



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

Cilt/Volume: 7 Sayı/Number: 1
Ocak – Nisan / January – April 2010

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/Volume 7 Sayı/Number: 1 Ocak –Nisan / January –April 2010

ISSN: 1304-5482

Bu dergi uluslararası  veri indeksi tarafından taranmaktadır.

Sahibi / Owner

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

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editor

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

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

Danışma Kurulu/Advisory Board*

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

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Baskı / Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Temmuz 2011

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

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği
Akşemsettin Mah. Fevzipaşa Cad. Cem Palas Apt. No: 21/5, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih / İstanbul
www.milelvenihal.org / www.dinlertarihi.com e-posta: milelnihal@gmail.com

Milel ve Nihal yılda üç sayı olarak dört ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. *Milel ve Nihal*'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanmış dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları *Milel ve Nihal*'e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortamda taşınmaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

bu sayıda

4-6 | Editörden

Makaleler

- 7-31 | Hakan OLGUN
Rowan Williams'ın Şeriat Söylemi Bağlamında
Anglikan Kilisesi'nin Teoloji Krizi
- 33-59 | Ali Osman KURT
Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala
- 61-93 | İbrahim Hilmi KARSLI
Kur'ân'da Yahudi Din Adamlığı
-Yahudi Geleneğiyle Mukayeseli Bir Çalışma-
- 95-136 | Canan SEYFELİ
Osmanlı Devlet Salnamelerinde Hahambaşılık
(1847-1918)
- 137-161 | Süleyman TURAN
Yeni Misyon Trendi: Kısa Süreli Misyonerlik
- 163-185 | Emir KUŞÇU
Gnostik Bilginin Varoluşçu Yorumu
- 187-208 | Hammet ARSLAN
Dinler Tarihi Araştırmalarında
"Konulu Karşılaştırma" Yönteminin Kullanılması:
Geoffrey Parrinder'in Çalışmalarından Bazı Örnekler
- 209-240 | Ümit HOROZCU
Tecrübî Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile
Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

- 241-247 | Sevinç Aslanova, Kutsal Sinod'tan Rus Ortodoks Kilisesi'ne
- 248-250 | M. L. West, The Hymns of Zoroaster: A New Translation of the
Most Ancient Sacred Texts
- 251-255 | Bayram Ali Çetinkaya, İlkçağ Felsefesi Tarihi
- 256-260 | Gürbüz Deniz, İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri

Milel ve Nihal Geleneğinden

- 261-271 | Müderris Muhammed Ali Aynî
İlim ile Din Arasındaki Çatışma

Editörden

Din bilimleri çalışmaları, genellikle XIX. yüzyıl Avrupa düşünce geleneği içinde şekillenmiş bir disiplinler bütünü olarak tanımlanır. Bu çalışma tarzı bireysel davranışlardan ahlak anlayışına kadar dinin insan yaşamındaki değerini incelemeyi hedeflemektedir. Başlangıçta inancın kaynağını mitolojik çerçevede araştıran pozitivist ideoloji temelinde gelişen bu çalışmalar zamanla daha bilimsel ürünler ortaya çıkarmıştır. Din bilimlerindeki objektiflik hususu özellikle farklı dini gelenekleri tanımlarken oldukça önemli bir kriteri ifade etmektedir. Max Müller'in (1823-1900) Hind dinlerine ait kutsal metinleri Batı diline tercüme etmesi (Sacred Books of the East), din bilimleri çerçevesinde diğer dinleri kendi kaynaklarından keşfetme sürecinde önemli bir aşamayı ifade etmektedir.

Batılı bir bilim adamı olarak Müller, Hıristiyanlık dışı dini gelenekleri tanıma çalışmasında komşu dini kültürü ifade eden Müslüman coğrafyayı görmezden gelerek güney Asya'dan işe başlasa da esasen Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki tanıma/tanımlama çabasının tarihi oldukça eskiye dayanmaktadır. İlk nüvesi Hıristiyanların "İsmailoğulları'nın sapkınlığı" yargısıyla şekillenen tanımlama süreci oldukça geniş bir polemik ve apoloji külliyesini ortaya çıkarmıştır. Ancak zaman zaman sömürgeciliğin de eşlik ettiği oryantalizm sürecinde Müslüman geleneğin merkezde yer aldığı "doğu" araştırmaları Batılılar için adeta hayal edip oluşturma, tanımlama ve yargılama projesinin adı olmuştur.

Oryantalizm gibi ideolojik tanımlar karşısında hep savunma durumunda kalan ve din bilimlerine temel olan paradigmalardan tesisinde etkin bir rol üstlenemeyen Müslüman perspektif son dönemlerde dini sosyal bilim çalışmalarında dikkate değer bir üretim sürecine girmiştir. Henüz bu alanda literatür, kavramsal çerçeve ve metod sorununu bütünüyle halledememiş olsa da Müslüman düşünce anlayışı içinde diğer dinsel geleneklerin bilimsel ve objektif bir yaklaşımla ele alınıp irdelenmesinde önemli bir yol kat edilmiştir. Artık diğer dinsel geleneklerin temel inanç doktrinleri, kutsal metinleri ve dini tarihleri kendi kaynaklarından araştırılmaktadır. Böylece Müslüman anlayışın düşünce tarzı, oryantalistik bilimsel çalışmaların nesnesi olmaktan gittikçe uzaklaşarak akademik bir inisiyatif üstlenebilmektedir. Ancak bu yöndeki çalışmalarını yürüten araştırmacılarının teşvik edilmeleri ve projelerinin desteklenmeleriyle araştırmaların başarı düzeyinin daha da artacağı aşikârdır.

İnanç, kültür ve mitoloji araştırmaları gayesiyle kendini tanımlayan Milel ve Nihal Dergisi, bu tür çalışmalarını teşvik eden, bu çalışmalarını kamu oyununun gündemine sunan ve din araştırmalarında yeni bir vizyon oluşmasına ön ayak olma misyonuyla önemli bir referans haline gelmiştir. Son sayılarda özel dosya konuları çerçevesinde hazırlanan Milel ve Nihal Dergisi bu sayıda çoğunlukla doktora çalışmalarını henüz tamamlamış araştırmacıların katkı yaptığı karma bir sayı olarak okuyucusunun karşısına çıkmıştır.

Milel ve Nihal Dergisi'nin elinizdeki son sayısında Hammet Arslan, dinler tarihi çalışmalarında "konulu araştırma" metodunu G. Parrinder örneğinde incelemekte ve ibadet, mistisizm ve cinsel ahlak gibi konularda bu metodun işlevselliğine dair örnekler sunmaktadır. Özel bir Hıristiyan misyonerliği tarzı olan "kısa süreli misyonerlik" metodunu irdeleyen Süleyman Turan bu metodu, uygulayan misyonerlerin tecrübî verileri çerçevesinde tanımlamaktadır. Gnostik düşüncenin varoluşçu yorumunu ele alan Emir Kuşçu makalesini gnostik bilginin, gnosisin modern temelci epistemolojiden farklı olduğu tezi üzerine kurgulamaktadır. Ümit Horozcu daha çok Müslüman ve Hıristiyan tecrübeler çerçevesinde dindarlık ve maneviyatın ruh ve beden sağlığı üzerindeki etkisini incelemiştir. Ali Osman Kurt, Yahudi aydınlanma hareketi olarak Haskala konusunu işlemekte ve Haskala'nın diaspora Yahudilerinin kültürel ve politik gelişimine sağladığı katkıyı değerlendirmektedir. İbrahim Hilmi Karşlı, Yahudi din adamlarına Kur'an'ın bakışını incelerken, Canan Seyfeli, Osmanlı Salnamelerinde Hahambaşılıkla ilgili kayıtları inceleme konusu yapmaktadır. Hakan Olgun, Canterbury Başpiskoposu Rowan Williams'ın birkaç yıl önce dile getirdiği şeriat önerisini Anglikan Kilisesi'nin teoloji ve doktrin krizi çerçevesinde ele almaktadır. Her biri müstakil bir akademik araştırmanın ürünü olarak kaleme alınan makalelerin kendi araştırma alanlarına önemli bir katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

Editör

Rowan Williams'ın Şeriat Söylemi Bağlamında Anglikan Kilisesi'nin Teoloji Krizi

Hakan OLGUN*

Atıf/©: Olgun, Hakan (2010). Rowan Williams'ın Şeriat Söylemi Bağlamında Anglikan Kilisesi'nin Teoloji Krizi, Mîlel ve Nihal, 7 (1), 7-31.

