlikte Şit'i etrafında topladı (2) ve onlara: "Beni dinleyin çocuklarım ve size ben ve babanızın Tanrı'nın emrini çiğnememizi anlatacağım. (3) Melek Mikail bize dedi ki, 'sizin (Tanrı'nın emrine karşı olan) gizli anlaşmanız nedeniyle Rabbimiz, neslinize yargınızın sonucu olarak gazabı/helakı verecek. İlk olarak suyla daha sonra ateşle; bu ikisiyle Rab, bütün insanları yargılayacak/cezalandırarak.'" "
50. (1) "Fakat, beni dinleyin çocuklarım! Şimdi taştan tabletler ve başka da topraktan tabletler yapın ve onlara benim hayatımı ve babanızdan işittiklerinizi ve bizden gördüklerinizi yazın. (2) Şayet neslimiz suyla yargılanacaksa yerin tabletleri erir ve taş tabletler kalır; fakat neslimiz ateşle yargılanırsa taş tabletler parçalanır, kırılır ve kil tabletler tam olarak kızarır, pişmiş olur." (3) Ve Havva bunları bütün çocuklarına söyledi, dua ederek

ellerini göğ'e kaldırdı ve yere diz çöktü ve şükranlarını sunarak Rabbe ibadet etti ve ruhunu teslim etti.

51. (1-2) Bundan sonra, çocuklarının hepsi ağlayarak onu defnettiler. Sonra, dört gün boyunca matem tuttular, melek Mikail, onlara göründü ve Şit'e "Tanrı'nın İnsanı, ölümlerinizi için yası altı günden fazla uzatmayın çünkü yedinci gün dirilişin, gelecek olan çağın (3) ve Rabbin bütün işlerinden dinlenmesinin simgesidir." Sonra Şit, tabletleri yaptı.

V. EK: TABLETLERİN KEŞFİ

Sonra, Şit, taş ve kilden tabletler yaptı ve babası Âdem ve annesi Havva'nın hayatlarını, onlardan duyduklarını ve gözleriyle gördüklerini yazdı ve babasının Rabbe dua etmek için kullandığı tapınaktaki (oratory) evinin ortasına koydu. (4) Ve Tufan'dan sonra bu yazılı tabletler birçok insan tarafından görüldü fakat hiç kimse onları okuyamadı. (5) Bilge Süleyman, yazıları gördü ve Rabbe yalvardı ve Rabbin bir meleği şöyle söyleyerek ona göründü: (6) "Ben, elleriyle taşın üzerine yazıyı yazan Şit'in elinden tutan kişiyim ve sen yazıyı öğreneceksin. Taşlarının üzerinde olanın hepsini ve Âdem ve Havva'nın Rab Tanrı'ya ibadet etmek için kullandıkları dua yerini bilecek ve anlayacaksın. (7) Ve bu yerde bir dua, ibadet evi, Rabbin mabedini inşa etmen sana yakışır." (8) Sonra Süleyman Rab Tanrı'nın mabedini tamamladı ve bunları Achilean dokümanları (Achillean yani Şit'in parmaklarıyla sözlerini bilmeksizin yazdıkları, elinin Rabbin meleği tarafından tutulduğunu söylemektir.) olarak adlandırdı. (9) Ve taşlar üzerinde kendilerinin buldukları şey, Âdem'den sonraki yedinci olan Enoch'un, Tufan'dan önce haber verdikleri, Mesih'in gelmesi hakkındaki sözlerdi. "Rab, herkese yargısını bildirmek için ve günahkarların ve kafirlerin nefislerinin arzusuna göre yürüyen ve ağızları kibirle konuşan dinsizlerin inançsız bütün işlerini mahkum etmek için kutsallığıyla gelecek."

Kaynakça

Augustine, *A Treatise on the Predestination of the Saints*,

http://www.ccel.org/fathers2/npnf105/npnf1042.htm#P6753_2574326 (26.07.2006).

Baring, Anne - Jules Cashford, "Eve: The Mother of All Living", *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*, Penguin Books, London 1991, ss. 486-513.

Baring, Anne, *The Myth of the Fall and the Doctrine of Original Sin*,

<http://www.womenpriest.org/body/baring2.htm> (21.10.2002).

Bonhoeffer, Dietrich, *Creation and Fall, A Theological Exposition of Genesis 1-3*, ed. John W. De Gruchy, çev. D. S. Bax, Fortress Press, Minneapolis 1996.

- Bratton, Fred Gladstone, *Yakın Doğu Mitolojisi*, çev. Nejat Muallimoğlu, İFAV, İstanbul 1995.
- Campbell, Joseph, *Batı Mitolojisi*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara 1995.
- Campbell, Joseph, *Yaratıcı Mitoloji*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Yay., Ankara 1994, ss.26-27.
- Collins, Andrew, *Meleklerin Küllerinden*, çev. Zafer Aşar, Avesta Yayınları, İstanbul 2001.
- Easton's Bible Dictionary*, <http://www.ccel.org/ccel/easton/ebd2.p.html?term=pison> (26.06.2006).
- "Ecclesiasticus, or the Wisdom of Jesus the Son of Sirach", *The Apocrypha of the Old Testament*, Bruce M. Metzger (ed.), Oxford University Press, New York 1965, ss. 128-197.
- Eliade, Mircea, *Dinsel Düşünceler ve İnançlar Tarihi*, çev. Ali Berktaş, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 2003, c.1.
- Gray, John, *Near Eastern Mythology*, The Hamlyn Publishing Group Limited, London 1969.
- Gündüz, Şinasi, Ekrem Sarıçoğlu ve Yavuz Ünal, *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslam'da Miraç*, Vadi Yayınları, Ankara 1996, ss. 45-51.
- Gürkan, Salime Leyla, "Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 9, 2003, ss.1-41.
- Heidel, Alexander (ed.), *Enûma Eliş, Babil Yaratılış Destanı*, çev. İsmet Birkan, Ayraç Yayınları, Ankara 2000.
- Hooke, Samuel Henry, *Middle Eastren Mythology*, Penguin Books, Harmondsworth 1963.
- Jacobsen, Thorkild, *The Treasures of Darkness, A History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, New Heaven and London 1976.
- Johnson, M.D., "Life of Adam and Eve (First Century A.D.) A New Translation and Introduction", *The Old Testament Pseudepigrapha*, James H. Charlesworth (ed.), Doubleday, New York 1985, c.2, ss.249-294.
- Korsak, Mary Phil, "Eve, Malignant Or Maligned?", *Cross Currents*, 1994/95, Vol. 44 Issue 4, ss. 453-463.
- Kramer, Samuel Noah, *Sümer Mitolojisi*, çev.: Hamide Koyukan, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 1999.
- Nickelsburg, George W. E., *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, SCM Press Ltd, London 1981.
- Öztürk, Mustafa, "Âdem, Cennet ve Düşüş", *Milel ve Nihal*, 1 (2), ss. 151-186.
- Pritchard, James B., *Near Eastern Texts Related to the Old Testament*, Princeton University Press, New Jersey 1955.
- "Pseudo-Philo", çev.: D. J. Harrington, *The Old Testament Pseudepigrapha*, James H. Charlesworth (ed.), Doubleday, New York 1985, c.2, ss. 304-377.
- Stone, Michael E. (ed.), *The Penitence of Adam: An Apocryphal Armenian Adam Book - Electronic Version*, with manuscript photographs, texts, translations and concordance, <http://micro5.msc.huji.ac.il/~armenia/website/index.html> (26.06.2006).
- Stone, Michael E., *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Van Gorcum, Assen, Fortress Press, Philadelphia 1984.
- The Book of Apocalypse of Baruch,
<http://wesley.nnu.edu/noncanon/ot/pseudo/2baruch.htm> (10.05.2001).
- The Book of the Secrets of Enoch (Slavonic Enoch/2 Enoch),
<http://www.reluctant-messenger.com/2enoch01-68.htm>
- The Gospel of Nicodemus, or Acts of Pilate, (From "The Apocryphal New Testament" M.R. James-Translation and Notes, Clarendon Press, Oxford 1924),
<http://www.earlychristianwritings.com/text/gospelnicodemus.html> (27.06.2006).
- "The Wisdom of Solomon" *The Apocrypha of the Old Testament*, Bruce M. Metzger (ed.), Oxford University Press, New York 1965, ss. 102-127.

ÂDEM VE HAVVA'NIN KİTABI: ESKİ AHİT APOKRİFASINDA ÂDEM VE HAVVA'NIN HAYATI

Cengiz BATUK *

Özet

Bu çalışmada öncelikle Eski Ahitte Âdem'in yaratılışı ve hayatına dair anlatılara temas ettikten sonra, apokrif *Âdem ve Havva'nın Hayatı* adlı metnin *Vita ve Apocalypse* versiyonları kritik edilecek ve her iki metnin çevirileri verilecektir. Metinlerdeki öykünün İslâmî kaynaklarda yer alan Âdem ve Havva'nın hayatına dair anlatılarla yakınlığı dikkat çekici olmakla birlikte Yahudi - Hıristiyan apokrifası arasında yer alan bu metinlerin mukayeseli dinler tarihi çalışmalarına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Anahtar kelimeler: Apokalips, Adem, Havva, Tekvin, Musa'nın Apokalipsi.

Abstract

The Book of Adam and Eve: The life of Adam and Eve in Apocrypha of the Old Testament

In this study, we mention about creation and life of Adam in the Old Testament, "Vita" and "Apocalypse/Apocalypse of Moses" versions of "Life of Adam and Eve" will be criticized then translation of both texts will be given. Closeness of "the Life of Adam and Eve" narrative took place in Islamic literature with story in apocryphal texts are attractive. Besides, these texts, took place between Jewish and Christian apocryphal books are believed to be useful study of the Comparative History of Religions.

Key words: Apocalypse, Adam, Eve, Genesis, Apocalypses of Moses.

1. Giriş

Dinler açısından yeryüzünde yaşamın nasıl başladığı kadar ilk insanın ya da ilk insan çiftinin bu dünyaya nasıl geldiği ve net tür bir hayat yaşadığı da önemlidir. Bu nedenle de ilk insanların yaşamlarını ve yeryüzüne nasıl geldiklerini anlatan metinler, kutsal metinler arasında önemli bir yere sahiptirler. Bu metinlerin bir kısmı o dinin kutsal kitabı içinde yer alırken diğer bir kısmı da apokrif kabul edilen kutsal metinler arasında yer alır. Apokrif metinler çoğu zaman hem ana kutsal kitabın da önüne geçerek halk nezdinde çok daha fazla değer bulurlar hem de ana kitapta ayrıntılı olarak yer almayan konuları işlerler. Bu ise, apokrif metinlerin önemini bir kat daha artırır. Örneğin Eski Ahitte ilk insanın hayatına dair anlatılara sadece Tekvin bölümünde ve çok sınırlı yer verilirken, Yeni Ahitte Pavlus'un bir iki özel atfının (Romalılar 5:12-14 gibi) dışında hemen hemen hiç rastlanmaz. Oysa gerek Yahudi ve gerekse Hıristiyanlıkta ilk

* Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

insan çiftinin hayatı ya da başlangıçta nelerin olduğu son derece önemlidir.

Başlangıca dair inanç ve anlatılar doğrudan bugünü belirler. Dietrich Bonhoeffer'e göre Mesih'in Kilisesi bütün her şeyin sonuna şahitlik eder ve aynı zamanda sondan beslenir. Kilise sonu yaşar, sonu düşünür, sondan hareket eder ve mesajı sonun ilanıdır. Nitekim İşıya, bu durumu "Olup bitenler üzerinde durmayın, düşünmeyin eski olayları. Bakın yeni bir şey yapıyorum!"¹ şeklinde ifade etmiştir. Ona göre yeni gerçek, eskinin gerçek sonudur ve yeni Mesih'tir. Bu yüzden de Kilise eskiyi değil, yeniyi yani Mesih'i ve sonu anlatır. Ancak Bonhoeffer, sonu iyi bilen Kilisenin aynı zamanda başlangıcı da çok iyi bildiğini/bilmesi gerektiğini ifade eder. Ona göre şimdi, geçmişle geleceğin arasında uzanır ve geçmiş ya da eski yeniyi bir şekilde biçimlendirir: ölüm hayatı, eski yeniyi ve düşüş yükselişi. Bu yüzden Mesih'i anlamak için başlangıcı yani Âdem'i bilmek gerekmektedir.²

Bu çalışmada öncelikle Eski Ahitte Âdem'in yaratılışı ve hayatına dair anlatılara temas ettikten sonra, apokrif *Âdem ve Havva'nın Hayatı* adlı metnin *Vita ve Apocalypse* versiyonları kritik edilecek ve her iki metnin çevirileri verilecektir. Metinlerdeki öykünün İslâmî kaynaklarda yer alan Âdem ve Havva'nın hayatına dair anlatılarla yakınlığı dikkat çekici olmakla birlikte Yahudi - Hıristiyan apokrifası arasında yer alan bu metinlerin mukayeseli dinler tarihi çalışmalarına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

2. Eski Ahit'te Âdem ve Havva

Eski Ahit'te ilk insan çifti ya da diğer bir ifadeyle yaratılış öyküleri Tekvin'de iki farklı versiyonla anlatılır. Aynı kitap içinde ve birbirinin peşi sıra gelmesine rağmen iki öykü arasındaki farklılıklar, birçok araştırmacının hem Yahudi dininin gelişmesinin farklı aşamalarını temsil ettiğini hem de Yahudi kutsal kitabının farklı kaynaklardan derlenmiş olduğunu düşünmelerine neden olmuştur. Birinci öykü Tekvin 1:1 ile 2:4a içinde; ikinci öykü ise 2:4b-2:25 içindedir. Birinci öykü Elohist metin (E) olarak adlandırılmış olup muhtemelen sürgün sonrası dönemde derlenmiş olduğu kabul edilmekle birlikte bu metnin MÖ VIII. yüzyılın mitolojik anlayışlarını içerdiği öne sürülmektedir. Yahvist Metin ya da Yahve metni (J)³ ikinci öykü için kullanılan isim olup, öykünün İsrailoğulları tarihinin çok daha önceki bir dönemine ait olduğu, MÖ IX. yüzyılın mitolojik

1 İşıya 43:18-19.

2 Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall, A Theological Exposition of Genesis 1-3*, ed. John W. De Gruchy, çev.: D.S. Bax, Fortress Press, Minneapolis 1996, ss. 21-23.

3 *Yahve*, Almanca'da *Jahve* olarak yazıldığından dolayı *Jahve*'nin baş harfi "J" ile isimlendirilmiştir.

anlayışlarını yansıttığı kabul edilmektedir.⁴

Tekvindeki sıralamaya göre birinci Yaratılış öyküsü kainatın nasıl yaratıldığı anlatılmasıyla başlar. Elohist metne göre yaratılış altı günlük bir zaman diliminde aşamalı olarak gerçekleşen bir hadisedir. Tanrı (Elohim), öncelikle gökleri ve yeri yaratmıştır. Başlangıçta yer sularla kaplı, boş, karanlık ve tam bir kaos içersindedir. Sonra Tanrı, ışık olsun der ve ışık olur. Daha sonra da ışıkla karanlığı birbirinden ayırır ve birinci gün sona erer. Sonraki gün suları ikiye ayırır ve bir kubbe yaparak bu kubbeye gök adını verir. Üçüncü gün suları belli bir bölgede toplanır ve kuru toprağın ortaya çıkmasını sağlar. Yeryüzünde belli bölgelere topladığı sulara deniz adını verir ve toprağın sebze ve meyveleri çıkarmasını emreder ve yer de bu bitkileri çıkarır. Dördüncü günde vakitlerin oluşması, ayların, yılların belli olması ve gecenin gündüzden farkının ortaya çıkması için güneşi ve yıldızları yaratır. Beşinci gün suların üstündeki ve altındaki canlılar yaratılır; kuşlar, deniz canavarları, balıklar vs. Altıncı güne geldiğinde artık yeryüzü belli bir düzene kavuşmuş farklı canlı türlerinin yaşayabilecekleri uygun bir ortam oluşturulmuştur. Bunun üzerine Elohim, yere sürünenleri, sığır ve benzeri hayvan türlerini çıkarmasını söyler. Bütün gelişen bu olayların iyi olduğuna kanaat getiren ve yaptığı işi beğenen Elohim, altıncı günde yeryüzündeki canlılara –sulardaki ve karadaki bütün canlılara- hükmedecek, her şeye hakim olacak kendi suretinde bir canlı insanı yaratmaya karar verir ve ilk insanı bir erkek ve bir dişi olarak yaratır. Kutsadığı bu ilk insan çiftine Elohim, yeryüzünde çoğalmalarını, bütün canlılara hakim olmalarını isteyerek onlara yeryüzünde büyüyen sebzeleri ve meyveleri yiyecek olarak verdiğini söyler. Böylelikle kaosu sona erdirerek evrene şekil veren, dünyayı ve üzerindeki canlıları yaratan ve onlara yönetici olarak insanı tayin eden Elohim, yedinci günde istirahata çekilir ve eserini seyre dalar.⁵

Birçok araştırmacıya göre Babil ve Sümer yaratılış mitlerinin izlerini taşıyan bu bölümdeki anlatılar Tiamat'ı parçalayarak bedeninin yarısından yeri diğer yarısından göğü yaratan ve daha sonra yeni yarattığı yeryüzünde tanrılar adına kontrolü sağlamak ve tanrılara hizmet etmek için insanı yaratan Marduk'u hatırlatmaktadır.⁶ Dikkat edilirse insan Yahvist metin de olduğu gibi

4 Samuel Henry Hooke, *Middle Eastren Mythology*, Penguin Books, Harmondsworth 1963, ss. 105-106; Bonhoeffer, *Creation and Fall*, ss. 71-73; Joseph Campbell, *Batı Mitolojisi*, çev.: Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara 1995, ss. 89-90.

5 Tekvin 1-2:4.

6 Alexander Heidel (ed.), *Enûma Eliş, Babil Yaratılış Destanı*, çev.: İsmet Birkan, Ayraç Yayınları, Ankara 2000, ss. 69-79; Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness, A History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, New Heaven and London, 1976, ss. 180-183; Fred Gladstone Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, çev.: Nejat Muallimoğlu, İFAV, İstanbul 1995, ss. 48-51.

tek olarak değil bir çift olarak müstakil bir halde yaratılıyor. Kadın ve erkek yaratılış olarak aynıdır. Oysa Yahvist metinde (Tekvin 2:4b – 2:25) önce Âdem yaratılıyor daha sonra Havva onun kaburga kemiğinde yaratılıyor.

Yahvist metinde Tekvin 1:1-2:4a da anlatılanların aksine yaratılış yeniden anlatılmaya başlanır. Fakat bu kez dünyanın yaratılışına kadar gidilmez. Bu bölüme göre dünyanın ilk hali üzerinde hiçbir bitkinin olmadığı boş çöl görünümündedir. Yahve Elohim (Lord God –İngilizce çeviride-) yağmur yağdırmamış, toprağı işleyecek insanı da yaratmamıştır. Daha sonra yerden bir buğuş/sis yükselir ve tüm yeryüzü sulanır. Ve Yahve Elohim yerin ıslak toprağından insanı yapar ve ona burnundan nefes üfleyerek canlandırır. Sonrasında Doğuda Aden(Eden)'de bir bahçe yaparak insanı oraya yerleştirir. Bahçeyi her türlü bitkiyle dolduran Yahve Elohim, bahçenin ortasında bir hayat ağacı bir de iyilik ve kötülüğü bilme ağacı çıkarır. Daha sonra bahçeyi sulamak için Aden'den bir ırmak çıkar ve dört kola ayrılır. Irmaklar Pison (Kızılırmak)⁷, Gihon (Nil), Euphrates (Fırat) ve Hiddekel (Dicle)'dir. Tanrı, insanı alır ve bahçeye bakıp, koruması için yerleştirir ve dilediğı her meyveden yiyebileceğini ama iyilik ve kötülüğü bilme ağacından yememesi gerektiğini söyler. Bu esnada Âdem, yalnızdır. Sadece bitkilerin varolduğı söylenir henüz ortada hayvanlar yoktur. Tanrı, daha sonra yine topraktan hayvanları yaratır ve isimlerini koymasına için Âdem'e getirir. Âdem her canlıya bir isim koyar ve bu arada onları inceler fakat aralarında kendine uygun bir yardımcı, eş bulamaz. Daha sonra Yahve Elohim onu uyutarak kaburga kemiğini alır ve ondan bir kadın yaratır. Bundan sonra ise adamla kadının bahçedeki/cennetteki yaşamları başlar.

Görüldüğü üzere Tora'nın ilk kitabında anlatılan yaratılış tek bir formda değildir. İki anlatım arasındaki farklılıkları Hooke'dan yararlanarak aşağıdaki şekilde gösterebiliriz⁸:

<i>Elohist (E) metin (Tekvin 1:1-2:4a)</i>	<i>Yahvist (J) metin (Tekvin 2:4b-2:25)</i>
Evrenin ilk durumu bir kaos denizidir.	Evrenin ilk durumu bitkilerin bulunmadığı susuz boş topraklardır.
Yaratılış Elohim'e bağlanmış ve her biri bir günde yapılan altı ayrı işleme bölünmüştür.	Yaratılış Yahve Elohim'e yüklenmiş ve ne kadar sürdüğü belirtilmemiştir.
<i>Yaratılış Sırası</i>	<i>Yaratılış Sırası</i>
Işık	Topraktan yaratılan insan

7 Cenneti çevreleyen dört ırmaktan biri olarak adı geçen Pison'un Kızılırmak (Halys), Phasis, Jorak, Acampis, Indus ve Ganj nehirleri olduğu iddia edilmektedir. Ancak diğer üç nehrin Ortadoğu'da olduğu düşünülünce Kızılırmak olma ihtimali daha güçlü bir seçenektir. Bk. *Easton's Bible Dictionary*, <http://www.ccel.org/ccel/easton/ebd2.p.html?term=pison> (26.06.2006).

8 Hooke, *Middle Eastren Mythology*, ss. 105-106.

Kubbe –gök Kuru Toprak – Yeryüzü toprağın sudan ayrılması Bitkiler – üç aşaması (otlar, sebzeler, ağaçlar) Göksel cisimler güneş, ay, yıldızlar Kuşlar ve bitkiler Hayvanlar ve insan; erkek ve kadın birlikte	Doğuda Aden'de Bahçe (Cennet) İçlerinde "Yaşam Ağacı"nın ve "İyiye Kötüyü Bilme Ağacı"nın da bulunduğu her türden ağaçlar. Evcil ve yabani hayvanlar ve kuşlar Adamdan yaratılan kadın
Bahçeye ya da cennete ilişkin bir ifade yoktur.	Bahçe / Cennet motifi vardır.
Yasak Ağaç yoktur.	Yasak ağaç vardır.
İnsan doğrudan yeryüzüne bırakılıyor.	İnsan öncelikle bahçeye yerleştiriliyor daha sonra yasak ağacın meyvesinden yediği için cennetten çıkarılıyor.
Kadın ve Erkek müstakil olarak yaratılır.	Kadın erkeğin kaburgasından yaratılır.
İnsan Tanrının suretindedir.	İnsan Tanrı suretinde olduğuna dair bir bilgi yoktur.

Campbell'e göre Yahvist (J) yaratılış metni Gılgamış mitinden izler taşımaktadır. Bahçe'de iki yasak ağaç vardır, insan tanrının kölesi ve hizmetçisi olarak yaratılmıştır. Bahçeden dört ırmak çıkmaktadır.⁹

Tekvinin üçüncü bölümünde öykünün devamı olarak erkek ve kadının Eden bahçesindeki Tanrıyla birlikteki yaşamları ve oradan atılışları anlatılır. Hayvanların en hilekârı olarak nitelendirilen yılan kadınla karşılaşır ve onu iyilik ve kötülüğü bilme ağacının meyvesinden yemesi için ikna etmeye uğraşır. Kadın, bahçenin ortasındaki ağacın meyvesinden yemeyi Tanrı'nın kendilerine yasakladığını ve şayet yerseler öleceklerini, ifade ettiğini söyler. Yılan ise, bu meyveyi yemekle ölmeyeceklerini, bunu Tanrı'nın da çok iyi bildiğini, o meyveyi yediklerinde iyiliği ve kötülüğü bileceklerini ve Tanrı'yla aynı özelliklere sahip olacaklarını söyler. Bu sözler karşısında kadın ikna olur ve o da Âdem'i ikna eder. Önce kadın yer daha sonrada yemesi için Âdem'e de meyveden verir. Meyveyi yer yemez birden gözleri açılır ve o ana kadar farkına varmadıkları şeylerin farkına varırlar. İlk kez çıplaklıklarından utanç duyarlar, cinselliğin farkına varmışlardır. Buldukları incir yapraklarıyla edep yerlerini kapatırlar. Akşam serinliğinde bahçede gezintiye çıkan Tanrı, Âdem'i ve eşini göremez ve onları arar. Ağaçların arasına saklanan Âdem, nerede olduğunu soran Tanrı'ya çıplak olmasından dolayı utandığını ve saklandığını söyler. Tanrı, Âdem'in yasak meyveyi yediğini anlar. Olayın gelişimini anlatan Âdem, kendisini kadının kandırdığını, kadın da kendisini yılanın kandırdığını söyler. Tanrı önce yılanı lanetler. Daha sonra da kadına zahmetli bir hayat bahsettiğini, gebeliğini artıracaklarını, büyük acılar çekeceğini, kocasının onun üzerinde hakimiyet kuracağını ve kadının arzusunun da daima erkeğe karşı olacağını belirtir.

9 Campbell, *Batı Mitolojisi*, ss. 90-91.

Âdem'i ise toprağa bağımlı kılar. Toprak onun yüzünden hem lanetlenmiştir hem de kaderi olmuştur. Alındığı toprağa geri döndüğü zamana kadar onun üzerinde emek sarf edip duracaktır. Oysa cennette emeksiz olarak mutlu, huzurlu bir şekilde yaşıyordu. Âdem, karısının adını Havva koyar. Havva artık "bütün yaşayanların anası"¹⁰ olmuştur.¹¹ Bundan sonra Tanrı, kendisine karşı itaatsizlik suçu işleyen bu ilk insan çifti için nihai kararını açıklar: "İşte, adam iyiyi ve kötüyü bilmekte bizden birisi gibi oldu ve şimdi elini uzatmasın ve hayat ağacından almasın ve ebediyen yaşamasın diye böylece Rab Tanrı, içinden alındığı toprağı işlemek için çıkardı. Ve adamı kovdu, ve hayat ağacının yolunu korumak için Eden bahçesinin şarkına Kerubileri ve her tarafına dönen kılıcın alevini koydu."¹²

Öykünün Tekvin'deki devamında (bölüm 4) Âdem'le Havva'nın yeryüzündeki yaşama nasıl adapte oldukları hakkında bir bilgi verilmeden doğrudan Cain(Kabil)'in doğumuna geçilir. Kabil'den sonra kardeşi Abel (Habil) doğar. Kabil çiftçi, Habil çoban olur. İkisi ayrı ayrı Yahve'ye takdime sunarlar. Yahve, Kabil'in takdimesine bakmaz Habil'inkini kabul eder. Buna öfkelenen Kabil'in arazide/tarlada oldukları bir zamanda Habil'i öldürür. Hooke ve Campbell'e göre Kabil ve Habil miti yaratılışla doğrudan ilgili olmamasına rağmen sonradan buraya sokuşturulmuştur ve öykü Yahudilerin daha sonraki dönemlerinden izler taşımaktadır. Örneğin, Kabil, kendisinin yeryüzünde kaçak olacağını ve kim bulursa kendisini öldüreceğini söyler ve bundan korku duyar.¹³ Oysa yeryüzünde yalnız olmaları yani sadece kendi ailelerinin olması gerekmektedir. Ayrıca diğer bir çarpıcı noktada Yahve hem Kabil'i lanetlemekte hem de onu koruması altına almakta ve onu öldüren yedi kez öç alacağını bildirmekte-

10 Campbell'e göre ilk kadına tüm yaratıkların anası anlamında Havva isminin verilmesi, Ortadoğu toplumlarında yaygın olarak görülen ana tanrıça motifinin insan formuna dönüşümünden ibarettir. Bk. Joseph Campbell, *Yaratıcı Mitoloji*, çev.: Kudret Emiroğlu, İmge Yay., Ankara 1994, ss. 26-27.

Anne Baring'e göre ise Marduk ve Tiamat miti ekseninde gelişen düşüş miti (the myth of the fall) Büyük Ana'nın (Ana Tanrıça) yerini Büyük Baba (Baba Tanrı -God Father)'nın almasıdır. Genel olarak Ortadoğu toplumlarının ataerkil bir düzene geçmelerinin sonucu olarak da Ana Tanrıça motifinin Baba Tanrıyla yer değiştirmiştir ve Tekvin'deki düşüş mitinde de sergilediği üzere kadın ikincil bir konuma itilmiştir. Ona göre Yahudi Hıristiyan düşüncesinde kadına negatif bir yaklaşım sergilenmesine neden olan bu mit, erkek egemenliğine işaret etmektedir. Zira mit doğadaki varolan düzenin bozulmasına, güçler dengesinde ki bir ayrışma işaret etmektedir. Bk. Anne Baring, *The Myth of the Fall and the Doctrine of Original Sin*, <http://www.womenpriest.org/body/baring2.htm> (21.10.2002); Anne Baring - Jules Cashford, "Eve: The Mother of All Living", *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*, Penguin Books, London 1991, ss. 486-513.

11 Bk. Tekvin 3:1-21

12 Tekvin 3:22-24

13 Tekvin 4:14

dir.¹⁴ Bu öykü Sümerlilerin Dumuzi – Enkimdu arasındaki mücadeleden izler taşıdığı iddia edilmektedir. Zira bu öyküye göre çoban–tanrı Dumuzi ile çiftçi–tanrı Enkimdu Tanrıça İnanna ile evlenmek için yarışılır. Fakat sonunda tanrıça İnanna çiftçi–tanrı Enkimdu/Enkidu’yu tercih eder. Böylelikle tercihini çiftçiden yana kullanmış olur.¹⁵ İnanna kendisini çobanla evlenmeye ikna etmek için uğraşan kardeşine ısrarla bitkileri bol yetiştiren, tahılı bol yetiştiren çiftçiyle evleneceğini söyler. Yalnız öykünün sonunda Kabil ve Habil olduğu gibi kan dökülmez. Ayrıca da sonunda İnanna’nın Enkimdu’yla mı yoksa Dumuzi’yle mi evlendiği çok net değildir. Zira Dumuzi, İnanna’nın neden çiftçiye (Enkimdu’yu) seçtiği öğrenmek ister ve tartışma çıkarır. İsrarla onda kendisinde olmayan ne bulduğunu sorar ve elindekileri sayıp döker. Tartışma o kadar büyür ki sonunda Enkimdu susması karşılığında İnanna’yı bile vereceğini söyler:

*“Sen ey çoban niçin kavga çıkarırsın?
Ey çoban, Dumuzi, niye kavga çıkarırsın?
Benimle kendini, ey çoban, benimle kendini niye karşılaştırırsın?
Koyunların toprağın otunu yesin.
Çayırlarımda koyunların otlasın.
Zabalam’ın tarlalarında tahılları yesinler,
Bütün sürülerin Unun ırmağının suyunu içsin.”
Ama çoban istifini bozma:
“Benim, çobanın düşününe, ey çiftçi, dostum olarak gelme,
Ey çiftçi, Enkimdu, dost olarak gelme.”
Bunun üzerine çiftçi ona her türden armağanlar teklif eder:
“Buğday getireceğim, ...fasülye getireceğim sana,
Bakire İnanna’yı (ve) hoşuna giden her şeyi,
Bakire İnanna’yı ... getireceğim sana.”¹⁶*

Sümer mitolojisinde yer alan bu öykünün Kabil ve Habil mitine kaynaklık ettiği konusunda birleşen araştırmacılar tanrıça İnanna’yla kimin evlendiği noktasında ayrılığa düşmektedirler. Kramer, çok net olmamakla birlikte İnanna, önce çiftçi tanrı Enkimdu’yu daha sonra da çoban tanrıyı seçmektedir¹⁷,

14 Tekvin 4:15.

15 Samuel Noah Kramer, *Sümer Mitolojisi*, çev.: Hamide Koyukan, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1999, ss. 178-179; John Gray, *Near Eastern Mythology*, The Hamlyn Publishing Group Limited, London 1969, s. 15.

16 Kramer, *Sümer Mitolojisi*, ss. 179-181; James B. Pritchard, *Near Eastern Texts Related to the Old Testament*, Princeton University Press, New Jersey 1955, ss. 41-42.

17 Kramer, *age*, s. 181.

derken Gray, çiftçinin İnanna'nın kocası olduğunu¹⁸, Hooke, çoban-tanrı Dumuzi'nin evlenmeyi başardığını¹⁹, Campbell ise İnanna'yla evlenenin çiftçi-tanrı olduğunu söyler. Hatta o bu iddiasını bir adım daha ileri götürerek bunun Kenan'daki halklar arasındaki kavganın kökenine işaret ettiğini iddia eder. Kabil çiftçi, Habil çobandır. Kenan halkı da çiftçi, İbraniler çobandırlar. Ama İbrani tanrısı tercihini çobandan yana kullanır. Ona göre Yahve'nin bu tercihi tüm Eski Ahit boyunca devam eder. Sürekli çiftçi kardeş sürülür ve diğer kardeş yani koyun çobanı ve aynı zamanda küçük olan tercih edilir.²⁰

Tekvin'deki metinde dikkati çeken önemli bir nokta Kabil'in bizzat tanrı tarafından sürgün edilmekle birlikte koruma altına alınmasıdır. Bu nedenle ona kimse dokunmaz. Bu nedenle de bu mit Hooke göre bir ritüelin izlerini taşımaktadır. Kabil ve Habil her biri bir düzene bağlanmış kendi kurban törenlerini yerine getiren iki farklı topluluğu ifade etmektedirler. Çiftçinin kurbanının kabul edilmemesi ürünün iyi olmamasından kaynaklanmaktadır ve bu bir kefareti gerekli kılmaktadır. Hooke göre buna Tekvin 4:6-7'de Tanrıyla Kabil arasındaki konuşmada işaret edilir. Yine ona göre Tekvin'de yer alan "yer senin kardeşinin kanını alabilmek için ağzını açtı" (4:1) ifadesi komünal bir ritüele işaret emektedir. Nitekim İbrani Kefaret Günü ritüelinde bu öldürme (toprağa kurban verme) ve kaçış canlandırılır. Kurbanlık olarak seçilen iki keçiden birisi öldürülerek kurban edilirken diğeri (günah keçisi) çöle sürülür.²¹

Kur'an'da da ilk kan döken olarak sunulan Kabil²², Eski Ahit'e göre de kardeşini öldürmüştür ama aynı zamanda o demirci olması hasebiyle de medeniyetin oluşmasına öncülük etmiştir. Nitekim o, şehirler kurmuş, geleneksel ustalık, sanat, madencilik ve müziğin gelişmesine katkıda bulunmuştur.²³ Ayrıca Âdem ve Havva'nın kovuldukları ve bir daha girmelerinin kesinkes yasaklandığı cennet bahçesine Kabil'in oğlu Hanok girmeyi başaracaktır. Hanok bu

18 Gray, *Near Eastern Mythology*, s. 15.

19 Hooke, *Middle Eastern Mythology*, ss. 34-35.

20 Campbell, *Batı Mitolojisi*, s. 93.

21 Hooke, *age*, ss. 123-125.

22 Kur'an'da Kabil ismi yer almamakla birlikte bu kişinin Kabil olduğu şeklinde bir genel kabul söz konusudur. Maide suresinde Âdem'in iki oğlunun Allah'a birer kurban takdim ettikleri, ancak Allah'ın birisinin kurbanını kabul edip diğerininkini kabul etmediğini ve bunun üzerine kurbanı kabul edilmeyen kardeşin, diğer kardeşini öldürdüğü anlatılır. Kurbanı kabul edilen kardeş, erdemlilik gösterir ve kendisini öldürmek üzere gelen kardeşini öldürme girişiminde bulunmayacağını çünkü Allah'tan korktuğunu söyler ve zalim olmak yerine mazlum olmayı tercih eder. Katil kardeş, maktulün cesedini nasıl gömeceğini bir kargadan öğrenir ve bu çok zoruna gider, yaptığına pişman olur (Bk. Maide, 5/27-31).

23 Bk. Tekvin 4:17-23; Kabil'in medeniyete yaptığı öncülük ile ilgili olarak da bk. Gray, *Near Eastern Mythology*, ss. 104-105; Hooke, *age*, s. 122; Mircea Eliade, *Dinsel Düşünceler ve İnançlar Tarihi*, çev.: Ali Berktaş, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 2003, c.1, s. 209.

bahçeye girecek ve gördüklerini daha sonra anlatacaktır.²⁴

Hanok metninden hareketle Collins, Tekvin'de sözü edilen cennetin Gözleyenler adı verilen Yukarı Mezopotamya'da ileri bir medeniyet kurmuş olan bir topluluğun ülkesi olduğunu ileri sürer. Ona göre bu medeniyet sahipleri Mezopotamya'ya Mısır'dan gelmişlerdir. Mısır'da bu medeniyetin ortaya çıkışıyla ilgili olarak ise iki farklı varsayımdan söz eder. Birinci varsayıma göre Buzul Çağının bitiminden önce dünyanın değişik bölgelerinde uluslararası ölçekte bir medeniyetin varolduğu ve Mısır'ın onların yabancı sömürgelerinden biri olduğu şeklindedir. İkinci varsayım ise bu medeniyetin tamamen Kuzey Afrika'da geliştiği şeklindedir. İkinci teoriye göre de MÖ 10. bin yıldan sonraki bölünmelerden sonra bu ırktan geriye kalanlar Yakın Doğuya yerleşmiş olmalıdır. Bu ileri medeniyete sahip ırkın, Yakın Doğuda oluşturduğu, daha çok dağlık yüksek yerlere inşa edilmiş olan astronomik gözlem evleri, meyve bahçeleri, taraçaları bulunan göz alıcı diyarlardır. Bu diyarlarda cennetsel yasaları çiğneyenlerin işkenceye uğradıkları zindanlar da vardır. Tekvin'de Yahvist yazarlarca Tanrının gazabına neden olan hadise olarak gösterilen insan kızlarıyla Tanrı oğulları meleklerin ilişkisinin²⁵ bu yöreye ait ırkla diğer insanların ilişkisi olduğunu söyler.²⁶

Bütün bunlarla birlikte M. Eliade'nin cennet mitlerinin sadece Ortadoğu ve Mezopotamya'ya ait olmadığı Akdeniz havzasından daha uzak diyarlarda da görüldüğü yönündeki uyarısına kulak vermek gerekebilir: "Dört kola ayrılan ve yerin dört bölgesine hayatı taşıyan nehriyle, Âdem'in bakması ve ekip büyümesi gereken ağaçlarıyla cennet bahçesi, Mezopotamya imgelemine çağrıştırmaktadır. Tevrat anlatısı bu örnekte de belli bir Babil geleneğinden yararlanmış olabilir. Ama ilk insanın yaşadığı cennet miti ve insanların zor erişilebilirliği "cennet gibi" bir yer miti Fırat ve Akdeniz'in dışında da biliniyordu."²⁷

3. Apokrif Metinlerde (Vita ve Apocalypse of Moses) Âdem ve Havva

Yeryüzündeki ilk insan çiftinin yaşamları ve Tanrıyla ilişkilerine dair pek çok Apokrif metinde bir takım anlatılar bulmak mümkün. Tekvin'de anlatılan öyküden bazı farklılıklar taşıyan ve teferruatla ilgili konularda ondan ayrılan bu metinlerin en önemlileri arasında *Âdem ve Havva'nın Hayatı* başlığını taşıyan metin gelir. Tekvin'de Âdem ve Havva'nın hayatı yaratılış ve günah bağlamın-

24 Hanok 2, 21:2'den nakleden Andrew Collins, *Meleklerin Küllerinden*, çev.: Zafer Aşar, Avesta Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 190-197.

25 Tekvin 6:1-4.

26 Collins, *Meleklerin Küllerinden*, ss. 190-197; 459-460.

27 Eliade, *Dinsel Düşünceler ve İnançlar Tarihi*, c.1, s. 207.

da kısaca anlatılırken bu metinde her ikisinin özellikle cennet sonrasında dünyada yaşadıkları hayat, karşılaştıkları zorluklar, verdikleri mücadeleleri, pişmanlıkları, Tanrı'ya yakarışları ve ısrarla cennete tekrar geri dönme çabaları anlatılır.

Son derece önemli olan bu metnin günümüze gelen iki farklı tercümesi ya da versiyonu mevcuttur. Biri Yunanca diğeri Latince olan bu iki metin arasında da ortak noktalar ve aynı ifadeler olduğu gibi farklılıklar ve birbirinde yer almayan bölümler de vardır. Örneğin Latince metin (*Vita*) Âdem ve Havva'nın işledikleri günahıtan ötürü duydukları pişmanlıkla başlarken, Yunanca metin (*Apocalypse*) Kabil ve Habil'in doğum hikayesini ve Havva'nın Kabil'in Habil'i öldürmesine ilişkin gördüğü rüyayla başlar. *Vita*'da Âdem ve Havva'nın Ürdün nehri kenarında ağlayarak duydukları pişmanlık ilk olarak detaylı bir şekilde anlatılırken *Apocalypse*'de cennetten atıldıktan sonra çocukları olana kadar yaptıkları daha sonraları anlatılır. Her iki metnin başlangıcında ortak olan nokta ise öykünün ilk insan çiftinin yaratılışı ya da cennetteki yaşamlarını değil, ondan sonrasını atıldıktan sonraki durumu kapsamaktadır.

Her iki metnin ortak ve farklı bölümleri şöyle gösterilebilir:²⁸

	Vita	Apoc.
Tevbe, Şeytan'ın öyküsü, Kabil'in doğumu (bölüm 1)	1:1-22:2	_____
Şeytan'ın düşüşü	12-17	_____
Habil ve Şit'in doğumu	22:3-24:2	1:1-5:1a
Âdem'in Şit'e bilgileri aktarması	25-29	_____
Âdem'in hastalığı	30-44	5:1b-14:3
Havva'nın anlatısı	_____	15-30
Âdem'in ölümü, Havva'nın öleceği bilgisine ulaşması ve	45-48	31:1-
Âdem'in defnedilmesi		42:2
Havva'nın Kitabı	49:1-50:2	_____
Havva'nın Ölümü ve Defnedilmesi	50:3-51:3	42:3-43:4

Bugün elde hiçbir İbranice nüshası bulunmamakla birlikte metinlerin orijinal dilinin İbranice olduğu kabul edilmektedir. Metnin içerisinde yer alan ifa-

28 Tablo ve gruplandırmaya ilişkin bk. Michael E. Stone, *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Van Gorcum, Assen, Fortress Press, Philadelphia 1984, s. 113; George W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, SCM Press Ltd, London 1981, s. 256.

deler, kompozisyon şekli, olayların bağlantıları, Pseudepigrapha, Josephus, Rabbanik gelenek ve Pavlus'la ilişkisi vb noktalardan hareketle araştırmacılar metnin MÖ 100 ile MS 200 yılları arasında kompoze edilmiş olduğunu kabul etmektedirler. Bu da Hıristiyanlığın ilk ortaya çıktığı yıllara tekabül etmektedir. Yunanca ve Latince versiyonların ise birkaç yüzyıl sonra MS 400'lerde yazılmış olduğu kabul edilmektedir.²⁹

Âdem ve Havva'nın Hayatı metnlerinin Yunanca ve Latince versiyonları arasındaki farklılık doğal olarak her ikisinin de farklı İbranice yazmalardan tercüme edilmiş olması ihtimalini güçlendirmektedir. Şayet Latince versiyonu Yunanca versiyonunun bir çevirisi olsaydı bu durumda her iki metin arasında farklılık olmaması gerekirdi. Yine her iki metinde aynı kaynağı kullanmış olsalardı bu durumda da çevirilerde genel muhteva ve sıralama anlamında bir farklılığın olmaması gerekirdi. Oysa aşağıda metinler okunduğunda da görüleceği üzere olay kurgusu ve sıralaması farklıdır. Bu ise Latincesinin bir bölümün Yunanca'dan diğer bir bölümünün de İbranice'den alınmış ihtimalini doğurmaktaysa da bu iddiaların hiçbirisi henüz tam olarak ispatlanamamıştır. Latince versiyonda (*Vita*) yer alan üç olayın Yunanca elyazmalarında doğrudan bir karşılığı yoktur: Âdem ve Havva'nın pişmanlığı (1-11); Şeytan'ın cennetten düşüşü (12-16); ve Âdem'in göğe yükselişi (25-29). Benzer şekilde *Apocalypse* 15-30'daki Havva'nın düşüş hikayesi *Vita*'dakiyle tam olarak paralel değildir. Bu farklılıklar her iki metnin aynı kaynaktan gelmekle birlikte tarihsel olarak farklı sözlü geleneklerden geldiklerinin bir göstergesi olarak da kabul edilmektedir. Çok güçlü bir ihtimalle metnin ilk İbranice versiyonlarının yazıya aktarılması sözlü versiyonlarından çok sonradır.³⁰

Vita'daki farklı bölümlerin özellikle pişmanlıkla ilgili ilk bölümün *Apocalypse*'nin genişletilmiş bir hali, onun açılımı olduğu söyleyen Stone'ye göre, *Apocalypse* daha orijinaldir. *Vita*, büyük oranda *Apocalypse*'nin teferruatlı anlatımı olmakla birlikte *Apocalypse*'nin dışında daha erken bazı çalışmalardan da pasajlar sunar. Bu ise Stone'ye göre *Vita*'nın *Apocalypse* ve diğer kaynakların revize edilerek oluşturulduğu izlenimini doğurmaktadır.³¹

Yunanca metnin ilk baskısı Tischendorf tarafından dört el yazması esas alınarak 1886'da yapılmıştır. Onu Wells'in İngilizce çevirisiyle, Fuchs'un Almanca çevirileri izler. Bu çevirilerde kullanılan farklı on altı el yazması vardır.

29 Sharpe, *Prolegomena*, c.1, ss. 146-151'den aktaran M.D. Johnson, "Life of Adam and Eve (First Century A.D.) A New Translation and Introduction", *The Old Testament Pseudepigrapha*, James H. Charlesworth (ed.), Doubleday, New York 1985, c. 2, s. 252.

30 Johnson, "A New Translation and Introduction", s. 251.

31 Stone, *Jewish Writings of the Second Temple Period*, ss. 115-116.

Bu el yazmalarının bulunma tarihleri ve yerleriyle metnin ne kadarını ihtiva ettikleri aşağıda gösterilmiştir:

- A1 13.-14. yy. Venedik, 36:3'ün sonuna kadar.
- A2 15.-17. yy. Athos; kayıp olan 13:2-16:4 hariç tamamı.
- B. 13.-16. yy. Vienna; 21:3-25:2 ve 33:2-43:4 atlanılmış olarak.
- C. 11.-13. yy. Vienna; bu en fazla tam olan el yazmasıdır.
- D1. 11. yy. Milan; 18:1-36:1 kayıp
- D2. 12.-14. yy. Strassburg; tamamı.
- D3. 1518, Atina; tamamı.
- D4. 13. yy; Athos; tamamı.
- D5. 16. – 17. yy Andros; 16:3 – 29:3 kayıp.
- E1 16. yy. Paris; esaslı olarak bütünü.
- E2 16. – 17. yy. Montpellier; esaslı olarak bütünü.
- F. 15. - 17. yy. Vatikan; 43 eksik olarak; 29:6'yı takip eden pişmanlıkla birlikte
- G. 16. yy. Brescia; tamamı.
- H. 16.-17. yy. Patmos; tamamı; 29:6'yı takip eden pişmanlıkla birlikte.
- M1 15.-16. yy. Ankara; tamamı.
- M2.16. yy. Patmos; tamamı.

Görüldüğü üzere bu metinler 13 ile 16. yüzyıllara aittir. Latince versiyonun mevcut nüshaları biraz daha eskilere gitmektedir. Üç el yazması dokuz, on ve onikinci yüzyıllara giderken başka dört el yazması 13 – 15 yüzyıllara aittir. Yine Paris el yazması dokuzuncu yüzyıla aittir.³²

Metnin orijinalinin İbranice olması gerektiğini yukarıda ifade ettik. Bu nedenle de metinler temelde Midraş ya da Haggadah'a hatta Kumran metinlerine yakın olarak kabul edilirler. Bu konuda Sharpe, "orijinal metin İbranice yazıldı, formu Midraş tarzıdır ve teolojisi Ferisi Yahudiliktir" der. Bütün bunlarla birlikte metinler de Hıristiyanlığa, Helenistik kültüre ve hatta İslâmî kültüre - özellikle Şeytan'ın düşüşü ile ilgili kısımların- ait temaların olduğu da iddia edilmektedir. Nitekim Kur'an'da İblis'in Allah'ın huzurundan kovulma nedeni olarak Âdem'e secdeyi reddetmesi gösterilir. Aynı tema *Vita* 12-16'da benzer bir tarzda işlenmektedir. Dolayısıyla metinlerin ilk ortaya çıkışından sonra son el yazmalarının yazılmasına kadar diğer apokaliptik metinlerdeki gibi bazı farklılıkların ortaya çıktığı ve çevre kültürlerden ve farklı tarihsel dönemlerdeki dinsel anlayışlardan izler taşıdığı görülmektedir.³³

32 Johnson, "A New Translation and Introduction", s. 250.

33 Johnson, agm, s. 252.

Âdem ve Havva'nın hayatına dair bu metinlerin hem Yunanca hem de Latince versiyonları bütün olarak Pseudepigrapha'da yansıyan görüşlerle tamamen uyumlu görülmesinin yanı sıra Rabbanik Yahudiliğin teolojisi, Ölü Deniz Yazmaları ve erken dönem Hıristiyanlıkla da uyumlu gözükmektedir. Bu ise metinleri teolojik anlamda önemli kılmaktadır. Mitolojinin bütün anlatım tarzını, üslubunu alabildiğince fütursuzca kullanan bu metinler, aşkın Tanrı'yla insanın, İblisle meleklerin, vahşi hayvanlar ve ayartıcı yılanla insanların birebir diyalog kurabildikleri bir tablo sunarlar. Zamansal, mekansal ve varlıksal farklılıklar öykünün içerisinde ortadan kalkarak aynı zeminde birleşir.

Metinlerin merkezinde Âdem ve Havva'nın şahsında aslında "insan" vardır. Tanrı tarafından kendi suretinde ve çamurdan yaratılan insan (Vita 27), istemediği halde hatası sonucunda Cennet dışındaki bir hayata mahkum olur. Cennet dışındaki hayat, aslında insanın Tanrı'dan ve tanrısal ortamdan uzaklaşması ve tamamen yabancı olduğu bir çevrede yaşamak durumunda kalmasıdır. Yaratılış itibarıyla insan doğruluk ve şerefle kaplı (Apoc. 20-21), meleklerin kendisine saygı gösterdiği, tazimde bulunduğu (Vita 13-14) itibarlı bir varlıkken daha sonra "kötü bir kalp"e (Apoc. 13) sahip olur ve çalışmak, didinmek, emek sarfetmek, hastalıklarla mücadele etmek, ölüme mahkum olmakla karşı karşıya kalır. Ancak yine de insan, tüm zorluklarına karşın varlığını dünyada sürdürme konusunda başarılı olur. Lakin yaşama dair fiziksel şartlarını iyileştirme konusundaki başarısını diğer alanlarda gösteremez. Yasak meyvenin yenilmesiyle aktif bir güç haline gelen kötülük faaliyet göstermeye devam eder. Kabil kardeşi Habil'i öldürerek yeryüzünde ilk kanı dökecek ve kötülük cennet sonrasında yeryüzünde de somutlaşmasını sağlayacaktır. Tüm bu olaylarda Âdem'in gerisinde kalan Havva, kendisini suçlar. Kabil'in Habil'i öldürmesinde de, Âdem'e düşer olan hastalık konusunda da, yılanın Şit'e saldırmasında da sorumluluğun kendisine ait olduğunu düşünür. Şayet o, Tanrı'nın emrine itaatsizlik yapmamış olsaydı bu kötü sonuçlar onların hayatlarını kuşatamayacaktı (Vita 37, 44). Âdem ve Havva günahı işledikten sonra yaptıklarına pişman olurlar ve Kur'an'dakine³⁴ benzer tarzda Tanrıya tevbelerini sunarlar. Yaptıkları hatanın farkındadırlar ve hatayı düzeltmenin yolu Tanrı'dan af dilemektir. Ürdün ve Dicle nehirlerinin kenarında yaklaşık kırk gün süreyle af dilerler (Vita 1-8). Burada dikkat çekici nokta vahşi hayvan olarak nitelenen yılan ve Şeytan Tanrıya itaatsizlik ve düşüşlerinin nedeni olarak genelde insanı özelde ise Havva'yı görüp (Vita 38) kabahati dışarıda ararken Âdem ve Havva suçu kendilerinde görürler. Evet, bir ayartıcı onları ayartmıştır ancak o ayartı-

34 Bk. Bakara 2/37.

cıya inanan onu hilesini/hilelerini fark etmeyen kendileridir. Oysa isteselerdi ya da biraz daha dikkatli olsalardı onun hilesini görebileceklerdi. Nitekim Dicle nehrinde yakarıшта bulunan Havva'yı Şeytan, Tanrı'nın gönderdiği iyi melek kılığında ikinci kez kandırırken Âdem bu defa kanmayacak ve onun Şeytan olduğunu fark edecektir (Vita 10). Asıl sorunun kendilerinden kaynaklandığının farkındadırlar ve bu yüzden kendilerini terbiyeyle meşgul olurlar. Oysa Şeytan kendi düşüşünün sorumlusu olarak insanı görür ve ona düşmanlık yapmaya devam eder.

Metinlerin tarihini saptamaya çalışırken Johnson, özellikle Şeytan'ın düşüşüne ilişkin diyalogların Müslümanlar tarafından da bilindiğine dikkat çeker. Bu benzerlik metnin el yazmalarının yeniden kaleme alındığı farklı dönemlerdeki etkilere işaret edebileceği gibi ona göre öykünün İslâm öncesi formunun çok yakın bir tarzda İslâmî kaynaklarca da kullanılmış olabileceği ihtimalini de gösterir.³⁵

Metnin her iki versiyonunda da *Tanrı*, aşkınlıkla antropomorfizmin tuhaf bir karışımı olarak sunulur. Tanrı'nın cennet bahçesindeki insanla ve diğer varlıklarla olan diyalogları anlatılırken tam bir antropomorfizm hakimdir. Âdem ve Havva iyiliği ve kötülüğü bilme ağacının meyvesinden yedikten sonra bir suç işlediklerinin farkına vararak saklanırlar. Emre itaatsizliklerinin bir karşılığı olacak ve Tanrı onları cezalandıracaktır. Tanrı, korkunç bir kral, ya da bahçesi talan edilen yaşlı bir çiftçi edasıyla bahçeye girer ve "korkunç bir sesle bağırır: "Âdem, nerdesin?" (Apoc. 8, 23). Yine Âdem hastalığında Şit ve Havva'dan bahçenin duvarının dibine gidip Tanrı'dan yani bahçe sahibinden "lütuf yağı" talep etmelerini ister (Apoc. 9, Vita 36)

Diğer taraftan Tanrı, Kerubilerin iki tekerlekli savaş arabasında, hayat ağacından yapılmış taht üzerinde (Apoc. 22) ya da ışık saçan dört kartal tarafından çekilen ışığın iki tekerlekli savaş arabasının üzerinde (Apoc. 33), Ay ve Güneşin parlaklığının kaynağı olan (Apoc. 36) bir varlık olarak sunulurken *Vita*'da Âdem'in erdemlilik Cennetine çıkarılması sahnesinde Tanrı'dan yanan bir ateş olarak söz edilir. Anlatıya göre Âdem, Mikail tarafından alınarak Erdemlilik Cennetine yani göksel cennete çıkarılır. Âdem orada Tanrı'yı "otururken görür" ancak "Tanrı'nın görünüşü dayanılmaz bir şekilde yanan ateştir". Tahtında oturmakta olan Tanrı'nın etrafından da tekerlekleri ateşten olan ve rüzgar gibi giden savaş arabaları üzerindeki binlerce meleği görür (Vita 25). Bu tür ifadelerle Tanrı, hem aşkın bir varlık hem de haşmetli bir ordu komutanı şeklinde tasvir edilir. Tanrı, hem korkulan birisi hem de kendisinden rahmet ve

35 Johnson, "A New Translation and Introduction", s. 252.

yardım dilenen, merhamet beklenen birisidir. Gerek Âdem ve Havva gerekse melekler Tanrı'dan merhamet dilerken tasvir edilirler (Apoc. 27).

Tanrı'nın ihtişamı yüceliği zaman zaman etrafındaki meleksel diğer varlıklara işaret edilerek dolaylı yoldan da ifade edilir. Meleklerin kanatları vardır (Apoc. 36), melekler tekerlekleri ateş olan rüzgar gibi hızlı giden savaş arabalarına sahiptirler (Vita 25) ve altı kanatlı seraphimler³⁶ vardır (Apoc. 33, 37). Tanrı'nın etrafındaki varlıkların ihtişamı doğal olarak Tanrı'nın onlardan daha görkemli olduğunun bir göstergesidir. Tanrı'nın cennete girip emrine itaatsizlik yapan Âdem'i araması anlatılırken bahçedeki bitkilerin Tanrı'nın gelişi nedeniyle çiçek açtıklarından söz edilir (Apoc. 22).

Metinlerdeki bir diğer aktör, *Şeytan*'dir. Şeytan, Tanrı'yla insan arasındaki ilişkinin bozulmasındaki harici unsur olarak karşımıza çıkar. Tekvin'deki anlatıda Şeytan/İblis yer almaz. Orada Havva'yı kandıran bir hayvandan yilandan söz edilir ve daha çok yorumlarda bu yılanın Şeytan'ın kılık değiştirmiş şekli olduğu kabul edilir. Ancak bu metinde açıkça düşmüş bir melek olarak Şeytan'ın ismi geçer. Fakat yine de yilanda Şit'e saldırması hadisesinde olduğu gibi zaman zaman sahnedeki yerini alır. Özellikle *Vita* 12-16'da anlatılan Şeytan'ın düşüşü öyküsü Tekvin'den ziyade Johnson'a göre Kur'an'da ve diğer ortaçağ Hıristiyan edebiyatında anlatılanlarla uyum göstermektedir.³⁷ Burada Tekvin'de söz konusu olmayan bir diyalog anlatılır. Buna göre Âdem ilk yaratıldığı anda Tanrı melekleri toplar ve onlardan Âdem'e secde etmelerini, ona tazimde bulunmalarını ister. Çünkü Âdem'i onlardan farklı olarak kendi suretinde yaratmıştır. Şeytan, secde etmemekte direnir ve Mikail ona baskı yapar.³⁸ Ancak Şeytan, kendisinin yaratılış sırası olarak Âdem'den önce olduğunu ve aynı zamanda ondan daha üstün bir konumda bulunduğunu söyleyerek baskıya rağmen secde/ibadet etmez. Şeytan'ın anlayışına göre Âdem'in ona itaat etmesi saygı göstermesi gerekmektedir.³⁹ Mikail Tanrı'nın buna çok öfkeleneyeceğini,

36 Seraphim: (1) İşıya'nın vizyonunda Tanrı'nın tahtının önünde oturmakta olan kanatlı doğaüstü varlıklar. (2)Yüksek Melekler konseyinin bir üyesi olan tanrısal varlık.

37 Johnson, "A New Translation and Introduction", s. 253.

38 Şeytan'ın cennetten atılma nedeni olarak anlatılan Adem'e secde etmemekte direnmesi Kur'an'da şöyle ifade edilir: "Bir zamanlar biz, meleklerle (ve cinlere) 'Âdem'e secde ediniz' dedik. İblis hariç hepsi secde ettiler. O yüz çevirdi ve büyüklük tasladı, böylece kötülerden oldu." Bakara 2/34. Ayrıca bk. A'raf 7/11-13, Sâd 38/75. İblis'in secde etmemekte direnmesiyle ilgili yorumlar için bk. Mustafa Öztürk, "Âdem, Cennet ve Düşüş", *Milîl ve Nihal*, 1 (2), ss.156-158; Salime Leyla Gürkan, "Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 9, 2003, ss. 36-39.

39 Kur'an'dakine benzer olarak Apokrif metinlerde de geçen Adem'e secde meselesi İblis'in Âdem'e ibadet etmesi olarak değil yönetici ve bir otorite olarak Adem'in tanınması ya da Âdem'in entelektüel ve fiziksel güçlerinin üstünlüğünü kabul etme olarak anlaşılmalıdır. Zira *Vita* ve *Apokalipse*'nin ilerleyen pasajlarında Şeytan'ın insana düşmanlığı anlatılırken Âdem

kendisine gazap edeceğini söyler. Şeytan ve emrindeki diğer melekler bu sözü ciddiye almazlar ve hatta Şeytan Mikail'e: "Şayet o bana gazap edecek olursa, ben de göğün yıldızlarının üzerine tahtımı kurarım ve En Yüce gibi olurum." der. Ancak tahtını göğün yıldızları üzerine değil yeryüzüne kurmak zorunda kalır. Tanrı'nın gazabına uğrayarak cennetten yeryüzüne atılırlar. İnsana düşmanlığı bu yüzdendir ve Havva'yı kandırmak için yılan kılığına girmiştir (Apoc. 16-18). Ancak öyküde Şeytan'ın atıldığı, sürekli özlemine duyduğu ve mükemmel bir şekilde korunan cennete tekrar nasıl girip de Havva'yı kandırıldığından söz edilmez. Sadece hile yaptığını söylemekle yetinilir.

İblis'in yılanı kullanarak cennete girmesi Kur'an'daki Âdem kıssasında yer almazken tefsirlerde "İblis'in yılanın karnında cennete girdiği" şeklinde yer alması bazı araştırmacıların müfessirlerin Kur'an kıssasıyla Tekvin'deki kıssayı meczetme çabaları olarak yorumlanmıştır.⁴⁰ Ancak makalenin konusu olan apokrif metinlerde Şeytan'ın yılanı kullanmak suretiyle cennete girmesi motifi İslâm alimlerinin betimlemelerinden çok önce Eski Ahit apokrifasında kullanılmıştır (Apoc. 16-18). Üstelik bu metinde Şeytan'ın yalnızca Havva'yı değil aynı zamanda Tanrı'yı da kandırması anlatılır: "...Sonra Şeytan, bir melek suretinde geldi ve Tanrı'ya melek olarak ilahi okudu." (Apoc. 17:1). Tanrı cennetin dışında olması gereken Şeytan'ın melek suretinde gelip kendisini kandırmasını fark edemez.

Âdem ve Havva'nın hayatına dair metinlerin en önemli ögesi kuşkusuz "günah"tır. En genel tanımıyla "ilahi bir yasaya itaatsizlik ve Tanrı'ya karşı işlenen bir suç, bazı dinsel ve ahlaki prensipleri ihlal etmek" şeklinde tanımlanan günah, *Apocalypse* ve *Vita*'ya göre Tanrı'yla eşdeğer olma ve açgözlülükten kaynaklanmaktadır. Nitekim yılan Havva'yı kandırırken meyveyi yediği takdirde "tanrılar gibi olacağını" (Apoc. 18) söyleyerek kandırır. Kendisi de Âdem'e secdeyi reddetmesi sonrasında Tanrı'nın kendisine gazap edecek olmasına aldırmadığını kendisinin de göğün üzerine taht kurup "En Yüce gibi" (Vita 15) olacağını söyler. Metinlere göre insan ve Şeytan'ı günaha yönlendiren şey ortaktır: açgözlülük ve Tanrı gibi olma arzusu. Her ne kadar *Vita*'da Şeytan'ın itaatsizliği Âdem'in itaatsizliğinin önüne geçirilse de yeryüzüne günahı getiren bir kadındır (Apoc. 9, 11, 14, 21, 24, 29, 32; Vita 18, 26, 35, 44). Tekvin'de Havva suçlanmakla birlikte doğrudan kadının suçlanması daha çok apokrif metinlerde dir.

Tekvin'deki düşünüş öyküsüyle benzerlikler taşıyan ve en eski düşünüş hikaye-

yüzünden onun Cennetteki mevkisini kaybetmesi gösterilir. İslâm tefsir geleneğindeki yorumlar için bk. Öztürk, "Âdem, Cennet ve Düşüş", ss. 158-165.

40 Bk. Öztürk, "Âdem, Cennet ve Düşüş", s. 167.

lerinden birisi olarak kabule dilen Sirach'daki öyküde "Günah bir kadınla başlamıştır; onun yüzünden hepimiz öleceğiz."⁴¹ cümlesi yer alır. Bu ifadede açıkça günahın ve ölümün sorumlusu olarak kadın yani Havva gösterilir. *The Wisdom of Solomon*'da farklı bazı vurgular bulunmakta günahın ve ölümün insanın hayatına giriş ve yayılışı anlatılmaktadır. Fakat günahın ve ölümün yayılmasının sorumlusu olarak Âdem değil, Âdem'in oğlu Kabil (Kain) gösterilir.⁴² Bir başka apokrif metin *Pseudo-Philo*'da ise Havva'nın yılan tarafından aldatıldığı ve sonra da ölümün insanlık için takdir edildiği söylenir. Ancak bu metinde özellikle Pavlus'un doktrinel düşüncesiyle yakınlık taşıyan bu ifadelerin devamında Pavlus'unkinden farklı bir kurtuluş öngörülür: "Ve Rab ona insanların ruhlarını kurtarması için buyurdu ve dedi ki: 'Şayet onlar benim yolumda yürürlerse, ben onları bırakmayacağım, terk etmeyeceğim, fakat onlara daima acıyacağım, merhamet edeceğim ve onların çocuklarını/nesillerini kutsayacağım. Ve yeryüzü derhal meyvelerle dolacak ve orada onların yararına olacak yağmurlar olacak ve oralar çorak olmayacak."⁴³

Bir diğer apokrif metin olan *Slavonic Book* ya da *Book of Secret of Enoch* da insanoğlunun günahı Âdem'den miras olarak aldığı düşüncesi yer almaktadır. Pavlus'un günahın miras olarak devri düşüncesine de oldukça benzediği görülmektedir.⁴⁴ Dünyanın ve Âdem'in yaratılış sürecinin anlatıldığı eserde Âdem Şeytan'ın hilelerine aldanmaz. Ama diğer metinlerde olduğu gibi Şeytan Havva'yı kandırmayı başarır. Bu nedenle de metinde ölümün kadınla birlikte, onun yüzünden yeryüzüne indiği ifade edilir.⁴⁵

M.P. Korsak, Hıristiyan dünyasında kadının suçlanması nedeninin Tekvin'in Yaratılış öyküsü değil, Pavlus'un "Âdem aldatılmadı fakat kadın aldatıldı ve günahkâr oldu."⁴⁶ şeklindeki ifadesinin olduğunu düşünür. Korsak, Tekvin'deki iki yaratılış öyküsünü bir bütün gibi ele alarak, ilk bölümdeki Tanrı'nın altıncı günde "adam"ı erkek ve dişi olarak kendi suretinde yarattığı ifadesinin ilk yaratılan insanın erkek değil "erkek ve dişi" formunda farklı bir canlı olduğunu, cinsiyet ayrımının ise sonradan gerçekleştiğini, hatta Tekvin'de

41 Sirach 25:24, "Ecclesiasticus, or the Wisdom of Jesus the Son of Sirach", *The Apocrypha of the Old Testament*, edit.: Bruce M. Metzger, Oxford University Press, New York 1965, s. 161.

42 "The Wisdom of Solomon", 10:1-3, *The Apocrypha of the Old Testament*, edit.: Bruce M. Metzger, Oxford University Press, New York 1965, s. 113.

43 "Pseudo-Philo", 13:8-10, "Pseudo-Philo", çev.: D. J. Harrington, *The Old Testament Pseudepigrapha*, edit.: James H. Charlesworth, Doubleday, New York 1985, c. 2, ss. 321-322.

44 "The Book of the Secrets of Enoch" (Slavonic Enoch/2 Enoch), 41:2; 53:1, <http://www.reluctant-messenger.com/2enoch01-68.htm>

45 "The Book of the Secrets of Enoch" (Slavonic Enoch/2 Enoch), 30:1-16.

46 1 Tim. 2:14.

Havva isminin yani kadının adının erkeğin adından Âdem'den önce zikredildiğini iddia eder. Yaptığı metin tahliline göre Âdem'in ismi ilk olarak Şit'in babası olarak nitelenmesi sırasında geçer. Tanrı'nın cennete yerleştiği ilk kişinin Âdem değil "*ha-adam*" yani dişiliği ve erkekliliği bir formda birleştiren bir canlı olduğunu (*zachar u neqeva*) söyleyen Korsak, Eden bahçesinde Tanrı'nın tıpkı diğer yaratılış sürecinde gerçekleştirdiği gibi bu varlığı kadın ve erkek olarak (*ish* ve *ishah*) ikiye ayırdığını söyler. Bu ayrım Tanrı'nın yaratılış sürecinin ilk altı gününde yaptıklarıyla uyum arz eder. Nitekim Tanrı, gök ve yeri, ışık ve karanlığı da birbirinden ayırmıştır ve bunların her biri hem diğeriyle benzerdir hem de farklıdır. Tıpkı erkek ve kadının hem benzer hem de farklı olmaları gibi. Her ne kadar Tanrı, "adam" dan dişiyi ayırmış olsa da her ikisi de dişilik ve eriliklerinin farkına meyveyi yedikten sonra varırlar. Bu yüzden Korsak, meyvenin yenildiği ana kadar onların gene insanın farklı iki yönü olarak kaldıklarını söyler. Bu ise doğrudan "kadının" suçlanamayacağını gösterir. Zira kadın (Havva), tıpkı Âdem gibi asıl olarak meyveyi yedikten sonra sahneye çıkar. Bu nedenle de Korsak, Tekvin'den kadının suçlanmasına dair bir ifadenin zor olacağını düşünür.⁴⁷

Baruh'ta ise Âdem'in ilk günahkar olduğu, onun yüzünden de ölümün vakitsiz olarak geldiği belirtilir. Bununla birlikte herkes onun soyundan geldiği için doğal olarak ruhların bir kısmı için acı ve ızdırıp bir kısmı için güzelliklerin hazırlandığı ifade edilir.⁴⁸ Benzer bir düşünceyi çömlekçi örneğinde Augustin'in daha sonraları savunduğu görülecektir.⁴⁹ Baruh'un kitabında ayrıca acı, keder, üzüntü, felaket, yıkım, her türlü hastalık ve belanın yanı sıra insan onurunu zedeleyen, insanı alçaltan her türlü durum, insanın karakterinin zayıflatılması ve ahlaki gevşeklik, kısaca tüm kötülükler Âdem'in Tanrı'ya karşı haddini aşmasının bir sonucudur.⁵⁰

47 Mary Phil Korsak, "Eve, Malignant Or Maligned?", *Cross Currents*, 1994/95, Vol. 44, issue: 4, ss. 453-463.

48 Baruch 54:15, "The Book of Apocalypse of Baruch", <http://wesley.nnu.edu/noncanon/ot/pseudo/2baruch.htm>

49 Augustin'e göre Tanrı, sonsuz lütfunun bir sonucu olarak kullarından bazılarını merhamet edip lütfü da bulunurken bazılarını ise günah içinde bırakabilir. Bu düşüncesine esin kaynağı olarak ise Romalılar 9:21'de yer çömlekçi örneğini anlatır. Çömlekçi balçıktan imal ettiği çömlekler üzerinde tam bir hakimiyete sahiptir. Onların şekillerinden tutun da hangi amaçla kullanılacaklarına kadar pek çok konuda karar verme yetkisi yalnızca çömlekçiye aittir. Tanrı'yı da bir çömlekçiye benzeten Augustin, Tanrı'nın da çömlekçinin balçık üzerindeki hakimiyeti gibi insan üzerinde hakim olduğunu ileri sürer. Bu hakimiyetin bir sonucu olarak da hangi çömleğin iyi hangi çömleğin de kötü suyla dolacağına çömlekçi yani Tanrı karar verir. Bk. Augustine, *A Treatise on the Predestination of the Saints*, First Book, i: 14, http://www.ccel.org/fathers2/npnf105/npnf1042.htm#P6753_2574326

50 Baruch 56:6

Metinlerde dikkat çeken önemli bir noktada *iki farklı cennetten* bahsedilmesidir: *gök* ve *yer cenneti*. Yaratılış sonrasında Âdem ve Havva'nın konuldukları, ilk günahı işledikleri cennet, yeryüzü cenneti yani bir bahçedir. Bu bahçenin etrafı, suyla çevrili (Vita 29) ve kenarlarında yüksek duvarlar vardır (Apoc. 17, 19). Cennet yeryüzünde olmasına karşın Tanrı da zaman zaman bu cennette bulunmaktadır. Örneğin Âdem'in yasak meyveyi yemesi sonrasında Tanrı cennette dolaşarak Âdem'i arar (Apoc. 22-23). Her ne kadar Tekvin'de erkeğin kadın üzerinde otorite olduğundan⁵¹ söz edilse de bu metinlerde Tanrı'nın yeryüzü cennetini Âdem ve Havva arasında paylaştığından söz edilir (Apoc. 15; Vita 32). Adeta Tanrı, her ikisine de eşit davranmış ve bahçenin her bir bölümünün yönetimini birine bırakmıştır. Tekvin'de bu tarz bir bölümlenmeden söz edilmediği gibi yeryüzü ve gökyüzü cenneti şeklindeki bir ayırmadan da söz edilmez. *Vita*'da Âdem oğlu Şit'e başından geçen bir hadiseyi anlatır. Buna göre Âdem, Mikail tarafından yerden alınarak gökyüzündeki cennete, Tanrı'nın huzuruna çıkarılır (Vita 25-29). Âdem'in yeryüzü cennetine girmesine müsaade edilmeyen bir dönemde Mikail'in eşliğinde göksel cennete çıkması ilginç olmakla birlikte bu hadise pek çok Ortadoğu dinsel geleneğinde olduğu gibi "yükseliş/miraç" motiflerini çağrıştırmaktadır. Âdem, göksel cennette Tanrı'dan kullarına merhamet etmesini, onları bağışlamasını ister. Bu amaçla Tanrı'ya methiyeler düzerek merhametini insanlardan esirgememesini, kendisini bağışlamasını ister. Tanrı ise ona "dolayı ebediyen senin soyundan bana hizmette bir sapma olmamalı." diyerek af ve merhameti yine itaat şartına bağlar.

Yahudi geleneğinde bu tarz bir miraç hadisesinin benzerlerini görmek mümkündür. Musa'nın vahiy almak için Tanrı'yla dağda buluşması⁵², vefatında Musa'nın gizli gömülüğü⁵³, İlyas'ın ilahi aleme yükselişi⁵⁴ buna örnek olarak verilebilir. Yine İbrahim ve İdris peygamberlerin semaya yani ilahi aleme yükseldikleri ve Tanrı tarafından kabul edildikleri anlatılır. Nitekim İbrahim'in gözlemleri arasında Âdem'in de tasvir ettiği Tanrı'nın ateş ve nurla kaplı tahtından da söz edilir.⁵⁵

Göksel cenneti yeryüzü cennetinden ayıran önemli bir noktada buranın ölüm sonrası gidilecek olan cennet olmasıdır. Nitekim Âdem öldüğünde cenazesi Acheron gölünde melekler tarafından yıkandıktan sonra Tanrı'nın emriyle

51 Tekvin 3:16.

52 Çıkış 24:15 vd.

53 Tesniye 34:6.

54 2 Krallar 2:11.

55 Şinasi Gündüz, Ekrem Sarıkçıoğlu ve Yavuz Ünal, *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslam'da Miraç*, Vadi Yayınları, Ankara 1996, ss. 45-51.

kiyamete kadar bekletilmek üzere göğün üçüncü katındaki cennete götürülür (Apoc. 37). Yalnız sonraki ifadelerde Âdem'in cesedinin yeryüzü cennetine toprağın alındığı yere gömüldüğünden hatta toprağın, Âdem'den önce ölen Habil'in cesedini, asıl parça geri gelmediği için kabul etmediği Âdem'in cesedi de gömüldükten sonra toprağın her ikisini de kabul ettiği anlatılır. Bu ise Âdem'in cesedinin yeryüzü cennetine ruhunun gökyüzü cennetine gönderildiği şeklinde anlaşılmaktadır. Gökyüzü cenneti, ölüm sonrasında ruhların ikamet ettikleri bir yerdir (Vita 37, 40). Ancak *Vita*'da sadece Âdem'in cesedinin meleklerin gösterdiği şekilde üç parça kumaşla kefenlenerek Habil'le birlikte defnedildiği (Vita 46-48) söylenirken, ruhunun göğe yükselmesinden söz edilmez.

Stone göre metinlere ilişkin en önemli tartışma konularından birisi de *Apocalypse* ve *Vita*'nın Yahudi ya da Hıristiyan metni olup olmadığıdır. Bütün mevcut nüshaları Hıristiyan dünyaya aktarılmış ve zaman zaman Hıristiyan imalar içermekle birlikte bu orijinal metnin bir Yahudi yazar tarafından oluşturulduğu ihtimalini dışarıda bırakmaz. Metinlerde bulunan Hıristiyan imalar, ona göre metne sonradan ilave edilmiş olabileceği gibi aksi de mümkündür. Yani bir kısım Hıristiyan literatürde muhtelif nedenlerle pek çok Yahudi kaynağa başvurulur. Bu nedenle de gerçekte Yahudi teması olan bir imge Hıristiyan imgesi olarak aktarılmakta olabilir. Ancak yine de Stone'e göre özellikle *Vita*'nın girişinde yer alan Âdem ve Havva'nın pişmanlıklarını anlatan sahneler (Vita 1-11) büyük oranda Hıristiyan temalarıdır. Zira burada Âdem ısrarla lütuf yağı talep eder (Bkz. Apoc. 13, Vita, 42). Ancak Mikail bütün taleplerin boşuna olduğunu, o an için bu yağı almalarının mümkün olmadığını, yağın kendilerine diriliş sonrasında verileceğini söyler. Bir başka apokrif metne (*Penitence*)⁵⁶ göre ise Mesih, Âdem'in bedenini yeniden diriltecek, onu Ürdün nehrinde vaftiz edecek ve Mikail'de "yeni Âdem"i yağlayacaktır. Stone göre benzerliklerle sınırlı değildir. *Vita*'da Nicodemus İncilinden (Gospel of Nicodemus⁵⁷) değiştirilerek aktarılan pasajda Mesih'in nasıl geleceği, Âdem'in ve bütün ölümlerin bedenlerini nasıl dirilteceğini, Ürdün nehrinde nasıl vaftiz edeceğini ve

56 Edit.: Michael E. Stone, *The Penitence of Adam: An Apocryphal Armenian Adam Book*, Electronic Version, with manuscript photographs, texts, translations and concordance, <http://micro5.mssc.huji.ac.il/~armenia/website/index.html> (26.06.2006), Eserin matbusu ise M.E. Stone, *Texts and Concordances of the Armenian Adam Literature* (Society of Biblical Literature: Early Judaism and its Literature, 12; Scholars Press, Atlanta 1996)'dir.

"The Penitence of Adam" kitabı, aynı zamanda Vita ve Apocalypse'nin Ermenice versiyonu olarak kabul edilmektedir.

57 Krş. *The Gospel of Nicodemus or Acts of Pilate*, (From "The Apocryphal New Testament" M.R. James-Translation and Notes, Clarendon Press, Oxford 1924), <http://www.earlychristianwritings.com/text/gospelnicodemus.html> (27.06.2006).

bütün inananları lütuf yağıyla nasıl yağlayacağını/kutsayacağını anlatır. Ancak yine de metnin Hıristiyan bakış açısıyla ve benzer Hıristiyan metinleriyle tamamlanarak okunması metnin orijinalinin Hıristiyan olduğunu tam olarak göstermez. Bu yüzden Stone metinlerin Hıristiyan ya da Yahudi orijine sahip olup olmadığı konusunun çok net olmadığına ısrar eder.⁵⁸

Metinlerde Stone'nin işaret ettiği benzerlikleri görmek pekala mümkün. Ancak bu benzerlikler, örneğin Âdem'in Ürdün nehrinde tevbe etmesi, Tanrı'nın ona diriliş gününde bağışlayacağını ve lütuf yağını o zaman vereceğini söylemesi doğrudan İsa Mesih'e işaret eder mi? Çünkü metinlerde bırakın İsa ismini Mesih lafzı bile geçmemektedir. Ayrıca genel anlamda Hıristiyan metinlerde görüldüğü gibi ikinci Âdem olarak nitelenen İsa Mesih'in karşıtı olarak Âdem'in kötülenmesi teması metinlerde hiç yer almaz. Aksine Âdem, her şeye rağmen Tanrı'nın ilgisine mazhar olur. Tanrı, Âdem'in defni işinde meleklerin görev almasını ister, göğün üçüncü katından onun için kefen olmak üzere üç parça kumaş getirir ve onun ruhunu göğün üçüncü katındaki cennetine kabul eder. Hatta ölümünden önce Âdem bir tür miraç tecrübesi yaşayarak göksel cennete, Tanrı'nın huzuruna çıkar. Bu yüzden metinlerdeki benzerlik ya da farklılıklar çok büyük bir ihtimalle farklı el yazmalarında ve metinlerin çevirileri esnasında ortaya çıkan bir durumdur.