Özet: Bu makalede, Anglikan Kilisesi'nin günümüzde yüzyüze olduğu teoloji krizi, Canterbury Başpiskoposu Rowan Williams'ın şeriat söylemi bağlamında ele alınmaktadır. Sözü edilen krizin kaynağı, Anglikanizm'in erken dönemlerinde tesis edilen via media metoduna dayanmaktadır. Katolisizm ile Protestanlık arasında "orta yol" anlamına gelen bu teolojik metoda dayalı Anglikan gelenek günümüzde pek çok iç ve dış sorunla mücadele etmektedir. Anglikan Kilisesi, bir süre önce Williams'ın İslam hukuku hakkındaki ilginç söylemiyle gündeme gelmiştir. Williams'ın dile getirdiği bu söylem İngiltere'deki Müslüman topluluklar göz önüne alınarak şeriatın bazı kurallarının İngiliz yargı sistemi içinde yer almasının kaçınılmaz olduğudur. Genellikle çokkültürlülük bağlamında değerlendirilse de bu önerinin toplumsal etkisindeki zafiyeti karşısında Anglikan Kilisesi'nin konumunu yenileme gayretini içeren bir niyeti yansıttığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Anglikan Kilisesi, Anglikan toplumu, Rowan Williams, Canterbury Başpiskoposluğu, Oxford Hareketi, via media, şeriat.

Giriş

Anglikan topluluğunun manevi liderliğini hâlen Canterbury Başpiskoposu olarak yürüten Rowan Williams, 2008 yılı Şubat ayı başında "İslam hukukunun bazı hükümlerinin İngiliz yargı sistemi içinde yer almasının kaçınılmaz olduğu" söylemini dile getirmiştir.

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

Başlangıçta bu söylem çok kültürlülük bağlamında değerlendirilerek siyaset ve sosyoloji çevrelerince yoğun olarak tartışılmıştır. Ancak Williams'ın söyleminde diğer din ve inanç mensuplarını ilgilendiren çok kültürlülük paradigmasından farklı olarak kilisenin, siyaset ve toplum üzerinde gittikçe azalan etkisinin yeniden bir tesis girişimi bağlamında kendisi için bir konum tespiti arayışında olduğu söylenebilir. Bu makalede Williams'ın şeriat söylemi, Anglikan Kilisesi'nin teolojik metod sorunu ve modern çağda yüzleştiği manevi otorite kaybı çerçevesinde ele alınacaktır.

Anglikan Kilisesi'nin Krizi

Günümüzde Anglikan Kilisesi genellikle "kriz" kavramı ile ele alınmaktadır. Bu krizin kaynağını ise kilisenin neredeyse kuruluş tarihinden günümüze kadar uzanan teolojik metod anlayışı oluşturmaktadır. Ancak Anglikanizm'in teolojik krizinin tarihsel kaynağını ifade etmeden önce günümüzdeki sorunlar çerçevesinde bu krizin etkilerini gözlemlemek gerekir. Anglikan Kilisesi ve bu kilise çevresinde yer alan Anglikan toplumu Canterbury Başpiskoposluğu merkezinde yaklaşık 77 milyonluk küresel bir topluluğu ifade etmektedir. Hâlen 38 ülkede özerk Anglikan Kilisesi bulunurken 164 ülkede Anglikan Kilisesi çeşitli kilise yapılanmalarıyla temsil edilmektedir (Davine, 2008: 175). Son dönemlerde daha çok kilise hiyerarşisinde eşcinsel rahip ve kadın rahibe atamalarıyla gündeme gelen Anglikan Kilisesi merkezli tartışmalar, esasen temel sorunun görünen yüzüne işaret etmektedir. Milli bir kilise anlayışı üzerine bina edilmiş olmasına rağmen coğrafi olarak küresel bir yayılıma sahip olan Anglikan toplumunun içinde bulunduğu sorunların temel olarak teoloji ve bu teolojiyi oluşturacak metod yoksunluğundan kaynaklandığı düşünülmektedir. Temel sorun, Anglikan Kilisesi'nin kendine has bir teolojisi, doktrini ve etik anlayışının olmadığı düşüncesi çerçevesinde ifade edilmektedir. Dolayısıyla Anglikan Kilisesi'nin uzunca bir süredir kutsal metin, inanç kredosu, sakramentler ve kilise idaresi anlamında episkopasi sorunlarıyla uğraştığı oldukça yaygın bir kanaattir (Morris, 2005: 2).

Anglikan toplumunun içinde bulunduğu krizden çıkış yolları arayan ve Anglikanizm'in geleceğini tartışan son dönemdeki pek çok toplantının ortak konusu teolojik metod yoksunluğunun neden olduğu dinsel otorite kaybıdır. Buna göre Anglikan toplumu, Roma Katolik Kilisesi ile kıyaslandığında papa gibi bir otoriteye ve herhangi bir teolojik sisteme sahip değildir. Anglikan Kilisesi dinsel açıdan en üstün otoritenin kutsal metin olduğunu deklare etmiştir. Ancak bu otoritenin Anglikan toplumu içinde nasıl işleyeceği açıkça belli değildir (Rodman, 2006: 102). Kutsal metni yorumlama, bu yoruma dayalı bir iman akidesini ve etik kurallarını tespit etme ve güncel sorunlar karşısında yeni hüküm ve söylem tesis etme sorumluluğuna ilişkin ciddi bir bağlayıcı merciden yoksunluk söz konusudur. Anglikan gelenekte Canterbury Başpiskoposu, örneğin papa gibi en üstün otorite olmayıp başpiskoposlar bağlamında eşitler arasında birinci mesabesinde dir. Kilisenin en üstün lideri ise, ileride ifade edileceği üzere İngiltere kralı ya da kraliçesidir. Bu nedenle Hıristiyan teolojisi ile etiğinin temel kaynağını ifade eden kutsal metnin yorumu ve doktrinlere dönüştürülmesi sorumluluğunu mutlak olarak kimin yerine getireceği sorusu varlığını korumaktadır.

Anglikan Kilisesi'nde "kriz" olarak yorumlanan tartışmaları iki farklı boyutta ele almak mümkündür. Birincisi, Canterbury Başpiskoposluğu'nun geniş bir Anglikan toplumunu ortak bir doktrin ve etik temel üzerinde bir arada tutmasındaki güçlüktür. Bu hususun yoğun olarak kamuoyuna yansıyan örneği, eşcinsel rahiplere göz yumulması ve kadınların diyakoz statüsüne getirilmesidir. 1994'ten itibaren Anglikan Kilisesi kadınları diyakozluk görevine atamaktadır. Kadın diyakoz atamalarına ilişkin tartışmalar devam ederken kilise, eşcinsellik hakkındaki tartışmalı kararını açıklayarak eşcinsel ilişkilerin kilise mensubu olmayanlarca kabul edilebilir olduğunu ifade etmiştir. Ardından da 2003 yılında New Hampshire piskoposluğuna bir eşcinseli atayarak diğer ülkelerdeki Anglikan toplumlar içinde bu konudaki görüş ayrılığının güçlenmesine neden olmuştur (van der Woude, 2005: 221). Bu husus, küresel anlamda Anglikan toplumunun içinde önemli ayrılıkların

ortaya çıkmasına yol açmıştır. İşte Anglikan Kilisesi'ndeki otorite sorunu da burada kendini belli etmektedir. Amerika, Kanada ve Avustralya gibi liberal ve ilerlemeci Anglikan anlayışa karşı Latin Amerika, Afrika ve Asya ülkelerindeki Anglikan kiliselerinde güçlü bir muhafazakâr anlayış hâkimdir. Dolayısıyla merkezi başpiskoposluğun eşcinsel rahib ve kadın rahibe atamaları gibi güncel tartışmalı konularda hangi kanaati savunursa savunsun bütün Anglikan topluluğunu ikna edemeyeceği ortadadır. Bu otorite sorunu, Canterbury Başpiskoposluğu'nun küresel Anglikan toplumu üzerindeki bağlayıcı etkisini de zafiyete uğratmaktadır. Bu nedenle, kadın rahibe atamaları ve eşcinsel ruhban tartışmalarına bağlı olarak Anglikan Kilisesi'nin pek çok üyesi hatta din adamları dahi gruplar halinde Katolik Kilisesi'ne katılmaya başlamıştır.

Bütün Hıristiyan kiliseleri gibi Anglikan Kilisesi'nin yüzleştiği temel sorunlardan ikincisi ise Hıristiyan İngiliz toplumunun dinsel bağlılık düzeyinin düşmesi ve hızla sekülerleşmesidir. Kilisenin yüz yüze olduğu bu sekülerleşme süreci bir boyutuyla ülkedeki ticaret sektörlerinin kiliseye rağmen toplum üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Kilise, Paskalya ve Noel gibi büyük Hıristiyan törenlerinin ticaret sektörünü menfaatlendiren tatillere dönüştürülmesinden ve kilise açısından dinsel yenilenme fırsatları olarak kutsal sayılan bu günlerin ekonomik kazanım vesileleri olarak görülmesinden şikâyet etmektedir. Kiliselerde en önemli ayın günü olan Pazar günü alış veriş yerlerinin açık tutulması tartışması da bu ticari kazanım taleplerinin kilise karşısında direnişi olarak değerlendirilebiliriz. Anglikan Kilisesi'nin sosyal etkinliğini sınırlayan diğer bir unsur ise İngiltere'nin kültürel ve dinsel çeşitliliğidir. Hıristiyan toplumun yanı sıra diğer dinlere mensup vatandaşların da yoğun olarak yaşadıkları kentlerde, yerel idarecilerin kararıyla Hıristiyan sembollerin azaltıldığı iddiaları söz konusudur. Örneğin Hıristiyan olmayan toplulukların yoğun nüfusa sahip oldukları bazı kentlerin sokaklarında Noel süslemeleri sınırlandırılmıştır (Miley, 2002: 269).