4. Sonuç

Sonuç olarak herkes kabul eder ki Âdem ve Havva, hem Yahudilikte hem de erken dönem Hıristiyanlıkta sonsuz spekülasyonların sebebidir. Nitekim Pavlus'un Âdem üzerine geliştirdiği spekülasyonlar (Romalılar 5:12-21; 1 Korintliler 15:42-50) Hıristiyan teolojinin oluşmasında önemli bir role sahiptir. Birinci yüzyıl Yahudi apokaliptik yazında da önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir: Örneğin, 2 Baruch 54:15; 4 Ezra 3:20-27; 4:30-32; 7:116 vd; 3 Baruch 4 gibi. Yine *Hypostasis of the Archons* ve *Apocryphon of John* gibi özellikle Gnostik metinlerde ilk ebeveynlerin hayatları önemli bir yer tutar. Yine *Vita* ve *Apocalypse*'de karşımıza çıkan Şit, Gnostik literatürün oldukça önemli bir figürüdür.⁵⁹

Bütünüyle mitolojik öğelerle bezeli olan "Adem ve Havva'nın Hayatı" metinleri, ilk bakışta Tekvin'deki yaratılış öyküsünün açılımı görünümünde olmakla birlikte bir kısım nüanslarla ondan ayrılır. Öykü'nün İslâmî literatürdeki Adem ve Havva öykülerine yakınlığı da son derece dikkate değerdir. Bu

58 Stone, *Jewish Writings of the Second Temple Period*, ss. 116-117.

59 Stone, *age*, ss. 117-118.

yüzden aşağıda çevirilerini verdiğimiz bu iki metnin dinler tarihi çalışmalarına bir katkı sağlayacağını ummaktayız.

Ek 1: Metin - A

ADEM VE HAVVA'NIN HAYATI⁶⁰ THE LIFE OF ADAM AND EVE (APOCALYPSE / APOCALYPSE OF MOSES)

Önsöz

Âdem ve Havva'nın hayatının öyküsü, Tanrı tarafından Musa'ya, Ahit'in yasalarının yazılı olduğu tabletler verilirken bildirilmiştir.⁶¹

1. (1-2) Bu Âdem ve Havva'nın öyküsüdür. Onlar, cennetin dışına çıktıktan sonra, Âdem, karısını aldı ve doğuya, aşağıya doğru indiler. Ve orada 18 yıl 2 ay oturdular. (3) Ve Havva hamile kaldı ve iki oğul doğurdu; Cain (Kabil) denilen Diaphotos ve Abel (Habil) denilen Amilabes⁶².
2. (1) Bu şeyler olduktan sonra Âdem ve Havva, birlikte gittiler. Uyumak için yattıklarında (2) Havva efendisi Âdem'e: "Efendim bu gece rüyamda oğlum Habil'in kanını gördüm. Kardeşi Kabil'in ağzına hücum ediyordu ve Kabil merhametsizce onu içti. (3) O (Habil), ondan kendisine küçük bir şey bırakmasını istedi; fakat o, dinlemedi ve kanların hepsini yuttu. Ve (kan) onun midesinde durmadı. Fakat ağzının dışına geldi." (4) Ve Âdem Havva'ya dedi ki; "Kalkalım ve onlara ne olduğunu görmeye gidelim. Muhtemelen düşman onlara karşı savaşıyordur."
3. (1) Ve onların her ikisi de dışarı çıktıklarında (gittiklerinde) Kabil'in eliyle kardeşi Habil'i öldürmüş olarak buldular (öldürdüğünü gördüler). (2) Ve Tanrı, melek Mikail'e dedi ki: "Âdem'e söyle 'senin bildiğin gizemi (sırrı) oğlun Kabil'e bildirmedi, çünkü o, öfkenin/gazabın oğludur. Fakat yas tutma. Çünkü onun yerine sana başka bir oğul vereceğim; bu, sana yapman gereken her şeyi bildirecek; fakat ona hiçbir şey söyleme!". (3) Bu şeyleri Tanrı meleğine söyledi ve Âdem onun sözlerini kalbine koydu, onunla

60 Metinlerin çevirisinde "edit.: James H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, Doubleday, New York 1985, c.2, ss. 258-294" de yer alan M. D. Johnson tarafından notlandırılarak İngilizce tercümesi yapılan nüshaları kullanılmıştır.

61 Bu önsözün, Grekçe metne sonradan ilave edildiği düşünülmektedir.

62 Buradan itibaren "*Cain/Kain*" yerine "*Kabil*", "*Abel*" yerine de "*Habil*" isimleri kullanılacaktır.

ve Havva'yla birlikte diğer oğulları Habil için kederlendiler.

4. (1) Bu şeylerden sonra Âdem, karısına hamile kalacağını bildirdi ve o hamile kaldı ve Şit'i doğurdu. (2) Ve Âdem, Havva'ya: "Bak, Kabil'in öldürdüğü Habil'in yerine bir oğul sahibi olduk; mutluluk duyalım ve Tanrı'ya kurban sunalım." dedi.
5. (1) Ve Âdem, otuz oğul ve otuz kız babası oldu. (2) Ve (Âdem) hasta oldu ve yüksek sesle ağladı. "Oğullarım, ölmeden önce sizleri görmem için yanıma gelin." dedi. (3) Ve onların hepsi birlikte gittiler ve üç bölüme yerleştiler. Ve onlar evin kapısına geldiklerinde o, Tanrı'ya dua ediyordu. (4) Ve oğlu Şit dedi ki: "Âdem Baba, senin hastalığın nedir?" Ve o: "Çocuklarım, ağrı ve sızılarım daha çok arttı." dedi. (5) Ve onlar da dediler ki: "Ağrı ve hastalık nedir?"
6. (1) Ve Şit cevap verdi ve dedi ki: "Baba, yemek için kullandığın şeyler hakkında ne düşünüyorsun ve onları arzulamaktan dolayı üzüntülü müsün? (2) Şayet durum buysa söyle bana, ve ben gideceğim ve Cennet'ten sana meyveler getireceğim. Başımın üzerine hayvan gübresi yerleştireceğim ve ağlayıp, gözyaşı dökceğim ve dua edip, yakaracağım. Ve Rab, beni duyacak ve meleğini gönderecek (3) ve sana onu (meyveleri) getireceğim. Ve böylece şu dert, keder seni terk edecek" Âdem ona dedi ki: "Hayır, oğlum Şit; fakat hasta ve kederli değilim." Şit: "Sana bu olanlar nedir?" dedi.
7. (1) Âdem ona dedi: "Tanrı bizi yani beni ve annenizi yarattığında, çok arzuladığım şeyler dolayısıyla o, cennette her türlü bitkiyi bize verdi. Fakat birisiyle ilgili olarak bize onu yemememizi emretti. (çünkü) biz onunla ölecektik (onun yersek ölecektik). (2) Ve Rabbe kulluk/ibadet etmesi ve yükselmesi için annenize rehberlik yapan melekler için saat yaklaştı. Ve düşman ona verdi ve o (Havva) ağaçtan yedi. Çünkü o (düşman) biliyordu ki, ne ben, ne de kutsal melekler onun yakınında değildik. (3) Sonra Havva, aynı şekilde yemem için bana verdi.
8. (1) Her ikimizde onu yediğimizde, Tanrı bize kızdı. Ve Rab, cennete geldi ve korkunç bir sesle şöyle söyleyerek bağırdı: "Âdem, neredesin? Ve niçin benden saklanıyorsun? (2) Ev, inşa edenden (mimar) gizli olabilir mi?" Ve O dedi: "Sen benim ahdimi terk ettiğin için senin bedenini yetmiş belaya teslim ettim. İlk belanın acısı/sızısı gözlerin kederi/felaketidir. İkinci belanın acısı duymaktır yani bela kulaklarındadır ve böylece diğer bütün belalar senin peşinden gelecek."
9. (1) O, bu şeyleri oğluna anlatırken derinden bir ah çekti (iç geçirdi) ve dedi: "Ne yapabilirim? Büyük bir acı ve keder içindeyim." (2) Ve aynı şekilde Havva gözyaşı döktü, ağladı ve dedi ki: "Efendim Âdem, kalk, hastalıklarla"

rının yarısını bana ver ve onu yüklenmeme izin ver. Çünkü bu sana olanlar benim yüzümden oldu; benim yüzümden sen acılara ve belalara katlandın.” (3) Fakat Âdem Havva’ya dedi: “Kalk ve oğlumuz Şit’le birlikte Cennetin yakınına git ve sorumluluğu size ait olan bir yere yerleşin. Tanrı’ya ağlayın ve yalvarın. Belki böylelikle bana merhamet edebilir ve meleğini Cennete gönderip, ağaçtan çıkan yağdan bana verir. Onu bana getirin. Onunla kendimi/vücudumu ve başımı yağlayacağım.

10. (1) Ve, Şit ve Havva Cennet bölgesine gittiler. Onlar giderken, (2) Havva (diğer) oğlunu gördü. Vahşi bir hayvan ona saldırıyordu. Ve Havva şöyle söyleyerek ağladı: “Vah bana, çünkü diriliş gününe geldiğim zaman, günahı olan (günah işlemiş olan) herkes Havva, Tanrı’nın emirlerini muhafaza etmedi, onlara bağlı kalmadı diye bana lanet/beddua edecek. (3) Ve Havva, hayvana bağırdı: “Hey, Sen kötü bir hayvansın, Tanrı’nın suretine saldırmaktan korkmuyor musun? Senin ağzın nasıl açıldı? Senin dişlerin güçlü ve sert bir şekilde nasıl büyüdü? İtaati nasıl hatırlamazsın? Çünkü senin öncelikle Tanrı’nın suretine itaat etmen gerekmez miydi?”
11. (1) Sonra, hayvan bağırarak şöyle dedi: “Hey, Havva, ne açgözlülüğün, ne hırsın, ne de üzüntün/ağlaman bizim yüzümüzündür. (2) Fakat sana, hayvanların yönetimi sana verildiği halde senin ağzın Tanrı’nın ondan yememi emrettiği ağaçtan yemek için nasıl açıldı? Bunlardan dolayı bizim doğamız değiştirildi. (3) Bu yüzden şimdi ben seni azarlamaya başlarsam sen bunu kaldıramayabilirsin/ buna tahammül edemeyebilirsiniz.”
12. (1) Şit hayvana dedi: “Ağzını kapa ve sessiz ol. Ve yargı gününe kadar Tanrı’nın suretinden uzaklaş. (2) Sonra hayvan Şit’e dedi ki: “Bak, Tanrı’nın imajından uzaklaştım.” Sonra hayvan kaçtı, kıvrıla kıvrıla giderek oradan uzaklaştı ve yuvasına gitti.
13. (1) Ve Şit, annesi Havva ile birlikte Cennetin yakınına gitti. Ve orada ağladılar, feryat ettiler, ağıt yaktılar. Ve lütuf yağından vermesi için meleğini göndermesi amacıyla Tanrı’ya dua ettiler. (2) Ve Tanrı, başmelek Mikail’i gönderdi ve onlara şöyle dedi: “Tanrı’nın kulu, Şit, boşa uğraşmayın. Babanız Âdem’in başına sürmek ve şimdi sizin olması için akıcı yağı olan ağaç hakkında niyaz ederek dua etmeyin. (4) Fakat zamanın sonunda, büyük gün geldiğinde Âdem’in bütün etleri kaldırılacak, kutsal insan gibi olacak; sonra ona Cennetin her sevinci, mutluluğu verilecek (5) ve Tanrı, onların ortalarında olacak ve orada ondan önce hiçbir günahkar olmayacak. Çünkü kötü kalp onlardan kaldırılacak ve onlar iyiyi anlayan ve tek başına Tanrı’ya ibadet eden bir kalp verilecek. (6) Fakat, (şimdi) yaşam süresi sona ermeden önce, ki üç gün içinde babanıza gidin. Ve onun ruhu ay-

rılacak. Yukarıya doğru olan bu müthiş yolculuğa şahit olabilirsiniz.

14. (1) Bu şeyleri söyleyerek melek onlardan ayrıldı. Şit ve Havva, Âdem'in yattığı çadıra gittiler. (2) Âdem Havva'ya: "Niçin, bizim aramızda yıkımı işledin ve bizim üzerimize büyük gazabı çektin. O gazap bütün hayatımızı kontrol ederek kendine doğru çeken ölümdür. (3) Ve Âdem eşine dedi ki: "bütün çocuklarımızı ve torunlarımızı çağır ve anlat onlara, yasayı nasıl ihlal ettiğimizi."

HAVVA'NIN DÜŞÜŞ HİKÂYESİ VE SONUÇLARI

15. (1) Sonra Havva onlara dedi ki: "Dinleyin beni, çocuklarım ve torunlarım. (2) Sizlere düşmanımızın bizi nasıl kandırdığını anlatacağım. Olaylar biz cenneti yönetiyorken oldu. Cennetin her bir parçası Tanrı tarafından paylaştırıldı. Şimdi ben kendi payımı bekliyordum, güney ya da kuzey. (3) Ve Şeytan Âdem'in bölümüne geldi. Tanrı bizim aramızda hayvanları da bölüdüğü için orada erkek hayvanlar vardı. Ve Tanrı, bütün erkek hayvanları babanıza ve bütün dişi hayvanları da bana verdi. Ve bizim her birimizi sahip olduklarımız besledi."
16. (1) Ve Şeytan yılanla şöyle söyleyerek konuştu: "Kalk ve bana gel ve ben senin yararına olan bazı şeyler söyleyeceğim." (2) Sonra yılan ona gitti ve Şeytan ona dedi: "Senin bütün hayvanlardan daha bilgili olduğumu duydum; bu yüzden seni görmek için geldim. Seni bütün hayvanlardan daha büyük buldum ve onlar seninle ilişkide bulunuyorlar fakat henüz en aşığıda/yerde uzanmış yatıyorsun. (3) Niçin Âdem'in yabani otlarını yiyorsun da cennetin meyvelerini yemiyorsun? Kalk ve gel ve biz onların henüz arasında değilken, cennetin dışına onu ve karısının atılmasını sağlamamıza yardım et." (4-5) Yılan Şeytan'a dedi ki: "Rabbin, bana gazap etmesinden korkuyorum." Şeytan ise ona: "Korkma; sen yalnızca benim kabım olacaksın ve onları kandırabilmen için ben senin ağzında bir kelime konuşacağım."

Ayartma

17. (1) Ve yılan meleklerin Tanrı'ya ibadete gittikleri bir zamanda derhal kendini cennetin duvarından sarkıttı. Sonra Şeytan, bir melek suretinde geldi ve Tanrı'ya melek olarak ilahi okudu. (2) Ve yılanın duvarın üzerinde sanki bir melek gibi eğildiğini/kıvrıldığını gördüm. Ve o bana: "Sen Havva mısın?" dedi. Ve ben ona: "Benim" dedim. (3) Ve o bana: "Cennette ne ya-

piyorsun?" diye sordu. Ben cevap verdim: (4) "Tanrı bizi buradakileri korumak ve onlardan yemek için buraya yerleştirdi." Şeytan, yılanın ağzının içinden bana cevap verdi: (5) "İyi yapıyorsunuz fakat neden her bitkiden yemiyorsun?" Ben de ona: "Evet, sadece Tanrı'nın onu yememizi yasakladığı, yoksa *muhakkak ölürsünüz* dediği, cennetin ortasındaki biri hariç cennetteki her bitkiden yiyoruz." dedim.

18. (1) Sonra yılan bana: "Tanrı yaşayabilir! Çünkü ben hayvanlar gibi olan sizin için üzüldüyorum. Boş vermişlik içinde olmanızı istemiyorum. Fakat kalkın, gidin (2) ve yiyin. Ağacın ihtişamını görün." dedi. Ben de ona: "Tanrı bize söylediği için, O'nun bana çok kızmasından korkuyorum." dedim. (3) O da bana: "Korkma; çünkü yediğin zaman, *senin gözlerin açılacak ve sen tanrılar gibi olacaksın ve iyiyle kötüyü bileceksin*. (4) Fakat, Tanrı, senin onlar gibi olacağını bildiği için o size bunu fazla gördü (5) ve "Ondan yemeyin." dedi. Fakat bitkinin yanına gel ve onun muhteşemliğini gör" dedi. (6) Ve ben bitkiye döndüğümde onun ihtişamını gördüm. Ve ona dedim ki: "O, gözleriyle bakını hoşnut ediyor"; O anda onun meyvesini almaktan korktum. Ve o bana: "Gel, ben onu sana vereceğim. Beni takip et." dedi.

Düşüş

19. (1) Ve (kapıyı) onun için açtım ve o benim önümden geçerek Cennete girdi. Çok az yürüdüktan sonra, döndü ve bana dedi ki: "Fikrimi değiştirdim ve senin ondan yemene izin vermeyeceğim." O bu şeyleri söylediğinde beni tatlılıkla ikna etmek ve mahvetmek istiyordu. Ve o bana: "Bana hakaret etme, sen aynı zamanda kocana da (ondan) vermelisin." (2) Ve ben ona dedim ki: "Bilmiyorum, sana lanetin hangi çeşidiyle sövmeliyim bilmiyorum; bununla birlikte sana şunu söylediğimi de biliyorum: Rabbin tahtı, melekler meclisi ve hayat ağacı adına, aynı zamanda ben onu kocama da yemesi için vermeliyim." (3) O, benden laneti aldığı anda, gitti, ağaca tırmandı ve kötü özelliklerini ki o açgözlülüğüdür, yemem için bana verdiği meyvelerin üzerine serpiştirdi. Çünkü açgözlülük her kötülüğün kaynağıdır. Ve ben dalı yere doğru eğdim, meyvelerini aldım ve yedim."
20. (1) Çok az zaman sonra gözlerim açıldı ve giyinmiş olduklarımla birlikte erdemden yoksun/çıplak olduğumu fark ettim. (2) "Bunu kendime neden yaptım? Onunla giyindiğim, örtündüğüm şerefimden nasıl ayrıldım?" diyerek ağlamaya başladım. (3) Ve aynı şekilde lanet hakkında ağladım. Fakat ağaçtan aşağı birisi indi ve kayboldu. (4) Kendi bölgemde yaprakları aradım. Böylece utancımı örtbilirdim. Fakat cennetteki ağaçlardan hiçbir şey bulamadım. Çünkü kendi bölgemin ağaçlarının yapraklarını kesip on-

ları yemiştim. Yalnızca şu incir ağacınıninkiler hariç. (5) Ve onun yapraklarını aldım ve kendime etek yaptım; onlar benim yediğim bitkilerin benzerliydi.

21. (1) Ve yüksek bir sesle "Âdem, Âdem, neredesin? (2) Kalk, bana gel ve sana büyük sırrımı göstereceğim." diyerek ağlamaya başladım. Ve babanız geldiğinde rahatımızı kaçırırçasına günah işlemeye neden olan yasa dışı sözlerle onunla konuşmaya başladım. (3) Çünkü o geldiğinde ben, ağzımı açtım ve Şeytan konuşmaya başladı ve ben şöyle diyerek ona söylemeye başladım: "Gel, efendim, Âdem, beni dinle Tanrı'nın ondan yemememizi söylediği ağacın meyvesinden ye ve Tanrı gibi ol." (4) Sizin babanız cevap verdi ve dedi: "Tanrı'nın bana kızmasından korkarım." Ve ben ona dedim ki: "Korkma; çünkü, sen onu yer yemez, sen iyi ve kötüyü bileceksin." (5) Sonra ben onu çabucak ikna ettim. O yedi ve onun gözleri açıldı ve o aynı zamanda çıplaklığının farkına vardı. (6) Ve o bana: "Ah!, Kötü kadın!, Neden bizim aramızda yıkım yaptın? Sen, beni Tanrı'nın ihtişamından uzaklaştırdın, ayırdın." dedi.

Cennette Tanrı'nın Ortaya Çıkışı

22. (1) Ve aynı saatte biz başmelek Mikail'in borusunun sesini duyduk. (2) O melekleri şöyle söyleyerek çağırıyordu: "Bunları Rab, söylüyor, 'benimle birlikte Cennete gelin ve Âdem hakkında bildireceğim kararımı dinleyin.'" (3) Ve biz başmeleğin borusunun sesini duyduğumuzda: "Bakın, Tanrı, Cennete bizi yargılamaya geliyor." dedik. Biz korktuk ve saklandık. Ve Tanrı, Cennete döndü, kerubilerin iki tekerlekli savaş arabasına oturdu ve melekler ona ibadet ediyorlardı. Tanrı, Cennete geldiğinde bütün bitkiler, hem benim hem de Âdem'in bölgesinde olan bitkilerin hepsi, dışarı doğru çiçek açtılar ve yerleştirildiler. (4) Ve Tanrı'nın tahtı gerçektede hayat ağacından yapılmıştı.
23. (1) Ve Tanrı, Âdem'i şöyle söyleyerek çağırdı: "Âdem, nerede saklanıyorsun? (2) Seni bulamayacağımı mı sanıyorsun? Ev inşa edenden gizlenebilir mi?" Sonra babanız cevap verdi ve dedi ki: "Ey Rab, bizi bulamayacağını düşündüğümüz için saklanmıyoruz. Fakat daha çok çıplak olduğum için korkuyorum. Ve senin kudretin karşısında korku ve saygıyla ayakta durmaktayım, ey Rab." (3) Tanrı: "Çıplak olduğunu sana kim gösterdi? Muhafaza etmen için sana verdiğim buyruğumu terk etmedikçe (bunu bilmen imkansızdı)." dedi. (4) Sonra, Âdem benim onu aldatmak istediğinde kendisine söylediklerimi hatırladı: (5) "Seni Tanrı'dan emin yapacağım." Ve o döndü ve bana dedi ki: "Niçin bunu yapmıyorsun?" Ve ben o anda

yılanın sözünü hatırladım ve: “Yılan, beni kandırdı.” dedim.

Cezalar

24. (1) Tanrı Âdem’e: “Benim buyruğumu çiğnediğin ve karının sözünü dinlediğin için senin üzerinde çalıştığın toprak lanetlendi. (2) Çünkü sen onun üzerinde çalıştığın zaman sende güç ve kuvvet bırakmayacak; sana devdikenini ve çalı verecek, alın terinle ekmeğini yiyeceksin. Birçok acı ve sıkıntı çekeceksin:

Sen yorularak bitki yetiştireceksin ve dinlenmeyeceksin;

şiddetli acıyla ıstıraplı olacaksın ve tatlı, hoş şeyleri tatmayacaksın;

(3) sıcakla bunaltılacaksın ve soğukla sıkıntı çekecek/donacaksın;

ıkkıla sıkıla çalışacaksın ve ferahlık, zenginlik elde edemeyeceksin;

şişman olacaksın ve bunlar son olmayacak.

(4) Ve hayvanlar, senin komuta ettiğin hayvanlar sana karşı düzeni bozmak için başkaldıracaklar. Çünkü sen benim buyruğumu taşımadın, muhafaza etmedin.”

25. (1) Bana dönerek Tanrı dedi ki: “Sen yılanı dinlediğin ve benim buyruğumu ihlal ettiğin için doğum sancısı çekeceksin ve tarifsiz acılar duyacaksın; (2) korkuyla, üzerlerine titreyerek çocuklarını taşıyacaksın, büyük acı ve belalarından dolayı hayatını kaybetmenin yakınına geldiğinde itiraf edecek (3) ve şöyle diyeceksin: “Rab, Rab, kurtar beni, asla tekrar bedenim günahına dönmeyeceğim.” (4) Ve böylece senin sözlerine göre seni, içine yerleşen düşmanın düşmanlığı yüzünden yargılayacağım. Ve sonra sen, kocana tekrar döneceksin ve o, sana hükmedecek.”

26. (1) Ve o, bu şeyleri bana söyledikten sonra, büyük bir öfkeyle şöyle söyleyerek yılanla konuştu: “Bunu yaptığın ve nankör bir kap olduğun için, şimdiye kadar dikkatsiz kalbi doğru yoldan saptırmak için önderlik yaptığın için bütün vahşi hayvanların dışında sen lanetlendin. (2) Sen yemek için kullandığın yiyeceklerden mahrum kalacaksın *ve yaşamın boyunca toprak yiyeceksin. Karnın üzerinde sürüneceksin ve ayaklar gibi ellerden de yoksun olacaksın.* (3) Burada senin için ne kulak, ne kanat, ne de bir dal bırakılmış olacak. Bütün bunların hepsi, senin kendi ahlaksızlığın içinde onu (kadını) tatlılıkla kötü fiili işlemeye ikna etmen ve onların cennetin dışına atılmalarına neden olman dolayısıyladır. (4) Ve senle onun nesli arasına düşmanlık koyacağım; o senin başından sakınacak ve sen yargı gününe kadar onun topuğundan sakınacaksın.”

Kovulma ve Tevbe

27. (1) Bu şeyler söylendikten sonra, o meleğine bizi Cennetin dışına atması için emir verdi. (2) Biz kovulmuş varlıklar olarak ağlarken, babanız Âdem, meleklerden ricada bulundu: "Bana çok az bir süre izin verin. Böylelikle Tanrı'ya bana merhamet etmesi ve acıması için yalvarabileyim. Çünkü ben tek başıma bir günahkar olarak kaldım." (3) Ve melekler onu dışarı çıkarırken birden durdular. Ve Âdem, üzüntülü bir sesle yalvararak seslendi: "Affet beni, Rabbim, yaptığım şeyi affet." (4) Sonra Rab, meleklerine dedi ki: "Siz Âdem'i Cennetin dışına çıkarıyorken neden durdunuz? (5) Suç benim mi ya da ben kötü bir yargıç mıyım?" Sonra melekler yere kapandılar ve şöyle söyleyerek Rabbe ibadet ettiler: "Sen, adil olansın Rab, ve doğru bir yargıçsın."
28. (1) Ve Rab, döndü ve Âdem'e: "Şimdiden sonra senin Cennette olmana izin vermeyeceğim." (2) Ve Âdem cevap verdi ve dedi: "Rab, bana dışarı atılmadan önce yiyebildiğim hayat ağacından ver." (3) Sonra Rab, Âdem'le konuştu: "Sen şimdi ondan alamayacaksın. Çünkü o Kerubilere (cherubim)⁶³ (en yüksek rütbeli meleklerle) tahsis edildi ve kılıç çekildi/kınından çıkarıldı ve senden onu korumak için dönüyor. sen ondan tadamazsın ve sonsuza kadar ölümsüz varlık olamazsın, ancak içindeki düşmanla savaşılabirsen olabilirsin. (4) Fakat sen Cennetin dışına çıktıktan sonra bütün kötülüklerden kendini korursan, muhafaza edersen, ölümü kötülüğe tercih edersen, diriliş gününde seni tekrar çıkartacağım ve sonra orada sana hayat ağacından vereceğim ve sen ebediyen ölümsüz olacaksın."
29. (1) Rab, bu şeyleri söyledikten sonra bizim Cennetin dışında çıkarılmamızı emretti. (2) Ve melekler Cennetin karşısına geçirmeden önce babanız ağladı. Ve melekler ona: (3) "Âdem senin için yapmamızı istediğin bir şey var mı?" dediler. Babanız cevap verdi ve meleklerle dedi ki: "Bakın, siz beni dışarı atıyorsunuz; sizden, Cennetten güzel kokular almama izin vermenizi istiyorum. Böylece ben onları dışarı götürdükten sonra Tanrı'ya sunabilirim ve böylelikle o beni duyabilir/fark edebilir." (4) Ve onlar Tanrı'ya döndüler ve ona: "Yael (Jael)⁶⁴, ebedi kral, Âdem'e Cennetten buhur, tütsü kokusu vermemizi emret." dediler. (5) Ve Tanrı, Âdem'e yiyecekleri için Cennetin aromatik kokularını alıp Cennetin dışına çıkarabilmesini buyur-

63 Ölü deniz yazmalarına göre cherubim; meleklerin en üst rütbesidir.

64 Jael: Tanrı için kullanılan en yaygın iki İbranice Bible terimin (Yahwe, Elohim) her birinin ilk hecelerinden oluşturulan bir birleşik sözcük.

du. (6) Melekler ona izin verdiklerinde iki (ya da dört)⁶⁵ çeşit topladı; çiğdem, sümbül, kamyş, tarçın, ve yenilebilir olarak gördüğü diğer şeyler. Ve o bu şeyleri aldı ve Cennetin dışına çıktı. Ve (böylece) biz yeryüzüne geldik. (7) Ve yedi gün yas tuttuk. Yedi gün sonra çok acıktık ve ben Âdem'e "Yiyebileceğimiz yiyecekler topla ve getir ki ölmeyelim yaşayalım. Kalkalım ve ağlayalım, böylelikle belki Tanrı bizi duyabilir." dedim. (8-9) Ve biz kalktık ve bütün toprakları bir baştan bir başa gezdik ve (yiyecek) bulamadık. Ve Âdem'e çözüm olarak şöyle dedim: "Kalk, efendim ve benden uzağa git. Belki ben senden, Tanrı'nın huzurundan, meleklerden ayrılırsam böylelikle onlar (Tanrı ve Melekler) benim yüzümden seninde aç kalmama bir son verirler." (10) Sonra Âdem cevap verdi ve Havva'ya dedi ki: "Niçin, ölümden sorumlu olmamı ve kaburgama ölümü getirmemi gerektiren, bu nedenle de Tanrının yarattığı imaja karşı ellerimi kaldırmak zorunda bırakan kötü düşünceye sahipsin? (11) Fakat, biz pişmanlık duyabiliriz ve 40 gün süresince dualarımızı, arzularımızı sunabiliriz. Fakat sen, 34 gün oruç tutmalısın. Çünkü sen, Tanrı'nın onu (Âdemi) yarattığı, altıncı güne kadar şekil verilmemiştin. (12) Fakat sen kalk ve Dicle (Tigris) nehrine git ve bir taş al ve ayaklarının altına yerleştir ve (ırmağın) içine git ve suyun içinde boynun yukarda kalacak şekilde dur ve ağzından üç kelimenin çıkmasına müsaade etme, çünkü biz layık değiliz ve bizim edepsizliğimiz masum değildir. Fakat Tanrıya şöyle söyleyerek sessizce ağla: "Ey Tanrım bana karşı merhametli; bağışlayıcı ol." (13) Fakat Âdem Ürdün nehrine gitti ve yüksek sesle şöyle söyleyerek ağladı: "Sana sesleniyorum ey Ürdün nehrinin suyu, ayağa kalk ve bütün kuşlar, ve bütün hayvanlar ve bütün sürüngenler, hem karadaki hem de (sudakileri) denizdekiler bir araya toplansın." (14) Ve bütün melekler ve Tanrı'nın bütün yarattıkları Âdem'in etrafını bir duvar gibi çevirdiler, gözyaşı dökerek ve Âdem'in yanında yer alarak Tanrıya dua ettiler, sonunda Tanrı onlara kulak verdi. (15) Fakat Âdem'le birlikte (olmak için) uygun bir şey (neden) bulamayan İblis, Dicle nehrine, Havva'nın yanına gitti. Bir melek formuna girmek suretiyle, geldi ve Havva ağlamazdan önce onun yanında durdu ve sonra Havva'nın gözyaşları toprağın üzerine ve elbisesinin üzerine düştü. (16) Ve sonra, bana dedi ki: "Suyun dışına çık ve ağlamaya devam et, çünkü Tanrı (Rab) senin ricanı/isteğini duydu, melekler ve bütün yarattıklar duan hakkında Tanrı'ya yalvardılar." (17) Bu şekilde o beni (bir kez daha) aldattı ve ben suyun dışına çıktım

65 Buradaki sayı net bir rakamdan ziyade çokluğu ifade etmektedir.

30. (1) Sonra şimdi, çocuklarım, size aldatıldığımız yolu/süreci göstermiş oldum. Fakat iyiden vazgeçmemek için kendinizi izleyin.

ADEM VE HAVVA'NIN ÖLÜMÜ VE DEFİNLERİ

31. (1) Oğullarının ortasında bu şeyler olduktan sonra ve Âdem hasta yatıyor-ken, bedeninin dışına çıkmadan önce bir günden daha fazlasına sahipken Havva Âdem'e: (2) "Niçin sen ölüyorsun ve ben yaşıyorum? Ve sen öldükten sonra ne kadar süre yaşayacağım? Söyle bana." dedi. (3) Sonra Âdem, Havva'ya: "Bu konuda endişe etme. Çünkü benden sonra uzun süre yaşamayacaksın. Fakat birbirimize benzer tarzda öleceğiz. Ve sen kendin benim yerimde yatıyor olacaksın. Fakat ben öldüğümde beni yalnız bırak ve Rabbin melekleri gelip benim hakkımda bir şeyler söyleyene kadar kimse- nin bana dokunmasına izin verme; (4) Çünkü Tanrı beni unutmayacak fakat kendisinin şekil verdiği/imal ettiği kendi kabını görecektir. Fakat tam tersine kalk ve ruhumu onu bana verenin ellerine geri verene kadar Tanrı'ya dua et. Çünkü, biz yaratıcımızla nasıl karşılaşacağımızı bilmiyoruz. Onun bize kızgın olup olmadığını ya da bize merhamet edip etmeyeceğini bilmiyoruz."

Havva'nın Pişmanlığı ve Âdem'in Ölümü

32. (1-2) Sonra Havva kalktı ve dışarı gitti ve yere düştü ve dedi: "Ben günahkarım ey Tanrı; Ben günahkarım, ey hepimizin Babası; Ben sana karşı günah işledim, Senin seçkin meleklerine karşı günah işledim, Kerubilere karşı günah işledim, muhteşem tahtına karşı günah işledim; Ben günahkarım, Rab, ben çok günah işledim; Sizden önce günah işledim, yaratılmışlardaki bütün günahlar bana doğru geldi." (3) Havva, dizleri üzerinde oturup Tanrı'ya dua etmeye devam ederken, insanoğlunun meleğinin kendisine geldiğini gördü ve melek onu şöyle söyleyerek kaldırdı: (4) "Kalk, Havva, tevbenden kalk, çünkü görüldü, senin kocan Âdem, bedeninden ayrıldı. Kalk ve onun ruhunun yaratıcısıyla buluşmak üzere yükselmesine bak."

Tanrı'nın Melekleriyle Dönüşü

33. (1) Ve Havva, kalktı ve yüzünü ellerinin arasına koydu ve melekler ona dediler ki: "Kendini yeryüzüne ait olan her şeyden uzaklaştır." (2) Ve Havva, gözünü göklere dikti ve ışık saçan dört kartal tarafından çekilen

ışığın iki tekerlekli savaş arabasının (chariot) geldiğini gördü. O Kartallar ki onların ihtişamından söz etmek ya da onların yüzlerini görmek rahimden doğan herhangi bir kimse için imkânsızdır. Ve melekler iki tekerlekli savaş arabasının önünde gidiyorlardı. (3) Onlar babanız Âdem'in yattığı yere geldiklerinde, savaş arabası durdu, ve seraphim⁶⁶ babanız ve savaş arabası arasında durmaktaydı. (4) Ben kendim altın bir buhur kabı ve üç kase gördüm. Ve bütün meleklerin aromatik kokular ve buhur kapları ve kaselerle altara geldiklerini gördüm. Ve onları kokladım, ve buhurun tütüsü havaya sindi. (5) Ve melekler aşağı indiler ve ağlayarak ve şöyle söyleyerek Tanrı'ya ibadet ettiler: "Kutsal Yael (Jael), affet, çünkü o senin suretin ve senin kutsal elinin işidir.

34. (1) Ve sonra ben, Havva, Tanrı'nın önünde oturan iki büyük ve korkunç gizem gördüm. (2) Ve korkudan ağladım ve oğlum Şit'e bağırdım: "Şit, baban Âdem'in bedeninden kalk ve yanıma gel, sen hiçbir gözün asla göremeyeceği şeyleri görebilirsin."
35. (1) Sonra Şit kalktı ve annesine gitti. Ve o ona dedi ki: "Ne var? Niçin ağlıyorsun?" (2) Annesi ise ona: "gözlerinle yukarı bak ve gör yedi göğün açıldığını ve gözlerinle gör, babanın bedeninin onun ön tarafında nasıl yattığını, ve kutsal meleklerin hepsi onunla birlikte, onun için dua ediyorlar ve şöyle söylüyorlar: (3) "Onu affet, Ey hepimizin Babası, çünkü o senin suretidir." Sonra çocuğum Şit, bu ne olacak? O, bizim görünmeyen Babamız ve Tanrımızın ellerine ne zaman verilmiş olacak,? (4) Ve babanız için dua ya yardım eden iki koyu-derili şahıslar kimlerdi?"
36. (1) Şit annesine: "Bunlar güneş ve aydır ve onlar birlikte incekler ve babamız Âdem için dua edecekler." dedi. (2) Ve Havva ona: "Ve onların ışıkları nerede? Ve niçin onlar karanlık/koyu renkli oldular?" diye sordu. (3) Şit ona dedi ki: "Onlar bütün ışıklardan önce parlayamazlar ve bu ışık onlardan saklandığı içindir."

Âdem'in Ruhunun Göksel Cennete Alınması

37. (1) Şit annesiyle konuşuyorken, bir melek boruya üfledi ve yüzleri üzerinde yatan melekler ayağa kalktılar ve korkulu bir sesle şöyle söyleyerek ağladılar: (2) "Onun bütün işleri Rabbin ihtişamıyla kutsanmış olsun; O, Âdem'e merhamet etsin, onun elleriyle yaptığı işlere merhamet etsin." (3) Melekler bu şeyleri bitirdikten sonra, altı-kanatlı seraphimlerden biri geldi

66 Seraphim: (1) İşıya'nın vizyonunda Tanrı'nın tahtının önünde oturmakta olan kanatlı doğaüstü varlıklar. (2)Yüksek Melekler konseyinin bir üyesi olan tanrısal varlık.

ve Âdem'i Acheron⁶⁷ gölüne taşıdı ve Tanrı'nın huzurunda üç kez yıkadı. (4) O, üç saat yatırıldı ve sonra her şeyin Rabbi, kutsal tahtında otururken ellerini uzattı ve Âdem'i aldı ve başmelek Mikail'e şöyle söyleyerek verdi: (5) "Onu al, üçüncü gökteki cennete götür ve dünyayı imar edeceğim büyük ve korkunç gün gelene kadar onu orada bırak." (6) Ve başmelek Mikail Âdem'i aldı, uzaklaştı ve sonra Tanrı, Âdem'in bağışlandığını söylerken onu bıraktı.

Âdem'in Bedeninin Gömülmesi

38. (1) Bütün bu şeylerden sonra şimdi başmelek geride kalanların durumu hakkında sordu. (2) Ve Tanrı, bütün meleklerin, her birinin derecelerine göre ondan önce toplanması konusunda emirler verdi. (3) Ve bütün melekler bir araya geldi; bazıları tüsüleriyle diğerleri trompetleriyle. Ve kendisini çeken kanatlarıyla kalabalıkların Rabbi, yükseldi ve kanatların üzerinde melek (Kerubi gibi) oldu ve göğün melekleri ona öncülük yapıyorlardı. (4) Ve onlar Âdem'in bedeninin olduğu yere geldiklerinde onu aldılar. Ve Cennete geldiler ve bütün Cennet bitkileri sallanmaya başladı. Öyle ki Âdem'den doğanların hepsi, sadece Şit hariç güzel kokulardan sersemlediler. Çünkü o, Tanrı'nın bizzat emrine göre doğmuştu.
39. (1) Şimdi, Âdem'in bedeni Cennet toprağı üzerinde yatıyordu. Ve Şit, onun yanında çok büyük bir yas tutuyordu. Ve Rab Tanrı, dedi ki: "Âdem, niçin bu şeyi yaptın? Şayet sen benim emirlerimi korusaydın, senin buradan aşağı inmeme neden olan kişi sevinemeyecekti. (2) İşte şimdi sana söylüyorum ki, onların sevinci hüznü ve kedere dönüşecek, senin hüznün ise mutluluğa çevrilecek ve bunlar olduğunda, Ben, seni yoldan çıkarmanın tahtı üzerine senin egemenliğini kuracağım. (3) Fakat, birisi (Şeytan) bu yerden atılmış olacak. Böylelikle sen onun (tahtının) üzerinde oturabilirsin. Sonra o ve onun emirlerini dinleyenler işte onlar, çok büyük bir yas tutacaklar ve seni onun muhteşem tahtında otururken gördüklerinde gözyaşı dökcekler."
40. (1) Sonra, o baş melek Mikail'le konuştu: "Üçüncü gökteki cennete git ve bana üç parça keten ve ipek kumaş getir." (2) Ve Tanrı, Mikail'e: Cebrail Uriel ve Rafael'e dedi ki: "Âdem'in vücudunu giysilerle örtün ve güzel kokulu yağlardan yağ getirin ve onun üzerine dökün." ve onlar bunu yap-

67 Yunan mitolojisinde ölü ruhları yer altı alemine taşıyıp götürdüğüne inanılan dere ya da onun bir bölümü. İbrani geleneğinde Mikail, tövbekar olmuş günahkarları burada yıkar. Benzer kullanımlar için bk. Apocalypse of Paul 22; Sibylline Oracles 5:485; 3 Baruch 10:2; 1 Enoch 17:6.

tılar ve onun vücudunu hazırladılar. (3) Ve RAB dedi ki: "Habil'in bedeni de aynı şekilde getirilmelidir/hazırlanmalıdır." (4) Ve onlar diğer ketenleri aldılar ve aynı şekilde ona da hazırladılar. Çünkü o, kardeşi Kabil'in kendisini öldürdüğü günden beri yalnızdı/yalnız bırakılmıştı. Kötü Kabil (Habil'in bedenini) saklayamadığı için üzüntülüydü/saklamak istediği için çok üzüntülüydü fakat bunu yapamadı. Çünkü yer cesedi şöyle söyleyerek kabul etmedi: (5) "Benden alınan ve şekil verilen yeryüzü toprağı bana geri dönene kadar başka bir beden/ceset kabul etmeyeceğim" Sonra, melekler cesedi aldılar ve bir kayanın üzerine koydular. Babası ölene kadar orada kaldı ve (6) her ikisi de Tanrı'nın tozu (Âdem'in yaratılırken yerden alınan toprağı) almış olduğu yerdeki Cennet bölgesine Tanrı'nın direktifleri doğrultusunda gömüldüler. (7) Ve Tanrı, Cennete yedi melek gönderdi ve onlar birçok güzel koku getirdiler ve onları yerin üzerine koydular ve sonra onlar iki bedeni/cesedi aldılar ve kazdıkları ve yaptıkları /oluşturdukları (mezara) yere onları gömdüler.

41. (1) Ve Tanrı Âdem'i çağırdı ve şöyle dedi: "Âdem, Âdem" ve ceset yerden toprağın altından cevap verdi: (2-3) "Burayım Rab" Ve Rab ona dedi ki: "Sana, senin topraktan olduğunu ve geri ona döneceğini söylemişim. Şimdi seni yeniden dirilteceğimi söylüyorum/vaad ediyorum; seni son günde (kıyamet gününde) soyundan olan tüm insanlarla birlikte dirilteceğim."
42. (1) Bu sözlerden sonra Tanrı, üç köşeli bir mühür yaptı ve düzenlediği mezarı mühürledi ki onun kaburga kemiğı kendisine geri dönene kadar altı gün boyunca ona hiç kimse hiçbir şey yapamasın. (2-3) Sonra Rab ve melekler yerlerine döndüler ve altı gün sonra Havva da aynı şekilde öldü. Havva yaşıyorken, ölümü hakkında gözyaşı döktü. Çünkü o bedeninin yerinin neresi olduğunu bilmiyordu. Zira Âdem'in cesedi gömüldüğünde Rab cennetteyken hem o ve hem de Şit hariç diğer çocukları uyuyordu. (4) Ve ölüm saatinde Havva, kendisinin de kocası Âdem'in görüldüğü yere gömülmesi için yalvardı: (5-6) "Efendim, Rabbim ve bütün varlıkların Tanrısı, Âdem'in bedeninden beni ayırma çünkü Sen, beni onun bir uzvundan yarattın. Fakat günahkar ve haksız olsam bile, onun bedeninin yanına gömülmemin hakkım olduğunun düşünülmesi gerekir. (7) Ve ben cennette onunla beraberdim ve günahktan sonra bile (ondan) ayrılmamıştım. (8) Bu yüzden (şimdi) aynı şekilde hiçbir şeyin bizi ayırmasına izin verme." O dua ettikten sonra, gökyüzüne baktı. Göğsü çarpmaya başladı ve şöyle söyledi: "Her şeyin Tanrısı, benim ruhumu kabul edecek" Ve derhal onun ruhu Tanrıya teslim edildi.

43. (1) O öldüğünde, baş melek Mikail, yanında bekledi ve üç melek geldi ve onun bedenini aldı ve Habil'in bedeninin olduğu yere gömdüler (2) ve baş melek Mikail Şit'e şöyle dedi: "Böylece sen diriliş gününe kadar ölen her insanı gömmek için hazırlayacaksın. (3) Ve altı günden fazla yas tutma yedinci günde huzur (sükun) ve mutluluk olacak. Çünkü o günde hem Tanrı hem de biz melekler erdemli bir ruhun yeryüzünden göçüne sevineceğiz." (4) Ve o bu sözleri söyledikten sonra, melek gökyüzüne ve Ulu/Tanrı'ya gitti ve şöyle söyledi: "Alleluia".

Ek 2: Metin B

ADEM VE HAVVA'NIN HAYATI THE LIFE OF ADAM AND EVE (VITA) / (VITA ADAE ET EVAE)

I. ADEM VE HAVVA'NIN PİŞMANLIĞI

Onların pişmanlığının sebebi ve biçimi/şekli

- (1) Onlar, Cennetin dışına atıldıklarında, kendileri için bir çadır yaptılar ve yedi gün büyük bir üzüntü içinde ağlayarak yas tuttular. Fakat yedi gün sonra acıkmaya başladılar ve yemek için yiyecek aradılar, fakat bir şey bulamadılar.
- (1) Sonra Havva Âdem'e dedi ki: "Efendim, ben açım. Git ve bizim için yiyebileceğimiz şeyler ara. Belki Rab Tanrı, bizi düşünür ve bize merhamet eder ve önceden olduğumuz yere bizi geri çağırır." (2) Ve Âdem kalktı ve yedi gün o ülkenin tamamının üzerinde yürüdü ve Cennette sahip oldukları gibi yiyecek bulamadı.
- (1) Ve Havva Âdem'e: "Efendim, sen beni öldürecek misin? Ya! ben öleceğim! Sonra da belki Rab Tanrı, sana kızgınlığı benim yüzümden olduğu için seni tekrar Cennete koyar." (2) Âdem cevap verdi: "Rab Tanrı bizi daha fazla lanetlemesin diye böyle kelimelerle konuşmaktan sakın. Bedenime karşı ellerimi serbest bırakabilmem nasıl mümkün olabilir? Fakat, bunun

yerine, kalkmalı ve kendimiz için nasıl yaşayabileceğimizi aramalıyız ve güçsüz düşmemeliyiz.”

4. (1) Ve onlar dokuz gün (bir şeyler) arayarak yürüdüler ve Cennette sahip oldukları gibi hiçbir şey bulamadılar fakat yalnızca hayvanların yedikleri gibi şeyler buldular. (2) Ve Âdem Havva’ya: Rab, bunu hayvanların yemesi için pay etti, (keşke) biz orada meleklerin yiyeceğine alışmış olmasaydık. (3) Fakat, bizi yaratan Tanrı’nın nazarında bize yakışan ve doğru olan kederlenmektir. Büyük bir pişmanlıkla pişman olalım; belki Rab Tanrı, bize hoşgörölü ve merhametli olur ve yaşayabileceğimiz şeyleri bizim için sağlar.”
5. (1) Ve Havva Âdem’e dedi: “Efendim, bana söyle, pişmanlık nedir ve benim yapmam gereken tevbenin şekli, çeşidi nedir? Kazara, yanlışlıkla sürdüremeyeceğimiz bir gayretle kendimiz aldatmayalım. Çünkü biz ahdimizi tutmayıp, sözümüze sadık kalmadığımız için Rab, bizim sesimizi duymaz ve yüzünü bize çevirmez. (2) Efendim, sana dert ve sıkıntı verdiğimden beri tevbe ne kadar çok niyet ettin.”
6. (1) Ve Âdem Havva’ya: “Sen benim yaptığım gibi yapamazsın; fakat güç yetirebildiğin kadarını yap. Ben kırk gün oruç tutacağım, fakat sen kalk ve Dicle nehrine git ve bir taş al ve (2) nehrin ortasında boğazına kadar suyun içinde o taşın üzerine dur. Ve ağzından söz çıkmasına izin verme. Çünkü dudaklarımız illegal ve yasaklanmış ağaçtan dolayı kirlendiğinden beri biz Rabbe yalvarmaya layık değiliz. Fakat ben Ürdün nehrinde kırk gün geçireceğim. Belki Rab, bize merhamet eder.”
7. (1) Ve Havva, Dicle nehrine yürüdü ve Âdem’in ona söylediği gibi yaptı. Aynı şekilde Âdem’de Ürdün nehrine yürüdü ve boğazına kadar suyun içinde bir taşın üzerine oturdu.
8. (1) Ve Âdem dedi ki: “Ben sana söylüyorum, Ürdün nehri, benimle birlikte yas tut ve benim için içinde yüzen yaratıkların hepsini topla. Ve onların benim etrafımı kuşatmalarına izin ver ve böylece benimle birlikte ağlasınlar. (2) Onların kendileri için ağlamalarına izin verme fakat daha çok benim için ağlamalarına izin ver. (3) Çünkü onlar günahkar değiller fakat ben günahkarım.” İlk olarak, öncelikle yaşayan bütün varlıklar geldi ve onun etrafında toplandı ve o saatten sonra Ürdün nehri durdu, akıntısı kesildi.

Şeytan’ın Havva’yı ikinci kez aldatması

9. (1) On sekiz gün geçip gitti. Sonra Şeytan kızdı ve meleklerin ışığıyla kendi şeklini değiştirdi ve Dicle nehrine gitti ve onu ağlarken buldu. (2) Ve İblis

sanki onunla birlikte üzülmüş gibi ağlamaya feryat etmeye başladı ve ona şöyle dedi: "İrmağın dışına çık ve daha fazla ağlama. Şimdi üzülmeyi bırak. (3) Sen ve kocan Âdem neden tedirgin oldunuz? Rab Tanrı sizin iç geçirmelerinizi duydu ve sizin tevbenizi kabul etti, biz melekler hepimiz sizin için yalvardık (4) ve Rabbe aracılık yaptık ve o beni sizi sudan çıkarıp götürmek için gönderdi ve size cennetteki yiyeceklerden verdi ve özlemine çekiyor olduğunuz şeylerden verdi. (5) Şimdi bu yüzden suyun dışına çık ve senin yiyeceğinin hazırlandığı yere, seni götüreceğim."

10. (1) Şimdi, Havva bunu duyduğunda inandı ve ırmağın suyunun dışına çıktı ve (2) onun bedeni suyun soğukluğundan bir yaprak gibiydi (yaprak gibi titriyordu). Ve o dışarı çıktığında (3) yere düştü ve Şeytan onu kaldırdı ve onu Âdem'e götürdü. Ve Âdem onu gördüğünde ve Şeytan onunla idi ve o gözyaşı dökerek ağladı ve dedi: (4) "O! Havva, Havva, senin pişmanlığın tevben nerede? Cennette ikamet etmekten ve ruhsal mutluluktan bizi mahrum bıraktıran düşmanımız tarafından nasıl tekrar kandırılırsın?"
11. (1) Havva bunu duyunca Şeytan'ın kendisini ırmağın dışına çıkması için kandırdığını anladı ve yere yüzüstü düştü ve üzüntüsü ve görünümü ve ağrıları/ağlayıp sızlaması iki misli oldu. (2) O, şöyle söyleyerek ağladı: "Yazıklar olsun sana ey Şeytan. Niçin aniden vahşice hiçbir şey yokken bize saldırıyorsun? Sen bizimle birlikte ne yaptın? Biz sana ne yaptık ki sen aldatmak suretiyle bizi takip ediyorsun? Niçin senin kötülüğün bize rastlıyor? (3) Biz senin şerefini mi çaldık ve seni şerefsiz mi yaptık? Niçin Ey düşman, sen ölüme çıkan yollarda bizi tehlikeli ve düşmanca takip ediyorsun?"

Şeytan'ın cennetten atılma öyküsü

12. (1) Ve Şeytan iç çekti ve dedi: "Ey Âdem, benim bütün düşmanlığım ve çekemezliğim ve üzüntüm seninle ilgilidir. Çünkü senin yüzünden ben gökyüzünde meleklerin arasında bulunduğum görkemimden çıkarıldım, kovuldum ve mahrum bırakıldım. Ve senin yüzünden yeryüzüne atıldım." (2) Âdem cevap verdi: "Ben sana ne yaptım, ve seninle ilgili benim ne suçum var? Çünkü sen asla bizden bir zarar ya da incitici bir şey görmedin, niçin bizi takip ediyorsun?"
13. (1) Şeytan cevap verdi: "Âdem, sen bana ne söylüyorsun? (2) Oradan dışarı atılmam senin yüzündendir. Sen yaratıldığında, ben Tanrı'nın huzurundan çıkarıldım ve meleklerin arasına gönderildim. (3) Tanrı, hayat nefesini sana üflediğinde ve senin yüz ifaden ve suretin Tanrı'nın imajında yapıldığında Mikail, seni getirdi ve Tanrı'nın huzurunda bizi sana secde ettirdi ve Rab

Tanrı dedi ki: "Farkını gör Âdem! Seni bizim imajımızda ve suretimizde yarattım."

14. (1) Ve Mikail, dışarı gitti ve bütün melekleri çağırdı. Rab Tanrı'nın emri olarak Rab Tanrı'nın suretine secde edin/tazimde bulunun. (2) Ve ilk olarak Mikail'in kendisi secde etti ve beni çağırdı ve bana "Tanrı'nın, Yahve'nin suretine secde et" dedi. (3) Ben cevap verdim ve "Âdem'e secde etmem dedim." Ve Mikail secde etmem için bana baskı yapınca ben ona dedim ki: "Niçin beni zorluyorsun? Aşağı derecedeki ve sonradan ortaya çıkan birine secde etmem. O bana secde etmeli."
15. (1) Onlar bunu duyduğunda, benim altımdaki diğer melekler de ona secde etmeyi reddetti. (2) Ve Mikail, açıkladı: "Tanrı'nın imajına secde et. Fakat şayet sen şimdi secde etmeyecek olursan, Rab Tanrı, sana gazap edecektir." (3) Ve ben ona şöyle söyledim: "Şayet o bana gazap edecek olursa, ben de göğün yıldızlarının üzerine tahtımı kurarım ve En Yüce gibi olurum."
16. (1) Ve Rab Tanrı bana çok kızdı ve beni meleklerimle birlikte cennetimizden gönderdi. Ve senin yüzünden ikametgahımızdan bu dünyaya atıldık. (2) Ve cennetteki ihtişamımızdan yoksun bırakıldığımızdan beri üzüntüye düştük. Ve seni çok büyük mutluluklar içinde görmek bize ıstırap veriyor. (3) Bu yüzden senin karına hileyle saldırdım ve mutluluklarınızdan, huzurlu yerinizden onun sayesinde atılmış oldunuz. Tıpkı benim cennetteki görkemimden atılmam gibi."
17. (1) Şeytan'dan bunları duymak, Âdem'i büyük bir üzüntüyle ağlattı ve "Ey Rabbim, ey Tanrım, benim hayatım senin ellerindedir. Ruhumu yok etmeye çalışan düşmanımı benden uzağa kaldır ve bana onun kendisinin kaybettiği cennetteki ihtişamını ver." dedi. (2-3) Ve derhal Şeytan onun yanından kayboldu. Fakat Âdem, Ürdün nehrinde tevbe için kırk gün durma konusunda ısrarını sürdürdü.

II. ADEM VE HAVVA'NIN ÇOCUKLARI

Kabil'in Doğumu

18. (1) Ve Âdem Havva'ya dedi: "Sen yaşa efendim. Ne birinci ne de ikinci problemi yapmadığın için hayat, sana bağışlandı. Fakat ben Tanrı'nın emrine sadık kalmadığım için kandırıldım ve aldatıldım. (2) Ve şimdi sen bu hayatın ışığından beni kopar (3) ve ben günbatımına gideceğim ve ölene kadar orada duracağım." Ve o Batıya doğru yürümeye başladı ve yas tuta-

rak ve acıyla ağlayarak ve yüksek sesle iç çekerek. (4) Ve orada üç aylık hamileyken bir barınak yaptı.

19. (1) Ve onun doğurma zamanı yaklaştığında, doğum sancısından dolayı acı çekmeye başladı ve Rabbine şöyle söyleyerek ağladı: "Bana merhamet et! Rabbim, bana yardım et." (2-3) Fakat ne kimse onu duydu ne de Rabbin merhameti onun etrafındaydı. Ve o kendisine dedi: "Efendim Âdem'e haberlerimi kim ulaştıracak?" Sizden rica ediyorum, ey, göklerin ışıkları, Doğuya döndüğünüzde kocam Âdem'e anlatın."
20. (1) Bununla birlikte çok kısa bir süre sonra Havva'nın yakarışı bana geldi; (2) belki de yılan onu yine aldatmıştır." Ve o ileri doğru gitti ve büyük bir acı içindeki eşinin yanına geldi. Ve Havva dedi: "Seni gördüğüm an, efendim, acı çekmiş ruhum canlanıyor. Ve şimdi Rab Tanrı'ya beni duyması (3) ve beni önemsemesi ve beni bu korkunç acılardan kurtarması için yalvar/istekte bulun. Ve Âdem Rabbe Havva için dua etti."
21. (1) Ve Havva, on iki melek ve iki ekşelansın gelip, sağında ve solunda durduklarının farkına vardı. (2) Ve Mikail, sağda durdu ve onun yüzünden göğsüne doğru dokundu ve Havva'ya: "Âdem sayesinde kutsandın takdis edildin ey Havva. Onun duaları ve sözleri çok olduğundan dolayı, ben yardımımızı kabul etmen için sana gönderildim. (3) Şimdi kalk ve doğum yapmaya hazırlan." Ve o bir oğlan doğurdu ve çok parlaktı. Ve ilk önce küçük bebek kalktı, koştu ve eline bir kamyş aldı ve onu annesine getirdi. Ve onun ismi Kabil olarak konuldu.
22. (1-2) Ve Âdem, Havva'yı ve çocuğu aldı ve onları Doğuya götürdü. Ve Rab Tanrı, melek Mikaille çeşitli tohumlar gönderdi ve Mikail onları Âdem'e verdi ve ona nasıl çalışacağını ve onları meyve, ürün verene kadar nasıl yetiştireceğini gösterdi ve onların bütün nesilleri yaşayabildiler.

Habil'in ölümü ve Âdem'in diğer çocuklarının doğması

23. (1) Bundan sonra Havva, tekrar hamile kaldı (2) ve ismi Habil, olan bir erkek çocuk daha doğurdu. Ve Kabil ve Habil birlikte olmaya alışmışlardı. Ve Havva Âdem'e: "Efendim, ben uyurken bir rüya gördüm –sanki oğlumuz Habil'in kanı Kabil'in elindeydi ki o kan, Kabil'in ağzının içine doğru akıyordu ve oda yutuyordu. (3) Bu beni kahreden bir şey." dedi. Ve Âdem: "Tanrı, Kabil'in Habil'i öldürmesini yasakladı. Fakat onların birini diğerinden ayıralım ve diğerinden ayrı bir yer yapalım." dedi. (4) Ve onlar Kabil'i bir çiftçi, ve Habil'i de bir çoban yaptılar. Bu şekilde de biri diğerinden ayrılmış oldu. (5) Bundan sonra Kabil Habil'i öldürdü. Habil, öldürüldüğünde 122 yaşındayken, Âdem 130 yaşındaydı.

24. (1) Bundan sonra Âdem karısını bildi ve o bir oğlan çocuk doğurdu ve onun ismini Şit koydular. (2) Ve Âdem Havva'ya: "Bak, Kabil'in öldürdüğü Habil'in yerine bir oğula sahip oldum." dedi. (3) Ve Âdem Şit'in babası olduktan sonra, sekiz yüzyıl yaşadı ve 30 erkek ve 30 kız çocuğunun, bütünde ise 63 çocuğun babası oldu. (4) Ve onlar yeryüzündeki diğer milletlerin arasında çoğaldılar.

III. ÂDEM GÖKSEL CENNETE YÜKSELTİLİYOR

25. (1) Âdem Şit'e: "Dinle oğlum Şit, gördüğüm ve duyduğum şeyleri sana nakledeceğim. (2) Senin annen ve ben cennetten atıldıktan sonra biz dua ediyorken Tanrı'nın baş meleği ve elçisi Mikail bana geldi. (3) Ve tekerleri ateşten olan ve rüzgar gibi giden bir savaş arabası gördüm. Ve ben erdemlilik Cennetine götürüldüm ve Rabbi otururken gördüm ve onun görünüşü dayanılmaz bir şekilde yanan ateşti. Ve binlerce melek sağında ve solundaki savaş arabalarında." dedi.
26. (1) Ben bunu gördüğümde endişelendim; üstümü korku kapladı ve yeryüzünde Tanrı'nın huzurunda ibadet ettim. (2) Ve Tanrı, bana dedi ki: "İşte, siz öleceksiniz, çünkü Tanrı'nın emrini önemsemediniz. Çünkü emrin altına verdiğim karını kendi kontrolün altında tutmak yerine sen onun sesini tercih ettin. Fakat sen onu dinledin ve benim sözlerimi önemsemedin."
27. (1) Ve ben Tanrı'nın bu sözlerini duyduğumda, yere kapaklandım, Rabbe ibadet ettim ve "Rabbim, kutsal ve doğru, Kadir ve merhametli Tanrım, senin haşmetini hatırlayan ismin kirlenmesine izin verme. Ruhumu döndür, ihtida et, çünkü ben ölüyorum ve benim ruhum ağzımdan çıkacak." dedim. (2) Beni huzurundan kovma, beni yeryüzünün balçığından sen şekillendirdin; ve lütfunu ondan esirgeme ki sen onu terbiye eden, besleyensin. (3) Ve işte, sözlerin bana geldi⁶⁸ ve RAB, bana şöyle dedi: "Senin günlerin sayılı olduğu için bilginin çobanlığını yapmalısın, onu aziz tutmalısın; bundan böyle ebediyen senin soyundan bana hizmette sapma olmamalı."
28. (1) Bu sözleri duyunca, yere uzandım ve Rab Tanrıya şöyle söyleyerek ibadet ettim: "Sen sonsuz ve çok merhametli Tanrısın ve bütün yaratıklar sana tazimde bulunur ve sana methiyeler düzerler. (2) Sen bütün ışıkların üzerinde parlayan gerçek ışıksın, yaşayan hayat, kavranamaz büyük, yüce-

68 Âdem için Şit vasıtasıyla nesillerin olacağına referans.

liksin. Ruhsal güçler de sana tazimde bulunur ve methiyeler yaparlar. Sen bütün insanlar arasında rahmetinin mucizelerini icra edersin.”

29. (1) Ben Rabbe ibadet ettikten sonra Tanrı'nın meleği Mikail hemen ellerimi tuttu ve ziyaret ettiğimiz Cennetten ve Tanrı'nın katından dışarı çıkardı. (2) Ve Mikail, eline bir değnek aldı ve Cennetin etrafında dolanan suya dokundu ve su dondu. (3) Karşıya geçtim ve Mikail benimle birlikteydi ve o, beni aldığı yerden buraya getirdi.

IV. ÂDEM'İN SON HASTALIĞI

30. (1) Âdem 930 yıl yaşadıktan sonra, günlerinin sonunda olduğunu bildi ve bundan dolayı şöyle dedi: “Oğullarımın hepsi, etrafımda toplansın. Ölmeden önce onları kutsayacak ve onlarla konuşacağım.” (2) Ve onlar üç grup halinde Rab Tanrıya ibadet ettikleri mabette (oratory) toplandılar. (3) Ve oğulları ona “Baba, bizi ne için bir araya getirdin, bir araya topladın? Ve niçin yatağında yatıyorsun?” dediler. (4) Ve Âdem, cevap verdi ve dedi ki: “Oğullarım, ben ağrılar, acılar içinde hastayım.” Ve bütün oğulları ona dedi ki: “Seni acılar içinde bırakan hastalık nedir, Baba?”
31. (1) Sonra oğlu Şit, “Efendim, belki de yemeyi istediğin Cennetin meyvesine ulaşabilirsin ki bu, senin keder içinde yatma sebebindir. (2-3) Söyle bana ve ben Cennetin girişinin yakınına kadar gideceğim ve başımın üzerine toz koyacağım ve Cennetin kapısının önünde kendimi yere atacağım ve Rabbe yalvararak, niyaz ederek büyük bir feryatla ağlayacağım. Belki, o beni duyar ve meleğini senin arzu ettiğin meyveyi bana vermesi için gönderir.” (4) Âdem cevap verdi ve dedi ki: “Hayır, oğlum, Ben artık (onun) özlemine çekmiyorum; fakat takatsizim ve büyük acılar içindeyim.” (5) Şit ona: “Ey, Efendi Babamız, acın nedir? Ben bilmiyorum; bizden gizleme ve bize söyle.” dedi.

Âdem'in Düşüş Hikayesi

32. (1) Ve Âdem cevap vererek şöyle dedi: “Beni dinleyin oğullarım. Tanrı, bizi yani beni ve annenizi yarattığında, bizi Cennetine koydu ve bize yememiz için her türlü meyveleri olan ağaçları verdi, ancak “Cennetin ortasında olan iyiyi ve kötüyü bilme ağacına hürmet edin ve isteyerek ondan yemeyin.” (diyerek) bize yasak koydu. (2) Üstelik bir de Tanrı, Cennetin bir bölümünü bana ve bir bölümünü de annenize verdi. Doğu bölgesinin ağaçları ve kuzey tarafları bana verdi ve annenize güney ve batı bölgelerini

verdi.

33. (1-2) Rab Tanrı, bize rehberlik etmesi için iki melek atadı. Melekler ibadet için Rabbin huzuruna çıktıklarında saat geldi. (3) Hemen, hasım Şeytan, melekler uzakta iken uygun bir zaman buldu ve annenizi haram ve yasak ağaçtan yemesi konusunda kandırdı. Ve o, yedi ve bana da verdi.
34. (1) Ve hemen Rab Tanrı, bize kızdı ve Rab, bana: "Benim emirlerimi terk ettiğin ve senin için düzenlediğim sözümü tutmadığın için bak gör, (2) senin bedenine yedi musibet vereceğim; muhtelif acılarla dolacaksın başın, gözlerinin ve kulaklarının üzerinden ayak tırnaklarına doğru inecek ve her biri kollarına ayrılacak." (3) Bunlarla o, ağaçlardan birinden acının daha fazla çoğalmış olacağını düşündü. Bununla birlikte Rab, bunların hepsini bana ve bizim bütün neslimize gönderdi."
35. (1) Âdem büyük acılar içindeyken bunu bütün oğullarına söyledi ve yüksek bir sesle şöyle söyleyerek ağladı: "Niçin acı, ıstırap çekmem gerekiyor ve can çekişmelere katlanmam gerekiyor?" (2) Ve Havva, eşinin ağladığını gördüğünde, kendisi de şöyle söyleyerek ağlamaya başladı: (3) "Ey Rab-bim, Tanrım, onun acılarını bana aktar. Çünkü o, benim işlediğim günah-tır." Ve Havva, Âdem'e: "Efendim, acılarının bir parçasını bana ver çünkü, bu suç sana benden (benim yüzümden) geldi." dedi.
36. (1) Ve Âdem Havva'ya: "Kalk ve oğlum Şit'le birlikte Cennet diyarına git ve başlarınızı toprağa koyun ve kendinizi yüzükoyun yere atın ve Tan-rı'nın gözü önünde ağlayın, matem tutun. (2) Umulur ki, o, lutfeder de me-leğini kendisinden hayat yağını akan rahmet ağacına gönderir ve size on-dan bir miktar yağlanmam için verir. Böylelikle ben de, gittikçe beni zayıf-latan bu acılardan rahat bir nefes alabilirim."

Hayvanların idaresi

37. (1) Ve Şit ve annesi Cennetin kapılarına doğru gittiler; ve onlar yürürler-ken, aniden bir yılan, bir vahşi hayvan çıktı ve onlara saldırdı ve Şiti ısır-dı/soktu. (2) Ve Havva, onun gördüğünde bağırdı ve "Vah bana, yazık ba-na, lanet olsun bana, çünkü, Rabbin emrini ben tutmadım." dedi. (3) Ve Havva, yılanı yüksek bir sesle bağırarak şöyle dedi: "Lanet hayvan! Tan-rı'nın suretine saldırmaktan nasıl korkmaz ve bunun yapmaya nasıl cüret edersin? Ve senin dişlerin nasıl bu kadar sağlam yapıldı?"
38. (1) Hayvan, insan sesiyle karşılık verdi: "Ey Havva, kötülüğümüz sana karşı değil mi? Bizim düşmanlığımız, hiddetimiz sana değil mi? (2) Söyle bana, Rabbin yememenizi emrettiği meyveyi yemek için senin ağzın nasıl açıldı? (3) Şimdi, seni kınamaya, ayıplamaya başlamama tahammül ede-

miyor musun?"

39. (1) Sonra Şit hayvana şöyle dedi: "Rab Tanrı, seni azarlayabilir. Dur; sessiz ol; ağzını kapat, hakikatin lanetli düşmanı, karmaşık yıkıcı. (2) Rab Tanrı'nın, yargı için seni sevk edeceği güne kadar Tanrı'nın suretinden uzak dur." (3) Ve hayvan Şit'e, "Bak, ben, senin de dediğin gibi, Tanrı'nın suretinin huzurundan uzaktayım." Hemen, dişleriyle ısıracağı Şit'i bıraktı.

Şit ve Havva yeryüzü Cennetinde

40. (1) Fakat Şit ve annesi Cennet bölgesine doğru Âdem'in hastalıklarına süreceklere rahmet/lütuf yağı için yürüdüler. (2-3) Ve onlar Cennetin kapılarına vardıklarında yerden toprak aldılar ve başlarının üzerine koydular, yüzükoyun yere yattılar ve Rab Tanrının, acılar içindeki Âdem'e acımasını, merhamet etmesini ve rahmet ağacının yağından vermek üzere meleğini göndermesini dileyerek yüksek sesle ah çekerek ağlamaya, matem tutmaya başladılar.
41. (1) Fakat onlar dua ettikten ve birkaç saat yalvardıktan sonra Mikail, onlara şöyle söyleyerek geldi: "Beni size Rabb, gönderdi; insanların bedenlerine Rabb tarafından şekil verildi. (2) Sana söylüyorum Şit, Tanrı'nın insanı, ağlama, yakarma ve bedeninin acılarına süreceklere olan baban Âdem'e rahmet ağacının yağı için ricada bulunma.
42. (1) Gerçekten, sana şunu söyleyeyim ki son günler hariç ondan alabilmeyi düşünmemelisin."
43. (1) Fakat sen, Şit, ömrünü tamamlamış olan baban Âdem'e git. (2) Bundan altı gün sonra ruhu bedeninden ayrılacak; ve onun ayrılışını, sen onu gökte ve yeryüzünde ve göğün ışıkları arasında harikalar içinde göreceksin." (3) Mikail bunu söyledikten sonra, hemen Şit'ten uzaklaştı. (4) Ve Havva ve Şit, geri döndüler ve beraberlerinde güzel kokular, yani, hint sümbülü yağı, safran, kalamine⁶⁹ ve tarçın vardı.
44. (1) Şit ve annesi Âdem'in yanına geldiklerinde vahşi hayvanın, yılanın, Şit'i nasıl ısırıldığını onlara neler söylediğini anlattılar. (2) Ve Âdem Havva'ya dedi ki: "Ne yaptın? Sen üzerimize büyük bir yara ve neslimizden gelen herkese günah ve suçu getirdin. (3) Ve ben öldükten sonra çocuklarına ne yaptığını anlatacaksın. Çünkü bizden doğanlar yakışsız ve yanlış olan bir sıkıntı çekecekler ve şöyle söyleyerek bize beddua edecekler: (4) "Başlangıçtaki ebeveynlerimiz bizim üzerimize bütün kötülüğü getirdiler." (5) Havva bunu duyduğunda ağlamaya ve ah çekmeye başladı.

69 Calamine: Kokulu bir bitki türü.

45. (1) Ve tıpkı melek Mikail'in önceden haber verdiği gibi Âdem'in ölümü altı gün sonra geldi. (2) Âdem, ölüm saati geldiğinde bütün oğullarına: "Ben 930 yaşındayım ve şayet ölürsem beni Tanrı'nın büyük ikamet yerinde Doğuya karşı defnedin." (3) Ve konuşması sona erdiğinde o, ruhunu verdi.
46. (1-2) Ve yedi gün boyunca güneş, ay ve yıldızlar karardı. Ve Şit, ağlarken, babasının cesedini kucakladı ve Havva, (3) yere bakarak kollarını başının üzerinde birleştirdi, başını dizlerinin arasına aldı ve çocuklarının hepsi acı içinde ağlıyorlardı. Melek Mikail, Âdem'in başında gözüktü ve Şit'e şöyle dedi: "Babanın bedeni üzerinden kalk ve benimle gel ve Rab Tanrı'nın onun için düzenlediği şeyi gör. O, onun yarattığıdır ve o ona lutfetmiş, merhamet etmiştir."
47. (1) Ve bütün melekler borularını çaldılar ve şöyle söylediler: "yaratığına acıyan, merhamet eden Rab, kutsama, takdis sanadır." (2) Sonra Şit, Âdem'i tutmakta olan Rabbin uzanmış elini gördü ve o şöyle söyleyerek onu Mikail'e devretti: (3) "Son yıllarda cezaların dağıtılacağı zamana kadar senin nezaretinde olsun ve o zaman onun kederi, üzüntüsü mutluluk ve neşeye dönecek. Sonra o yıkılıp yere düştüğü tahtının üzerine oturacak."
48. (1) Ve tekrar Rab, Melek Mikail'e ve Uriel'e "Bana üç keten kumaş getirin ve onu Âdem'in üzerine yayın ve diğer kumaşları oğlu Habil'in üzerine örtün ve Âdem ve oğlunu defnedin." (2) Ve melekler sıralar halinde Âdem'in önünden geçtiler ve ölüm uykusu kutsandı. (3) Ve Mikail'le Uriel "Ölünüzü aynen gördüğünüz şekilde defnedin." dediler.

Havva'nın tabletler ve ölümü konusunda bilgilendirilmesi

49. (1) Doğrusu, Âdem'in ölümünden altı gün sonra, öleceğinden haberdar olan Havva, bütün oğullarını ve kızlarını yani otuz erkek ve otuz kız kardeşiyle birlikte Şit'i etrafında topladı (2) ve onlara: "Beni dinleyin çocuklarım ve size ben ve babanızın Tanrı'nın emrini çiğnememizi anlatacağım. (3) Melek Mikail bize dedi ki, 'sizin (Tanrı'nın emrine karşı olan) gizli anlaşmanız nedeniyle Rabbimiz, neslinize yargınızın sonucu olarak gazabı/helakı verecek. İlk olarak suyla daha sonra ateşle; bu ikisiyle Rab, bütün insanları yargılayacak/cezalandıracak.'"
50. (1) "Fakat, beni dinleyin çocuklarım! Şimdi taştan tabletler ve başka da topraktan tabletler yapın ve onlara benim hayatımı ve babanızdan işittiklerinizi ve bizden gördüklerinizi yazın. (2) Şayet neslimiz suyla yargılanacaksa yerin tabletleri erir ve taş tabletler kalır; fakat neslimiz ateşle yargılanırsa taş tabletler parçalanır, kırılır ve kil tabletler tam olarak kızarır, pişmiş olur." (3) Ve Havva bunları bütün çocuklarına söyledi, dua ederek

ellerini göğe kaldırdı ve yere diz çöktü ve şükranlarını sunarak Rabbe ibadet etti ve ruhunu teslim etti.

51. (1-2) Bundan sonra, çocuklarının hepsi ağlayarak onu defnettiler. Sonra, dört gün boyunca matem tuttular, melek Mikail, onlara göründü ve Şit'e "Tanrı'nın İnsanı, ölümlerinizi için yası altı günden fazla uzatmayın çünkü yedinci gün dirilişin, gelecek olan çağın (3) ve Rabbin bütün işlerinden dinlenmesinin simgesidir." Sonra Şit, tabletleri yaptı.

V. EK: TABLETLERİN KEŞFİ

Sonra, Şit, taş ve kilden tabletler yaptı ve babası Âdem ve annesi Havva'nın hayatlarını, onlardan duyduklarını ve gözleriyle gördüklerini yazdı ve babasının Rabbe dua etmek için kullandığı tapınaktaki (oratory) evinin ortasına koydu. (4) Ve Tufan'dan sonra bu yazılı tabletler birçok insan tarafından görüldü fakat hiç kimse onları okuyamadı. (5) Bilge Süleyman, yazıları gördü ve Rabbe yalvardı ve Rabbin bir meleği şöyle söyleyerek ona göründü: (6) "Ben, elleriyle taşın üzerine yazıyı yazan Şit'in elinden tutan kişiyim ve sen yazıyı öğreneceksin. Taşlarının üzerinde olanın hepsini ve Âdem ve Havva'nın Rab Tanrı'ya ibadet etmek için kullandıkları dua yerini bilecek ve anlayacaksın. (7) Ve bu yerde bir dua, ibadet evi, Rabbin mabedini inşa etmen sana yakışır." (8) Sonra Süleyman Rab Tanrı'nın mabedini tamamladı ve bunları Achilean dokümanları (Achillean yani Şit'in parmaklarıyla sözlerini bilmeksizin yazdıkları, elinin Rabbin meleği tarafından tutulduğunu söylemektir.) olarak adlandırdı. (9) Ve taşlar üzerinde kendilerinin buldukları şey, Âdem'den sonraki yedinci olan Enoch'un, Tufan'dan önce haber verdikleri, Mesih'in gelmesi hakkındaki sözlerdi. "Rab, herkese yargısını bildirmek için ve günahkarların ve kafirlerin nefislerinin arzusuna göre yürüyen ve ağızları kibirle konuşan dinsizlerin inançsız bütün işlerini mahkum etmek için kutsallığıyla gelecek."

Kaynakça

Augustine, *A Treatise on the Predestination of the Saints*,

http://www.ccel.org/fathers2/npnf105/npnf1042.htm#P6753_2574326 (26.07.2006).

Baring, Anne - Jules Cashford, "Eve: The Mother of All Living", *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*, Penguin Books, London 1991, ss. 486-513.

Baring, Anne, *The Myth of the Fall and the Doctrine of Original Sin*,

<http://www.womenpriest.org/body/baring2.htm> (21.10.2002).

Bonhoeffer, Dietrich, *Creation and Fall, A Theological Exposition of Genesis 1-3*, ed. John W. De Gruchy, çev. D. S. Bax, Fortress Press, Minneapolis 1996.

- Bratton, Fred Gladstone, *Yakın Doğu Mitolojisi*, çev. Nejat Muallimoğlu, İFAV, İstanbul 1995.
- Campbell, Joseph, *Batı Mitolojisi*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara 1995.
- Campbell, Joseph, *Yaratıcı Mitoloji*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Yay., Ankara 1994, ss.26-27.
- Collins, Andrew, *Meleklerin Küllerinden*, çev. Zafer Aşar, Avesta Yayınları, İstanbul 2001.
- Easton's Bible Dictionary*, <http://www.ccel.org/ccel/easton/ebd2.p.html?term=pison> (26.06.2006).
- "Ecclesiasticus, or the Wisdom of Jesus the Son of Sirach", *The Apocrypha of the Old Testament*, Bruce M. Metzger (ed.), Oxford University Press, New York 1965, ss. 128-197.
- Eliade, Mircea, *Dinsel Düşünceler ve İnançlar Tarihi*, çev. Ali Berktaş, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 2003, c.1.
- Gray, John, *Near Eastern Mythology*, The Hamlyn Publishing Group Limited, London 1969.
- Gündüz, Şinasi, Ekrem Sarıçioğlu ve Yavuz Ünal, *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslam'da Miraç*, Vadi Yayınları, Ankara 1996, ss. 45-51.
- Gürkan, Salime Leyla, "Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 9, 2003, ss.1-41.
- Heidel, Alexander (ed.), *Enûma Eliş, Babil Yaratılış Destanı*, çev. İsmet Birkan, Ayraç Yayınları, Ankara 2000.
- Hooke, Samuel Henry, *Middle Eastren Mythology*, Penguin Books, Harmondsworth 1963.
- Jacobsen, Thorkild, *The Treasures of Darkness, A History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, New Heaven and London 1976.
- Johnson, M.D., "Life of Adam and Eve (First Century A.D.) A New Translation and Introduction", *The Old Testament Pseudepigrapha*, James H. Charlesworth (ed.), Doubleday, New York 1985, c.2, ss.249-294.
- Korsak, Mary Phil, "Eve, Malignant Or Maligned?", *Cross Currents*, 1994/95, Vol. 44 Issue 4, ss. 453-463.
- Kramer, Samuel Noah, *Sümer Mitolojisi*, çev.: Hamide Koyukan, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 1999.
- Nickelsburg, George W. E., *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, SCM Press Ltd, London 1981.
- Öztürk, Mustafa, "Âdem, Cennet ve Düşüş", *Milel ve Nihal*, 1 (2), ss. 151-186.
- Pritchard, James B., *Near Eastern Texts Related to the Old Testament*, Princeton University Press, New Jersey 1955.
- "Pseudo-Philo", çev.: D. J. Harrington, *The Old Testament Pseudepigrapha*, James H. Charlesworth (ed.), Doubleday, New York 1985, c.2, ss. 304-377.
- Stone, Michael E. (ed.), *The Penitence of Adam: An Apocryphal Armenian Adam Book - Electronic Version*, with manuscript photographs, texts, translations and concordance, <http://micro5.msc.huji.ac.il/~armenia/website/index.html> (26.06.2006).
- Stone, Michael E., *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Van Gorcum, Assen, Fortress Press, Philadelphia 1984.
- The Book of Apocalypse of Baruch,
<http://wesley.nnu.edu/noncanon/ot/pseudo/2baruch.htm> (10.05.2001).
- The Book of the Secrets of Enoch (Slavonic Enoch/2 Enoch),
<http://www.reluctant-messenger.com/2enoch01-68.htm>
- The Gospel of Nicodemus, or Acts of Pilate, (From "The Apocryphal New Testament" M.R. James-Translation and Notes, Clarendon Press, Oxford 1924),
<http://www.earlychristianwritings.com/text/gospelnicodemus.html> (27.06.2006).
- "The Wisdom of Solomon" *The Apocrypha of the Old Testament*, Bruce M. Metzger (ed.), Oxford University Press, New York 1965, ss. 102-127.

ÂDEM VE HAVVA'NIN KİTABI: ESKİ AHİT APOKRİFASINDA ÂDEM VE HAVVA'NIN HAYATI

Cengiz BATUK *

Özet

Bu çalışmada öncelikle Eski Ahitte Âdem'in yaratılışı ve hayatına dair anlatılara temas ettikten sonra, apokrif *Âdem ve Havva'nın Hayatı* adlı metnin *Vita ve Apocalypse* versiyonları kritik edilecek ve her iki metnin çevirileri verilecektir. Metinlerdeki öykünün İslâmî kaynaklarda yer alan Âdem ve Havva'nın hayatına dair anlatılarla yakınlığı dikkat çekici olmakla birlikte Yahudi - Hıristiyan apokrifası arasında yer alan bu metinlerin mukayeseli dinler tarihi çalışmalarına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Anahtar kelimeler: Apokalips, Adem, Havva, Tekvin, Musa'nın Apokalipsi.

Abstract

The Book of Adam and Eve: The life of Adam and Eve in Apocrypha of the Old Testament

In this study, we mention about creation and life of Adam in the Old Testament, "Vita" and "Apocalypse/Apocalypse of Moses" versions of "Life of Adam and Eve" will be criticized then translation of both texts will be given. Closeness of "the Life of Adam and Eve" narrative took place in Islamic literature with story in apocryphal texts are attractive. Besides, these texts, took place between Jewish and Christian apocryphal books are believed to be useful study of the Comparative History of Religions.

Key words: Apocalypse, Adam, Eve, Genesis, Apocalypses of Moses.

1. Giriş

Dinler açısından yeryüzünde yaşamın nasıl başladığı kadar ilk insanın ya da ilk insan çiftinin bu dünyaya nasıl geldiği ve net tür bir hayat yaşadığı da önemlidir. Bu nedenle de ilk insanların yaşamlarını ve yeryüzüne nasıl geldiklerini anlatan metinler, kutsal metinler arasında önemli bir yere sahiptirler. Bu metinlerin bir kısmı o dinin kutsal kitabı içinde yer alırken diğer bir kısmı da apokrif kabul edilen kutsal metinler arasında yer alır. Apokrif metinler çoğu zaman hem ana kutsal kitabın da önüne geçerek halk nezdinde çok daha fazla değer bulurlar hem de ana kitapta ayrıntılı olarak yer almayan konuları işlerler. Bu ise, apokrif metinlerin önemini bir kat daha artırır. Örneğin Eski Ahitte ilk insanın hayatına dair anlatılara sadece Tekvin bölümünde ve çok sınırlı yer verilirken, Yeni Ahitte Pavlus'un bir iki özel atfının (Romalılar 5:12-14 gibi) dışında hemen hemen hiç rastlanmaz. Oysa gerek Yahudi ve gerekse Hıristiyanlıkta ilk

* Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

insan çiftinin hayatı ya da başlangıçta nelerin olduğu son derece önemlidir.

Başlangıca dair inanç ve anlatılar doğrudan bugünü belirler. Dietrich Bonhoeffer'e göre Mesih'in Kilisesi bütün her şeyin sonuna şahitlik eder ve aynı zamanda sondan beslenir. Kilise sonu yaşar, sonu düşünür, sondan hareket eder ve mesajı sonun ilanıdır. Nitekim İşıya, bu durumu "Olup bitenler üzerinde durmayın, düşünmeyin eski olayları. Bakın yeni bir şey yapıyorum!"¹ şeklinde ifade etmiştir. Ona göre yeni gerçek, eskinin gerçek sonudur ve yeni Mesih'tir. Bu yüzden de Kilise eskiyi değil, yeniyi yani Mesih'i ve sonu anlatır. Ancak Bonhoeffer, sonu iyi bilen Kilisenin aynı zamanda başlangıcı da çok iyi bildiğini/bilmesi gerektiğini ifade eder. Ona göre şimdi, geçmişle geleceğin arasında uzanır ve geçmiş ya da eski yeniyi bir şekilde biçimlendirir: ölüm hayatı, eski yeniyi ve düşüş yükselişi. Bu yüzden Mesih'i anlamak için başlangıcı yani Âdem'i bilmek gerekmektedir.²

Bu çalışmada öncelikle Eski Ahitte Âdem'in yaratılışı ve hayatına dair anlatılara temas ettikten sonra, apokrif *Âdem ve Havva'nın Hayatı* adlı metnin *Vita ve Apocalypse* versiyonları kritik edilecek ve her iki metnin çevirileri verilecektir. Metinlerdeki öykünün İslâmî kaynaklarda yer alan Âdem ve Havva'nın hayatına dair anlatılarla yakınlığı dikkat çekici olmakla birlikte Yahudi - Hıristiyan apokrifası arasında yer alan bu metinlerin mukayeseli dinler tarihi çalışmalarına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

2. Eski Ahit'te Âdem ve Havva

Eski Ahit'te ilk insan çifti ya da diğer bir ifadeyle yaratılış öyküleri Tekvin'de iki farklı versiyonla anlatılır. Aynı kitap içinde ve birbirinin peşi sıra gelmesine rağmen iki öykü arasındaki farklılıklar, birçok araştırmacının hem Yahudi dininin gelişmesinin farklı aşamalarını temsil ettiğini hem de Yahudi kutsal kitabının farklı kaynaklardan derlenmiş olduğunu düşünmelerine neden olmuştur. Birinci öykü Tekvin 1:1 ile 2:4a içinde; ikinci öykü ise 2:4b-2:25 içindedir. Birinci öykü Elohist metin (E) olarak adlandırılmış olup muhtemelen sürgün sonrası dönemde derlenmiş olduğu kabul edilmekle birlikte bu metnin MÖ VIII. yüzyılın mitolojik anlayışlarını içerdiği öne sürülmektedir. Yahvist Metin ya da Yahve metni (J)³ ikinci öykü için kullanılan isim olup, öykünün İsrailoğulları tarihinin çok daha önceki bir dönemine ait olduğu, MÖ IX. yüzyılın mitolojik

1 İşıya 43:18-19.

2 Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall, A Theological Exposition of Genesis 1-3*, ed. John W. De Gruchy, çev.: D.S. Bax, Fortress Press, Minneapolis 1996, ss. 21-23.

3 *Yahve*, Almanca'da *Jahve* olarak yazıldığından dolayı *Jahve*'nin baş harfi "J" ile isimlendirilmiştir.

anlayışlarını yansıttığı kabul edilmektedir.⁴

Tekvindeki sıralamaya göre birinci Yaratılış öyküsü kainatın nasıl yaratıldığı anlatılmasıyla başlar. Elohist metne göre yaratılış altı günlük bir zaman diliminde aşamalı olarak gerçekleşen bir hadisedir. Tanrı (Elohim), öncelikle gökleri ve yeri yaratmıştır. Başlangıçta yer sularla kaplı, boş, karanlık ve tam bir kaos içersindedir. Sonra Tanrı, ışık olsun der ve ışık olur. Daha sonra da ışıkla karanlığı birbirinden ayırır ve birinci gün sona erer. Sonraki gün suları ikiye ayırır ve bir kubbe yaparak bu kubbeye gök adını verir. Üçüncü gün suları belli bir bölgede toplanır ve kuru toprağın ortaya çıkmasını sağlar. Yeryüzünde belli bölgelere topladığı sulara deniz adını verir ve toprağın sebze ve meyveleri çıkarmasını emreder ve yer de bu bitkileri çıkarır. Dördüncü günde vakitlerin oluşması, ayların, yılların belli olması ve gecenin gündüzden farkının ortaya çıkması için güneşi ve yıldızları yaratır. Beşinci gün suların üstündeki ve altındaki canlılar yaratılır; kuşlar, deniz canavarları, balıklar vs. Altıncı güne geldiğinde artık yeryüzü belli bir düzene kavuşmuş farklı canlı türlerinin yaşayabilecekleri uygun bir ortam oluşturulmuştur. Bunun üzerine Elohim, yere sürünenleri, sığır ve benzeri hayvan türlerini çıkarmasını söyler. Bütün gelişen bu olayların iyi olduğuna kanaat getiren ve yaptığı işi beğenen Elohim, altıncı günde yeryüzündeki canlılara –sulardaki ve karadaki bütün canlılara- hükmedecek, her şeye hakim olacak kendi suretinde bir canlı insanı yaratmaya karar verir ve ilk insanı bir erkek ve bir dişi olarak yaratır. Kutsadığı bu ilk insan çiftine Elohim, yeryüzünde çoğalmalarını, bütün canlılara hakim olmalarını isteyerek onlara yeryüzünde büyüyen sebzeleri ve meyveleri yiyecek olarak verdiğini söyler. Böylelikle kaosu sona erdirerek evrene şekil veren, dünyayı ve üzerindeki canlıları yaratan ve onlara yönetici olarak insanı tayin eden Elohim, yedinci günde istirahata çekilir ve eserini seyre dalar.⁵

Birçok araştırmacıya göre Babil ve Sümer yaratılış mitlerinin izlerini taşıyan bu bölümdeki anlatılar Tiamat'ı parçalayarak bedeninin yarısından yeri diğer yarısından göğü yaratan ve daha sonra yeni yarattığı yeryüzünde tanrılar adına kontrolü sağlamak ve tanrılara hizmet etmek için insanı yaratan Marduk'u hatırlatmaktadır.⁶ Dikkat edilirse insan Yahvist metin de olduğu gibi

4 Samuel Henry Hooke, *Middle Eastren Mythology*, Penguin Books, Harmondsworth 1963, ss. 105-106; Bonhoeffer, *Creation and Fall*, ss. 71-73; Joseph Campbell, *Batı Mitolojisi*, çev.: Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara 1995, ss. 89-90.

5 Tekvin 1-2:4.

6 Alexander Heidel (ed.), *Enûma Eliş, Babil Yaratılış Destanı*, çev.: İsmet Birkan, Ayraç Yayınları, Ankara 2000, ss. 69-79; Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness, A History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, New Heaven and London, 1976, ss. 180-183; Fred Gladstone Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, çev.: Nejat Muallimoğlu, İFAV, İstanbul 1995, ss. 48-51.

tek olarak değil bir çift olarak müstakil bir halde yaratılıyor. Kadın ve erkek yaratılış olarak aynıdır. Oysa Yahvist metinde (Tekvin 2:4b – 2:25) önce Âdem yaratılıyor daha sonra Havva onun kaburga kemiğinde yaratılıyor.

Yahvist metinde Tekvin 1:1-2:4a da anlatılanların aksine yaratılış yeniden anlatılmaya başlanır. Fakat bu kez dünyanın yaratılışına kadar gidilmez. Bu bölüme göre dünyanın ilk hali üzerinde hiçbir bitkinin olmadığı boş çöl görünümündedir. Yahve Elohim (Lord God –İngilizce çeviride-) yağmur yağdırmamış, toprağı işleyecek insanı da yaratmamıştır. Daha sonra yerden bir buğuş/sis yükselir ve tüm yeryüzü sulanır. Ve Yahve Elohim yerin ıslak toprağından insanı yapar ve ona burnundan nefes üfleyerek canlandırır. Sonrasında Doğuda Aden(Eden)'de bir bahçe yaparak insanı oraya yerleştirir. Bahçeyi her türlü bitkiyle dolduran Yahve Elohim, bahçenin ortasında bir hayat ağacı bir de iyilik ve kötülüğü bilme ağacı çıkarır. Daha sonra bahçeyi sulamak için Aden'den bir ırmak çıkar ve dört kola ayrılır. Irmaklar Pison (Kızılırmak)⁷, Gihon (Nil), Euphrates (Fırat) ve Hiddekel (Dicle)'dir. Tanrı, insanı alır ve bahçeye bakıp, koruması için yerleştirir ve dilediğı her meyveden yiyebileceğini ama iyilik ve kötülüğü bilme ağacından yememesi gerektiğini söyler. Bu esnada Âdem, yalnızdır. Sadece bitkilerin varolduğı söylenir henüz ortada hayvanlar yoktur. Tanrı, daha sonra yine topraktan hayvanları yaratır ve isimlerini koymasına için Âdem'e getirir. Âdem her canlıya bir isim koyar ve bu arada onları inceler fakat aralarında kendine uygun bir yardımcı, eş bulamaz. Daha sonra Yahve Elohim onu uyutarak kaburga kemiğini alır ve ondan bir kadın yaratır. Bundan sonra ise adamla kadının bahçedeki/cennetteki yaşamları başlar.

Görüldüğü üzere Tora'nın ilk kitabında anlatılan yaratılış tek bir formda değildir. İki anlatım arasındaki farklılıkları Hooke'dan yararlanarak aşağıdaki şekilde gösterebiliriz⁸:

<i>Elohist (E) metin (Tekvin 1:1-2:4a)</i>	<i>Yahvist (J) metin (Tekvin 2:4b-2:25)</i>
Evrenin ilk durumu bir kaos denizidir.	Evrenin ilk durumu bitkilerin bulunmadığı susuz boş topraklardır.
Yaratılış Elohim'e bağlanmış ve her biri bir günde yapılan altı ayrı işleme bölünmüştür.	Yaratılış Yahve Elohim'e yüklenmiş ve ne kadar sürdüğü belirtilmemiştir.
<i>Yaratılış Sırası</i>	<i>Yaratılış Sırası</i>
Işık	Topraktan yaratılan insan

7 Cenneti çevreleyen dört ırmaktan biri olarak adı geçen Pison'un Kızılırmak (Halys), Phasis, Jorak, Acampis, Indus ve Ganj nehirleri olduğu iddia edilmektedir. Ancak diğer üç nehrin Ortadoğı'da olduğu düşünülünce Kızılırmak olma ihtimali daha güçlü bir seçenektir. Bk. *Easton's Bible Dictionary*, <http://www.ccel.org/ccel/easton/ebd2.p.html?term=pison> (26.06.2006).

8 Hooke, *Middle Eastren Mythology*, ss. 105-106.

Kubbe –gök Kuru Toprak – Yeryüzü toprağın sudan ayrılması Bitkiler – üç aşaması (otlar, sebzeler, ağaçlar) Göksel cisimler güneş, ay, yıldızlar Kuşlar ve bitkiler Hayvanlar ve insan; erkek ve kadın birlikte	Doğuda Aden'de Bahçe (Cennet) İçlerinde "Yaşam Ağacı"nın ve "İyiye Kötüyü Bilme Ağacı"nın da bulunduğu her türden ağaçlar. Evcil ve yabani hayvanlar ve kuşlar Adamdan yaratılan kadın
Bahçeye ya da cennete ilişkin bir ifade yoktur.	Bahçe / Cennet motifi vardır.
Yasak Ağaç yoktur.	Yasak ağaç vardır.
İnsan doğrudan yeryüzüne bırakılıyor.	İnsan öncelikle bahçeye yerleştiriliyor daha sonra yasak ağacın meyvesinden yediği için cennetten çıkarılıyor.
Kadın ve Erkek müstakil olarak yaratılır.	Kadın erkeğin kaburgasından yaratılır.
İnsan Tanrının suretindedir.	İnsan Tanrı suretinde olduğuna dair bir bilgi yoktur.

Campbell'e göre Yahvist (J) yaratılış metni Gılgamış mitinden izler taşımaktadır. Bahçe'de iki yasak ağaç vardır, insan tanrının kölesi ve hizmetçisi olarak yaratılmıştır. Bahçeden dört ırmak çıkmaktadır.⁹

Tekvinin üçüncü bölümünde öykünün devamı olarak erkek ve kadının Eden bahçesindeki Tanrıyla birlikteki yaşamları ve oradan atılışları anlatılır. Hayvanların en hilekârı olarak nitelendirilen yılan kadınla karşılaşır ve onu iyilik ve kötülüğü bilme ağacının meyvesinden yemesi için ikna etmeye uğraşır. Kadın, bahçenin ortasındaki ağacın meyvesinden yemeyi Tanrı'nın kendilerine yasakladığını ve şayet yerseler öleceklerini, ifade ettiğini söyler. Yılan ise, bu meyveyi yemekle ölmeyeceklerini, bunu Tanrı'nın da çok iyi bildiğini, o meyveyi yediklerinde iyiliği ve kötülüğü bileceklerini ve Tanrı'yla aynı özelliklere sahip olacaklarını söyler. Bu sözler karşısında kadın ikna olur ve o da Âdem'i ikna eder. Önce kadın yer daha sonrada yemesi için Âdem'e de meyveden verir. Meyveyi yer yemez birden gözleri açılır ve o ana kadar farkına varmadıkları şeylerin farkına varırlar. İlk kez çıplaklıklarından utanç duyarlar, cinselliğin farkına varmışlardır. Buldukları incir yapraklarıyla edep yerlerini kapatırlar. Akşam serinliğinde bahçede gezintiye çıkan Tanrı, Âdem'i ve eşini göremez ve onları arar. Ağaçların arasına saklanan Âdem, nerede olduğunu soran Tanrı'ya çıplak olmasından dolayı utandığını ve saklandığını söyler. Tanrı, Âdem'in yasak meyveyi yediğini anlar. Olayın gelişimini anlatan Âdem, kendisini kadının kandırdığını, kadın da kendisini yılanın kandırdığını söyler. Tanrı önce yılanı lanetler. Daha sonra da kadına zahmetli bir hayat bahsettiğini, gebeliğini artıracaklarını, büyük acılar çekeceğini, kocasının onun üzerinde hakimiyet kuracağını ve kadının arzusunun da daima erkeğe karşı olacağını belirtir.

9 Campbell, *Batı Mitolojisi*, ss. 90-91.

Âdem'i ise toprağa bağımlı kılar. Toprak onun yüzünden hem lanetlenmiştir hem de kaderi olmuştur. Alındığı toprağa geri döndüğü zamana kadar onun üzerinde emek sarf edip duracaktır. Oysa cennette emeksiz olarak mutlu, huzurlu bir şekilde yaşıyordu. Âdem, karısının adını Havva koyar. Havva artık "bütün yaşayanların anası"¹⁰ olmuştur.¹¹ Bundan sonra Tanrı, kendisine karşı itaatsizlik suçu işleyen bu ilk insan çifti için nihai kararını açıklar: "İşte, adam iyiyi ve kötüyü bilmekte bizden birisi gibi oldu ve şimdi elini uzatmasın ve hayat ağacından almasın ve ebediyen yaşamasın diye böylece Rab Tanrı, içinden alındığı toprağı işlemek için çıkardı. Ve adamı kovdu, ve hayat ağacının yolunu korumak için Eden bahçesinin şarkına Kerubileri ve her tarafına dönen kılıcın alevini koydu."¹²

Öykünün Tekvin'deki devamında (bölüm 4) Âdem'le Havva'nın yeryüzündeki yaşama nasıl adapte oldukları hakkında bir bilgi verilmeden doğrudan Cain(Kabil)'in doğumuna geçilir. Kabil'den sonra kardeşi Abel (Habil) doğar. Kabil çiftçi, Habil çoban olur. İkisi ayrı ayrı Yahve'ye takdime sunarlar. Yahve, Kabil'in takdimesine bakmaz Habil'inkini kabul eder. Buna öfkelenen Kabil'in arazide/tarlada oldukları bir zamanda Habil'i öldürür. Hooke ve Campbell'e göre Kabil ve Habil miti yaratılışla doğrudan ilgili olmamasına rağmen sonradan buraya sokuşturulmuştur ve öykü Yahudilerin daha sonraki dönemlerinden izler taşımaktadır. Örneğin, Kabil, kendisinin yeryüzünde kaçak olacağını ve kim bulursa kendisini öldüreceğini söyler ve bundan korku duyar.¹³ Oysa yeryüzünde yalnız olmaları yani sadece kendi ailelerinin olması gerekmektedir. Ayrıca diğer bir çarpıcı noktada Yahve hem Kabil'i lanetlemekte hem de onu koruması altına almakta ve onu öldüren yedi kez öç alacağını bildirmekte-

10 Campbell'e göre ilk kadına tüm yaratıkların anası anlamında Havva isminin verilmesi, Ortadoğu toplumlarında yaygın olarak görülen ana tanrıça motifinin insan formuna dönüşümünden ibarettir. Bk. Joseph Campbell, *Yaratıcı Mitoloji*, çev.: Kudret Emiroğlu, İmge Yay., Ankara 1994, ss. 26-27.

Anne Baring'e göre ise Marduk ve Tiamat miti ekseninde gelişen düşüş miti (the myth of the fall) Büyük Ana'nın (Ana Tanrıça) yerini Büyük Baba (Baba Tanrı -God Father)'nın almasıdır. Genel olarak Ortadoğu toplumlarının ataerkil bir düzene geçmelerinin sonucu olarak da Ana Tanrıça motifinin Baba Tanrıyla yer değiştirmiştir ve Tekvin'deki düşüş mitinde de sergilediği üzere kadın ikincil bir konuma itilmiştir. Ona göre Yahudi Hıristiyan düşüncesinde kadına negatif bir yaklaşım sergilenmesine neden olan bu mit, erkek egemenliğine işaret etmektedir. Zira mit doğadaki varolan düzenin bozulmasına, güçler dengesinde ki bir ayrışma işaret etmektedir. Bk. Anne Baring, *The Myth of the Fall and the Doctrine of Original Sin*, <http://www.womenpriest.org/body/baring2.htm> (21.10.2002); Anne Baring - Jules Cashford, "Eve: The Mother of All Living", *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*, Penguin Books, London 1991, ss. 486-513.

11 Bk. Tekvin 3:1-21

12 Tekvin 3:22-24

13 Tekvin 4:14

dir.¹⁴ Bu öykü Sümerlilerin Dumuzi – Enkimdu arasındaki mücadeleden izler taşıdığı iddia edilmektedir. Zira bu öyküye göre çoban–tanrı Dumuzi ile çiftçi–tanrı Enkimdu Tanrıça İnanna ile evlenmek için yarışır. Fakat sonunda tanrıça İnanna çiftçi–tanrı Enkimdu/Enkidu’yu tercih eder. Böylelikle tercihini çiftçiden yana kullanmış olur.¹⁵ İnanna kendisini çobanla evlenmeye ikna etmek için uğraşan kardeşine ısrarla bitkileri bol yetiştiren, tahılı bol yetiştiren çiftçiyle evleneceğini söyler. Yalnız öykünün sonunda Kabil ve Habil olduğu gibi kan dökülmez. Ayrıca da sonunda İnanna’nın Enkimdu’yla mı yoksa Dumuzi’yle mi evlendiği çok net değildir. Zira Dumuzi, İnanna’nın neden çiftçiyi (Enkimdu’yu) seçtiği öğrenmek ister ve tartışma çıkarır. İsrarla onda kendisinde olmayan ne bulduğunu sorar ve elindekileri sayıp döker. Tartışma o kadar büyür ki sonunda Enkimdu susması karşılığında İnanna’yı bile vereceğini söyler:

*“Sen ey çoban niçin kavga çıkarırsın?
Ey çoban, Dumuzi, niye kavga çıkarırsın?
Benimle kendini, ey çoban, benimle kendini niye karşılaştırırsın?
Koyunların toprağın otunu yesin.
Çayırlarımda koyunların otlasın.
Zabalam’ın tarlalarında tahılları yesinler,
Bütün sürülerin Unun ırmağının suyunu içsin.”
Ama çoban istifini bozma:
“Benim, çobanın düşününe, ey çiftçi, dostum olarak gelme,
Ey çiftçi, Enkimdu, dost olarak gelme.”
Bunun üzerine çiftçi ona her türden armağanlar teklif eder:
“Buğday getireceğim, ...fasülye getireceğim sana,
Bakire İnanna’yı (ve) hoşuna giden her şeyi,
Bakire İnanna’yı ... getireceğim sana.”¹⁶*

Sümer mitolojisinde yer alan bu öykünün Kabil ve Habil mitine kaynaklık ettiği konusunda birleşen araştırmacılar tanrıça İnanna’yla kimin evlendiği noktasında ayrılığa düşmektedirler. Kramer, çok net olmamakla birlikte İnanna, önce çiftçi tanrı Enkimdu’yu daha sonra da çoban tanrısı seçmektedir¹⁷,

14 Tekvin 4:15.

15 Samuel Noah Kramer, *Sümer Mitolojisi*, çev.: Hamide Koyukan, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1999, ss. 178-179; John Gray, *Near Eastern Mythology*, The Hamlyn Publishing Group Limited, London 1969, s. 15.

16 Kramer, *Sümer Mitolojisi*, ss. 179-181; James B. Pritchard, *Near Eastern Texts Related to the Old Testament*, Princeton University Press, New Jersey 1955, ss. 41-42.

17 Kramer, *age*, s. 181.

derken Gray, çiftçinin İnanna'nın kocası olduğunu¹⁸, Hooke, çoban-tanrı Dumuzi'nin evlenmeyi başardığını¹⁹, Campbell ise İnanna'yla evlenenin çiftçi-tanrı olduğunu söyler. Hatta o bu iddiasını bir adım daha ileri götürerek bunun Kenan'daki halklar arasındaki kavganın kökenine işaret ettiğini iddia eder. Kabil çiftçi, Habil çobandır. Kenan halkı da çiftçi, İbraniler çobandırlar. Ama İbrani tanrısı tercihini çobandan yana kullanır. Ona göre Yahve'nin bu tercihi tüm Eski Ahit boyunca devam eder. Sürekli çiftçi kardeş sürülür ve diğer kardeş yani koyun çobanı ve aynı zamanda küçük olan tercih edilir.²⁰

Tekvin'deki metinde dikkati çeken önemli bir nokta Kabil'in bizzat tanrı tarafından sürgün edilmekle birlikte koruma altına alınmasıdır. Bu nedenle ona kimse dokunmaz. Bu nedenle de bu mit Hooke göre bir ritüelin izlerini taşımaktadır. Kabil ve Habil her biri bir düzene bağlanmış kendi kurban törenlerini yerine getiren iki farklı topluluğu ifade etmektedirler. Çiftçinin kurbanının kabul edilmemesi ürünün iyi olmamasından kaynaklanmaktadır ve bu bir kefareti gerekli kılmaktadır. Hooke göre buna Tekvin 4:6-7'de Tanrıyla Kabil arasındaki konuşmada işaret edilir. Yine ona göre Tekvin'de yer alan "yer senin kardeşinin kanını alabilmek için ağzını açtı" (4:1) ifadesi komünal bir ritüele işaret emektedir. Nitekim İbrani Kefaret Günü ritüelinde bu öldürme (toprağa kurban verme) ve kaçış canlandırılır. Kurbanlık olarak seçilen iki keçiden birisi öldürülerek kurban edilirken diğeri (günah keçisi) çöle sürülür.²¹

Kur'an'da da ilk kan döken olarak sunulan Kabil²², Eski Ahit'e göre de kardeşini öldürmüştür ama aynı zamanda o demirci olması hasebiyle de medeniyetin oluşmasına öncülük etmiştir. Nitekim o, şehirler kurmuş, geleneksel ustalık, sanat, madencilik ve müziğin gelişmesine katkıda bulunmuştur.²³ Ayrıca Âdem ve Havva'nın kovuldukları ve bir daha girmelerinin kesinkes yasaklandığı cennet bahçesine Kabil'in oğlu Hanok girmeyi başaracaktır. Hanok bu

18 Gray, *Near Eastern Mythology*, s. 15.

19 Hooke, *Middle Eastern Mythology*, ss. 34-35.

20 Campbell, *Batı Mitolojisi*, s. 93.

21 Hooke, *age*, ss. 123-125.

22 Kur'an'da Kabil ismi yer almamakla birlikte bu kişinin Kabil olduğu şeklinde bir genel kabul söz konusudur. Maide suresinde Âdem'in iki oğlunun Allah'a birer kurban takdim ettikleri, ancak Allah'ın birisinin kurbanını kabul edip diğerininkini kabul etmediğini ve bunun üzerine kurbanı kabul edilmeyen kardeşin, diğer kardeşini öldürdüğü anlatılır. Kurbanı kabul edilen kardeş, erdemlilik gösterir ve kendisini öldürmek üzere gelen kardeşini öldürme girişiminde bulunmayacağını çünkü Allah'tan korktuğunu söyler ve zalim olmak yerine mazlum olmayı tercih eder. Katil kardeş, maktulün cesedini nasıl gömeceğini bir kargadan öğrenir ve bu çok zoruna gider, yaptığına pişman olur (Bk. Maide, 5/27-31).

23 Bk. Tekvin 4:17-23; Kabil'in medeniyete yaptığı öncülük ile ilgili olarak da bk. Gray, *Near Eastern Mythology*, ss. 104-105; Hooke, *age*, s. 122; Mircea Eliade, *Dinsel Düşünceler ve İnançlar Tarihi*, çev.: Ali Berktaş, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 2003, c.1, s. 209.

bahçeye girecek ve gördüklerini daha sonra anlatacaktır.²⁴

Hanok metninden hareketle Collins, Tekvin'de sözü edilen cennetin Gözleyenler adı verilen Yukarı Mezopotamya'da ileri bir medeniyet kurmuş olan bir topluluğun ülkesi olduğunu ileri sürer. Ona göre bu medeniyet sahipleri Mezopotamya'ya Mısır'dan gelmişlerdir. Mısır'da bu medeniyetin ortaya çıkışıyla ilgili olarak ise iki farklı varsayımdan söz eder. Birinci varsayıma göre Buzul Çağının bitiminden önce dünyanın değişik bölgelerinde uluslararası ölçekte bir medeniyetin varolduğu ve Mısır'ın onların yabancı sömürgelerinden biri olduğu şeklindedir. İkinci varsayım ise bu medeniyetin tamamen Kuzey Afrika'da geliştiği şeklindedir. İkinci teoriye göre de MÖ 10. bin yıldan sonraki bölünmelerden sonra bu ırktan geriye kalanlar Yakın Doğuya yerleşmiş olmalıdır. Bu ileri medeniyete sahip ırkın, Yakın Doğuda oluşturduğu, daha çok dağlık yüksek yerlere inşa edilmiş olan astronomik gözlem evleri, meyve bahçeleri, taraçaları bulunan göz alıcı diyarlardır. Bu diyarlarda cennetsel yasaları çiğneyenlerin işkenceye uğradıkları zindanlar da vardır. Tekvin'de Yahvist yazarlarca Tanrının gazabına neden olan hadise olarak gösterilen insan kızlarıyla Tanrı oğulları meleklerin ilişkisinin²⁵ bu yöreye ait ırkla diğer insanların ilişkisi olduğunu söyler.²⁶

Bütün bunlarla birlikte M. Eliade'nin cennet mitlerinin sadece Ortadoğu ve Mezopotamya'ya ait olmadığı Akdeniz havzasından daha uzak diyarlarda da görüldüğü yönündeki uyarısına kulak vermek gerekebilir: "Dört kola ayrılan ve yerin dört bölgesine hayatı taşıyan nehriyle, Âdem'in bakması ve ekip büyütmesi gereken ağaçlarıyla cennet bahçesi, Mezopotamya imgelemine çağrıştırmaktadır. Tevrat anlatısı bu örnekte de belli bir Babil geleneğinden yararlanmış olabilir. Ama ilk insanın yaşadığı cennet miti ve insanların zor erişilebilirdiği "cennet gibi" bir yer miti Fırat ve Akdeniz'in dışında da biliniyordu."²⁷

3. Apokrif Metinlerde (Vita ve Apocalypse of Moses) Âdem ve Havva

Yeryüzündeki ilk insan çiftinin yaşamları ve Tanrıyla ilişkilerine dair pek çok Apokrif metinde bir takım anlatılar bulmak mümkün. Tekvin'de anlatılan öyküden bazı farklılıklar taşıyan ve teferruatla ilgili konularda ondan ayrılan bu metinlerin en önemlileri arasında *Âdem ve Havva'nın Hayatı* başlığını taşıyan metin gelir. Tekvin'de Âdem ve Havva'nın hayatı yaratılış ve günah bağlamın-

24 Hanok 2, 21:2'den nakleden Andrew Collins, *Meleklerin Küllerinden*, çev.: Zafer Aşar, Avesta Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 190-197.

25 Tekvin 6:1-4.

26 Collins, *Meleklerin Küllerinden*, ss. 190-197; 459-460.

27 Eliade, *Dinsel Düşünceler ve İnançlar Tarihi*, c.1, s. 207.

da kısaca anlatılırken bu metinde her ikisinin özellikle cennet sonrasında dünyada yaşadıkları hayat, karşılaştıkları zorluklar, verdikleri mücadeleleri, pişmanlıkları, Tanrı'ya yakarışları ve ısrarla cennete tekrar geri dönme çabaları anlatılır.

Son derece önemli olan bu metnin günümüze gelen iki farklı tercümesi ya da versiyonu mevcuttur. Biri Yunanca diğeri Latince olan bu iki metin arasında da ortak noktalar ve aynı ifadeler olduğu gibi farklılıklar ve birbirinde yer almayan bölümler de vardır. Örneğin Latince metin (*Vita*) Âdem ve Havva'nın işledikleri günahıtan ötürü duydukları pişmanlıkla başlarken, Yunanca metin (*Apocalypse*) Kabil ve Habil'in doğum hikayesini ve Havva'nın Kabil'in Habil'i öldürmesine ilişkin gördüğü rüyayla başlar. *Vita*'da Âdem ve Havva'nın Ürdün nehri kenarında ağlayarak duydukları pişmanlık ilk olarak detaylı bir şekilde anlatılırken *Apocalypse*'de cennetten atıldıktan sonra çocukları olana kadar yaptıkları daha sonraları anlatılır. Her iki metnin başlangıcında ortak olan nokta ise öykünün ilk insan çiftinin yaratılışı ya da cennetteki yaşamlarını değil, ondan sonrasını atıldıktan sonraki durumu kapsamaktadır.

Her iki metnin ortak ve farklı bölümleri şöyle gösterilebilir:²⁸

	Vita	Apoc.
Tevbe, Şeytan'ın öyküsü, Kabil'in doğumu (bölüm 1)	1:1-22:2	_____
Şeytan'ın düşüşü	12-17	_____
Habil ve Şit'in doğumu	22:3-24:2	1:1-5:1a
Âdem'in Şit'e bilgileri aktarması	25-29	_____
Âdem'in hastalığı	30-44	5:1b-14:3
Havva'nın anlatısı	_____	15-30
Âdem'in ölümü, Havva'nın öleceği bilgisine ulaşması ve	45-48	31:1-
Âdem'in defnedilmesi		42:2
Havva'nın Kitabı	49:1-50:2	_____
Havva'nın Ölümü ve Defnedilmesi	50:3-51:3	42:3-43:4

Bugün elde hiçbir İbranice nüshası bulunmamakla birlikte metinlerin orijinal dilinin İbranice olduğu kabul edilmektedir. Metnin içerisinde yer alan ifa-

28 Tablo ve gruplandırmaya ilişkin bk. Michael E. Stone, *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Van Gorcum, Assen, Fortress Press, Philadelphia 1984, s. 113; George W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, SCM Press Ltd, London 1981, s. 256.

deler, kompozisyon şekli, olayların bağlantıları, Pseudepigrapha, Josephus, Rabbanik gelenek ve Pavlus'la ilişkisi vb noktalardan hareketle araştırmacılar metnin MÖ 100 ile MS 200 yılları arasında kompoze edilmiş olduğunu kabul etmektedirler. Bu da Hıristiyanlığın ilk ortaya çıktığı yıllara tekabül etmektedir. Yunanca ve Latince versiyonların ise birkaç yüzyıl sonra MS 400'lerde yazılmış olduğu kabul edilmektedir.²⁹

Âdem ve Havva'nın Hayatı metinlerinin Yunanca ve Latince versiyonları arasındaki farklılık doğal olarak her ikisinin de farklı İbranice yazmalardan tercüme edilmiş olması ihtimalini güçlendirmektedir. Şayet Latince versiyonu Yunanca versiyonunun bir çevirisi olsaydı bu durumda her iki metin arasında farklılık olmaması gerekirdi. Yine her iki metinde aynı kaynağı kullanmış olsalardı bu durumda da çevirilerde genel muhteva ve sıralama anlamında bir farklılığın olmaması gerekirdi. Oysa aşağıda metinler okunduğunda da görüleceği üzere olay kurgusu ve sıralaması farklıdır. Bu ise Latincesinin bir bölümün Yunanca'dan diğer bir bölümünün de İbranice'den alınmış ihtimalini doğurmaktaysa da bu iddiaların hiçbirisi henüz tam olarak ispatlanamamıştır. Latince versiyonda (*Vita*) yer alan üç olayın Yunanca elyazmalarında doğrudan bir karşılığı yoktur: Âdem ve Havva'nın pişmanlığı (1-11); Şeytan'ın cennetten düşüşü (12-16); ve Âdem'in göğe yükselişi (25-29). Benzer şekilde *Apocalypse* 15-30'daki Havva'nın düşüş hikayesi *Vita*'dakiyle tam olarak paralel değildir. Bu farklılıklar her iki metnin aynı kaynaktan gelmekle birlikte tarihsel olarak farklı sözlü geleneklerden geldiklerinin bir göstergesi olarak da kabul edilmektedir. Çok güçlü bir ihtimalle metnin ilk İbranice versiyonlarının yazıya aktarılması sözlü versiyonlarından çok sonradır.³⁰

Vita'daki farklı bölümlerin özellikle pişmanlıkla ilgili ilk bölümün *Apocalypse*'nin genişletilmiş bir hali, onun açılımı olduğu söyleyen Stone'ye göre, *Apocalypse* daha orijinaldir. *Vita*, büyük oranda *Apocalypse*'nin teferruatlı anlatımı olmakla birlikte *Apocalypse*'nin dışında daha erken bazı çalışmalardan da pasajlar sunar. Bu ise Stone'ye göre *Vita*'nın *Apocalypse* ve diğer kaynakların revize edilerek oluşturulduğu izlenimini doğurmaktadır.³¹

Yunanca metnin ilk baskısı Tischendorf tarafından dört el yazması esas alınarak 1886'da yapılmıştır. Onu Wells'in İngilizce çevirisiyle, Fuchs'un Almanca çevirileri izler. Bu çevirilerde kullanılan farklı on altı el yazması vardır.

29 Sharpe, *Prolegomena*, c.1, ss. 146-151'den aktaran M.D. Johnson, "Life of Adam and Eve (First Century A.D.) A New Translation and Introduction", *The Old Testament Pseudepigrapha*, James H. Charlesworth (ed.), Doubleday, New York 1985, c. 2, s. 252.

30 Johnson, "A New Translation and Introduction", s. 251.

31 Stone, *Jewish Writings of the Second Temple Period*, ss. 115-116.

Bu el yazmalarının bulunma tarihleri ve yerleriyle metnin ne kadarını ihtiva ettikleri aşağıda gösterilmiştir:

- A1 13.-14. yy. Venedik, 36:3'ün sonuna kadar.
- A2 15.-17. yy. Athos; kayıp olan 13:2-16:4 hariç tamamı.
- B. 13.-16. yy. Vienna; 21:3-25:2 ve 33:2-43:4 atlanılmış olarak.
- C. 11.-13. yy. Vienna; bu en fazla tam olan el yazmasıdır.
- D1. 11. yy. Milan; 18:1-36:1 kayıp
- D2. 12.-14. yy. Strassburg; tamamı.
- D3. 1518, Atina; tamamı.
- D4. 13. yy; Athos; tamamı.
- D5. 16. – 17. yy Andros; 16:3 – 29:3 kayıp.
- E1 16. yy. Paris; esaslı olarak bütünü.
- E2 16. – 17. yy. Montpellier; esaslı olarak bütünü.
- F. 15. - 17. yy. Vatikan; 43 eksik olarak; 29:6'yı takip eden pişmanlıkla birlikte
- G. 16. yy. Brescia; tamamı.
- H. 16.-17. yy. Patmos; tamamı; 29:6'yı takip eden pişmanlıkla birlikte.
- M1 15.-16. yy. Ankara; tamamı.
- M2.16. yy. Patmos; tamamı.

Görüldüğü üzere bu metinler 13 ile 16. yüzyıllara aittir. Latince versiyonun mevcut nüshaları biraz daha eskilere gitmektedir. Üç el yazması dokuz, on ve onikinci yüzyıllara giderken başka dört el yazması 13 – 15 yüzyıllara aittir. Yine Paris el yazması dokuzuncu yüzyıla aittir.³²

Metnin orijinalinin İbranice olması gerektiğini yukarıda ifade ettik. Bu nedenle de metinler temelde Midraş ya da Haggadah'a hatta Kumran metinlerine yakın olarak kabul edilirler. Bu konuda Sharpe, "orijinal metin İbranice yazıldı, formu Midraş tarzıdır ve teolojisi Ferisi Yahudiliktir" der. Bütün bunlarla birlikte metinler de Hıristiyanlığa, Helenistik kültüre ve hatta İslâmî kültüre - özellikle Şeytan'ın düşüşü ile ilgili kısımların- ait temaların olduğu da iddia edilmektedir. Nitekim Kur'an'da İblis'in Allah'ın huzurundan kovulma nedeni olarak Âdem'e secdeyi reddetmesi gösterilir. Aynı tema *Vita* 12-16'da benzer bir tarzda işlenmektedir. Dolayısıyla metinlerin ilk ortaya çıkışından sonra son el yazmalarının yazılmasına kadar diğer apokaliptik metinlerdeki gibi bazı farklılıkların ortaya çıktığı ve çevre kültürlerden ve farklı tarihsel dönemlerdeki dinsel anlayışlardan izler taşıdığı görülmektedir.³³

32 Johnson, "A New Translation and Introduction", s. 250.

33 Johnson, agm, s. 252.

Âdem ve Havva'nın hayatına dair bu metinlerin hem Yunanca hem de Latince versiyonları bütün olarak Pseudepigrapha'da yansıyan görüşlerle tamamen uyumlu görülmesinin yanı sıra Rabbanik Yahudiliğin teolojisi, Ölü Deniz Yazmaları ve erken dönem Hıristiyanlıkla da uyumlu gözükmektedir. Bu ise metinleri teolojik anlamda önemli kılmaktadır. Mitolojinin bütün anlatım tarzını, üslubunu alabildiğince fütursuzca kullanan bu metinler, aşkın Tanrı'yla insanın, İblisle meleklerin, vahşi hayvanlar ve ayartıcı yılanla insanların birebir diyalog kurabildikleri bir tablo sunarlar. Zamansal, mekansal ve varlıksal farklılıklar öykünün içerisinde ortadan kalkarak aynı zeminde birleşir.

Metinlerin merkezinde Âdem ve Havva'nın şahsında aslında "insan" vardır. Tanrı tarafından kendi suretinde ve çamurdan yaratılan insan (Vita 27), istemediği halde hatası sonucunda Cennet dışındaki bir hayata mahkum olur. Cennet dışındaki hayat, aslında insanın Tanrı'dan ve tanrısal ortamdan uzaklaşması ve tamamen yabancı olduğu bir çevrede yaşamak durumunda kalmasıdır. Yaratılış itibarıyla insan doğruluk ve şerefle kaplı (Apoc. 20-21), meleklerin kendisine saygı gösterdiği, tazimde bulunduğu (Vita 13-14) itibarlı bir varlıkken daha sonra "kötü bir kalp"e (Apoc. 13) sahip olur ve çalışmak, didinmek, emek sarfetmek, hastalıklarla mücadele etmek, ölüme mahkum olmakla karşı karşıya kalır. Ancak yine de insan, tüm zorluklarına karşın varlığını dünyada sürdürme konusunda başarılı olur. Lakin yaşama dair fiziksel şartlarını iyileştirme konusundaki başarısını diğer alanlarda gösteremez. Yasak meyvenin yenilmesiyle aktif bir güç haline gelen kötülük faaliyet göstermeye devam eder. Kabil kardeşi Habil'i öldürerek yeryüzünde ilk kanı dökecek ve kötülük cennet sonrasında yeryüzünde de somutlaşmasını sağlayacaktır. Tüm bu olaylarda Âdem'in gerisinde kalan Havva, kendisini suçlar. Kabil'in Habil'i öldürmesinde de, Âdem'e düşer olan hastalık konusunda da, yılanın Şit'e saldırmasında da sorumluluğun kendisine ait olduğunu düşünür. Şayet o, Tanrı'nın emrine itaatsizlik yapmamış olsaydı bu kötü sonuçlar onların hayatlarını kuşatamayacaktı (Vita 37, 44). Âdem ve Havva günahı işledikten sonra yaptıklarına pişman olurlar ve Kur'an'dakine³⁴ benzer tarzda Tanrıya tevbelerini sunarlar. Yaptıkları hatanın farkındadırlar ve hatayı düzeltmenin yolu Tanrı'dan af dilemektir. Ürdün ve Dicle nehirlerinin kenarında yaklaşık kırk gün süreyle af dilerler (Vita 1-8). Burada dikkat çekici nokta vahşi hayvan olarak nitelenen yılan ve Şeytan Tanrıya itaatsizlik ve düşüşlerinin nedeni olarak genelde insanı özelde ise Havva'yı görüp (Vita 38) kabahati dışarıda ararken Âdem ve Havva suçu kendilerinde görürler. Evet, bir ayartıcı onları ayartmıştır ancak o ayartı-

34 Bk. Bakara 2/37.

cıya inanan onu hilesini/hilelerini fark etmeyen kendileridir. Oysa isteselerdi ya da biraz daha dikkatli olsalardı onun hilesini görebileceklerdi. Nitekim Dicle nehrinde yakarıшта bulunan Havva'yı Şeytan, Tanrı'nın gönderdiği iyi melek kılığında ikinci kez kandırırken Âdem bu defa kanmayacak ve onun Şeytan olduğunu fark edecektir (Vita 10). Asıl sorunun kendilerinden kaynaklandığının farkındadırlar ve bu yüzden kendilerini terbiyeyle meşgul olurlar. Oysa Şeytan kendi düşüşünün sorumlusu olarak insanı görür ve ona düşmanlık yapmaya devam eder.

Metinlerin tarihini saptamaya çalışırken Johnson, özellikle Şeytan'ın düşüşüne ilişkin diyalogların Müslümanlar tarafından da bilindiğine dikkat çeker. Bu benzerlik metnin el yazmalarının yeniden kaleme alındığı farklı dönemlerdeki etkilere işaret edebileceği gibi ona göre öykünün İslâm öncesi formunun çok yakın bir tarzda İslâmî kaynaklarca da kullanılmış olabileceği ihtimalini de gösterir.³⁵

Metnin her iki versiyonunda da *Tanrı*, aşkınlıkla antropomorfizmin tuhaf bir karışımı olarak sunulur. Tanrı'nın cennet bahçesindeki insanla ve diğer varlıklarla olan diyalogları anlatılırken tam bir antropomorfizm hakimdir. Âdem ve Havva iyiliği ve kötülüğü bilme ağacının meyvesinden yedikten sonra bir suç işlediklerinin farkına vararak saklanırlar. Emre itaatsizliklerinin bir karşılığı olacak ve Tanrı onları cezalandıracaktır. Tanrı, korkunç bir kral, ya da bahçesi talan edilen yaşlı bir çiftçi edasıyla bahçeye girer ve "korkunç bir sesle bağırır: "Âdem, neredesin?" (Apoc. 8, 23). Yine Âdem hastalığında Şit ve Havva'dan bahçenin duvarının dibine gidip Tanrı'dan yani bahçe sahibinden "lütuf yağı" talep etmelerini ister (Apoc. 9, Vita 36)

Diğer taraftan Tanrı, Kerubilerin iki tekerlekli savaş arabasında, hayat ağacından yapılmış taht üzerinde (Apoc. 22) ya da ışık saçan dört kartal tarafından çekilen ışığın iki tekerlekli savaş arabasının üzerinde (Apoc. 33), Ay ve Güneşin parlaklığının kaynağı olan (Apoc. 36) bir varlık olarak sunulurken *Vita*'da Âdem'in erdemlilik Cennetine çıkarılması sahnesinde Tanrı'dan yanan bir ateş olarak söz edilir. Anlatıya göre Âdem, Mikail tarafından alınarak Erdemlilik Cennetine yani göksel cennete çıkarılır. Âdem orada Tanrı'yı "otururken görür" ancak "Tanrı'nın görünüşü dayanılmaz bir şekilde yanan ateştir". Tahtında oturmakta olan Tanrı'nın etrafından da tekerlekleri ateşten olan ve rüzgar gibi giden savaş arabaları üzerindeki binlerce meleği görür (Vita 25). Bu tür ifadelerle Tanrı, hem aşkın bir varlık hem de haşmetli bir ordu komutanı şeklinde tasvir edilir. Tanrı, hem korkulan birisi hem de kendisinden rahmet ve

35 Johnson, "A New Translation and Introduction", s. 252.

yardım dilenen, merhamet beklenen birisidir. Gerek Âdem ve Havva gerekse melekler Tanrı'dan merhamet dilerken tasvir edilirler (Apoc. 27).

Tanrı'nın ihtişamı yüceliği zaman zaman etrafındaki meleksel diğer varlıklara işaret edilerek dolaylı yoldan da ifade edilir. Meleklerin kanatları vardır (Apoc. 36), melekler tekerlekleri ateş olan rüzgar gibi hızlı giden savaş arabalarına sahiptirler (Vita 25) ve altı kanatlı seraphimler³⁶ vardır (Apoc. 33, 37). Tanrı'nın etrafındaki varlıkların ihtişamı doğal olarak Tanrı'nın onlardan daha görkemli olduğunun bir göstergesidir. Tanrı'nın cennete girip emrine itaatsizlik yapan Âdem'i araması anlatılırken bahçedeki bitkilerin Tanrı'nın gelişi nedeniyle çiçek açtıklarından söz edilir (Apoc. 22).

Metinlerdeki bir diğer aktör, *Şeytan*'dir. Şeytan, Tanrı'yla insan arasındaki ilişkinin bozulmasındaki harici unsur olarak karşımıza çıkar. Tekvin'deki anlatıda Şeytan/İblis yer almaz. Orada Havva'yı kandıran bir hayvandan yilandan söz edilir ve daha çok yorumlarda bu yılanın Şeytan'ın kılık değiştirmiş şekli olduğu kabul edilir. Ancak bu metinde açıkça düşmüş bir melek olarak Şeytan'ın ismi geçer. Fakat yine de yilanda Şit'e saldırması hadisesinde olduğu gibi zaman zaman sahnedeki yerini alır. Özellikle *Vita* 12-16'da anlatılan Şeytan'ın düşüşü öyküsü Tekvin'den ziyade Johnson'a göre Kur'an'da ve diğer ortaçağ Hıristiyan edebiyatında anlatılanlarla uyum göstermektedir.³⁷ Burada Tekvin'de söz konusu olmayan bir diyalog anlatılır. Buna göre Âdem ilk yaratıldığında Tanrı melekleri toplar ve onlardan Âdem'e secde etmelerini, ona tazimde bulunmalarını ister. Çünkü Âdem'i onlardan farklı olarak kendi suretinde yaratmıştır. Şeytan, secde etmemekte direnir ve Mikail ona baskı yapar.³⁸ Ancak Şeytan, kendisinin yaratılış sırası olarak Âdem'den önce olduğunu ve aynı zamanda ondan daha üstün bir konumda bulunduğunu söyleyerek baskıya rağmen secde/ibadet etmez. Şeytan'ın anlayışına göre Âdem'in ona itaat etmesi saygı göstermesi gerekmektedir.³⁹ Mikail Tanrı'nın buna çok öfkeleneyeceğini,

36 Seraphim: (1) İşıya'nın vizyonunda Tanrı'nın tahtının önünde oturmakta olan kanatlı doğaüstü varlıklar. (2)Yüksek Melekler konseyinin bir üyesi olan tanrısal varlık.

37 Johnson, "A New Translation and Introduction", s. 253.

38 Şeytan'ın cennetten atılma nedeni olarak anlatılan Adem'e secde etmemekte direnmesi Kur'an'da şöyle ifade edilir: "Bir zamanlar biz, meleklerle (ve cinlere) 'Âdem'e secde ediniz' dedik. İblis hariç hepsi secde ettiler. O yüz çevirdi ve büyüklük tasladı, böylece kötülerden oldu." Bakara 2/34. Ayrıca bk. A'raf 7/11-13, Sâd 38/75. İblis'in secde etmemekte direnmesiyle ilgili yorumlar için bk. Mustafa Öztürk, "Âdem, Cennet ve Düşüş", *Milîl ve Nihal*, 1 (2), ss.156-158; Salime Leyla Gürkan, "Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 9, 2003, ss. 36-39.

39 Kur'an'dakine benzer olarak Apokrif metinlerde de geçen Adem'e secde meselesi İblis'in Âdem'e ibadet etmesi olarak değil yönetici ve bir otorite olarak Adem'in tanınması ya da Âdem'in entelektüel ve fiziksel güçlerinin üstünlüğünü kabul etme olarak anlaşılmalıdır. Zira *Vita* ve *Apokalipse*'nin ilerleyen pasajlarında Şeytan'ın insana düşmanlığı anlatılırken Âdem

kendisine gazap edeceğini söyler. Şeytan ve emrindeki diğer melekler bu sözü ciddiye almazlar ve hatta Şeytan Mikail'e: "Şayet o bana gazap edecek olursa, ben de göğün yıldızlarının üzerine tahtımı kurarım ve En Yüce gibi olurum." der. Ancak tahtını göğün yıldızları üzerine değil yeryüzüne kurmak zorunda kalır. Tanrı'nın gazabına uğrayarak cennetten yeryüzüne atılırlar. İnsana düşmanlığı bu yüzdendir ve Havva'yı kandırmak için yılan kılığına girmiştir (Apoc. 16-18). Ancak öyküde Şeytan'ın atıldığı, sürekli özlemine duyduğu ve mükemmel bir şekilde korunan cennete tekrar nasıl girip de Havva'yı kandırıldığından söz edilmez. Sadece hile yaptığını söylemekle yetinilir.

İblis'in yılanı kullanarak cennete girmesi Kur'an'daki Âdem kıssasında yer almazken tefsirlerde "İblis'in yılanın karnında cennete girdiği" şeklinde yer alması bazı araştırmacıların müfessirlerin Kur'an kıssasıyla Tekvin'deki kıssayı meczetme çabaları olarak yorumlanmıştır.⁴⁰ Ancak makalenin konusu olan apokrif metinlerde Şeytan'ın yılanı kullanmak suretiyle cennete girmesi motifi İslâm alimlerinin betimlemelerinden çok önce Eski Ahit apokrifasında kullanılmıştır (Apoc. 16-18). Üstelik bu metinde Şeytan'ın yalnızca Havva'yı değil aynı zamanda Tanrı'yı da kandırması anlatılır: "...Sonra Şeytan, bir melek suretinde geldi ve Tanrı'ya melek olarak ilahi okudu." (Apoc. 17:1). Tanrı cennetin dışında olması gereken Şeytan'ın melek suretinde gelip kendisini kandırmasını fark edemez.

Âdem ve Havva'nın hayatına dair metinlerin en önemli ögesi kuşkusuz "günah"tır. En genel tanımıyla "ilahi bir yasaya itaatsizlik ve Tanrı'ya karşı işlenen bir suç, bazı dinsel ve ahlaki prensipleri ihlal etmek" şeklinde tanımlanan günah, *Apocalypse* ve *Vita*'ya göre Tanrı'yla eşdeğer olma ve açgözlülükten kaynaklanmaktadır. Nitekim yılan Havva'yı kandırırken meyveyi yediği takdirde "tanrılar gibi olacağını" (Apoc. 18) söyleyerek kandırır. Kendisi de Âdem'e secdeyi reddetmesi sonrasında Tanrı'nın kendisine gazap edecek olmasına aldırmadığını kendisinin de göğün üzerine taht kurup "En Yüce gibi" (Vita 15) olacağını söyler. Metinlere göre insan ve Şeytan'ı günaha yönlendiren şey ortaktır: açgözlülük ve Tanrı gibi olma arzusu. Her ne kadar *Vita*'da Şeytan'ın itaatsizliği Âdem'in itaatsizliğinin önüne geçirilse de yeryüzüne günahı getiren bir kadındır (Apoc. 9, 11, 14, 21, 24, 29, 32; Vita 18, 26, 35, 44). Tekvin'de Havva suçlanmakla birlikte doğrudan kadının suçlanması daha çok apokrif metinlerde dir.

Tekvin'deki düşünüş öyküsüyle benzerlikler taşıyan ve en eski düşünüş hikaye-

yüzünden onun Cennetteki mevkisini kaybetmesi gösterilir. İslâm tefsir geleneğindeki yorumlar için bk. Öztürk, "Âdem, Cennet ve Düşüş", ss. 158-165.

40 Bk. Öztürk, "Âdem, Cennet ve Düşüş", s. 167.

lerinden birisi olarak kabule dilen Sirach'daki öyküde "Günah bir kadınla başlamıştır; onun yüzünden hepimiz öleceğiz."⁴¹ cümlesi yer alır. Bu ifadede açıkça günahın ve ölümün sorumlusu olarak kadın yani Havva gösterilir. *The Wisdom of Solomon*'da farklı bazı vurgular bulunmakta günahın ve ölümün insanın hayatına giriş ve yayılışı anlatılmaktadır. Fakat günahın ve ölümün yayılmasının sorumlusu olarak Âdem değil, Âdem'in oğlu Kabil (Kain) gösterilir.⁴² Bir başka apokrif metin *Pseudo-Philo*'da ise Havva'nın yılan tarafından aldatıldığı ve sonra da ölümün insanlık için takdir edildiği söylenir. Ancak bu metinde özellikle Pavlus'un doktrinel düşüncesiyle yakınlık taşıyan bu ifadelerin devamında Pavlus'unkinden farklı bir kurtuluş öngörülür: "Ve Rab ona insanların ruhlarını kurtarması için buyurdu ve dedi ki: 'Şayet onlar benim yolumda yürürlerse, ben onları bırakmayacağım, terk etmeyeceğim, fakat onlara daima acıyacağım, merhamet edeceğim ve onların çocuklarını/nesillerini kutsayacağım. Ve yeryüzü derhal meyvelerle dolacak ve orada onların yararına olacak yağmurlar olacak ve oralar çorak olmayacak."⁴³

Bir diğer apokrif metin olan *Slavonic Book* ya da *Book of Secret of Enoch* da insanoğlunun günahı Âdem'den miras olarak aldığı düşüncesi yer almaktadır. Pavlus'un günahın miras olarak devri düşüncesine de oldukça benzediği görülmektedir.⁴⁴ Dünyanın ve Âdem'in yaratılış sürecinin anlatıldığı eserde Âdem Şeytan'ın hilelerine aldanmaz. Ama diğer metinlerde olduğu gibi Şeytan Havva'yı kandırmayı başarır. Bu nedenle de metinde ölümün kadınla birlikte, onun yüzünden yeryüzüne indiği ifade edilir.⁴⁵

M.P. Korsak, Hıristiyan dünyasında kadının suçlanmasının nedeninin Tekvin'in Yaratılış öyküsü değil, Pavlus'un "Âdem aldatılmadı fakat kadın aldatıldı ve günahkâr oldu."⁴⁶ şeklindeki ifadesinin olduğunu düşünür. Korsak, Tekvin'deki iki yaratılış öyküsünü bir bütün gibi ele alarak, ilk bölümdeki Tanrı'nın altıncı günde "adam"ı erkek ve dişi olarak kendi suretinde yarattığı ifadesinin ilk yaratılan insanın erkek değil "erkek ve dişi" formunda farklı bir canlı olduğunu, cinsiyet ayrımının ise sonradan gerçekleştiğini, hatta Tekvin'de

41 Sirach 25:24, "Ecclesiasticus, or the Wisdom of Jesus the Son of Sirach", *The Apocrypha of the Old Testament*, edit.: Bruce M. Metzger, Oxford University Press, New York 1965, s. 161.

42 "The Wisdom of Solomon", 10:1-3, *The Apocrypha of the Old Testament*, edit.: Bruce M. Metzger, Oxford University Press, New York 1965, s. 113.

43 "Pseudo-Philo", 13:8-10, "Pseudo-Philo", çev.: D. J. Harrington, *The Old Testament Pseudepigrapha*, edit.: James H. Charlesworth, Doubleday, New York 1985, c. 2, ss. 321-322.

44 "The Book of the Secrets of Enoch" (Slavonic Enoch/2 Enoch), 41:2; 53:1, <http://www.reluctant-messenger.com/2enoch01-68.htm>

45 "The Book of the Secrets of Enoch" (Slavonic Enoch/2 Enoch), 30:1-16.

46 1 Tim. 2:14.

Havva isminin yani kadının adının erkeğin adından Âdem'den önce zikredildiğini iddia eder. Yaptığı metin tahliline göre Âdem'in ismi ilk olarak Şit'in babası olarak nitelenmesi sırasında geçer. Tanrı'nın cennete yerleştiği ilk kişinin Âdem değil "*ha-adam*" yani dişiliği ve erkekliliği bir formda birleştiren bir canlı olduğunu (*zachar u neqeva*) söyleyen Korsak, Eden bahçesinde Tanrı'nın tıpkı diğer yaratılış sürecinde gerçekleştirdiği gibi bu varlığı kadın ve erkek olarak (*ish* ve *ishah*) ikiye ayırdığını söyler. Bu ayrım Tanrı'nın yaratılış sürecinin ilk altı gününde yaptıklarıyla uyum arz eder. Nitekim Tanrı, gök ve yeri, ışık ve karanlığı da birbirinden ayırmıştır ve bunların her biri hem diğeriyle benzerdir hem de farklıdır. Tıpkı erkek ve kadının hem benzer hem de farklı olmaları gibi. Her ne kadar Tanrı, "adam" dan dişiyi ayırmış olsa da her ikisi de dişilik ve eriliklerinin farkına meyveyi yedikten sonra varırlar. Bu yüzden Korsak, meyvenin yenildiği ana kadar onların gene insanın farklı iki yönü olarak kaldıklarını söyler. Bu ise doğrudan "kadının" suçlanamayacağını gösterir. Zira kadın (Havva), tıpkı Âdem gibi asıl olarak meyveyi yedikten sonra sahneye çıkar. Bu nedenle de Korsak, Tekvin'den kadının suçlanmasına dair bir ifadenin zor olacağını düşünür.⁴⁷

Baruh'ta ise Âdem'in ilk günahkar olduğu, onun yüzünden de ölümün vakitsiz olarak geldiği belirtilir. Bununla birlikte herkes onun soyundan geldiği için doğal olarak ruhların bir kısmı için acı ve ızdırap bir kısmı için güzelliklerin hazırlandığı ifade edilir.⁴⁸ Benzer bir düşünceyi çömlekçi örneğinde Augustin'in daha sonraları savunduğu görülecektir.⁴⁹ Baruh'un kitabında ayrıca acı, keder, üzüntü, felaket, yıkım, her türlü hastalık ve belanın yanı sıra insan onurunu zedeleyen, insanı alçaltan her türlü durum, insanın karakterinin zayıflatılması ve ahlaki gevşeklik, kısaca tüm kötülükler Âdem'in Tanrı'ya karşı haddini aşmasının bir sonucudur.⁵⁰

47 Mary Phil Korsak, "Eve, Malignant Or Maligned?", *Cross Currents*, 1994/95, Vol. 44, issue: 4, ss. 453-463.

48 Baruch 54:15, "The Book of Apocalypse of Baruch", <http://wesley.nnu.edu/noncanon/ot/pseudo/2baruch.htm>

49 Augustin'e göre Tanrı, sonsuz lütfunun bir sonucu olarak kullarından bazılarını merhamet edip lütfü da bulunurken bazılarını ise günah içinde bırakabilir. Bu düşüncesine esin kaynağı olarak ise Romalılar 9:21'de yer çömlekçi örneğini anlatır. Çömlekçi balçıktan imal ettiği çömlekler üzerinde tam bir hakimiyete sahiptir. Onların şekillerinden tutun da hangi amaçla kullanılacaklarına kadar pek çok konuda karar verme yetkisi yalnızca çömlekçiye aittir. Tanrı'yı da bir çömlekçiye benzeten Augustin, Tanrı'nın da çömlekçinin balçık üzerindeki hakimiyeti gibi insan üzerinde hakim olduğunu ileri sürer. Bu hakimiyetin bir sonucu olarak da hangi çömleğin iyi hangi çömleğin de kötü suyla dolacağına çömlekçi yani Tanrı karar verir. Bk. Augustine, *A Treatise on the Predestination of the Saints*, First Book, i: 14, http://www.ccel.org/fathers2/npnf105/npnf1042.htm#P6753_2574326

50 Baruch 56:6

Metinlerde dikkat çeken önemli bir noktada *iki farklı cennetten* bahsedilmesidir: *gök* ve *yer cenneti*. Yaratılış sonrasında Âdem ve Havva'nın konuldukları, ilk günahı işledikleri cennet, yeryüzü cenneti yani bir bahçedir. Bu bahçenin etrafı, suyla çevrili (Vita 29) ve kenarlarında yüksek duvarlar vardır (Apoc. 17, 19). Cennet yeryüzünde olmasına karşın Tanrı da zaman zaman bu cennette bulunmaktadır. Örneğin Âdem'in yasak meyveyi yemesi sonrasında Tanrı cennette dolaşarak Âdem'i arar (Apoc. 22-23). Her ne kadar Tekvin'de erkeğin kadın üzerinde otorite olduğundan⁵¹ söz edilse de bu metinlerde Tanrı'nın yeryüzü cennetini Âdem ve Havva arasında paylaştığından söz edilir (Apoc. 15; Vita 32). Adeta Tanrı, her ikisine de eşit davranmış ve bahçenin her bir bölümünün yönetimini birine bırakmıştır. Tekvin'de bu tarz bir bölümlenmeden söz edilmediği gibi yeryüzü ve gökyüzü cenneti şeklindeki bir ayırmadan da söz edilmez. *Vita*'da Âdem oğlu Şit'e başından geçen bir hadiseyi anlatır. Buna göre Âdem, Mikail tarafından yerden alınarak gökyüzündeki cennete, Tanrı'nın huzuruna çıkarılır (Vita 25-29). Âdem'in yeryüzü cennetine girmesine müsaade edilmeyen bir dönemde Mikail'in eşliğinde göksel cennete çıkması ilginç olmakla birlikte bu hadise pek çok Ortadoğu dinsel geleneğinde olduğu gibi "yükseliş/miraç" motiflerini çağrıştırmaktadır. Âdem, göksel cennette Tanrı'dan kullarına merhamet etmesini, onları bağışlamasını ister. Bu amaçla Tanrı'ya methiyeler düzerek merhametini insanlardan esirgememesini, kendisini bağışlamasını ister. Tanrı ise ona "dolayı ebediyen senin soyundan bana hizmette bir sapma olmamalı." diyerek af ve merhameti yine itaat şartına bağlar.

Yahudi geleneğinde bu tarz bir miraç hadisesinin benzerlerini görmek mümkündür. Musa'nın vahiy almak için Tanrı'yla dağda buluşması⁵², vefatında Musa'nın gizli gömülüğü⁵³, İlyas'ın ilahi aleme yükselişi⁵⁴ buna örnek olarak verilebilir. Yine İbrahim ve İdris peygamberlerin semaya yani ilahi aleme yükseldikleri ve Tanrı tarafından kabul edildikleri anlatılır. Nitekim İbrahim'in gözlemleri arasında Âdem'in de tasvir ettiği Tanrı'nın ateş ve nurla kaplı tahtından da söz edilir.⁵⁵

Göksel cenneti yeryüzü cennetinden ayıran önemli bir noktada buranın ölüm sonrası gidilecek olan cennet olmasıdır. Nitekim Âdem öldüğünde cenazesi Acheron gölünde melekler tarafından yıkandıktan sonra Tanrı'nın emriyle

51 Tekvin 3:16.

52 Çıkış 24:15 vd.

53 Tesniye 34:6.

54 2 Krallar 2:11.

55 Şinasi Gündüz, Ekrem Sarıkçıoğlu ve Yavuz Ünal, *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslam'da Miraç*, Vadi Yayınları, Ankara 1996, ss. 45-51.

kiyamete kadar bekletilmek üzere göğün üçüncü katındaki cennete götürülür (Apoc. 37). Yalnız sonraki ifadelerde Âdem'in cesedinin yeryüzü cennetine toprağın alındığı yere gömüldüğünden hatta toprağın, Âdem'den önce ölen Habil'in cesedini, asıl parça geri gelmediği için kabul etmediği Âdem'in cesedi de gömüldükten sonra toprağın her ikisini de kabul ettiği anlatılır. Bu ise Âdem'in cesedinin yeryüzü cennetine ruhunun gökyüzü cennetine gönderildiği şeklinde anlaşılmaktadır. Gökyüzü cenneti, ölüm sonrasında ruhların ikamet ettikleri bir yerdir (Vita 37, 40). Ancak *Vita*'da sadece Âdem'in cesedinin meleklerin gösterdiği şekilde üç parça kumaşla kefenlenerek Habil'le birlikte defnedildiği (Vita 46-48) söylenirken, ruhunun göğe yükselmesinden söz edilmez.

Stone göre metinlere ilişkin en önemli tartışma konularından birisi de *Apocalypse* ve *Vita*'nın Yahudi ya da Hıristiyan metni olup olmadığıdır. Bütün mevcut nüshaları Hıristiyan dünyaya aktarılmış ve zaman zaman Hıristiyan imalar içermekle birlikte bu orijinal metnin bir Yahudi yazar tarafından oluşturulduğu ihtimalini dışarıda bırakmaz. Metinlerde bulunan Hıristiyan imalar, ona göre metne sonradan ilave edilmiş olabileceği gibi aksi de mümkündür. Yani bir kısım Hıristiyan literatürde muhtelif nedenlerle pek çok Yahudi kaynağa başvurulur. Bu nedenle de gerçekte Yahudi teması olan bir imge Hıristiyan imgesi olarak aktarılmakta olabilir. Ancak yine de Stone'e göre özellikle *Vita*'nın girişinde yer alan Âdem ve Havva'nın pişmanlıklarını anlatan sahneler (Vita 1-11) büyük oranda Hıristiyan temalarıdır. Zira burada Âdem ısrarla lütuf yağı talep eder (Bkz. Apoc. 13, Vita, 42). Ancak Mikail bütün taleplerin boşuna olduğunu, o an için bu yağı almalarının mümkün olmadığını, yağın kendilerine diriliş sonrasında verileceğini söyler. Bir başka apokrif metne (*Penitence*)⁵⁶ göre ise Mesih, Âdem'in bedenini yeniden diriltecek, onu Ürdün nehrinde vaftiz edecek ve Mikail'de "yeni Âdem"i yağlayacaktır. Stone göre benzerliklerle sınırlı değildir. *Vita*'da Nicodemus İncilinden (Gospel of Nicodemus⁵⁷) değiştirilerek aktarılan pasajda Mesih'in nasıl geleceği, Âdem'in ve bütün ölümlerin bedenlerini nasıl dirilteceğini, Ürdün nehrinde nasıl vaftiz edeceğini ve

56 Edit.: Michael E. Stone, *The Penitence of Adam: An Apocryphal Armenian Adam Book*, Electronic Version, with manuscript photographs, texts, translations and concordance, <http://micro5.mssc.huji.ac.il/~armenia/website/index.html> (26.06.2006), Eserin matbusu ise M.E. Stone, *Texts and Concordances of the Armenian Adam Literature* (Society of Biblical Literature: Early Judaism and its Literature, 12; Scholars Press, Atlanta 1996)'dir.

"The Penitence of Adam" kitabı, aynı zamanda Vita ve Apocalypse'nin Ermenice versiyonu olarak kabul edilmektedir.

57 Krş. *The Gospel of Nicodemus or Acts of Pilate*, (From "The Apocryphal New Testament" M.R. James-Translation and Notes, Clarendon Press, Oxford 1924), <http://www.earlychristianwritings.com/text/gospelnicodemus.html> (27.06.2006).

bütün inananları lütuf yağıyla nasıl yağlayacağını/kutsayacağını anlatır. Ancak yine de metnin Hıristiyan bakış açısıyla ve benzer Hıristiyan metinleriyle tamamlanarak okunması metnin orijinalinin Hıristiyan olduğunu tam olarak göstermez. Bu yüzden Stone metinlerin Hıristiyan ya da Yahudi orijine sahip olup olmadığı konusunun çok net olmadığına ısrar eder.⁵⁸

Metinlerde Stone'nin işaret ettiği benzerlikleri görmek pekala mümkün. Ancak bu benzerlikler, örneğin Âdem'in Ürdün nehrinde tevbe etmesi, Tanrı'nın ona diriliş gününde bağışlayacağını ve lütuf yağını o zaman vereceğini söylemesi doğrudan İsa Mesih'e işaret eder mi? Çünkü metinlerde bırakın İsa ismini Mesih lafzı bile geçmemektedir. Ayrıca genel anlamda Hıristiyan metinlerde görüldüğü gibi ikinci Âdem olarak nitelenen İsa Mesih'in karşıtı olarak Âdem'in kötülenmesi teması metinlerde hiç yer almaz. Aksine Âdem, her şeye rağmen Tanrı'nın ilgisine mazhar olur. Tanrı, Âdem'in defni işinde meleklerin görev almasını ister, göğün üçüncü katından onun için kefen olmak üzere üç parça kumaş getirir ve onun ruhunu göğün üçüncü katındaki cennetine kabul eder. Hatta ölümünden önce Âdem bir tür miraç tecrübesi yaşayarak göksel cennete, Tanrı'nın huzuruna çıkar. Bu yüzden metinlerdeki benzerlik ya da farklılıklar çok büyük bir ihtimalle farklı el yazmalarında ve metinlerin çevirileri esnasında ortaya çıkan bir durumdur.

4. Sonuç

Sonuç olarak herkes kabul eder ki Âdem ve Havva, hem Yahudilikte hem de erken dönem Hıristiyanlıkta sonsuz spekülasyonların sebebidir. Nitekim Pavlus'un Âdem üzerine geliştirdiği spekülasyonlar (Romalılar 5:12-21; 1 Korintliler 15:42-50) Hıristiyan teolojinin oluşmasında önemli bir role sahiptir. Birinci yüzyıl Yahudi apokaliptik yazında da önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir: Örneğin, 2 Baruch 54:15; 4 Ezra 3:20-27; 4:30-32; 7:116 vd; 3 Baruch 4 gibi. Yine *Hypostasis of the Archons* ve *Apocryphon of John* gibi özellikle Gnostik metinlerde ilk ebeveynlerin hayatları önemli bir yer tutar. Yine *Vita* ve *Apocalypse*'de karşımıza çıkan Şit, Gnostik literatürün oldukça önemli bir figürüdür.⁵⁹

Bütünüyle mitolojik öğelerle bezeli olan "Adem ve Havva'nın Hayatı" metinleri, ilk bakışta Tekvin'deki yaratılış öyküsünün açılımı görünümünde olmakla birlikte bir kısım nüanslarla ondan ayrılır. Öykü'nün İslâmî literatürdeki Adem ve Havva öykülerine yakınlığı da son derece dikkate değerdir. Bu

58 Stone, *Jewish Writings of the Second Temple Period*, ss. 116-117.

59 Stone, *age*, ss. 117-118.

yüzden aşağıda çevirilerini verdiğimiz bu iki metnin dinler tarihi çalışmalarına bir katkı sağlayacağını ummaktayız.

Ek 1: Metin - A

ADEM VE HAVVA'NIN HAYATI⁶⁰ THE LIFE OF ADAM AND EVE (APOCALYPSE / APOCALYPSE OF MOSES)

Önsöz

Âdem ve Havva'nın hayatının öyküsü, Tanrı tarafından Musa'ya, Ahit'in yasalarının yazılı olduğu tabletler verilirken bildirilmiştir.⁶¹

1. (1-2) Bu Âdem ve Havva'nın öyküsüdür. Onlar, cennetin dışına çıktıktan sonra, Âdem, karısını aldı ve doğuya, aşağıya doğru indiler. Ve orada 18 yıl 2 ay oturdular. (3) Ve Havva hamile kaldı ve iki oğul doğurdu; Cain (Kabil) denilen Diaphotos ve Abel (Habil) denilen Amilabes⁶².
2. (1) Bu şeyler olduktan sonra Âdem ve Havva, birlikte gittiler. Uyumak için yattıklarında (2) Havva efendisi Âdem'e: "Efendim bu gece rüyamda oğlum Habil'in kanını gördüm. Kardeşi Kabil'in ağzına hücum ediyordu ve Kabil merhametsizce onu içti. (3) O (Habil), ondan kendisine küçük bir şey bırakmasını istedi; fakat o, dinlemedi ve kanların hepsini yuttu. Ve (kan) onun midesinde durmadı. Fakat ağzının dışına geldi." (4) Ve Âdem Havva'ya dedi ki; "Kalkalım ve onlara ne olduğunu görmeye gidelim. Muhtemelen düşman onlara karşı savaşıyordur."
3. (1) Ve onların her ikisi de dışarı çıktıklarında (gittiklerinde) Kabil'in eliyle kardeşi Habil'i öldürmüş olarak buldular (öldürdüğünü gördüler). (2) Ve Tanrı, melek Mikail'e dedi ki: "Âdem'e söyle 'senin bildiğin gizemi (sırrı) oğlun Kabil'e bildirmedi, çünkü o, öfkenin/gazabın oğludur. Fakat yas tutma. Çünkü onun yerine sana başka bir oğul vereceğim; bu, sana yapman gereken her şeyi bildirecek; fakat ona hiçbir şey söyleme!". (3) Bu şeyleri Tanrı meleğine söyledi ve Âdem onun sözlerini kalbine koydu, onunla

60 Metinlerin çevirisinde "edit.: James H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, Doubleday, New York 1985, c.2, ss. 258-294" de yer alan M. D. Johnson tarafından notlandırılarak İngilizce tercümesi yapılan nüshaları kullanılmıştır.

61 Bu önsözün, Grekçe metne sonradan ilave edildiği düşünülmektedir.

62 Buradan itibaren "*Cain/Kain*" yerine "*Kabil*", "*Abel*" yerine de "*Habil*" isimleri kullanılacaktır.

ve Havva'yla birlikte diğer oğulları Habil için kederlendiler.

4. (1) Bu şeylerden sonra Âdem, karısına hamile kalacağını bildirdi ve o hamile kaldı ve Şit'i doğurdu. (2) Ve Âdem, Havva'ya: "Bak, Kabil'in öldürdüğü Habil'in yerine bir oğul sahibi olduk; mutluluk duyalım ve Tanrı'ya kurban sunalım." dedi.
5. (1) Ve Âdem, otuz oğul ve otuz kız babası oldu. (2) Ve (Âdem) hasta oldu ve yüksek sesle ağladı. "Oğullarım, ölmeden önce sizleri görmem için yanıma gelin." dedi. (3) Ve onların hepsi birlikte gittiler ve üç bölüme yerleştiler. Ve onlar evin kapısına geldiklerinde o, Tanrı'ya dua ediyordu. (4) Ve oğlu Şit dedi ki: "Âdem Baba, senin hastalığın nedir?" Ve o: "Çocuklarım, ağrı ve sızılarım daha çok arttı." dedi. (5) Ve onlar da dediler ki: "Ağrı ve hastalık nedir?"
6. (1) Ve Şit cevap verdi ve dedi ki: "Baba, yemek için kullandığın şeyler hakkında ne düşünüyorsun ve onları arzulamaktan dolayı üzüntülü müsün? (2) Şayet durum buysa söyle bana, ve ben gideceğim ve Cennet'ten sana meyveler getireceğim. Başımın üzerine hayvan gübresi yerleştireceğim ve ağlayıp, gözyaşı dökceğim ve dua edip, yakaracağım. Ve Rab, beni duyacak ve meleğini gönderecek (3) ve sana onu (meyveleri) getireceğim. Ve böylece şu dert, keder seni terk edecek" Âdem ona dedi ki: "Hayır, oğlum Şit; fakat hasta ve kederli değilim." Şit: "Sana bu olanlar nedir?" dedi.
7. (1) Âdem ona dedi: "Tanrı bizi yani beni ve annenizi yarattığında, çok arzuladığım şeyler dolayısıyla o, cennette her türlü bitkiyi bize verdi. Fakat birisiyle ilgili olarak bize onu yemememizi emretti. (çünkü) biz onunla ölecektik (onun yersek ölecektik). (2) Ve Rabbe kulluk/ibadet etmesi ve yükselmesi için annenize rehberlik yapan melekler için saat yaklaştı. Ve düşman ona verdi ve o (Havva) ağaçtan yedi. Çünkü o (düşman) biliyordu ki, ne ben, ne de kutsal melekler onun yakınında değildik. (3) Sonra Havva, aynı şekilde yemem için bana verdi.
8. (1) Her ikimizde onu yediğimizde, Tanrı bize kızdı. Ve Rab, cennete geldi ve korkunç bir sesle şöyle söyleyerek bağırdı: "Âdem, neredesin? Ve niçin benden saklanıyorsun? (2) Ev, inşa edenden (mimar) gizli olabilir mi?" Ve O dedi: "Sen benim ahdimi terk ettiğin için senin bedenini yetmiş belaya teslim ettim. İlk belanın acısı/sızısı gözlerin kederi/felaketidir. İkinci belanın acısı duymaktır yani bela kulaklarındadır ve böylece diğer bütün belalar senin peşinden gelecek."
9. (1) O, bu şeyleri oğluna anlatırken derinden bir ah çekti (iç geçirdi) ve dedi: "Ne yapabilirim? Büyük bir acı ve keder içindeyim." (2) Ve aynı şekilde Havva gözyaşı döktü, ağladı ve dedi ki: "Efendim Âdem, kalk, hastalıklarla"

rının yarısını bana ver ve onu yüklenmeme izin ver. Çünkü bu sana olanlar benim yüzümden oldu; benim yüzümden sen acılara ve belalara katlandın.” (3) Fakat Âdem Havva’ya dedi: “Kalk ve oğlumuz Şit’le birlikte Cennetin yakınına git ve sorumluluğu size ait olan bir yere yerleşin. Tanrı’ya ağlayın ve yalvarın. Belki böylelikle bana merhamet edebilir ve meleğini Cennete gönderip, ağaçtan çıkan yağdan bana verir. Onu bana getirin. Onunla kendimi/vücudumu ve başımı yağlayacağım.