Ülkede ticaret ve politika çevrelerinin söz konusu tutumları-

nın esasen Anglikan Kilisesi'nin toplum üzerindeki manevi etkisini azaltıcı bir sonuca yol açtığı fark edilmektedir. Nitekim bu hususun en açık işareti "resmi" sıfatı olan bir kilisenin varlığına rağmen İngiltere'de hükümetlerin XX. yüzyılın ilk döneminden itibaren dine karşı "tarafsız" olmaya başlamasıdır. Bu tarafsızlık Anglikan Kilisesi'nin resmi statüsüne ilişkin olarak günümüzde üç önemli itiraz çerçevesinde gelişmektedir: (i) Ekümenik çağda ve çoğul toplumsal yapı içinde belirli bir kiliseye ve belirli bir dine devlet yaşamı içinde özel bir yer tanınması hatalıdır; (ii) Katoliklerinin tahtın mirasından uzak tutulmaları adaletsizlik ve ayrımcılıktır; (iii) Monarşinin kilisenin piskoposlarını ataması doğru değildir (Davie, 2008: 67-70). Bu gerekçeler çerçevesinde toplumun her kesiminden oy talep eden merkez sol partiler, Liberal ve ardından da İşçi partisi bir süredir İngiltere Kilisesi'nin politik ayrıcalıklarına karşı söylem geliştirmeye başlamıştır. Lordlar Kamarası'nda 26 sandalyeyi elinde tutan Anglikan Kilisesi, kendisine yönelik bu eleştirel söylemlere rağmen parlamento oylamalarındaki yerini korumaya devam etmekle birlikte kilisenin politik etkisi gittikçe azalmaktadır (Soper, Fetzer, 2002: 174). Kilisenin politik konununun tartışılması elbette sosyal düzeyde de kiliseyi olumsuz etkileyen sonuçlar doğurmaktadır. Nitekim Anglikan Kilisesi'nin son dönemlerde yaptığı bir araştırma sonuçlarına göre halkın kiliseye olan bağlılığının gittikçe zayıfladığı ve bu bağın reformasyon çağından sonraki en zayıf noktasına ulaştığı tespit edilmiştir (Bkn. Jeremiah, 2008: 87).

Anglikan Kilisesi'nin kutsal metni yorumlama, etik kurallar oluşturma ve manevi alanı tehdit eden modern paradigmalara yönelik söylem geliştirme yetkisini tekelinde tutan bir otoriteden mahrum olması, bu kilisenin teolojik anlayışındaki soruna işaret etmektedir. Küresel anlamda Anglikan toplumunu ortak bir doktrin ve etik ilkeler çerçevesinde bir arada tutamama ve yerel düzeyde ticari ve politik girişimler karşısında toplumsal gücünü kaybederek zafiyete düşme sorununun kökeni ise kilisenin kuruluş dönemine kadar eskiye uzanmaktadır.

Via Media Sorunu

Anglikan Kilisesi XVI. yüzyıl Hıristiyan reformasyon çağının ortaya çıkardığı kiliselerden birisidir. Ancak bu kiliseyi diğer reformist geleneklerden ayıran en önemli özelliği, dinsel bir gerekçeden ziyade İngiltere'nin Roma Katolik Kilisesi'nin etkinliğini siyasi olarak reddeden bir karşı koymanın ürünü olmasıdır. Zaman içerisinde Anglikan Kilisesi'nin oluşumunda pek çok teolojik gerekçe ileri sürülmüş olsa da kiliseyi ortaya çıkaran süreç, kral VIII. Henry'nin (1491-1547) Katolisizm'in evlilik yasalarını çiğnediği için Roma Katolik Kilisesi tarafından suçlanmasıyla başlamıştır. Papanın evlilik kararını onaylamaması üzerine kendi kilisesini kurma kararı alan VIII. Henry, kıta Avrupası'nda gittikçe egemen olan Hıristiyan reformasyon akımının açtığı yolu kolayca takip etmiştir. Böylece İngiltere, kanalın ötesinde vuku bulan Katolisizm karşıtlığını izleyerek aynı yüzyıl içerisinde Anglikan Kilisesi'ni kurmuştur.

Anglikan Kilisesi'nin tarih sahnesinde görünmesinin hemen öncesinde kıta Avrupası'nda güçlü dinsel reformasyonlar gerçekleşmekteydi. Genel olarak Martin Luther (1483-1546) ve John Calvin (1509-1564) öncülüğünde gelişen bu reformasyon akımı Roma Katolik Kilisesi'ne karşı güçlü bir teolojik muhalefet söylemi içermekteydi. Dolayısıyla Avrupa'daki reform hareketleri köklü teolojik gerekçelere dayanmaktaydı. Ancak Avrupa Hıristiyan reform akımını metodik olarak benimseyen Anglikan Kilisesi teoloji, doktrin, kilise yapılanması ve litürji gibi bir Hıristiyan kilisesi için gerekli olan temelleri edinmekte başarılı olamamıştır. Esasen bu kiliseyi ortaya çıkaran sebepler göz önüne alındığında bu tür bir teolojik donanıma gerek duyulmadığı anlaşılmaktadır. Sadece ilk dönemlere ait konsillerin bağlayıcılığını ve kutsal kitabın dinsel otoriterliğini benimseyen Anglikanizm, bu yönüyle Protestan geleneğe yakın olurken ibadet ve kilise uygulamaları yönüyle mevcut Katolik geleneği sürdürmüştür. Bu özelliğiyle Anglikan Kilisesi, kategorik olarak Protestanlık içinde tanımlanırken esasen Protestanlık ile Katolisizm arasında bir konumda yer almaktadır. Bu

durum Anglikan Kilisesi içindeki farklı gruplaşmalarda kendisini kolaylıkla belli etmektedir. Kilise geleneği ve litürji konusunda Katolik Kilise uygulamalarını sürdüren Anglikanlar Roma Katolik Kilisesi'ne yakın bir yol izleyerek günümüzde "Anglo-Katolik" adını taşımaktadır. Buna karşın kutsal metnin otoriterliğine vurgu yapan Anglikan anlayış ise "Anglikan Evangelik kilise" çevrelerini oluşturmuştur.

Anglikan Kilisesi'nin Katolisizm ve Protestanlık arasında izlediği bu kilise geleneği *via media* olarak bilinen çok ilginç bir teoloji metoduna dayanmaktadır. Latince bir kavram olan *via media* "orta yol" anlamına gelmekte ve Anglikan Kilisesi'nin Roma Katolisizm'i ile Protestanlık söylemlerinin ortasında bir yol bularak teolojik ve litürjik bir çizgi benimsediğini ifade etmektedir. İngiliz kraliçesi I. Elizabeth (1533-1603) tarafından Anglikan Kilisesi için tespit edilen bu teolojik metodun gerekçesini anlamak çok zor değildir. Neredeyse bütünüyle Roma papalığına karşı İngiltere'nin manevi ve dolayısıyla sosyo-politik ve ekonomik bağımsızlığını sağlama niyetiyle ortaya çıkan Anglikan Kilisesi'nin oluşumu, ülke içinde doğal olarak pek çok dinsel çatışmanın da gerekçesini oluşturmuştur. Kıta Avrupası'nda olduğu gibi kendisine güçlü bir sivil zemin edinme ihtiyacında olmayan Anglikan Kilise girişimi, İngiliz kraliyet mensuplarının birbirlerine karşı yürüttükleri çatışmanın dini gerekçesini oluşturmuştur. Anglikanizm tarihinin ilk dönemlerinde gerçekleşen kraliyet içi bu çatışmaların iki sembol ismi VI. Edward (1537-1553) ve I. Mary'dir (1516-1558). Anglikan Kilisesi'nin kurucusu sayılan VIII. Henry'nin oğlu VI. Edward Protestanlık yanlısı olurken, VI. Edward'dan sonra iktidarı eline alan I. Mary Katolik geleneğin taraftarı olmuştur. VIII. Henry'nin yeni bir kilise kurmayı göze alarak boşadığı karısının kızı olan I. Mary, annesinin uğradığı haksızlığa karşılık İngiltere'deki Protestanlık yanlılarına aşırı bir şiddet uygulamış ve Anglikan Kilise tarihinde "kanlı Mary" olarak meşhur olmuştur. İktidarı böylesi bir din savaşı ortamında devralan I. Elizabeth, monarşi içinde süregelen bu dinsel çatışma sorununu, Katolisizm ve Protestanlık'tan oluşan iki Hıristiyan eğilim arasında orta bir yol seçimi ile çözmeye çalışmış-

tır. I. Elizabeth'in bu metodu, günümüzde hâlen Anglikan kilise geleneği içinde geçerli olan 39 maddede tespit edilerek "Elizabeth düzenlemesi" adıyla Anglikan Kilise tarihinde önemli bir yer edinmiştir (Cross, 1993).