10. (1) Ve, Şit ve Havva Cennet bölgesine gittiler. Onlar giderken, (2) Havva (diğer) oğlunu gördü. Vahşi bir hayvan ona saldırıyordu. Ve Havva şöyle söyleyerek ağladı: “Vah bana, çünkü diriliş gününe geldiğim zaman, günahı olan (günah işlemiş olan) herkes Havva, Tanrı’nın emirlerini muhafaza etmedi, onlara bağlı kalmadı diye bana lanet/beddua edecek. (3) Ve Havva, hayvana bağırdı: “Hey, Sen kötü bir hayvansın, Tanrı’nın suretine saldırmaktan korkmuyor musun? Senin ağzın nasıl açıldı? Senin dişlerin güçlü ve sert bir şekilde nasıl büyüdü? İtaati nasıl hatırlamazsın? Çünkü senin öncelikle Tanrı’nın suretine itaat etmen gerekmez miydi?”
11. (1) Sonra, hayvan bağırarak şöyle dedi: “Hey, Havva, ne açgözlülüğün, ne hırsın, ne de üzüntün/ağlaman bizim yüzümüzündür. (2) Fakat sana, hayvanların yönetimi sana verildiği halde senin ağzın Tanrı’nın ondan yememi emrettiği ağaçtan yemek için nasıl açıldı? Bunlardan dolayı bizim doğamız değiştirildi. (3) Bu yüzden şimdi ben seni azarlamaya başlarsam sen bunu kaldıramayabilirsin/ buna tahammül edemeyebilirsiniz.”
12. (1) Şit hayvana dedi: “Ağzını kapa ve sessiz ol. Ve yargı gününe kadar Tanrı’nın suretinden uzaklaş. (2) Sonra hayvan Şit’e dedi ki: “Bak, Tanrı’nın imajından uzaklaştım.” Sonra hayvan kaçtı, kıvrıla kıvrıla giderek oradan uzaklaştı ve yuvasına gitti.
13. (1) Ve Şit, annesi Havva ile birlikte Cennetin yakınına gitti. Ve orada ağladılar, feryat ettiler, ağıt yaktılar. Ve lütuf yağından vermesi için meleğini göndermesi amacıyla Tanrı’ya dua ettiler. (2) Ve Tanrı, başmelek Mikail’i gönderdi ve onlara şöyle dedi: “Tanrı’nın kulu, Şit, boşa uğraşmayın. Babanız Âdem’in başına sürmek ve şimdi sizin olması için akıcı yağı olan ağaç hakkında niyaz ederek dua etmeyin. (4) Fakat zamanın sonunda, büyük gün geldiğinde Âdem’in bütün etleri kaldırılacak, kutsal insan gibi olacak; sonra ona Cennetin her sevinci, mutluluğu verilecek (5) ve Tanrı, onların ortalarında olacak ve orada ondan önce hiçbir günahkar olmayacak. Çünkü kötü kalp onlardan kaldırılacak ve onlar iyiyi anlayan ve tek başına Tanrı’ya ibadet eden bir kalp verilecek. (6) Fakat, (şimdi) yaşam süresi sona ermeden önce, ki üç gün içinde babanıza gidin. Ve onun ruhu ay-

rılacak. Yukarıya doğru olan bu müthiş yolculuğa şahit olabilirsiniz.

14. (1) Bu şeyleri söyleyerek melek onlardan ayrıldı. Şit ve Havva, Âdem'in yattığı çadıra gittiler. (2) Âdem Havva'ya: "Niçin, bizim aramızda yıkımı işledin ve bizim üzerimize büyük gazabı çektin. O gazap bütün hayatımızı kontrol ederek kendine doğru çeken ölümdür. (3) Ve Âdem eşine dedi ki: "bütün çocuklarımızı ve torunlarımızı çağır ve anlat onlara, yasayı nasıl ihlal ettiğimizi."

HAVVA'NIN DÜŞÜŞ HİKÂYESİ VE SONUÇLARI

15. (1) Sonra Havva onlara dedi ki: "Dinleyin beni, çocuklarım ve torunlarım. (2) Sizlere düşmanımızın bizi nasıl kandırdığını anlatacağım. Olaylar biz cenneti yönetiyorken oldu. Cennetin her bir parçası Tanrı tarafından paylaştırıldı. Şimdi ben kendi payımı bekliyordum, güney ya da kuzey. (3) Ve Şeytan Âdem'in bölümüne geldi. Tanrı bizim aramızda hayvanları da böldüğü için orada erkek hayvanlar vardı. Ve Tanrı, bütün erkek hayvanları babanıza ve bütün dişi hayvanları da bana verdi. Ve bizim her birimizi sahip olduklarımız besledi."
16. (1) Ve Şeytan yılanla şöyle söyleyerek konuştu: "Kalk ve bana gel ve ben senin yararına olan bazı şeyler söyleyeceğim." (2) Sonra yılan ona gitti ve Şeytan ona dedi: "Senin bütün hayvanlardan daha bilgili olduğumu duydum; bu yüzden seni görmek için geldim. Seni bütün hayvanlardan daha büyük buldum ve onlar seninle ilişkide bulunuyorlar fakat henüz en aşağıda/yerde uzanmış yatıyorsun. (3) Niçin Âdem'in yabani otlarını yiyorsun da cennetin meyvelerini yemiyorsun? Kalk ve gel ve biz onların henüz arasında değilken, cennetin dışına onu ve karısının atılmasını sağlamamıza yardım et." (4-5) Yılan Şeytan'a dedi ki: "Rabbin, bana gazap etmesinden korkuyorum." Şeytan ise ona: "Korkma; sen yalnızca benim kabım olacaksın ve onları kandırabilmen için ben senin ağzında bir kelime konuşacağım."

Ayartma

17. (1) Ve yılan meleklerin Tanrı'ya ibadete gittikleri bir zamanda derhal kendini cennetin duvarından sarkıttı. Sonra Şeytan, bir melek suretinde geldi ve Tanrı'ya melek olarak ilahi okudu. (2) Ve yılanın duvarın üzerinde sanki bir melek gibi eğildiğini/kıvrıldığını gördüm. Ve o bana: "Sen Havva mısın?" dedi. Ve ben ona: "Benim" dedim. (3) Ve o bana: "Cennette ne ya-

piyorsun?" diye sordu. Ben cevap verdim: (4) "Tanrı bizi buradakileri korumak ve onlardan yemek için buraya yerleştirdi." Şeytan, yılanın ağzının içinden bana cevap verdi: (5) "İyi yapıyorsunuz fakat neden her bitkiden yemiyorsun?" Ben de ona: "Evet, sadece Tanrı'nın onu yememizi yasakladığı, yoksa *muhakkak ölürsünüz* dediği, cennetin ortasındaki biri hariç cennetteki her bitkiden yiyoruz." dedim.

18. (1) Sonra yılan bana: "Tanrı yaşayabilir! Çünkü ben hayvanlar gibi olan sizin için üzüldüyorum. Boş vermişlik içinde olmanızı istemiyorum. Fakat kalkın, gidin (2) ve yiyin. Ağacın ihtişamını görün." dedi. Ben de ona: "Tanrı bize söylediği için, O'nun bana çok kızmasından korkuyorum." dedim. (3) O da bana: "Korkma; çünkü yediğin zaman, *senin gözlerin açılacak ve sen tanrılar gibi olacaksın ve iyiyle kötüyü bileceksin*. (4) Fakat, Tanrı, senin onlar gibi olacağını bildiği için o size bunu fazla gördü (5) ve "Ondan yemeyin." dedi. Fakat bitkinin yanına gel ve onun muhteşemliğini gör" dedi. (6) Ve ben bitkiye döndüğümde onun ihtişamını gördüm. Ve ona dedim ki: "O, gözleriyle bakını hoşnut ediyor"; O anda onun meyvesini almaktan korktum. Ve o bana: "Gel, ben onu sana vereceğim. Beni takip et." dedi.

Düşüş

19. (1) Ve (kapıyı) onun için açtım ve o benim önümden geçerek Cennete girdi. Çok az yürüdüktan sonra, döndü ve bana dedi ki: "Fikrimi değiştirdim ve senin ondan yemene izin vermeyeceğim." O bu şeyleri söylediğinde beni tatlılıkla ikna etmek ve mahvetmek istiyordu. Ve o bana: "Bana hakaret etme, sen aynı zamanda kocana da (ondan) vermelisin." (2) Ve ben ona dedim ki: "Bilmiyorum, sana lanetin hangi çeşidiyle sövmeliyim bilmiyorum; bununla birlikte sana şunu söylediğimi de biliyorum: Rabbin tahtı, melekler meclisi ve hayat ağacı adına, aynı zamanda ben onu kocama da yemesi için vermeliyim." (3) O, benden laneti aldığı anda, gitti, ağaca tırmandı ve kötü özelliklerini ki o açgözlülüğüdür, yemem için bana verdiği meyvelerin üzerine serpiştirdi. Çünkü açgözlülük her kötülüğün kaynağıdır. Ve ben dalı yere doğru eğdim, meyvelerini aldım ve yedim."
20. (1) Çok az zaman sonra gözlerim açıldı ve giyinmiş olduklarımla birlikte erdemden yoksun/çıplak olduğumu fark ettim. (2) "Bunu kendime neden yaptım? Onunla giyindiğim, örtündüğüm şerefimden nasıl ayrıldım?" diyerek ağlamaya başladım. (3) Ve aynı şekilde lanet hakkında ağladım. Fakat ağaçtan aşağı birisi indi ve kayboldu. (4) Kendi bölgemde yaprakları aradım. Böylece utancımı örtbilirdim. Fakat cennetteki ağaçlardan hiçbir şey bulamadım. Çünkü kendi bölgemin ağaçlarının yapraklarını kesip on-

ları yemiştım. Yalnızca şu incir ağacının kiler hariç. (5) Ve onun yapraklarını aldım ve kendime etek yaptım; onlar benim yediğim bitkilerin benzerliydi.

21. (1) Ve yüksek bir sesle "Âdem, Âdem, neredesin? (2) Kalk, bana gel ve sana büyük sırrımı göstereceğim." diyerek ağlamaya başladım. Ve babanız geldiğinde rahatımızı kaçırıcasına günah işlemeye neden olan yasa dışı sözlerle onunla konuşmaya başladım. (3) Çünkü o geldiğinde ben, ağzımı açtım ve Şeytan konuşmaya başladı ve ben şöyle diyerek ona söylemeye başladım: "Gel, efendim, Âdem, beni dinle Tanrı'nın ondan yemememizi söylediği ağacın meyvesinden ye ve Tanrı gibi ol." (4) Sizin babanız cevap verdi ve dedi: "Tanrı'nın bana kızmasından korkarım." Ve ben ona dedim ki: "Korkma; çünkü, sen onu yer yemez, sen iyi ve kötüyü bileceksin." (5) Sonra ben onu çabucak ikna ettim. O yedi ve onun gözleri açıldı ve o aynı zamanda çıplaklığının farkına vardı. (6) Ve o bana: "Ah!, Kötü kadın!, Neden bizim aramızda yıkım yaptın? Sen, beni Tanrı'nın ihtişamından uzaklaştırdın, ayırdın." dedi.

Cennette Tanrı'nın Ortaya Çıkışı

22. (1) Ve aynı saatte biz başmelek Mikail'in borusunun sesini duyduk. (2) O melekleri şöyle söyleyerek çağırıyordu: "Bunları Rab, söylüyor, 'benimle birlikte Cennete gelin ve Âdem hakkında bildireceğim kararımı dinleyin.'" (3) Ve biz başmeleğin borusunun sesini duyduğumuzda: "Bakın, Tanrı, Cennete bizi yargılamaya geliyor." dedik. Biz korktuk ve saklandık. Ve Tanrı, Cennete döndü, kerubilerin iki tekerlekli savaş arabasına oturdu ve melekler ona ibadet ediyorlardı. Tanrı, Cennete geldiğinde bütün bitkiler, hem benim hem de Âdem'in bölgesinde olan bitkilerin hepsi, dışarı doğru çiçek açtılar ve yerleştirildiler. (4) Ve Tanrı'nın tahtı gerçektede hayat ağacından yapılmıştı.
23. (1) Ve Tanrı, Âdem'i şöyle söyleyerek çağırdı: "Âdem, nerede saklanıyorsunuz? (2) Seni bulamayacağımı mı sanıyorsun? Ev inşa edenden gizlenebilir mi?" Sonra babanız cevap verdi ve dedi ki: "Ey Rab, bizi bulamayacağını düşündüğümüz için saklanmıyoruz. Fakat daha çok çıplak olduğum için korkuyorum. Ve senin kudretin karşısında korku ve saygıyla ayakta durmaktayım, ey Rab." (3) Tanrı: "Çıplak olduğunı sana kim gösterdi? Muhafaza etmen için sana verdiğim buyruğumu terk etmedikçe (bunu bilmen imkansızdı)." dedi. (4) Sonra, Âdem benim onu aldatmak istediğinde kendisine söylediklerimi hatırladı: (5) "Seni Tanrı'dan emin yapacağım." Ve o döndü ve bana dedi ki: "Niçin bunu yapmıyorsun?" Ve ben o anda

yılanın sözünü hatırladım ve: “Yılan, beni kandırdı.” dedim.

Cezalar

24. (1) Tanrı Âdem’e: “Benim buyruğumu çiğnediğin ve karının sözünü dinlediğin için senin üzerinde çalıştığın toprak lanetlendi. (2) Çünkü sen onun üzerinde çalıştığın zaman sende güç ve kuvvet bırakmayacak; sana devdikenini ve çalı verecek, alın terinle ekmeğini yiyeceksin. Birçok acı ve sıkıntı çekeceksin:

*Sen yorularak bitki yetiştireceksin ve dinlenmeyeceksin;
şiddetli acıyla ıstıraplı olacaksın ve tatlı, hoş şeyleri tatmayacaksın;
(3) sıcakla bunaltılacaksın ve soğukla sıkıntı çekecek/donacaksın;
ıkkıla sıkıla çalışacaksın ve ferahlık, zenginlik elde edemeyeceksin;
şişman olacaksın ve bunlar son olmayacak.*

(4) Ve hayvanlar, senin komuta ettiğin hayvanlar sana karşı düzeni bozmak için başkaldıracaklar. Çünkü sen benim buyruğumu taşımadın, muhafaza etmedin.”

25. (1) Bana dönerek Tanrı dedi ki: “Sen yılanı dinlediğin ve benim buyruğumu ihlal ettiğin için doğum sancısı çekeceksin ve tarifsiz acılar duyacaksın; (2) korkuyla, üzerlerine titreyerek çocuklarını taşıyacaksın, büyük acı ve belalarından dolayı hayatını kaybetmenin yakınına geldiğinde itiraf edecek (3) ve şöyle diyeceksin: “Rab, Rab, kurtar beni, asla tekrar bedenim günahına dönmeyeceğim.” (4) Ve böylece senin sözlerine göre seni, içine yerleşen düşmanın düşmanlığı yüzünden yargılayacağım. Ve sonra sen, kocana tekrar döneceksin ve o, sana hükmedecek.”
26. (1) Ve o, bu şeyleri bana söyledikten sonra, büyük bir öfkeyle şöyle söyleyerek yılanla konuştu: “Bunu yaptığın ve nankör bir kap olduğun için, şimdiye kadar dikkatsiz kalbi doğru yoldan saptırmak için önderlik yaptığın için bütün vahşi hayvanların dışında sen lanetlendin. (2) Sen yemek için kullandığın yiyeceklerden mahrum kalacaksın *ve yaşamın boyunca toprak yiyeceksin. Karnın üzerinde sürüneceksin ve ayaklar gibi ellerden de yoksun olacaksın.* (3) Burada senin için ne kulak, ne kanat, ne de bir dal bırakılmış olacak. Bütün bunların hepsi, senin kendi ahlaksızlığın içinde onu (kadını) tatlılıkla kötü fiili işlemeye ikna etmen ve onların cennetin dışına atılmalarına neden olman dolayısıyladır. (4) Ve senle onun nesli arasına düşmanlık koyacağım; o senin başından sakınacak ve sen yargı gününe kadar onun topuğundan sakınacaksın.”

Kovulma ve Tevbe

27. (1) Bu şeyler söylendikten sonra, o meleğine bizi Cennetin dışına atması için emir verdi. (2) Biz kovulmuş varlıklar olarak ağlarken, babanız Âdem, meleklerden ricada bulundu: "Bana çok az bir süre izin verin. Böylelikle Tanrı'ya bana merhamet etmesi ve acıması için yalvarabileyim. Çünkü ben tek başıma bir günahkar olarak kaldım." (3) Ve melekler onu dışarı çıkarırken birden durdular. Ve Âdem, üzüntülü bir sesle yalvararak seslendi: "Affet beni, Rabbim, yaptığım şeyi affet." (4) Sonra Rab, meleklerine dedi ki: "Siz Âdem'i Cennetin dışına çıkarıyorken neden durdunuz? (5) Suç benim mi ya da ben kötü bir yargıç mıyım?" Sonra melekler yere kapandılar ve şöyle söyleyerek Rabbe ibadet ettiler: "Sen, adil olansın Rab, ve doğru bir yargıçsın."
28. (1) Ve Rab, döndü ve Âdem'e: "Şimdiden sonra senin Cennette olmana izin vermeyeceğim." (2) Ve Âdem cevap verdi ve dedi: "Rab, bana dışarı atılmadan önce yiyebildiğim hayat ağacından ver.". (3) Sonra Rab, Âdem'le konuştu: "Sen şimdi ondan alamayacaksın. Çünkü o Kerubilere (cherubim)⁶³ (en yüksek rütbeli meleklerle) tahsis edildi ve kılıç çekildi/kınından çıkarıldı ve senden onu korumak için dönüyor. sen ondan tadamazsın ve sonsuza kadar ölümsüz varlık olamazsın, ancak içindeki düşmanla savaşabilirsen olabilirsin. (4) Fakat sen Cennetin dışına çıktıktan sonra bütün kötülüklerden kendini korursan, muhafaza edersen, ölümü kötülüğe tercih edersen, diriliş gününde seni tekrar çıkartacağım ve sonra orada sana hayat ağacından vereceğim ve sen ebediyen ölümsüz olacaksın."
29. (1) Rab, bu şeyleri söyledikten sonra bizim Cennetin dışında çıkarılmamızı emretti. (2) Ve melekler Cennetin karşısına geçirmeden önce babanız ağladı. Ve melekler ona: (3) "Âdem senin için yapmamızı istediğin bir şey var mı?" dediler. Babanız cevap verdi ve meleklerle dedi ki: "Bakın, siz beni dışarı atıyorsunuz; sizden, Cennetten güzel kokular almama izin vermenizi istiyorum. Böylece ben onları dışarı götürdükten sonra Tanrı'ya sunabilirim ve böylelikle o beni duyabilir/fark edebilir." (4) Ve onlar Tanrı'ya döndüler ve ona: "Yael (Jael)⁶⁴, ebedi kral, Âdem'e Cennetten buhur, tütsü kokusu vermemizi emret." dediler. (5) Ve Tanrı, Âdem'e yiyecekleri için Cennetin aromatik kokularını alıp Cennetin dışına çıkarabilmesini buyur-

63 Ölü deniz yazmalarına göre cherubim; meleklerin en üst rütbesidir.

64 Jael: Tanrı için kullanılan en yaygın iki İbranice Bible terimin (Yahwe, Elohim) her birinin ilk hecelerinden oluşturulan bir birleşik sözcük.

du. (6) Melekler ona izin verdiklerinde iki (ya da dört)⁶⁵ çeşit topladı; çiğdem, sümbül, kamyş, tarçın, ve yenilebilir olarak gördüğü diğer şeyler. Ve o bu şeyleri aldı ve Cennetin dışına çıktı. Ve (böylece) biz yeryüzüne geldik. (7) Ve yedi gün yas tuttuk. Yedi gün sonra çok acıktık ve ben Âdem'e "Yiyebileceğimiz yiyecekler topla ve getir ki ölmeyelim yaşayalım. Kalkalım ve ağlayalım, böylelikle belki Tanrı bizi duyabilir." dedim. (8-9) Ve biz kalktık ve bütün toprakları bir baştan bir başa gezdik ve (yiyecek) bulamadık. Ve Âdem'e çözüm olarak şöyle dedim: "Kalk, efendim ve benden uzağa git. Belki ben senden, Tanrı'nın huzurundan, meleklerden ayrılırsam böylelikle onlar (Tanrı ve Melekler) benim yüzümden seninde aç kalmama bir son verirler." (10) Sonra Âdem cevap verdi ve Havva'ya dedi ki: "Niçin, ölümden sorumlu olmamı ve kaburgama ölümü getirmemi gerektiren, bu nedenle de Tanrının yarattığı imaja karşı ellerimi kaldırmak zorunda bırakan kötü düşünceye sahipsin? (11) Fakat, biz pişmanlık duyabiliriz ve 40 gün süresince dualarımızı, arzularımızı sunabiliriz. Fakat sen, 34 gün oruç tutmalısın. Çünkü sen, Tanrı'nın onu (Âdemi) yarattığı, altıncı güne kadar şekil verilmemiştin. (12) Fakat sen kalk ve Dicle (Tigris) nehrine git ve bir taş al ve ayaklarının altına yerleştir ve (ırmağın) içine git ve suyun içinde boynun yukarda kalacak şekilde dur ve ağzından üç kelimenin çıkmasına müsaade etme, çünkü biz layık değiliz ve bizim edepsizliğimiz masum değildir. Fakat Tanrıya şöyle söyleyerek sessizce ağla: "Ey Tanrım bana karşı merhametli; bağışlayıcı ol." (13) Fakat Âdem Ürdün nehrine gitti ve yüksek sesle şöyle söyleyerek ağladı: "Sana sesleniyorum ey Ürdün nehrinin suyu, ayağa kalk ve bütün kuşlar, ve bütün hayvanlar ve bütün sürüngenler, hem karadaki hem de (sudakileri) denizdekiler bir araya toplansın." (14) Ve bütün melekler ve Tanrı'nın bütün yarattıkları Âdem'in etrafını bir duvar gibi çevirdiler, gözyaşı dökerek ve Âdem'in yanında yer alarak Tanrıya dua ettiler, sonunda Tanrı onlara kulak verdi. (15) Fakat Âdem'le birlikte (olmak için) uygun bir şey (neden) bulamayan İblis, Dicle nehrine, Havva'nın yanına gitti. Bir melek formuna girmek suretiyle, geldi ve Havva ağlamazdan önce onun yanında durdu ve sonra Havva'nın gözyaşları toprağın üzerine ve elbisesinin üzerine düştü. (16) Ve sonra, bana dedi ki: "Suyun dışına çık ve ağlamaya devam et, çünkü Tanrı (Rab) senin ricanı/isteğini duydu, melekler ve bütün yarattıklar duan hakkında Tanrı'ya yalvardılar." (17) Bu şekilde o beni (bir kez daha) aldattı ve ben suyun dışına çıktım

65 Buradaki sayı net bir rakamdan ziyade çokluğu ifade etmektedir.

30. (1) Sonra şimdi, çocuklarım, size aldatıldığımız yolu/süreci göstermiş oldum. Fakat iyiden vazgeçmemek için kendinizi izleyin.

ADEM VE HAVVA'NIN ÖLÜMÜ VE DEFİNLERİ

31. (1) Oğullarının ortasında bu şeyler olduktan sonra ve Âdem hasta yatıyor-ken, bedeninin dışına çıkmadan önce bir günden daha fazlasına sahipken Havva Âdem'e: (2) "Niçin sen ölüyorsun ve ben yaşıyorum? Ve sen öldükten sonra ne kadar süre yaşayacağım? Söyle bana." dedi. (3) Sonra Âdem, Havva'ya: "Bu konuda endişe etme. Çünkü benden sonra uzun süre yaşamayacaksın. Fakat birbirimize benzer tarzda öleceğiz. Ve sen kendin benim yerimde yatıyor olacaksın. Fakat ben öldüğümde beni yalnız bırak ve Rabbin melekleri gelip benim hakkımda bir şeyler söyleyene kadar kimse- nin bana dokunmasına izin verme; (4) Çünkü Tanrı beni unutmayacak fakat kendisinin şekil verdiği/imal ettiği kendi kabını görecektir. Fakat tam tersine kalk ve ruhumu onu bana verenin ellerine geri verene kadar Tanrı'ya dua et. Çünkü, biz yaratıcımızla nasıl karşılaşacağımızı bilmiyoruz. Onun bize kızgın olup olmadığını ya da bize merhamet edip etmeyeceğini bilmiyoruz."

Havva'nın Pişmanlığı ve Âdem'in Ölümü

32. (1-2) Sonra Havva kalktı ve dışarı gitti ve yere düştü ve dedi: "Ben günahkarım ey Tanrı; Ben günahkarım, ey hepimizin Babası; Ben sana karşı günah işledim, Senin seçkin meleklerine karşı günah işledim, Kerubilere karşı günah işledim, muhteşem tahtına karşı günah işledim; Ben günahkarım, Rab, ben çok günah işledim; Sizden önce günah işledim, yaratılmışlardaki bütün günahlar bana doğru geldi." (3) Havva, dizleri üzerinde oturup Tanrı'ya dua etmeye devam ederken, insanoğlunun meleğinin kendisine geldiğini gördü ve melek onu şöyle söyleyerek kaldırdı: (4) "Kalk, Havva, tevbenden kalk, çünkü görüldü, senin kocan Âdem, bedeninden ayrıldı. Kalk ve onun ruhunun yaratıcısıyla buluşmak üzere yükselmesine bak."

Tanrı'nın Melekleriyle Dönüşü

33. (1) Ve Havva, kalktı ve yüzünü ellerinin arasına koydu ve melekler ona dediler ki: "Kendini yeryüzüne ait olan her şeyden uzaklaştır." (2) Ve Havva, gözünü göklere dikti ve ışık saçan dört kartal tarafından çekilen

ışığın iki tekerlekli savaş arabasının (chariot) geldiğini gördü. O Kartallar ki onların ihtişamından söz etmek ya da onların yüzlerini görmek rahimden doğan herhangi bir kimse için imkânsızdır. Ve melekler iki tekerlekli savaş arabasının önünde gidiyorlardı. (3) Onlar babanız Âdem'in yattığı yere geldiklerinde, savaş arabası durdu, ve seraphim⁶⁶ babanız ve savaş arabası arasında durmaktaydı. (4) Ben kendim altın bir buhur kabı ve üç kase gördüm. Ve bütün meleklerin aromatik kokular ve buhur kapları ve kaselerle altara geldiklerini gördüm. Ve onları kokladım, ve buhurun tütüsü havaya sindi. (5) Ve melekler aşağı indiler ve ağlayarak ve şöyle söyleyerek Tanrı'ya ibadet ettiler: "Kutsal Yael (Jael), affet, çünkü o senin suretin ve senin kutsal elinin işidir.

34. (1) Ve sonra ben, Havva, Tanrı'nın önünde oturan iki büyük ve korkunç gizem gördüm. (2) Ve korkudan ağladım ve oğlum Şit'e bağırdım: "Şit, baban Âdem'in bedeninden kalk ve yanıma gel, sen hiçbir gözün asla göremeyeceği şeyleri görebilirsin."
35. (1) Sonra Şit kalktı ve annesine gitti. Ve o ona dedi ki: "Ne var? Niçin ağlıyorsun?" (2) Annesi ise ona: "gözlerinle yukarı bak ve gör yedi göğün açıldığını ve gözlerinle gör, babanın bedeninin onun ön tarafında nasıl yattığını, ve kutsal meleklerin hepsi onunla birlikte, onun için dua ediyorlar ve şöyle söylüyorlar: (3) "Onu affet, Ey hepimizin Babası, çünkü o senin suretidir." Sonra çocuğum Şit, bu ne olacak? O, bizim görünmeyen Babamız ve Tanrımızın ellerine ne zaman verilmiş olacak,? (4) Ve babanız için dua ya yardım eden iki koyu-derili şahıslar kimlerdi?"
36. (1) Şit annesine: "Bunlar güneş ve aydır ve onlar birlikte incekler ve babamız Âdem için dua edecekler." dedi. (2) Ve Havva ona: "Ve onların ışıkları nerede? Ve niçin onlar karanlık/koyu renkli oldular?" diye sordu. (3) Şit ona dedi ki: "Onlar bütün ışıklardan önce parlayamazlar ve bu ışık onlardan saklandığı içindir."

Âdem'in Ruhunun Göksel Cennete Alınması

37. (1) Şit annesiyle konuşuyorken, bir melek boruya üfledi ve yüzleri üzerinde yatan melekler ayağa kalktılar ve korkulu bir sesle şöyle söyleyerek ağladılar: (2) "Onun bütün işleri Rabbin ihtişamıyla kutsanmış olsun; O, Âdem'e merhamet etsin, onun elleriyle yaptığı işlere merhamet etsin." (3) Melekler bu şeyleri bitirdikten sonra, altı-kanatlı seraphimlerden biri geldi

66 Seraphim: (1) İşıya'nın vizyonunda Tanrı'nın tahtının önünde oturmakta olan kanatlı doğaüstü varlıklar. (2)Yüksek Melekler konseyinin bir üyesi olan tanrısal varlık.

ve Âdem'i Acheron⁶⁷ gölüne taşıdı ve Tanrı'nın huzurunda üç kez yıkadı. (4) O, üç saat yatırıldı ve sonra her şeyin Rabbi, kutsal tahtında otururken ellerini uzattı ve Âdem'i aldı ve başmelek Mikail'e şöyle söyleyerek verdi: (5) "Onu al, üçüncü gökteki cennete götür ve dünyayı imar edeceğim büyük ve korkunç gün gelene kadar onu orada bırak." (6) Ve başmelek Mikail Âdem'i aldı, uzaklaştı ve sonra Tanrı, Âdem'in bağışlandığını söylerken onu bıraktı.

Âdem'in Bedeninin Gömülmesi

38. (1) Bütün bu şeylerden sonra şimdi başmelek geride kalanların durumu hakkında sordu. (2) Ve Tanrı, bütün meleklerin, her birinin derecelerine göre ondan önce toplanması konusunda emirler verdi. (3) Ve bütün melekler bir araya geldi; bazıları tüsüleriyle diğerleri trompetleriyle. Ve kendisini çeken kanatlarıyla kalabalıkların Rabbi, yükseldi ve kanatların üzerinde melek (Kerubi gibi) oldu ve göğün melekleri ona öncülük yapıyorlardı. (4) Ve onlar Âdem'in bedeninin olduğu yere geldiklerinde onu aldılar. Ve Cennete geldiler ve bütün Cennet bitkileri sallanmaya başladı. Öyle ki Âdem'den doğanların hepsi, sadece Şit hariç güzel kokulardan sersemlediler. Çünkü o, Tanrı'nın bizzat emrine göre doğmuştu.
39. (1) Şimdi, Âdem'in bedeni Cennet toprağı üzerinde yatıyordu. Ve Şit, onun yanında çok büyük bir yas tutuyordu. Ve Rab Tanrı, dedi ki: "Âdem, niçin bu şeyi yaptın? Şayet sen benim emirlerimi korusaydın, senin buradan aşağı inmeme neden olan kişi sevinemeyecekti. (2) İşte şimdi sana söylüyorum ki, onların sevinci hüznü ve kedere dönüşecek, senin hüznün ise mutluluğa çevrilecek ve bunlar olduğunda, Ben, seni yoldan çıkarmanın tahtı üzerine senin egemenliğini kuracağım. (3) Fakat, birisi (Şeytan) bu yerden atılmış olacak. Böylelikle sen onun (tahtının) üzerinde oturabilirsin. Sonra o ve onun emirlerini dinleyenler işte onlar, çok büyük bir yas tutacaklar ve seni onun muhteşem tahtında otururken gördüklerinde gözyaşı dökcekler."
40. (1) Sonra, o baş melek Mikail'le konuştu: "Üçüncü gökteki cennete git ve bana üç parça keten ve ipek kumaş getir." (2) Ve Tanrı, Mikail'e: Cebrail Uriel ve Rafael'e dedi ki: "Âdem'in vücudunu giysilerle örtün ve güzel kokulu yağlardan yağ getirin ve onun üzerine dökün." ve onlar bunu yap-

67 Yunan mitolojisinde ölü ruhları yer altı alemine taşıyıp götürdüğüne inanılan dere ya da onun bir bölümü. İbrani geleneğinde Mikail, tövbekar olmuş günahkarları burada yıkar. Benzer kullanımlar için bk. Apocalypse of Paul 22; Sibylline Oracles 5:485; 3 Baruch 10:2; 1 Enoch 17:6.

tılar ve onun vücudunu hazırladılar. (3) Ve RAB dedi ki: “Habil’in bedeni de aynı şekilde getirilmelidir/hazırlanmalıdır.” (4) Ve onlar diğer ketenleri aldılar ve aynı şekilde ona da hazırladılar. Çünkü o, kardeşi Kabil’in kendisini öldürdüğü günden beri yalnızdı/yalnız bırakılmıştı. Kötü Kabil (Habil’in bedenini) saklayamadığı için üzüntülüydü/saklamak istediği için çok üzüntülüydü fakat bunu yapamadı. Çünkü yer cesedi şöyle söyleyerek kabul etmedi: (5) “Benden alınan ve şekil verilen yeryüzü toprağı bana geri dönene kadar başka bir beden/ceset kabul etmeyeceğim” Sonra, melekler cesedi aldılar ve bir kayanın üzerine koydular. Babası ölene kadar orada kaldı ve (6) her ikisi de Tanrı’nın tozu (Âdem’in yaratılırken yerden alınan toprağı) almış olduğu yerdeki Cennet bölgesine Tanrı’nın direktifleri doğrultusunda gömüldüler. (7) Ve Tanrı, Cennete yedi melek gönderdi ve onlar birçok güzel koku getirdiler ve onları yerin üzerine koydular ve sonra onlar iki bedeni/cesedi aldılar ve kazdıkları ve yaptıkları /oluşturdukları (mezara) yere onları gömdüler.

41. (1) Ve Tanrı Âdem’i çağırdı ve şöyle dedi: “Âdem, Âdem” ve ceset yerden toprağın altından cevap verdi: (2-3) “Burayım Rab” Ve Rab ona dedi ki: “Sana, senin topraktan olduğunu ve geri ona döneceğini söylemişim. Şimdi seni yeniden dirilteceğimi söylüyorum/vaad ediyorum; seni son günde (kıyamet gününde) soyundan olan tüm insanlarla birlikte dirilteceğim.”
42. (1) Bu sözlerden sonra Tanrı, üç köşeli bir mühür yaptı ve düzenlediği mezarı mühürledi ki onun kaburga kemiğı kendisine geri dönene kadar altı gün boyunca ona hiç kimse hiçbir şey yapamasın. (2-3) Sonra Rab ve melekler yerlerine döndüler ve altı gün sonra Havva da aynı şekilde öldü. Havva yaşıyorken, ölümü hakkında gözyaşı döktü. Çünkü o bedeninin yerinin neresi olduğunu bilmiyordu. Zira Âdem’in cesedi gömüldüğünde Rab cennetteyken hem o ve hem de Şit hariç diğer çocukları uyuyordu. (4) Ve ölüm saatinde Havva, kendisinin de kocası Âdem’in görüldüğü yere gömülmesi için yalvardı: (5-6) “Efendim, Rabbim ve bütün varlıkların Tanrısı, Âdem’in bedeninden beni ayırma çünkü Sen, beni onun bir uzvundan yarattın. Fakat günahkar ve haksız olsam bile, onun bedeninin yanına gömülmemin hakkım olduğunun düşünülmesi gerekir. (7) Ve ben cennette onunla beraberdim ve günahattan sonra bile (ondan) ayrılmamıştım. (8) Bu yüzden (şimdi) aynı şekilde hiçbir şeyin bizi ayırmasına izin verme.” O dua ettikten sonra, gökyüzüne baktı. Göğsü çarpmaya başladı ve şöyle söyledi: “Her şeyin Tanrısı, benim ruhumu kabul edecek” Ve derhal onun ruhu Tanrıya teslim edildi.

43. (1) O öldüğünde, baş melek Mikail, yanında bekledi ve üç melek geldi ve onun bedenini aldı ve Habil'in bedeninin olduğu yere gömdüler (2) ve baş melek Mikail Şit'e şöyle dedi: "Böylece sen diriliş gününe kadar ölen her insanı gömmek için hazırlayacaksın. (3) Ve altı günden fazla yas tutma yedinci günde huzur (sükun) ve mutluluk olacak. Çünkü o günde hem Tanrı hem de biz melekler erdemli bir ruhun yeryüzünden göçüne sevineceğiz." (4) Ve o bu sözleri söyledikten sonra, melek gökyüzüne ve Ulu/Tanrı'ya gitti ve şöyle söyledi: "Alleluia".

Ek 2: Metin B

ADEM VE HAVVA'NIN HAYATI THE LIFE OF ADAM AND EVE (VITA) / (VITA ADAE ET EVAE)

I. ADEM VE HAVVA'NIN PİŞMANLIĞI

Onların pişmanlığının sebebi ve biçimi/şekli

- (1) Onlar, Cennetin dışına atıldıklarında, kendileri için bir çadır yaptılar ve yedi gün büyük bir üzüntü içinde ağlayarak yas tuttular. Fakat yedi gün sonra acıkmaya başladılar ve yemek için yiyecek aradılar, fakat bir şey bulamadılar.
- (1) Sonra Havva Âdem'e dedi ki: "Efendim, ben açım. Git ve bizim için yiyebileceğimiz şeyler ara. Belki Rab Tanrı, bizi düşünür ve bize merhamet eder ve önceden olduğumuz yere bizi geri çağırır." (2) Ve Âdem kalktı ve yedi gün o ülkenin tamamının üzerinde yürüdü ve Cennette sahip oldukları gibi yiyecek bulamadı.
- (1) Ve Havva Âdem'e: "Efendim, sen beni öldürecek misin? Ya! ben öleceğim! Sonra da belki Rab Tanrı, sana kızgınlığı benim yüzümden olduğu için seni tekrar Cennete koyar." (2) Âdem cevap verdi: "Rab Tanrı bizi daha fazla lanetlemesin diye böyle kelimelerle konuşmaktan sakın. Bedenime karşı ellerimi serbest bırakabilmem nasıl mümkün olabilir? Fakat, bunun

yerine, kalkmalı ve kendimiz için nasıl yaşayabileceğimizi aramalıyız ve güçsüz düşmemeliyiz.”

4. (1) Ve onlar dokuz gün (bir şeyler) arayarak yürüdüler ve Cennette sahip oldukları gibi hiçbir şey bulamadılar fakat yalnızca hayvanların yedikleri gibi şeyler buldular. (2) Ve Âdem Havva’ya: Rab, bunu hayvanların yemesi için pay etti, (keşke) biz orada meleklerin yiyeceğine alışmış olmasaydık. (3) Fakat, bizi yaratan Tanrı’nın nazarında bize yakışan ve doğru olan kederlenmektir. Büyük bir pişmanlıkla pişman olalım; belki Rab Tanrı, bize hoşgörölü ve merhametli olur ve yaşayabileceğimiz şeyleri bizim için sağlar.”
5. (1) Ve Havva Âdem’e dedi: “Efendim, bana söyle, pişmanlık nedir ve benim yapmam gereken tevbenin şekli, çeşidi nedir? Kazara, yanlışlıkla sürdüremeyeceğimiz bir gayretle kendimiz aldatmayalım. Çünkü biz ahdimizi tutmayıp, sözümüze sadık kalmadığımız için Rab, bizim sesimizi duymaz ve yüzünü bize çevirmez. (2) Efendim, sana dert ve sıkıntı verdiğimden beri tevbe ne kadar çok niyet ettin.”
6. (1) Ve Âdem Havva’ya: “Sen benim yaptığım gibi yapamazsın; fakat güç yetirebildiğin kadarını yap. Ben kırk gün oruç tutacağım, fakat sen kalk ve Dicle nehrine git ve bir taş al ve (2) nehrin ortasında boğazına kadar suyun içinde o taşın üzerine dur. Ve ağzından söz çıkmasına izin verme. Çünkü dudaklarımız illegal ve yasaklanmış ağaçtan dolayı kirlendiğinden beri biz Rabbe yalvarmaya layık değiliz. Fakat ben Ürdün nehrinde kırk gün geçireceğim. Belki Rab, bize merhamet eder.”
7. (1) Ve Havva, Dicle nehrine yürüdü ve Âdem’in ona söylediği gibi yaptı. Aynı şekilde Âdem’de Ürdün nehrine yürüdü ve boğazına kadar suyun içinde bir taşın üzerine oturdu.
8. (1) Ve Âdem dedi ki: “Ben sana söylüyorum, Ürdün nehri, benimle birlikte yas tut ve benim için içinde yüzen yaratıkların hepsini topla. Ve onların benim etrafımı kuşatmalarına izin ver ve böylece benimle birlikte ağlasınlar. (2) Onların kendileri için ağlamalarına izin verme fakat daha çok benim için ağlamalarına izin ver. (3) Çünkü onlar günahkar değiller fakat ben günahkarım.” İlk olarak, öncelikle yaşayan bütün varlıklar geldi ve onun etrafında toplandı ve o saatten sonra Ürdün nehri durdu, akıntısı kesildi.

Şeytan’ın Havva’yı ikinci kez aldatması

9. (1) On sekiz gün geçip gitti. Sonra Şeytan kızdı ve meleklerin ışığıyla kendi şeklini değiştirdi ve Dicle nehrine gitti ve onu ağlarken buldu. (2) Ve İblis

sanki onunla birlikte üzülmüş gibi ağlamaya feryat etmeye başladı ve ona şöyle dedi: "İrmağın dışına çık ve daha fazla ağlama. Şimdi üzülmeyi bırak. (3) Sen ve kocan Âdem neden tedirgin oldunuz? Rab Tanrı sizin iç geçirmelerinizi duydu ve sizin tevbenizi kabul etti, biz melekler hepimiz sizin için yalvardık (4) ve Rabbe aracılık yaptık ve o beni sizi sudan çıkarıp götürmek için gönderdi ve size cennetteki yiyeceklerden verdi ve özlemine çekiyor olduğunuz şeylerden verdi. (5) Şimdi bu yüzden suyun dışına çık ve senin yiyeceğinin hazırlandığı yere, seni götüreceğim."

10. (1) Şimdi, Havva bunu duyduğunda inandı ve ırmağın suyunun dışına çıktı ve (2) onun bedeni suyun soğukluğundan bir yaprak gibiydi (yaprak gibi titriyordu). Ve o dışarı çıktığında (3) yere düştü ve Şeytan onu kaldırdı ve onu Âdem'e götürdü. Ve Âdem onu gördüğünde ve Şeytan onunla idi ve o gözyaşı dökerek ağladı ve dedi: (4) "O! Havva, Havva, senin pişmanlığın tevben nerede? Cennette ikamet etmekten ve ruhsal mutluluktan bizi mahrum bıraktıran düşmanımız tarafından nasıl tekrar kandırılırsın?"
11. (1) Havva bunu duyunca Şeytan'ın kendisini ırmağın dışına çıkması için kandırdığını anladı ve yere yüzüstü düştü ve üzüntüsü ve görünümü ve ağrıları/ağlayıp sızlaması iki misli oldu. (2) O, şöyle söyleyerek ağladı: "Yazıklar olsun sana ey Şeytan. Niçin aniden vahşice hiçbir şey yokken bize saldırıyorsun? Sen bizimle birlikte ne yaptın? Biz sana ne yaptık ki sen aldatmak suretiyle bizi takip ediyorsun? Niçin senin kötülüğün bize rastlıyor? (3) Biz senin şerefini mi çaldık ve seni şerefsiz mi yaptık? Niçin Ey düşman, sen ölüme çıkan yollarda bizi tehlikeli ve düşmanca takip ediyorsun?"

Şeytan'ın cennetten atılma öyküsü

12. (1) Ve Şeytan iç çekti ve dedi: "Ey Âdem, benim bütün düşmanlığım ve çekemezliğim ve üzüntüm seninle ilgilidir. Çünkü senin yüzünden ben gökyüzünde meleklerin arasında bulunduğum görkemimden çıkarıldım, kovuldum ve mahrum bırakıldım. Ve senin yüzünden yeryüzüne atıldım." (2) Âdem cevap verdi: "Ben sana ne yaptım, ve seninle ilgili benim ne suçum var? Çünkü sen asla bizden bir zarar ya da incitici bir şey görmedin, niçin bizi takip ediyorsun?"
13. (1) Şeytan cevap verdi: "Âdem, sen bana ne söylüyorsun? (2) Oradan dışarı atılmam senin yüzündendir. Sen yaratıldığında, ben Tanrı'nın huzurundan çıkarıldım ve meleklerin arasına gönderildim. (3) Tanrı, hayat nefesini sana üflediğinde ve senin yüz ifaden ve suretin Tanrı'nın imajında yapıldığında Mikail, seni getirdi ve Tanrı'nın huzurunda bizi sana secde ettirdi ve Rab

Tanrı dedi ki: "Farkını gör Âdem! Seni bizim imajımızda ve suretimizde yarattım."

14. (1) Ve Mikail, dışarı gitti ve bütün melekleri çağırdı. Rab Tanrı'nın emri olarak Rab Tanrı'nın suretine secde edin/tazimde bulunun. (2) Ve ilk olarak Mikail'in kendisi secde etti ve beni çağırdı ve bana "Tanrı'nın, Yahve'nin suretine secde et" dedi. (3) Ben cevap verdim ve "Âdem'e secde etmem dedim." Ve Mikail secde etmem için bana baskı yapınca ben ona dedim ki: "Niçin beni zorluyorsun? Aşağı derecedeki ve sonradan ortaya çıkan birine secde etmem. O bana secde etmeli."
15. (1) Onlar bunu duyduğunda, benim altımdaki diğer melekler de ona secde etmeyi reddetti. (2) Ve Mikail, açıkladı: "Tanrı'nın imajına secde et. Fakat şayet sen şimdi secde etmeyecek olursan, Rab Tanrı, sana gazap edecektir." (3) Ve ben ona şöyle söyledim: "Şayet o bana gazap edecek olursa, ben de göğün yıldızlarının üzerine tahtımı kurarım ve En Yüce gibi olurum."
16. (1) Ve Rab Tanrı bana çok kızdı ve beni meleklerimle birlikte cennetimizden gönderdi. Ve senin yüzünden ikametgahımızdan bu dünyaya atıldık. (2) Ve cennetteki ihtişamımızdan yoksun bırakıldığımızdan beri üzüntüye düştük. Ve seni çok büyük mutluluklar içinde görmek bize ıstırap veriyor. (3) Bu yüzden senin karına hileyle saldırdım ve mutluluklarınızdan, huzurlu yerinizden onun sayesinde atılmış oldunuz. Tıpkı benim cennetteki görkemimden atılmam gibi."
17. (1) Şeytan'dan bunları duymak, Âdem'i büyük bir üzüntüyle ağlattı ve "Ey Rabbim, ey Tanrım, benim hayatım senin ellerindedir. Ruhumu yok etmeye çalışan düşmanımı benden uzağa kaldır ve bana onun kendisinin kaybettiği cennetteki ihtişamını ver." dedi. (2-3) Ve derhal Şeytan onun yanından kayboldu. Fakat Âdem, Ürdün nehrinde tevbe için kırk gün durma konusunda ısrarını sürdürdü.

II. ADEM VE HAVVA'NIN ÇOCUKLARI

Kabil'in Doğumu

18. (1) Ve Âdem Havva'ya dedi: "Sen yaşa efendim. Ne birinci ne de ikinci problemi yapmadığın için hayat, sana bağışlandı. Fakat ben Tanrı'nın emrine sadık kalmadığım için kandırıldım ve aldatıldım. (2) Ve şimdi sen bu hayatın ışığından beni kopar (3) ve ben günbatımına gideceğim ve ölene kadar orada duracağım." Ve o Batıya doğru yürümeye başladı ve yas tuta-

rak ve acıyla ağlayarak ve yüksek sesle iç çekerek. (4) Ve orada üç aylık hamileyken bir barınak yaptı.

19. (1) Ve onun doğurma zamanı yaklaştığında, doğum sancısından dolayı acı çekmeye başladı ve Rabbine şöyle söyleyerek ağladı: "Bana merhamet et! Rabbim, bana yardım et." (2-3) Fakat ne kimse onu duydu ne de Rabbin merhameti onun etrafındaydı. Ve o kendisine dedi: "Efendim Âdem'e haberlerimi kim ulaştıracak?" Sizden rica ediyorum, ey, göklerin ışıkları, Doğuya döndüğünüzde kocam Âdem'e anlatın."
20. (1) Bununla birlikte çok kısa bir süre sonra Havva'nın yakarışı bana geldi; (2) belki de yılan onu yine aldatmıştır." Ve o ileri doğru gitti ve büyük bir acı içindeki eşinin yanına geldi. Ve Havva dedi: "Seni gördüğüm an, efendim, acı çekmiş ruhum canlanıyor. Ve şimdi Rab Tanrı'ya beni duymasını (3) ve beni önemsemesi ve beni bu korkunç acılardan kurtarması için yalvar/istekte bulun. Ve Âdem Rabbe Havva için dua etti."
21. (1) Ve Havva, on iki melek ve iki ekşelansın gelip, sağında ve solunda durduklarının farkına vardı. (2) Ve Mikail, sağda durdu ve onun yüzünden göğsüne doğru dokundu ve Havva'ya: "Âdem sayesinde kutsandın takdis edildin ey Havva. Onun duaları ve sözleri çok olduğundan dolayı, ben yardımımızı kabul etmen için sana gönderildim. (3) Şimdi kalk ve doğum yapmaya hazırlan." Ve o bir oğlan doğurdu ve çok parlaktı. Ve ilk önce küçük bebek kalktı, koştu ve eline bir kamyş aldı ve onu annesine getirdi. Ve onun ismi Kabil olarak konuldu.
22. (1-2) Ve Âdem, Havva'yı ve çocuğu aldı ve onları Doğuya götürdü. Ve Rab Tanrı, melek Mikaille çeşitli tohumlar gönderdi ve Mikail onları Âdem'e verdi ve ona nasıl çalışacağını ve onları meyve, ürün verene kadar nasıl yetiştireceğini gösterdi ve onların bütün nesilleri yaşayabildiler.

Habil'in ölümü ve Âdem'in diğer çocuklarının doğması

23. (1) Bundan sonra Havva, tekrar hamile kaldı (2) ve ismi Habil, olan bir erkek çocuk daha doğurdu. Ve Kabil ve Habil birlikte olmaya alışmışlardı. Ve Havva Âdem'e: "Efendim, ben uyurken bir rüya gördüm –sanki oğlumuz Habil'in kanı Kabil'in elindeydi ki o kan, Kabil'in ağzının içine doğru akıyordu ve oda yutuyordu. (3) Bu beni kahreden bir şey." dedi. Ve Âdem: "Tanrı, Kabil'in Habil'i öldürmesini yasakladı. Fakat onların birini diğerinden ayırılım ve diğerinden ayrı bir yer yapalım." dedi. (4) Ve onlar Kabil'i bir çiftçi, ve Habil'i de bir çoban yaptılar. Bu şekilde de biri diğerinden ayrılmış oldu. (5) Bundan sonra Kabil Habil'i öldürdü. Habil, öldürüldüğünde 122 yaşındayken, Âdem 130 yaşındaydı.

24. (1) Bundan sonra Âdem karısını bildi ve o bir oğlan çocuk doğurdu ve onun ismini Şit koydular. (2) Ve Âdem Havva'ya: "Bak, Kabil'in öldürdüğü Habil'in yerine bir oğula sahip oldum." dedi. (3) Ve Âdem Şit'in babası olduktan sonra, sekiz yüzyıl yaşadı ve 30 erkek ve 30 kız çocuğunun, bütünde ise 63 çocuğun babası oldu. (4) Ve onlar yeryüzündeki diğer milletlerin arasında çoğaldılar.

III. ÂDEM GÖKSEL CENNETE YÜKSELTİLİYOR

25. (1) Âdem Şit'e: "Dinle oğlum Şit, gördüğüm ve duyduğum şeyleri sana nakledeceğim. (2) Senin annen ve ben cennetten atıldıktan sonra biz dua ediyorken Tanrı'nın baş meleği ve elçisi Mikail bana geldi. (3) Ve tekerleri ateşten olan ve rüzgar gibi giden bir savaş arabası gördüm. Ve ben erdemlilik Cennetine götürüldüm ve Rabbi otururken gördüm ve onun görünüşü dayanılmaz bir şekilde yanan ateşti. Ve binlerce melek sağında ve solundaki savaş arabalarında." dedi.
26. (1) Ben bunu gördüğümde endişelendim; üstümü korku kapladı ve yeryüzünde Tanrı'nın huzurunda ibadet ettim. (2) Ve Tanrı, bana dedi ki: "İşte, siz öleceksiniz, çünkü Tanrı'nın emrini önemsemediniz. Çünkü emrin altına verdiğim karını kendi kontrolün altında tutmak yerine sen onun sesini tercih ettin. Fakat sen onu dinledin ve benim sözlerimi önemsemedin."
27. (1) Ve ben Tanrı'nın bu sözlerini duyduğumda, yere kapaklandım, Rabbe ibadet ettim ve "Rabbim, kutsal ve doğru, Kadir ve merhametli Tanrım, senin haşmetini hatırlayan ismin kirlenmesine izin verme. Ruhumu döndür, ihtida et, çünkü ben ölüyorum ve benim ruhum ağzımdan çıkacak." dedim. (2) Beni huzurundan kovma, beni yeryüzünün balçığından sen şekillendirdin; ve lütfunu ondan esirgeme ki sen onu terbiye eden, besleyensin. (3) Ve işte, sözlerin bana geldi⁶⁸ ve RAB, bana şöyle dedi: "Senin günlerin sayılı olduğu için bilginin çobanlığını yapmalısın, onu aziz tutmalısın; bundan böyle ebediyen senin soyundan bana hizmette sapma olmamalı."
28. (1) Bu sözleri duyunca, yere uzandım ve Rab Tanrıya şöyle söyleyerek ibadet ettim: "Sen sonsuz ve çok merhametli Tanrısın ve bütün yaratıklar sana tazimde bulunur ve sana methiyeler düzerler. (2) Sen bütün ışıkların üzerinde parlayan gerçek ışıksın, yaşayan hayat, kavranamaz büyük, yüce-

68 Âdem için Şit vasıtasıyla nesillerin olacağına referans.

liksin. Ruhsal güçler de sana tazimde bulunur ve methiyeler yaparlar. Sen bütün insanlar arasında rahmetinin mucizelerini icra edersin."

29. (1) Ben Rabbe ibadet ettikten sonra Tanrı'nın meleği Mikail hemen ellerimi tuttu ve ziyaret ettiğimiz Cennetten ve Tanrı'nın katından dışarı çıkardı. (2) Ve Mikail, eline bir değnek aldı ve Cennetin etrafında dolanan suya dokundu ve su dondu. (3) Karşıya geçtim ve Mikail benimle birlikteydi ve o, beni aldığı yerden buraya getirdi.

IV. ÂDEM'İN SON HASTALIĞI

30. (1) Âdem 930 yıl yaşadıktan sonra, günlerinin sonunda olduğunu bildi ve bundan dolayı şöyle dedi: "Oğullarımın hepsi, etrafımda toplansın. Ölmeden önce onları kutsayacak ve onlarla konuşacağım." (2) Ve onlar üç grup halinde Rab Tanrıya ibadet ettikleri mabette (oratory) toplandılar. (3) Ve oğulları ona "Baba, bizi ne için bir araya getirdin, bir araya topladın? Ve niçin yatağında yatıyorsun?" dediler. (4) Ve Âdem, cevap verdi ve dedi ki: "Oğullarım, ben ağrılar, acılar içinde hastayım." Ve bütün oğulları ona dedi ki: "Seni acılar içinde bırakan hastalık nedir, Baba?".
31. (1) Sonra oğlu Şit, "Efendim, belki de yemeyi istediğin Cennetin meyvesine ulaşabilirsin ki bu, senin keder içinde yatma sebebindir. (2-3) Söyle bana ve ben Cennetin girişinin yakınına kadar gideceğim ve başımın üzerine toz koyacağım ve Cennetin kapısının önünde kendimi yere atacağım ve Rabbe yalvararak, niyaz ederek büyük bir feryatla ağlayacağım. Belki, o beni duyar ve meleğini senin arzu ettiğin meyveyi bana vermesi için gönderir." (4) Âdem cevap verdi ve dedi ki: "Hayır, oğlum, Ben artık (onun) özlemine çekmiyorum; fakat takatsizim ve büyük acılar içindeyim." (5) Şit ona: "Ey, Efendi Babamız, acın nedir? Ben bilmiyorum; bizden gizleme ve bize söyle." dedi.

Âdem'in Düşüş Hikayesi

32. (1) Ve Âdem cevap vererek şöyle dedi: "Beni dinleyin oğullarım. Tanrı, bizi yani beni ve annenizi yarattığında, bizi Cennetine koydu ve bize yememiz için her türlü meyveleri olan ağaçları verdi, ancak "Cennetin ortasında olan iyiyi ve kötüyü bilme ağacına hürmet edin ve isteyerek ondan yemeyin." (diyerek) bize yasak koydu. (2) Üstelik bir de Tanrı, Cennetin bir bölümünü bana ve bir bölümünü de annenize verdi. Doğu bölgesinin ağaçları ve kuzey tarafları bana verdi ve annenize güney ve batı bölgelerini

verdi.

33. (1-2) Rab Tanrı, bize rehberlik etmesi için iki melek atadı. Melekler ibadet için Rabbin huzuruna çıktıklarında saat geldi. (3) Hemen, hasım Şeytan, melekler uzakta iken uygun bir zaman buldu ve annenizi haram ve yasak ağaçtan yemesi konusunda kandırdı. Ve o, yedi ve bana da verdi.
34. (1) Ve hemen Rab Tanrı, bize kızdı ve Rab, bana: "Benim emirlerimi terk ettiğin ve senin için düzenlediğim sözümü tutmadığın için bak gör, (2) senin bedenine yedi musibet vereceğim; muhtelif acılarla dolacaksın başının, gözlerinin ve kulaklarının üzerinden ayak tırnaklarına doğru inecek ve her biri kollarına ayrılacak." (3) Bunlarla o, ağaçlardan birinden acının daha fazla çoğalmış olacağını düşündü. Bununla birlikte Rab, bunların hepsini bana ve bizim bütün neslimize gönderdi."
35. (1) Âdem büyük acılar içindeyken bunu bütün oğullarına söyledi ve yüksek bir sesle şöyle söyleyerek ağladı: "Niçin acı, ıstırap çekmem gerekiyor ve can çekişmelere katlanmam gerekiyor?" (2) Ve Havva, eşinin ağladığını gördüğünde, kendisi de şöyle söyleyerek ağlamaya başladı: (3) "Ey Rab-bim, Tanrım, onun acılarını bana aktar. Çünkü o, benim işlediğim günah-tır." Ve Havva, Âdem'e: "Efendim, acılarının bir parçasını bana ver çünkü, bu suç sana benden (benim yüzümden) geldi." dedi.
36. (1) Ve Âdem Havva'ya: "Kalk ve oğlum Şit'le birlikte Cennet diyarına git ve başlarınızı toprağa koyun ve kendinizi yüzükoyun yere atın ve Tan-rı'nın gözü önünde ağlayın, matem tutun. (2) Umulur ki, o, lutfeder de me-leğini kendisinden hayat yağını akan rahmet ağacına gönderir ve size on-dan bir miktar yağlanmam için verir. Böylelikle ben de, gittikçe beni zayıf-latan bu acılardan rahat bir nefes alabilirim."

Hayvanların idaresi

37. (1) Ve Şit ve annesi Cennetin kapılarına doğru gittiler; ve onlar yürürler-ken, aniden bir yılan, bir vahşi hayvan çıktı ve onlara saldırdı ve Şiti ısır-dı/soktu. (2) Ve Havva, onun gördüğünde bağırdı ve "Vah bana, yazık ba-na, lanet olsun bana, çünkü, Rabbin emrini ben tutmadım." dedi. (3) Ve Havva, yılanı yüksek bir sesle bağırarak şöyle dedi: "Lanet hayvan! Tan-rı'nın suretine saldırmaktan nasıl korkmaz ve bunun yapmaya nasıl cüret edersin? Ve senin dişlerin nasıl bu kadar sağlam yapıldı?"
38. (1) Hayvan, insan sesiyle karşılık verdi: "Ey Havva, kötülüğümüz sana karşı değil mi? Bizim düşmanlığımız, hiddetimiz sana değil mi? (2) Söyle bana, Rabbin yememenizi emrettiği meyveyi yemek için senin ağzın nasıl açıldı? (3) Şimdi, seni kınamaya, ayıplamaya başlamama tahammül ede-

miyor musun?"

39. (1) Sonra Şit hayvana şöyle dedi: "Rab Tanrı, seni azarlayabilir. Dur; sessiz ol; ağzını kapat, hakikatin lanetli düşmanı, karmaşık yıkıcı. (2) Rab Tanrı'nın, yargı için seni sevk edeceği güne kadar Tanrı'nın suretinden uzak dur." (3) Ve hayvan Şit'e, "Bak, ben, senin de dediğin gibi, Tanrı'nın suretinin huzurundan uzaktayım." Hemen, dişleriyle ısıracağı Şit'i bıraktı.

Şit ve Havva yeryüzü Cennetinde

40. (1) Fakat Şit ve annesi Cennet bölgesine doğru Âdem'in hastalıklarına süreceklere rahmet/lütuf yağı için yürüdüler. (2-3) Ve onlar Cennetin kapılarına vardıklarında yerden toprak aldılar ve başlarının üzerine koydular, yüzükoyun yere yattılar ve Rab Tanrının, acılar içindeki Âdem'e acımasını, merhamet etmesini ve rahmet ağacının yağından vermek üzere meleğini göndermesini dileyerek yüksek sesle ah çekerek ağlamaya, matem tutmaya başladılar.
41. (1) Fakat onlar dua ettikten ve birkaç saat yalvardıktan sonra Mikail, onlara şöyle söyleyerek geldi: "Beni size Rabb, gönderdi; insanların bedenlerine Rabb tarafından şekil verildi. (2) Sana söylüyorum Şit, Tanrı'nın insanı, ağlama, yakarma ve bedeninin acılarına süreceklere olan baban Âdem'e rahmet ağacının yağı için ricada bulunma.
42. (1) Gerçekten, sana şunu söyleyeyim ki son günler hariç ondan alabilmeyi düşünmemelisin."
43. (1) Fakat sen, Şit, ömrünü tamamlamış olan baban Âdem'e git. (2) Bundan altı gün sonra ruhu bedeninden ayrılacak; ve onun ayrılışını, sen onu gökte ve yeryüzünde ve göğün ışıkları arasında harikalar içinde göreceksin." (3) Mikail bunu söyledikten sonra, hemen Şit'ten uzaklaştı. (4) Ve Havva ve Şit, geri döndüler ve beraberlerinde güzel kokular, yani, hint sümbülü yağı, safran, kalamine⁶⁹ ve tarçın vardı.
44. (1) Şit ve annesi Âdem'in yanına geldiklerinde vahşi hayvanın, yılanın, Şit'i nasıl ısırıldığını onlara neler söylediğini anlattılar. (2) Ve Âdem Havva'ya dedi ki: "Ne yaptın? Sen üzerimize büyük bir yara ve neslimizden gelen herkese günah ve suçu getirdin. (3) Ve ben öldükten sonra çocuklarına ne yaptığını anlatacaksın. Çünkü bizden doğanlar yakışsız ve yanlış olan bir sıkıntı çekecekler ve şöyle söyleyerek bize beddua edecekler: (4) "Başlangıçtaki ebeveynlerimiz bizim üzerimize bütün kötülüğü getirdiler." (5) Havva bunu duyduğunda ağlamaya ve ah çekmeye başladı.

69 Calamine: Kokulu bir bitki türü.

45. (1) Ve tıpkı melek Mikail'in önceden haber verdiği gibi Âdem'in ölümü altı gün sonra geldi. (2) Âdem, ölüm saati geldiğinde bütün oğullarına: "Ben 930 yaşındayım ve şayet ölürsem beni Tanrı'nın büyük ikamet yerinde Doğuya karşı defnedin." (3) Ve konuşması sona erdiğinde o, ruhunu verdi.
46. (1-2) Ve yedi gün boyunca güneş, ay ve yıldızlar karardı. Ve Şit, ağlarken, babasının cesedini kucakladı ve Havva, (3) yere bakarak kollarını başının üzerinde birleştirdi, başını dizlerinin arasına aldı ve çocuklarının hepsi acı içinde ağlıyorlardı. Melek Mikail, Âdem'in başında gözüktü ve Şit'e şöyle dedi: "Babanın bedeni üzerinden kalk ve benimle gel ve Rab Tanrı'nın onun için düzenlediği şeyi gör. O, onun yarattığıdır ve o ona lutfetmiş, merhamet etmiştir."
47. (1) Ve bütün melekler borularını çaldılar ve şöyle söylediler: "yaratığına acıyan, merhamet eden Rab, kutsama, takdis sanadır." (2) Sonra Şit, Âdem'i tutmakta olan Rabbin uzanmış elini gördü ve o şöyle söyleyerek onu Mikail'e devretti: (3) "Son yıllarda cezaların dağıtılacağı zamana kadar senin nezaretinde olsun ve o zaman onun kederi, üzüntüsü mutluluk ve neşeye dönecek. Sonra o yıkılıp yere düştüğü tahtının üzerine oturacak."
48. (1) Ve tekrar Rab, Melek Mikail'e ve Uriel'e "Bana üç keten kumaş getirin ve onu Âdem'in üzerine yayın ve diğer kumaşları oğlu Habil'in üzerine örtün ve Âdem ve oğlunu defnedin." (2) Ve melekler sıralar halinde Âdem'in önünden geçtiler ve ölüm uykusu kutsandı. (3) Ve Mikail'le Uriel "Ölünüzü aynen gördüğünüz şekilde defnedin." dediler.

Havva'nın tabletler ve ölümü konusunda bilgilendirilmesi

49. (1) Doğrusu, Âdem'in ölümünden altı gün sonra, öleceğinden haberdar olan Havva, bütün oğullarını ve kızlarını yani otuz erkek ve otuz kız kardeşiyle birlikte Şit'i etrafında topladı (2) ve onlara: "Beni dinleyin çocuklarım ve size ben ve babanızın Tanrı'nın emrini çiğnememizi anlatacağım. (3) Melek Mikail bize dedi ki, 'sizin (Tanrı'nın emrine karşı olan) gizli anlaşmanız nedeniyle Rabbimiz, neslinize yargınızın sonucu olarak gazabı/helakı verecek. İlk olarak suyla daha sonra ateşle; bu ikisiyle Rab, bütün insanları yargılayacak/cezalandırarak.'"
50. (1) "Fakat, beni dinleyin çocuklarım! Şimdi taştan tabletler ve başka da topraktan tabletler yapın ve onlara benim hayatımı ve babanızdan işittiklerinizi ve bizden gördüklerinizi yazın. (2) Şayet neslimiz suyla yargılanacaksa yerin tabletleri erir ve taş tabletler kalır; fakat neslimiz ateşle yargılanırsa taş tabletler parçalanır, kırılır ve kil tabletler tam olarak kızarır, pişmiş olur." (3) Ve Havva bunları bütün çocuklarına söyledi, dua ederek

ellerini göğe kaldırdı ve yere diz çöktü ve şükranlarını sunarak Rabbe ibadet etti ve ruhunu teslim etti.

51. (1-2) Bundan sonra, çocuklarının hepsi ağlayarak onu defnettiler. Sonra, dört gün boyunca matem tuttular, melek Mikail, onlara göründü ve Şit'e "Tanrı'nın İnsanı, ölümlerinizi için yası altı günden fazla uzatmayın çünkü yedinci gün dirilişin, gelecek olan çağın (3) ve Rabbin bütün işlerinden dinlenmesinin simgesidir." Sonra Şit, tabletleri yaptı.

V. EK: TABLETLERİN KEŞFİ

Sonra, Şit, taş ve kilden tabletler yaptı ve babası Âdem ve annesi Havva'nın hayatlarını, onlardan duyduklarını ve gözleriyle gördüklerini yazdı ve babasının Rabbe dua etmek için kullandığı tapınaktaki (oratory) evinin ortasına koydu. (4) Ve Tufan'dan sonra bu yazılı tabletler birçok insan tarafından görüldü fakat hiç kimse onları okuyamadı. (5) Bilge Süleyman, yazıları gördü ve Rabbe yalvardı ve Rabbin bir meleği şöyle söyleyerek ona göründü: (6) "Ben, elleriyle taşın üzerine yazıyı yazan Şit'in elinden tutan kişiyim ve sen yazıyı öğreneceksin. Taşlarının üzerinde olanın hepsini ve Âdem ve Havva'nın Rab Tanrı'ya ibadet etmek için kullandıkları dua yerini bilecek ve anlayacaksın. (7) Ve bu yerde bir dua, ibadet evi, Rabbin mabedini inşa etmen sana yakışır." (8) Sonra Süleyman Rab Tanrı'nın mabedini tamamladı ve bunları Achilean dokümanları (Achillean yani Şit'in parmaklarıyla sözlerini bilmeksizin yazdıkları, elinin Rabbin meleği tarafından tutulduğunu söylemektir.) olarak adlandırdı. (9) Ve taşlar üzerinde kendilerinin buldukları şey, Âdem'den sonraki yedinci olan Enoch'un, Tufan'dan önce haber verdikleri, Mesih'in gelmesi hakkındaki sözlerdi. "Rab, herkese yargısını bildirmek için ve günahkarların ve kafirlerin nefislerinin arzusuna göre yürüyen ve ağızları kibirle konuşan dinsizlerin inançsız bütün işlerini mahkum etmek için kutsallığıyla gelecek."

Kaynakça

Augustine, *A Treatise on the Predestination of the Saints*,

http://www.ccel.org/fathers2/npnf105/npnf1042.htm#P6753_2574326 (26.07.2006).

Baring, Anne - Jules Cashford, "Eve: The Mother of All Living", *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*, Penguin Books, London 1991, ss. 486-513.

Baring, Anne, *The Myth of the Fall and the Doctrine of Original Sin*,

<http://www.womenpriest.org/body/baring2.htm> (21.10.2002).

Bonhoeffer, Dietrich, *Creation and Fall, A Theological Exposition of Genesis 1-3*, ed. John W. De Gruchy, çev. D. S. Bax, Fortress Press, Minneapolis 1996.

- Bratton, Fred Gladstone, *Yakın Doğu Mitolojisi*, çev. Nejat Muallimoğlu, İFAV, İstanbul 1995.
- Campbell, Joseph, *Batı Mitolojisi*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara 1995.
- Campbell, Joseph, *Yaratıcı Mitoloji*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Yay., Ankara 1994, ss.26-27.
- Collins, Andrew, *Meleklerin Küllerinden*, çev. Zafer Aşar, Avesta Yayınları, İstanbul 2001.
- Easton's Bible Dictionary*, <http://www.ccel.org/ccel/easton/ebd2.p.html?term=pison> (26.06.2006).
- "Ecclesiasticus, or the Wisdom of Jesus the Son of Sirach", *The Apocrypha of the Old Testament*, Bruce M. Metzger (ed.), Oxford University Press, New York 1965, ss. 128-197.
- Eliade, Mircea, *Dinsel Düşünceler ve İnançlar Tarihi*, çev. Ali Berktaş, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 2003, c.1.
- Gray, John, *Near Eastern Mythology*, The Hamlyn Publishing Group Limited, London 1969.
- Gündüz, Şinasi, Ekrem Sarıçoğlu ve Yavuz Ünal, *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslam'da Miraç*, Vadi Yayınları, Ankara 1996, ss. 45-51.
- Gürkan, Salime Leyla, "Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 9, 2003, ss.1-41.
- Heidel, Alexander (ed.), *Enûma Eliş, Babil Yaratılış Destanı*, çev. İsmet Birkan, Ayraç Yayınları, Ankara 2000.
- Hooke, Samuel Henry, *Middle Eastren Mythology*, Penguin Books, Harmondsworth 1963.
- Jacobsen, Thorkild, *The Treasures of Darkness, A History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, New Heaven and London 1976.
- Johnson, M.D., "Life of Adam and Eve (First Century A.D.) A New Translation and Introduction", *The Old Testament Pseudepigrapha*, James H. Charlesworth (ed.), Doubleday, New York 1985, c.2, ss.249-294.
- Korsak, Mary Phil, "Eve, Malignant Or Maligned?", *Cross Currents*, 1994/95, Vol. 44 Issue 4, ss. 453-463.
- Kramer, Samuel Noah, *Sümer Mitolojisi*, çev.: Hamide Koyukan, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 1999.
- Nickelsburg, George W. E., *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, SCM Press Ltd, London 1981.
- Öztürk, Mustafa, "Âdem, Cennet ve Düşüş", *Milel ve Nihal*, 1 (2), ss. 151-186.
- Pritchard, James B., *Near Eastern Texts Related to the Old Testament*, Princeton University Press, New Jersey 1955.
- "Pseudo-Philo", çev.: D. J. Harrington, *The Old Testament Pseudepigrapha*, James H. Charlesworth (ed.), Doubleday, New York 1985, c.2, ss. 304-377.
- Stone, Michael E. (ed.), *The Penitence of Adam: An Apocryphal Armenian Adam Book - Electronic Version*, with manuscript photographs, texts, translations and concordance, <http://micro5.msc.huji.ac.il/~armenia/website/index.html> (26.06.2006).
- Stone, Michael E., *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Van Gorcum, Assen, Fortress Press, Philadelphia 1984.
- The Book of Apocalypse of Baruch,
<http://wesley.nnu.edu/noncanon/ot/pseudo/2baruch.htm> (10.05.2001).
- The Book of the Secrets of Enoch (Slavonic Enoch/2 Enoch),
<http://www.reluctant-messenger.com/2enoch01-68.htm>
- The Gospel of Nicodemus, or Acts of Pilate, (From "The Apocryphal New Testament" M.R. James-Translation and Notes, Clarendon Press, Oxford 1924),
<http://www.earlychristianwritings.com/text/gospelnicodemus.html> (27.06.2006).
- "The Wisdom of Solomon" *The Apocrypha of the Old Testament*, Bruce M. Metzger (ed.), Oxford University Press, New York 1965, ss. 102-127.

**“ENZELNÂ EL-HADÎD” [EL-HADÎD 57/25]
İFADESİNİN TERCÜME VE YORUMLARI ÜZERİNE BAZI
DEĞERLENDİRMELER**

Süleyman GEZER *

Andolsun ki, Biz, elçilerimizi çok açık kanıtlarla gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için de beraberlerinde kitabı ve mizanı da indirdik. Yine Biz, [size] içinde hem çok korkunç bir güç hem de insanlar için birçok yarar bulunan demiri indirdik . [Bütün bunlar] Allah'ın görmedikleri halde, kendisine ve elçilerine yardım edenleri ortaya çıkarması içindir. Allah, kuşkusuz çok kuvvetli, çok güçlü olandır. [el-Hadid, 57/25].

Özet

Bu makale Hadid suresinin 25. ayetinde geçen “enzelnâ el-hadîd” ifadesinden yola çıkarak demirin hakikat anlamında gökten indirilip indirilmediğini ele almaktadır. Konu ele alınırken “inzal” kelimesinin diğer kullanımları değerlendirilmiştir. “İndirmek” kelimesi genellikle kullanıldığı bağlama göre yaratmak, bahşetmek, hakiki anlamda ise indirmek anlamına gelmektedir. Bahsedilen ayette Demir, “inzal” kelimesinin diğer kullanımlarında olduğu gibi hakiki anlamda gökten indirilen bir nesne olmayıp Allah tarafından insanlar için bahşedilen, yaratılan bir nesnedir. Bazı iddialara göre bu ayet bilimsel bir gerçekliğe atıf yapmaktadır. “İnzal” kelimesinin diğer kullanımları bu ifadenin bilimsel bir gerçekliğe atıf yapmadığını gösterir. Çünkü bu görüşü savunanlar “hayvanlardan sekiz çift” indirilmesinden bahseden ayet hakkında susmaktadırlar. Dolayısıyla demirin hakikat anlamında gökten indirildiğini söylemek “inzal” kelimesinin diğer kullanımlarıyla çelişmektedir.

Anahtar kelimeler: demir, indirmek, lütfetmek, bilimsel gerçeklik.

Abstract

Some Critiques on Translations and Interpretations of “anzalnâ al-hadîd ” [al-Hadid 57/25]

By moving the expression ‘we brought down iron’ of 25th verse of the Hadid surah this article investigates whether iron was brought down from sky. In the investigation, other uses of the expression “to bring down” was evaluated. Generally, the expression “to bring down”, according to its context, means “to create” “to bestow” but literally it means ‘to bring down’. According to me in the verse mentioned, “we brought down iron” statement doesn’t express a literal meaning. The iron is a thing bestowed upon people by Allah. According to some assertions, this verse implies a scientific reality. Considering with the other usages of the word *inzal*, we can say that this expression doesn’t refer to a scientific reality. Because advocators of this scientific view never said anything about the 6th of the Zumar surah which mentions Allah brought down of ‘cattle eight of kind’. Consequently, to claim that the iron- in the literal sense- was brought down from sky contradicts with the other usages of the word *inzal*.

Key words: iron, to bring down, to bestow, scientific reality.

* Ar. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

Giriş

Bir televizyon programında konuşmacılar, yukarıdaki ayette geçen “*enzelnâ el-hadîd*” ifadesini hakikat anlamında değerlendirip, göktaşlarının yeryüzüne düşmelerinden bahsederek bunların yüksek miktarda demir ihtiva ettiğini ileri sürmüşlerdi. Dolayısıyla konuşmacılar ayetin bu anlamı ifade ettiği konusunda hemfikirdiler. Ayrıca konuşmacılar kendilerince bu ayeti bilimsel birtakım görüşlerle destekleyerek açıklamaya çalışmışlar ve kendi görüşlerini desteklemek için bilimden de yardım almışlardı. Aslında burada yapılan açıklamalar üstü örtük biçimde Kur’an ifadelerinin bilim aracılığıyla doğrulanmasını veya bilimle çatışmadığının gösterilmesini amaçlar nitelikteydi. “İşte Kur’an’ın söylediğini modern bilim de onaylıyor” şeklinde bir zihni alt yapının varlığı kendisini hissettiriyordu. Veya Kur’an’ın doğruluk değerinin, mucize oluşunun bu şekilde ispatlanması söz konusu olacaktı. Hele Kur’an’ın matematiksel birtakım şifrelerle, sayısal değerlerle açıklanması bu ispatı kuvvetlendirecek ve bu konuda karşıt söz söyleyeceklerin önünü kesebilecekti. Daha sonra değineceğimiz gibi özellikle bu ayet hakkında yapılan formülasyonlarda Hadîd suresinin tam ortasında bulunan ayetin, demirin simgesi olan “Fe” harfiyle/simgesiyle başlaması gibi akıl dışı birtakım çıkarımlarda bulunulmuştur. Arapça bilen herkes bilir ki “f ()” harfi Arapça’da kendisinden önceki cümlenin devam ettiğini gösteren bir edattır. Demirin simgesiyle bir ilgisi yoktur. Şayet böyle olduğunu varsaysak bile Kur’an’da geçen diğer “f ()” edatlarının acaba neye tekabül ettiği cevaplanması gereken sorular arasındadır.

Makale boyunca bu ayet hakkında yapılan yorumlar ve değerlendirmelerle ilgili değişik bilgiler verilecektir. Bu konuda özellikle bilimsel sayılabilecek birtakım değerlendirmelerin varlığı dikkat çekmektedir. Bundan dolayı bilimsel sayılabilecek tefsirlerde bu ayet hakkında yapılmış olan yorumlara yer verilecektir. Konumuz bilimsel tefsirin geçerli olup olmadığından çok, böyle bir çıkarımın doğruluk değeri, Kur’an’da kullanılan diğer ifade biçimleriyle uygunluğu gibi konuları içermektedir. Demir (Hadid) kelimesi Kur’an’da bunun dışında bazı ayetlerde de geçmektedir. Ancak geçtiği yerlerde “hadid” kelimesiyle birlikte “indirmek” inzal kelimesi kullanılmamıştır.¹ Dolayısıyla bu makale, ayette geçen “*enzelnâ el-hadîd*” ifadesinin hakikat anlamında demirin gökten indirip indirilmediğini, kullanılan diğer ifade biçimlerinden yola çıkarak ortaya koymayı amaçlamaktadır. Geleneksel müfessirlerin bu ayeti nasıl anladığı ve

1 Demir (hadid) kelimesi ve türevleri Kur’an’ın diğer ayetlerinde de geçmektedir. bk. İsrâ, 17/50; Sebe, 34/10 ve 33. ayet; Hac, 22/21; İnsan, 76/4. Bu ayetlerde doğrudan “demir” kelimesi kullanılmakta olup demirin indirilmesinden bahsedilmez.

yorumladığı bizim açımızdan daha bir önemlidir; çünkü bu durum meal yapanların bu literatüre başvurup başvurmadıklarının veya belli bir Kur'an nosyonuna sahip olup olmadıklarının açık bir göstergesidir. Bilindiği gibi Kur'an'ın başka bir dile çevirisi veya başka bir kültürden bir başka kültüre aktarılması kendi içinde bazı zorluklar taşır. Belli bir kültürdeki deyişlerin, anlatıların, ifade biçimlerinin, aynıyla başka bir kültüre aktarılması zaten zor olan bir konudur. Kutsal kitap dillerinin bu anlamda daha farklı zorlukları içinde barındırıyor olması meal yapanların daha hassas davranmalarını gerektirmektedir.

İnmek [nüzûl] kelimesi aslında yüksek bir yerden aşağı inmeyi ifade etmek için kullanılır. "Bineğinden indi" veya "bir yere misafir oldu" derken de bu kelime kullanılır. Ayrıca yağmurun yağması, misafirin konaklaması ve misafire ikramda bulunulması aynı kökten gelen kelime ile karşılanmaktadır.² Kur'an-ı Kerim'de inmek/indirmek (n-z-l) kelimesi ve türevleri çeşitli bağlamlarda kullanılmıştır. Bu kullanımları şöyle özetlemek mümkündür: Kutsal kitapların (Tevrat, İncil, ve Kur'an) ve vahiylerin indirilmesi,³ herhangi bir delilin [sultan] indirilmesi,⁴ yağmurun ve dolunun yağması,⁵ Meleklerin inmesi,⁶ şeytanın inmesi,⁷ huzur, güven duygusu ve orduların indirilmesi,⁸ helva, bıldırcın, elbise ve sofranın indirilmesi,⁹ hayvanlardan sekiz çift indirilmesi,¹⁰ ölçünün indirilmesi,¹¹ gökten azabın indirilmesi,¹² gibi konularda bu kelime kullanılmaktadır. Ayrıca bu kelimenin bazı türevleri, konaklama yeri, bir şeyin bağışlanması, ziyafet, Allah'tan insanlara bir lütuf olarak verilen şey anlamlarında da kulla-

2 Ragıp el-İsfahani, *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*, Daru'l-Marife, Beyrut 2001, s. 490.; Ebu'l Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyya, *Mu'cemu mekayisi'l-luğa*, Daru'l-Ceyl, Beyrut 1991, c.V, s. 417.; Cemalüddin Muhammed İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, Daru Sadır, Beyrut 1990, c.XI, s. 666.

3 Bakara, 2/176; Al-i İmran, 3/3; Nisa, 4/136,140; A'raf, 7/196; Furkan, 29/1. vb. ayetler. Genellikle bu kullanımlarda Tevrat, İncil, Kur'an, Vahiy ve surelerin indirilmesi kastedilmektedir.

4 A'raf, 7/71; Al-i İmran, 3/151; En'am, 6/81 vb.

5 Zuhuruf, 43/11; Kâf, 50/9; Rum, 30/24; Nur, 24/43; Şura, 42/28; Bakara, 2/22.

6 En'am, 6/7; İsrâ, 17/95; Nahl, 16/102; Hicr, 15/8; vb. ayetler.

7 Şuâra, 26/221. Ayet mealen şöyledir. Şeytanın kime ineceğinden size haber vereyim mi?

8 Tevbe, 9/26; Fetih, 48/4; Yasin, 36/28.

9 Bakara, 2/57; A'raf, 7/26, 120; Mâide 5/114. Özellikle Maide Suresi 114. ayetinde geçen Hz. İsa'nın gökten sofranın indirilmesi duası bir mucizeye işaret etmektedir. Çünkü ayetin devamında belirtilen "*senden bir mucize olsun*" ifadesi bunu doğrulamaktadır. Ayrıca yağmurun yağması ifadesinde gökten kelimesinin kullanılması gibi burada sema kelimesi kullanılmıştır. Dolayısıyla indirmek kelimesinin bu ayette hakikat anlamında kullanılması daha muhtemel görülmektedir.

10 Zümer, 39/6.

11 Hadid, 57/25.

12 Bakara, 2/59; A'raf, 7/162; Ankebut, 29/34.

nılmıştır.¹³ Vücut ve nezair [çok anlamlılık ve eş anlamlılık] âlimleri ise inmek kelimesinin Kur'an'da kullanımlarını tespit ederken bazı farklı anlamlar vermişlerdir. Buna göre inmek kelimesi ve türevleri ilham etmek, açıklamak, ziyafet vermek, yaratmak, indirmek, söz, yağmurun inmesi, bir yerde konaklamak, sevap, göndermek ve öğretmek [vahyin melek tarafından öğretilmesi] gibi anlamlarda kullanılmıştır.¹⁴ "Demiri indirdik" ifadesinde geçen indirmek kelimesi ise yaratmak anlamıyla karşılanmıştır. Dolayısıyla her zaman indirmek kelimesi hakikat anlamında kullanılmamıştır. Yukarıdaki kullanımlar esas alınarak ayetin geçtiği bağlama uygun olarak çevirisinin yapılması daha bir önem kazanmaktadır. Ayeti, her zaman indirmek şeklinde çevirmek Kur'an ifadelerinin zenginliğini perdeleyen bir tutumdur.

1. Tefsir Literatürü Çerçevesinde Ayetin Yorumları

Ayet hakkında çeşitli rivayetler söz konusudur. İbn Ömer'den nakledildiğine göre, Allah gökyüzünden yeryüzüne bereket olarak dört adet nesne indirmiştir. Bunlar demir, ateş, su ve tuzdur. Bir başka rivayette ise, Hz. Âdem cennetten yeryüzüne yanında örs, kelpeten, körük, çekiç ve iğne olmak üzere demirden yapılmış beş şeyle inmiştir. "Demiri indirdik" ifadesinin, aslında yarattık ve var ettik anlamında olduğu ve vahiy aracılığıyla demirle başka nesnelere yapılmasının öğretilmesinin kastedilmiş olduğu konusunda görüşler mevcuttur. Kutrub, bu konuda misafire yapılan lütuf, bağış, ziyafet anlamına gelen "ennuzûl" kelimesinin kullanımının bu anlama yakın olduğunu vurgular. Bu konuda "emir falanca kişiye güzel bir ziyafet lütfünde bulundu" ifadesinde bu kelimenin kullanımı mevcuttur.¹⁵ Ayrıca Kur'an'da "hayvanlardan sekiz çift verdik" veya yarattık ayetinde, kelimenin içeriğinde lütuf, bağış gibi anlamlar bulunmaktadır. Fahrüddin er-Razi (ö.606/1209) bu ayetin anlamı konusunda iki görüş olduğunu söyler. Birincisine göre demir Allah tarafından gökyüzünden indirilmiştir. İkinci görüşe göre indirmek kelimesinin buradaki anlamı bir şeyi var etmek ve onu insanların kullanımı için hazır hale getirmektir. Yukarıdaki

13 Bu konuda bk. Müminun, 23/29; Kehf, 18/103, 107; Secde, 32/19; Saffat, 37/62; Vakıa, 56/56. İşte bu hesap ve ceza gününde onlara ziyafetleridir. Vâkıa, 56/56.

14 İsmail b. Ahmet en-Nisaburi, *Vucuhu'l-Kur'ani'l-Kerim*, tahk.:Fatma Yusuf el-Hiyemi, Daru's-Seka, Dimeşk 1996, s. 430.; Hüseyin b. Muhammed ed-Demeğani, *Kamusu'l-Kur'an ıslahu'l-vucuh ve'n-nezair fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, tahk.: Abdu'l-Aziz Seyyidu'l-Ehl, Daru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1983, s. 453-454.

15 Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi-Camiu'l-beyan an te'vili ayi'ti-Kur'an*, Daru'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, c. II, s. 689.; Hüseyin b. Mesud el-Begavi, *Mealimu't-tenzil*, Daru Taybe, Riyad 1993, c.VIII, s.41.; Muhammed b. Ahmet b. el-Ensari el-Kurtubi, *Tefsiru'l-Kurtubi*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1986, c. XVII, s. 261.

ayette geçen indirmek kelimesinin, bir yerde konaklamayı, misafire ikramda bulunmayı ifade eden *en-nüzul* kelimesinden geldiğini ve biz onu hazırladık anlamında olduğu konusunda mutabakat bulunduğunu ileri sürer.¹⁶ Hasan el-Basri'den gelen bir rivayete göre "demiri indirdik" ifadesi "demiri yarattık" anlamındadır.¹⁷ Mevdudî de demirin indirilmesi ifadesinin yaratmak anlamında olduğunu, çünkü kâinattaki her şeyin Allah tarafından yaratıldığını, Kur'an'da bazen bu yaratma işleminin "nazil etti" şeklinde ifade edildiğini vurguladıktan sonra "demiri indirdik" ifadesinin politik ve askeri güce işaret ettiğini söyler.¹⁸ Kur'an'ı baştan sona tefsir eden ve günümüze kadar ulaşan en eski tefsirlerden sayılan Mukatil b. Süleyman'a (ö.150/767) ait olan tefsirde bu ayet "indirmek" anlamında değil de, demirin Allah tarafından yaratılan, var edilen bir şey olduğu şeklinde vurgulanır.¹⁹ Dolayısıyla ayette geçen "indirmek" kelimesi ilk tefsirlerde, bazı rivayetleri saymazsak "yaratmak", "var etmek" anlamlarına gelmektedir. Seyyit Kutup (ö.1966), kitap ve ölçünün indirilmesiyle demirin indirilişi arasında bir tenasübün bulunduğunu, kitap ve mizan nasıl indirilmiş ise Allah'ın yarattığı her şeyin de bu kitap ve mizan gibi takdir edilmiş olduğunu vurgular.²⁰

Ayetin devamında yer alan "kendisinde müthiş bir güç" ve "insanlar için birçok faydalar bulunan" ifadesinin anlamı konusunda müfessirler mutabıktır. Demirin müthiş bir güç içermesi, savaş durumunda insanların kendilerini kılıç, zırh, ok, mızrak vb. demirden yapılmış aletlerle korunmalarını ve bu araçlarla savaş yapmalarını ifade etmektedir. Demirin kendilerine birtakım delillerle hakikat geldikten sonra bundan yüz çevirenlerin engellenmesi için yaratıldığı vurgulanmıştır. Bilindiği gibi Mekki sureler müşriklerle mücadeleyi içeren

16 Fahrüddin er-Razi, *Mefatihü'l-gayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1993, c.XV, s.242-243. Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endelusî, *el-Bahru'l-muhit*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1992, c.X, s.114.

17 Ahmed b.Mahmud en-Nesefî, *Tefsiru'n-Nesefî, (Medariku't-tenzil ve hakaiku't-te'vil)*, Kahraman Yay., İstanbul 1984, c. IV, s. 229. Şevkani de "demiri indirdik" ifadesinin tıpkı "sekiz çift hayvanın indirilmesi" ayetinde olduğu gibi yaratmak anlamına geldiğini vurgular. Ayrıca demirin madenlerden çıkarılan ve demirden eşya yapılmasının insanlara Allah tarafından öğretildiğini belirtir. Bk. Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkani, *Fethu'l-kadir*, Daru'l-Hayr, Beyrut 1992, c.V, s.206.

18 Ebu'l-A'la el-Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, İnsan Yay., çev.: Muhammed Han Kayani ve Diğerleri, İstanbul 1996, VI/137. Peygamberin görevlerinin sayılmasından sonra "demir" ifadesinin yer almış olmasından anlaşılıyor ki "demir" burada politik ve askeri güce işaret etmektedir. el-Mevdudî, *Yüce Kur'an-ı Kerim Meali ve Tefsir Notları*, çev.: Muharrem Tan, Birleşik Yay., İstanbul 1996, c. III, s. 540.

19 Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, tahk.: Ahmed Ferid, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c.III, s.326. İfade şöyle geçmektedir. "Demirin varolması benim yaptığım (yarattığım) bir şeydir. [Min emri kane el-hadidü].

20 Seyyid Kutub, *fi Zılali'l-Kur'an*, çev.: M. Emin Saraç- İ. Hakkı Şengüler-Bekir Karlığa, Hikmet Yayınevi, ts., c. IIV, s. 317.

anlatımlardan oluşuyordu. Hicretle birlikte bu mücadelenin yerini savaşa bırakmış olması, savaş malzemelerinin önemini arttırıyordu ve bu bağlamda demirin insanlara verilen en önemli lütuflardan biri olarak bildirilmesi önem kazanmıştır. Çünkü demirin bu dönemde hatırlatılması ve savaş esnasında her türlü silah yapımında kullanılması daha önemli hale gelmesini sağlamıştır. Dolayısıyla demirin sanki Allah'tan bir lütuf olarak yaratılmış ve insanların kullanıma verilmiş olduğu belirtilmek istenmiştir. İnsanlar için pek çok faydasının bulunması ise, günlük işlerde insanların kullanabilecekleri çeşitli aletlerin bıçak, balta, nacak vb. yapılması ve kullanılmasını içermektedir.²¹

İlmi tefsir hakkında, en kapsamlı tefsirlerden sayılan Tantavi Cevheri'nin (ö.1940) *el-Cevahir fi tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim* adlı tefsirinde bu ayetin yorumu hakkında bilimsel sayılabilecek bazı görüşlere yer verilmiştir. Buna göre insan ve diğer canlılar yeryüzünde yaratılmadan önce yeryüzü yavaş yavaş soğumaya başlamıştı. Bu dönemde demir ve diğer madenler bazen sıvı ve gaz halinde bulunuyorlardı. Havada bulutlar gibi yükselerek daha sonra kuru olan yerlere yağarlardı. Bu yağış sonrasında yeryüzünün çatlaklarına yıldan yıla yerleşirlerdi. Demir ve diğer madenlerin eski zamanlarda ısıları çok fazla idi. Bu madenler kendi özgül ağırlıklarına göre soğumaya başladığında, demir de kendi özgül ağırlığına göre soğumaya başlamıştır. Demirin, sıvı halden katı hale dönüşmesi bu şekilde olmuştur. Tantavi Cevheri bu açıklamalardan sonra yağmurun yağması gibi demirin gökyüzünden indirildiğini söyleyerek bunun da jeoloji ilmi tarafından doğrulandığını iddia etmektedir. Dolayısıyla ona göre ayet böylesi bilimsel bir açıklamayı içermektedir.²²

2.Meallerde Ayetin Tercüme Edilmesi

Belli bir toplum ve kültürü yansıtan dilin, kendisine yabancı olan başka bir kültür ve dile tüm anlatım imkânlarıyla çevrilmesi zordur. Üstelik dildeki deyişlerin, terkiplerin, inceliklerin ve duyguların yansıtılması ise daha başka zorluklar içermektedir. Arkasında sözlü kültürün ve hitabî tarzın hâkim olduğu Kur'an metni için bu daha da zorlaşmaktadır. Çünkü hitabi tarzın hâkim olduğu metinler, yazılı metinlerin aksine konuşma dilinin bütün imkânlarını içeren

21 İbn Kesir İsmail ed-Dımaşkî, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, Mektebetü'l-Menar, Ürdün 1990, c.IV, s. 283.; Abdurrahman Celaluddin es-Suyuti, *ed-Durru'l-mensur fi't-tefsir bi'l-me'sur*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1993, c.VIII, s.64.; Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b.Ömer ez-Zemaşeri, *Tefsiru'l-Keşşaf an hakâiki gavamizi't-tenzil ve uyunu'l-ekâvili fi vucuhu't-te'vil*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c.VI, s.468.; Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad b. Mansur el-Kufi el-Ferra, *Meani'l-Kur'an*, tahk.: Muhammed Ali en-Neccar, Daru's-Surur, yy., c. III, s. 136.

22 Tantavi Cevherî, *el-Cevahir fi tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, Daru'l-Fikr, yy., c.XIV, s.100.

-çoşkulu, duygusal, beden dili, jest-mimik vb.- özellikler sergilemesi Kur'an metninin çevirilerinde dikkat edilmesi gereken özellikler arasındadır. Ayrıca Kur'an metninin kelime ve terkiplerinin hep aynı zaman dilimine ait olmaması -yani aynı kavramlar kullanılsa bile Mekke ve Medine döneminde kavramların içeriği farklılaşabiliyor- istenilen anlamın yansıtılması açısından daha bir önem kazanmaktadır. Veya Kur'an'da geçen aynı kelimelerin kullanıldığı ortama ve bağlama dikkat edilmeden her zaman aynı anlamlarda başka bir dile aktarılması Kur'an'ın ifade zenginliğinin ortaya çıkmasını engellemektedir. Buna ilaveten mütercimim kendi dilinin ifade biçimlerinden, söyleyiş zenginliğinden haberdar olmayışı gibi nedenlerden dolayı yapılan mealler, çoğu zaman kusurlu olmaktadır.

Elbete ilk dönemlerde Kur'an'ın kelimeleri, ne demek istediği, bir deyimim nasıl anlaşılması gerektiği konularında herhangi bir ihtilaf ve anlaşmazlık söz konusu değildi. Anlaşmazlık olsa bile bunu açıklayacak bir merciin olması bahsettiğimiz düşünceyi desteklemektedir. Kur'an'ın yaklaşık olarak 610-632 yılları arasında tamamlandığı düşünüldüğünde, günümüzle Kur'an arasındaki zaman farkının bir hayli fazla olduğu söylenebilir. Özellikle Mekke ve Medine döneminde kullanılan dil ve söylem bile farklılık gösterirken kaldı ki günümüzdeki Arapça ile o dönem Arapçasının belli başlı farklılıklar taşıması doğaldır. Ayrıca Arapça'nın zaman içerisinde geçirmiş olduğu dilsel değişim ve dönüşümler dikkate alındığında ayetlerin çevirisi daha bir önem kazanmaktadır. Şüphesiz Kur'an Arap diliyle inmiştir. Kur'an'ın yazılması, okunması, ezberlenmesi, ilk muhataplarına bu dille hitap edilmiş olması Kur'an üslûbunun Arapça olduğunu gösterir. Bu nedenle Arap diliyle inmiş derken Hz. Peygamber döneminde kullanılan Arapça anlaşılmalıdır.²³ Birtakım tarihsel nedenlerden ve dilin hızlı bir biçimde değişime uğramasından dolayı Hz. Peygamber döneminde Kur'an nasıl anlaşılıyorsa öyle anlamak zorlaşmaktadır. Yakın anlamın yakalanabilmesi için ilk dönem rivayetlerin ve sözcüklerin kullanımlarına başvurmak kaçınılmaz hale gelmektedir. O dönem yakın anlamın yakalanmasından sonra kaynak dilden hedef dile çeviri yaparken bunun en güzel biçimde yansıtılması gerekir. Kur'an'ın bütünlüğü çerçevesinde ayetlerde asıl kastedilen anlamı koruyarak deyiş ve terkiplerin farklı dillere aktarılması önem kazanmaktadır. Özellikle tefsir literatürüne ve derin bir Arapça bilgisine sahip olunmadan yapılan çevirilerle -buna bir de mütercimlerin kendi dilleri hakkında yeterli bilgiye sahip olmamaları eklenince- bazen içinden çıkılmaz hatalara düşülmektedir.

23 Bu konuda daha geniş açıklama ve bilgi için bk. Emin el-Huli, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev.: Emrullah İşler-Mehmet Hakkı Suçin, Kitâbiyât, Ankara 2006, s. 47.

Buna ek olarak mütercimnin kendi zihninde kafasında oluşan birtakım bilimsel, ideolojik, siyasi sayılabilecek düşünceyle -ayetin mefhumu elvermediği halde- ayeti açıklaması daha vahim hatalara yol açmaktadır.

Çeviri kuramlarından eşdeğerlilik tanımı “özgün metnin, kendi dilinin okurunda uyandırdığı etkinin, çeviri metninde çeviri dili okurunda uyandırmaması”dır. Bu anlamda bir eşdeğerlilik, özellikle deyimlerin bir dilden farklı bir dile çevirisinde gözetilmesi gerekmektedir. Örnek vermek gerekirse “tavadan ateşe atlamak” deyimini özgün anlamıyla Türkçe’ye aktarılmıştır. Fakat bu ifadenin bir İngiliz üzerinde uyandırdığı etki ile bir Türk’te uyandırdığı etki birbirinden farklıdır. Belki bu deyim “yağmurdan kaçarken doluya tutulmak” şeklinde Türkçe’ye aktarılması gerekirdi.²⁴ Aynı şekilde “demiri indirdik” ifadesi Türkçe bakımından pek karşılanamıyor. Çünkü bizim anlayışımızda demir gökten inen bir şey olmayıp aksine yerden çıkarılan bir madendir. Kur’an’da bu türden ifadelerle rastlamak mümkündür. Mesela 17. İsrâ suresinin 50. ayetinde “İster taş olun ister demir” ifadesi “ne olursanız olun Allah sizi tekrar diriltecek” anlamında bir yermeyi içermektedir. “Taş olmak” deyimini Arapçada olduğu gibi Türkçede de yerme anlamında kullanılırken “demir olmak” ifadesi Türkçede tam tersi anlamında, demir gibi sağlam adam derken adamın sağlamlığına vurgu yapılmaktadır. Türkçede görüldüğü gibi bu kelime herhangi olumsuz bir anlam taşımaz. Kutsal Kitap metinlerin çevirilerinde kültürler arası farklar da dikkate alınmaktadır. Meksika yaylalarında yaşayan Kızılderililere, bunların denizi tanımadıkları düşüncesiyle, İsa’nın denizin üzerinden değil, bir bataklık üzerinden geçtiğini söylemek gerekmiştir. Eskimolar için yapılmış çevirilerde ise “Tanrım, bugünkü ekmeğimizi ver bize” yakarışı, Eskimolar ekmeği tanımadığı için “bugünkü balığımızı ver” diye aktarılmıştır. Ayrıca Hz. İsa için kullanılan “Tanrı’nın kuzusu” deyimini ise “Tanrı’nın foku” şeklinde çevrilmiştir.²⁵ Dolayısıyla tercümelemede bu kültürel durumlar dikkate alınıp anlam yansıtılması gerekmektedir.

Meâllerde ayetin tercümesiyle ilgili tam bir mutabakatın olmadığı göze çarpar. Uzlaşının olmaması demek aslında Kur’an’a ilişkin ve anlamı konusunda tam bir uzlaşının olmaması anlamına gelir. Özellikle çoğu müfessirler ayetin anlamı konusunda “yarattık” veya insanların kullanması için “var ettik” şeklinde ayırım yapmalarına rağmen mütercimler ayetin mealini bunlardan bağımsız olarak vermişlerdir. Bu ise meal yapanların tefsir literatürünü dikkate al-

24 Akşit Göktürk, *Çeviri: Dillerin Dili*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1994, s. 55.

25 Bk. K. Reiss, *Texttp und Übersetzungsmethode: der Operative Text*, Hedidelberg, J. Gross Verlag, 1976, s. 25’ den aktaran Göktürk, *Çeviri: Dillerin Dili*, s. 69.

madıklarını gösterir. Ayetlerin mealini verirken sadece ilgili ifadenin anlamını vermekle yetindik. Tercümeleleri üçe ayırmak mümkünse de bazı farklı tercümeleler de bulunmaktadır. Bu tercümeleler ayetin Arapça söyleniş biçimini tam anlamıyla yansıtmamaktadır. Mütercim kendi zihninde kurguladığı bir anlamla ifadeyi tercüme etmektedir. Bunlar;

1. İndirmek anlamında²⁶
2. Bahşetmek, bağışlamak²⁷
3. Yaratmak, var etmek anlamında²⁸

- 26 Elmalı Hamdi Yazır, *Hak dini Kur'an dili, Kur'an-ı Kerim meali*, Haz.: Düccane Cündioğlu, Misyon Yay., İstanbul 2001; Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve yüce meali*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul t.y.; Muhammed Hamîdullah, *Aziz Kur'an*, çev.: Abdulaziz Hatip-Mahmut Kanık, Beyan Yayınları, İstanbul 2000; A. Fikri Yavuz, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Mealî Alisi*, Alperen Yay., Ankara 2002; Mahmut Toptaş, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Mealî*, Cantaş Yay., İstanbul 2003; Suat Yıldırım, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Mealî*, Feza Gazetecilik, İstanbul 1998; Muhammed b. Hamza, *XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış "Satır Arası" Kur'an Tercümesi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1976; Ali Özek, -Heyet, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Mealî*, Cidde 1407/1987; Edip Yüksel, *Mesaj-Kur'an Çevirisi*, Ozan Yayıncılık, İstanbul 2000; Orhan Kuntman, *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meal*, Ankara 2002; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Mealî*, Yeni Boyut, İstanbul 1994; Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*, İslam Aylık Mecmua, İstanbul 1985. Hasan Basri Çantay her ne kadar ayetin çevirisini indirdik şeklinde verse de "demiri indirdik demek onu ihdas ettik, inşa ettik demektir" şeklinde dipnotta açıklayıcı bilgi vermektedir.; Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık, İstanbul 1955.; Bedri Noyan, *Manzum Türkçe Kur'an*, Ayyıldız Yay., Ankara 1991. Bu mealde ayetin tercümesi "Gökten demir indirdik şiddetli son derece, indirdik insanlara yararlı olmak üzere" şeklinde verilmiştir. Sadi Irmak, *Kutsal Kur'an-Türkçe Meal*, Akşam Matbaası, ts.; Hamdi Döndüren, *İnsanlığa Son Çağrı Kur'an-ı Kerim Yüce Mealî ve Açıklaması*, Yeni Şafak, İstanbul 2003; Şaban Piriş, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, by., 2003; Ali Bulaç, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Birim, İstanbul ts.; Cemil Said, *Kur'an-ı Kerim Tercümesi*, yy., ts.; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Mealî Alisi*, Akçağ Yay., Ankara 1994; Osman Keskiöğlü, *Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri*, Tercüman, yy., 1982; Ömer Sevinçgöl, *Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Mealî*, Timaş Yay., İstanbul 2005. Bu mealde şu ifadeler yer almaktadır: "Topraktan çıkartılan demirle ilgili olarak 'indirdik' kelimesinin kullanılması onun ne büyük nimet olduğunu insanlara sezdirmek içindir. Zira büyük nimetler yukarıdan gelmektedir." *Kur'an-ı Kerim ve Muhtasar Mealî*, Hayrat Neşriyet- İlim Araştırma Merkezi Meal Heyeti, İstanbul 2001. Bu mealde ise ayet "bir nimet olarak indirdik" şeklinde çevrilmiştir. Marmaduke Pickthall, *The Glorious Qur'an*, Çağrı Yay., İstanbul 1996. İngilizce çeviride (reveal) kelimesi kullanılmıştır. Bu kelime ise İngilizce de açığa vurmak, göstermek, ilham yoluyla bildirmek anlamlarına gelmektedir. Yazarın kitabı ve teraziye indirdik ifadesini bu kelimeyle karşılaması reveal kelimesini indirdik anlamında kullandığını gösterir.
- 27 Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004. Bu mealde ayet şöyle çevrilmiştir. "Yine biz içinde hem çok korkunç hem de insanlar için birçok yararlar bulunan demiri [kullanma yeteneğini de] bahşettik." Abdullah Parlıyan, *Kur'an-ı Kerim ve Özlü Tefsir-Tefsirlerin Özü*, Konya Kitapçılık, İstanbul 2004; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev.: Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1997.
- 28 Bekir Sadak, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Ötüken, İstanbul 1989.; Mehmet Nuri Yılmaz, *Kur'an-ı Kerim ve Mealî*, Moro Yayıncılık, Ankara 2000; Hüseyin Atay, Yaşar Kutluay, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1998; Talat Koçyiğit, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Mealî*, Kılıç Yayınevi, ts.; Mehmet Çakır, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçesi*, Özkan

4. Demiri Ayarladık²⁹

Aslında ayetin tefsir literatüründe bahsettik, başışladık, yarattık anlamında yorumlanmasına rağmen “demiri indirdik” şeklinde çevirilerinin daha fazla olduğu göze çarpar.

Burada değinilmesi gereken konulardan biri de, bu ayetle ilgili bazı gizemlerin olduğu [şifre vb.] şeklindeki varsayımlardır. Bu varsayımların dayandığı temel arguman, ayetin bazı şifresel özellikler göstermesidir. Buna göre “demir” *el-hadid* elementinin sayısal değeri 57 olup bu ise demirin belli bir izotopunun atom ağırlığına eşittir. Öyle bir rastlantıdır ki surenin sıra numarası da elli yediye tekabül etmektedir. Ayrıca gezegenlerin yaratılışında, demir elementinin öneminden dolayı yarattık yerine indirdik sözü tercih edilmiştir.³⁰ Çünkü modern astronomik bulgulara göre dünyada bulunan demir elementi uzaydaki dev yıldızlardan gelmiştir. Evrende bulunan ağır metaller büyük yıldızların çekirdeklerinde üretilir. Güneş sistemi ise, demir elementini kendi bünyesinde üretebilecek bir yapıya sahip olamamasından dolayı, demir güneşten çok daha büyük yıldızlarda birkaç yüz milyon dereceye varan sıcaklıklarda oluşabilmektedir. Süpernova olarak adlandırılan bu yıldızlardaki demir miktarı belli bir ağırlığa ulaştıkça yıldız bunu taşıyamaz hale gelir ve patlar. İçinde demir bulunan parçalar uzaya dağılır, gök cisimlerin çekimine yakalanarak çekilinceye kadar boşlukta dolaşırlar. Yani kısacası demir madeni, dünyada oluşmamış olup, milyonlarca yıl önce süpernovalardan taşınarak dünyaya indirilmiştir. Dolayısıyla ayet yukarıda anılan fikirleri ihtiva eder niteliktedir.³¹ Ayrıca sure-

Matbaacılık, Ankara ts.

- 29 Salih Parlak, *Bilgi Toplumuna Doğru Kur'an-ı Kerim'in Meal Tefsiri*, 2001 Yayınları, İstanbul 2001. (Derken metal sanayii demiri ayarladık. Bünyesinde hem çevre kirletmesi, silah üretimi vb. ağır bir tehlike hem de yararlı olma özelliği var...)
- 30 “Demirin öneminden ve özelliğinden söz eden biricik ayetin yer aldığı Demir suresi demir elementinin bazı kimyasal özelliklerini sayısal ilişkilerle vermektedir. Hadid (Demir) kelimesinin ebced, yani sayısal değeri, $8+4+10+4=26$ olup demir elementinin atom numarasına denktir. el-Hadid (belli bir demir) kelimesinin sayısal değeri de $1+30+8+4+10+4=57$ olup demirin belli bir izotopunun atom ağırlığına eşittir. Kuşkusuz, bunu, Kur'an'dan da önce var olan Arapça dilinin ilginç bir rastlantısı olarak değerlendirenler olacaktır. Ne var ki aynı kelimeyle isimlendirilen bu surenin sıra numarasının 57 olması Kur'anı düzenleyen bu “rastlantı” dan haberi olduğu işaret ediyor...ayetteki “indirdik” kelimesinin kullanılışı da ilginçtir. Yıldızların ve gezegenlerin oluşumu konusunu inceleyen modern astronomi kitaplarına bakarsanız gezegenlerin yaratılışında demir elementinin rolünü ve “yarattık” yerine “indirdik” sözünün tercih edilme nedenini öğrenebilirsiniz.” Edip Yüksel, *Mesaj-Kur'an Çevirisi*, Ozan Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 467-468.; Buna benzer bir yaklaşım şöyle ifade edilmektedir: “...Ayrıca demir elementinin üretildiği yer de güneş sisteminden önce gelip geçen yıldızlardır. Bu itibarla demirin gökten indirilmesi, hem nimet cihetiyle hem de geldiği yer itibarıyla hakikati pek veciz bir şekilde dile getirmektedir...” *Kur'an-ı Kerim'in Açıklamalı Türkçe Meali*, Yeni Asya Yay., İstanbul 1993, haz.: İhsan Atasoy, Ümit Şimşek, Mehmet Paksu, Cemal Uşak.
- 31 Ömer Çelaklı, *Kur'an-ı Kerim'in Şifresi*, Sınır Ötesi Yay., İstanbul 2002, s. 177.

nin tam merkezinde bulunan ayetin demirin kimyasal sembolü olan "Fe" harfiyle/simgesiyle başladığı öne sürülmüştür.³² Arapçada edat olan bu kelimenin geçtiği diğer Kur'an ayetleri acaba demirin kimyasal formülüne mi tekabül ediyor?

Yukarıda anılan fikirlerin kendi içinde bazı tutarsızlıklar barındırdığı açıktır. Bu akıl yürütmeye dayandığımızda Kur'an'da geçen sekiz çift hayvanın, bıldırcın ve helvanın indirilmesi, elbise ve ölçünün indirilmesi acaba neye tekabül ediyor. Yoksa bunlar da demir elementinde olduğu gibi bazı sırlara mı işaret ediyor. Ayrıca bu biçim açıklamaların Kur'an vahyine tanıklık edenler açısından doğuracağı sonuçlar da önemlidir. O dönem Araplarının yukarıda bahsedilen bilimsel tarzda bilgilere sahip olup olmadıklarını bilmiyoruz. Gelen rivayetlerde bu türden açıklamalara pek rastlanılmaz. Hz. Peygamberin de demirin gökten geldiğine dair açıklamaları bilebildiğimiz kadarıyla yoktur. Dilin bir uzlaşma ürünü olması ve vahiy dilinin de Arap kültüründen izler taşıması gibi nedenlerden dolayı günümüz anlamında bu ayetleri birtakım bilimsel teorilerle açıklamak vahyin ilk muhatapları açısından bir sorun teşkil edecektir. Zaten bilimsel tefsire yöneltilen en ciddi eleştirilerden biri, dil (lüğat) ile ilgili olmuştur. Bu görüşe göre ilk muhataplarının bilmedikleri bir ilim veya dille Kur'an'ın yorumlanması doğru değildir. Şatibi'ye (ö.790/1388) göre ilk muhatapların kültürel ve dilsel durumları referans alınmadan yorumlamalarda bulunulması aynı zamanda Şari'nin maksadını aşması anlamına gelmektedir.³³ Kelimelerin anlamları, kullanılmaya başladığı andan itibaren aynı kalmayarak değişime uğramıştır. Dolayısıyla Kur'an'ın daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan yeni anlayışlarla yorumlanması Allah'ın ilk muhataplarına bilmedikleri bir mesajla hitap etmesi anlamına gelir ki; bu da Kur'an dili ve belâğatı açısından mümkün değildir. Ayrıca Şatibi İslam şeriatının anlaşılmasında ümmilerin önemli bir rolünün bulunduğu, bu ümmilerin de Kur'an'ın kendi dilleriyle indirildiği Araplar olduğunu vurgular. Bundan dolayı, ilk dönem Araplarının üzerinde anlaştıkları konulara tabi olmak gerektiğini, dillerinde süregelen bir

32 Çelakıl, *age*, s.178.

33 Ebu İshak eş-Şatibi, *el-Muvafakat fi usuli'ş-şeria*, Daru'l-Mearif, Beyrut 2001, c.II, ss. 381-390.; Benzer yaklaşımlar için bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehebi, *et-Tefsir ve'l-müfessirin*, Daru'l-Kutubi'l-Hadise, yy., 1976, c.II, s. 491. Şatibi Araplar tarafından bilinen ilimleri saydıktan sonra çoğu kişinin Kur'an hakkındaki iddialarında sınırı aştıklarını belirterek, Kur'an'a tabiat, matematik, mantık, huruf ilmi vb. ilimleri yüklediklerini söyler. Devamla Şatibi Kur'an'ın bazı ilimleri içerdiğini vurguladıktan sonra, bu ilimlerin Araplar tarafından bilindiğini ifade eder. Dolayısıyla Kur'an'ın Araplar tarafından bilinmeyen ilimleri içermediğini ve Kur'an dilinin Arap kültürüyle yakından ilişkili olduğunu vurgular. bk. *age.*, c. II, s. 389. Emin el-Huli Şatibi'nin el-Muvafakat adlı eserinden yola çıkarak ilmi tefsirin reddi konusuna değinir. Bu konuda daha geniş bilgi için bk. el-Huli, *Arap-İslam Kültüründe*, ss. 31-34.

örf varsa, İslam şeriatının anlaşılmasında bunlardan ayrılmanın mümkün olmadığını ifade eder. Üzerinde anlaştıkları herhangi bir örf olmasa bile Arapların bilmediği bir şeyle, şeriatın anlaşılmaya çalışılmasının doğru bir yaklaşım olmadığı konusunda ısrarlıdır.³⁴

Ayrıca bu ayetin açıklanmasında genellikle hakikat anlamıyla indirmek kelimesi ele alınmıştır. Bilindiği gibi Arap dili ve belâğatında bir ifadeyi gerçek anlamının dışında, benzetme amacı gütmekten kullanma sanatına mecaz-ı mürsel denilmektedir. Mesela Türkçe’de kullanılan “göze girmek” deyiminde buna benzer bir söz sanatı vardır. “Göz” kelimesi burada gerçek anlamı dışında kullanılarak başkasının beğenisini ve sevgisini kazanmak anlamını çağrıştırmaktadır.³⁵ Başka bir örnek olarak Mü’min (40) suresinde geçen rızkın gökten indirilmesinden behseden ifadeyi verebiliriz. Aslında rızk gökten inen bir şey olmayıp, yağmurun yağmasıyla birlikte yerden rızkın yetişmesi dolaylı olarak ima edilmektedir. Diğer Kur’an ifadeleri yağmurun yağmasıyla yeryüzünün harekete geçtiğini zaten bize bildirmektedir. Dolayısıyla Kur’an’da her zaman indirmek kelimesi hakikat anlamında kullanılmayıp, bazen mecaz anlamıyla kullanılması mümkündür. Kur’an’a dikkatlice bakıldığında genellikle, hakikat anlamında indirmek kelimesinin kullanımları gök (sema) kelimesiyle birlikte geçmektedir. Yağmurun ve dolunun yağması için genellikle “gökten indirdik” şeklinde bir ifade biçimi kullanılmaktadır. Bu ise yağmurun yağmasının hakikat olarak kullanıldığını gösterir. İndirmek kelimesinin hakikat anlamı dışında kullanılması da mümkündür. Bunların ise yaratmak, bahşetmek, vermek anlamlarına geldiği söylenebilir.*

Sonuç

Görüldüğü gibi Hadid suresinin 25. ayeti hakkında bir takım görüşler ileri sürülmüştür. Aslında bu türden açıklamalar, Kur’an’da kullanılan kavramlar ile bunların delaletleri konusunda bütüncül bir mefhuma sahip olunmamasından kaynaklanan anlama sorunlarıdır. Kur’an’da her şeyin yaratıcısının Allah olduğu ve bu dünyada verilen nimetlerin insanlara bir lütuf kabilinden verildiği göz önünde bulundurulduğunda bu tür farklı arayışların fazla bir anlamı olmayacağı

34 eş-Şatibi, *el-Muvafakat*, c. II. s. 391.

35 Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1992, s.415.; Ahmed el-Haşimi, *Cevahiru'l-belağat fi'l-meani ve'l-beyani ve'l-bedi'*, Kahraman Yay., İstanbul 1984, s. 292.

* A'raf suresinin 26. ayetinde geçen “indirmek” kelimesi “yaratmak” anlamında kullanılmıştır. “Ey Âdemoğulları! Size ayıp yerlerinizi örtecek giysi, süslenecek elbise yaptık. Takvâ elbisesi... İşte o daha hayırlıdır. Bunlar Allah'ın âyetlerindedir. Belki düşünüp öğüt alırlar (diye onları indirdi).”

caktır.

Kur'an'da nüzul kelimesi daha önce bahsettiğimiz gibi lütuf, bağış vb. anlamlarına gelmektedir.* Demir de insanlara Allah tarafından verilen [yaratılan] önemli bir eşyadır. Ayrıca ilk muhataplar sekiz çift hayvanın verilmesinden bahseden ayeti nasıl anlıyorlardı; her halde gökten inen bir şey olarak algılamaları söz konusu değildi. Olsa olsa Allah tarafından kendilerine verilen bir bağış olarak algılamış olmaları söz konusu olabilir. Nihayetinde vahyin indirilmesinin de bu kelimeyle dile getirilmesi, vahyin insanlar için yol gösterici olması gibi nedenlerden dolayı yüksek bir makamdan verilen bir nimeti çağrıştırmaktadır. Aslında Kur'an'da Allah'ın arşa yükseldiği ve arşın sahibi olduğu şeklinde ifadeler bulunmaktadır. Bu ifadeler her şeyin sahibi ve yaratıcısının Allah olduğunu, bütün nimetlerin Allah tarafından verildiğini içerir. Dolayısıyla nimetlerin insanlara verilmesi, Allah tarafından bakılırsa, yüksek bir makamdan mecazen indirildiği, insan yönünden bakıldığında ise bunların Allah tarafından bağışlanan birer lütuf olduğu şeklinde bir yoruma gidilebilir.

Kaynakça

- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi*, Akçağ Yay., Ankara 1994.
 Bulaç, Ali, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Birim, İstanbul, ts.
 Cevherî, Tantavi, *el-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, Daru'l-Fikr, yy., ts.
 Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hâkim ve Meal-i Kerim*, İslam Aylık Mecmua, İstanbul 1985.
 Cündioğlu, Düccane, *Sözün Özü -Kelam-ı İlahî'nin Tabiatına Dâir*, Kitabevi, İstanbul 1999.
 Çelakıl, Ömer, *Kur'an-ı Kerim'in Şifresi*, Sınır Ötesi Yay., İstanbul 2002.
 Dilçin, Cem, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1992.
 Doğrul, Ömer Rıza, *Tanrı Buyruğu*, Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık, İstanbul 1955.
 Döndüren, Hamdi, *İnsanlığa Son Çağrı Kur'an-ı Kerim Yüce Meali ve Açıklaması*, Yeni Şafak Kültür Yay., İstanbul 2003.
 Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endelusî, *el-Bahru'l-muhit*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1992.
 ed-Demeğâni, Hüseyin b. Muhammed, *Kamusu'l-Kur'an ıslahu'l-vucuh ve'n-nezair fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, tahk.: Abdu'l-Aziz Seyyidu'l-Ehl, Daru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1983.
 el-Begavi, Hüseyin b. Mesud, *Mealimu't-tenzil*, Daru Taybe, Riyad 1993.
 el-Ferra, Ebu Zekerriyya Yahya b. Ziyad b. Mansur el-Kufi, *Meani'l-Kur'an*, tahk.: Muhammed Ali en-Neccar, Daru's-Surur, ts.
 el-Haşimi, Ahmed, *Cevahiru'l-belağat fi'l-meani ve'l-beyani ve'l-bedi'*, Kahraman Yay., İstanbul 1984.
 el-Huli, Emin, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev.: Emrullah İşler-Mehmet Hakkı Suçin, Kitâbiyât, Ankara 2006.
 el-İsfehani, Ragıp *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*, Daru'l-Marife, Beyrut 2001.
 el-Kurtubi, Muhammed b. Ahmet b. el-Ensari, *Tefsiru'l-Kurtubi*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1986.

* Bu konuda benzer yaklaşımlar için bkz. Düccane Cündioğlu, *Sözün Özü -Kelam-ı İlahî'nin Tabiatına Dâir*, Kitabevi, İstanbul 1999, ss. 161-165. Yazar Kur'an'da kullanılan *tenzil* kelimesinde birbirini tamamlayan iki vechin teşhis edilebilmesinin mümkün olduğunu vurgular. Bu anlamlar ise birşeyin yukarıdan aşağıya indirilmesi ve birşeyin lütuf ve bağış olarak ikram edilmesidir. Kur'an'da bazen bir şeyin lütuf ve bağış olarak verilmesi söz konusudur. Yağmurun yağması bu iki yönü bünyesinde taşımaktadır. Yani gökten indirilen bir şey olmasının yanı sıra aynı zamanda insanlara verilen bir lütuf ve bağıştır.

- el-Meydudi, Ebu'l-A'la, *Tefhimu'l-Kur'an*, İnsan Yay., çev.: Muhammed Han Kayani ve Diğerleri, İstanbul 1996.
- el-Meydudi, *Yüce Kur'an-ı Kerim Meali ve Tefsir Notları*, çev.: Muharrem Tan, Birleşik Yay., İstanbul 1996.
- en-Nesefi, Ahmed b. Mahmud, *Tefsiru'n-Nesefi, (Medariku't-tenzil ve hakaiku't-te'vil)*, Kahraman Yay., İstanbul 1984.
- en-Nisaburi, İsmail b. Ahmet, *Vucuhu'l-Kur'ani'l-Kerim*, tah. Fatma Yusuf el-Hiyemi, Daru's-Seka, Dimeşk 1996.
- er-Razi, Fahrüddin, *Mefatihü'l-gayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1993.
- es-Suyuti, Abdurrahman Celaluddin, *ed-Durru'l-mensur fi't-tefsir bi'l-me'sur*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1993.
- eş-Şatibi, Ebu İshak, *el-Muvafakat fi usuli's-seria*, Daru'l-Mearif, Beyrut 2001.
- et-Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-beyan an te'vili ayi'l-Kur'an*, Daru'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- ez-Zehabi, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-müfessirin*, Daru'l-Kutubi'l-Hadise, yy., 1976.
- ez-Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *Tefsiru'l-Keşşaf an hakâiki gavamizi't-tenzil ve uyumu'l-ekâvili fi vucuhu't-te'vil*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Hamîdullah, Muhammed, *Aziz Kur'an*, çev.: Abdulaziz Hatip-Mahmut Kanık, Beyan Yayınları, İstanbul 2000.
- Irmak, Sadi, *Kutsal Kur'an- Türkçe Meal*, Akşam Matbaası, ts.
- İbn Faris, Ebu'l Hüseyin Ahmed b. Zekeriyya, *Mu'cemu mekayisi'l-luğa*, Daru'l-Ceyl, Beyrut 1991.
- İbn Kesir, İsmail ed- Dimaşki, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, Mektebetü'l-Menar, Ürdün 1990.
- İbn Manzur, Cemalüddin Muhammed, *Lisanu'l-Arap*, Daru Sadır, Beyrut 1990.
- Keskioğlu, Osman, *Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri*, Tercüman, yy., 1982.
- Kuntman, Orhan, *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meal*, Ankara 2002.
- Kutub, Seyyid, *Fi Zulali'l-Kur'an*, çev.: M. Emin Saraç, İ.Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa, Hikmet Yayınevi, ts.
- Muhammed b. Hamza, XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış "Satır Arası" Kur'an Tercümesi, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1976.
- Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, tahk.: Ahmed Ferid, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Noyan, Bedri, *Manzum Türkçe Kur'an*, Ayyıldız Yay., Ankara 1991.
- Özek, Ali (Heyet), *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*, Cidde, 1407/1987.
- Yüksel, Edip, *Mesaj-Kur'an Çevirisi*, Ozan Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Yeni Boyut, İstanbul 1994.
- Pickthall, Marmaduke, *The Glorious Qur'an*, Çağrı Yay., İstanbul 1996.
- Piriş, Şaban, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, yy., 2003.
- Said, Cemil, *Kur'an-ı Kerim Tercümesi*, yy., ts.
- Toptaş, Mahmut, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Cantaş Yay., İstanbul 2003.
- Yavuz, A. Fikri, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali Alisi*, Alperen Yay., Ankara 2002.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili, Kur'an-ı Kerim Meali*, haz.: Düccane Cündioğlu, Misyon Yay., İstanbul 2001.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Feza Gazetecilik, İstanbul 1998.

ZORUNLU VARLIĞIN TİKELLERE DAİR BİLGİSİ ÜZERİNE: İBN SÎNÂ - ŞEHRİSTÂNÎ MERKEZLİ BİR TARTIŞMA

Aygün AKYOL *

Özet

Zorunlu Varlığın tikeller hakkındaki bilgisi, İslam Felsefesi tarihinde genelde, İbn Sînâ ve Gazâlî merkezli olarak tartışılmıştır. Fakat Şehristânî'nin fikirleri Gazâlî'nin ki kadar bilinmemektedir. Bu çalışma, Zorunlu Varlığın tikeller hakkındaki bilgisini, İbn Sînâ ve Şehristânî'nin fikirlerine odaklanarak değerlendirmeye çalışacaktır. Şehristânî, İbn Sînâ'yı bu konuda iki aşamalı olarak eleştirir, bunların birincisi, Zorunlu Varlığın bir akıl olması, diğeri ise, Zorunlu Varlığın bilgisinin değişmezliğiyle ilgilidir.

Anahtar kelimeler: İbn Sînâ, Şehristânî, tümel, tikel, bilgi.

Abstract

On the Knowledge of Necessary of Existence about Particulars: A discussion focused on Avicenna - Shahrستاني

The knowledge of the Necessary of Existence about particulars was discussed in general by centering Avicenna and Ghazali in the history of Islamic Philosophy. But Shahrستاني's opinions are not known such as Ghazali's arguments. In this study we try to evaluate the knowledge of the Necessary of Existence about particulars by focusing on Avicenna and Shahrستاني's opinions. Shahrستاني criticized Avicenna in this subject on two stages, first of them, the fact that the Necessary of Existence is an intellect, the other is concerned with changeless of the knowledge of the Necessary of Existence.

Key words: Avicenna, Shahrستاني, particular, universal, knowledge.

Giriş

Burada tartışacağımız mesele makalenin adından da anlaşıldığı üzere, bir bilgi meselesidir. Ancak konunun aşkın alanla ilgili olmasından kaynaklanan durum, tartışmanın mahiyetini epistemolojik bir mesele olarak belirlemekte bir takım güçlükler sebep olmaktadır. İslam felsefesi ve kelimindeki tartışmalar da, Zorunlu Varlığın tikellere dair bilgisinin mahiyeti, hem ontolojik, hem kozmolojik, hem de aksiyolojik meselelerle irtibatlı olarak ele alınır. Meselenin bilgi merkezli olması, onun diğer bilgi edinme ve yorumlama kaynaklarıyla, ontolojik yönü varlıkla, kozmolojik yönü Zorunlu Varlık-âlem ilişkisiyle, aksiyolojik yönü ise, değerler alanıyla ilgili söz söylemeyi gerektirmektedir.

İslam düşünürlerinin Zorunlu Varlık ve O'nun âlemle olan ilişkisini açık-

* Ar. Gör., Hitit Ü. İlahiyat Fak. İslam Felsefesi Anabilim Dalı, e-mail: aygunakyol@yahoo.com
Bu makaleme değerli katkılarından dolayı Doç. Dr. Mevlüt Uyanık, Yrd. Doç. Dr. Şaban Haklı ve Yrd. Doç. Dr. Ferit Uslu'ya teşekkür ederim.

lamalarındaki zorluk, metafizik bir varlığın fizikî âlemle olan irtibatını açıklama güçlüğünden kaynaklanıyordu. Bunu açıklama noktasında karşılaşılan sınırlar, filozofları İslam düşüncesindeki Zorunlu Varlık tasavvuru ile ilgili bir takım yeni yaklaşımlar oluşturmaya götürdü. Bununla, İslam'ın felsefî düzlemde oluşan birtakım sorunlarını giderebilecek felsefi bir yorumunu yapma çabası öne çıkıyordu. Bu anlamda konu, bir felsefeci olan İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve bir kelimacı olan Şehristânî (ö.548/1153) tarafından farklı şekillerde değerlendirilmiştir.

Zorunlu Varlığın tikellere dair bilgisiyle ilgili tartışmalar, genel olarak Gazâlî'nin (ö.505/1111) İbn Sînâ'ya yönelik itirazları ekseninde değerlendirilmiştir.¹ Bu, konuyu geniş ve kapsamlı olarak ilk değerlendirenin Gazâlî olmasından kaynaklanmaktadır.² Gazâlî sonrası İbn Sînâ'nın düşünce biçimine en ciddi eleştirilerden bir tanesi de Şehristânî tarafından yapılmıştır.³ Şehristânî'nin kaleme aldığı *Kitabu'l Musâra'a* adlı eserin dördüncü bölümü, Zorunlu Varlığın bilgisi kısmına ayrılmıştır.⁴ Çalışmamızda, Şehristânî'nin derli toplu ve analitik bir şekilde kaleme alındığı hemen dikkati çeken bu değerlendirmelerini, İbn Sînâ ve Şehristânî'yi merkeze alarak incelemek istiyoruz.

Makalemizin konusunu, İbn Sînâ'nın felsefî bir sistem içerisinde ifade etmeye çalıştığı Zorunlu Varlığın tikellere dair bilgisi meselesi ve bunun Şehristânî tarafından bir kelimacı gözüyle eleştirisi oluşturmaktadır. Bu konu, temelde Zorunlu Varlığın tikellere dair bilgisinin tümel olduğunu kabul eden filozoflarla, Zorunlu Varlığın bilgisinin tümel-tikel gibi sınıflandırmalara tabi olmadığını savunan, itikadî noktadan hareket ederek bir nevi felsefî kelam yapan kelâmcılar arasında derin fikir ayrılıklarının oluşmasına neden olmuştur. O kadar ki bu tartışma, Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *Tehafüt'l-Felâsife* adlı eserinde

- 1 Bk. Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, ss. 108-120; Rahim Acar, "Reconsidering Avicenna's Position on God's Knowledge of Particulars", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. Jon McGinnis-David C. Reisman, Brill Leiden, Londra 2004, ss. 142-147; Michael E. Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", *Journal of American Oriental Society*, Temmuz-Eylül 1962, c. 82, sayı: 3, ss. 299-311; Catarina Belo, "Averroes on God's Knowledge of Particulars", *Journal of Islamic Studies*, sayı: 17/2, 2006, ss. 177-199; Fehrullah Terkan, *Recurrence of the Perennial Encounter? Al-Ghazali and Ibn Rushd on God's Knowledge*, The University of Chicago, Basılmamış Doktora Tezi, Chicago 2004, ss. 52-145.
- 2 Bk. Gazâlî, *Tehafütü'l-Felâsife*, tahk.: Süleyman Dünya, neşr: Daru'l Maarif, Kahire 1987, ss. 206-217; *Makasidu'l-Felasife*, tahk.: Süleyman Dünya, neşr.: Daru'l-Maarif Yay., 1961, ss. 223-235.
- 3 Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. ve der.: M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2004, ss. 142-143.
- 4 Şehristânî, *Kitabu'l-Musâra'a*, edit.: Wilferd Madelung-Toby Mayer, I.B. Tauris Publishers London-New York, The Institute of Ismaili Studies, London 2001, ss. 67-92.

filozofları tekfir edecek boyutlara kadar uzanmıştır.⁵

Tartışmanın mahiyetini İslam filozoflarının, Zorunlu Varlık-Âlem ilişkisi ekseninde sundukları Zorunlu Varlık tasavvurlarının, özellikle kelimacılar tarafından dini referanslara dayanılarak değerlendirilmesi oluşturmaktadır. Bu çerçevede, Zorunlu Varlığın bilgisinden ziyade, Zorunlu Varlığın bilgisinin varlıkla olan irtibatıyla ilgili olan kısmı hem filozofların, hem de kelimacıların tartıştığı zengin bir alan sunmuştur. Zira bu fikri tartışma, Zorunlu Varlığın iradesi, kaza ve kader, yaratma, insan iradesi, nedensellik, mucizenin imkanı ve determinizm gibi bir çok konuda geniş alanlara taşınmış ve bu nedenle filozoflar kelimacılar tarafından bir takım ciddi felsefi-itikadî ithamlara maruz kalmıştır. Bu noktada biz konunun itikadî yönünü bir kenara bırakarak felsefi yönünü değerlendireceğiz.

A. İbn Sînâ'ya Göre Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi

İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlığın bilgisiyyle ilgili görüşleri, geçmiş felsefi ekollerden İslam düşüncesine tevarüs eden bir takım fikirlerin yeniden değerlendirilerek Zorunlu Varlık hakkında tutarlı bir nazariye geliştirme çabası olarak yorumlanabilir. Bu etkilerin başında Aristoteles (m.ö. 384/324) ve yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilen Plotinus'un (m.ö.203/270) "Esolocyca" adlı eserinin etkisi büyüktür. Aristoteles ve Esolocyca'nın yazarı Plotinus'un eserlerine baktığımızda, İlk'in bilgisine değinildiği görülmektedir. Plotinus'un düşünce sisteminde "İlk" yetkin varlık olarak ifade edilir. Yetkinlik, düşünülür bir varlığa aitse, Plotinus'a göre bu düşünme olmaksızın da yetkindir. Bu anlamda, "İlk" varlık olarak düşünce olmadan da yetkindir. Plotinus'un anlayışında, "düşünmeyen bir şey, ilk düşünen bir varlık ve düşünen sonraki bir varlık vardır."⁶ Plotinus'ta Zorunlu Varlığın düşünceye sahip olmaması gerekmektedir; oysa Aristoteles'e baktığımızda Zorunlu Varlığın kendi kendisini düşünen bir varlık olduğu görülecektir. Aristoteles, Tanrı'da özne-nesne ayrımını ise, O'nun mü-kemmelliği ve kendi özünü düşünmesi fikrini ileri sürerek kaldırır.⁷ İbn Sînâ, Aristoteles'in ifade ettiği şekilde, Zorunlu Varlığı saf akıl olarak ifade etmiş, Plotinus'un düşünmeyen varlık fikrine itibar etmemiştir. Ancak, İlk'ten ilk aklın çıkması noktasında ise, Plotinus'un düşünce biçiminden de esinlenmiştir.

İbn Sînâ tarafından Zorunlu Varlığın "akıl" şeklinde açıklanmasının gereği olarak, Zorunlu Varlık için maddeden bahsedilemez. Bu anlamda, maddesi

5 Gazâli, *Tehafütü'l-Felâsife*, s. 307-308.

6 Plotinus, *Enneadlar*, çev.: Zeki Özcan, Asa Yay., Bursa 1996, s. 45.

7 Aristo, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996, s. 520, [1074b-30].

olmadığı ve maddenin ilintilerinden soyutlanmış olduğundan Zorunlu Varlık tikelleri tümel bir şekilde bilir. Bu, İslam felsefesinde Farabî'yle başlayan⁸ ve İbn Sînâ ile devam eden bir düşünce biçimidir. Meşşâî geleneğin öncülerinden olan Farabi gibi, İbn Sînâ da Zorunlu Varlığın bilfiil saf akıl olup; akıl, âkil ve mâkul olduğunu ifade eder. O hem akıl, hem âkil, hem de mâkul olması yönüyle birlikte, bölünmez tek bir töz olarak ifade edilir. Formun akıl olmasına engel olan, maddedir. Zorunlu Varlık için böyle bir durum söz konusu olmadığından Zorunlu Varlık makul olması noktasında kendi dışında her hangi bir varlığa muhtaç değildir. İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın madde ve formdan oluşan evrenden farklı olduğunu ifade eder. Bu, O'nun özü itibariyle akıl olduğunu, madde ve formdan oluşmadığını ve özünde çokluk bulunmayan "Bir" olduğunu ifade etmek içindir.⁹ Zorunlu Varlık, kendi bilgisinin hem öznesi, hem de nesnesidir; çünkü onun düşüncenin nesnesi olmaya maddi engel yoktur. Netice olarak, Zorunlu Varlık için düşüncenin öznesi, nesnesi ve düşünme fiili aynıdır.¹⁰

İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın her varlığın başlangıcı/ilkesi olup her varlığın başlangıcını/ilkesini özünden bildiğini/aklettiğini ifade eder. Bunu, O'nun bilgisinin varlığın ortaya çıkışını sağladığını ifade etmek için kullanır. Zorunlu Varlığın dış dünyadaki de dâhil olmak üzere tüm var olanların başlangıcı/ilkesi olarak ifade edilmesi, O'nun bilgisinin sonucudur. Zira bu, İbn Sînâ tarafından başlangıçları/ilkelere özünden bilmesi anlamında; başka bir yerde ise, O'nun bilmesinin yaratması olduğu anlamına gelecek "İlk onları aklettiğinde var olurlar" ifadesiyle açık bir şekilde belirtilir.¹¹

İbn Sînâ'ya göre, Zorunlu Varlığın bilgisinin varlığın çoğalmasıyla çoğalmaması gerekir, ancak O değişenleri 'bilen'dir. Onların değişmesiyle O'nun değişmesi düşünülemez. Zorunlu Varlığın bilgisi hakkındaki değişmemeye yapılan bu vurgu, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlığın bilgisiyle ilgili fikirlerinin temel dayanağını oluşturmaktadır. Zira değişmeyle birlikte değişeni bilmesi du-

8 Bk. Farabi, *Kitabu Arai Ehli'l-Medinetü'l-Fazıla*, tahk.: Alber Nasri Nadir, neşr: Darü'l-Maşrik, Beyrut 1991, s. 46, 47; *Uyunu'l-Mesail*, neşr: el-Mektebetü's-Selefiye, Kahire 1910, s. 6; *Fususu'l-Medeni*, çev.: Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1987, s. 67, 68; Fehrullah Terkan, "Does Zayd Have the Power Not to Travel Tomorrow? A Preliminary Analysis of al-Farabi's Discussion on God's Knowledge of Future Human Acts", *The Muslim World*, sayı: 94, Ocak 2004, ss. 45-63; Mevlüt Uyanık, "el-Farabî'nin Varlık Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramları", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001/1, s. 150.

9 İbn Sînâ, *Necat*, tahk.: Macit Fahri, neşr: Darü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1985, s. 280; *İşaretler ve Tembihler*, çev.: Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 352; *Kitabu'ş-Şifa-Metafizik II*, çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 102.

10 Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev.: Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, s. 164.

11 İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa-Metafizik II*, s. 104, 108, 111; *Necat*, s. 283; *er-Risaletü'l-Arşiiyye*, tahk.: İbrahim Hilal, Tahran 1363, s. 26; *Talikat*, tahk.: Abdurrahman Bedevi, Kum 1984, s. 28.

rumunda, O'nun özü, ya o bildiği şeyle varlık kazanmış, ya da bilmek O'nun özüne ilişmiş olacaktı. Bu da, Zorunlu Varlığın her yönden zorunlu olmasına mani bir durumdur. Bilakis O, her şeyi tümel bir şekilde bilir, tikel olan da onun içinde vardır. Bu bilme tarzı, İbn Sînâ tarafından eşyaları eşyalardan bilmeyi dışlayan fiili bir bilme tarzı olarak açıklanır. İbn Sînâ'ya göre, tam tersine eşyalar O'ndan bilinir; O'ndan çıkar. Mümkünlerin değişmesiyle O'nun özü değişmez. İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın özünün değişenle birlikte değişme göstermesinin O'nun özü için uygun olmadığını düşünür. Bunları tikellerden hareketle bilmemesinin nedeni O'nun bütün varlığın ilkesi olmasıdır.¹²

Zorunlu Varlığı "akıl" olarak niteleyen ve onun bilgisinin değişenlerle birlikte değişme göstermemesi gerektiğini vurgulayan İbn Sînâ'nın bu noktada bir seçim yapması gerekiyordu. Buna göre, Zorunlu Varlık ya tikellere dair hiçbir bilgiye sahip olmayacaktı ya da tikeller Zorunlu Varlığın özünde her hangi bir değişim gerektirmeyecek bir şekilde açıklanacaktı. İbn Sînâ ikincisini tercih etti ve Zorunlu Varlığın özünde değişim gerektirmeksizin tikellerin nasıl bilinebileceğini açıklamaya girişti.¹³

İbn Sînâ, bu açıklama girişiminde "tikeli tümel bir şekilde bilmek" olarak ifade edilebilecek bir yol izledi ve "tikeli tümel bir şekilde bilmek" ifadesini kabul etmeyen birisiyle tartışılmayacağını savundu. Bu noktada, İbn Sînâ tikellerin Tanrı tarafından farklı bir şekilde bilinmesine "tümel" demenin uygun olmadığını düşünenlere bir açıdan hak veriyor ve bu terimlerin değişebileceğine işaret ediyor. Burada, İbn Sînâ'nın "tikeli tümel bir şekilde bilmek" ifadesindeki güçlüğü farkında olduğunu görüyoruz. Ancak, tikellerin bilgisinin bilen özünde bir değişim gerektirmesi nedeniyle, bilen özünde bir değişimi gerektirmeyecek bir bilme tarzı, Zorunlu Varlık için daha uygundur. Bu nedenle İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın her şeyi bilmesini onun her şeyin sebebi olmasına bağlamaktadır. Zira Zorunlu Varlık, özünde en mükemmel ve Zorunlu Varlık olduğu için, O'nun özünde meydana gelebilecek herhangi bir değişme O'nun özüne uygun düşmez.¹⁴

Ancak Zorunlu Varlığın tikellere dair bilgisinin tikel olmayıp tümel olduğunu söyleyen İbn Sînâ, bu iddiasıyla çelişir görünen "yerde ve gökte zerre kadar bir bilginin dahi onun ilminin dışında olmayacağını"¹⁵ da ifade etmektedir. Kanaatimizce buradaki ince nokta, bu zerrenin bilgisinin Zorunlu Varlığın

12 İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa/Metafizik II*, s. 104, *Necat*, s. 283, *İşaretler ve Tembihler*, s. 194.

13 Peter Adamson, "On Knowledge of Particulars", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2005, c. 105, sayı: 3, s. 286.

14 İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa/Metafizik II*, s. 106; İbn Sînâ, *Talikat*, s. 28.

15 İbn Sînâ, *Necat*, s. 283; *Kitabu'ş-Şifa/Metafizik II*, s. 105.

bilgisinde değişme meydana getirmeksizin nasıl bilinebileceği sorusuna aranan yanıtıdır. Yukarıda da açıklandığı üzere, Zorunlu Varlığın bilgisi meselesinde yapılan tartışmalarda onun bilgisinin tümel ya da tikel olup olmamasının önemi, Zorunlu Varlığın bilgisinin değişip değişmeyeceği meselesidir.

Zorunlu Varlığın bilgisi hakkında değişiklik kabul edildiğinde, bilgisindeki değişimin O'nun için pek çok fiili gerektireceği görülür. İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın pek çok fiilinin olduğunu kabul etmenin, O'nda eksiklik olduğunu kabul etmek olduğunu savunur. Zira Zorunlu Varlık, sebeplerin hepsini bildiği için bu sebeplerin sonuçlarını da bilir. O'nun bilgisi, eksiklikten mükemmelliğe doğru gitmez, çünkü O doğrudan bilir. İnsani bilgi düzlemindeki gibi, bir takım hakikatlere ulaşmak için bir takım mantıksal çıkarımlar yoluyla doğrulara ulaşmak ya da belirli maddi formlara dayalı bilgi elde etmesi O'nun bilgisini beşeri bir düzleme çeker. Bu, İbn Sînâ'nın akıl, âkil, mâkul olarak tasavvur ettiği Zorunlu Varlık tasavvurunun temel öncüllerinden birini oluşturmaktadır.¹⁶

İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlığın bilgisi hakkında kullandığı "her şey"¹⁷ kelimesini bizim anladığımız şekilde, bütün ve her şey olarak anlamadığını, daha ziyade "her şey" kelimesini "genel ilkeler" ve "tümel tabiatlar" olarak anladığını; "her şey" ifadesini "göksel olan kısım hakkında her şeyi bilmesi" anlamında kullandığını iddia eden sınırlayıcı yorumlar da vardır. Bu açıklama biçimine göre, İbn Sînâ, tikeli tümel bir şekilde bilmekle ilgili değerlendirmelerinin görünüşte çelişkili olduğunu farkındadır; ancak o, bu ifadelerini bilinçli bir şekilde yaygın olan literal anlamı dışında (O'nun bilgisinin göksel olan kısım hakkında her şeyi bilmesi anlamında) kullanmıştır.¹⁸

Bizde İbn Sînâ'nın bu ifadeyi farklı bir anlamda kullandığını düşünüyoruz. Ancak, Zorunlu Varlığın tikellere dair bilgisinin İbn Sînâ tarafından, yalnızca göksel sahaya sınırlı olduğu şeklindeki değerlendirmelere katılmıyoruz.¹⁹ Zira buradan ortaya çıkacak sonuç, Zorunlu Varlığın tikellerin bir kısmını bireysel olarak bildiği, fakat bütün tikelleri ise bilmediğidir. Bu da bizi, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlığın her şeyi bildiğine dair ifadeleriyle karşı karşıya getirir. Zira

16 İbn Sînâ, *Kitabu'ş Şifa/Metafizik II*, s. 105; *Necat*, s. 283, 284.

17 "Her şeyi tümel bir şekilde bilir" ifadesi için bk. İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa/Metafizik II*, s. 105; *Necat*, s. 283.

18 Michael E. Marmura, agm, s. 303, 304.

19 Konuyla ilgili olarak Bk. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul 2002, s. 154; Rahim Acar, "Reconsidering Avicenna's Position on God's Knowledge of Particulars", ss. 154–156; "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre, Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, İSAM Yay., İstanbul 2005, sayı: 13, s. 3, 17; Catarina Belo, agm, ss. 185, 186.

İbn Sînâ tarafından zikredilen “her şeyi tümel bir şekilde bildiği”²⁰, “yerde ve gökte hiçbir zerrenin dahi onun bilgisinden kaçamayacağı”²¹, “tikellerin akli âlemde tümel bir şekil üzerinde nakışı vardır”²² ifadeleri ay altı âlemi de kapsar görünmektedir.

İbn Sînâ, kendi ifadelerinde böyle bir sınırlandırma ifadesi kullanmamıştır. İbn Sînâ’ya göre, gayba ait durumlar göksel durumlar ile yere ait durumlar arasındaki karışımın tamamlanır, tek başına göksel durumlarla tamamlanmaz. Bu anlamda İbn Sînâ, bir şeyin bilgisine sahip olmak istiyorsak, onun sebebini tam olarak bilmemiz gerektiğini ifade eder.²³ İbn Sînâ’nın Zorunlu Varlığın tikellerin bir kısmını bilip, diğer kısmını bilmediği şeklindeki anlaşılması İbn Sînâ’nın zikredilen ifadeleriyle de uyumsuzdur. Zira İbn Sînâ, sebebe dayalı bir bilme tarzı ile tikellerin bilgisinin Tanrı tarafından nasıl bilinebileceğini açıklamaya çalışmış ve onun “her şeyi” bildiğine dair vurgusunu da yinelemiştir.

İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın tikellere dair bilgisinin tümel olduğunu daha anlaşılır kılmak için güneş tutulması örneğini kullanmıştır. Buna göre, güneş tutulmasında ay güneşin önüne geçtiğinde güneş tutulması gerçekleşir, bu bir süreçtir, güneş tutulmadan önceki, oluş anındaki ve sonraki haller tek bir bilgidir. Zorunlu Varlık güneş tutulmasını bir süreç halinde değil, tümel bir şekilde bilir. İbn Sînâ, güneş tutulması örneğinde önceki, oluş anındaki ve sonraki durumların hepsinde Zorunlu Varlığın durumunun aynı olduğunu savunmuştur. Buna göre, Zorunlu Varlık güneş tutulması örneğinde olduğu gibi, tikellere dair durumları sebebe dayalı olarak bilir. Zorunlu Varlık, tikelleri tümel bir şekilde ve sebebe dayalı bilmekle birlikte, bütün bu vetireyi en küçük ayrıntısına kadar bilmektedir. Bu tarz bir bilme, O’nun bilgisinde herhangi bir eksikliğe veya değişikliğe neden olmaz. Bu anlamda, tikel olan bilgi, tikellerin değişmesiyle değişir; tikel bilgi, tümel olan bilginin altında ilerlediğinden Zorunlu Varlığın bilgisinin tümel olup, her hangi bir değişmeye tabi olmaması İbn Sînâ tarafından bu şekilde açıklanır.²⁴

İbn Sînâ bu örneği vererek, Zorunlu Varlığın tikelleri bizim bildiğimiz gibi bilmediğini, Zorunlu Varlığın bilgisinin mahiyetinin insanın bilmesindeki gibi

20 İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa/Metafizik II*, s. 105.

21 İbn Sînâ, *Necat*, s. 283.

22 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.194.

23 İbn Sînâ, *Kitabu’ş Şifa/Metafizik II*, s.186; *Talikat*, s. 29.

24 İbn Sînâ, *Necat*, s. 284, 285; *İşaretler ve Tembihler*, s. 168; *Kitabu’ş-Şifa, Metafizik II*, s. 106; krş. Şehristânî, *Musâra’a*, ss. 81, 82, 91.

olmadığını ifade etmeye çalışır.²⁵ İnsanın bilgisindeki bilginin sebebi, tikel bilgi nesnelere aittir. Zorunlu Varlığın bilgisinde ise, bilginin sebebi, bilgi nesnelere aittir. Zorunlu Varlığın bilgisinde farklı bir durum söz konusudur. Zira Zorunlu Varlık bilir, nesne bu bilginin neticesinde var olur. İlahî bilgi hem ontolojik olarak, hem de nedensel olarak varlıklardan öncedir. Zorunlu Varlık, kavramları elde etmez; bu kavramları kendi sebepliliğinin bir sonucu olarak bilir. Sebeplerin bilinmesiyle, sonuçlar da bilinmiş olur. O, bu şekilde kendisinden sudur eden bütün varlık düzeylerini bilir. İbn Sînâ'nın ifadelerine göre, Zorunlu Varlık sebepleri ve bu sebepler arasındaki uygunlukları bilir. Sebeplere dair bu bilgisi, onların sonuçlarına dair bilgileri de kendisine verir. Böylece Zorunlu Varlık, tikel olan şeyleri tümel bir tarzda bilmiş olur.²⁶ İbn Sînâ'nın sebeplerin bilgisiyle ilgili ifadeleri, onun sistemindeki Tanrı tarafından kurgulanmış bir nedenselliğin de göstergesidir.²⁷

İbn Sînâ, Aristo'nun izlediği yolu izleyerek, Zorunlu Varlığın mükemmel olması nedeniyle, kelimelerin anladığı anlamda bir bilme biçiminin onun için söz konusu olmadığını ifade eder. Ancak, İbn Sînâ tarafından bilinçli bir şekilde kullanılan "tikeli tümel bir şekilde bilmek" ifadesi, İbn Sînâ'nın tümellerle ilgili birtakım yaklaşımlarının gerek kelimeler açısından, gerekse günümüz düşüncülerini açısından farklı yorumlanmasına sebebiyet vermiştir. Bu noktada, kelimelerin bakış açılarına hak verenler olduğu gibi, İbn Sînâ'nın nazariyesinin yanlış anlaşıldığını savunanlar da vardır.²⁸ İbn Sînâ'nın konuyla ilgili fikirlerini ifade ettikten sonra, Şehristânî'nin bu konudaki eleştirilerine geçiyoruz.

B. Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Konusunda Şehristânî'nin İbn Sînâ'ya Yönelik Eleştirileri

İbn Sînâ'ya yönelen ilk sistematik eleştirinin Gazâlî tarafından yapıldığını daha önce söylemiştik. Gazâlî, *Tehafütü'l-Felâsife* adlı eserinin on üçüncü bölü-

25 İlhan Kutluer, *age*, ss. 160, 161.

26 İbn Sînâ, *Kitabu's Şifa/Metafizik II*, s. 105; *er-Risaletü'l-Arşîyye*, s. 26; Michael E. Marmura, *agm*, s. 302.

27 Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1992, s. 70; Şaban Haklı, "İbn Sînâ Felsefesinde "Fâil Neden" in (Etkin Neden) Nedensellik Sorunu Açısından İncelenmesi", *Marife Dergisi*, Bahar 2004, yıl: 4, sayı: 1, s. 136.

28 Bk. Michael E. Marmura, *age*, s. 300; Hayrani Altıntaş, *age*, s. 68, 69; Tümellerle ilgili olarak, bk. İbn Sînâ, *Kitabu's Şifa/Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004; Şaban Haklı, *İslam Filozoflarına Göre Allah'ın Cüzileri Bilip Bilmemesi Mes'elesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1996, ss. 36-41; Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, MEB Yay., Ankara 2001, s. 93-94; Peter Adamson, *age*, s. 273; Rahim Acar, *agm*, ss. 154-156; Catarina Belo, *agm*, s. 185, 186.

münü bu konuya ayırmış ve eleştirilerini Zorunlu Varlığın bilgisinin değişmesi, güneş tutulması örneği²⁹ ve Tanrı'nın bireysel insan eylemlerini bilmemesinin sonuçları³⁰ üzerinde yoğunlaştırmıştır. Şehristânî ise, Zorunlu Varlığın akıl olmasını da bu bölüme dâhil etmiş ve Gazâlî'nin argümanlarını daha ileri bir noktaya taşımaya gayret göstermiştir. Şehristânî'nin bu konudaki eleştirileri, diğer eserlerinde de zikredilmekle birlikte en kapsamlı olarak *Kitabu'l-Musâra'a* adlı eserinin dördüncü bölümünde ele alınmıştır.³¹

Şehristânî, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlığın bilgisine dair yaptığı değerlendirmelerinde, tikellerin yaratılmasını, Zorunlu Varlığın "akıl" olması çerçevesinde değerlendirmesi nedeniyle, ilk olarak Zorunlu Varlığın "akıl" olarak ifade edilmesinin gereklilikleri üzerinde durur. Zorunlu Varlığın akıl olması ve bunun gereklilikleriyle ilgili değerlendirmelerinden sonra, Zorunlu Varlığın tikelleri tümel bir tarzda bilmesi hususunda eleştirilerini yoğunlaştırır.

a. Zorunlu Varlığın Akıl Olmasıyla İlgili Şehristânî'nin İbn Sînâ'ya Eleştirileri

Şehristânî'ye göre, Zorunlu Varlığın akıl olmasıyla ilgili olarak İbn Sînâ'nın düşünce biçiminde üç temel çelişki öne çıkar.

I. İlk çelişki, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlığı "akıl" olarak niteledikten sonra, onunla ilgili akıl, âkil, mâkul şeklinde üç yöne sahip olduğunu; daha sonra ise, bütün bunların onun özünde çokluk gerektirmeyeceğini ifade etmesidir. İbn Sînâ'nın bu ifadelerinde, Zorunlu Varlık için üç yön ifadesini kullanması ve her bir yön için de diğerinden anlaşılmayan yeni bir anlam ortaya koyması Şehristânî tarafından bir çelişki olarak nitelendirilir ve daha da ileri gidilerek Hıristiyanların teslis (uknum) anlayışına benzediği şeklinde değerlendirilir. Zira Zorunlu Varlık için kendisinin olan soyut bir mahiyete sahip olduğunun ifade edilip, bu soyut mahiyet ona aittir dedikten sonra, bunun üç yön olarak ifade edilmesi doğru değildir.³²

II. Şehristânî, ikinci çelişki olarak, İbn Sînâ'nın yaratır, sonra bilir/akleder anlamına gelecek olan, "Zorunlu Varlık her varlığın başlangıcıdır ve varlığın başlangıçlarını özünden bilir/akleder"³³ ifadesinden sonra; bilir/akleder, sonra

29 Gazâlî, *Tehafütü'l-Felâsife*, s. 213.

30 Aynı eser, ss. 208, 211.

31 Şehristânî, *Musâra'a*, s. 72; *Nihayetü'l-İkdam*, tahk.: Alfred Guillaume, neşr.: Oxford University Press, Londra 1934, s. 234; *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk.: Muhammed Seyyid Keyhani, Darü'l Maarif, Beyrut 1975, c. II, s. 185.

32 Şehristânî, *Musâra'a*, s. 72.

33 Şehristânî, *age*, ss. 70, 71; krş. İbn Sînâ, *Kitabu's Şifa/Metafizik II*, ss. 104, 108; *Talikat*, s. 28.

yaratır anlamına gelecek olan “O’nun bilmesi/akletmesi edilgen değil, etken- dir”³⁴ ifadesini kullanması; bütün bunlardan sonra Şifa’nın başka bir yerinde ise, yaratma ve bilme/akletme arasında gidip geldiği izlenimini doğuracak olan “O’nun bilmesi/akletmesi yaratmasının, yaratması da bilmesidir/akletmesidir” anlamındaki ifadelerini kullanmasını gösterir.³⁵ Şehristânî’ye göre, bütün bu ifadeler birbirinden farklı anlamlara gelmektedir.