I. Elizabeth'in via media düzenlemesi esasen bir teoloji kaynağı oluşturmaktan çok bir metodu ifade etmektedir. Ancak o dönemde bu geçici çözüm yolu Anglikan Kilisesi'ndeki temel teolojik sistem eksikliğinin bir süre için göz ardı edilmesine yetmiştir. Kaldı ki via media metodunun tespit edildiği dönemlerde bütün Avrupa, yeni dünya Amerika'ya kadar uzanan bir Hıristiyan mezhepleşme sürecindedir ve mezhep kavgaları Avrupa'nun dini haritasını değiştirmektedir. Via media teolojik metodu üzerinde kurumsallaşan Anglikan Kilisesi çok geçmeden Britanya Krallığı'nın manevi ethosu haline dönüşmüştür. Deniz aşırı ülkelerde hızla kolonileşen Britanya, siyasi yayılımına eşlik eden Anglikan misyonerliği ile coğrafi olarak çok yaygın bir alanda etkin olmuştur. Anglikan Kilisesi Büyük Britanya'nın adeta resmi sıfatlı manevi kurumu olarak krallığın fırsat sunduğu kolonileşme ve misyonerlik imkanlarıyla hem adada hem de deniz aşırı ülkelerde yayılmış ve kurumsallaşmıştır (Griswold, 2008: 24). Kilise, kral ya da kraliçenin tacını kutsarken aynı zamanda ona Anglikan Kilisesi'nin manevi varlığının ve dini işlevinin sürdürülmesini sağlayacağı yeminini ettirmektedir. Böylece kilisenin en üstün liderliği vasfını kral ya da kraliçenin üstlendiği Anglikan Kilisesi ile kraliyet birbirlerine bağlı iki unsur haline gelmiştir. Kraliyetin politik idaresindeki milletler ise Tanrı'nın gözetimi altındaki Hıristiyan monarşisi tarafından idare edilen milli bir Hıristiyan toplumu olarak ifade edilmiştir (Whale, 1988: 49). Kilise ile siyaset arasındaki içiçe geçmiş bu yapılanma, İngiliz halkının zihninde kilise ve devletin dinsel politik gerçekliğin iki farklı ifadesi olarak görülmüştür. Böylece Anglikan Kilisesi hem İngiliz toplumu hem de geniş bir Anglikan toplum üzerinde manevi liderliğini korumuştur.

Monarşinin himayesindeki Anglikan Kilisesi, via media metodundan kaynaklanan temel teolojik sorunlarıyla yüzleşmesine

gerek kalmadan yüzyıllarca varlığını sürdürmüştür. Ancak zaman zaman *via media* anlayışının içerdiği teolojik problemlere karşı geliştirilen bazı girişimlerden bahsedilebilir. Örneğin XIX. yüzyılda, Hıristiyanlığın kaybedilmiş unsurlarının Anglikan Kilise içinde yeniden güçlendirilmesi gerektiğine vurgu yapan Oxford Hareketi (1833-1845) bunlardan en önemlisidir (Bkn. Nockles, 1994). Sözü edilen “Hıristiyanlığın kaybedilen inanç gelenekleri” elbette Roma Katolik Kilisesi'nin doktrin ve ritüelleridir. Oxford Üniversitesi'nin rahip akademisyenleri tarafından savunulan bu hareket doktrinal, manevi ve litürjik söylemleriyle Anglikan toplumu üzerinde bir etki oluştursa da Katolik kilise geleneği yanlısı bu düşünceler günümüzde varlığını Anglo-Katolik kilisesi bünyesinde sürdürmektedir.

XX. yüzyılın başlarına gelindiğinde Anglikan Kilisesi, tarihi boyunca göz ardı ettiği *via media* sorunuyla yüzleşmeye başlamıştır. Artık bir sorun kaynağı olarak ifade edilen *via media*, kilise oluşumunun erken döneminde dinsel çatışmaları durduran bir etki sağlamıştır. Ancak bu yaklaşım tarzının seküler bir otoritenin politik bir ara çözümü olduğu açıktır. Bu ara çözüm nedeniyle Anglikan Kilisesi'nin kurucu teologlarının Anglikan teoloji oluşturma sorumluluğu, ülkedeki politik gelişmelerin kilise üzerindeki ağır etkisi nedeniyle yerine getirilememiştir. Kilisenin kuruluş sürecinde görevlendirilen piskoposların İngiliz kralının Katolisizm karşısındaki politikalarını “dinen” meşrulaştırıcı bir tutum sergiledikleri bilinmektedir. Dolayısıyla Anglikan Kilisesi, henüz kuruluş döneminden itibaren kendine has güçlü bir teolojik söylem yoksunluğundan kaynaklanan bu sorun ile günümüzde daha fazla yüz yüze gelmiştir. Zira artık reformasyon ile başlayan Hıristiyan mezhepleşme hareketleri sürecini tamamlamış ve her mezhep oluşumu kendine has teolojik zeminini tespit etmiştir. Kolonizasyon dönemi de sona ererek yeni ulus devletler ortaya çıkmaya başlamıştır. Anglikan topluluk arasındaki eski sömürge bağlantıları, ortak tarihsel geçmiş ve ortak linguistik bağa rağmen yerel kiliselerin eskiden olduğu gibi bir arada tutulması artık çok mümkün olmamaktadır. Anglikan toplumu ortak tarihsel formüller ve temel

litürjik bağılıklar temelinde bir arada tutulmaya çalışılsa da yerel Anglikan kiliselerinin kendi bölgesel konumları içinde İngiltere Kilisesi ile olan bağları gittikçe zayıflamaktadır (Chapman, 2006: 5).

II. Vatikan Konsili'nin sonuçları Anglikan Kilisesi'nin etkileyen diğer unsuru ifade etmektedir. Bu konsille birlikte Roma Katolik Kilisesi'nin gerçekleştirdiği kendini yenileme süreciyle Hıristiyanlık tarihindeki bazı reformist eleştirilerin temelini oluşturan pek çok öneriye daha da yaklaşılmıştır. Diğer yandan büyük Protestan mezheplerinden olan Metodist, Presbiteryen ve Kongregasyonalist kiliselerinin geleneksel liturjiye yaptıkları vurguyla Roma Katolik Kilisesi'ne yakınlaşmaları söz konusudur. Bu yakınlaşma günümüzde Katolik Kilisesi çevresinde ekümenizm idealine yönelik umutları artırmıştır. Elbette farklı Hıristiyan kiliseler arasındaki temel geleneksel farklılıkların devam etmesi beklenmektedir. Fakat yeni gelişmeler kiliseler arasındaki kalın sınırların direncini azaltmaya başlamıştır. Bu durum Anglikan geleneğini de artık yakından ilgilendirmektedir. Örneğin geleneksel Anglo-Katolikler ile Roma Katolikleri kendi mezhep çemberi içerisindeki liberallere nispeten birbirlerine daha çok yakınlaşmaktadır (Miley, 2002: 17). Katolik Kilisesi'ni Anglikanizm karşısında güçlendiren diğer bir husus ise II. Dünya Savaşı sonrasında politikacıların tasarladığı Avrupa'nın bütünlüğü idealinin ortak Hıristiyan değerler üzerine bina edilmek istenmesi ve bu süreçte Katolik Kilisesi'nin diğer kiliselerden daha etkin bir konuma sahip olmasıdır (Medhurst, Moyser, 1988: 348).