İbn Sînâ’nın Zorunlu Varlığı her varlık için İlk prensip olarak alması ve İlk prensibi olduğu şeyleri özünden bildiğini/aklettiğini ifade etmesi onun bilgisine dayanmaktadır. Bu nedenle buradaki bilme/akletme eylemi Zorunlu Varlığın bilgisi ve yaratma eylemi ekseninde düşünüldüğünde, Şehristânî açısından çok önemlidir. Bu itibarla, İbn Sînâ tarafından ifade edilen, özü itibarıyla akıl olan Zorunlu Varlığın yaratma eylemi değerlendirilirken bilme/akletme ve yaratma kelimelerine verdiği anlamın değerlendirilmesi gerekmektedir. Zorunlu Varlığın bilme/akletme ve yaratma eylemini düşündüğümüzde, Zorunlu Varlık bilip/akledip sonra yaratır, yaratır sonra bilir/akleder ya da bilmesi/akletmesi yaratması, yaratması da bilmesidir/akletmesidir ifadelerinin hangisi Zorunlu Varlık için uygundur. Zira bu ifadelerin her birinin Şehristânî’ye göre aşağıda ifade edilecek farklı bir takım sonuçları vardır.³⁶

a. Zorunlu Varlık bilir/akleder sonra yaratır denilirse, kendisinden çıkacak olanların belirlenmiş olması gerekir. Bu da Zorunlu Varlığın yapacağı eylemlerinde sınırlandırılmış olduğu anlamına gelir. Zira bütün yaratılanlar belirli olacağından, Zorunlu Varlığın yaratma faaliyetiyle ilgili bilgileri kendisinde bulundurduğu ve bu ilkelerin dışına çıkamayacağı anlamına gelir.³⁷ Zorunlu Varlık, kendi bilgisiyile sınırlandırılmış olduğundan, sebep-sonuç ilişkisine dönüşecek olan bu yaratma anlayışı da deist bir Tanrı anlayışına, yarattıklarına müdahalesi olmayan bir Zorunlu Varlık tasavvuruna götürür.

b Yaratır sonra bilir/akleder denilirse, onun aklının etken değil, edilgen bir akıl olması gerekir. Bu tür bir ifade, Zorunlu Varlığın aklının dış gerçekliklere bağlı olarak işlediği anlamına gelmektedir ki, Şehristânî’ye göre, Zorunlu Varlığın bilmesinin dış şartlara bağlanması İbn Sînâ’nın ifade ettiği Zorunlu Varlık anlayışına da uymamaktadır. Yani Zorunlu Varlığın bilgisi tikellere bağlı bir şekilde gerçekleşmiş olacaktır.³⁸

c. Bilmesi/akletmesi yaratmasıdır, yaratması da bilmesidir denilirse, bilme

34 Şehristânî, *Musâra’a*, ss. 70, 71; krş. İbn Sînâ, *Talikat*, s. 28.

35 Şehristânî, *age*, ss. 70, 71; krş. İbn Sînâ, *Kitabu’ş Şifâ/Metafizik II*, s. 111.

36 Şehristânî, *age*, s. 79.

37 *Aynı eser*, ss. 70, 79.

38 *Aynı eser*, ss. 70, 79.

ve yaratma birbirinin yerine kullanılabilen ifadeler olarak görülmektedir. Bu durumda, Zorunlu Varlık için kendi özünü bilmesi anlamında kendi özünü yaratması ifadesini kullanmamız da doğru olacaktır. Bu ifadeleri birbirinin yerine kullandığımızda, bilme yaratma anlamında kullanılıyorsa, soyutlama da bilme anlamında kullanılabilir ki bu soyutlama yaratmadır ifadesini doğru kabul etmemizi gerektirir. Bunun sonucu olarak, tümel bir şekilde bildiği gibi tümel bir şekilde yaratmasının da açıklanması gerekmektedir.³⁹

III. Üçüncü çelişki ise, Zorunlu varlığın her varlığın başlangıcı/ilkesi olduğu ifade edildikten sonra, Zorunlu Varlığın akıl olmasının gereği olarak soyut bir mahiyete sahip olduğu için, özünü kendi özü için bildiği ifadesinin kullanılmasıdır. Şehristânî'ye göre, İbn Sînâ birinci ifadesinde, bilmeyi/akletmeyi maddi âlemde yaratmayla açıklamaktadır. Buna göre, Zorunlu Varlık, özünü özü için akletmemiş/bilmemiş oluyor; bilakis başka bir varlık için akletmiş/bilmiş oluyor. Diğer ifadesinde ise, akletmesinin/bilmesinin sadece kendi özü için olduğundan hareketle, Zorunlu Varlığı soyutlamayla açıklamaktadır. Buna göre, şayet akıl yaratma ise nasıl soyutlanmaktadır. Çünkü yaratılan şey soyutlanmamıştır ve maddi âlemde bulunmaktadır.⁴⁰

Şehristânî, İbn Sînâ'nın bilmeyi bazen maddeden soyutlamayla bazen de yaratmayla yorumlamasını şaşırtıcı bulur. Zira o, maddeden soyutlanmış değildir, maddeden soyutlanmış olsaydı, fiili olması düşünülemezdi. Fiili olarak olursa; yani eylem ve varlık için zorunlu olursa, O'nun bilgisi nasıl tümel olur; zira tümel olan dış dünyadaki fiille bulunamaz. Bu sebepten dolayı, yaratıcının ilmi, iki kısımda üzerindedir, tümel ve tikele, değişen zamana, çeşitli imkânlarla nispeti tek bir nispettir.⁴¹ Buna göre, bu ifadelerin birbirlerinin yerine kullanılmaları Şehristânî tarafından doğru bulunmamıştır.

b. Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisinin Tümel Olmasıyla İlgili Şehristânî'nin İbn Sînâ'ya Yönelik Eleştirileri

Şehristânî, Zorunlu Varlığın bilgisi konusunda İbn Sînâ'nın tümel, tikel şeklindeki ayrımını kabul edilemez görür. Zorunlu Varlığın bilgisi tümel olmalıdır şeklindeki bir sınıflama O'nun bilgisi konusunda bir sınırlandırmayı ve olumsuzlamayı ifade etmektedir. Zira evrene bakacak olursak, evrenin tümel bir şekilde var olmadığı görülecektir. Şayet evrenin tümel olarak var olması düşünülebilseydi, onun fiili olarak var olması imkânsız hale gelirdi. Zira tikel bilgi

39 Aynı eser, ss. 79, 80, 91.

40 Aynı eser, s. 71.

41 Aynı eser, s. 91.

yoluyla yaratılanın tikel olması gerektiği gibi, tümel bilgi yoluyla yaratılanın da tümel olması gerekir. Var olanların tümel olması durumunda, Zorunlu Varlığın tümel bir şekilde bilmesinden söz edilebilirdi. Fakat görülmektedir ki, evren tikellerden oluşmaktadır ve fiili varlığa sahiptir. Bu noktada, evrenin mutlak anlamda tümel bir şekilde var olmadığına anlaşılmasından sonra, şunun ifade edilmesi gerekir; evren tikellerden oluştuğuna göre, Zorunlu Varlığın evrene dair bilgisi de hem tikel, hem de tümel olmalıdır.⁴²

İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın bilgisinin tikel olması durumunda, bilinenin değişmesiyle, O'nun bilgisinin de değişmesi gerektiğini savunur. Eşyanın bilgisinin değişmesiyle, Zorunlu Varlığın bilgisinin değişmemesi gerektiğini iddia ederek, O'nun bilgisinin tümel olması gerektiğini savunur. Ancak Şehristânî'ye göre, Zorunlu Varlığın, dış dünyadaki bütün varlıkların kaynağı olduğu ve onların çokluğu da O'nun özünde, her hangi bir çokluk gerektirmediği İbn Sînâ tarafından kabul ediliyorsa, eşyalara dair bilgisinin değişmesiyle de onun bilgisinde değişmeden bahsedilmemelidir. Çünkü sudur eden varlıkların ilkelerini kendi özünden bilmesi, O'nun özünde çokluk gerektirmiyor ise, Zorunlu Varlığın tikellere dair bilgisi de O'nun özünde çokluk gerektirmemelidir.⁴³

Şehristânî'ye göre, tikelleri bilmemesine gerekçe olarak, Zorunlu Varlığın özünde, 'bilinenin değişmesi bilginin de değişmesini gerektirir' denilirse, bilinenlerin çokluğu da bilginin çokluğunu gerektirir. Bundan dolayı, bilinenin çokluğu, ya O'nun özünde çokluğunu gerektirir ya da tek bir akıl dışında yaratmamasında olduğu gibi, tek bir bilgi dışında bir şey bilmemesini gerektirir. Birinci durumda, Zorunlu Varlığın özünde çokluk gerekir, ikinci durumda ise, Zorunlu Varlığın kendi özünden başka bir şey bilmediği sonucu çıkar.⁴⁴ Zorunlu Varlığın özündeki tümellere dair bu çokluk "Zorunlu Varlık, varlığın ilkelerini özünden bilmektedir/akletmektedir" ifadesi temel alınarak düşünülürse, "tümellerin hepsinin tek bir tümelde birleştirildiği zaman Zorunlu Varlığın bilgisinin sadece bu tümel üzerine olması gerekir mi?" şeklindeki zor soru Şehristânî tarafından İbn Sînâ'ya yöneltilir. Bu durumda, Zorunlu Varlık, sadece bu tümeli yani kendi özünü bilir bunun dışındakileri bilemez sonucu çıkar.⁴⁵

Zira İbn Sînâ, ilahi bilgiyi, ilahi özle aynılaştırır. İlahi öz basittir, terkip içermez. Buradan hareketle, Zorunlu Varlığın özünün bir olması gerekiyorsa, Zorunlu Varlığın bilgisinin de bir olması gerekir. Fakat Zorunlu Varlığın özünün basit ve bir olmasına karşın, Zorunlu Varlık tarafından bilinen şeyler çok-

42 Şehristânî, *Musâra'a*, s. 76,77; krş. İbn Sînâ, *Necat*, s. 283.

43 Şehristânî, *age*, s. 81.

44 *Aym eser*, s. 84.

45 Şehristânî, *Nihayetü'l İkdâm*, s. 232.

tur. Bu durumda, Zorunlu Varlığın bilgisi, kavramların çokluğundan ibaret olmaktadır. Bundan dolayı, onun özündeki tümellere dair bilgiler, O'nun özünde çokluğun bulunmasını gerektirir.⁴⁶ Marmura'da Şehristânî'nin dikkat çektiği bu noktanın, İbn Sînâ'nın teorisinin eleştiriye açık yönlerinden birisi olduğunu savunur. Buna göre, İbn Sînâ'nın teorisinde çokluk problemi bütünüyle de ortadan kalkmış değildir. Kavramların çokluğu sorunu aşılsa bile, O'nun özünün çeşitli bilgiler, ve çeşitli akli eylemleri olmasıyla ilgili sorun ortadan kalkmayacaktır.⁴⁷

Ancak İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın katındaki "akledilir"lerin, O'nun özünün parçaları olduğu şeklindeki bir düşünce biçimine karşı çıkar. Zira O'nun kendisinden sonraki şeyleri bilmesi, kendi özünü bilmesinin sonucudur. İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın bütün bunları kendi özünü bilmekle bildiğini ifade eder.⁴⁸ Bu anlamda bu bilme sürecinin bütünüyle Zorunlu Varlığın kendisini bilmesinden kaynaklandığını savunur. İbn Sînâ'ya göre, bu, ilahi özde çokluk gerektirmektedir. İbn Sînâ, bu ifadeleriyle kendisine yöneltilecek eleştiriye de bir bakıma cevap vermiş, kendisine yöneltilecek ithamı geçersiz kılmıştır.

Tümel kavramına bakacak olursak, Şehristânî'nin, *Nihayetü'l-İkdam* adlı eserinde tümel kavramının anlamını ifade ederken, bu dünyadaki her bir şahsın kendisine ait bir tümeli gerektirdiğini ifade etmesi dikkat çekicidir. Buna göre, insan şahsı tümel olursa, onun insan oluşu diğer bir canlı için tümel şahıs olmaz. Bilakis şahısların çoğalmasıyla tümellerin de çoğalması gerekir. Buna göre, tikeller tümel olmaları bakımından biliniyorsa, tümel yönden olan ilim değişmeyip tikel olan değişiyorsa, bireylerin çoğalmasında olduğu gibi tümel yönden de ilmin çoğalması gerekir. Burada Şehristânî, tümel kavramından tikelin zihinde soyutlanmasını anlamakta her bir bireye ait bir tümelin olduğunu iddia etmektedir.⁴⁹

İbn Sînâ'nın ifade ettiği "tikeli tümel bir şekilde bilmek" ise, sebebe dayalı bir bilme tarzını ifade etmektedir. Bu sebepleri en son noktaya kadar götürdüğümüzde bu bilme tarzı, İbn Sînâ'nın ifadesiyle en ufak şeyin dahi bilgisini vermektedir. Burada Şehristânî tarafından ifade edilen tümel kavramı da soyutlamaya dayalı bir bilme tarzını ifade eder gözükmemektedir. Bu anlamda bireylere ait tümel denildiğinde, her bir şeyin soyut olarak bilinmesi anlaşılmaktadır.⁵⁰

Şehristânî, İbn Sînâ'nın tikelin tümel bir şekilde nasıl bilindiğini açıklamak

46 Şehristânî, *Musâra'a*, s.84; *Nihayetü'l-İkdam*, ss. 231-234.

47 Michael E. Marmura, agm, ss. 301-303.

48 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, ss. 165, 166.

49 Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdam*, s. 231.

50 İbn Sînâ, *Necat*, s. 283.

için kullandığı güneş tutulmasının bu konuyu izah açısından tutarlı olmadığını savunur. Zira güneş tutulmasının belli bir vakti vardır, fakat güneş tutulmadan bunun bir bilgi olarak bulunmaz, ancak güneş tutulduğunda tümel olan bilginin tikel bilgi haline gelir ve bu nedenle bilinenin değişmesiyle bilginin de değişmesi gerekir.⁵¹ Bu nedenle, Zorunlu Varlığın bu iki bilgi edinme yoluyla da güneş tutulmasını bilmesi gerekir. Şayet tümel bilgi edinme yoluyla bilip, tikel bilgi edinme yoluyla bilmiyorsa, bu O'na izafe edilmiş bir eksikliklerdir. Şehristânî, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlığın bilgisiyyle ilgili olarak burada ifade ettiği fikirlerin, "şöyle olursa şöyle olur" şeklinde ifade edilen şartlı bir bilgi türü olduğunu savunur. Buna göre, onun ilmi, kesin bir bilgi olmamaktadır. Hâlbuki Zorunlu Varlığın ilmi, bu tür şartlı önermelerden daha üstündür.⁵²

Şehristânî, İbn Sînâ tarafından açıklanan bu bilme tarzına yönelik eleştirisini "mühür örneğiyle" çarpıcı bir şekilde ortaya koyar. Bir kişi ellindeki mühürü bastığında, ortaya çıkan yazı mühürü basan kişiye hamledilemez. Zira mühürü basan kişi, yazı yazmayı bilmeyen bir şahısta olabilir. Burada ortaya çıkan yazı, ondan tabii ve zaruri olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda, yazıyı yazan kişi, basan kişiden farklıdır.⁵³ İbn Sînâ'nın Tanrı'ya atfettiği bilgi, mühürün üzerindeki yazı gibidir. Bu durumda, Zorunlu Varlık mühürü yapan değil de, mühürü basan konumunda değerlendirilir. Bu onun etken bir tanrı olup olmadığıyla ilgili bir takım şüpheleri meydana çıkarır.

Şehristânî, İbn Sînâ'dan, Zorunlu Varlığın bilgisiyyle ilgili olarak tümel ve tikel probleminin neden bu kadar önem verdiğini açık bir şekilde ortaya koymasını ister. Aslında konuya İbn Sînâ açısından bakacak olursak, akıl nazariyesi ve Zorunlu Varlığın bilgisinin değişmemesiyle ilgili ifadeleri bunun İbn Sînâ tarafından önemini ortaya koymaya yeter. Şehristânî, bu konudaki temel dayanakların, Zorunlu Varlığın bilgisinin, her şeyi kuşatıcı olduğunu gösterdiğini söyler. Ayrıca bilginin tikel olmadığına mutlaka tümel mi olması gerektiğini sorar. Zira Zorunlu Varlığın bilgisi için tümel ve tikel gibi sınırlamalarının konulması, O'nun sınırlama kabul etmeyen özü hakkında ifade edilemez. Bu noktada Şehristânî, İbn Sînâ'dan, Zorunlu Varlığın bilginin iki kısmının tümel ve tikelin ardındakileri bildiğini inkâr edip, etmediğini açıklamasını ister. Zira bunu açıkladıklarında onların bu konudaki yaklaşımları daha açık bir şekilde ortaya çıkacaktır. Şehristânî'ye göre, Zorunlu Varlık için kavramsal ve önermesel bilgidir bahsedilirse, bu O'nun için uygun olmaz. Çünkü Zorunlu Varlığın

51 Şehristânî, *Musâra'a*, ss. 81, 82, 90.

52 Şehristânî, *Nihayetü'l İkdâm*, s. 232.

53 Şehristânî, *Musâra'a*, s. 83.

bilgisi, insani düzlemdeki tanımlamalarla açıklanamaz.⁵⁴

İbn Sînâ açısından konuya baktığımızda, “tümel bir şekilde bilme” ifadesi mükemmel Tanrı tasavvurunun neticesi olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda, İbn Sînâ tarafından da Zorunlu Varlığın her şeyi en mükemmel şekilde bildiğinin kabul edildiğini söylememiz gerekmektedir. İbn Sînâ’nın bu mükemmel ulûhiyet anlayışı, Şehristânî’nin yukarıda ifade ettiği sorulara da bir cevap mahiyetindedir. Aslında İbn Sînâ’nın ifade ettiği bilme tarzı, tam anlamıyla zorunlu bir bilgiyi gerektirdiğinden mutlak ve değişmeyen bir bilme tarzını da ifade etmektedir.

Zorunlu Varlığın bilgisi probleminde, İbn Sînâ’nın üzerinde durduğu en önemli hususlardan birisinin O’nun bilgisinin değişip değişmemesi meselesi olduğunu ifade etmiştik. Bunun tersini, yani Zorunlu Varlığın bilgisinin değiştiğini düşünürsek, burada Zorunlu Varlığın insana benzer bir irade sahibi olduğu iddia edilebilir ki bu, İbn Sînâ’ya göre Zorunlu Varlık için doğru olmaz. Zira zorunluluğun olduğu yerde iradeden bahsetmek ne derecede doğru olur. İnsandaki irade, bilgi ve deneye tabi olan bir yetidir.⁵⁵ Ancak Zorunlu Varlık için bu şekilde bir iradeden bahsetmek İbn Sînâ tarafından kabul edilmez. İbn Sînâ, O’nun yaratmak istediğini en iyi şekilde ve en mükemmel şekilde yarattığını ifade etmektedir.⁵⁶ Buna göre, Zorunlu Varlığın iradesi, O’nun bilgisidir. Ancak İbn Sînâ’nın ifade ettiği bu yaratma eylemi, determinist bir yaklaşım tarzını da beraberinde getirir. Zorunlu Varlık, ilk yaratmasında en iyi ve en doğruyu yarattığına göre, bütün yaratılanlar da Zorunlu Varlık tarafından ilk başta tümel bir tarzda bilinmektedir.⁵⁷ Ancak Şehristânî bu görüşe katılmaz, Zorunlu Varlığın bilgisi bütün her şeyi önceden belirlemişse, insan açısından da irade kavramını ve ilahi iradenin varlığa müdahale etmesini de tartışmak gerekmektedir.⁵⁸

Şehristânî’ye göre, Zorunlu Varlığın bilgisi, tümel ve tikeli kapsar, bu iki kısmın da üzerindedir. O’nun ilmi akıl ve duyunun ikisinden de üstündür.⁵⁹ Yaratıcı tümelleri ve tikelleri bütünüyle bilir, tümelden tümeli ve tikelden tikeli ayırmaz onların ikisi de onun katında eşittir. Zorunlu Varlık için bilgi, tümel olmakla sınırlanamaz, zamandakinin tümel olması mümkündür, fakat Zorunlu

54 Aynı eser, s. 84.

55 Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1989, s. 189.

56 İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa/Metafizik II*, s. 122, 124.

57 Aynı eser, s. 105; Hayrani Altıntaş, *age*, s. 70; Şaban Haklı, “İbn Sînâ Felsefesinde “Fâil Neden”in (Etkin Neden) Nedensellik Sorunu Açısından İncelenmesi”, s. 136.

58 Şehristânî, *Musâra’a*, s. 88.

59 Aynı yer.

Varlık için tümel bilgi tasavvur olunamaz. Şehristânî, O'nun için hüküm ve şart cümleleri kurularak böyle olursa böyle olur denilmesinin uygun olmadığını savunur. Buna göre, Zorunlu Varlığın eşya hakkındaki bilgisi için olmasından önce veya olmasından sonra ifadelerini kullanmaya gerek yoktur. Geçmiş, gelecek ve an zaman hükümleridir. Zamanla ilgili bilgi zamanın değişmesiyle değişir, ancak zamanla ilgili değişme zamanla ilgili olmayan yaratıcının bilgisini değiştirmez, bilakis zamanlar onun için eşit derecededir. Hâlbuki İbn Sînâ güneş tutulmasını tümel olarak kabul ettiğinde zamana ait olmaktan kurtulmaz. Bu anlamda bilgi, zamanda ve tümel olabilir.⁶⁰

Şehristânî, İbn Sînâ'nın tümel olan ilmin tikel olandan daha üstün olduğu yanılığısı nedeniyle Zorunlu Varlık hakkında hataya düştüğünü savunur. Şehristânî, Zorunlu Varlığın bilgisinin hiçbir kayıt ve şarta bağlı olmadığını ve O'nun bilgisini sınırlandırmanın da hatadan başka bir şey olmadığını savunur ve filozofları kendi bilgi düzlemlerine ait olmayan bir mesele hakkında fikir yürüterek yanılığa düştüklerini savunur.⁶¹

Bilgi meselesini insanın bilmesi ve düşünmesi ekseninde değerlendirdiğimizde insanın akıl ile tümeli, his ile tikel idrak ettiği doğrudur. Ancak Zorunlu Varlığın bilgisi hakkında bunu söyleyemeyiz, O'nun bilgisi, akıl ve hissin hepsinin üzerindedir. Şehristânî, Zorunlu Varlığın bilgisiyle ilgili bu tartışmada, Onun bilgisinin tikel olması veya tümel olması yönünden değerlendirme yapmaz. Görüldüğü üzere bizim anladığımız anlamdaki bilgi kavramının O'nun hakkında düşünülmesi mümkün değildir. Şehristânî'ye göre, Zorunlu Varlık eşyayı oluşundan önce, oluş anında ve sonrasında bilir, onun bilgisi bütün bilgi edinme yollarından üstündür.⁶² Ancak burada O'nun bilgisinin iki kısmın da üzerinde olduğu vurgulanmakta, fakat Şehristânî'nin felsefenin en önemli sorusu olan nasıl sorusuna vereceği cevaplar temelde tenzih ve takdis çerçevesinde gözükmektedir. İşte bu noktada İbn Sînâ'nın burada verdiği açıklama tarzı bir felsefeci olarak nasıl sorusuna verdiği cevaplar olarak zihnimizdeki yerini almaktadır.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlığın bilgisiyle ilgili olarak ifade ettiği fikirlerin Kur'an'ın getirdiği Tanrı tasavvuruyla uyuşmadığını, peygamberlerin de insanları, bu konular üzerinde tartışma yapmaktan menettiğini savunur. Ayrıca Kur'an'da O'ndan yerde ve gökte hiçbir zerrenin bilgisinin kaçamayacağı, O'nun kapalı ve gizliyi bildiğini, ellerinizin arasındakileri ve arkanızdaki-

60 Aynı eser, s. 90.

61 Aynı eser, s. 82, 88.

62 Şehristânî, *Musâra'a*, s.86.

leri, görünen ve görünmeyen evreni tümel ve tikel ayrımı olmaksızın bildiğinin açıkça ifade edildiğini belirtir. Bu çerçevede evrenin, sabit ve daim oluşunu, oluş ve bozuluşunu ayırmaksızın her şeyi bilir. Şayet Zorunlu Varlık, varlıkları tikel olarak bilmiyorsa; Şehristânî'ye göre, görmesi ve işitmesi üzerine kurulu dualar ve ibadetlerin hepsi anlamsız olacaktır. Oysa O bunlara karşılık vereceğini ifade etmektedir. Şayet Zorunlu Varlık şahısları bilmiyor, onları tikel olarak akletmiyorsa o zaman Zorunlu Varlığın bireye her hangi bir etkisinden söz edilemez.⁶³ Şehristânî, bu ifadeleriyle kendisinin Kur'an merkezli davrandığını vurgulamakta, konuyu itikadi boyuta çekerek felsefecileri dinî verileri doğru anlamamakla itham etmektedir.

Şehristânî'nin temel tavrı, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık hakkında, bir sınırlandırmayı andıracak şekilde O, tikelleri, tabii ve zaruri olmasının dışında bilemez iddiasına yöneliktir. Şehristânî, İbn Sînâ'nın bu iddialarının yakini bilgiye ulaştırmadığının kendisi tarafından bilindiğini savunur ve İbn Sînâ'ya yaratıcının yaratmayla ilgili hükümlerinde mütekellimlerin yolunu takip etmesini tavsiye etmektedir.⁶⁴

İbn Sînâ'ya baktığımızda, Şehristânî'nin kullandığı ayetleri kendi fikirlerini desteklemek için kullandığını görmekteyiz. Ancak İbn Sînâ'nın bu ifadeyi kullanmakla birlikte tikellerin bilgisinin tikellerdeki değişimle birlikte değiştiğini, oluş ve bozuluşa tabi olan şeylerin bilgisinin de bunun gibi olduğunu gördüğünde, tikellerin tümel bir şekilde bilinmesi şeklinde bir yol bulmaya çalıştığını ifade eder.⁶⁵

Şehristânî'den sonra yaşamış ve Tanrı'nın bilgisi konusunda önemli görüşleri olan İbn Rüşd (ö.595-1198), İbn Sînâ'yı kastederek, Meşşailerin ileri sürdükleri konuyla ilgili öncüllerinin esasında yanlış anlaşıldığını savunarak, Zorunlu Varlığın tikellere dair bilgisinde olduğu gibi, tümellere dair bilgisinin de bizim bildiğimiz şekilde olmadığını ifade ettiklerini savunur. Zorunlu Varlığın bilgisinin tümel ya da tikel olması noktasında bizim ihtilaf etmemize gerek olmadığını, Zorunlu Varlığın bilgisinin bu iki tür sınıflandırmadan daha yüce olduğunu ifade ederek kelamcılarla filozoflar arasındaki anlaşmazlığın adlandırmadan kaynaklanan bir sorun olduğunu ifade eder.⁶⁶ Buradaki sorun, kelamcıların meseleyi insani bilgi düzleminde ele alıp daha sonra takdis ve tenzih noktasına taşımalarından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, her iki grup da Tanrı'nın her şeyi bilmesi noktasında uzlaşmalarına rağmen bunun nasıl olduğu

63 Aynı eser, s. 87, 88; Müminun, 23/92.

64 Aynı eser, s. 91

65 Şehristânî, *Musâra'a*, s. 82.

66 İbn Rüşd, *Faslû'l-Makal Felsefe-Din İlişkisi*, çev.: Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul 1992, s. 84.

noktasında bir takım fikir ayrılıklarına düşmektedirler.

Görüldüğü üzere, bir kelamcı gözüyle bakıldığında, Zorunlu Varlığın bilgisinin tümel olduğunun iddia edilmesi, kelamcıların Tanrı tasavvurundaki anlamıyla işitme ve görme sıfatlarının O'ndan ayrılmasını gerektirecektir. Bi-reysel insan eylemlerinin bilgisi oluş ve bozulmuş evreninde değil de tümel olarak bilinecektir. İbn Sînâ'nın kelamcılar tarafından böyle anlaşılması, Eşari kelamcılarının bakış açılarına bütünüyle ters olması hasebiyle kelamcılarının tenkidinden uzak kalmadı. İbn Sînâ'nın Eşari kelamcılarının bakışı ekseninde okunması durumunda Gazâlî, Şehristânî ve Fahreddin Razi'nin yorumlarının doğru olacağı ifade edilebilir. İbn Sînâ merkezli okunduğunda ise, kelamcıların zikrettiği bir bilme ve yaratma tarzının da bir takım sorunlardan hali olmadığı ifade etmek gerekir.

Sonuç

Zorunlu Varlığın bilgisi konusunda en önemli nokta, Zorunlu Varlık-alem ilişkisidir denilebilir. Zira Zorunlu Varlığın yaratmasıyla ilgili olarak kelamcıların, dilediğini dilediği zaman yaratan, âleme sürekli müdahil olan Zorunlu Varlık tasavvuruyla; felsefecilerin nedensellik prensibi etrafındaki değerlendirmelerinin temelinde Zorunlu Varlığın âlemle ilişkisinin mahiyetini açıklama gayreti vardır.

Bu çerçevede, Zorunlu Varlığın bilgisi konusunda irade kavramı İbn Sînâ tarafından büyük önem arz etmektedir. Zorunlu Varlık, Zorunlu Varlık olarak en mükemmel bir şekilde yarattığından dolayı, bizim düşündüğümüz anlamda bir irade kavramının Zorunlu Varlık için düşünülmesi, onun özüne bir eksiklik izafe edilmesine neden olur. Zorunlu Varlık hakkında bir iradeden bahsedilecekse, bu ondaki faillığın devamlı olması ve onun her yaratmasında en mükemmeli yaratması anlamındadır.

İbn Sînâ'nın anlayışına göre, Zorunlu Varlık mükemmel ve basittir (bileşik değildir). Diğer varlıklar gibi çeşitli unsurlardan oluşmayan Zorunlu Varlığın yaratması, diğer varlıklardaki gibi eksiklikten mükemmelliğe doğru bir çizgi takip etmeyeceğinden O'nun hakkında, bizim ifade ettiğimiz anlamda bir irade ve yaratmadan bahsedemeyiz. Bu açıdan Zorunlu Varlığın bilgisi tümeldir, yani O her şeyi tümel bir yön üzere bilir; bu da O'nun özünde herhangi bir eksikliği veya artmayı gerektirmez. İbn Sînâ'nın kelamcılarının yaklaşımlarını kabul etmemesinin en önemli nedenlerinden birisi, âlemi eşyadan hareketle bilmesi halinde bunun Zorunlu Varlığın özünde bir değişmeyi zorunlu kılmasıdır.

Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, İbn Sînâ'nın bilgi meselesini Zorunlu Varlığın bazı şeyleri bilip, bazı şeyleri bilmemesi olarak anlamamak

gerektiğine dair vurgusudur; ona göre bu tartışmada önemli olan, tikel bilginin Zorunlu Varlığın özünde bir değişmeyi gerektirip gerektirmeyeceğidir. Zira en mükemmel varlık, yeni bir şey bilmesiyle kendi özüne ilave bir şey almakta, bu anlamda onun yetkinliği de yeni bir yetkinliğe ulaşmaktadır. Zorunlu Varlık yetkindir, O'nun yeni bir yetkinliğe ulaşmasının söz konusu olmayacağından dolayı, Zorunlu Varlık âlemi tümel olarak bilir ve böylece özünde herhangi bir değişmeye maruz kalmaz.

Bundan dolayı, Zorunlu Varlığın tikellere dair bilgisi, oluş ve bozuluş âlemine bağlı olarak gerçekleşmez. İbn Sînâ, meseleyi mükemmel tanrı tasavvurunun bir gereği olarak ele almaya girişmiş, fakat bu meseleyle ilgili olarak ileri sürdüğü fikirlerin dini veriler temelinde okunması durumunda, kelimcilerin dikkatinden kaçmayan bir takım açıklaması güç durumlardan da kurtulamamıştır.

Şehristânî ise, Zorunlu Varlığın tikelleri bilmesine vurgu yaparak O'nun mutlak irade sahibi olduğunu ve dilediğine dilediği anda müdahale edebileceğini savunur. Bu anlamda Şehristânî, İbn Sînâ'nın bilgi ile ilgili meseledeki iddialarını, Zorunlu Varlığın sınırlandırılması olarak değerlendirmiştir. Bu nedenle, Zorunlu Varlığı eksiklikten kurtarmak için, O'nun bütün bilgi edinme yolları ile eşyayı bildiğini savunmuştur. Şehristânî'ye göre, İbn Sînâ'nın anladığı şekildeki bir irade kavramından hareketle Zorunlu Varlık için bir irade bulunduğu iddia edilemez. Ona göre, İbn Sînâ Zorunlu Varlığın yaratmasını iradi bir yaratmayla değil de, lüzum ve gereklilik yönünden bir yaratma olduğunu iddia eder.

Bu noktada, kelimciler tarafından ifade edilen, dilediğini dilediği şekilde yaratan ve hiçbir kayda bağlı olmayan tanrı tasavvuru, âlemdaki düzen ve bu düzenin izahı açısından birtakım güçlüklerden uzak değildir. Zira biz etrafımızda baktığımızda nedensellik ilkesine ters durumlara rastlamamaktayız. Bu anlamda, her gün başka bir âlem tasavvuruyla karşılaşmamız da mümkün değil. Âlemdaki düzenin Tanrı'nın mutlak iradesi, yetkinliği ve nedensellik prensibi ekseninde İbn Sînâ tarafından yapılan bu açıklama biçimine yanıt olarak, kelimciler tarafından da tatmin edici bir açıklama biçiminin ifade edilmesi gerekmektedir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz, Zorunlu Varlığın bilgisi meselesi, Meşşai filozoflar ve kelimciler arasında sürekliliğini koruyan bir tartışma konusu olmuştur. Şehristânî de bu eleştiri geleneğinin ikinci bir halkasını oluşturmaktadır. Fakat bu konudaki fikir ayrılıklarının zaman zaman itikadî bir boyut kazanıp diğerini tekfir edecek boyutlara varması fikir tartışmalarının özüne uymamıştır.

Kaynakça

- Acar, Rahim, "Reconsidering Avicenna's Position on God's Knowledge of Particulars", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. Jon McGinnis-David C. Reisman, Brill Leiden, Londra 2004.
- , "Yaratan Bilmemezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre, Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, İSAM Yay., İstanbul 2005, sayı: 13.
- Adamson, Peter, "On Knowledge of Particulars", *Proceedings of the Aristotelian Society*, c. 105, sayı: 3, 2005.
- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafizigi*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1992.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996.
- Belo, Catarina, "Averroes on God's Knowledge of Particulars", *Journal of Islamic Studies*, sayı: 17:2, 2006.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları Yay., İstanbul 1998.
- Farabi, *Fususul-Medeni*, çev.: Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1987.
- , *Kitabu Arai Ehli'l-Medinetü'l-Fazıla*, tahk.: Alber Nasri Nadir, neşr: Darü'l-Maşrik, Beyrut 1991.
- , *Uyunu'l-Mesail*, nşr. el-Mektebetü's-Selefiye, Kahire 1910.
- Gazâli, *Makasidu'l-Felasife*, tahk.: Süleyman Dünya, neşr: Darü'l-Maarif Yay., 1961.
- , *Tehafütü'l-Felâsife*, tahk.: Süleyman Dünya, neşr: Darü'l Maarif, Kahire 1987.
- Gutas, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. ve der. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, 2004.
- Haklı, Şaban, "İbn Sînâ Felsefesinde 'Fâil Neden'in (Etkin Neden) Nedensellik Sorunu Açısından İncelenmesi", *Marife Dergisi*, Yıl. 4, Sayı. 1, Bahar 2004.
- , *İslam Filozoflarına Göre Allah'ın Cüzileri Bilip Bilmemesi Mes'alesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1996.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1989.
- İbn Rüşd, *Faslû'l-Makal Felsefe-Din İlişkisi*, çev.: Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul 1992.
- İbn Sînâ, *er-Risaletü'l-Arşıyye*, tahk. İbrahim Hilal, Tahran 1363.
- , *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005.
- , *Kitabu's-Şifa-Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004.
- , *Kitabu's-Şifa-Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005.
- , *Necat*, tahk.: Macit Fahri, nşr. Darü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1985.
- , *Talikat*, tahk.: Abdurrahman Bedevi, Kum 1984.
- Kuşpınar, Bilal, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, MEB Yay., Ankara 2001.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul 2002.
- Leaman, Oliver, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Marmura, Michael E., "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", *Journal of American Oriental Society*, Temmuz-Eylül 1962, c. 82, sayı: 3.
- Plotinus, *Enneadlar*, çev.: Zeki Özcan, Asa Yay., Bursa 1996.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk: Muhammed Seyyid Keylani, neşr: Darü'l Maarif, Beyrut 1975.
- , *Kitabu'l Musâra'a*, ed. Wilferd Madelung-Toby, I.B. Tauris Publishers London-New York, The Institute of Isma'ili Studies, London 2001.
- , *Nihayetü'l İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, tahk.: Alfred Guillaume, neşr: Oxford University Press, Londra 1934.
- Terkan, Fehrullah, "Does Zayd Have the Power Not to Travel Tomorrow? A Preliminary Analysis of al-Farabi's Discussion on God's Knowledge of Future Human Acts", *The Muslim World*, Ocak 2004, sayı: 94.
- , *Recurrence of the Perennial Encounter? Al-Ghazali and Ibn Rushd on God's Knowledge*, The University of Chicago, Basılmamış Doktora Tezi, Chicago 2004.
- Uyanık, Mevlüt, "el-Farabi'nin Varlık Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001/1.

KUR'AN'IN CEM'İ
SON DÖNEM METODOLOJİK GELİŞMELER İŞİĞİNDE BATILI
GÖRÜŞLERE İLİŞKİN YENİ BİR DEĞERLENDİRME *

Harald MOTZKI *

Çeviren: Selim TÜRCAN **

1. Bir Tarih Kaynağı Olarak Kur'an

Kur'an (dünyevî) varoluşunu elde ettiğinden beri, farklı maksatlarla kullanıla gelmiştir. Müslümanlar için o, daima, ahlâkî ve dinî açıdan esin ve maslahat kaynağı olmuştur. Müslüman bilginler, Kur'an'ı çoğunlukla kendi hukuk ve teolojik doktrin sistemlerinin temeli olarak ve nadiren de sırf tarihî nedenlerle ele almışlardır. Bununla beraber, (Müslüman olmayan) çağdaş Batılı bilginlerin Kur'an'a yaklaşımları ise, daha çok tarihîdir. Kur'an, onlar tarafından Muhammed'in öğretisi ve onun peygamberlik kariyerinin ayrıntıları için bir kaynak, İslam'ın erken dönemi için bir doküman olarak kullanılmıştır. Hatta Kur'an, Arapların İslam öncesindeki dini ve sosyal yapısı hakkında da bir kaynak olarak kullanılmıştır.

Eğer Kur'an, tarihî açıdan ele alınacaksa o kaynak kritiğine tabi tutulmalıdır. Bu modern tarih araştırmalarının ulaştığı büyük kazanımlardan biridir. Kaynak kritiğinin amacı, bir kaynağın ifade ettiği anlamın, ya da bize ne hakkında bilgi vereceği düşünülürse o şeyin aslına uygunluğu, orijinalitesi ve doğruluğunun tahkik edilmesidir. Herhangi bir kaynağın güvenilirliğini belirlemeye çalışırken, bir tarihçinin genellikle soracağı ilk sorular şunlardır: Kay-

* Bu makalenin ilk müsveddesi, Haziran 1998'de Leiden'de düzenlenen "21. Yüzyılın Eşiğinde Kur'an Araştırmaları" konulu sempozyumda sunulmuştur. John Nawas ve Peri Bearman'a İngilizce düzeltmeleri ve katkıları nedeniyle müteşekkirim. [Makalenin aslı, *Der Islam* dergisi, 78. cilt, 2001 yılı sayısında "The Collection of the Qur'ân: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments" adıyla yayınlanmıştır. Türkçe çeviriyi kontrol edip dipnot ve bibliyografyaya ilişkin bazı düzeltmeler ve kısmi katkılarla onay veren Harald Motzki'ye teşekkürü bir borç bilirim. Çev.]

* Prof. Dr., University of Nijmegen

** Ar. Gör., Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, e-mail: s-turcan@hotmail.com

nak, hakkında bilgi verdiği olaydan zaman ve mekân olarak ne kadar uzaktır? Kaynağın bizzat kendisi için iddia ettiği ortaya çıkış zamanı ve yeri doğru mudur?

Bununla beraber bilginlerin çoğu böyle soruları pek sormazlar. Onlar, Kur'an'ın Muhammed'in ilhamı olduğunu, hatta Kur'an'ın parçalarının ortaya çıkış zamanı ve mekânının bile bir miktar kesinlikle tespit edilebildiğini, garantili bir durum olarak görürler. Lâkin birkaç bilgin, neredeyse genel kabule mazhar olmuş bu görüşü reddeder ve Kur'an'ın bütün parçalarının gerçekten aynı yazara ait olup olmadığı konusunu merak ederler. Bu durum, bize tarihsel kavrayışların hiç tükenmediği ve sürekli olarak yeniden oluşturulması gerektiği gerçeğini hatırlatır. Bu yüzden Kur'an ile ilgili olarak bazı kaynak kritiği sorularını bir kere daha sormak meşrudur. Biz, neredeyse genel kabule ulaşılmış olan görüşü başlangıç noktası yapabiliriz. Bu görüş, Kur'an'ın Mekke ve Medine'de miladî yedinci yüzyılın ilk üçte biri boyunca, Muhammed tarafından tebliğ edilmiş olan vahiyleri içerdiğini söyler. Biz şu soruyu sorabiliriz: Bu bilgi nereden gelmektedir?

Bu soruyu empirik biçimde bilimsel bir yolla cevaplamak için, emrimize amade üç bilgi kaynağı bulunmaktadır: erken dönem Kur'an yazmaları, bizzat Kur'an metni ve Kur'an ile ilgili İslamî rivayet. İlk olarak bu kaynakların gerekli ipuçlarını verip vermediğine bakalım.

Erken dönem bir metnin bildirilen yazarına nispet edilip edilmeyeceği meselesi, eğer o kişinin imzası bulunuyorsa, kolayca cevaplanabilir. Bununla beraber Kur'an söz konusu olduğunda, bugüne değin, ne Peygamber ne de onun kâtip olarak tutmuş olabileceği kişiler adına, her hangi bir imza ortaya çıkarılamamıştır. Hatta erken dönem Kur'an yazmaları nadirdir ve bunların tarihlendirilmesi meselesi ihtilaflıdır. Kabul etmek gerekir ki, papirus ve parşümenlere yazılmış bazı Kur'an fragmanları vardır ve bunlar bir takım ilim adamları tarafından hicretten sonra birinci yüzyılın sonu ve ikinci yüzyılın başı olarak tarihlendirilmiştir. Ama bu tarihlendirme örnekleri diğer bazı ilim adamları tarafından reddedilmiştir ve genel bir uzlaşma kurulamamıştır.¹ İlaveten, en eski Kur'an yazmalarının pek çoğunun parçalı bir yapıda olması, en erken Kur'anların hacim ve içerik bakımından daha sonrakilerle tam olarak

1 Krş. O. Pretzl, 'Die Koranhandschriften', Th. Nöldeke'nin *Geschichte des Qorâns* içinde, 3. Bölüm, Leipzig 1938, ss. 249-274; A. Grohmann, "The Problem of Dating Early Qur'âns", *Der Islam*, 1958, sayı: 33, ss. 213-231 ve A. Neuwirth, 'Koran', *Grundriß der arabischen Philologie*, editör: H. Gätje, c. II, Wiesbaden 1987, s. 112. Muhtemelen, 1972'de Yemen'de bulunan Kur'an parçaları (Krş. G. R. Puin, 'Observations on Early Qur'ân Manuscripts in San'a', editör: S. Wild, *The Qur'ân as Text*, Leiden 1996, ss. 107-11), daha kesin tarihlendirilebilecek numuneler ortaya koyacaktır.

aynı biçime sahip olmaları gerektiği şeklinde bir kesinliğe ulaşmamıza izin vermez. Bu durumda yazmalar, bizim meselemizle ilgili olarak, (şimdilik) yardım eder görünmemektedir.

Metnin kendisi ne hakkında? Kur'an, yazarına ya da toplayıcılarına dair açık işaretler taşır mı? Bu da ihtilafli bir konudur. Kur'an'da sadece çok az somut tarihi vakı'a zikredilmiştir.² Biz, çoğu durumda, belli tarihi olayların metnin kendilerine müracaat eder gözüktüğü olaylar olduğunu, metnin kendisinden çıkaramayız.³ Muhammed ismi sadece dört kere ve her seferinde üçüncü şahıs olarak geçer.⁴ Genellikle metin sadece *Elçi [er-rasûl]* ya da *Peygamber [ennebî]* olarak adlandırılan biriyle ilgilidir. Pek çok yerde bu kimsenin genelde aynı Muhammed olmasına, bir kural olarak alışılmıştır. Bununla beraber Kur'an'da ikinci tekil şahıs sigasıyla gösterilen kişinin her zaman *Rasûlü* göstermesinin zorunlu olmadığı ispatlanabilir ve öyle de olmuştur. (Durumun açıkça böyle olamayacağı birkaç örnek mevcuttur.) Buna karşın pek çok yerde de o, genelde metnin okuyucusu ya da ezbercisi olarak kabul edilebilir.⁵ Eğer böyle bir bakış açısı kabul edilirse, Muhammed'in bütün Kur'an'ın yazarı ya da nakledicisi olması meselesi şüpheli hale gelir.

John Wansbrough *Qur'anic Studies* adlı çalışmasında böyle bir tezi ısrarla ileri sürmüştür. O, biçim-kritiksel temele ve diğer delillere dayanarak sonuç çıkarmıştır. Öyle ki Kur'an, nebevî *hikmet* bölümlerinden teşekkül etmiştir. Bunlar ise, İslam'dan sonraki ilk iki asır boyunca müstakil olarak Mezopotamya'da gelişmiştir. Kanonik koleksiyon, örneğin, bugünkü haliyle Kur'an, Wansbrough'a göre üçüncü yüzyılın başlangıcından önceye tarihlendirilemez. Netice itibarıyla Kur'an, Muhammed'in yaşadığı zaman ve muhite dair güvenilir tarihi bir kaynak olmak vasfının önemli bir bölümünü kaybeder. O, daha çok, başka yerdeki erken İslamî topluma ait belli bir tip dinî edebiyatın gelişimine ilişkin bir kaynak olur.⁶ Wansbrough'un çıkarımları, çeşitli nedenlerle tenkit edilebilir ve edilmiştir de.⁷ Sadece birkaç bilgin onun görüşlerini kabul etmiştir. Bununla beraber onun katkısı bize şunu hatırlatır: Kur'an metni teme-

- 2 Bu konuda bir tasnif için krş. N. Robinson, *Discovering the Qur'an*, London 1996, ss. 30-31.
- 3 Kur'an tarihi çatısına ilişkin bir özet için Krş. M. Cook, *Muhammad*, Oxford 1983, ss. 69-73.
- 4 Bazı bilginler dört ayetin sonradan eklendiğini bile iddia ettiler, mesela H. Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, London 1902, s. 139.
- 5 A. Rippin tarafından savunulduğu gibi, bk. "Muhammad in the Qur'an: Reading Scripture in the 21st Century", *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, editör: Harald Motzki, Leiden 2000, ss. 298-309.
- 6 J. Wansbrough, *Qur'anic Studies*, Oxford 1977, ss. 1-52.
- 7 Krş. G.H.A. Juynboll, *Journal of Semitic Studies*, sayı: 24, 1979, ss. 293-296; W.A. Graham, *Journal of the American Oriental Society*, sayı: 100, 1980, ss. 137-141; A. Neuwirth, *Die Welt des Islams*, sayı: 23-24, 1984, ss. 539-542.

linde, bütün bir metinle ilgili olarak, tek başına Muhammed'in "yazarlığı" konusunun ispatı imkânsız değilse bile çok zordur.⁸

Şu halde, Kur'an'ın Muhammed'in vahiylerinin koleksiyonu olduğuna inanan bilim adamlarının güveninin, başka bir dayanağa sahip olması gerektiğini düşünebiliriz. Eğer biz empririk olmayan bilgi kaynaklarını bir kenara bırakırsak, geriye sadece bir şey kalır, o da İslamî rivayettir. "İslamî rivayet", tefsire ve tarihe ait rivayetleri içerecek şekilde geniş anlamda anlaşılacaktır. Bunlar Kur'an ve onun detayları üzerine arka plan bilgisi veren ya da böyle bilgiler temin etmesi düşünülen her türlü rivayettir. *Tefsîr, sîre, sünen* koleksiyonları ya da tarih rivayetleri gibi literatürün değişik tiplerinde bulunan bu kaynaklar, *Hadîs* diye isimlendirilebilir.

Biz, burada modern Batılı İslam araştırmalarında var olan bir paradoksla karşı karşıya kalırız. Pek çok Batılı bilim adamı, Hadisin tarihi güvenilirliği konusunda ileri derecede şüphecidirler. Ama bununla beraber, Kur'an'ın Muhammed'in tebliğ ettiği vahiy olduğunu ve Kur'an'ın onun yaşamındaki tarihi olayları yansıttığını söyleyen *hadis* rivayetleri bazında onu kabul ederler. Hatta Ignaz Goldziher ve Joseph Schacht gibi ilim adamları, pek çok *hadis* rivayetini mevzu' görürler ve yansıtma iddiasında oldukları zaman dilimi adına herhangi bir tarihi değerinin bulunmadığını söylerler. Beri taraftan onlar Kur'an'ın Muhammed'e dayandığı biçimindeki bakış açısını sorgulamamışlar ve Kur'an'ı onun hayatına ve tebliğine dair en makul kaynak olarak kabul etmişlerdir. Bu tutarsız duruş, Schacht'ın Hadise dair radikal fikirlerinin takipçileri tarafından, ancak son zamanlarda yıkılabilmıştır. Onlar, Wansbrough, Michael Cook, Patricia Crone, Andrew Rippin, Gerald Hawting ve benzeri bilim adamlarıdır. Bunlar, İslamî rivayetin Kur'an için tarihsel olarak güvenilir bir referans çerçevesi olabileceğinden kuşku duyarlar. Çünkü genel olarak, Kur'an bölümlerine dair rivayetlerin içerdiği bilgilerin, Kur'an metninin kendisinden bağımsız ve sonraki dönemin savunmacı, dogmatik ve hukukî zihinsel meşguliyetlerinden uzak gerçek bilgiye dayanıp dayanmadığı kesin değildir. Netice itibariyle, yine söz konusu bilginler, Kur'an'ın bir bütün olarak Muhammed'in ağzından çıkanların eşzamanlı bir kaydı olduğu şeklindeki genel kanaati de sorgularlar.

Paradokstan kurtulmanın tek yolu bu mudur? Açık bir alternatif, İslamî rivayetin güvenilirliği konusunda, en azından onun temel noktaları itibariyle, ısrar etmek olabilir. Mesela W. Montgomery Watt'ın duruşu böyledir. O bu duruşu sergilerken, "*Sîrenin* sahih olan temel bir malzeme özü içerdiği" ni ka-

8 Wansbrough'un çalışmalarına ilişkin olumlu değerlendirmeleri havi yazıları krş. "Islamic Origins Reconsidered: John Wansbrough and Study of the Early Islam", *Method & Theory in the Study of Religion*, editör: H. Berg, sayı: 9/1 (Özel Sayı), 1997.

bul etme yoluna gitmiştir. Ayrıca, “söz konusu özün gerçekliğini kabul etmeksizin Kur'an'ın tarihsel malzemesinin bir anlam ifade etmesinin de imkânsız olabileceği”ni düşünmüştür.⁹ Ama biz *sîre* geleneğinin doğru özünün ne olduğunu nereden bilebiliriz? Watt'ın bu soruyu cevaplarken ve Schacht'ın *sîre* malzemesine uygulanamaz oluşu nedeniyle *Hadise* karşı yönelttiği itirazı reddederken izlediği zayıf yöntem, eleştirel zihinleri ikna edememiş ve kendisinin saf dillilikle itham edilmesine neden olmuştur. Böyle bir ithamdan kaçınmak için, Kur'an'ın Muhammed'in tebliğini içerdiğini kabul etmeye ve böylece İslamî rivayete kesin bir değer kazandırmaya hazır olan bilim adamları, İslamî rivayetin güvenilirliği meselesini yeniden sahiplenmekten başkasını yapamamıştır. Son on yılda, benim de içinde bulunduğum çeşitli bilim adamları, kendilerini bu meseleye vakfetmiş bulunmaktadır. Problemlerle başa çıkmak için değişik stratejiler oluşturdum:

1. Birinci yüzyıla ait *hadis* rivayetlerinin tarihi değerini reddeden çalışmaların tenkit edilerek yeni bir değerlendirmesi
2. Rivayetleri analiz etmek ve tarihlendirmek için metotların ıslah edilmesi.

Bu iki strateji daha çok genel bir düzlemde kullanılabilir. Örneğin bazı rivayet tipleri ile ilgili olarak; tefsirî ya da teşri'î olanlar gibi.¹⁰ Ya da daha özel bir düzlemde; örneğin tek bir rivayet ile ilgili olarak ya da bir karmaşık rivayet grubuyla ilgili olarak kullanılabilir.¹¹ Aşağıda Kur'an'ın toplanması meselesine açıklık getireceğiz. Bu, Kur'an'ın yazarının tayin edilmesi ve standart metnin tarihinin tespit edilmesinde, esasa dair bir meseledir. Elinizdeki yazı, problemin ancak bazı veçhelerini ortaya koymaktadır. Kapsamlı bir değerlendirme, meseleye dair şu sıralar hazırladığım daha detaylı çalışmada bulunabilir.

9 W. Montgomery Watt, *Muhammad's Mecca*, Edinburgh 1988, s. 1.

10 Böyle bir yaklaşım için krş. H. Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*, Stuttgart 1991. Bu kitabın revize edilmiş İngilizce edisyonu için bk. *The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Leiden 2002.

11 Örnekler şunlardır: H. Motzki, “Der Fiqh des -Zuhrî: die Quellenproblematik”, *Der Islam*, sayı: 68, 1991, ss. 1-44. Bu makalenin revize edilmiş İngilizce basımı için bk. “The Jurisprudence of Ibn Sihâb az-Zuhri. A Source-critical Study”, Nijmegen 2001, ss. 1-55, http://webdoc.uhn.kun.nl/mono/m/motzki_h/jurifib.pdf; “*Qua vadis* Hadith-Forschung?”, *Der Islam*, sayı: 73, 1996, ss. 40-80, 193-231. Bu çalışmanın düzeltilmiş İngilizce basımı için bk. “Whither Hadith Studies?”, *Analysing Muslim Traditions. Studies in Legal and Exegetical Hadith*, Princeton, N.J. 2007; “The Prophet and the Cat: On Dating Mâlik's *Muwatta'* and Legal Traditions”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, sayı: 22, 1998, ss. 18-83; “The Murder of Ibn Abî l-Huqayq: On the Origin and Reliability of some *Maghâzî*-Reports”, *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, editör: Harald Motzki, Leiden 2000, ss. 170-239.

2. Kur'an'ın Cem'ine İlişkin Rivayetler

a. Müslüman Bakış Açısı

Cari olan Müslüman görüşe göre, bugün var olduğu ve en azından hicrî üçüncü yüzyıl olarak tarihlendirilen hatta daha öncesine de götürülmesi mümkün olan Kur'an yazmalarında bulunduğu üzere, kanonik Kur'an metni aşağıda anlatılacağı şekilde oluşmuştur: Peygamber öldüğünde onun tarafından yetkilendirilmiş toplu ve belirli bir vahiy koleksiyonu yoktu. Onun vahiyleri, onu takip edenlerin hafızasında görece çok ve az miktarlarda parçalar halinde korundu. Ayrıca çeşitli kişiler tarafından kısmen muhtelif malzeme parçaları üzerine yazıldı. Peygamber'in ölümünden kısa bir zaman sonra, bütüne ait ilk cem', ilk halife Ebû Bekr'in talimatıyla oluşturuldu ve o sayfalara yazıldı. Bunun sebebi, *ridde* savaşlarında Kur'an bilgisi ile meşhur bir kısım sahabenin ölmesi ve halkın Kur'an bölümlerinin kaybolmasından korkmasıydı. Ebû Bekr, Peygamber'in resmî bir kâtibi olan Zeyd b. Sâbit'e, Kur'an'dan elde edilebilir durumda olanı toplama görevini verdi. Ebû Bekr'in ölümünden sonra Zeyd'in yazdığı bu sayfalar Ebû Bekr'in halefi Ömer'e geçti; Ömer'in ölümünden sonra ise, Peygamber'in eşlerinden biri olan Ömer'in kızı Hafsa'ya geçti. Yaklaşık yirmi yıl sonra Osmanın halifeliği sırasında, diğer koleksiyonların takipçileri arasında çıkan ihtilaf, halifeyi Kur'an'ın resmî bir koleksiyonunu yayınlamaya, imparatorluğun idarî merkezlerine birer kopya göndermeye ve diğer var olan koleksiyonları yok etmeye sevk etti. Söz konusu kanonik versiyon, Medineli Zeyd b. Sâbit tarafından üç Kureyşli ile beraber yeniden gözden geçirildi. Bu gözden geçirmeyi zaten Ebû Bekr namına yapmış olduğu ve Hafsanın da komitenin hizmetine sunduğu koleksiyon üzerinde gerçekleştirdi. Kur'an'ın bu halifeye ait edisyonu, *el-mushafu'l-Osmânî*, hızlı bir şekilde evrenselleşti ve böylece Müslümanlar arasında "makbul/standart metin" (*textus receptus*)* oldu.¹²

b. Batılı Bilginlerin Görüşleri

İlk tatmin edici Batılı Kur'an çalışması, Theodor Nöldeke'nin 1861'de basılmış olan *Geschichte des Qorâns* adlı çalışmasıdır. Yazar, Müslümanların standart Kur'an tarihi izahını benimsemiştir. Bununla beraber, 19. yüzyılın son onlu yıllarında, Batılı bilginlerin, Peygamber dönemiyle ilgili hadislerin güvenilirliğine yönelik şüpheleri yükseldi ve erken dönem İslam tarihine yönelik şüphe-

* Öncelikli olarak Yeni Ahit'in genel kabul görmüş ilk Yunanca çevirisini niteler. Çev.

12 Kur'an tarihinin standart anlatımı için pek çok müelliften alıntı yapılabilir. Ben son dönemlere ait mutedil bir örnekle yetiniyorum. Bk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, *Rasmu'l-Mushaf*, Bağdad 1402/1982, ss. 100-128.

ler katlanarak çoğaldı. I. Goldziher'in Hadis üzerine yaptığı çalışmalar, bu gelişim çizgisinde aracı konumunda bulunur. Söz konusu çalışmalar, 1890 yılında onun *Muhammedanische Studien* isimli çalışmasının ikinci cildinde basılmıştır. Goldziher, sözde Peygamber'i ve sahabileri anlattığı söylenen *hadislerin*, bir ilke olarak, tarihsel olarak aslına uygun kabul edilemeyeceği tezini ileri sürer. Ona göre bunlar ancak, daha geç bir vakitte (Emevîler ve Abbâsiler dönemi) Müslüman toplumun yaşadığı politik, dogmatik ve hukukî gelişmeleri yansıtır.¹³ Müslüman rivayet geleneğinin aleyhine olan Batılı bilginlere ait bu şüphe, ki yüzyıl dönemecinde büyümüştür, Nöldeke'nin yeniden gözden geçirilerek basılmış olan *Geschichte des Qorâns* adlı çalışmasında ifadesini bulmuştur. Bu çalışmanın ilk iki cildi Friedrich Schwally tarafından hazırlanmıştır.¹⁴ O aynı zamanda, Kur'an'ın toplanması meselesine ilişkin yeni ve daha ayrıntılı bir çalışma da yazmıştır.¹⁵ Onun elde ettiği sonuçlar, Nöldeke'ninkilerden esaslı biçimde farklılaşmıştır.

Schwally, Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra, zaten ilk halife Ebû Bekr'in adına cem' edilmiş bir Kur'an bulunduğu ilişkin rivayetin tarihsel güvenilirliğini reddeder.¹⁶ Onun bu çıkarımı şu delillere dayanır:

1. Rivayet tarafından, Kur'an'ın cem'i ile Yemame savaşında Kur'an uzmanlarının ağır kaybı arasında kurulan bağ, iki sebepten dolayı düzmedir: Bir taraftan, bu savaşta öldürülen Müslümanlara ilişkin nakledilen liste, sadece çok az sayıda Kur'an uzmanlığı iyi bilenen kişi adı içerir.¹⁷ Diğer taraftan, kurulan bağ mantıksızdır. Çünkü Kur'an'ın zaten Muhammed'in yaşamı boyunca parça parça olarak yazıldığı sanmak için iyi neden vardır. Kur'an uzmanlarının; yani onu ezbere bilen insanların ölmesi, bu yüzden, Kur'an'ın cem' edilmesi kararının alınmasının sebebi olamaz.
2. Bir kısım rivayetler şu soruya göre farklılaşır: Ebû Bekr namına yapılmış olan Kur'an'ın cem'i ve Osman'ın halifeliliği esnasında yapılmış olan onun resmî edisyonu neredeyse aynı şey miydi yoksa değil miydi? Schwally bu çelişkiden hareketle, rivayetlerin yazarlarının ilk halife dönemine kadar geri giden gerçek bilgilere sahip olmadıkları; onların olmakta olan şeyler hakkındaki kendi görüşlerini rivayet biçiminde uydurdukları sonucuna ulaşır. Diğer taraftan ona göre, sayılı yıl önce Zeyd b. Sâbit zaten Kur'an'ı cem' edip metni sayfalara yazmış ise ve bu metin eğer sadece kopyalanan bir model olarak alındı ise, Osman zamanında Kur'an'ın

13 I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle 1889-1890, c. II, çeşitli yerlerinde.

14 I. cilt 1909'da basıldı, 2. cilt 1919'da, bununla beraber yazımı 1914'te zaten bitmişti.

15 Schwally, "Die Sammlung des Qorans", Th. Nöldeke'nin *Geschichte des Qorâns* adlı çalışmasının içinde, II. Bölüm, Leipzig 1919, ss. 1-121.

16 O, şu makalede delillerinin bir özetini verir: Schwally, "Betrachtungen über die Koransammlung des Abû Bekr", *Festschrift Eduard Sachau zum siebzigsten Geburtstag*, Berlin 1915, ss. 321-325.

17 L. Caetani, zaten onun karşı duruşunu referans göstermiş ve şu sonuca varmıştır: Ebû Bekr'in devrinde yapılan ilk derlemeye ilişkin hadis, Osman'ın derlemesine gerekçe bulmaya yönelik olarak uydurulmuş tarihsel olarak güvenilir olmayan bir rivayettir. Bk. Caetani, *Annali dell' Islam*, Milano 1906-26, c. II, ss. 702-715, 738-754; c. VII, ss. 388-418.

toplanması ve edite edilmesi için Zeyd b. Sâbit başkanlığında bir komisyon kurulması garip bir durumdur.

3. Rivayetlerin iddiasına göre ilk cem' halife Ebû Bekr'in teşvikiyle olmuş ve o da kendi kopyasını halefi Ömer'e miras bırakmıştır. Biz buradan ilk nüshanın resmî olduğu sonucunu çıkarsayabiliriz. Bununla beraber bu özellik, taşradaki eyaletlerde sahabilerce oluşturulan koleksiyonların yaygın şekilde kullanıldığına işaret eden ve Ömer'in Ebû Bekr nüshasını kendi kızı olan Hafsa'ya verdiğini anlatan rivayetler ile çelişki arz eder. Hâlbuki o bu nüshayı halefi Osman'a devretmeliydi. Eğer söz konusu nüsha resmi ise bu garip gözükmemektedir.

Bu delillere binaen Schwally şu sonucu çıkarır: Ebû Bekr adına yapılmış bir ilk Kur'an cem'ine dair rivayetler, hakkında ihtilaf edilen Osman'ın hilafetiyle beraber getirdiği cem'e, daha fazla otorite kazandırmak için sonradan uydurulmuş şeylerdir. Osman, Müslüman toplumun bir fırkası tarafından onaylanmıyordu. Bununla beraber Schwally, aslında, üçüncü halifeye ait resmî düzenlemeyi anlatan rivayetlere tarihsel güvenilirlik atfeder. Gerçi o bazı tutarsız ve ihtimal dışı ayrıntıları da fark etmiştir. Söz gelişi Kur'an'ın Kureyş dili (yani lehçesi) ile vahyedildiği iddiası bunlardandır.¹⁸

Aynı zaman aralığında, diğer bilim adamları, daha radikal bir görüş edinmişler ve Osman zamanında yapılan resmi bir cem'in tarihsel varlığını bile reddetmişlerdir. Paul Casanova, Kur'an'ın Emevî hükümdarı Abdülmelik'ten önce cem' edilip resmen çoğaltılmasının gerçekleşmediğini söyleyen ilk kişidir. Casanova'ya göre bu iş, Abdülmelik'in zalim valisi el-Haccâc b. Yûsuf'un inisiyatifiyle yapılmıştır.¹⁹ Bu görüş, Alphonse Mingana tarafından "The Transmission of The Kur'ân"²⁰ başlıklı makalesinde kabul edilip daha ayrıntılı biçimde temellendirilmiştir. Onun delilleri şu şekildedir:

1. Kur'an'ın derlenmesi konusunda en erken kayıt, İbn Sa'd (ö.230/845) tarafından *Tabakât'*inde nakledilmiştir. Muhammed'in ölümünden yaklaşık iki yüz yıl sonraya tekabül eder. Biz, bu iki yüzyıl boyunca şifahi olarak nakledilen *Hadis* rivayetleri hakkında güvenilir bilgiye sahip değiliz.
2. İbn Sa'd, Peygamber'in yaşamı ve Ömer'in halifeliği sırasında Kur'an'ı cem' etmiş olan Sahabilerden bahseden rivayetler nakleder. Fakat o, Ebû Bekr ve Osman adına yapılmış bir cem' işinden bahseden hiçbir rivayet içermez.
3. Bu konuda el-Buhârî'nin *hadis* derlemesinden bir şeyler öğreniriz ki, el-Buhârî İbn Sa'dan da daha sonraki derlemelerden de çeyrek yüzyıl sonra ölmüştür. Mingana'ya göre, Müslüman ve Batılı bilginlerin meyyal oldukları gibi, daha erken olan İbn Sa'd'ın rivayetlerine daha genç olan el-Buhârî'nin rivayetlerini tercih etmemiz için herhangi bir sebep yoktur. Daha da ötesi, bu erken dönem derlemeler konuya dair karışık ve çelişkili rivayetler içerir. Bunların hangisine güvenilebileceğine karar vermek imkânsızdır.

18 Schwally, "Sammlung", ss. 11-27, 47-62.

19 P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, Paris 1911, ss. 103-142, 162.

20 A. Mingana, "The Transmission of the Kur'ân", *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society*, sayı: 5, 1915-1916, ss. 25-47.

Hadis malzemesinin tarihsel olarak güvenilmez oluşu görüşünden hareketle Mingana, İslamî rivayet dışı kaynaklara bakmaya karar verir. Ona göre Suriye-Hıristiyan kaynakları tarihsel amaçlar bakımından daha uygundur. Çünkü onlar Müslüman kaynaklardan daha erkendir. Mingana şu kaynakları sayar:

1. "Amr b. el-'As ile Antakya'nın Monofizit patriği John I arasında geçen tartışma." Hicretin 18. (639 m.) yılında geçmiş ve kaydedilmiştir.
2. Osman'ın halifeliğinin ilk yıllarında Ninova piskoposu tarafından yazılan ve Müslümanlara göndermede bulunan bir mektup. Bu kişi daha sonra Silifke Patriği, Isho'yahb III diye bilinecektir.
3. Meçhul bir Hıristiyan tarafından 60/680 yılında yazılmış Müslümanlara dair bir anlatı.
4. Abdülmelik'in hilafetinin ilk yıllarında 70/690 yılında yazılmış John Bar Penkâyê'e ait günlük.

Mingana, 1./7. yüzyıla ait bu kaynaklar Müslümanları ve onların inançlarını tasvir ederken ya da zikrederken, onların hiç birisinde İslamî bir kutsal kitaba îmânun geçmediğini iddia eder. Aynı durum, ona göre, 2./8. yüzyılın başındaki tarihçi ve teologların yazılarıyla ilgili olarak da doğrudur. "Kur'an, ancak bu [2./8. h. m.] yüzyılın ilk çeyreğinin sonuna doğru, Nasturî, Ya' kubî, Melkitî dinî çevrelerin sohbet konusu olmuştur."²¹ Mingana, bu bilgilerden hareketle resmî bir Kur'an'ın 7. yüzyılın sonundan önce var olmasının imkânsız olduğu sonucuna varır.

Mingana, Kur'an tarihine dair en erken dönem gayri Müslim anlatılardan biri olması hasebiyle Hıritiyan inancının "Savunu"sundan bir pasaj iktibas eder. Bu eser, m. 830 civarında, el-Buhârî'den yaklaşık 40 yıl önce, el-Kındî tarafından yazılmıştır.²² Bu metinde, el-Buhârî tarafından nakledilen rivayetlerde olduğu üzere, Ebû Bekr'in halifeliği sırasında gerçekleştirilen bir ilk cem' (bununla beraber, olay için farklı bir sebep zikredilir) ve Osman adına yapılmış bulunan resmî bir edisyon, benzer şekilde tasvir edilir. Son olarak el-Kındî, Kur'an'ın var olan kopyalarının toplandığını ve Abdülmelik'in valisi el-Haccâc b. Yûsuf'un emriyle düzenlendiğini söyler. el-Haccâc, "metinden büyük pasajların ihmal edilmesine neden olmuştur." Sonra da altı yeni nüsha yazılıp eyaletlerin idare edildiği merkezlere göndermiştir. el-Haccâc, daha önceden Osman'ın da yaptığı gibi, önceki nüshaları ortadan kaldırdı. el-Kındî'ye göre, kendi anlatıları tamamen Müslüman otoritelere dayanır.

Hıristiyan kaynaklardan bulduğu şeyleri bir araya getirdiğinde, Mingana, Kur'an'ın muhtelif kişisel koleksiyonlarının olabileceği, hatta birisinin Osman'a ait olabileceği, ama Emevî halife Abdülmelik'ten önce resmî bir edisyonun ol-

21 A. Mingana, "Transmission", s. 39.

22 Aynı eser, s. 40.

madığı sonucuna ulaşır. Ona göre, Abdülmelik zamanında ortaya çıkan resmi Kur'an, vali el-Haccâc'ın gözetiminde, yazılı ve sözlü bir şekilde korunmuş olan mevcut malzemeye dayalı olarak toplanıp redaksiyona tabi tutulmuştur.²³

Onlarca yıldır bu radikal bakış, Schwally'nin ılımlı görüşünü takip eden çoğu Batılı araştırmacı tarafından benimsenmedi. Hatta Nöldeke gibi bir kaç ise, hâkim Müslüman görüş ile mutabık bir görüş sergiler.²⁴ Bu durum 1950 yılında Joseph Schacht'ın *The Origins of Muhammedan Jurisprudence* başlıklı kitabı yayınlanınca değişti. Bu çalışmada yazar, Goldziher'in pek çok *hadis* rivayetinin tarihsel olarak güvenilir olmadığı tezini kesin bir şekilde ispat etmeye çalışmıştır. Gerçi onun çıkarsamaları, daha genel ve radikaldi. Zira o, hukukî bir münasebet barındıran Peygamber ve sahabelisine ref' edilen rivayetlerin genellikle uydurma olduğunu ve hicri ikinci yüzyıl boyunca ya da daha sonraları, erken dönem Müslüman hukukçuların kendi doktrinleri geliştirdikleri sırada üretildiğini iddia etmiştir. Her ne kadar Schacht fikirlerini teşri'î *hadis*ler üzerine geliştirse de, o teorisini bu rivayet tipi ile sınırlamamış; diğer türler için de başvurulacak bir teori olarak düşünmüştür. Schacht'ın *Hadise* ilişkin görüşü pek çok Batılı ilim adamını etkilemiş ve kitabının basımını takip eden onlu yıllarda erken dönem İslam'a dair Batılı çalışmalarda şüphelilik başat bir etken olmuştur. Kur'an'ın cem'i meselesi de bu eğilimden nasibini almıştır. 1977 yılında bu meseleyle ilgili iki çalışma basılmıştır. Biri John Wansbrough'un *Qur'anic Studies* adlı çalışması; diğeri de John Burton'un *Collection of the Qur'ân*²⁵ adlı çalışmasıdır. Bu iki yazar da Goldziher ve Schacht'ın bakış açılarını kendi çalışmalarına aksiyomatik temel olarak aldılar²⁶ ve Kur'an'ın cem'i ve redaksiyonuna ait Müslümanlara ait bütün rivayetlerin tarihsel olarak güvenilir olmadığı sonucuna ulaştılar. İkisine göre söz konusu rivayetler, hicri ikinci yüzyıldan ileriye doğru dogmatik ya da hukukî tartışmaların izdüşümleri olarak görülmelidir.

Wansbrough görüşünü bizzat ilgili rivayetlerin tetkikine dayandırmamış,

23 Aynı eser, 46. Mingana'nın Kur'an'ın tarihlendirilmesi ile ilgili yaklaşımı ve çıkarımları, yaklaşık 60 yıl sonra Crone ve Cook ile yeniden ortaya çıkmıştır. Bk. P. Crone-M. Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977, s. 3 ve I. Bölüm, çeşitli yerler. Bununla birlikte Mingana'nın makalesi onlar tarafından zikredilmez.

24 Krş. N. Abbott, *The Rise of the North Arabic Script and its Kur'anic Development*, Chicago 1939, ss. 47 vd.; A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ân*, Leiden 1937, ss. 4-10; W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ân*, Edinburg 1970, ss. 40-44; A. Welch, "Kur'ân", *The Encyclopaedia of Islam*, 2. Basım, Leiden 1954, c. V, ss. 404 vd.; R. Blachère, *Introduction au Coran*, Paris 1977, ss. 27-34, 52-62.

25 J. Wansbrough, *Qur'anic Studies*, Oxford 1977; J. Burton, *Collection of the Qur'ân*, Cambridge 1977.

26 Onların giriş bölümlerini krş.

bilakis hem Schacht'ın sonuçlarına hem de Kur'an ve tefsir edebiyatının biçim-analitik incelemesine dayandırmıştır. Ona göre, mevcut haliyle Kur'an'ın "farklı okuyuş gelenekleri, hazifler ve tekrarlar ile karakterize edilmiş yapısı, bir ya da birçok kişinin elinden dikkatlice çıkmış bir çalışma olduğu izlenimi veremeyecek şekildedir. Daha çok, uzun nakil periyodu boyunca, başlangıçta müstakil halde bulunan okuma geleneklerinden süregelen bir organik gelişmenin ürünüdür."²⁷ Söz konusu okuma gelenekleri, nebevî bir hikmetin pasajları olarak düşünülebilir. Bunlar, uzunca bir süre sözlü olarak nakledilmişler ve sonuç olarak bir kanonda bir araya gelmişlerdir. Bu sürecin sonunda kanonikleşme hicri ikinci yüzyılın sonundan daha erken gerçekleşmemiştir. Osman'ın edisyonunu anlatan hadislerin ima ettiği şekilde tespit edilmiş standart bir metnin daha erken oluşturulmuş olması zordur.²⁸ Dolayısıyla bunlar ve Kur'an'ın erken bir vakitte cem' edildiğine dair diğer rivayetler tarihsel bakımdan güvenilir olan rivayetler olarak değil, bilakis çeşitli maksatlara hizmet eden uydurma rivayetler olarak görülmelidir. Burton tarafından öne sürüldüğü gibi, bu rivayetler kanonda bulunmayan hukukî doktrinleri açıklamak için hukuk bilginlerince üretilmiş olabilir. Ve/veya bunlar, Pentateuch'un (Kitab-ı Mukaddesin ilk beş kitabı) orijinal metninin ('Urtext') oluşturulmasındaki ve İbranî kutsal kitabının kanonikleşmesindeki rabbanî anlatıları model almış olabilir. Söz konusu rivayetler, kanonun daha önceden var olmasını gerektirir ve bu yüzden kanon, üçüncü İslamî yüzyıldan öncesine tarihlendirilemez.²⁹

Burton, *Collection of the Qur'ân* adlı kitabında, tam da Müslümanlara ait ilgili rivayetlerin detaylı bir incelemesini sunmuştur. O, bu rivayetlerin *usûl* bilginlerinin tartışmalarından neşet ettiğini göstermeye çalışmıştır. Söz konusu tartışmalar, İslam Hukukunun iki temel kaynağının yani Kur'an ve Peygamber'in sünnetinin otoritesi ve Kur'an ayetlerinin *neshi* meselesiyle alakalıdır. Bu yüzden Muhammed'in ölümünden sonra Kur'an'ın cem'ine dair bütün rivayetler mevzudur. Burton'a göre, ne Ebû Bekr namına bir cem', ne de Osman'ın emri ile resmî bir edisyon hiçbir zaman var olmamıştır. Hukuk bilginlerini, Kur'an'ın değişik koleksiyonlarını bulmaya ve var olan Kur'an'ın, Osman'ın hilafeti esnasında vahiylerin bütünlüklü olmayan bir redaksiyonunun yapılması neticesi olduğunu iddia etmeye iten sebepler neydi? Burton, Müslüman hukuk bilginlerinin bütünlüklü olmayan bir Kur'an metnine ihtiyaç duyduklarını düşünür. Çünkü Kur'an'da temelini bulmayan yerleşmiş hukukî bir pratik var-

27 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 47.

28 Aynı eser, s. 44.

29 Aynı eser, s. 43-52. Burada Wansbrough, Burton tarafından 1977'den önce yayınlanan makalelere atıfta bulunur.

dı ve bu sebepten dolayı tartışılıyordu. Söz konusu uygulamaları muhafaza etmek için onlar, kendilerinin, mevcut haliyle Kur'an'a girme imkânı bulamamış olan vahiyelere dayandıklarını iddia ettiler. Böyle bir görüş, Peygamber'in vahiylerini eksiksiz biçimde toplanmış bir şekilde bırakmadığını öngörür. Bu faraziyeyi delillendirmek için bilginler, kanonikleşme öncesine ait farklı toplamların varlığını bildiren rivayetler buldular ve aktüel olarak sadece bir Kur'an'ın bulunuşunu açıklamak için de aynı zamanda Osman namına bütünlüklü olmayan bir resmî edisyonun yapıldığı fikrini desteklediler. Eğer Kur'an'ın değişik toplama ve nüshalarının olduğuna dair hadisler düzmece ise, sadece tek bir tarihi güvenilir gerçek kalır ki, o da Kur'an'ın kendisidir. Burton, mevcut haliyle bu Kur'an'ın bizzat Muhammed tarafından bırakıldığını farz eder.³⁰ Burton, Kur'an'ın cem'i ile ilgili Müslümanlara ait rivayetlerin ne zaman var olmaya başladığını açık bir şekilde ortaya koymaz. Bununla beraber onun fikri şudur: Bu hadisler *usûl* bilginlerinin arasındaki tartışmaların bir sonucudur. O, İslam Hukukunun gelişimine ilişkin hicrî üçüncü yüzyılın başı ve sonrasına odaklanan Schacht'a ait teoriye katılır. Bu tarihlendirme aşağı yukarı Wansbrough ve Mingana'nın tarihlendirmesiyle çakışır.

Buraya kadar, Kur'an'ın cem'i meselesine ilişkin Batılı bilginlerin yaptığı araştırmaların tarihini oldukça özlü bir şekilde anlattık. Söz konusu tarih, konuyla ilgili Müslümanlara ait rivayetlerin tarihsel değerinin düşürülmesi; onların yerine başka kaynakların ve kendi teorilerinin ikame edilmesine yönelik yükselen eğilim tarafından karakterize edilmiştir. Söz konusu teoriler, mevcut haliyle Kur'an metnin ve bu konuda Müslümanların bakışının nasıl oluştuğunu açıklamaya çalışmak şeklindedir. Bu yüzyılda, meseleyi inceleyen dört büyük bilginin kanonik cem'in ne zaman yapıldığına ilişkin elde ettiği sonuçlar, birbirinden tamamen farklıdır: Schwally'ye göre halife Osman zamanında; Mingana'ya göre ilk İslamî yüzyılın sonunda halife Abdülmelik zamanında; Wansbrough'a göre hicri üçüncü yüzyılın başında ve Burton'a göre Muhammed'in yaşadığı sırada.

Bu çeşitlilik karşısında, meseleye ilişkin olarak Batılı ve Müslüman bilginlerin savdukları teoriler arasındaki fark konusunda tereddüt edebiliriz. Aca-ba, Batılı yorum modelleri Müslümanların rivayetlerinden daha mı makuldür? Batılı bilginler, Müslüman bilginlerin maruz kaldıkları tarafgirlik ithamından kurtulabilmişler midir? Batılı çalışmalar, sözde bilim dışı ve dogmatikçe bir ön yargı temayülü taşıyan Müslüman bakıştan daha üstün olmalarını sağlayan özel bir bilimsel vasıfla Müslüman rivayet geleneğinden farklılaşmışlar mıdır?

30 Burton, *Collection*, ss. 105-240 ve çeşitli yerler.

Bu sorulara cevap vermek, farklı çalışmaların eleştirel bir değerlendirmesini yapmayı gerektirir. Ben burada, her birine bazı kritik eleştiriler getirmekle yetineceğim.

Schwally, Müslümanların Kur'an'ın cem'iyle ilgili rivayetlerini ele aldığı detaylı çalışmasında, tarihsel olarak güvenilir olan rivayetleri, güvenilir olmayanlardan ayırmaya çalışmıştır. İçerikleri farklı rivayetleri birbiriyle karşılaştırır. O, farklı rivayetlerin içeriklerini, metinlerde zikredilen olaylara ve şahıslara dair tarihi bilgiler ve bizzat Kur'an üzerinden karşılaştırır. Schwally, bir rivayetin ya da onun bir kısım ayrıntısının güvenilir, tarafgir ya da uydurma olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceğine söz konusu karşılaştırmanın katkısıyla karar verir. Bu tür bir yaklaşım tehlikesiz değildir. Can alıcı soru, tarihsel gerçeklerle ilgili mukayese noktalarının, gerçekten tartışılmaz olup olmadığıdır. Schwally, söz gelimi, şu iki gerçeğin tartışılmaz olduğu varsayımından yola çıkmıştır: Birincisi, bilinen Kur'an metninin Muhammed'in vahiylerini içerdiği. (Bütünüyle böyle olup olmadığı, bu bağlamda ikinci dereceden öneme sahiptir.) İkincisi, bu metnin üçüncü halife Osman'ın emriyle yapılan resmi bir edisyon sonucu olarak ortaya çıktığıdır. Schwally'nin sabitleştirdiği noktalar için ileri sürdüğü gerekçeler, evrensel olarak kabul edilmiş ve hiçbir zaman uzun boylu sorgulanmamıştır.³¹ Tabii ki bu, çok emniyetli bir başlangıç noktası değildir: İlmî bir meselede ittifak, geçici bir fenomendir. Osman'a ait resmî edisyonun tarihsel gerçekliği, zaten Schwally'den önce Casanova tarafından tartışılmıştı ve sonrasında da Mingana, Wansbrough ve Burton tarafından tartışılacaktı. O zamandan beri, Kur'an'ın Muhammed'in aldığı vahiylerden öte bir şey olmadığı faraziyesi, Wansbrough ve diğerleri tarafından sorgulanmıştır. Buna ilave olarak Schwally'nin bir bilgiyi diğerlerine karşı kullanması keyfi bir tavır olarak gözükmektedir. Örnek vermek gerekirse, Ebû Bekr için yapılan ilk cem'e dair rivayetler bütününde, Schwally bir çelişki ortaya çıkarmıştır. Bir taraftan ilk cem'in halife için yapıldığı ve onun tarafından halefi Ömer'e miras bırakıldığı rivayet edilirken bu cem'in zaten resmî bir statüsünün olduğuna işaret edilmiş demektir. Diğer taraftan Ömer'in bu Kur'an *suhufu* kızı Hafsa'ya bırakması, söz konusu sayfaları özel bir şey haline getirir. Schwally, buradan söz konusu iki iddiadan sadece birinin doğru olabileceğini çıkarır. Kendisi, ikinci iddiada karar kılar. Çünkü Hafsa'nın *suhufu* Osman'ın yaptığı resmî edisyona dair hadislerde önemli bir rol üstlenir. Schwally buradan Hafsa'nın *suhufunun* tarihsel olarak doğru bir ayrıntı olduğu sonucuna varır. Bununla beraber, söz konusu sayfaların Ebû Bekr'in cem'ine dair hadisler tara-

31 Schwally, "Betrachtungen", s. 324.

ından bildirilen tarihi, tamamen uydurmadır. Fakat biz, içsel çelişkilerin Schwally'yi neden Osman'ın resmî edisyonuna dair hadisleri değil de Ebû Bekr'in cem'ine dair hadisleri reddine sevk ettiği konusunda şaşkınsınız. Hâlbuki Osman'ın edisyonuna dair olanlar, ona göre çeşitli tutarsızlıklar da içerir. Netice olarak şu dikkate değerdir: Schwally, teslim edilmelidir ki, erken ve geç dönem rivayetleri geniş bir kaynak sahasından toplamıştır. Bazen de aynı olaya dair rivayetler arasındaki farklılıklar üzerinde durmuştur. Ama o, tarihsel olarak farklı versiyonları değerlendirmemiştir.³²

Schwally ile karşılaştırıldığında, Mingana kaynakların tarihlendirilmesi hususunda daha duyarlı bir bakışa sahiptir. Yine de onun yaklaşımı muhtelif aksiomatik faraziyelerden neşet eder. Bunlar ise tartışma götürür:

1. Tarihsel olarak *Hadis* rivayetlerine güvenilemez. Çünkü onlar sadece sözlü olarak nakledilmiştir.
2. Bir rivayetin tarihi, ilk olarak içinde ortaya çıktığı derleme eserin tarihi sayesinde belirlenebilir. Böylece, el-Buhârî'nin *Câmi'*inde bulunan fakat İbn Sa'd'ın *Tabakât'*ında bulunmayan rivayetler, önceden *Tabakât'*ta bulunanlardan daha geç tarihlidir.
3. Bir kaide olarak, sonraki kaynaklarda geçen malzeme, daha erken dönem kaynaklarda geçen malzemedenden daha az güvenilirdir ve ihmal edilebilir.
4. Hıristiyan kaynaklar daha erken döneme ait oldukları ve yazılı oldukları için Müslüman kaynaklardan daha güvenilirdir.

Mingana'nın makalesindeki daha zayıf noktalar şunlardır: a) O, bahsedilmeyen şeyin yokluğuna hükmetme (*argumenta e silentio*) ilkesini ağır bir şekilde kullanmıştır. Örneğin o, Müslümanlardan bahseden birkaç Hıristiyan kaynağında Kur'an'ın zikredilmemiş olmasından, ilk hicrî yüzyıl boyunca resmî olarak kabul edilmiş bir Kur'an bulunmadığı sonucunu çıkarsadığında, böyle davranmıştır. b) Hıristiyan olan el-Kindî'nin Kur'an tarihine dair anlattığı şey ile Müslümanların rivayetlerinin anlattıklarının karşılaştırılması yetersizdir. Böyle bir karşılaştırma, Hıristiyan anlatının çeşitli Müslüman hadislerin çarpıtılmış bir özeti olduğunu ve Mingana'nın Müslümanların rivayetlerini tarihlendirmesinin yanlış olduğunu ortaya çıkaracaktır.

Wansbrough Kur'an'ın cem'i ve edisyonu ile alakalı rivayetleri, iki sebepten ötürü incelemeyen reddeder:

1. Bu rivayetler ile onun Kur'an'ın metin tarihine bakışı arasında bir tenakuz vardır. Onun bakışı, Kur'an'ın yapısal bir analizinin ve Müslüman tefsir edebiyatının tipolojik bir tetkikinin neticesidir.
2. Wansbrough, ilk yüzyıla ait Müslümanlara ait rivayetlerin tarihsel olarak güvenilir oluşunun, Schacht tarafından kâfi derecede ispat edildiğini düşünür.

32 Schwally'nin görüşlerine karşıt diğer kıymetli deliller için bk. A. Jones, "The Qur'an-II", *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, editör: A. F. L. Beeston ve diğerleri, Cambridge 1983, ss. 235-239.

Bu makale söz konusu iki meselenin ele alınmasına uygun değildir. Wansbrough'un metoduyla ilgili bazı eleştirel yorumlar, onun *Quranic Studies* adlı çalışması üzerine yazılmış değişik tenkit yazılarında bulunabilir.³³ Schacht'ın İslam Hukukunun ve Hadisin gelişimine dair düşünceleri ile ilgili gösterilebilecek ihtiyatlı tutumlar, son dönemde yapılmış muhtelif yayınlarda ayrıntılı biçimde sergilenmiştir.³⁴

Burton'un Kur'an'ın cem'iyle ilgili rivayetlere dair çalışmasında tarihsel boyut tamamen eksiktir. O, farklı hadisleri, bir karşılıklı konuşma (discourse) oluşturmak için düzenlemiştir. Burton, bu karşılıklı konuşmanın uzunca bir zaman dilimi boyunca bilginler arasında yer aldığını düşünür. O, bazı rivayetlerin diğerlerine karşı cevap teşkil ettiğini kabul etmiştir. Böylece onlar daha geç olarak tarihlendirilecektir. Burton, gelişmenin ikinci ve üçüncü aşamasına dair konuşur. Ne var ki, genellikle bu karşılıklı konuşma, akıldışı olmasa bile, daha çok yapay görünür. Burton'un çalışmasında verdiği birkaç kesin veri, tam gelişme sürecinin üçüncü İslamî yüzyılda yer aldığı izlenimi verir. Bununla beraber Burton, kendi evrim şemasının kaynaklar tarafından tarihsel olarak teyit edilip edilmediğini kontrol etmeye yeltenmemiştir. O, tercihen çok geç dönem kaynakları kullanır, es-Suyûtî'nin *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*'ı ve İbn Hacer'in *Fethu'l-bârisi* gibi. Burton, bunu yaparken, bazı hadislerin zaten daha erken dönem çalışmalarda geçip geçmediğini ve daha sahîh bir şekilde tarihlendirme yapılabiliyor yapılamayacağını, tarihlendirmenin daha özenli bir şekilde, belki de hicrî üçüncü yüzyıldan önce bile olup olmayacağını kendine sormadan hareket etmiştir.

Kur'an'ın cem'i meselesine dair Batılı çalışmalara ilişkin zikri geçen eleştiriler, söz konusu çalışmaların öncülleri, sonuçları ve metodlarının hâlâ tartışılabilir olduğu konusuna açıklık getirir. Bu yüzden, onların Kur'an tarihine ilişkin alternatif bakış açılarının, Müslümanlara ait rivayet geleneğinin yaklaşımından tarihsel olarak daha güvenilir olup olmadığı meselesi, ucu açık bir soru olarak kalır.

3. Son Metodolojik Gelişmeler Işığında Kur'an'ın Cem'iyle İlgili Rivayetler

Son yirmi yıl içerisinde Hadis çalışmaları ciddî gelişme gösterdi. Bu gelişme, bir taraftan ulaşılabılır hale gelen büyük sayıda yeni kaynak açısından; diğer

33 Mesela Juynboll, Graham ve Neuwirth'e ait tenkit yazıları.

34 Krş. H. Motzki, *Die Anfänge*; "Der Fiqh des -Zuhrî"; "The *Musannağ* of 'Abd al-Razzâq al-San'ânî as a Source of Authentic *Ahâdîth* of the First Century A. H.", *Journal of Near Eastern Studies*, sayı: 50, 1991, ss. 1-21; "Dating Muslim Traditions. A Survey", *Arabica*, sayı: 52, ss. 204-253.

tarafından metodoloji alanındaki gelişmeler açısından olmak üzere ikiye ayrılır. Yeni kaynaklar arasında, Abdurrazzâk ve İbn Ebî Şeybe'nin *Musannefleri* gibi kanonikleşme öncesi koleksiyonlar, ya da Ömer b. Şehbe'nin *Târîhu'l-Medîne'si* ve bu açıdan rüşünü ispat etmiş diğer pek çok kaynak vardır.³⁵ Metodoloji sahasında ise iki gelişmeye dikkat çekilmelidir:

1. Âhad hadislerin *isnâd* analizi, güçlü bir araştırma aleti olarak başarılı oldu. Bu ilk planda G. H. A. Juynboll'un hizmetidir.³⁶
2. *Hadislerin metin* analizi, bir rivayetin metnine ait varyantların tetkik edilmesi ve bu yaklaşımın bir *isnâd* analizi ile bütünlenmesi suretiyle ıslah edilmiştir. Bu doğrultuda çalışan bilginler içerisinde, Juynboll, Gregor Schoeler ve ben [Harald Motzki] zikredilebiliriz.³⁷

Söz konusu metodolojik yaklaşımların ortaya koyduğu neticeler, onların Kur'an'ın cem'iyle alakalı hadislerle başvuru biçimlerini oldukça rağbet edilmiş kılmuştur. Ben, bu konularda ilk incelemelerimi, zaten birkaç yıl önce 1991 yılında Amsterdam'da düzenlenen uluslararası *Hadis* kongresinde sundum ve bunları Hollandaca kısa bir makalede özetledim.³⁸ Benim için her ne kadar genel sonuçlarda bir değişiklik olmasa da, o günden bu yana, önceki fikirlerimi gözden geçirme arzumu kabartan yeni kaynaklar, ulaşılabilir hale geldi.

a. İsnâdsız Tarihlendirme

Konuyla alakalı eski Batılı çalışmalar, *Mushaf* tarihi ile ilgili hadislerin geldiği en erken kaynak olarak, daha geç döneme ait bir kaynak olarak bilinen, el-Buhârî'nin (ö.256/870) *el-Câmi'u's-sahîh*'ini bulabilmişlerdir. İddia edilen olaylarla bunlara ait rivayetlerin yazılı bir kaynakta tespit edilmesi arasında yaklaşık 200 yıllık uzun bir aranın bulunması, Mingana'yı bu rivayetleri tarihsel olarak güvenilirmez oldukları gerekçesiyle reddetmeye sevk etmiştir. Ayrıca bu rivayetlerin geç bir tarihte göz önüne çıkışı, hayret verici şekilde, Wansbrough ve Burton'un bu rivayetlerin en erken durumda hicrî üçüncü yüzyılın ilk yarısında üretilmiş oldukları iddiasında bulunmalarına uygun hale gelmiştir. Bu-

35 Aburrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, c. I-XI, Beyrut 1391/1972, 1983; İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-ahbâr*, c. I-XV, Haydarâbâd 1386-1403/1966-1983; Ömer b. Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevver*, c. I-IV, Cidde ts.

36 Krş. G. H. A. Juynboll, "Some *Isnâd*-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman-Demeaning Sayings from *Hadîth* Literature", *al-Qantara*, sayı: 10, 1989, ss. 343-384.

37 Krş. G. H. A. Juynboll, "Early Islamic Society as Reflected in its Use of *Isnâds*", *Le Muséon*, sayı: 107, 1994, ss. 151-194. G. Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin/New York 1996; H. Motzki, "Quo vadis *Hadîth*-Forschung?"; "The Prophet and the Cat".

38 H. Motzki, "De tradities over het ontstaan van de korantekst: verzinsel of waarheid?", *De koran: ontstaan, interpretatie en praktijk*, editör: M. Buitelaar-H. Motzki, Muiderberg 1993, 12-29.

nunla beraber, 1977'den beri ulaşılabilir olan kaynaklara dayalı olarak bile şu gözükmektedir ki, el-Buhârî'nin söz konusu rivayetlerin bulunduğu en erken kaynak olduğu zannı yanlıştır. O zamandan sonra bulunan kaynaklar da bunu destekler.

İlk olarak, içinde Ebû Bekr adına yapılmış olan bir cem'den söz edilen erken dönem Müslüman kaynakların durumunu değerlendirelim. En çok iktibas edilen kaynak olan el-Buhârî ile işe başlayacağım. Eğer el-Buhârî'nin *el-Câmi'*inde Ebû Bekr'in cem'ine dair sadece bir rivayet bulunsaydı, hikâyeyi bizzat el-Buhârî'nin uydurmuş olabileceği veya onu uyduran başka birisinden almış olabileceği iddiası çürütülemeyebilirdi. Ne var ki biz, onun *el-Câmi'*inde bir değil tam dört tane farklı anlatı buluruz.³⁹ Bu, zaten 1860'ta Nöldeke tarafından dikkat çekilen bir durumdur.⁴⁰ Rivayetlerin tarihlendirilmesi konusunda bu hususun etkisi, şimdiye kadar gözden kaçırılmıştır. Söz konusu dört versiyona ait (üçü detaylı biri kısa olan) metinlerin dikkatli analizi aralarındaki farklılığın çok ve çeşitli olduğunu gösterir. Bu farklılıkları nasıl açıklayabiliriz? el-Buhârî'nin bu değişik versiyonları kasıtlı olarak uydurduğunu iddia etmek makul müdür? Hangi sebepten? el-Buhârî'nin tek bir versiyonu, ister rivayeti uyduran kişi olsun isterse olmasın tek bir kişiden almış olması, fakat işittiğini tam olarak hatırlayamamış ve bu yüzden üç değişik yolla yeniden anlatmış olması mümkün müdür? Bu son varsayıma karşı, biz, el-Buhârî'nin dört rivayeti farklı râvilere isnad ettiğine ve onun kendisinden rivayet ettiği kişinin kesin sözlerinin ne olduğu konusunda emin olmadığı durumlara dair açık notlar düşüp bir alternatif verdiğine dikkat çekmek isteriz. Bu durum, el-Buhârî'nin aldığı metinleri dikkatli bir şekilde naklettiğini aksettirir gibidir. Böylece değişik versiyonlardan hareketle şu sonuca varmak oldukça makul gözükür: el-Buhârî, bu versiyonları değişik insanlardan almıştır ve söz konusu insanlar onun şeyhleri ya da rivâyet aldığı kişiler olarak adlandırılabilirler. Bu kişilerin önceki nesle ait olmaları pek muhtemeldir. Çünkü onların rivayetleri, aynı anlatının sadece önemsiz farklı versiyonlarıdır. Biz müşterek bir kaynağı var saymalıyız. Eğer bir süre *isnâd*ları bir kenara bırakırsak, bu müşterek kaynak el-Buhârî'nin şeyhlerinden biri olabilir. Ya da el-Buhârî'nin rivayeti aldığı kişilerin hadisi kendisinden işittiği başka bir çağdaş kişi olabilir. Biz her halükarda göreceğiz ki, söz konusu müşterek kaynak daha erken döneme aittir.

Bizim farklı versiyonların el-Buhârî'den önceki nesil arasında dolaştığına dair çıkarsamamız ilk dönem kaynaklarınca teyit edilir. Birisi ayrıntılı diğeri

39 el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, Beyrut 1992, 66/3; 65/9, 20; 93/37.

40 Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, Göttingen 1860, s. 190.

kısa iki versiyon, İbn Hanbel'in (ö.241/856) *Müsned*'inde bulunur. Detaylı olanı el-Buhârî' de olana çok benzer ama onlardan herhangi birisiyle aynı değildir.⁴¹ Üstelik İbn Hanbel'in metni el-Buhârî'ninkinden daha kısadır. O, Zeyd b. Sâbit'in Kur'an'ın cem'ine direnmesi noktasında durur ve neticede böyle bir cem'in vuku'unu rivayet etmez. Bu durum, İbn Hanbel'in versiyonunun, el-Buhârî'nin rivayetlerinden bağımsız olmasını muhtemel hale getirir ve el-Buhârî'nin kendi versiyonunu İbn Hanbel'den almış olmasını imkânsız hale getirir. Bununla beraber İbn Hanbel'in rivayetleri bizi el-Buhârî'ninkilerden bir nesil daha önceye götürmekten fazlasını yapmaz. Biz, İbn Hanbel'in bu rivayetleri şeyhlerinden; böylelikle önceki nesilden aldığını varsayabiliriz. Ama hakkında emin olamadığımız *isnâda* başvurmadan yaparız bunu. Bahis konusu rivayetin daha erken döneme ait olduğu et-Tayâlisî'nin (ö.204/820) *Müsned*'i tarafından teyit edilir.⁴² Onun metni, Zeyd'in Kur'an'ın cem'ine karşı çıkış noktasında kesilmesiyle, İbn Hanbel'in uzun versiyonuna benzer, ama ne onunla ne de el-Buhârî'nin versiyonlarının uygun bölümüyle aynıdır. Bu, et-Tayâlisî'nin hadisinin bağımsız olduğu ve İbn Hanbel ve el-Buhârî'nin kopya ettiği bir model olmadığı varsayımını destekler. Söz konusu metinler için farklı farklı râvîler içeren *isnâd*lar ile teyit edilmiş bir çıkarım yapmış oluruz. (et-Tayâlisî İbrâhîm b. Sa'd'ı zikrederken İbn Hanbel ve el-Buhârî Yûnus'u zikrederler.) Her halükârda, Ebû Bekr adına Kur'an'ın cem' edilmesi ile ilgili rivayetin et-Tayâlisî'nin *Müsned*'inde bulunması, söz konusu rivayetin var olması gerektiği zamanı, hicrî ikinci yüzyılın sonuna çeker.

O sırada söz konusu rivayet hangi şekle sahipti? Ben, bunların el-Buhârî'nin uzun versiyonunda bulunan bütün detayları içerdiği ve et-Tayâlisî ile İbn Hanbel'in de kesilmiş versiyonlar olduğu görüşünü ileri sürmüştüm. Amsterdam'daki kongrede P. Crone, Ebû Bekr'in projesinin hayata geçirildiğini göz ardı eden kısa rivayetin, daha sonra geliştirilmiş olan orijinal rivayet olabileceği düşüncesiyle buna itiraz etti. 1991'deki bu itiraz, *metin* tarihine dayalı olarak bertaraf edilemedi. Bununla beraber o tarihten sonra, Crone'nun varsayımının yanlışlığını ortaya koyan üç kaynak benim için ulaşılabilir oldu. Birincisi Ebû 'Ubey Kâsım b. Sellâm (ö.224/838) tarafından yazılmış olan *Kitâbu fedâilî'l-Kur'an*'dır.⁴³ İkincisi Abdurrazzâk'ın (ö.211/827) *Tefsîr*'idir.⁴⁴ Bu iki mü-

41 İbn Hanbel, *Müsned*, Beyrut 1993, c. I, s. 10 (nu. 58), s. 13 (nu. 77), c. V, ss. 188-189 (nu. 21700)

42 et-Tayâlisî, *Müsned*, Haydarâbâd 1321, s. 3.

43 Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, Beyrut 1411/1991, ss. 152-156.

44 Abdurrazzâk es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an'î'l-'azîz*, c. I, Beyrut 1411/1991, ss. 57-58. Tahkik, yazma metni (Kâhire, Dâru'l-Kütüb, nu. 242 *tefsîr*) tam olarak yansıtmaz. Yazmanın özellikle konuya ilişkin varakları okunabilir durumda değildir, bununla birlikte bütün halde bakıldığında doğru yansıtılmıştır. Tahkik, Mûsâ b. İsmâ'îl'in metnini verir (krş. el-Buhârî, *Câmî'*,

devven eser, el-Buhârî'ninkilerden herhangi biriyle aynı olmaksızın onunkiler kadar tam rivayetleri içerir. Bir üçüncü önemli yeni kaynak da, Abdullah b. Vehb (ö.197/812) tarafından yazılan ve 1992'de basılan *el-Câmi'*'nin birinci bölümüdür.⁴⁵ et-Tayâlisî'nin *Müsned'*inde eksik olan rivayetin sonunun, hicrî ikinci yüzyılın son çeyreğinde zaten bilindiğini ispat eden rivayetlerin parçaları, onda mevcuttur.⁴⁶ Ebû Bekr'in Kur'an'ı cem'i ile alakalı rivayet için bu tarih, şimdiki halde rivayetin yer aldığı kaynaklara bakmak suretiyle ve farklı versiyonların *isnâd*larını da göz ardı ederek, belirlenebilmiş olur.

Son zamanlara kadar, Kur'an'ın Osman tarafından yapılan resmî edisyonuna ilişkin rivayetin tarihlendirilmesi, aynı metot üzerinden karşılaştırılabilir bir sonuç vermemiştir. el-Buhârî'nin *el-Câmi'*inde bulunan tek tam versiyon,⁴⁷ erken dönem kaynaklarında bulunamadı. Bu rivayetin Ebû Bekr'in cem'ine dair olan rivayetten daha geç olması gerektiğine dair mümkün bir çıkarsama, ancak belli bir düzlemde çürütülebilir. Bu düzlem, rivayetin aynı zamanda el-Buhârî'nin *el-Câmi'*inde bulunan tam versiyondan bağımsız iki parçasından ve İbn Hanbel'in *Müsned'*i ile İbn Sa'd'ın *Tabakât'*ında bulunan çeşitli rivayetlerden oluşur. Söz konusu rivayetler, Osman'ın resmî edisyonuna dair bir rivayetin en azından el-Buhârî'den önceki nesilde var olmasını mantıken gerektirir.⁴⁸ Yukarıda zikri geçen benim son zamanlarda ulaşabildiğim iki kaynak, şimdi şunu ispat eder: Bu hadis sadece el-Buhârî'den önceki iki nesilde bilinmiyor (sadece önemsiz derecede farklı bir versiyon Ebû 'Ubeyde'nin *Fedâil'*inde bulunur), aynı zamanda (Birisî İbn Şebbe'nin et-Tayâlisî'ye dayanan ama kendi *Müsned'*inin edisyonunda yer almayan versiyonu;⁴⁹ diğeri İbn Vehb'in *el-Câmi'*'indeki parçalar olmak üzere, iki kaynağa göre) hicrî ikinci yüzyılın son çeyreğinde de biliniyordu.

Böylece şimdiye kadar yaptığımız incelemeler şunu gösterir ki, tartışma konusu rivayetin varyantları dikkatlice çalışıldığında, ikinci rivayet için, genellikle zannedildiğinden daha erken bir tarih tespit edilebilir. Bu, 1977'ye kadar

66/3). Hâlbuki yazmada, Muhammed b. 'Ubeydullah'ın (Ebû Sâbit) (krş. *age*, 93/37) versiyonu vardır. Mahmûd Muhammed Abduh tarafından yapılan yeni tahkikte (Beyrut 1999, c. I, s.249) doğru versiyon yansıtılmıştır. Riyad'da 1989 yılında basılan Mustafa Muslim Muhammed'in tahkikinde, ki aynı yazma kullanılmıştır, ilk rivayetin metni eksiktir.

45 'Abdullâh b. Vehb, *el-Câmi'*. *Die Koranwissenschaften*, Wiesbaden 1992, ss. 13-18

46 et-Tayâlisî'nin *Müsned'*inin tahkikinin kendisine dayandığı yazma, açıkça onun kötü bir derlemesine aittir. Ebû Dâvud, et-Tayâlisî'den tam bir versiyon nakletmiştir. Bk. *Kitâbu'l-Mesâhif*, Leiden 1937, ss. 6-7. Aynı zamanda bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, Beyrut 1989, c. IX, s. 17.

47 el-Buhârî, *Câmi'*, 66/3.

48 el-Buhârî, *Câmi'*, 66/2, 61/3; İbn Hanbel, *Müsned*, c. I, nu. 399, 499; İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebîr*, c. II/2, Leiden 1905-1917, s. 105.

49 İbn Şebbe, *Târîh*, c. IV, s. 992.

yazılan Batılı çalışmaların ellerinin altında bulunan sınırlı kaynaklar bazında bile yapılabilir. Dahası, o zamandan sonra ulaşılabilir hale gelen yeni kaynaklar, sadece bu çıkarımı desteklemekle kalmaz, aynı zamanda yazıya geçirilmemin gerçekleşebildiği bir en geç tarihi (*ante quem*) sabitlememize de izin verir. Bunu ancak tartışma konusu kaynakları derleyenlerin öldüğü tarihi göz önüne alarak yaparız: *Mushaf* tarihine dair rivayetler en geç olarak hicrî ikinci yüzyılın sonundan önce tedavülde bulunmalıdır.

İsnâd analizi ile daha da teyit edilebilir olan bu genel sonuç, az sonra görüleceği üzere, Mingana'ya ait delillerin bir kısmının ve Wansbrough ve Burton'un bu rivayetlerle ilgili olarak öne sürdüğü teorilerin zayıflığını ortaya koyar. Mingana'nın Hıristiyan olan el-Kindî'nin daha erken olduğu ve bu yüzden onun el-Buhârî'ye göre daha tercih edilir olduğuna dair iddiası yanlıştır. Hatta el-Kindî'nin mektubu gerçekten halife Me'mûn zamanında piyasaya çıktı ise,⁵⁰ onun Kur'an tarihine ilişkin içeriği, bizim onun çağdaşı veya daha erken olan Müslüman kaynaklardan bildiğimiz rivayetlerin, açıkça kötü hikâye edilmiş bir özeti demektir. Bu kötü anlatıdan sorumlu kişi, ister el-Kindî olsun isterse onun Müslüman râvîleri olsun, tahkik edilemez. Wansbrough ve Burton'a göre Kur'an'ın cem'i ve resmî edisyonuna dair rivayetler, hicrî üçüncü yüzyıldan önceki dönemde üretilmiş olamazlar. Çünkü bu rivayetler, ister metnin kanonikleşmesi, isterse *Usûl* teorisinin genel kurumsallaşması olsun, her ikisini de önceden varsayar. Wansbrough ve Burton'un tasavvuruna göre ise, söz konusu iki gelişmenin hicretten sonra yaklaşık ikinci yüzyıldan önce gerçekleşmiş olması mümkün değildir. Eğer bu hadisler söz konusu tarihten önce tedavülde ise, biz de bu kanonikleşmenin ve *Usûl*'ün kurumsallaşması teorisinin her ikisinin de onların varsaydığı zamandan önce vuku' bulduğunu farz etmeliyiz. Ya da tartışma konusu hadisler ile bu varsayılan iki gelişme arasında bir ilişki bulunmadığını söylemeliyiz. Her iki durumda da, onların delillerinin çok önemli bölümleri, akli olmaktan çıkar. Bu sonuçtan kaçmanın bir yolu olarak, rivayetlerin ilk ortaya çıktığı kaynakların, gerçekten varsayılan yazarlarına ait olmadığı; fakat bu kimselerin öğrencilerine ya da sonraki nesle ait olduğu iddia edilebilir. Wansbrough, bu delili, elde mevcut kaynaklar ile Müslüman tefsirin gelişimine dair teorisini telif etmek için kullanmıştır. Norman Calder son zaman-

50 el-Kindî'nin risalesinin kaynaklığı ve tarihlendirilmesi meselesi, uzunca bir süre anlaşmazlık konusu oldu. Söz konusu risale, el-Me'mûn'un sarayındaki bir Hıristiyan yüksek memur tarafından yazıldı şeklinde sunulmuştur. Risale, W. Muir'i, metinde geçen bazı tarihsel delillerle onu birlikte ele alıp onun tarihini 215/830 olarak belirlemeye sevk eder. Her ne kadar böyle olsa da, bununla beraber, L. Massignon ve P. Kraus, içeriğindeki bazı ayrıntıları kullanarak onu yaklaşık bir yüzyıl sonrasıyla tarihlendirmişlerdir. Krş. G. Troupeau, "al-Kindî, 'Abd al-Masîh", *The Encyclopaedia of Islam*, 2. Basım, c. V, ss. 120-121.

larda, muhtelif hukuk ve hadis derlemelerinin şimdiye kadar zannedildiğinden daha geç döneme tarihlendirilmesinde onu takip etmiştir.⁵¹ Bununla beraber, benim ve diğerlerinin teferruatını başka yazılarda gösterdiğimiz üzere,⁵² hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıla ait Müslüman yazarlara atfedilen bütün kaynakların ya da pek çoğunun tarihini revize etmeye yönelik bu gayretler, inandırıcı değildir.

b. İsnad ve Metinlere Dayalı Tarihlendirme

Rivayetlerin tarihini ilk defa gözüktükleri yazılı kaynakların yaklaşık tarihleriyle belirleme şeklindeki metot, geç tarihlendirmeler biçiminde sonuç verir. Bizim durumumuzda ortaya çıkan tarih, hicrî ikinci yüzyılın son çeyreği şeklindedir. Bu metot, metinlerin muhafaza edildikleri kaynaklarda kayda girmeden önce bir geçmişe sahip olabilecekleri gerçeğini bilinçli olarak bir kenara bırakır. Metinlerin gerçekte bir geçmişe sahip olduğu, zaten erken dönem kaynaklarda bulunan değişik *metin*leri tetkikimizden açıkça görünmüştü. Fakat mesele, bu metinlerin geçmişini daha geriye doğru izleyip bulacak metotların olup olmadığıdır.

Genellikle *hadîs*ler, râvî zincirleri şeklinde kendi geçmişine ait işaretleri verir. Goldziher'den beri pek çok batılı bilgin *isnâd*lara güvenmemiş ve genellikle onları toptan görmezden gelmiştir. Kur'an'ın cem'i konusuyla ilgili bütün çalışmaların durumu böyledir. Bununla beraber Schacht, bu *isnâd*ların kısmen güvenilir olmayan karakterine rağmen, verili bir rivayetin, değişik *isnâd*larını karşılaştırmak ve müşterek râvîsine (common link) bakmak suretiyle, üreticisinin keşfedilmesi için *isnâd*ların kullanılabilirliğini ortaya koymuştur. Onun metodolojik teklifi yirmi beş yıl sonra daha da toparlanıp geliştirildi. Öyle ki biz artık bir *isnâd analizi* metodundan bahsedebiliriz. Her ne kadar bazı öncülleri hâlâ tartışılabilirse bile, bu metot, İslam'ın erken dönem ile ilgili tarihçilerin dikkatini hak eder.

Genel bir bağlantı kurmanın ilk adımı, aynı rivayetin değişik kaynaklarda bulunan bütün versiyonlarına ait *isnâd*ları bir küme içinde toplamaktan oluşur. İdeal olarak, ulaşılabilen bütün kaynaklar, hatta geç döneme ait olanları bile dâhil edilmelidir. Bununla beraber bizim amaçlarımıza uygun olarak, hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıla ait kaynak örnekleriyle sınırlı tutmak yeterli olacaktır. İlk olarak Ebû Bekr adına yapılan Kur'an'ın cem'i meselesini analiz edeceğim.

51 N. Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford 1993.

52 Mesela H. Motzki, "The Prophet and the Cat"; M. Muranyi, "Die frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion", *Islamic Law and Society*, sayı: 4, 1997, ss. 224-241.

Sonra da Osman'ın deruhte ettiği Kur'an'ın resmî edisyonu ilgili rivayeti analiz edeceğim.⁵³

İlk halifenin emriyle yapılan cem' ile ilgili rivayet, pek çok kaynakta ve pek çok *isnâd* ile bulunur. Bu *isnâd*ları iki adımda tartışmak, konuya açıklık kazandırmak adına akıllıca olur: Birinci adımı, 256/870'ya (el-Buhârî'nin ölüm tarihine) kadar derlenen hadis koleksiyonlarının *isnâd*ları; ikinci adım da, yazarları 316/929'a (son tedvin eden olarak görülen İbn Ebî Dâvûd'un ölümüne) kadar yaşamış olan hadis koleksiyonlarının *isnâd*ları oluşturur. Müzakere, şema I ve II'de verilmiştir.

İlk etapta söz konusu rivayet altı kaynakta bulunur. Bunlar, el-Buhârî'nin *Câmî*'i, İbn Hanbel'in *Müsned*'i, Ebû 'Ubeyd'nin *Fedâil*'i, Abdurrazzâk'ın *Tefsîr*'i, et-Tayâlisî'nin *Müsned*'i ve Musâ b. 'Ukbe'nin *Meğâzî*'sidir.⁵⁴ et-Tayâlisî ve Abdurrazzâk sadece *isnâd*ı ile beraber bir versiyon verirken, Ebû 'Ubeyd, fazladan, sadece *isnâd*ını verdiği, başka iki çok benzer versiyon daha zikreder. İbn Hanbel iki varyant oluşturur, biri uzun diğeri de kısa. el-Buhârî dört *isnâd* ve ek olarak *metin* olmaksızın üç *isnâd* verir. Altı kaynak hep beraber 15 farklı rivayet zinciri oluşturur. Bu çizgiler tek bir râvîde kesişir, o da İbn Şihâb ez-Zührî'dir (ö.124/742). Bu müşterek râvîdir. Bunun altında tek râvîli rivayet zinciri, İbnü's-Sebbâg yoluyla rivayetin anlatıcısı olarak ileri sürülen Zeyd b. Sâbit'e ulaşılır. Kaynakların müdevvinleri ile müşterek râvî arasındaki rivayet zincirlerinin bir kısmı "tek râvîli rivayet zincirleri"dir. Bir kısmı ile diğerleri çakışır ve "kismî müşterek râvîler" kmr (partial common links: pcls) oluşturur. Bu terimler Juynboll tarafından *isnâd* analizinde üretilmiştir. Müşterek râvî seviyesinin üstünde, ez-Zührî'den rivayet eden beş kişinin ikisi böyle kmr'dir: Kendisinden rivayet eden altı kişinin (et-Tayâlisî, Abdurrahmân b. Mehdî, Ebû Kâmil, Ya'kûb b.İbrâhîm, Muhammed b. 'Ubeydullah ve Mûsâ b. İsmâ'îl) sayesinde İbrâhîm b. Sa'd⁵⁵ ve iki kişinin (el-Leys ve Osmân b. Ömer) sayesinde Yûnus⁵⁶.

53 Ben, bu makalede müzakereyi, tartışılan meselelere ilişkin hadislerin baskın, yani yaygın ve kabul görmüş olanlarına hasrettim. Yapısı ve ayrıntıları itibarıyla farklılık arz eden diğer anlatılar aynı yöntemle çalışılmalıdır.

54 krş. 41-45. dipnolar. Mûsâ b. 'Ukbe'nin (ö.141/758) *Kitâbu'l-Meğâzî*'si, sadece geç dönem kaynaklarda iktibas edilmiş olan parçaları üzerinden bilinir. (Bu parçaların kullanışlı bir derlemesi Muhammed b. Bakşîş Ebû Mâlik tarafından basılmıştır, *el-Meğâzî li Mûsâ b. 'Ukbe*, Agadir 1994.) Mûsâ'nın Ebû Bekr cem'ine dair hadisleri, İbn Hacer tarafından sadece bir özet biçiminde muhafaza edilmiştir. Bk. *Fethu'l-bârî*, c. IX, s. 19. Ben, İbn Vehb'in *Câmî*'ini göz ardı ediyorum. Çünkü İbn Vehb'den gelen parçalar, ne *isnâd* içerir, ne de bütünlenmiş bir anlatının diğer parçalarına ait bir şey içerir.

55 İbrâhîm b. Sa'd b. İbrâhîm ez-Zührî el-Medenî, ölümü 183/799 ya da 184/800 yılındadır. Bk. ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, Haydarâbâd 1955, c. I, s. 252.

56 Yûnus b. Yezîd el-Eylî, ö. 152/769 ya da 159/776 yılındadır. Bk. ez-Zehebî, *Tezkira*, c. I, s. 162; İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, Haydarâbâd, 1981, c. VII, ss. 648-649.

Müşterek râvînin üzerinde ikinci neslin dokuz râvîsi arasında dört kmr bulunur (Ebu'l-Yemân, el-Leys, Osmân b. Ömer ve Muhammed b. 'Ubeydullah).

el-Buhârî'yi takibeden 60 yıl boyunca derlenen koleksiyonlara baktığımızda, benzer bir resim görürüz. Burada biz hadisin bulunduğu beş kaynağa rastlarız: İbn Ebî Dâvud'un *Kitâbu'l-mesâhif*'i, et-Taberî'nin *Câmi'*'i, Ebû Ya'lâ'nın *Müsned*'i, en-Nesâî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sı, et-Tirmizî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'i.⁵⁷ Bunlar 14 rivayet zinciri oluştururlar. Yine bunların hepsi de İbn Şihâb ez-Zührî'ye gelip dayanır. Sonra da (İki istisna olmakla birlikte⁵⁸) İbnü's-Sebbâğ ve Zeyd b. Sâbit ile tek râvîli rivayet zinciri oluştururlar. Müşterek râvînin üstündeki seviyede dört râvîden ikisi kmr'dir: Kendisinden rivayet eden altı kişinin sayesinde İbrâhîm b. Sa'd ve iki kişinin sayesinde Yûnus. Müşterek râvînin üzerindeki ikinci seviyede, on râvî arasından dört tane kmr vardır (ed-Derâverdî, Abdurrahman b. Mehdî, Ya'kûb b. İbrâhîm, ve Osman b. Ömer.)

Eğer biz şema I ve II'deki iki kümeyi bir kümede birleştirirsek (ayrıca bir şema haline getirmediğim çünkü çok kalabalık olacaktı), bu yeni şema İbn Şihâb ez-Zührî isminde çakışan 29 rivayet zincirini gösterirdi. Bu tamamen bir tesadüf olamaz. Bununla beraber mesele bu fenomenin nasıl izah edileceğidir. İki ihtimal vardır: Birincisi, *isnâd* kümesinin gerçek nakil sürecini yansıtabileceğidir. Bu şu anlama gelebilir: Tartışılan rivayet İbn Şihâb ez-Zührî'ye kadar geri gidecektir. O da "kaynak" olmalıdır, yani rivayeti yayan kişidir. İkinci ihtimal, müşterek râvînin sistematik bir uydurmanın sonucu olarak ortaya çıkabileceğidir. Bazı Batılı bilginler, İbn Şihâb'ı takip eden ikinci nesilden birinin (söz gelimi et-Tayâlisî) *isnâd*ıyla beraber rivayeti tedavüle taşımış olabileceği savına dayalı bir teori ortaya atmışlardır. Şöyle ki, onun akranları, bu rivayeti kendisinden alıp hepsi de kaynaklarının o olduğunu gizlemiş olabilirler. Onlardan bir kısmı, *isnâd*larında doğrudan onun şeyhi olduğu iddia edilen kimseyi (meselâ İbrâhîm b. Sa'd) göstermek suretiyle onu atlamış olabilirler. Diğerleri de onun şeyhini başka bir isimle (meselâ Yûnus) değiştirmiş olabilir.⁵⁹ Sonraki nesiller (örneğin Abdurrazzâk, İbn Hanbel, el-Buhârî veya et-Taberî) birileri varmış gibi gösteren ve aynı zamanda İbn Şihâb isminde çakışan tamamen yeni

57 İbn Ebî Dâvud, *Mesâhif*, ss. 6-8, 20, 23; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, Kâhire 1954, c. I, ss. 59- 62; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, Şam ve Beyrut 1984, c. I, nu. 63-65, 71, 91; en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Beyrut 1991, Kâhire 1975, c.V, 48/10.

58 Tek istisna Mûsâ b. 'Ukbe'nin rivayetidir. Bu rivayetin kaynağı olarak sadece İbn Şihâb'ı zikreder daha öteye uzanan bir *isnâd*a sahip değildir. İkinci bir tanesi, 'Umâre b. Caziyye'nin rivayetidir. Onu aşağıda vereceğim (bk. 63. dipnot)

59 Böyle mümkün bir sahtecilik türü, M. Cook tarafından, [*isnâd* zincirindeki] müşterek râvînin, maksatların tarihlendirilmesi adına kullanılmasına karşı ortaya getirilmiştir. Krş. Cook, *Early Muslim Dogma*, Cambridge 1981, ss. 109-111.

rivayet zincirleri icat etmek suretiyle, daha da ileri gitmiş olabilirler.⁶⁰ Bu yolla İbn Şihâb, kendisinden iki nesil sonra üretilen rivayet konusunda herhangi bir tasarrufta bulunma imkânı yokken, bir müşterek râvî haline gelmiş olabilir.

Müşterek râvî fenomenini bir uydurmanın sonucu olarak izah etmenin, çeşitli eksiklikleri vardır. İlk olarak, bu tipteki uydurmalar sadece hayalîdir. İtiraf etmek gerekirse, bu şekil uydurma eylemlerinin ara sıra vaki olduğunu ispat eden bazı durumlar vardır. Ama bunun, *isnâd*ların sistematik olarak varlık bulduğu genel bir tarz olduğunu gösterir kanıtlar yoktur. İkinci olarak, uydurma iddiası, bizim özel durumumuzda, yani yukarıda bahsettiğimiz *isnâd* kümesi ile ilgili olarak, çok yapmacık gözükür. Çünkü bu iddia, teorik olarak başka birkaç yöntem mümkün olsa da, büyük sayıdaki hadis râvîlerinin ve derlemecilerinin tam olarak aynı uydurma prosedürünü kullandığını öngörür. Üçüncü ve daha önemli olarak, bütün rivayet zincirlerinin⁶¹ *metin*lerine dair karşılaştırmalı bir tetkik, *metin* ve *isnâd* arasında özel bir bağ olduğunu ortaya çıkarır. *Metin*ler, benzer *metin* gruplarına ayrılabilirler. Her bir grup kendi hususiyetleriyle diğerlerinden farklılaşır. Bu fenomen yukarıda anlatılan karmaşık rivayet grubuna ait bir durum değildir. Bilakis pek çok *hadiste* görülebilir.⁶² Benzer bir fenomen, yazma nakillerinden dolayı iyi bilinir. Yazmaların farklı nakil-ağaçlarına (*stemmas*) aitmiş gibi sık sık sınıflandığı yerlerde ortaya çıkar. Bizim rivayetimize ait durumda, farklı *metin* gruplarının farklı *isnâd* gruplarıyla tesadüf ettiği göze çarpıyor. Diğer bir formülasyonla anlatırsak, İbrâhîm b. Sa'd grubuna ait bir *metin*, Yûnus'a ait bir diğer *metin*; karakteristik bakımdan diğerlerinden ayrılan bir diğeri vs.⁶³

60 G. H. A. Juynboll, bu varsayımları, *isnâd* kümesindeki tek ravili zincirlerin varlığını açıklamaya çalışmak için kullanmıştır. Krş. Juynboll, "Nâfi' the *Mawlâ* of İbn 'Umar, and his Position in Muslim *Hadîth* Literature", *Der Islam*, sayı: 70, 1993, ss. 207-244.

61 *Metin*lerin sayısı 20'dir. Artakalan rivayet zincirleri, ya başka bir *isnâdın metini* ile bağlantılıdır ya da bir *metin* ile hiçbir zaman bağdaşmaz. Sadece bazen diğer versiyonlarla, benzerliklere ya da farklılıklara ilişkin işaretler vasıtasıyla bağdaşır. Yer darlığı nedeniyle, bu makalede *metin* varyantlarına dair ayrıntılı bir analiz sunma imkânımız yok; bunlara ayrı bir yayında değineceğim.

62 Krş. Motzki, "Quo vadis Hadîth-Forschung?"; "The Prophet and the Cat"; "The Murder".

63 *Matn-cum-isnâd* analizi şunu akla getirir: İbrâhîm b. Sa'd, Yûnus, Şu'ayb [b. Ebî Hamza el-Himsî, ö. 162/779 ya da 163/780] ve İbrâhîm b. İsmâ'il [b. Mucemmi' b. Yezid el-Medenî]'den gelen versiyonların hepsi yapı bakımından benzerler. 'Umâre b. Ğaziyye'ye [el-Mâzinî, ö. 140/757-8] kadar geri giden versiyonlar ise, aksine, diğer versiyonlardan sadece *metin* olarak değil, aynı zamanda *isnâd* bakımından da büyük orana farklılaşır. 'Umâre, ez-Zühri'nin şeyhi olarak, İbnü's-Sebbâğ yerine, Zeyd b. Sâbit'in oğlu Hârîce'yi verir. 'Umâre'nin versiyonuna mahsus bir inceleme, bunun ez-Zühri'nin anlatısı temelinde yapılmış yeni bir kompozisyon olduğunu, ama ez-Zühri'den çıkıp çeşitli sayıda versiyona ayrıldığını gösterir. *İsnâd*daki ayrılma ez-Zühri'nin diğer iki hadisinde benimsenmiştir. Bunlar Kur'an'ın cem'iyle ilgilidir. Zaten el-Hatîb ve onu takip eden İbn Hacer tarafından, 'Umâre'nin naklettiği ez-Zühri hadisinin

Metinler ve *isnâd*lar arasındaki özel bağ, müşterek râvînin gerçek bir nakil süreci neticesi olduğu varsayımını destekler. Uydurma varsayımı ise, uyduranların sadece yeni *isnâd*lar değil bunla beraber bunlara uygun olarak çok sistematik bir şekilde *metinleri* de değiştirdikleri anlamına gelebilir. İtiraf edilmeli ki, bu da tasavvur edilmiş olabilir. Ama geniş bir yelpazede bunun gerçekleşmesi daha ziyade imkânsız gözüktür.⁶⁴ Böylece müşterek râvîyi, kaynaklarımızda bulunan bütün farklı versiyonların müşterek kaynağı olarak yorumlamak daha makul gözükmektedir. Bu, bizi, Kur'an'ın Ebû Bekr adına yapılan cem'ine dair rivayetimizi yayan kişi olarak, İbn Şihâb ez-Zührî ile baş başa bırakır. ez-Zührî 124/742 yılında öldüğüne göre, bu rivayetin ikinci yüzyılın ilk yarısında zaten bilindiği sonucuna ulaşırız.

Kur'an'ın üçüncü halife Osman'ın emriyle yapılan resmî edisyonuna dair rivayet de, aynı metotla tarihlendirilebilir. Ben zaten *metin* analizi ile bütünlenmiş *isnâd* analizini (*isnâd-cum-matn*)⁶⁵ biraz teferruatla anlattığım için, şimdi daha özlü anlatabilirim. Bu rivayet kaynaklarda Ebû Bekr'in cem'ine ilişkin rivayetten daha az verilir. Bildiğim kadarıyla, bütün haldeki versiyonlar, zannedilen yazarları hicrî üçüncü yüzyılda ve daha geç ölmüş bulunan kaynaklarda bulunur. Kendimi yeniden 316/929'dan önce yaşamış yazarlarla sınırlıyorum. Ebû 'Ubeyde'nin *Fedâil*'i üç rivayet zincirine sahiptir. İbn Şebbe'nin *Târîhu'l-Medîne*'si beş, el-Buhârî'nin *el-Câmi*'i üç ve et-Tirmizî'nin *el-Câmi*'i ve en-Nesâî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sı sadece birer tane, Ebû Ya'lâ'nın *Müsned*'i iki, et-Taberî'nin *Câmi*'i üç ve İbn Ebî Dâvud'un *el-Mesâhif*'i dört rivayet zincirine sahiptir.⁶⁶ Bunların hepsi beraber bu sekiz kaynak, 16'sı bir *metinle* verilen 22 rivayet zinciri içerirler (III. Şemaya bak). Bütün *isnâd*lar İbn Şihâb ez-Zührî isminde çakışır. Onun üstündeki seviyede biz dört râvî buluruz. Onlardan üçü kısmî müşterek râvîdir. Bunlar, kendisinden rivayet eden dokuz kişinin sayesinde İbrâhîm b. Sa'd, üç (belki dört) kişinin sayesinde Yûnus, ve iki kişinin

güvenilir olmadığına dikkat çekilmiştir (krş. et-Taberî, *Câmi*', c. I, s. 61, muhakkike ait not)

64 Bunun imkânsız gözükmemesinin nedenini bir çalışmamda vermiştim, bk. "The Prophet and the Cat", 44. dipnot.

65 *İsnâd-cum-matn* ile *matn-cum-isnâd* analizleri arasındaki farklılık, birincisinin temelinde bir *isnâd* analizi olması ve *metin* analizi tarafından kontrol edilmesi; buna mukabil diğerinde de *metin* analizinin ilk planda yer alması ve bunun *isnâd* analizinin verileriyle bütünlenmesidir.

66 Ebû 'Ubeyd, *Fedâil*, ss. 153-156 (156. sayfadaki hadis, nu. 10. Şam'da saklanan yazmaya dayanan tahkik, el-Leys'in şeyhi olarak Yûnus yerine Ma'mer'in ismini verir. Muhtemelen bu yanlış. Çünkü *Fedâil*'in Tübingen ve Berlin'de saklanan iki kopyası, el-Buhârî'nin el-Leys'ten naklettiği gibi, Yûnus'un ismini verirler. İbn Şebbe, *Târîh*, c. IV, ss. 991-993, 1002; el-Buhârî, *Câmi*', 61/3, 66/2, 66/3; et-Tirmizî, *Câmi*', c. V, 48/10; en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, c. V, s. 6; c. VI, s. 430; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, nu. 63, 91; et-Taberî, *Câmi*', c. I, ss. 59-62; İbn Ebî Dâvud, *Mesâhif*, ss. 18-21.

sayesinde 'Umâre b. Ğaziyye' dir. *İsnâd* kümesinde İbn Şihâb'ın müşterek râvî olarak durumu, ittifakla kurulmuş ve farklı *metin*lerin karşılaştırılmasıyla desteklenmiştir. Bu *metin*ler *isnâd* ağacına uygun gruplara ayrılmıştır.⁶⁷ Şu sonuca varabiliriz: Kur'an'ın resmî edisyonu ile ilgili rivayet İbn Şihâb ez-Zührî'ye dayanır.

Metin analizi ile bütünlenmiş *isnâd* analizinin (*isnâd-cum-matn*) neticesi aşağıdaki gibidir: *Mushaf* tarihini anlatan ve geniş şekilde Müslüman ilim anlayışının benimsediği iki rivayet de İbn Şihâb tarafından yayılmıştır ve hicrî ikinci yüzyılın ilk çeyreği şeklinde tarihlendirilebilir. Öyleyse ez-Zührî'nin ölüm tarihi, kaynaklardaki iki rivayet için aydınlatılabilen en erken tarih (*terminus post quem*)dir.⁶⁸

Bu, tarihlendirme konusunda son söz müdür? Soruya verilecek cevap, *isnâd* kümesindeki müşterek râvîye bağımlı yoruma dayalı olacaktır. Bu çokça tartışılan bir meseledir. Schacht, Juynboll ve diğerleri, müşterek râvînin söz konusu rivayeti üreten ya da ilk ortaya çıkaran olduğunu iddia eder.⁶⁹ Gerçeklere dayanan şu cümleyi, metodolojik bir prensip olarak yeniden formüle etmek, daha doğru olabilir: Müşterek râvîden daha erken dönem râvîlere ya da otoritelere geriye doğru ulaşan *isnâd*ların tek râvîli zincirinin tarihsel olarak güvenilir olduğunu tahkik edecek bir yol yoktur. Şayet bunu verili bir durum kabul edersek, işte o zaman tarihlendirme imkânlarımız tükenmiş demektir. Bununla beraber bu çıkarım, bana zorunlu görünmüyor. Başka yerde delillendirdiğim gibi, ez-Zührî'nin kuşağına ve takip eden kuşağa ait olan müşterek râvîler, zorunlu olarak rivayetleri üreten kişiler olarak görülmemelidirler. Bunlar, rivayetleri, kurumsallaşması tamamlanmış bir öğrenim sistemi olmaksızın düzenli öğrenci sınıfları içerisinde nakletmişlerdir.⁷⁰ Bu yüzden şunu sorabiliriz: Müşterek râvî tarafından yayılan rivayette verilen bilgi nereden gelmektedir?

Müşterek râvînin, rivayeti ya da bu rivayete dayanan bilgiyi adını verdiği

67 'Umâre b. Ğaziyye' yenin anlatımı, yine *metinde* pek çok farklılıklar içerir ve *isnâd* bakımından da diğer versiyonlardan ayrılır (bk. 63. dipnot).

68 ez-Zührî'ye kadar geri giden iki hadis, sadece birden fazla kısmî müşterek râvîye sahip olmaları gerçeği ile öne çıkmaz; aynı zamanda ez-Zührînin aynı öğrencileri tarafından nakledildikleri için öne çıkmıştır. Sadece İbrâhim gibi etkili râvî nedeniyle değil; aynı zamanda Yûnus, Şu'ayb ve hatta güvenilir olmayan 'Umâre b. Ğaziyye nedeniyle de öne çıkar.

69 J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950, 171-172; Juynboll, "Some *İsnâd*-Analytical Methods", ss. 359, 369.

70 Krş. Motzki, "Quo vadis Hadît-Forschung?", s. 45. ez-Zührî'den önceki nesilde, erken dönem *tabiûn* arasında birkaç müşterek râvîye anlatıda bulunan nadir örnekler zaten var olmuş olabilir. Müşterek râvî ile ilgili daha fazla argüman için bk. H. Motzki, "Dating Muslim Traditions", 3. bölüm.

kişiden aldığına ilişkin iddiasını, *a priori* olarak reddetmenin bir gerekçesi yoktur. Söz konusu iddiayı reddetmemiz için, onun doğru olma ihtimalinin bulunmadığını gösterir somut göstergelere sahip olmamız gerekir. Mesela müşterek râvînin ve onun varsayılan şeyhinin yaşadığı zamanın böyle bir iddia ile uyumlu olmaması vs.. Biz aynı zamanda, tartışılan rivayetin ya da karşılaştırılabilir rivayetlerin *metninin*, muhtemel uydurma güdülerine dair imalar içerip içermediği konusunda endişeli olabiliriz. Bu makale, ez-Zührî'nin yaydığı Kur'an'ın cem'i ve edisyonu ile ilgili rivayetlerin detayları ile ilgili bir tartışma ile meşgul olmanın ve bunların akla uygunluğunu sorgulamanın yeri değildir. Şimdi bunların tarihsel güvenilirliğini kendi haline bırakalım. Bununla beraber söz konusu rivayetleri ez-Zührî'nin gerçek dışı olarak icat ettiği faraziyesine karşı konuşan deliller vardır. İlâveten, ilk cem'e dair bilgileri az bilinen ve onun selefi olan 'Ubeyd b. es-Sebbâğ'tan (ölüm tarihi bilinmiyor) ve Kur'an'ın resmî edisyonuna dair rivayet ettiklerini iyi bilinen sahâbi Enes b. Mâlik'ten (ö.91/709 ile 93/711 arası) alamadığı iddiasına yer olmadığı gözükmektedir. Bu çıkarım, Kur'an'ın cem'ine dair ez-Zührî'nin diğer rivayetleri tarafından teyit edilir. Bunlar, asıl versiyona ek ya da varyant rivayetlerdir ve onların ez-Zührî'nin diğer şeyhlerinden geldiği söylenebilir. Hârice b. Zeyd, 'Ubeydullah b. Abdillâh b. 'Utbe ve Sâlim b. Abdillâh b. Ömer gibi. Böylece ez-Zührî'nin anlatıklarının önceki nesilden alınmış bilgilere dayandığı fikrine ilişkin bir şeyler söylenebilecektir. Eğer biz, Enes b. Mâlik'in ölüm tarihini kronolojik ipucu olarak alırsak, bu bilgi hicrî birinci yüzyılın son onlu yıllarına kadar gidecektir. Bu cümle, benim, ez-Zührî'nin anlatıklarının lâfzen onun şeyhlerinden alındığı ve bu iki anlatının bütün detaylarının zorunlu olarak onlardan süregeldiğini iddia ettiğim şeklinde yanlış anlaşılmalıdır. ez-Zührî zamanında naklin genel sözlü karakteri⁷¹ göz önüne alındığında, bu pek muhtemel görünmez. Bununla beraber, Ebû Bekr adına yapılmış bir Kur'an cem'ine dair ve Osman'ın emriyle yapılmış bir resmî edisyonuna dair rivayetlerin zaten hicrî birinci yüzyılın sonuna doğru tedavülde olduğu ve ez-Zührî'nin *isnâd*ında zikrettiği kişilerden bunların bir kısmını almış olabileceği sonucu, sağlam bir çıkarım olarak görünmektedir.

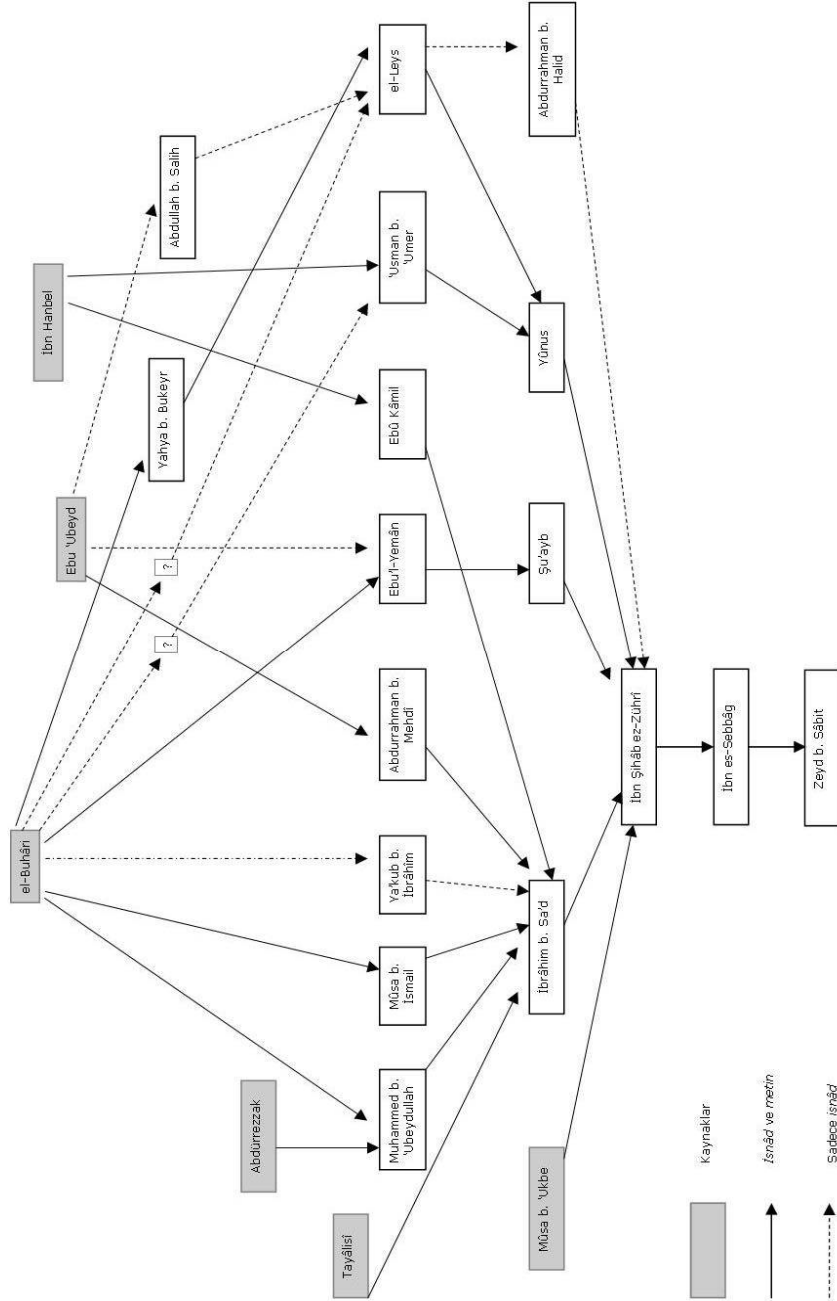
Bu tarihlendirme, Wansbrough ve Burton'un bu hadisler için belirlediği tarihten köklü biçimde farklılaşır. Onlar, bu rivayetlerin hicrî 3. yüzyılın başından önce rivayet edilmiş olamayacağını iddia eder. Çünkü bir taraftan onlar – Wansbrough'a göre- Kur'an'ın kanonikleşmesinin hicrî ikinci yüzyılın sonundan önce yer almış olamayacağını ve diğer taraftan da –Burton'a göre- *Usûlün*

71 Onun zamanında naklin karakteri için bk. Motzki, "Der Fiqh des-Zuhrî".

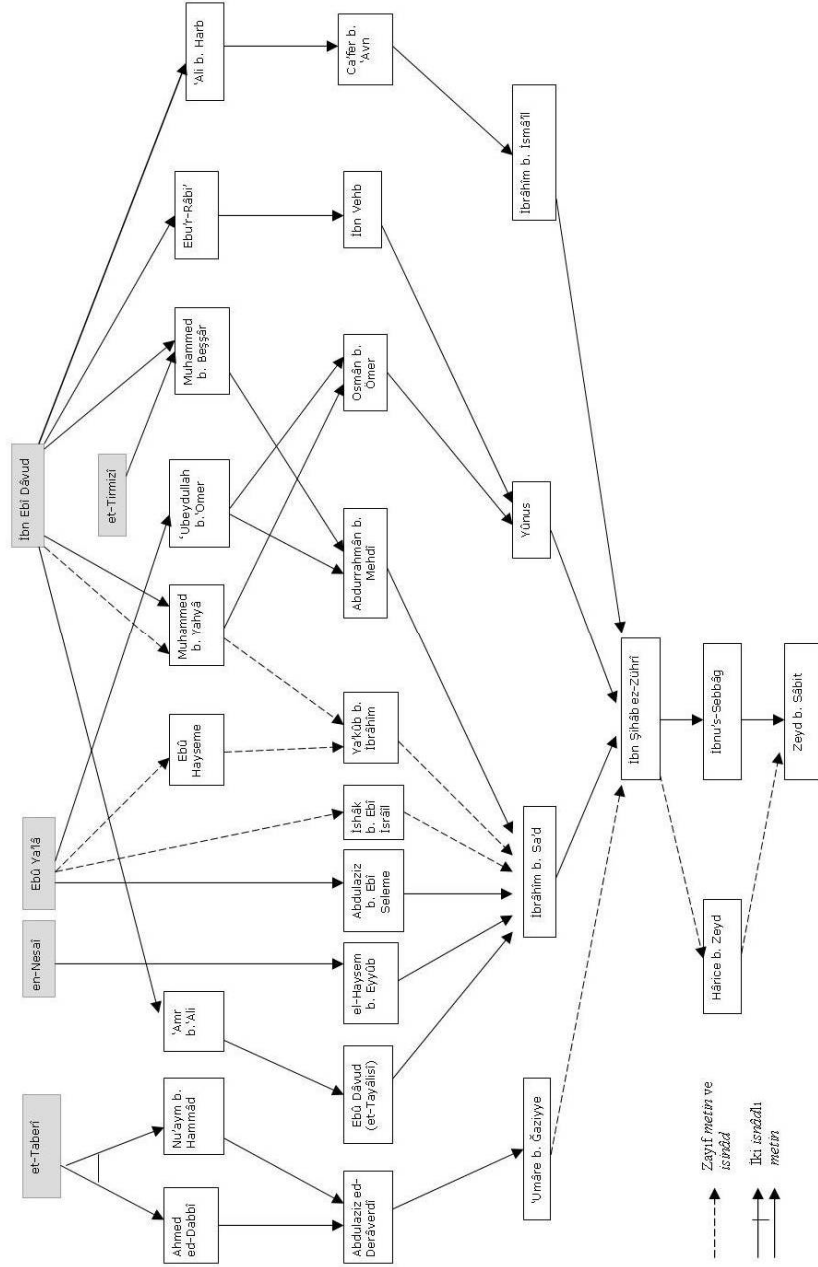
evrimleşmesinin de hicrî ikinci yüzyılın sonundan önce olamayacağı teorilerini ileri sürerler. Bu yüzden, konumuz olan rivayetlerin orijinine dair teorileri ve bu rivayetler için belirledikleri orijin tarihi, kale alınmayabilir. Schwally malzemeyi tarihlendirmeye cüret edememiştir. Ama o, Ebû Bekr'in cem'i ile ilgili rivayetin, Osman'ın yetkisindeki resmî edisyonun kabulünden daha geç üretildiğini iddia eder. Öyle görünür ki o, Ebû Bekr'in cem'ine dair anlatının Abbâsîler zamanında çıktığını farz eder. Bu faraziyeler, bir birine denk karşı çıkarımlardır.

Sonuç: Biz, Kur'an tarihine dair anlatıların, vaki olduğu iddia edilen olayların görgü tanıklarına kadar geriye gittiğini ispat edemeyiz. Biz bu şeylerin rivayetlerde nakledildiği şekliyle hakikaten gerçekleştiğinden emin olamayız. Bununla beraber Müslüman anlatılar çok erken döneme aittir ve bu yüzden iddia edilen olaylara, Batılı bilginlerin ileri sürdüğü şüphelerden daha yakındır. İtiraf etmek gerekir ki, Müslüman anlatılar akla uygun görünmeyen bazı ayrıntılar içerir ya da, daha tedbirli davranırsak, açıklamaya muhtaçtır. Ama bu rivayetleri daha makul ve tarihsel olarak daha güvenilir izahlarla değiştirme iddiasındaki Batılı yaklaşımlar, açıkça kendilerini lanse ettiklerinden uzaktırlar.

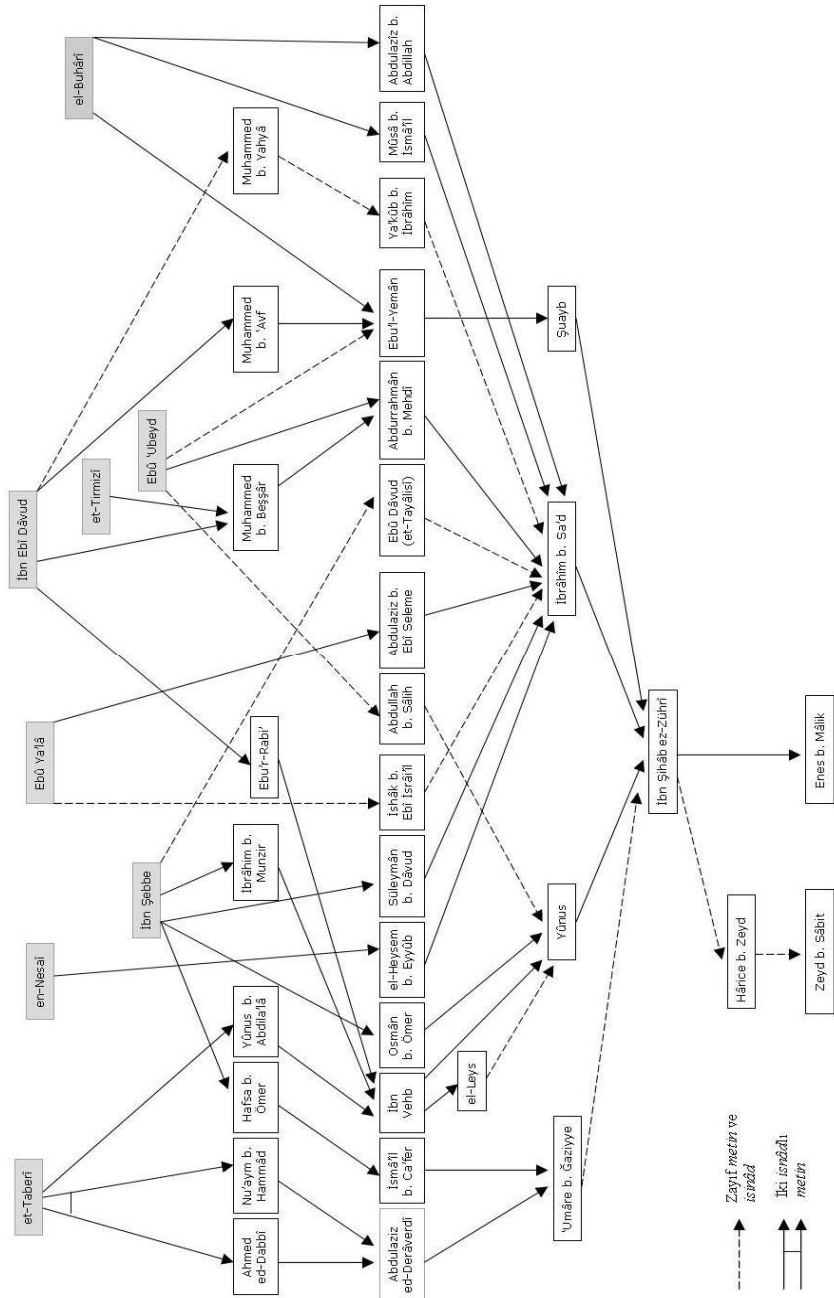
Şema I: Buhari'ye Kadar Hz. Ebu Bekr'in Kur'an'ı Cem'ine İlişkin Rivayet



Şema II: el-Buhārî ile İbn Ebî Dâvûd Arasında Ebû Bekir'in Kur'an'ı Cem'ine İlişkin Rivayet



Şema III: İbn Ebî Dâvûd'a Kadar Osman'ın Resmî Edisyonuna İlişkin Rivayet



Bibliyografya

- Abbott, N., *The Rise of The North Arabic Script and Its Kur'ânic Development*, Chicago 1939.
- Abdurrazzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, tahk.: Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî, c. I-XI, Beyrut 1391/1972, 1983.
- *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-'azîz*, tahk.: Abdulmutî' Emîn Kal'acî, c. I-II, Beyrut 1411/1991; tahk.: Mustafa Muslim Muhammed, c. I-IV, Riyâd 1989; tahk.: Mahmûd Muhammed Abduh, c. I-III, Beyrut 1419/1999; Kahire Kopyası, Dâru'l-Kütüb, nu. 242 *tefsîr*.
- Blachère, R., *Introduction au Coran*, Paris 1977.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl, *el-Câmi'u's-sahîh*, c. I-IV, Beyrut 1992.
- Burton, J., *Collection of the Qur'ân*, Cambridge 1977.
- Caetani, L., *Annali dell' Islam*, c. I-X, Milano 1905-26.
- Calder, N., *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford 1993.
- Casanova, P., *Mohammed et la fin du monde*, Paris 1911.
- Cook, M., *Early Muslim Dogma*, Cambridge 1981.
- , *Muhammad*, Oxford 1983.
- Crone, P.-Cook, M., *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.
- Ebû Mâlik, Muhammed b. Bakşîş, *el-Meğâzî li Mûsâ b. 'Ukbe*, Agadir 1994.
- Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâilu'l-Kur'ân*, Beyrut 1411/1991, ss. 152-156; Tübingen Kopyası, nu. Ma VI 96 (Weisweiler, nu. 95); Berlin Kopyası, Ahlwardt, nu. 451.
- Ebû Ya'lâ, *Müsned*, tahk.: Hüseyin Sâlim Esed, c. I-XI, Şam ve Beyrut 1984.
- Goldziher, I., *Muhammedanische Studien*, c. I-II, Halle 1889-1890.
- Graham, W.A., "J. Wansbrough, Quranic Studies, Oxford 1977", *Journal of the American Oriental Society*, sayı 100, 1980, ss. 137-141.
- Grohmann, A., "The Problem of Dating Early Qur'âns", *Der Islam*, 33. sayı, 1958, ss. 213-231.
- el-Hamed, Gânim Kaddûrî, *Rasmu'l-mushaf*, Bağdad 1402/1982.
- Hirschfeld, H. *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, London 1902.
- "Islamic Origins Reconsidered: John Wansbrough and Study of the Early Islam", *Method & Theory in the Study of Religion*, editör: H. Berg, sayı 9/1 (Özel Sayı), 1997.
- İbn Ebî Dâvud, Abdullah, *Kitâbu'l-Mesâhif*, tahk.: A. Jeffery, Leiden 1937.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-ahbâr*, tahk.: Abdulhâlik el-Efgânî, c. I-XV, Haydarâbâd 1386-1403/1966-1983.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Şihâbuddîn Ahmed b. 'Ali, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, tahk.: 'Abdulaziz b. 'Abdillah b. Bâz-Muhammed Fuâd Abdulbâkî, c. I-XVI, Beyrut 1989.
- İbn Hanbel, Ahmed, *Müsned*, c. I-VI, Beyrut 1993.
- İbn Hibbân, Muhammed, *Kitâbu's-Sikât*, c. I-IX, Haydarâbâd, 1973-83.
- İbn Sa'd, Muhammed, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebîr*, c. I-IX, Leiden 1904-40.
- İbn Şebbe, Ömer, *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevverâ*, tahk.: Fehim Mahmûd Şeltût, c. I-VI, Cidde ts.
- İbn Vehb, 'Abdullâh, *el-Câmî'*. *Die Koranwissenschaften*, tahk.: M. Muranyi, Wiesbaden 1992.
- Jeffery, A., *Materials for the History of the Text of the Qur'ân*, Leiden 1937.
- Jones, A., "The Qur'ân-II", *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, editör: A. F. L. Beeston ve diğerleri, Cambridge 1983, ss. 235-239.
- Juynboll, . G. H. A., "J. Wansbrough, Quranic Studies, Oxford 1977", *Journal of Semitic Studies*, sayı 24, 1979, ss. 293-296.
- , "Some *Isnâd*-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman-Demeaning Sayings from *Hadîth* Literature", *al-Qantara*, sayı 10, 1989, ss. 343-384.
- , "Nâfî' the *Mawlâ* of İbn 'Umar, and his Position in Muslim *Hadîth* Literature", *Der Islam*, sayı 70, 1993, ss. 207-244.
- , "Early Islamic Society as Reflected in its Use of *Isnâds*", *Le Muséon*, sayı 107, 1994, ss. 151-194.
- Mingana, A., "The Transmission of the Kur'ân", *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society*, sayı 5, 1915-1916, ss. 25-47.
- Motzki, H., *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart 1991; *The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical*

- Schools*, (düzeltilmiş İngilizce basım) Leiden 2002.
- , "Der Fiqh des-Zuhrî: die Quellenproblematik", *Der Islam*, sayı 68, 1991, ss. 1-44.; "The Jurisprudence of Ibn Sihâb az-Zuhrî. A Source-critical Study", (düzeltilmiş İngilizce Basım), Nijmegen 2001, ss. 1-55, http://webdoc.uhn.kun.nl/mono/m/motzki_h/juriofibs.pdf.
- , "The *Musannaf* of 'Abd al-Razzâq al-San'ânî as a Source of Authentic *Ahâdîth* of the First Century A. H.", *Journal of Near Eastern Studies*, sayı 50, 1991, ss. 1-21.
- , "De tradities over het ontstaan van de korantekst: verzinsel of waarheid?", *De koran: ontstaan, interpretatie en praktijk*, editör: M. Buitelaar-H. Motzki, Muiderberg 1993, 12-29.
- , "Quo vadis Hadîth-Forschung?" Ein kritische Untersuchung von G. H. A. Juynboll: "Nâfi' the mawlâ of Ibn 'Umar, and his position in Muslim *hadîth* literature", *Der Islam*, sayı 73, 1996, ss. 40-80, 193-231; "Whither Hadîth Studies?" (düzeltilmiş İngilizce basım), *Analysing Muslim Traditions. Studies in Legal and Exegetical Hadîth*, Princeton, N.J. 2007.
- , "The Prophet and the Cat: On Dating Mâlik's *Muwatta'* and Legal Traditions", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, sayı 22, 1998, ss. 18-83.
- , "The Murder of Ibn Abî l-Huqayq: On the Origin and Reliability of some *Maghâzî*-Reports", *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, editör: Harald Motzki, Leiden 2000, ss. 170-239.
- , "Dating Muslim Traditions. A Survey", *Arabica*, sayı 52, ss. 204-253.
- Muranyi, M., "Die frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion", *Islamic Law and Society*, sayı 4, 1997, ss. 224-241.
- en-Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb, *es-Sünenu'l-kübrâ*, tahk.: 'Abdulğaffâr el-Benderî-Seyyid Hasen, c. I-VI, Beyrut 1991.
- Neuwirth, A., "Koran", *Grundriß der arabischen Philologie*, editör: H. Gätje, c. I-II, Wiesbaden 1987.
- , "J. Wansbrough, *Quranic Studies*, Oxford 1977", *Die Welt des Islams*, sayı 23-24, 1984, ss. 539-542.
- Nöldeke, Th., *Geschichte des Qorâns*, Göttingen 1860. İkinci basımı F. Schwally, G. Bergsträsser, O. Pretzl tarafından düzeltilip kısmen yeniden yazılan I. ciltteki 3 bölüm, Leipzig 1909-38 [Hildesheim 1961].
- Pretzl, O., "Die Koranhandschriften", Th. Nöldeke'nin *Geschichte des Qorâns* içinde, 3. Bölüm, Leipzig 1938, ss. 249-274.
- Puin, G. R., "Observations on Early Qur'ân Manuscripts in San'a", editör: S. Wild, *The Qur'an as Text*, Leiden 1996.
- Rippin, A., "Muhammad in the Qur'ân: Reading Scripture in the 21st Century", *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, editör: Harald Motzki, Leiden 2000, ss. 298-309.
- Robinson, N., *Discovering the Qur'an*, London 1996.
- Schacht, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950, 1979.
- Schoeler, G., *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin/New York 1996.
- Schwally, F., "Betrachtungen über die Koransammlung des Abû Bekr", *Festschrift Eduard Sachau zum siebzigsten Geburtstage*, Berlin 1915, ss. 321-325.
- , "Die Sammlung des Qur'âns", Th. Nöldeke'nin *Geschichte des Qorâns* içinde, II. Bölüm, Leipzig 1919, ss. 1-121.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, I-XXX, Kâhire 1954..
- et-Tayâlîsî, Ebû Dâvûd Süleymân, *Müsned*, Haydarâbad 1321/1903-04.
- et-Tirmizî, Muhammed b. 'Îsâ, *el-Câmi'u's-sahîh*, c. I-V, Kâhire 1975.
- Troupeau, G., "al-Kindî, 'Abd al-Masîh", *The Encyclopaedia of Islam*, 2. Basım, Leiden 1954, c. V, ss. 120-121.
- Wansbrough, J., *Qur'anic Studies*, Oxford 1977.
- Watt, W. Montgomery, *Bell's Introduction to the Qur'ân*, Endinburg 1970.
- , *Muhammad's Mecca*, Edinburg 1988.
- Welch, A., "Kur'ân", *The Encyclopaedia of Islam*, 2. Basım, Leiden 1954, c. V, ss. 400-432.
- ez-Zehabî, Muhammed, *Kitâbu Tezkirati'l-huffâz*, c. I-V, Haydarâbâd 1955.

KADINLARIN OKUYUP YAZMASI MESELESİ:

“LÂ TUALLİMÛ’N-NİSÂE HATTAN”

HADİSİNİN RÂVİSİNE CEVAP *

Hazırlayan: Kadir GÜRLER **

Takdim

Türk modernleşmesi sürecinin Tanzimat’tan Cumhuriyet’e kadar olan kısmı, kültür değişimleri ve medeniyet tercihi alanlarında tarihte eşine az rastlanır hareketliliğin yaşandığı bir zaman dilimidir. Bu tarihsel kesitte birçok zihin ve kalem, insan, toplum, mutlak varlık, medeniyet vb. konularda îmâl-i fikir etmiş, yaşadığı toplumun durumunu ve diğer toplumlarla -özellikle de o dönem için ileriye temsil eden Batı toplumuyla- ilişkisini ele almaya çalışmıştır. Söz konusu inceleme ve tartışmalarda ana konulardan birini din ve din anlayışı teşkil etmiştir. Osmanlı-Türk toplumunun geleneksel yapısının şekillenmesinde hatırı sayılır bir etkiye sahip olan din, modernleşme sürecinde meşrulaştırıcı ve dönüştürücü işleviyle yenileşmeye yönelik tartışmaların mihrinde de aynı ağırlığı korumuştur. Özellikle yüzlerce yıllık problemlerin hesaplaşmasının sıkıştırılmaya çalışıldığı II. Meşrûtiyet dönemi, bu konuda gayet seviyeli inceleme ve tartışmaların örneklerini bize sunmuştur. Bu dönemdeki düşünce akımlarının Türkçülük, Batıcılık ve İslamcılık gibi üçlü bir sınıflandırma çerçevesi içerisinde ele alınması neredeyse Türk yazınında bir gelenek haline almıştır. Hangi grup içerisinde ele alırsanız alın, yarının Türkiye’inde din ve din anlayışının nasıl olması gerektiği sorusu, her entelektüelin kafa yorduğu önemli problemlerin başında yer almaktaydı.