Yüzyıllar boyunca kendine has bir doktrin çerçevesinde dinsel bir gelenek oluşturmaktan ziyade kraliyet imkanlarıyla güçlenen Anglikan Kilisesi'nin toplum üzerindeki manevi etkisini ve meşruiyetini "resmi" sıfatıyla koruyup sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Ancak ulus devlet, sekülerleşme ve küreselleşme gibi geleneksel ticaret ve politika kurallarını kökünden değiştiren ideolojiler Anglikan Kilisesi ile kraliyet arasındaki tarihsel ilişkinin sorgulanmasına yol açmış ve kiliseyi yeni paradigmalara karşı kendine has ma-

nevi söylemini dile getirmek durumunda bırakmıştır. Bununla birlikte Anglikan Kilisesi'nin geleceği ve bu kilisenin teoloji sorunu, yukarıda ifade edilen sebeplerle her geçen gün daha fazla tartışılır hale gelmiştir. Bu tartışmaların temelini, açıkçası “Anglikan Kilisesi'nin bir teolojisi var mıdır” sorusu oluşturmaktadır. Anglikan Kilisesi'nin geleceğine dair yapılan nerdeyse bütün sorgulamaların ortak noktası budur. Bu konuyu ele alan pek çok yayın, önce Anglikan Kilisesi'nin bir teolojiye ya da Anglikan Kilisesi'nin kendine has bir kimlik ve ruha sahip olup olmadığına yönelik ciddi şüphe ve eleştirileri dile getirmektedir. Bu eleştirilerin merkezinde Anglikan Kilisesi'nin inanç, ibadet ve ruhunun tarihte yaşanan beklenmedik olayların bir ürünü olarak mı ortaya çıktığı sorusu yer almaktadır. Pek çok Anglikan üye kendi teolojilerine sahip olmadıklarının ve bütün Hıristiyan kiliseleri gibi ilk dört yüzyılın genel konsilleri ve itikat öğretilerini basitçe benimsediklerinin farkındadır. Bu müstakil teoloji yoksunluğunun gerekçesi olarak da, örneğin bazı Protestanlar için anlamlı olan Calvinizm ya da Roma Katolikleri için geçerli olan Thomizm tarzında normatif bir Anglikan teolojik sisteminin olmaması gösterilmektedir (Owen, 1984: 3).

Anglikan kilisesi tarihini inceleyen pek çok dinler tarihçisi “özel Anglikan teolojik doktrinler olmadığını ve kendine has bir Anglikan teolojiden söz edilemeyeceğini” vurgulamaktadır. Bu yaklaşıma göre kelimenin gerçek anlamıyla bir Anglikan inancı söz konusu değildir. Bunun yerine ancak Anglikan “tutum” veya Anglikan “ortam”dan bahsedilebilir (Bkn. Buschart, 2006: 133). Bu kanaati Anglikan Kilisesi hiyerarşisinin en üst seviyesindeki kişilerin paylaştığı da görülmektedir. Örneğin başpiskopos Michael Ramsey, Anglikan kavramının bir sistem ya da inanç açıklamasına işaret ettiği sanılmasın; Anglikanizm Tanrı'nın İnciline ve Katolik Kilisesi'ne yönelimin adıdır, demektedir. Ramsey, Anglikan teolojiden söz edilebileceğini ama bunun bir sistem ve inanç açıklaması değil bir metod, uygulama ve bir yönelim olduğunu ifade eder. Bir başka Anglikan başpiskopos H. R. McAdoo'ya göre özel olarak Anglikan teolojik ethosu vardır ancak bu özellik içerik ya da anlamdan çok bir metoda işaret etmektedir. Yoksa özel olarak Angli-

kan bir doktrin bütünlüğü söz konusu değildir. Anglikan piskopos Stephen Neill ise özel bir Anglikan doktrin olmadığı gibi özel bir Anglikan teolojinin de olmadığını savunmaktadır. Ona göre İngiltere Kilisesi “İngiltere’deki Katolik Kilisesi”dir. Bu kilise, kutsal metinde yer alan ve Havariler, İznik ve Atanasyas kredolarında özetlenen ve ilk dört genel konsilin dogmatik kararlarını içeren Katolik inancın bütün doktrinlerini telkin etmektedir (Podmore, 2005: 38-39).

Bu durumda Anglikan Kilisesi açısından gelinen aşama, İngiltere’nin emperyal dönemine ait kilise açısından verimli ortamın sonra erdiği ve via media metodundan kaynaklanan teoloji sorunuyla gittikçe daha fazla yüzleştiği dönemi ifade etmektedir. Bu nedenle kilise çevreleri teolojik disiplinlerini gözden geçirirken, bunu çevresini kuşatan kültüre karşı yeni bir tutum belirleme ihtiyacıyla gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Nitekim Batı Hıristiyanlığının, toplumun materyalizm tarafından kuşatılmasıyla birlikte derin bir huzursuzluk dönemine girdiği ve Hıristiyan inancının bu sorunu tedavi edici etkisinin yeniden keşfedilmesinin gerektiği inancı Anglikan teologlar arasında oldukça yaygındır. Genel kanaat, eğer modernite bir sorular silsilesi ise Anglikanizm’in bu sorularla yüzleşmesi, fakat bunu yaparken mutlak savunmacı ya da donanımsız olmaması yönündedir. Hikmet arayışı bağlamında gerçekleştirilecek olan temasın, toplum içinde dinsel dilin birleştirilmesi, entelektüel disiplinin gerçekleştirilmesi ve kilisenin sorunları tedavi edici misyonuyla işe başlaması telkin edilmektedir. Dolayısıyla İngiliz Anglikan girişimin bu amaç doğrultusunda yeni bakış açılarına sahip olması gerektiği savunulmaktadır (Sedgwick, 2005: 191). Bu yaklaşımdan anaşıldığı kadarıyla, yeni bir doktrin tesisi gibi zor bir yükümlülüğün yanısıra Anglikan Kilisesi modernitenin dini tehdit eden paradigmalarıyla yüzleşmesi gerektiğinin de farkındadır.

Rowan Williams ve Şeriat Söylemi

Rowan Williams, Anglikan topluluğunun manevi liderliği olan Canterbury Başpiskoposluğu görevini yüklendiğinde, kilisesi yu-

karıda sözü edilen sorunlarla yüzleşmektedir. Williams, Cambridge ve Oxford üniversitelerinde teoloji çalışmıştır. Oxford Üniversitesi'nde tamamladığı doktora tezi Rus Ortodoks teologu Vladimir Lossky'nin teolojisi üzerinedir. Bir süre Oxford Üniversitesi'nde teoloji profesörü olarak görev yapmış daha sonra Monmout piskoposu ardından da Wales başpiskoposluğuna atanmıştır. 2003 yılında ise Canterbury Başpiskoposluğu'na seçilmiştir. Williams kök hücre çalışmalarına, embriyoya müdahaleye sebep olan tıbbi araştırmalara ve son dönemlerde Müslüman ülkeleri hedefleyen Batılı saldırılara karşı oldukça eleştireldir. Bu yönüyle katı muhafazakar görüş sahibi olarak bilinmektedir. Bunun yanı sıra eşcinsellik ve eşcinsel rahip atamaları hakkındaki olumlu görüşleriyle de liberal bir görüntü vermektedir (Schweiker, 2005: 497).

Başpiskopos Williams, yukarıda ifade edildiği şekliyle, çağdaş paradigmlar karşısında yeni arayışlar niyetini henüz bu göreve gelmeden önce ortaya koymuştu. Williams'a göre Anglikan Kilisesi, modern küresel şartların zorladığı açmazlarla yüzleşmek durumundadır. Çünkü artık Hıristiyan olmak, toplumsal ve kolektif düzeyde "kendi kimliğiyle meşgul olma" işinden çok bütün insanlığı kuşatacak ortak değerleri güçlendirmeyi gerektirmektedir. Williams'a göre bir Hıristiyan kendi kendine, Hıristiyan dininin münhasır ve evrensel olarak hakikat olduğunu nasıl bileceğini sormaz. Hıristiyan, diğer gelenek mensuplarından endişe duymaksızın, savunmacılığa veya proselitizme sapsaksızın, diğerlerinin değerlerini geçersiz kılan dışlayıcılığa, diğer inançları kendi içinde yer açmak anlamında kapsayıcılığa ve bütün gelenekleri tek bir harita üzerine yerleştirerek onların somut yaşamlarını göreceli hale getiren pluralizmin meta-teorisine sapsmadan, basitçe insanlığın iyiliği için Mesahi vizyon doğrultusunda çalışmalıdır (Williams, 1999: 170-171).

Williams, kendisini son dönemde gündeme taşıyan asıl açıklamasını 2008 yılı Şubat ayının başında Londra'da verdiği bir konferansta dile getirmiştir. İngiltere'de sivil ve dini hukukun dini bir perspektiften ele alındığı konuşması "Civil and Religious Law in

England: A Religious Perspective” adını taşımaktadır. Williams’ın temel önerisi, İngiltere’de yaşayan çok sayıda Müslüman nüfusun varlığını dikkate alarak İslam hukukunun bazı hükümlerinin İngiliz yargı sistemi içinde yer almasının artık kaçınılmaz olduğudur. Bu öneri, ülkede yaşayan farklı dinsel grupların din özgürlüğü haklarının nasıl korunup geliştirileceğini içermektedir. Çünkü Williams’a göre bu özgürlük basitçe düşünce özgürlüğü, ifade özgürlüğü ya da sivil örgütlenme özgürlüğü değildir. Dini bir telakiiyi pratikte yerine getirme özgürlüğü, bu dinin zeminini oluşturan gelenek ve toplumsal çevrenin sosyal bağlamı içinde var olma özgürlüğüdür. Dolayısıyla Williams, sözünü ettiği bu özgürlük söylemi çerçevesinde, İslam hukukunun bazı hükümlerinin arzu ettikleri takdirde Müslüman topluluklara uygulanmak üzere İngiliz yargı sistemi içinde yer almasını savunmaktadır.

Williams’ın söylemi seküler devlet içindeki farklı dinsel grupların haklarının korunmasına ilişkin görünmektedir. Nitekim önerisinde, kendi dini algısı seküler bir devlet tarafından tanınmayan ve dolayısıyla korunmayan azınlıktaki inanç topluluklarının dinsel ve geleneksel değerlerini resmi olarak tanınmış sosyal düzleme çıkarma hedefi yer almaktadır. Ayrıca seküler devletin dini kimliğe ve toplumsal haklara çoklu yargı formu içinde en yüksek dikkati göstermesi istenmektedir. Böylece vatandaşlık haklarını güçlendirme ve insan haklarını sınırlayan yasal uygulamaları bertaraf etme niyeti ortaya çıkmaktadır. İnsan hakları söz konusu olduğunda Williams, şeriatın tepkici ve baskıcı olarak tanımladığı yönlerini reddederek, şeriatın bütün hükümleriyle birlikte kabul edilmesini düşünmemektedir. Williams tezini sunarken “adanmış İslami aşırılıkları”, bütünüyle Müslüman sosyal düzenine dönme taraftarları olarak “selefi” anlayışı dışlamakta ve aşırılık yanlılarını önerisinin muhatabı olmaktan uzaklaştırmaktadır. Williams (2008: 274) şeriatın rolünün mümkün olduğu alanları ise “evlilik hukuku, finansal işlemler ile bu konulardaki anlaşmazlıkların çözümünde aracılık” olarak tanımlamaktadır. Ayrıca Williams’a göre şeriat çerçevesinde ileri sürülen bu teklifin sadece Müslümanlar değil aynı zamanda Hıristiyan, Yahudi, Hindu veya Budistler için de

geçerli olacak şekilde savunulduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu önerisinin sadece İslam hukuku bağlamında değil diğer dinsel gruplar için de, örneğin Ortodoks Yahudi uygulamaları için de geçerli olması gerektiğini savunmaktadır.

Bir yandan İngiliz hukuk sisteminin otoriterliğini diğer yandan seküler hukuk yanlısı Müslüman bireylerin şeriat endişesini dikkate alan Williams, çoğul yargının herhangi bir türü kabul edildiğinde, bu tür din temelli "tamamlayıcı" yargının hiçbirisinin vatandaşlara daha önceden tanınmış hakları elde etmeyi engelleme veya bu hakları isteyenleri cezalandırılma yetkisi olmayacağı kuralını sunmaktadır. Bu durum esasen azınlık topluluklarının kendi kendilerine ne istediklerinin de göstergesi olacaktır. Bu imkânın sağlanması, din temelli bir topluluk bağlılığının bireyi ülke hukuku tarafından korunmuş özgürlüklerinden ve seküler vatandaşlığın ortak imkânlarından mahrum bırakmayacaktır. Aksine seküler bir toplum içindeki vatandaşlık konumu, aynı bireyi dinsel toplum üyeliğinin gerektirdiği sorumluluğu terk etmeye zorlamayacaktır (Williams, 2008: 274).

Williams, söylemini dile getirirken şeriatın İngiliz hukuk sistemi içinde oynayacağı olumlu rolü keşfetmeye çalışmaktadır. Sözünü ettiği olumlu rol, Hıristiyanlık dışı diğer dinsel toplulukların da "ortak iyi" hakkında genel toplumun müzakerelerine katkı sağlayacak fikirlere sahip olduğu inancına dayanmaktadır. Böylece bütün toplumun ortak menfaati olan "ortak iyi"nin tespit edilmesinde diğer dinsel topluluklara sorumluluk yüklenmek istenmektedir. Öte yandan Williams (2008: 274) İngiliz yargı sistemine şeriat söylemini sunmakla bir tür sorumluluk sistemi oluşturulacağını ve kamusal söylem olarak idealler ile uygulamaların buluşturulacağı bir ortam hazırlayacağını düşünmektedir. Bu farklı dinsel toplulukların toplumsal söylemleri sınırlandırılmadığı takdirde, bu söylemler dinsel toplulukların kendi dar sınırlarını aşarak onları ortak kamusal alana bağlayacağı düşünülmektedir. Williams önerdiği model ile tekeli sisteminin zayıflayacağını fakat bunun evrensel insan haklarının özgürleştirici vizyonunu kayba uğrat-

mayacağını düşünmektedir. Tekelci yargı sistemi yerine Williams karmaşık çoğul toplumlarda “dönüştürücü uzlaşma” ihtiyacına işaret etmektedir. Bu uzlaşma da ancak iktidar sahiplerinin kendi temel değerlerine bağlılık yönünde herhangi bir zorlama yapmadıkları ortamda gelişecektir. Elbette bu sistemin karmaşık ve zorluk verici olduğuna işaret eden Williams, buna karşın tekelci sistemin baskın faktör olarak uygulanmasının daha olumsuz sonuçlar doğurduğuna dikkat çekmektedir. Williams’a göre mevcut tekelci yargı sistemi bir azınlık topluluğunu gettolaşmaya itecek ve haklarından mahrum bırakılmalarına yol açacaktır. Williams, bu tehlikeyi de çözecek olan önerisinin toplumsal bağlılık ve aidiyet duygularının geniş bir sosyal zemin üzerinde kökleşmesine fırsat vereceğini savunmaktadır. Ortak sosyal zemin üzerinde yükselen farklı değer aidiyetliği ise önce karşılıklı sorgulama ardından da karşılıklı etkileşim ve sosyal uzlaşmaya imkan vereceğini düşünmektedir. Williams bu paradigmasını “etkileşimci çoğulculuk” olarak adlandırmaktadır.

Williams şeriat söylemi içerisinde tanımladığı “etkileşimci çoğulculuk” çerçevesindeki toplum modelini, kamusal yarar adına oluşturulmuş toplumlar ve gelenekler modeli olarak görmektedir. Bu model devlete de çok yönlü sorumluluk yüklemektedir. Öncelikle devlet farklı inanç topluluklarına ait bireyleri, onların içinde şekillendikleri sosyal kimliklerini kaybettirmeden korumalıdır. Devletin koruması, bu topluluk üyelerinin kendileri tarafından şekillendirilmiş hakları çerçevesinde olmalıdır. Bu tür farklı inanç, kültür ve geleneklere sahip topluluklarla sosyal düzlemde bir araya gelerek toplumsal iletişim ortamını sağlamakla da yine devlet yükümlüdür. Williams’a göre (2008: 274) bu sorumluluk yerine getirilmediği takdirde bu farklı inanç ve kültüre mensup toplulukların ana bünyeden ayrılarak toplumsal aidiyet ve sorumluluk duygularının azalmasının yolu açılacaktır. Halbuki şeriat önerisi, Müslüman bireylerin kendilerine has inanç ve kültür değerlerine bağlılık ile İngiliz vatandaşlığı hissi arasında tercih yapma zorunluluğunu ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla başpiskoposun bu şeriat söyleminin, doğrudan çokkültürlülük paradigmasına yöne-

lik radikal bir içerik taşıdığı görülmektedir. Özellikle çokkültürlülük sürecine farklı inanç topluluklarının dini hukukun kurallarını dâhil ederek oldukça cüretli bir adım attığı bile söylenebilir. Zira son dönemlerde gittikçe yükselen bir şekilde İslam hukukuna yönelik eleştirilerin ve hatta Müslüman azınlıkların giyim kuşamlarına kadar sınırlamaların yaygınlaştığı Batı'da İslam hukuk anlayışını bir boyutuyla da olsa yargı sistemi içine dâhil etme önerisi gerçekten ilginç görünmektedir. Daha da ilginci, bu önerinin, misyonerlik faaliyetleri ve evanjelikle tutumlarıyla öne çıkan Anglikan Kilisesi'nin en üst mercii tarafından dile getirilmesidir. Dolayısıyla bu söylemin büyük bir tepki cephesiyle karşılaşmış olması kolayca tahmin edilebilir.