Dönemin girift meseleleri arasında dînî, kültürel ve sosyal açıdan muhtelif

* Sebilürreşâd, c. 12, sayı: 288, ss. 31-32. Bu metin Gazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri biriminin 19/2003-03 koduyla desteklediği “Türk Modernleşmesi Sürecindeki Metodolojik Yaklaşımların Temel İslâm Bilimlerine Yansımaları” adlı proje kapsamında hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı. e-mail: kgurler@hotmail.com Bu metnin yayınlanmasına katkı sağlayan Dr. Kâşif Hamdi Okur’a teşekkür ederim.

bakış açılarının kesişme noktasında yer alan kadın meselesi de oldukça dikkat çekici bir özellik taşımaktadır. Kadın, aile hukuku, kadınların eğitimdeki yeri, çok evlilik, tesettür vb. konularda ileri sürülen görüş ve öneriler farklı ekollerin, farklı dünya görüşlerinin çerçevesini belirlemek açısından kriter oluşturabilecek niteliktedir. Gerek Batı medeniyetiyle uyum sağlayacak bir ıslahata taraftar olanlar, gerekse İslâm'ın asr-ı saâdetteki safiyetine dönmenin gerekliliğini savunanlar bir noktada görüş birliğine varmışlardır: İslam kadınlara önemli hak ve hürriyetler tanımıştır. Ancak zamanla cehâlet ve taassup eseri olarak İslam toplumlarında kadın bu hakları kullanamaz hale getirilmiştir. Dolayısıyla kadın meselesinde *çehre-i hakîki-i İslâmı* ortaya koymak gerekmektedir. Bu konu gün yüzüne çıkarılarak toplum aydınlatılırsa, cehâlet ve taassup neticesinde kadınlara karşı takınılan olumsuz tutumlar ortadan kalkacak ve kadın meselesinde İslâm'a isnat edilen haksız eleştirilerin de önü alınmış olacaktır. Söz konusu hedefi gerçekleştirmek için İslâmî literatürde yer alan bazı yanlış yorum ve anlayışların da ayıklanması gerekmektedir. Bu bağlamda:

*Bir kadın var ki ya annem, ya kardeşim, ya kızım,
Odur bende en mukaddes duyguları yaşatan...
Bir diğeri sevgilim ki günüm ayım, yıldızım,
Odur bana hayattaki dizeleri anlatan...
Bu mahluklar nasıl hakir olur şer'in gözünde,
Bir yanlışlık var mutlaka müfessirin sözünde!*

mısraları yalnızca nâzımının değil, geniş bir entellektüel çevrenin hissiyatını da ifade ediyordu.

“(Lâ tuallimû'n-nisâe hattan Hadisinin Râvîsine Cevap” başlığını taşıyan metnin de bu yoldaki gayretlerin ilgi çekici bir örneği olduğunu söyleyebiliriz. Kadınlara okuma yazma öğretilmemesini öngören ve “hadis” olarak nakledilen bir sözün hadis tekniği açısından kritiğini içeren yazı, Sebülürreşâd dergisinde imzasız olarak yayınlanmıştır. Yazıda hadis kaynakları, şerhler, ricâl ve tabakât literatürü kullanılarak söz konusu ifadenin “hadis” olamayacağı ve bu ifadeye dayanarak hüküm binâ edilemeyeceği ortaya konmuştur. Dipnotlar tarafımızdan konularak, atıf yapılan kaynaklarda ilgili yerler tespit edilmeye çalışılmış, ayrıca hadis tekniği açısından gerekli görülen açıklama ve düzeltmelere de yer verilmiştir. Burada bir noktaya dikkat çekmek isteriz: Bu makaleyi kaleme alan isimsiz müellifimiz, bu metni oluştururken el-Azîmâbâdî'nin *Avnu'l-Ma'bûd* adlı Ebû Dâvud şerhinden oldukça faydalanmış; hatta bazı râvilerin tenkidi, Şifâ bnt. Abdullah ile ilgili “rukye” rivâyetinin değerlendirilmesi ve İslam'ın yetiştirmiş olduğu kimi kadın şahsiyetlerden örnekendirme yapılması noktasında *Avnu'l-Ma'bûd* sahibi ile hemen hemen aynı

ifadeleri kullanmıştır.¹ Biz de bunları tespit ederek ilgili yerlerde gösterdik.

Yazarın yazıyı kaleme almaktaki amacı incelemenin sonunda zikredilmiştir. Yazara göre gerekli kritik ve araştırmaları yapmadan, hiçbir sağlam temel taşımayan ifadeleri hadis klişesi ile ileri sürerek, bunlar doğrultusunda şer'î hükümler çıkarmaya kalkmak, içinde yuvarlandığımız uçurumu daha da derinleştirmekten başka bir netice vermez. Bu gibi tavırlardan kaçınmak ise yazarın hâlisâne temennisidir. İslam'da kadının yeri ile ilgili tartışmalar ve bunların etrafında şekillenen literatür, mütemadiyen yenilenerek güncelliğini korumaya devam etmektedir. Batılılaşma serüvenimizin başladığı dönemlerde kaleme alınmış bir metni yeni harflerle yayınlamak bu literatüre mütevazı bir katkı yapmayı amaçlıyoruz. Sunduğumuz metin özelde kadın meselesine temas ettiği kadar; genelde, son dönem Osmanlı ilim dünyasında hadis tenkidi ve yorumu ile ilgili yaklaşımlara ışık tutması açısından da önem taşımaktadır.

Metin

Peşin söyleyelim ki, bu lafız ile böyle bir hadisin aslı yoktur. Kadınlara ta'lîm-i hat edilmesinin adem-i cevâzına kâil ulemâ yok değildir. Hatta hâtime-i ulemâ-i râsihîn Ali el-Kârî'yi dahi bu zümre içinde buluruz. *Mişkâtü'l-mesâbih* şerhinde Kitâbu't-Tıb ve'r-Rukye'nin fasl-ı sânisinde şöyle diyor:

² Yani, muhtemeldir ki, eslâf-ı nisvâna ta'lîm-i kitâbet câiz olmuş olsun; şu kadar ki, zamanımızın kadınlarına fesâd-ı ahlaklarından nâşî câiz değildir. Hâlbuki ta'lîl-i mezkûr münakaşayı kabul etmez değildir. Çünkü hiçbir fakih, kadınlara ta'lîm-i kitâbet eylemekten husûle gelecek menâfi-i azîmeyi bir mazarrat-ı kalîle-i mevhûmeye feda edemez. Kadın, kitâbeti âlet-i fesâd ittihâz eylemesi bir mazarrat ise de bütün bütün câhil kalması hey'et-i ictimâiyemizce ondan daha büyük bir mazarrattır. İki fesâdın ta'âruzunda ise ahaffi irtikâb ile a'zâmının çaresine bakılır.

Bir kere bu tâifenin delillerini gözden geçirelim. Bu bâbda yegâne mu'temedleri İbn Hayyân'ın³ *Duafâ*'da Hz. Âişe'den ihrâc eylediği şu

⁴ hadisidir; yani "kadınları köşklerde, odalarda iskân etmeyin

1 Bk. Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsulhak el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Sunen-i Ebî Dâvud*, Beyrut 1990, c. X, ss. 267-269.

2 Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Miškâtü'l-Mefâtih*, Beyrut, ts., c. IV, s. 512.

3 İbn Hayyan ifadesi yanlış olup, doğrusu İbn Hibbân olacaktır.

4 İbn Hibbân el-Bustî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, Beyrut 1992, c. II, s. 302. İbn Hibbân'ın metninde şöyle geçmektedir:

Rivâyet bu şekliyle -sahih olmadığı yönünde aydınlatıcı herhangi bir açıklama yapılmaksızın- bir çok tefsirde de yer almıştır. Örneğin bk. Huseyin b. Mes'ûd el-Bağavî, *Maâlimu't-Tenzîl*,

tahk.: Nasr Muhammed Abdullah, Riyad, 1993, c. VI, s. 68; Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr Fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1987, c. VI, s. 3; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1987, c. XII, s. 158; Celâleddîn es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr fî Tefsîri'l-Me'sûr*, Beyrut 1993, c. VI, s. 124; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut 1992, c. IV, s. 5. (es-Suyûtî ile eş-Şevkânî rivâyetin “merfû” olduğunu söylemişlerdir). el-Hakîm et-Tirmizî de Abdullah b. Mes'ud'dan naklettiği sözkonusu bu uydurma rivâyeti şu şekilde meşrûlaştırmaya çalışmıştır: “Kadınların erkeklere bakabilecek yerlerde oturtulmasında, onların iffetlerini koruyacak ve tesettürlerini sağlayacak bir şey yoktur. Çünkü onlar, kendilerine hâkim olamayarak buldukları o yerlerden erkeklere bakabilirler ve böylece fitneye neden olabilirler. İşte (Hz. Peygamber), kadınların böyle bir fitneye yol açmamları için onların bu tip yerlerde oturtulmasını yasaklamıştır. (...) Yine onlara yazı öğretilmesi de bu şekilde bir fitneye sebebiyet verecektir. Zira kadınlar, gönüllerinin meylettği erkeklere mektup yazabileceklerdir. Nitekim yazıda, şahidin gâibe bakabileceği bir tür (gizli) göz vardır ki, duygularını sözlerle ifade edemeyenler böyle bir yöntemle hislerini dile getirebileceklerdir. Öyle ki, bu tarz bir dillendirme, sözlü dillendirmeden daha önemli/etkili olabilecektir. Hz. Peygamber de, kadınların iffetlerini korumak ve kalplerini temiz tutmalarını sağlamak amacıyla, fitneye yol açabilecek sebepleri ortadan kaldırmakla en iyisini yapmıştır”. Bk. el-Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl fî Ma'rifeti Ehâdisi'r-Rasûl*, tahk.: Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrut 1413/1992, c. II, ss. 117-118. el-Hakîm et-Tirmizî' de görülen bu meşrûlaştırma çabalarının bir benzerini, İbn Hacer el-Heytemî' de de bulmak mümkündür: “Kadının yazı yazmayı öğrenmesinin yasaklanmasının nedenlerinden birisi, yazıyı öğrendiği zaman kötü maksatlara ulaşması; diğeri de, yazı vasıtasıyla fâsik kimselerin kadına ulaşarak onu aldatmalarının imkan dâhilinde olmasıdır. Zira insan, bir aracı/elçi vesilesiyle ulaşamadığı hedefine yazıyla ulaşabilir. Çünkü yazı, elçiden daha gizemli olup, kandırma ve aldatma noktasında daha etkilidir, daha uygundur. Bundan dolayıdır ki, yazı öğrendikten sonra kadın, parlatılmış kılıç gibidir; bir şeyin üzerinden geçerken kesmeden edemez. İşte yazı öğrendikten sonra kadının durumu da böyledir. İbnu'n-Neccâr'ın Ebû Hureyre'den naklettiği; 'bir çocuğun babası üzerindeki hakkı, çocuğa yazı öğretmek, ona güzel bir isim vermek ve zamanı geldiğinde de çocuğu evlendirmekti' (Celâleddîn es-Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, İstanbul, 1286, c. I, s. 350; Abdurraûf el-Munâvî, *Feydu'l-Kadîr*, Beyrut, ts., c. II, s. 538) rivâyetinde geçen 'çocuğa yazı öğretmek' ifadesi erkek çocuğa has bir şeydir. Kadınların yazı öğrenmesinin yasak olması, onların Kur'an'ı, (dinî) ilimleri ve âdâb kurallarını öğrenmelerine engel değildir. Çünkü bu sayılan ilimleri öğrenmede genel bir fayda vardır; (kitâbette olduğu gibi) meydana gelecek herhangi bir mefsedet korkusu da yoktur. Nitekim, mefsedetin def' edilmesi maslahatların celbinden önce gelmektedir”. Bk. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ el-Hadîsiyye*, Kahire, 1934, s. 62. el-Hakîm et-Tirmizî ve İbn Hacer el-Heytemî'nin bu meşrûlaştırma çabalarını, -metnimizin ilerleyen sayfalarında gelecek olan-el-Buhârî'nin *el-Edebu'l-Mufred*'de naklettiği Âişe bnt. Talhâ rivâyetiyle karşılaştıracak olursak, meselenin iki farklı boyutunu/yorumunu çok açık bir biçimde görme imkanını yakalamış oluruz. Sözkonusu rivâyetin, kadınlara yazı öğretilmesinin fesada yol açacağı endişesinden kaynaklandığı yönündeki diğer yorumlar için ayrıca bk. Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylu'l-Evâtâr Şerhu Munteka'l-Ahbâr min Ehâdisi Seyyidi'l-Ahyâr*, Beyrut, ts., c. VIII, s. 240; Halil Ahmed es-Sehârenfûrî, *Bezlu'l-Mechûd, fî Halli Ebî Dâvud*, Beyrut, ts., c. XVI, s. 217. Yine bu bağlamda, Ebu'l-Hasen el-Kayrevânî el-Kâbisî'nin, “kadına faydası umulan ve fitnesinden emin olunan şeyler öğretilmelidir; yazı öğretilmemesi en emin yoldur” (Bk. el-Kâbisî, *İslam'da Öğretmen ve Öğrenci Meselelerine Dair Geniş Risâle*, çev. Süleyman Ateş-Hıfzurrahman Öymen, Ankara, 1966, s. 32) ifadeleri de bu hususa örnek teşkil edecek niteliktedir. Fakat işin daha da ilginç olan tarafı, el-Kâbisî'nin “hadis ehlinden olan fıkıhçıların usûlüne uygun biçimde düzenlendiği” söylenen bu eseri, “eğitim fıkhi” mâhiyeti taşıması bakımından ilk örnekler arasında yer almaktadır. Bunun yanısıra eser, o dönemde (el-Kâbisî'nin ölümü 403/1012'dir) temel eğitimin hedef, konu ve metotları hakkında İslam âlimlerinin hangi dinî esaslara dayandıklarını ve nasıl bir eğitim sistemi ortaya koyduklarını göstermesi, ayrıca öğretmenliğin profesyonel bir meslek kabul edilmesi için ileri sürülen gerekçeler yanında, öğ-

ve onlara kitâbet ta'lîm etmeyin" demektir. Hâlbuki bu hadisin senesinde Muhammed İbrâhim Şâmî vardır ki, vaddâ'lardan olup, munkeru'l-hadîsdir.⁵ Zehebî Dârekutnî'den naklen "bu, kezzâbdır" demiştir. İbn Adî ise "bu Şâmî'nin ehâdîsi ğayr-i mahfûzdur"⁶ dediği gibi, İbn Hayyan (Hibbân) da "bu Şâmî vad'-ı ahadîs ile meşhûr olup, hâl-i i'tibârın ğayrısı(n)da ondan hadis rivâyet eylemek helal değildir"⁷ demiştir. İbn Cevzî de *Ilel-i Mutenâhiye*'de "bu hadis sahih değildir; Muhammed b. İbrahim Şâmî veddâ'-ı hadistir" demiştir. Bu hadisin bir ikinci senedi daha vardır ki, Hâkim *Mustedrek*'te Hz. Âişe'den rivâyet eylemiştir.⁸ Lâkin bu senedin râvileri içinde Abdulvehhâb b. Dahhâk var ki, Zehebî *Mîzân*'ında bunun için Ebû Hâtim'den naklen "kezzâbdır" demiştir. Neseî de bunun hakkında "metrûktur" dediği gibi, Dârekutnî de "munkeru'l-hadistir" demiştir.⁹

İkinci delilleri, İbn Hayyân (Hibbân)'nın *Duafâ*'da İbn Abbas'tan merfûan rivâyet eylediği hadisidir. Yani, "kadınlarınıza kitâbet ta'lîm etmeyiniz." Hâlbuki bu hadisin senesinde Ca'fer b. Nasr vardır ki, Zehebî bunun hakkında "mütthemü'l-kizb" demiştir. *el-Kâmil* sahibi de "sikâttan birçok ahâdîs-i bâtılâ nakl eyledi" demiştir.¹⁰

İşte görülüyor ki, bu rivâyâtın kâffesi gayet zayıf ve belki de bâtil olup, hiçbir vechile ihticâca sâlih değildir. Adem-i cevâz ise ahkâm-ı şer'iyyeden olup, bir hadîs-i sahihe veya hasene istinâd eylemesi lâzımdır. Binâanaleyh, bu tâifenin verdiği adem-i cevâz hükmü hiçbir vechile sahih değildir.

rencilere verilecek disiplin cezalarına getirilen *medenî* sınırlandırmalar bakımından da dikkat çekicidir. Bk. Selahattin Parlador, "Kâbisî", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIV, ss. 41-42. Ancak, yukarıda geçen "kadınlara yazı öğretilmemesi en emin yoldur" ifadesinin, "medenî" değerlendirilmesiyle örtüştüğü pek de söylenemez.

Bütün bu anlatılanlardan sonra, makalesini sunduğumuz müellifimizin yaşadığı dönem olan Osmanlı'nın son devirlerine gelecek olursak; Burhâneddin ez-Zernûcî'nin *Ta'lîmu'l-Muteallim* adlı eserinin şerhi olarak "Dersâdet, 1316" tarihiyle Osmanlı matbaası tarafından basılmış olan, Osman Pazârî'ye ait bir şerhte de, rivâyetine yer verilerek, "kadınlara yazı öğretmek mekrûhtur" ibaresi yazılı olduğunu görürüz. Bk. s. 20.

5 İbn Hibbân, *age*, c. II, ss. 301-302. "Muhammed b. İbrâhim eş-Şâmî, Ebû Abdullah".

6 Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mîzânü'l-I'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, tahk.: Ali Muhammed el-Bicâvî, Dimaşk, ts., c. III, s. 466.

7 İbn Hibbân, *age*, c. II, s. 301. Ayrıca bk. Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, tahk.: Abdurrahman Muhammed Osman, Beyrut 1983, c. II, s. 269.

8 el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Mustedrek ale's-Sahîhayn*, tahk.: Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrut 1990, c. II, s. 430. el-Hâkim'in, "senedi sahihtir; el-Buhârî ve Muslim (şartlarına uyduğu halde) rivâyet etmemişlerdir" ifadelerine karşın, İbn el-Cevzî sözkonusu bu rivâyeti el-Hâkim'in sahih olarak değerlendirmesini hayretler içinde karşılar ve şöyle der: "Şaşılacak bir şey! Bu sözün uydurma olduğu gerçeği el-Hâkim'e nasıl da gizli kalmış olabilir." Bk. İbn el-Cevzî, *el-Mevdûât*, c. II, s. 269.

9 ez-Zehebî, *Mîzân*, c. II, s. 679.

10 *Aynı eser*, c. I, s. 419.

Bu hadisin iki üç tarik ile vurûdu, kendisini hasen liğayrihî mertebesine is'âd edemez. Çünkü taaddud-i turuk ile hasen mertebesine irtikâ eden hadîs-i zaîf, seyyiu'l-hıfz, muhtelit, mestûr ve mursil ve mudellis râvilerin hadisleridir. Veddâ'ların, kezzâbların, metrûklerin hadisleri kesret-i turuk ile hiçbir zaman hasen liğayrihî mertebesine irtikâ edemez.¹¹

Cumhûr-i ulemâ ise, kadınlara ta'lîm-i kitâbet edilmesinin cevâzına min ğayri kerâhetin zâhib olmuşlardır. Delilleri ise, *Sunen-i Ebî Dâvud*' da Şifâ bnt. Abdullah'tan rivâyet olunan,

¹² hadîs-i şerifidir. Yani, "birgün ummehât-ı mu'minînden Hz.

Hafsa'nın yanında iken Cenâb-ı Peygamber (s.a.v.) içeriye teşrif buyurmuşlar ve bana hitaben: 'Şuna, kitâbeti ta'lîm eylediğin gibi karınca yuvası ta'bir olunan hastalığın efsununu da ta'lîm etmez misin?' buyurmuşlardır. Bu hadîs-i şerifin ricâl-ı isnâdı, İbrahim b. Mehdî'den başka hepsi ricâl-i sahihtir. Maamâfih İbrahim b. Mehdî sikâtandır. Ahmed¹³ ve Hâkim *Musned*'lerinde ihrâc edip, "hadîs-i sahihtir" dedikleri gibi, Neseî dahi *Sunen-i Kubrâ*'da¹⁴ bâbu't-tıbdâ ihrâc eylemiştir. Hadîs-i şerif bu sûretle kesb-i sıhhat eylemesine binâen, İbn Teymiye *Muntekâ*'da "bu hadîs-i şerif kadınlara ta'lîm-i kitâbetin cevâzına delildir"¹⁵ demiştir. Hattâbî dahi "kadınlara ta'lîm-i kitâbetin mekrûh olmadığına bu hadîs-i şerifte delâlet vardır"¹⁶ dediği gibi, *Zâdu'l-Meâd*'da¹⁷ ve

11 İbn Salâh "hasen liğayrihî" hadis türünü tanımlarken; râvilerinin ehliyetleri tam olarak tespit edilememiş (mestûr olan), hadiste fazla hata yapmayan ve yalancılıkla ithâm edilmemiş kimseler tarafından nakledilen hadis ifadelerini kullanmıştır. Yine ona göre, birkaç yönden rivâyet edilmesi durumunda (hadîs) şâzz ve münker olmaktan kurtulur; böylece hasen li ğayrihî olarak nitelenir. (Ama, yalancı olan ve açıkça hadis uydurduğu bilinen bir kimsenin naklettikleri için ise böyle bir şey asla sozkonusu değildir). Bk. İbn Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadîs*, tahk.: Nüreddin İtr, Beyrut 1986, s. 31. İbn Salâh'ın dile getirmiş olduğu bu ifadeleri daha sonraki usûl kaynaklarında da bulmak mümkündür; çünkü onlar da bu değerlendirmeleri yaparken İbn Salâh'ın ifadelerine dayanmışlardır. Örneğin bk. Zeynuddîn el-İrâkî, *et-Takyîd ve İzâh*, Beyrut 1993, s. 48; Celâleddîn es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, tahk.: İrfân el-Aşşâ Hassûne, Beyrut 1993, s. 98. Ayrıca, yukarıda metnini verdiğimiz Osmanlı döneminin son devirlerinde yaşamış olan müellifimizin yapmış olduğu değerlendirme, bize onun hadis metodolojisi hakkındaki tetebbuâtına ilişkin bir fikir de vermektedir.

12 Ebû Dâvud es-Sicistânî, *es-Sunen*, İstanbul, 1992, 27.et-Tıbb, 18 (c. IV, s. 215). Aynı rivâyet için ayrıca bk. Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, tahk.: Habiburrahmân el-A'zamî, Beyrut 1983, c. XI, s. 16.

13 Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, İstanbul, 1992, c. VI, s. 372.

14 Ahmed b. Şuayb en-Neseî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, tahk.: Abdulğaffar Suleyman el-Bundârî, Beyrut 1991, c. IV, s. 366. Krş. el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, c. X, s. 267.

15 İbn Teymiye, *el-Muntekâ min Ehâdisi'l-Ahkâm*, Kahire, ts., s. 790. Krş. el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, c. X, s. 267.

16 Ebû Suleyman el-Hattâbî, *Maâlimu's-Sunen Şerhu Sunen-i Ebî Dâvud*, Beyrut 1991, c. IV, s. 210. Krş. el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, c. X, s. 268.

17 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbâd*, tahk.: Şuayb el-Arnâvût-Abdulkâdir el-Arnâvût, Beyrut 1981, c. IV, s. 185. Krş. el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, c. X, s.

Mesâbîh şerhi *İzhâr*' da "bu hadiste kadınlara ta'lîm-i kitâbet edilmesinin cevâzına delil vardır" demiştir.¹⁸

Aliyyu'l-Kârî mebhas-i mezkûrun biraz aşağısında ismini ibhâm eylediği bazı ulemâdan naklen, "hadîs-i nemledeki ta'lîm-i kitâbet, Hz. Hafsa'ya hâsır; çünkü,¹⁹ âyet-i celîlesi mücebince ummehât-ı mu'minînin birçok hasâisi vardı. hadisi ise havf-ı fitneye binâen âmme-i nisâyâ mahmûldur"²⁰ demiştir. Bundan anlaşılıyor ki, hadîs-i mezkûru muhtelifu'l-hadis kabîlinden ad eylemiş ve ikisinin beynini cem' ve tevfiik eylemek tarîkini ihtiyâr eylemiştir. Halbuki tevfiik-i mezkûr ancak, ehâdîs-i sahîha ve hasene arasında teâruz vukû' buldukta ihtiyâr olunur; ehâdîs-i zaîfe ve bâtila ise ehâdîs-i sahîhaya muâruz olması şöyle dursun, mukâbil hükmünü alabilecek te'sîri bile yoktur. Çünkü esasen ehâdîs-i zaîfe ile amel olunmaz. Evet! Hadîs-i sahîh ve hasen bulunmadığı takdirde hadîs-i zaîf re'y ve kıyas üzerine tekaddüm eder; lâkin bu bahis âhardır.²¹

Müeyyidât-ı cevâzdan biri dahî Buhârî'nin *Edeb-i Mufred*' de

bâbında şu mealde Âişe bnt. Talha'dan rivâyet eylediği "Hz. Âişe'nin dâire-i terbiyesindeydim. Her şehirden insanlar ziyaretlerine gelirler. Hz. Âişe ile olan münasebetimize binâen, şuyûh-ı muslimîn bizi ziyaret ve kasd ederler. Gençler de bize kardaş muamelesini ederek bana birçok hedâyâ ve öteden beriden nâmeler gönderirlerdi. Hz. Âişe'ye der idim ki: 'Hala! Fulanın nâmesi ve hediyesidir'. Hz. Âişe de der idi ki: 'Kızcağızım! Ona cevap ver ve elinden ge-

268.

18 Şifâ bnt. Abdullah rivâyetinin, "kadınlara yazı öğretilmesinin câiz olduğuna" delil teşkil ettiğine ilişkin ayrıca bk. eş-Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, c. VIII, s. 240; es-Sehârenfûrî, *Bezlu'l-Mechûd*, c. XVI, s. 217; Abdurrahman el-Bennâ es-Sâatî, *el-Fethu'r-Rabbânî*, Beyrut, ts.. c. XVII, s. 179. Krş. el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, c. X, s. 268.

19 el-Ahzâb, 33/32: "Ey peygamber kadınları! Siz herhangi bir kadın gibi değilsiniz..."

20 Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtîh*, c. IV, s. 512.

21 Örneğin; zayıf hadisin re'yden daha iyi ya da daha kuvvetli olduğunu söyleyenlerden birisi Ahmed b. Hanbel'dir. Bk. Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Herevî, *Zemmu'l-Kelâm*, tahk.: Semih Duğaym, Beyrut 1994, s. 98; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, tahk.: Muhammed Abdusselam, Beyrut 1991, c. I, s. 61; Muhammed Abdülhayy el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdile li'l-Es'ileti'l-Aşeretü'l-Kâmile*, haz. Abdulfettâh Ebû Gudde, Haleb, 1994, s. 47. İbn Hazm, zayıf hadisin re'y ve kıyastan üstün olduğunda Ebû Hanîfe'nin mezhebinin de ittîfak (icmâ') ettiklerine değinmiştir. Bk. Ali b. Ahmed b. Hazm, *Mulahhasu İbtâli'l-Kiyâs ve'r-Re'y ve'l-İstihsân ve't-Taklîd ve't-Ta'lîl*, tahk.: Saîd el-Afgânî, Dimeşk, 1960, s. 68. Bu hususla ilgili olarak ayrıca bk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatîb alâ mâ sâkahû fî Tercemeti Ebî Hanife mine'l-Ekâzib*, Beyrut 1981, s. 235; İbn Bedrân ed-Dımaşkî, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Beyrut 1981, s. 117. Mustafa es-Sibâî'nin, İbn Hazm'ın bu görüşüne ilişkin değerlendirmeleri için bk. Mustafa es-Sibâî, *es-Sunne ve Mekânetuhâ fî Teşrî'l-İslâm*, Beyrut 1985, ss. 417-424. Zayıf hadisin re'ye tercih edilmesi hususunda ayrıca bk. Muhammed Cemâluddîn el-Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadîs*, Beyrut 1979, ss. 117-118.

len mukâfâtı dirîğ (yazık) etme! Yanında bir şey bulunmazsa ben sana veririm²² hadisidir.

Görülüyor ki, bu muhterem kadınların ricâl ile mükemmel muhâbereleri var ve asr-ı sahâbede cereyân ederdi. Bu bâbda cenâb-ı peygamberden nev'an ma memnûniyet bulunsaydı, onlar böyle geniş bir muhâbere kapısına meydan verirler miydi? Veyahut sahâbenin velev birisinden inkâr vukû' bulmaz mıydı? Hâlbuki öyle bir şey asla ve kat'a rivâyet edilmemiştir.

Kadınlara ta'lîm-i kitâbet edilmek gibi nâfi' ve müstahsen bir keyfiyeti men' etmek isteyenler, islâmîyetin yetiştirdiği fâdılât-ı nisâiye tetebbu' etseler, eminim ki iftihâr eylemekten kendilerini alamayacaklardır. Hele İbn Hallikân'ın *Vefeyâtu'l-a'yân*'ında fahru'n-nisâ Şeh(î)de bnt. Ebî Nasr'ın tercemesinde²³ bu muhterem kadının ulemâdan olduğunu ve hüsn-i hatta ye-gâne olmakla beraber, birçok halk ondan istimâ'-ı hadis ile semâ-ı âlî sâhibesi olmağla esâğır ekâbire ilhâk eylediğini ve bu gibi fedâil-i âliye ile şöhretgîr-î âfâk olduğunu ve kezâlik allâme-i Makrîzî'nin²⁴ *Nefhu't-Tîb*'bında Âişe bnt. Ahmed el-Kurtubî'nin tercemesinde²⁵ bu mer'e-i fâdılanın zamanında vahîde-i dehr olduğunu ve ilmen, edeben, şi'ren, fesâhaten harâir-i Endülüs'den kimse ona muâdil olmadığını ve hüsn-i hat sâhibesi olup, birçok mesâhif-i şerîfe yazmış olduğunu görmüş olsalar, bu gibi fâdılâtın huzurunda serfûrî bürde-i ta'zîm²⁶ ve iclâl olacakları gibi, muâsırları da olsalar zânû-zen-i²⁷ rahle-i kitâbet ve tedrisleri olmaya şitâb²⁸ ederler.

Hâsılı; içtimâiyâtımıza taalluk eden bu gibi mesâil-i şer'iyyeyi tetebbu' ve hakkıyla tedkîk etmeden, bir takım ekvâl ve ehâdis-i zaîfeye temessük ederek, düşmek üzere bulunduğumuz korkunç uçurumu bir kat daha derinleştirmekten vazgeçmemizi hâlisâne temenni ederiz.

22 el-Buhârî, *el-Edebu'l-Mufred*, Beyrut 1416/1996, s. 299. Krş. el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, c. X, s. 268.

23 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, Beyrut 1978, c. II, ss. 477-478. Krş. el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, c. X, s. 268.

24 Makrîzî ifadesi yanlış olup, doğrusu Makkarî olacaktır. Bu makaleyi kaleme alırken el-Azîmâbâdî'nin *Avnu'l-Ma'bûd* adlı eserinden oldukça yararlandığımı söylediğimiz isimsiz müellif, el-Azîmâbâdî'nin yanlış olarak kullanmış olduğu "Makrîzî" ifadesini herhangi bir tahkik yapmaksızın olduğu gibi naklettiği için aynı yanlışlığa kendisi de düşmüştür. Krş. el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, c. X, s. 268.

25 Amed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratîb*, tahk.: İhsan Abbas, Beyrut 1968, c. IV, s. 290. Benzer örnekler için ayrıca bk. M. Tayyib Okıç, *İslâmîyette Kadın Öğretimi*, Ankara, 1984, ss. 23-26, 45-60.

26 Boyun eğme.

27 Diz çöken.

28 Çaba göstermek.

ZORUNLU VARLIĞIN VARLIĞI *

Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristanî (ö. 548/1153)

Çevirenler: Aygün AKYOL**

Aytekin ÖZEL***

[24] İbn Sina dedi ki:

“Biz varlığın var olduğundan şüphe etmeyiz. O, **a.** Özünden dolayı Zorunlu, **b.** Özü itibariyle mümkün olup kendisinin dışındaki bir başka şeyden dolayı zorunlu diye alt kısımlara ayrılır. Tek bir şeyin hem kendi özünde zorunlu varlık, hem de aynı anda kendisinin dışındaki bir başka şeyle zorunlu varlık olması uygun değildir. Zorunlu Varlığın özünden dolayı kendisinin, ne bir tanımın parçaları ne de bir niceliğin parçaları olarak Kendini kuran birleştirici unsurlara sahip olması uygun değildir. O'nun (Zorunlu Varlık) isminin anlamını tanımlayan (Kavlü Şârih) sözlerin her bir parçası, varlık bakımından kendi özünde zorunlu olan bir başka şeye delalet etmemelidir.”

Ve dedi ki (İbn Sina):

“Kendi özünde Zorunlu Varlık tüm yönlerden zorunlu varlıktır. Kendi özünde her

* Bu çalışma, Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristanî'nin (ö. 548/1153), yeni Arapça edisyon ve İngilizce çevirisiyle Wilferd Madelung ve Toby Mayer tarafından yayınlanmış (I.B. Tauris Publishers London-New York in Association with The Institute of Ismaili Studies, London 2001) *Kitabu'l-Musaraa* adlı kitabının “Fi Vucudi Vacibu'l-Vüçud” adlı ikinci bölümünün (ss. 24–43) tercümesidir. Köşeli parantez Arapça metnin sayfa numaralarını göstermektedir. Parantez içindeki ifadeler açıklama amaçlı olup, mütercimlere aittir. Bu kitabın ilk bölümünü Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2005/1–2, cilt: IV, sayı: 7–8, ss. 181-189'da “Varlığın Kısımlarının Belirlenmesi” adı altında yayınladık.

Şehristanî kitabını yedi bölüm (I-Varlığın Kısımlarının Belirlenmesi, II-Zorunlu Varlığın Varlığı, III-Zorunlu Varlığın Birliği, IV-Zorunlu Varlığın Bilgisi, V-Alemin Sonradan Olması, VI-İlkelerin Belirlenmesi, VII-Zorlu Meseleler ve Şüpheli Konular) olarak tasarlamıştır. Şehristanî kitabının ilk bölümünde İbn Sina (ö.428/1037)'nin Necat adlı kitabındaki varlık tasnifini merkeze alarak, eleştirel açıdan değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bu bağlamda, İbn Sina'nın ele aldığı öz-töz-ilinti, uzayda yer kaplama, cins-tür, hal-mahal kavramlarını değerlendirerek, aralarındaki mantıksal ilişkileri analiz etmiştir. Tüm bunları bir kelimacı gözüyle ele alarak felsefi/metafiziksel görüşlerini de ortaya koymuştur. İkinci bölümde ise Zorunlu Varlık teorisini tartışmaya başlamıştır.

Kitabın önemi, İslam felsefe ve kelamında İbn Sina'nın felsefi sistemine yönelik ilk olarak Gazalî'nin (ö. 505/1111) *Tehafütü'l-Felasife* adlı eseriyle başlattığı eleştiri geleneğini, başka bir gelenek olarak Şehristanî'nin *Kitabu'l-Musaraa* adlı eseriyle devam ettirmesinden kaynaklanmaktadır. (Dimitri Gutas, İbn Sina'nın Mirası, çev. ve der. M. Cüneyt Kaya, İst. 2004, ss. 142,143.)

Bu çalışmamız esnasında katkıda bulunan Yrd. Doç.Dr. Şaban Haklı'ya, metnin temininde yardımcı olan Doç.Dr. Bedri Gencer ve Hasan Yalçın beylere teşekkür ederiz.

** Ar. Gör., Hitit Ü. İlahiyat Fak. İslam Felsefesi Anabilim Dalı, aygunakyol@yahoo.com

*** Ar. Gör., Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı, e-mail: aytekin@gazi.edu.tr

zorunlu varlık saf iyiliktir, saf mükemmelliktir ve saf gerçekliktir .”

Ve dedi ki (İbn Sina):

“Zorunlu Varlığın türü, [25] Kendi özünün dışındaki bir şeyle/şeyden dolayı zorunlu olmamalıdır. Zira O'nun türünün varlığı Kendisinden dolayı Kendisine aittir. Bu yüzden, varlıkla ilgili iki zorunluluğun, -varlığın zorunluluğu kavramı eşit derecede bir genellemeyle o ikisinin ya bir cinsi ya da bir gerektireni olarak genel bir kavram olacak şekilde- zorunlu varlık olmakta ortaklık etmesi imkânsızdır. Bilakis O'nun bu şekilde diğer varlıklardan ayrılması, diğerlerinden ayrılmış özünün dışındaki bir şeyden dolayı olmayıp, sadece Zorunlu Varlık olmasından dolayıdır. Üstelik özü itibariyle her mümkünün var olması ve var olmaması mümkündür. Nitekim varlık yokluğa tercih edildiğinde, kesinlikle bir 'tercih edene' ihtiyaç duyar. Mümkünlerin tümü için tercih edenin, kendi özü itibariyle mümkün olmaması gerekir, aksine mümkünler silsilesinin dışında, kendi özünde zorunlu olması gerekir.”

Eleştiri

Onun sözlerindeki çelişkileri tek tek sayacağız. Daha sonra çürütme ve iptaliyle uğraşacağız.

(Birinci Çelişki)

Onun (İbn Sina), iki kısma ayrılan varlığın zorunluluğunun eşit genellenmesiyle ilgili bir iddiada bulunan şu sözü:

“Zorunlu Varlık bazen kendi özünde ve bazen de kendisinin dışındaki bir şeyle (zorunlu) olabilir.”

Ve yine şu sözü:

“Bu yüzden, varlıkla ilgili iki zorunluluğun, -varlığın zorunluluğu kavramı o ikisinin ya bir cinsi ya da bir gerektireni olarak genel bir kavram olacak şekilde- zorunlu varlık olmakta ortaklık etmesi imkânsızdır.”

İki çelişik önermedir. Çünkü bir anlam genel olmazsa alt kısımlara ayıramaz ve şayet alt kısımlara ayrılırsa genel olur. Bundan dolayı, onun (İbn Sina) iki zorunludan birinin kendi özünden dolayı zorunlu olduğu ve ikincisinin de, başka bir şeyden dolayı zorunlu olduğuyla ilgili mazereti gerçektir. Bu ya özsel bir bölümdür ya da bir gerektirme (lazım)'dir. Zira bir özsel veya bir gerektirme genellemesi olmasaydı, onun mazereti gerçek olmayacaktı

İkinci Çelişki

[26] Onun (İbn Sina'nın):

“O'nun (Zorunlu Varlık) isminin anlamını tanımlayan (Kavlü Şârih) sözlerin her bir parçası, varlık bakımından kendi özünde zorunlu olan bir başka şeye delalet etmemelidir.”

Sözleriyle,

“Kendi özünde Zorunlu Varlık”

Şeklindeki ifadesiyle çelişmektedir. İkinci ifade üç terimi içerir: zorunlu, varlık, kendi özünde. Her bir terim ikinci (bir sonraki) terimin delalet ettiği şeyin dışında başka bir anlama delalet eder. Buna göre, bölümlenme, şöyle denilince doğru olur:

“Varlık zorunlu ve mümkün diye iki kısma ayrılır, daha sonra, zorunlu da kendi özünde zorunlu olan ve başkasıyla zorunlu olan diye iki kısma ayrılır.”

Kaçınılmaz olarak, bu kısımlardan her biri ikinci (bir sonraki) kısımda ifade edilen şeyden başka bir şeyi ifade eder ve varlık bakımından da ikincisinin (sonrakinin) delalet ettiği şeyin dışındaki şeye delalet eder. Bu açık bir çelişkidir.

Onun (İbn Sina) şöyle demesi şaşırtıcıdır:

“Zorunlu Varlık heyula ve formun bileşiminden oluşan cisim gibi nicelikle ilgili parçalara sahip değildir, bir cins ve bir ayırımın bileşiminde olduğu gibi herhangi bir tanımın parçalarına da sahip değildir ve renklilik ve beyazlıkta olduğu gibi bir genelleme ve özelleme (girişimlilik) ilişkisinin parçalarına da sahip değildir.”

Bu durumda, o (İbn Sina) imkân ve zorunluluk kısımları için varlığı nasıl kapsayıcı kıldı, sonra da zorunluluğu nasıl O’na (Zorunlu Varlık) hâs kıldı? O (İbn Sina), varlığın zorunluluğunu nasıl oldu da kendi özünde zorunluluk ve kendisinin dışındaki başka bir şeye zorunluluk kısımları için kapsayıcı yaptı, sonra da kendi özünde zorunluluğu O’na (Zorunlu Varlık) hâs kıldı? Bu, beyazlık ve renklilikte olduğu gibi, genelleme ve özelleme (girişimlilik) unsurlarının açıklandığı bir görüş değil midir? [27] O (İbn Sina) bu taksim ve beyanlardan tamamen uzaklaşmaması halinde şunu söyleyecektir:

“Bu ismi olmayan bir geçeklik türüdür.”

Bunu Şifa’da ve başka yerlerde zikretti. Öyleyse, o (İbn Sina), bu (saçma) gerektirmeleri hatırlattı.

Ama,

“O’nun (Zorunlu Varlık) isminin açıklanması, O’nun varlığının kendi özünde zorunlu olmasıdır.”

Diyerek yukarıdaki ifadesiyle çelişmesi bunun dışındadır.

İsimsiz olan bir şeyin açıklanması ne kadar kötüdür! O (İbn Sina), keşke şöyle deseydi: ‘Söz Allah’a vardığında sakınsınlar.’

Üçüncü Çelişki

Onun (İbn Sina) şu sözü:

“Kendi özünde Zorunlu Varlık tüm yönleriyle zorunlu varlıktır.”

O (İbn Sina) bunu şu şekilde kanıtlamaya başlar: O (Zorunlu Varlık) yönlere sahip olmayınca; yani ne duyulur mekânsal yönlere ne de akılsal sübjektif yönlere sahip olmayınca, nasıl oldu da o (İbn Sina) Zorunlu Varlığın tüm yönlerden zorunlu varlık olduğunu ispatlamada kendini zora soktu? O (İbn Sina), Zorunlu Varlığın hiçbir parçasının ve tanımının bulunmadığını açıkladıktan sonra, tüm parçaları ve tanımları açısından O'nun zorunlu varlık olduğunu kanıtlamaya çalışan bir kimse gibidir.

[28] Bundan daha tuhafı onun (İbn Sina) şu ifadesidir:

“Her zorunlu varlık saf iyiliktir.”

Biz bu ‘her’ sözcüğünün anlamını anlayamadık. Zorunlu varlıklardan hangi biri saf iyiliktir? Öyleyse o ya türdür ya da cinstir. Yahut da o (İbn Sina), bununla O'nun (zorunlu varlık) parçalara sahip bir bütün olduğunu vehmettirmek şeklinde O'nun özünün her açıdan saf iyilik olduğunu mu kastetti? Hatta sözcükte bu birlik ve anlamda bu çokluk nedir?

Dördüncü Çelişki

Onun (İbn Sina) şu sözü:

“Zorunlu Varlığın türü, Kendi özünün dışındaki bir şeyle/şeyden dolayı zorunlu olmamalıdır.”

O (İbn Sina) nasıl oldu da, tıpkı güneş hakkında, “*onun türü kendi şahsındadır*” diye söylenildiği gibi, “*Zorunlu Varlığın türü kendi özündedir*” şeklinde söylemeye cevaz verdi? O (İbn Sina) Hak (c.c.) hakkında pek çok noksanlıkların olumsuzlanması, yine O'nun bir eksikliği olduğunu (olduğu anlamına geldiğini) anlamadı mı? Bu, Haşviyye arasındaki en gariban insanların ve en aşağı seviyedeki hikâye anlatıcıların şöyle demesi gibidir: Ne [29] cisimdir, ne tözdür, ne şekli olan bir şeydir, ne ölçülebilirdir, ne uzamıştır, ne yuvarlaktır, ne karedir, ne beşgendir, ne mükelleftir, ne de bileşiktir. Sıradan halk der ki: Sübhanallah! Sübhanallah! Bundan dolayı, İbn Sina, Kendi özünde Zorunlu Varlığın ispatından önce, O'nunla ilgili bu sıfatların örneklerini olumsuzlayarak kitabındaki bölümleri uzatmaya başladı. Sonra da şöyle diyerek O'nun ispatına başladı:

“Mümkünler, kendi özünden dolayı Zorunlu Varlık olana dayanır.”

Bu yüzden sanki o (İbn Sina), O'nu (Zorunlu Varlık) zihinde bir tür olarak kavradı ve yine sanki o (İbn Sina) O'nun tür olmasının gereği olan bu nitelikleri olumsuzlaştırmaya karar verdi. Daha sonra da o (İbn Sina), O'nu kendi ayniyetiyle kavradı. Mümkünlerdeki imkân deliliyle O'nu ispatladı ve onları (mümkünler) kendi özünde Zorunlu Varlık olan bir şeye dayandırdı. [30] Bu, tamamen karanlığa körce bir atış ve noksanlıkların ispatı olan noksanlıkları olumsuzlama ve tesadüften başka bir şey değildir!

O'nun (İbn Sina) dile getirdiği ve ileri sürdüğü şeylerin geçersiz kılınmasına gelince biz deriz ki:

Senin (İbn Sina);

"Biz varlığın var olduğundan şüphe etmeyiz, varlık ya kendi özünden dolayı zorunludur ya da kendi özünden dolayı mümkündür."

İfadende sen Zorunlu Varlık için bir ortak/karşılık kıldın ki bu ortak/karşılık da 'kendi özünden dolayı mümkün olandır. Buna göre varlığın, varlık bakımından iki bölüm için eşit derecede kapsayıcı olması gerekir. Bu durumda o bir cins olmaya veya cins hükmünde bir gerektiren olmaya uygun düşer. İki kısımdan birisi, bir ayırım olmaya veya bir ayırım hükmünde olmaya uygun düşen bir anlam yoluyla ayırt edilir. Böylece, Zorunlu Varlığın özü, bir cins ve bir ayırımın bileşiminden oluşur veyahut da gerektirmeler yoluyla, o ikisinin hükmünde olan şeylerin bileşiminden oluşur. Bu durum birliğe (vahdet) aykırıdır ve mutlak bağımsızlığa da aykırıdır. Zira iki manadan oluşan bir bileşik veya [31] iki sübjektif şeyden -yani bir genelleme ve özelleme (girişimlik)- oluşan bir bileşik, eksiktir ve ilk olarak kendi gerçekliğini gerçekleştirene kadar kendisini oluşturan unsurlara muhtaçtır ve ikinci olarak da kendi neliğini oluşturana kadar bir birleştirene (mürekkip) muhtaçtır.

İbn Sina şöyle derse:

"Ben varlığı iki kısım için eşit bir derecede tam bir kapsayışla genel yapmam, zira o mutavati* bir isim olmayıp müşekkek** isimlerdendir. O, Zorunlu Varlık için daha uygun ve daha öncelikli olup ve mümkün (varlık) için ise daha uygun ve daha öncelikli değildir. Müşekkek isimlerden olan şey, bir cins olmak için uygun değildir; bilakis eşit derecede tam bir kapsayıcılıkla nelikleri kapsayan mutavati isimler bir cins olmaya uygundur. Bu yüzden ne senin gerekli gördüğün şey gereklidir ne de benim onayladığım şey çürütülebilir."

* Zihindeki ve dışarıdaki fertlerini eşit derecede kapsayarak anlamı ve doğruluğu ortaya çıkan tümel bir terimdir. Seyyid Şerif Cürcanî, *Kitabu't-Tarifât*, "Mutavati" mad., ts., s. 199.

** Doğruluğu fertlerini eşit derecede kapsamayan bir tümeldir; bilakis onun bir kısmında gerçekleşmesi, diğer kısmından daha evla veya daha öncelikli veya daha güçlüdür. Seyyid Şerif Cürcanî, *Kitabu't-Tarifât*, "Müşekkek" mad., ts., s. 216.

Ben de derim ki: Sen (İbn Sina), iki yoldan ilk talep edileni istedin (musadere ale'l-matlup)*, onların ilki (ilk yol), (a1.) varlığın özünde zorunlu ve (b1.) özünde mümkün diye taksimi, [32] (a2.) varlığın kendisine daha uygun olan ve kendisi için öncel olan- (b2.) kendisine daha uygun olmayan ve kendisi için öncel olmayan şeklindeki taksimiyle aynıdır. Varlık, varlık konumu itibarıyla eşit derecede tam bir kapsayışla, söz konusu bu iki kısmı kapsar; yani varlık, ister töz ve ilintiye nispetle ilintisel olsun, ister diğer neliklere nispetle ilintisel olsun, her ikisi için özsel bir şeydir.

Sen (İbn Sina) özsel tariftten, kendine göre şunu anladın: Zihinde o tarifi oluşturduğunda ve onun özsel olanını da zihnine getirdiğinde, o özsel olanı zihnine getirmediğin sürece onu tasavvur etmen mümkün değildir. Onun zihnindeki varlığı, o özselin bulunmasıyla; sırf özselin varlığından değildir. Onun zihinden çıkması, o özselin yokluğu ile; sırf onun yokluğundan değildir. Zorunluda ve Varlıkta da durum böyledir. Zira senin için (İbn Sina) varlığı tasavvur etmeden Zorunlu Varlık tasavvur etmen mümkün değildir. Sen (İbn Sina) varlığı kaldırdığın zaman [33], zorunluluk da onun kaldırılmasıyla kalkar.

Adam (İbn Sina), bu gerektirmeye benzeyen şeyi fark ettiğinde, mutavâtî isimlerin dışında kendince bir 'kısım' icat etti; bunu da müşekkek diye isimlendirdi. Hakîmlerin (filozofların) mantığında bu yoktur ve bu şey, ne kendisini (İbn Sina) açıklıktan korur ne de bu şeyden, gerektirmeye benzeyen şey defolur. Varsayalım ki; onun 'gerçek bir kısım' olduğunu kabul etse bile, bu varlığa özgü olmaz. Bilakis birlikte, nedensellikte, doğrulukta, türlerden ve cinslerden oluşan tüm genel kavramlarda onun (varlığın) benzeri geçerli olmuş olur. O halde şu söylenebilir: Birlik, her 'bir'e uygulanır ve o (birlik) İlk Olan'a daha uygundur. İlet, gerçeklik ve başlangıç (ilke), Zorunlu Varlık'tan başka bir şeye de uygulanır; ama bunlar, O'nun için daha uygundur. Töz terimi [34], var olduğu zaman bir konuda (mevzu) bulunmaksızın var olan tüm şeyleri kapsar ki; bu aklî tözler için daha uygundur. Böylece bu temel üzerinde, mutavâtî isimler kısmı çürütülmüş olur ve hiçbir terim/lafız aynı eşitlikte bir anlamı içermemiş olur.

İkinci Yol: Biz deriz ki: Varsayalım ki varlık müşekkek bir terimdir; o zaman varlık başka bir kısım olur. Varlık her ikisini genel bir şekilde kapsıyor ve zorunluluğu da kendi özgü biçimiyle kapsıyor; bir şeyi genel yapan

* Bizzat ispatlanması gereken iddiayı ispatlanmış gibi kabul etme, diğer bir ifadeyle, ispatlanmış olduğu zannedilen sonucu öncüllerin parçası olarak farz etme şeklinde tanımlanır. Bu, kısaca, 'delilin, ispatı veya iptali istenen şeye dayandırılması' şeklinde de tanımlanabilir. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., Ankara 2004, s. 280.

şey onu özel yapan şeyden farklı değil midir? Burada iki sözcükle, sözünü ettiğimiz iki yolu birleştirmek vardır ki; bunlardan her biri, bir diğerinin delalet etmediği şeye delalet ediyor. Bu salt birliğe aykırıdır.

Şayet o (İbn Sina) şöyle derse:

“Zorunluluğun anlamı olumlu olmayıp olumsuzdur veya varlığa ait olmayıp sübjektif/görecelidir, bu yüzden de O'nun özünde çokluk gerekli değildir.”

Ben de derim ki: Bizim argümanımız evvela varlık hakkındadır, sonra zorunluluk hakkındadır. Sen (İbn Sina), varlık hakkında ve onun zihindeki anlamı hakkında ne söylersin? O genel (tümel) bir önerme değil midir ve yine o Zorunlu ve mümkünü bir tür kapsayışla kapsayan bir anlam mıdır, yoksa değil midir? Şayet o Zorunlu ve mümkünü kapsayan bir anlamsa, bu durumda onun, mümkününden Zorunlu ayırt edilsin diye başka bir anlam verilmesi gerekir. Sen (İbn Sina) şunu söyleyemezsin:

“Kapsayıcı olan anlam olumsuz bir şeydir”

Zira varlık, nasıl varlığa ait olmaz? [35] Zorunluluk, varlığın pekiştirilmesidir; yani varlık O'nun özünde O'na aittir ve bu yüzden O, 'Kendisi'nin dışındaki bir şeyden istifade etmeksizin kendi kendini gerektirir. O halde O, gerekene (lazım) nasıl itibar etti ve Kendisi için özsel olanı nasıl terk etti? Şayet zorunluluk olumsuz bir şey ise, onun karşıtı olan -yani mümkün- nasıl varlığa ait bir şey olacaktır. Biz senin, varlık ve ispatın zorunlu için daha uygun olduğunu ve yokluk ve olumsuzluğun da mümkün için daha uygun olduğunu bildiğini biliyoruz. Sen varlığın zorunlu için daha uygun ve öncelikli olduğunu ve yine varlığın mümkün için daha uygun olmadığını ve öncelikli olmadığını iddia ettiğinde nasıl oldu da yukarıda uydurduğun “müşekkek” kategorisini unuttun? Onun anlamının olumsuz bir şey olduğu kabul edilse bile, bu mutlak bir olumsuzlama değildir. Bilakis bu, bir şeyin doğasında gerçekleştirilmesi uygun olan bir olumsuzlamadır. Bu (zorunlu ve mümkün) ayırmak için uygun bir olumsuzlamadır. Bu ayırma vasıtasıyla çokluk meydana gelir. Şöyle denilmesini bir tarafa bırakın:

“Olumsuzlamalar ve bağıntılar (görelilik-izafet kavramları) özde çokluğu gerektirmez.”

Zira onlar bu önermeyi müsellemtan (bir tartışmada karşı taraf açısından kabul edilmesi gerektiği varsayılan önermeler) kabul ettiler; fakat durum ileride yapılacak detaylı analizler gereğince bunun gibi (müsellemler) değildir.

O'nun (İbn Sina) şu ifadesine gelince:

“Şüphesiz genelleme ve özelleme (girişimlik) yoluyla varlık ve zorunluluk arasındaki fark, varlıkta olmayıp zihinde sübjektif/göreceli bir durumdur.”

Bu, (saçma) gerektirmenin ortaya çıkışının kabulüdür. Zira ‘cins olma’nın ve ‘ayrım olma’nın anlamı arasındaki fark, yalnızca zihinde ortaya çıkar. [36] Bu yüzden varlıkta (dış dünyada), bir cins olan ‘hayvan’ ve bir ayrım olan ‘konuşan’ bulunmaz. Bilakis bu ikisi, dış dünyada olmayıp zihindeki iki sübjektif değerlendirmedir. Tümel sadece zihinde varken, dış dünyada tümel bir şey nasıl var olabilir? Sen (İbn Sina) renklilik ve beyazlığın, dış dünyada olmayıp, zihinde iki akılsal sübjektif değerlendirme olduğunu ve varlıkta beyazın renklendirilmesinin/renkliliğinin yalnızca beyazlıktan başka bir şey olmadığını bilirsün.

Adam (konuya) geri döndü ve dedi ki: Genelleme ve özelleme yoluyla terimlerin çoğalmasından hâsıl olan (sübjektif/göreceli) değerlendirmelerin çoğalması, gerçekte Zorunlu Varlık hakkında olumsuzlama ve görelilik/bağıntı kavramlarının çoğalmasına bağlıdır. ‘O, varlığın başlangıcı (ilkesi), onun nedeni, onun irade edeni ve ilk yaratıcısıdır’, işte bizim bu ifadeyiz, Kendisinden yeni bir şey meydana gelmeksizin veya bir şey vasıtasıyla Kendi özünü çoğaltmaksızın, varlığın O’na olan bağıntısını ve aynı zamanda O’ndan sadır olmasının bağıntısını gösterir. Bizim ifademiz şudur: O, kendi özünde Zorunlu Varlıktır; yani başka bir şeye muhtaç olmaktan olumsuzlanan bir Öz’dür. Varlığı genelleme ve özelleme (girişimlik), Yüce Allah hakkında tek anlama gelir. Zira O’nun zorunluluğu O’nun varlığıdır, O’nun belirli bir varlık olması bir gerektirme olarak veya bir gerektirme olmaksızın Kendisini belirli kılan başka bir anlamı gerekli kılmaz. O’nun birliği Kendisini bir kılan başka bir anlamı gerektirmez; zira O, Zorunlu Varlık olduğu için “Bir”dir. Bizim ‘O olduğu için...’ ifademiz, gerçekte, bir sebep beyan etmek değildir. Bilakis bunun anlamı, O’nun yalnızca öylece olmasıdır ve bu benim şu ifademdeki anlamdır: ‘Şüphesiz Zorunlu Varlık her bakımdan sadece birdir.’ Yine benim, ‘şüphesiz olumsuzlamalar ve bağıntıların (görelilik-izafet kavramları) çokluğu, O’nun özünde birçokluğu zorunlu kılmaz’ ifadem, herkes tarafından müsellem (bir tartışmada karşı taraf açısından kabul edilmesi gerektiği varsayılan önermeler) görülen bir önermedir. Kesinlikle, bizim, ‘bu cisim şu şeye yakındır, şu şeyden uzaktır ve şöyle şöyle sığdır’ ifademize göre cismin çoğalması mümkün olmasına rağmen, cismin özünde çoğalmayı zorunlu kılmaz. Bu durumda, değişme ve çoğalmanın karakteristiklerinden uzak, kutsanmış bir Öz’le ilgili şeylerin durumu ne olacaktır? [37]

Ben derim ki: Genelleme ve özelleme (girişimlik) terimlerinin zihindeki

kavramlarının genel ve özel oluşu, dilsel terimler olmalarından dolayı değildir. Zihindeki kavramlar, sadece zihnin dışında olan şeylerle 'tam örtüşmeleri' (mutabakat) nedeniyle doğru olurlar. Ben 'tam örtüşme'yle, zihindeki bir tümelin, dış dünyadaki bir tümel ile tam olarak örtüşmesini kastetmiyorum. Zira tümel bir nesne, bireylerde/dış dünyada bulunamaz. Bilakis zihindeki tümel, dış dünyadaki tikeller arasındaki her bir bireyle/varlıkla tam bir örtüşme içindedir. Bu, tıpkı zihindeki tümel 'insanlık' kavramının var olan veya var olmayanlar arasında her bir şahısla tam bir örtüşme içinde olması gibidir. Üstelik, bir türle diğer bir tür arasını ayırt etme, sadece özsel ayrımlar yoluyla ve her bir şahısla diğer bir şahsı ayırt etme, sadece ilintisel gereklilikler yoluyla olur.

Bu açığa çıkınca, genel varlık kavramının bir çeşit kapsayışla mümkün ve Zorunlu'yu kapsadığı açık olur. Şayet bu kapsayış, bir eşitlik derecesinde olur ise, (genel varlık kavramı) bir cins olmaya uygundur ve bu durumda bir özsel ayrıma ihtiyaç vardır. Bundan dolayı öz, bir cins ve bir ayrımların bileşiminden oluşur. Varlık her ikisini eşit derecede kapsamazsa kapsayıcı ve genel bir terim olmaktan çıkmaz ve bu durumda, özsel olan veya özsel olmayan bir diye bir ayrıma ihtiyaç vardır. [38] Demek ki; öz, genel ve özselin bileşiminden oluşur. Onun genelliği Kendi özelliğinin aynısı ise ve Kendi özelliği de Kendi genelliğinin aynısı ise, hiçbir şekilde bir genel ve özel yoktur. Bu durumda senin (İbn Sina) şu ifaden geçersiz olur:

"Varlığın var olmasından şüphe duymayız ve varlık zorunlu ve mümkün diye iki alt kısma ayrılır."

Senin varlığı, mutlak bir şekilde Metafizik ilmi için bir konu olarak belirlemen geçersiz olur. Dahası, senin (İbn Sina) yazdığın kitaplarda anlattıkların da geçersiz olur, yani; "*varlık olmak bakımından varlığın gereklilikleri*" ifaden ve yine senin varlık olmak bakımından değil de, zorunlu olmak bakımından varlığın gerekliliklerini sıralaman geçersiz olur.

Şunu diyen sen (İbn Sina) değil misin?: 'Yokluk veya var olmayış, varlık olmak bakımından O'nun karşıtıdır. Mümkün de, var olan olmak bakımından değil de, zorunlu olmak bakımından O'nun karşıtıdır. O'nun tek oluşu, zorunlu olmak bakımından Kendisi'ni gerektirir, yine aynı şekilde O'nun, sonradan olanların karakterlerinden uzak bir şekilde kutsanarak mutlak bağımsız oluşu ve yine O'nun, kâinatın tümü için bir başlangıç (ilke) oluşu da böyledir.

Onun (İbn Sina) şu ifadesine gelince:

"Olumsuzlamalar ve bağıntıların (görelilik-izafet kavramları) çokluğu özde çokluk gerektirmez."

Bu ifade sadece kendi çevresinde doğru bulunan bir önermedir [39] ve bu önerme apodictic (yakini) olmadığı gibi; ne apaçıktır ne de yakınlık ve uzaklık analogisi dışında O'nun üzerine bir delillendirme yapılabilir. Niçin o (İbn Sina) şöyle dedi?

“Bağıntıların (görelilik-izafet kavramları) tümünün hükmü uzaklık ve yakınlık hükmündedir”

Şayet bu önerme kabul edilirse, bu durumda bağıntılar (görelilik-izafet kavramları) arasında ilintilerin çokluğunu zorunlu kılan şeyler olduğu gibi, yine onlar arasında sübjektif değerlendirmelerin çokluğunu zorunlu kılan şeyler de vardır. Bir adamın kendine ait bir oğlu olduğunda baba olması ve erkek kardeşinin bir oğlu olduğunda o adamın bir amca olması ve yine bir eylem kendisi aracılığıyla meydana geldiğinde o adamın bir fail olmasının hükmü, yakınlık ve uzaklık hükmünde değil midir? Bu, olumsuzlama açısından da aynı biçimde olur. Zira bir kılıcın kesmesinin olumsuzlanması, bir yünün kesmesinin olumsuzlanmasına benzemez.

Bunlardan anlaşılıyor ki, olumsuzlamalar çeşitli olduğu gibi, bağıntılar (görelilik-izafet kavramları) da çeşitlidir. O halde bunları kapsayan tek bir ortak hüküm, nasıl olur da tümü için verilebilir? Bağıntısal anlamlar ve olumsuzlamaya dayalı anlamlar arasındaki farkın kendisi, özdeki iki sübjektif değerlendirmenin çokluğunu zorunlu kılar! Zira sen (İbn Sina) şöyle diyorsun: Bu olumsuzlamaya dayalı bir anlam olmayıp bağıntısal bir anlamdır [40] ve yine bu bağıntısal olmayıp olumsuzlamaya dayalı bir anlamdır. Sen (İbn Sina) diyorsun ki:

“Bu, şu şu yönlerden ve yine şu şu yönlerden bağıntıdır...” ve bunların tümü sübjektiftir, akli çokluktur. Öyle ki; onların her birinden, diğerinden anlaşılmayan şey anlaşılır. Onların her bir sözcüğü, diğer sözcük tarafından delalet edilmeyen şeye delalet eder. Bu yüzden onun (İbn Sina),

“Kendi özünde Zorunlu Varlık, olumsuzlamalar ve bağıntıların (görelilik-izafet kavramları) çokluğu yoluyla çoğalmaz.”

Görüşü geçersiz olur. Biz tevhid bahsinde buna tekrar döneceğiz.

Tercih Edilen Görüş

Bizim adetimiz bağlantı noktasına isabet eden ve sivriliğini körelten güçlü bir argümanla İbn Sina'nın başına gelen hatalarını ve yanlışının nedenini okuyucuya göstererek ve bununla birlikte isabet ve doğruluk yolunu öğren-ciye göstererek her meselenin sonunda bir bölüm zikretmektir. Başarıyı veren ve yardım eden Allah'tır.

[41] Ben derim ki: Bu çelişkileri ve talepleri (problemleri) sadece İbn

Sina ve onun hikmetteki (felsefedeki) ortaklarına yönelttim. Çünkü onlar varlığı, cins genellemesiyle veya gerektirmelerin genellemesiyle 'genel' kıldılar. Onlar varlığı müşekkekler arasında kabul edip ve mutavatı olmaktan çıkarttıkları için, bu (saçma) gerektirmelerden güvenli bir şekilde kaçtıklarını zannettiler. Bununla birlikte onları, varlığı ele almak dışında ve Allah için kullandıkları 'Birlik', 'Bir olma', 'Gerçeklik', 'İyilik', 'Akıl', 'Akleden', 'Akledilen' gibi her sıfat ve sözcük ve diğerlerini, mutavatı ve müşekkek olarak değil de müşterek olarak kabul etmedikçe bu sonuçlardan (sıkıntılardan) kurtulamazlar. Onlar 'Birlik' ve 'Bir olma' kavramlarının Allah Teala'ya uygulanması ve Allah Teala'nın dışındakilere ise, sırf ortaklık yoluyla uygulanması hususunda anlaştılar. Doğruluk ve iyilik kavramları da aynı şekildedir. Zira O (Allah) gerçekliği gerçek kılan ve geçersiz geçersiz kılan anlamında gerçekliktir, yine O, kendisinden başkasının varlığını zorunlu kılan ve kendisinden başkasının varlığını yok kılan anlamında, Kendi varlığı zorunlu olandır ve yine O, hayatı ve ölümü veren anlamında 'Hayy' (Diri)'dir.

Zıtlar birbirine hasımken, ihtilaflar (farklı fikirler) da birbirleriyle davacıdır. Bu davaya bakan Yargıç, kendi davalı ve davacısından birinin yanında yer alamaz. Kendi katında iki rakipten biri de olamaz. [42] Fakat 'hak', Yargıç'ın doğruluğu ortaya çıkartması ve onu gerçekleştirmesi anlamında Yargıç için kullanılır; bu 'hak' taraflardan birinin yanında yer alıp diğerinin karşısında olması anlamında değildir. Bu yüzden de varlık ve yokluk, zorunluluk ve imkân, birlik ve çokluk, ilim ve cehalet, hayat ve ölüm, hak ve batıl, hayır ve şer, kudret ve acziyet zıt kavramlardır ki; Yüce Allah ortaklık ve zıtlıklardan münezzehtir. "Bu yüzden siz de artık bile bile Allah'a ortaklar koşmayın" (Bakara, 2/22) "Hâlbuki en güzel isimler Allah'ındır. Siz O'na o isimler ile duada bulunun ve O'nun isimlerinde sapıklık edenleri bırakın. Yarın onlar yaptıklarının cezasını çekeceklerdir." (A'raf, 7/180) Allah'ım seçilmiş kullarının hakkı sebebiyle –selam onların üzerine olsun-, bize öğrettiklerinden faydalanmamızı sağla, faydalı kıldığın şeyleri bize öğret.

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Osman Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, 287 s. (ISBN 975-8190-35-0)

Mezhepler, içinde buldukları dönemin fikrî ve dinî tezahürlerinin kurumsallaşması sonucu oluşmuş yapılar olup, din ile özdeşleştirilemezler. Dolayısı ile onları doğuran tarihî, siyasî, toplumsal ve iktisadî şartları tanımadan mezheplerin görüşlerini ve davranışlarını sıhhatli bir şekilde temellendirebilmek ve anlayabilmek pek mümkün değildir. İslam Düşüncesinde grupları ele alan Mezhepler Tarihi kaynaklarının en büyük eksiklikleri de bu noktada toplanmaktadır. Ancak yine de bu eksiklikleri gidermenin veya en aza indirmenin yolu, başta incelenen mezhebin kendi eserleri olmak üzere teşekkül ettiği döneme en yakın Mezhepler Tarihi, tarih, biyografi, edebiyat vb. eserlerine başvurmaktan geçer. Bu bağlamda özellikle Mezhepler Tarihi kitaplarında mezheplerin görüşleri ile ilgili olarak genel hükümler verilir ve bu hükümlerin yazarın zihninde kime ait olduğunu tespit edebilmek çoğu zaman mümkün değildir. Bu durumda da söz konusu hükümlerin mezheplerin teşekkül sürecini incelerken fazla katkısı olmamaktadır. Bunun için söz konusu eserlerdeki bu genel hükümlerden daha çok bizzat incelenen mezhebe mensup kişilere atfedilen görüşlerden hareketle, ele alınan kişi veya mezhepler hakkında değerlendirmelere gitmek, fikirlerin teşekkül ve gelişim süreçlerini ortaya koymak daha sağlıklı bir yoldur. Diğer yandan mezhep önde gelenleri ve görüşleriyle ilgili olarak taraftarları ve muhalifleri tarafından mübalağalı övgü ve yergi rivayetleri aktarılabildiğinden, râvîlerinin eğilimlerini de göz önünde bulundurarak menkulde makulü arama ve fikir-hadise irtibatı çerçevesinde bu rivayetleri ele almak gerekir.

Bu ilkeler çerçevesinde Ebu'l-Huzeyl Allâf ve görüşleri merkez alınarak İslam düşüncesinde akla vurgu yapan bir mezhep olan Mu'tezile'nin *Beş Esas*'ının teşekkül süreci üzerine yapılmış doktora tezinin (Ankara 1998) kitaplaştırılmasıyla ortaya çıkan *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mutezilenin Olu-*

şumu ve Ebu'l-Hüzeyl Allaf isimli çalışma, Giriş (ss. 1-41) ve üç bölümden oluşmakta olup; I. bölüm (ss. 43-92) "Ebu'l-Hüzeyl'den Önce İlk Mu'tezilî Fikirler"; II. bölüm (ss. 93-140) "Ebu'l-Hüzeyl Allaf'ın Hayatı ve Yaşadığı Ortam"; III. bölüm (ss. 141-248) "Ebu'l-Hüzeyl Allaf ve Mu'tezile'nin Beş Esasının Teşekkülü" başlığını taşır.

Giriş bölümünde takip edilen metot ve kaynakların değerlendirmesinin (ss. 11-25) yanı sıra Mu'tezile kavramının genel çerçevesi çizilmeye çalışılmış; bu kavramın değişik zaman dilimlerinde aldığı anlamlar, çağdaş Müslüman ve müsteşrik araştırmacıların ileri sürdükleri tezler de göz önünde bulundurularak tespit edilmiştir. Vasil ve Amr'ın yaşadığı dönemde Mu'tezile kavramına yüklenen küçük düşürücü anlamın, daha sonra Mu'tezile'nin bu ismi benimsemesiyle olumlu bir değişime uğradığına vurgu yapılmıştır. Bu değişimin tespiti, Mu'tezile'nin değişik zamanlarda farklı görüşlere ve anlayışlara sahip olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bu çerçevede Ebû'l-Hüzeyl'le birlikte, Mu'tezile içinde felsefi kavramların kullanımının yanı sıra *Beş Usûlün* ön plana çıktığı ve bu beş öğretinin *Tevhid* ve *Adl* ilkeleri üzerinde merkezileştiği belirlenmiştir. (ss. 25-41).

Birinci bölümde Ebû'l-Hüzeyl'den önce *Beş Esasın* teşekkül edip etmediği ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda ilk teşekkül eden esasın, büyük günah işleyenin konumuyla ilgili olan *el-Menziletü beyne'l Menziletayn* olduğu ve onun içerisinde kâfir, mü'min, fâsık, münafık, kebîre ve Mürtekib-i Kebîre gibi kavramların tanımlandığı belirtilerek bu görüşün, Vasil b. Atâ tarafından ileri sürüldüğü tespiti yapılmıştır. (ss. 43-62).

İkinci olarak teşekkül eden esasın *Va'd ve Va'id* olduğu ve onun Mürtekib-i Kebîre'nin durumuyla ilgili tartışmaların bir sonucu ve ayrıntısı olarak ortaya çıktığı ifade edilmiştir. Vasil'la birlikte kapalı bir şekilde gündeme gelen *el-Va'd ve'l-Va'id* prensibinin, Amr b. Ubeyd'le farklı bir boyut kazandığı ve bu sebeple söz konusu prensibin *el-Menziletü beyne'l-Menziletayn* ilkesi esas alınarak 110/728'den sonra teşekkül ettiği sonucuna ulaşılmıştır. (ss. 62-67).

Üçüncü olarak teşekkül eden *el-Emru bi'l Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker* esasının, zulme karşı güçle karşı koyma ve adil olmayan yönetime isyan olarak tanımlanabilecek siyasi boyutu ve iyiliğin yerleştirilmesi ve kötülüğün ortadan kaldırılması şeklinde ifade edilebilecek ahlakî boyutu bulunduğu ifade edilmiştir. Bunlardan siyasi boyutun Vasil ve Amr tarafından teşekkül ettirildiği, ahlakî boyutunun ise Ebu Ali Cübbaî ve Ebu Haşim Cübbaî tarafından geliştirildiği belirtilmiştir. (ss. 67-75).

Yine burada Mu'tezile'nin *Tevhid* esasını içerisinde mütalâa ettiği Allah'ın sıfatları, halku'l-Kur'an ve cevher-i ferd, araz, cisim, alem gibi konuların Ebu'l-

Hüzeyl'den önce basit düzeyde tartışıldığı ifade edilmiştir. Allah'ın cisim veya gölge olmadığı, şahıs, cevher veya araz kabul edilemeyeceği, Allah için uzunluk, derinlik ve genişliğin söz konusu olmadığı, parçalara ayrılamayacağı ve bölünemeyeceği, fikirlerinin Ebu'l-Hüzeyl'den önce gündeme gelmediği belirtilerek ondan önce *Tevhid* esasının tam olarak teşekkül etmediği tespiti yapılmıştır. (ss. 76-79).

Ayrıca *Adl* esasıyla ilgili tartışmaların temelini oluşturan kader problemi ile ilgili münakaşaların teorik bazda Hasan Basrî ile başladığı, onun da insan sorumluluğu ve Allah'ın adaleti konularıyla birlikte adalet prensibinin temelini oluşturduğu anlatılmıştır. Amr b. Ubeyd'in de, Allah'ın insanlara hür irade verdiği ve onların fiillerinden dolayı sorumlu oldukları hususunu canlı tutmaya ve işlemeye çalıştığı ifade edilmiştir. Allah'ın yaratmasının belli bir sınırdan biteceği, Allah'ı tanımayan birinin O'na itaatinin vuku bulabileceği, emirlerini terk eden kimsenin aslında onun yasakladıklarını yaratmış olacağı gibi *Adl* prensibinin önemli konularının Ebû'l-Hüzeyl'den önce işlenmediği ve dolayısıyla bu esasın da tam olarak teşekkül etmediği sonucuna ulaşılmıştır. (ss. 79-90).

İkinci bölümde Ebû'l-Hüzeyl'in aktif konumda olduğu Harun Reşid ve Me'mun dönemlerinin siyasî, ilmî, kültürel ve ekonomik durumu irdelenmiş ve bu dönemde hız kazanan tercüme faaliyetlerine değinilmiştir. Ebû'l-Hüzeyl'i Yunan felsefesini incelemeye sevk eden sebebin, mücadele verdiği filozoflara ve diğer din ve kültür mensuplarına karşı kendi tartışma metotlarını kullanarak cevap verme çabası olduğu belirtilmiştir. Vasıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'ten sonraki dönemde Mu'tezile mezhebi açısından önemli bilgi boşluğunun olduğu vurgulanarak Ebû'l-Hüzeyl'den önce Basra ilim meclisinin başkanı olan Dırar b. Amr üzerinde durulmuş ve onun âleme ilişkin fikirleri ve felsefenin İslam dünyasında özümsemesindeki katkıları ile Ebû'l-Hüzeyl'in fikirlerinin teşekkül etmesine ortam hazırladığı ifade edilmiştir. Ayrıca bu bölümde Ebû'l-Hüzeyl'in Abbasi yönetimiyle ve çağdaşı bazı Mu'tezilî şahıslarla ilişkisi anlatılmış; saray çevresiyle ilk tanışıklığının Bermekîlerin vezirlik döneminde olduğu belirtilmiştir. Dolayısı ile bu bölüm daha çok Ebû'l-Hüzeyl'in fikirlerinin oluştuğu ortamın genel bir tahlili niteliğindedir. (ss. 93-140).

Üçüncü bölümde *Usûl-ü Hamse* kavramını ilk telaffuz eden ve bu konuda ilk eser yazan kişinin Ebû'l-Hüzeyl olduğu ifade edilerek, beş esasla ilgili neler ortaya koyduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda onun *el-Menziletü beyne'l Menzileteyn, el-Va'd ve'l-Vâid ve el-Emru bi'l Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker* esasları üzerinde öncekilerden farklı ve özgün görüşler sunmadığı ortaya konarak, özgün görüşlerinin *Adl* ve *Tevhid* prensipleri üzerinde yoğunlaştığı ifade edil-

miştir. (ss. 141-147).

Tevhide ilişkin görüşlerinin, bazı İslam dışı dinlerdeki düalizme, teşbih ve tecsim'de bulunan İslam fırkalarına ve özellikle de Hadis ehlinin Kur'anî kavramları aynen almalarına karşı yapılan tartışmalar neticesinde teşekkül ettiği tespiti yapılmıştır. Bu çerçevede Allah'ın sıfatlarının Zâtının özü olduğu fikrini ilk ortaya koyanın Ebû'l-Hüzeyl olduğu belirlenmiştir (ss. 147-167). Ayrıca onun *Tevhid*'le irtibatlandırarak ileri sürdüğü tabiata ilişkin fikirler ve atom (cevherü'l-vahid), cisim, araz ve hareket kavramlarını esas alarak ortaya koyduğu alem anlayışı ele alınmıştır (ss. 167-189).

Ebû'l Hüzeyl'in "tüm fiillerin yok olacağı gibi, öte dünyada tüm hareketler de duracak ve hareket olmayacaktır" şeklindeki iddiasını, *Tevhid* ilkesi çerçevesinde ele aldığı; buna rağmen ekol içerisinde de yoğun bir şekilde eleştirildiği ifade edilmiştir. Bu ilke ile ilgili olarak onun, Allah-alem ilişkisi, cisim, cüz ü la yetecezzâ, hareket, sükun, ilahi sıfatlar, makdûrâtın sonluluğu, cennet ve cehennem ehlinin hareketleri gibi konularda derinleştiği ve bunun sonucunda Mu'tezile'nin en önemli esası olan *Tevhid* prensibinin teşekkül ettiği kanaati öne sürülmüştür. (ss. 190-202)

Bu bölüm içerisinde Mu'tezile'nin üzerinde önemle durduğu *Beş Usûl*den biri olan *Adli*, ilahi fiilin en önemli sıfatı kabul eden Ebû'l-Hüzeyl'in, zulümden uzak adalet anlayışıyla tenzihte bulunduğu ifade edilmiştir. İlahi adalet bahsi içerisinde, O'nun insan için onurlu olanı icra edeceği, O'ndan şerrin sudur etmeyeceği vb. konular ele alınmıştır. İnsan fiilleri bahsi içerisinde de hür irade, istitâa, sorumluluk, sevap ve ikâbın insanın ameline bağlı olduğu vb. konular yer almıştır. Ebû'l Hüzeyl'in insanın mükellef bir varlık olmasını akıl, hür irade ve kendisine verilen potansiyel güç yani istitâ'a'ya bağladığı ifade edilmiştir. (ss. 202-230).

Yine burada Mürcie, Cehmiyye, Rafıza ve diğer İslam fırkalarından muhalifleriyle yaptığı tartışmalar neticesinde, iyi-kötü (hayır-şer), güzel-çirkin (husun-kubuh), adalet-zulüm (adl-cevr), tek makdûra iki kadirin birleşmesi, insanın fiilleri, mütevellid fiiller gibi konularda ileri sürdüğü görüşler ele alınarak Mu'tezile'nin *Tevhid*'ten sonraki önemli esası *Adl*'in teşekkülünde etkin olduğu sonucuna ulaşılmıştır. (ss. 233-237).

Ebu'l Huzeyl'in fikirlerinin, Mu'tezile mezhebi ve İslam Düşüncesine katkısı bağlamında da, onun *Beş Esasın* teşekkülünde önemli bir yeri olduğu ve Mu'tezile mezhebini sistemleştirdiği; *Tevhid* ve *Adl* ilkeleri üzerinde derinleşmesi ve tartışma meclislerinin önde gelen simalarından olmasıyla, kelam ilminin teşekkülünde kayda değer bir rolünün bulunduğu belirtilmiştir. (ss. 238-248).

Netice itibarı ile detaylı olarak hazırlanmış bir dizin de (ss. 267-287) ihtiva eden *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebûl-Hüzeyl Allafisimli* kitap, konu ile ilgili ana kaynaklar çerçevesinde bilimsel yöntemlerle hazırlanmış bir çalışma olup, akli öne çıkararak İslam düşüncesine damgasını vurmuş olan “Mu'tezilî Düşünce”nin teşekkül sürecinin bir kesitini önemli ölçüde aydınlığa kavuşturmuştur. Bu yönüyle orijinal nitelik taşıdığı açıktır. Ayrıca Mu'tezile üzerine Türkçe yapılan çalışmalar bağlamında bu çapta ve derinlikte ilk olma vasfını taşımakta ve konu ile ilgilenenler için Mu'tezile'nin teşekkül süreci ve Ebu'l-Huzeyl'in bundaki rolünü sağlıklı bir şekilde değerlendirebilme ve İslam Düşüncesindeki aklîleşme sürecine ilişkin fikir yürütebilme hususunda önemli katkılar sağlayacaktır.

Mehmet ÜMİT*

* Dr. , Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, mehमित@gmail.com