Williams'ın bu çıkışı nerdeyse bütün medya organları, siyasi partiler, dini ve seküler sivil toplum örgütleri tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Ancak en yoğun tepki Anglikan Kilisesi çevresinden gelmiştir. Williams kendinden önceki başpiskopos Georg Carey tarafından eleştirilmiş ve Rochester piskoposu Michael Nazir-Ali tarafından istifaya çağırılmıştır. Bu öneriye yönelik diğer güçlü tepki ise politika çevrelerinden gelmiştir. Özellikle hükümetin tepkisi, İngiliz yargı sisteminin İngiliz değerleri üzerine bina edildiği ve şeriatın İngiliz hukuk sisteminde bir gedik açmak için meşrulaştırıcı bir araç olarak kullanılamayacağı şeklinde olmuştur. Dolayısıyla bütün İngiliz vatandaşlarının parlamento ve mahkemeler tarafından geliştirilmiş olan İngiliz yasalarına bağlı olması zorunluluğu Williams'a yönelik politik tepkinin içeriğini oluşturmuştur (Bkn. Bano, 2008: 285). Williams'ın savunduğu şekliyle vatandaşlık kimliğinin farklı ve özel aidiyetlere atfedilmesi, bazı belirli topluluk üyelerinin alternatif hukuk düzenlerini daha güvenilir bulma kuşkusunu doğurmuştur. Bunun sonucunda da İngiltere'de sayıları gittikçe artan Müslümanlar ve diğer dinsel toplulukların İngiliz toplumuna ve bu ana toplumun kurumlarına ve değerlerine bağlılık hissini kalmayacağı düşünülmektedir. Güven, hukuk ve sosyal bağlılıktaki bu kırılma, özellikle gençler üzerinde güçlü bir etki oluşturabileceğinden bu meşruiyet eksikliğinin, özellikle göçmen gruplar bağlamında bütün hukuk sistemini

olumsuz etkileyeceğinden korkulmaktadır.

Çokkültürlülük paradigması çerçevesinde de Williams'ın önerisine önemli bir eleştiri söz konusudur. Williams'ın görünürde hedefi, sosyal bağlılığı güçlendirmek adına İslam hukuk sisteminin bazı unsurlarının İngiliz yasal sistemi içinde yer alması önerisinin çokkültürlülük girişiminin özel inanç topluluklarına tanınan ayrıcalıkla onların nasıl yerleşmiş bir kültür ve sistemin dışına çekileceklerinin güzel bir örneği olduğu ileri sürülmektedir. Hâlbuki İngiliz hukuk prensibinin yüzyılların birikimiyle oluşmuş olan hoşgörü ve ifade özgürlüğünü ve buna bağlı yerleşik yargı sistemini içeren bir üst bağıllık olduğu savunulmaktadır. Williams'ın şeriat önerisinin bu üst bağıllık çerçevesinde oluşan sosyal düzeni geliştirmekten çok etnik farklılık ve hatta düşmanlıklara yol açacağından endişe edilmektedir (Bkn. Marwood, 2009: 234).

Şeriat önerisine dair çokkültürlülük vurgusu politika çevrelerinden gelen eleştirilerde de yer almaktadır. Bu çerçevedeki eleştirilerin temelini ise Williams'ın devlet kontrolünde bir çokkültürlülük arayışı içinde olduğu düşüncesi oluşturmaktadır. İngiliz politikacılardan bazıları "devlet çokkültürlülüğü"nü korkunç sonuçlar doğurabilecek hatalı bir doktrin olarak görmektedir. Bu politikacılara göre bu doktrin topluluklar arasındaki farklılaşmayı hızlandıracak ve kolektif kimliğin güçlendirilmesini engelleyecektir. Şeriat önerisinin ise toplumu ortak ve genel haklar çerçevesinde yaşayan bireylerden ziyade sadece belirli bir dinin takipçilerine dönüştüreceği için güvensiz devlet çokkültürlülüğüne yol açtığından söz edilmiştir (Cameron, 2008). Bu eleştiriye göre, Williams'ın tezinin politik anlamı, farklı inanç ve kültürlere ait hukuk normlarının resmi yargı içinde yer alarak devletin bu sürece yasal olarak dâhil olmasını gerektirmektedir. Devlet çokkültürlülüğü endişesi politik çevrelerde etkisini hâlâ korumuş olmalı ki çok kısa süre önce bizzat İngiltere başbakanı farklı boyutlarda kendini gösteren "devlet çokkültürlülüğünün İngiltere'de başarısız olduğunu" ilan etmiştir (Bkn. Cameron, 2011). Politikacıların bu öneri karşısındaki temel çekinceleri, Aydınlanma sonrasının herkes için geçerli bir hukuk

anlamında tek tip adalet modelinin farklı gruplar için farklı kural-lara izin verilmek suretiyle değiştirilme gayreti olarak görülmesine dayanmaktadır (Berman, 2010: 65).

Williams'ın şeriat çıkışını olumlayan yaklaşımlar da söz konusudur. Toplumsal hayatın iletişimini korumak ve bunu toplumsal düzeyde sürdürmek için temel haklar çerçevesi ortadadır. Diğer bir deyişle, Williams Aydınlanma mirasını koruyacak şekilde tarafsız hukuk kontrolünde idare edilen pluralist ve liberal bir devlet modeli savunmaktadır. Williams önerdiği bu modelin evrensellikten, Aydınlanma'dan ya da yüzyıllardır acı çekilerek elde edilmiş özgürlüklerden uzaklaşma olduğunu düşünmemektedir. Esasen Williams önerdiği bu modelin özgürlükleri koruma anlamında herhangi bir yetersiz seküler monopoli modelinden daha sorumlu, şeffaf ve gerçekçi olduğunu savunur (Higton, 2008: 417). Marquand (2011: 90-91) ise bu öneriyi "bir yandan liberal bireysellik ve yargısal pozitivizmin dogmatik mutlaklığını diğer yandan dinsel fundamentalizmi eleştirerek, farklı ve çoğulcu topluluklar içinde dinsel yasal kodların güçlü bir otoriterliği olan milli hukuk sistemi ile bir arada var olabileceğini savunmak" şeklinde özetlemektedir.

Başpiskoposun şeriat önerisine yönelik kısmen olumlu olmakla birlikte daha çok eleştiri içeren yaklaşımlar temel olarak İslam dininin son dönemlerde terör ve şiddetle ilişkilendirilen imajı çerçevesinde oldukça ideolojiktir. Bu ideolojik tepkileri bir yana bırakacak olursak, Williams genellikle çokkültürlülük paradigması çerçevesinde eleştirilmektedir. Bu eleştiriler iki başlık altında ifade edilebilir. İlki, şeriat önerisinin farklı dinsel ve kültürel alt grupların özel aidiyet ve bağlılık duygusunu daha fazla güçlendireceğinden, İngiliz vatandaşlığı ortak paydasının zayıflayacağı endişesidir. İkincisi ise farklı inanç gruplarının dinsel kurallarını resmi yargı sistemi içinde temsiline imkân açmak, devletin kültürel farklılık sürecine resmi sıfatıyla müdahil olması anlamına gelecektir. Bu durum ise politikacıların en çok eleştirdiği "devlet çokkültürlülüğü" paradigmasını ifade etmektedir. Konuyu değerlendiren pek

çok çevreye göre her iki eleştiri de, Williams her ne kadar çokkültürlülüğü savunuyor gibi görünse de esasen bu söylemin çokkültürlülük sürecini zarara uğratan bir anlayışı içerdiği yönündedir. Böylesine paradoksal bir içeriğe sahip olan Williams'ın bu ilginç çıkışı hâlen politika, medya ve sosyoloji çevrelerinde çokkültürlülük bağlamında tartışılmaya devam etmektedir.

Williams, öteden beri savunduğu dinlerarası diyalog çabaları ve çoğulcu söylemleriyle çokkültürlülük yanlısı dini bir lider olarak görülmüştür. Bu nedenle “etkileşimci çoğulculuk” arayışı üzerine bina edilen Williams'ın şeriat önerisi ve bu öneriye yönelik olumlu ya da olumsuz karşılıklar bir arada değerlendirildiğinde, meselenin genellikle çokkültürlülük paradigması çerçevesinde ele alındığı görülmektedir. Hâlbuki bu öneriye Anglikan Kilisesi'nin teolojik ve tarihsel süreci ile modern dönemlerde içinde bulunduğu toplumsal ve doktrinal kriz çerçevesinde yaklaşıldığında, tartışılanın ötesinde önemli bir dolaylı hedefin güdüldüğü fark edilebilir. Bu da şeriat önerisinin çokkültürlülük ya da azınlık haklarının geliştirilmesi sürecine katkı sağlayıcı etkisinden çok Anglikan Kilisesi'nin yukarıda sözü edilen kriziyle ilişkilendirilmesi durumunda kendini belli etmektedir. Çünkü artık Anglikan Kilisesi'nin günümüzde politik ve hukuki açıdan bir zayıflatılma tehdidiyle karşı karşıya bulunduğu oldukça açıktır. Bir yandan parlamentodaki temsili diğer yandan da evrensel insan hakları ilkelerine dayalı seküler yargı sistemi karşısında kilisenin geleneksel ve kurumsal düzenlemeleri tehlike altında görülmektedir. Dolayısıyla Williams'ın böylesi bir buhran ortamında bir başka dinin hukuki kurallarının olumlu etkisine dikkat çekmesini sırf çokkültürlülüğe verilen bir destek olarak görülmesi oldukça iyi niyetli bir değerlendirme olacaktır.

Başpiskoposun önerisini çokkültürlülük bağlamından farklı olarak, Anglikan Kilisesi'nin kendi sorunları açısından değerlendirilmesini öneren Cooke (2010: 436-437), bu önerinin genellikle çoğulcu yargı anlayışı çerçevesinde ele alınmasından şikayet etmektedir. Ona göre Williams'ın önerisi öncelikle hukuk, politika ve

kültür çerçevesinde incelenmelidir. XVI ve XVII. yüzyılın kanlı mezhep savaşları sona ermiş ve uzunca bir tecrübe üzerine seküler bir devlet kurulmuştur. Bu seküler devlet yapısı, doğası gereği dini kurum ve tutumları her geçen gün daha fazla tehdit eder hale gelmiştir. Dolayısıyla Williams'ın tezi, İslam hukukunun güncel değerinin tespitinden çok sekülerizme karşı kilisenin cüretli bir meydan okumasıdır. Ancak bu tezin daha çok politikacılar ve medya çevrelerince değerlendirilip eleştirilmiş olması, asıl vurgusunun gözden kaçırılmasına neden olmuştur. Gözden kaçırıldığı iddia edilen vurguya işaret eden Daniels (2011: 10) de bu öneriyi yine sekülerizm tehdidiyle ele almakta ve "etkileşimci çoğulculuk" söylemini, manevi sesleri kısıtlayan ve dinin sosyal değerini azaltan katı sekülerizmi eleştirerek dinin sosyal anlamının toplum üzerindeki etkisini ortaya çıkarma girişimi olarak değerlendirmektedir. Bu anlayış, farklı dinsel değerleri dikkate almayı gerektirmektedir. Daniels'e göre bu söylemin diğer eleştirisi ise hayal gücünün sekülerleştirilmesine yöneliktir. Hayal gücünün sekülerleştirilmesi, herhangi bir değer üzerinde sadece tek bir yorum ve anlayışın geliştirilebileceğini içermektedir. Halbuki Williams'a göre farklı anlayışların oluşturulmasıyla asketik ve etik gelişim içinde daha iyi bir Hıristiyanlığın tesisi mümkün olacaktır. Modern kuramların tek bir standart anlayış içinde yorumlanmasını eleştiren Williams, küresel kapitalist anlayışı Marksizm ile aynı kefeye koymakta ve örneğin her ikisinin de toplumun politika ve ekonomi dışındaki diğer değerleri için olumsuz sonuçlar vereceğini savunmaktadır.

Bişkoposun çabalarını Anglikan Kilisesi'nin modern krizi çerçevesinde ele alan bu yaklaşımlar Marham (2011: 209) tarafından açıkça özetlenmektedir. Ona göre şeriat önerisine dair çokkültürlükten farklı değerlendirmelerde, öncelikle Anglikan Kilisesi'nin teoloji sorununa ve azalan toplumsal etkisine işaret edilmektedir. Williams'ın akademik ve kilise çalışmalarında uzun süredir Anglikan Kilisesi için sistematik bir teoloji arayışında olduğu bilinmektedir. Bu arayışın gerekçesi ise günümüzde Anglikan toplumunun bir arada tutulmasını güçleştiren teolojik metod ve otorite yoksunluğudur. Anglikan etik ve teolojisinin belirgin bir çerçevesi olma-

ması, özellikle litürjik teolojideki belirsizlik geniş Anglikan toplumunun endişelerini daha da artırmaktadır.

Sonuç

Geniş bir felsefi ve teolojik akademik zemine sahip bir entelektüel olarak değerlendirilen Başpiskopos Williams'ın şeriat söyleminin Anglikan toplumunun içinde bulunduğu kriz ile ilişkilendirilmesi mümkündür. Williams, geniş bir Anglikan toplumu kraliyetin tarihsel süreç içinde sağladığı geleneksel destekten yoksun olarak bir arada tutma güçlüğüne yanı sıra, kilisenin İngiltere toplumu üzerindeki sosyal bağlayıcılığının sermaye sahipleri ve politikacılar tarafından azaltıldığına da farkındadır. Dolayısıyla Williams, şeriat söylemiyle, bir yandan İngiltere içindeki manevi kuşatıcılık ve dini üst mercii konumuna vurgu yaparken diğer yandan sekülerizm ve küreselleşme gibi dinsel değerleri aşındıran modern paradigmalara karşı tepki göstererek Anglikan toplumu üzerindeki manevi kanaat önderliğine dikkat çekmektedir. Ancak Williams bunu yaparken şeriat söyleminden dolayı bir sonuç elde etme peşindedir. Başpiskoposun Anglikan duyarlılıklara vurgu yapmak yerine şeriat önerisini dile getirerek, esasen İngiliz toplumunun Anglikan aidiyeti duygusunu ortaya çıkarma gayretinde olduğu söylenebilir.

Burada Anglikan liderini Papa XVII. Benedikt ile kıyaslamak ilginç bir sonuç verecektir. Williams, Avrupa'yı Hıristiyan değerleri çerçevesinde hayal eden papa gibi dışlayıcı değil daha çoğulcu bir söylem dile getiriyor görünmektedir. Papanın İslam değerlerini eleştiren Regensburg konuşmasından kısa süre sonra gerçekleştirdiği şeriat çıkışıyla Williams'ın Katolik Kilisesi'nden farklı bir yol izlediği fark edilmektedir. Bu yönüyle Williams hem ülke içinde hem deniz aşırı Anglikan toplumu üzerinde farklı din mensupları ile farklı milliyetlere bağlı toplumlara ilişkin kuşatıcı konumuyla tarihteki emperyal misyonuna vurgu yapar gibidir. Bu girişim Anglikan Kilisesi'nin teoloji sorunu üzerine eğilmek gibi zor bir çabanın yanı sıra modernitenin doğurduğu sorunlara karşı eleştirilerle kurumsal bağlayıcılığını güçlendirme gayreti içinde görün-

mektedir. Bu nedenle başpiskoposun şeriat tezi, çokkültürlülük arayışından çok Anglikanizm'in teoloji sorununa işaret eden önemli bir ipucu içermektedir.

Kaynakça

- Bano, S. (2008) "In Pursuit of Religious and Legal Diversity: A Response to the Archbishop of Canterbury and the 'Sharia Debate' in Britain, *Ecclesiastical Law Journal*.
- Berman, R. A. (2010) *Freedom or Terror: Europe Faces Jihad*, Standford: Hoover Institution Press.
- Bushart, W. D. (2006) *Exploring Protestant Traditions: An Invitation to Theological Hospitality*, Madision: InterVarsit.
- Cameron, D. (2008) "Cameron steps into Sharia law row" http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk_politics/7264740.stm, (26 February 2008).
- _____ (2011) "State multiculturalism has failed, says David Cameron" <http://www.bbc.co.uk/news/uk-politics-12371994> (February 5, 2011).
- Chapman, M. D. (2006), *Anglicanism: A Shorth History*, Oxford: Oxford University Press.
- Cooke, M. (2010) "Privatization or pluralization? : Reflections on multiple jurisdictions", *Philosophy Social Criticism*, 36 (3-4).
- Cross, C. C. (1993) *The Elizabethan Religious Settlement*, Bangor: Headstart History 1993
- Daniels, J. C. (2011) "We go on saying 'God'": Rowan Williams and the Program of Modern Secularism, http://people.bu.edu/joeld/Saying_God.pdf (April 15, 2011).
- Davine, M. (2008) *A Guide to the Church of England*, London: Continuum.
- Griswold, J. E. (2008) "Anglicanism", *The New Westminster Dictionary of Church History: The Early, Medieval, and Reformation Eras*, ed. R. Benedetto, Lousiville: Westminster John Knox.
- Higton, M. (2008) "Rowan Williams and Sharia: Defending the Secular", *International Journal of Public Theology* 2.
- Jeremiah, D. (2008) *What in the World Is Going On?: 10 Prophetic Clues You Cannot Afford to Ignore*, Nashville: ThomasNelson.
- Markham, I. (2011) "Trends and Directions in Contemporary Theology: Anglican Theology", *The Expository Times*, 122 (5).

- Marquand, D. (2011) *The End of the West: The Once and Future Europe*, Princeton: Princeton University Press.
- Marwood, M. E. (2009) *Professional Nomad*, Victoria: Trafford.
- Medhurst, K., G. Moyser (1988) *Church and Politics in Secular Age*, Oxford: Oxford University Press.
- Miley, C. (2002) *The Suicidal Church: Can the Anglican Church be saved?* Melbourne: Shannon Books.
- Morris, J. N. (2005) *F.D. Maurice and the Crisis of Christian Authority*, Oxford: Oxford University Press.
- Nockles, P. B. (1994) *The Oxford Movement in Context*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Owen, D. R. G. (1984) "Is there an Anglican Theology?", *The Future of Anglican Theology*, ed. D. Bryant, New York: The Edwin Mellen Press.
- Podmore, C. (2005) *Aspects of Anglican Identity*, London: Church House.
- Rodman, R. C. (2006) "We Are Anglicans, They Are the Church of England", *Uses of Scripture in the Anglican Crisis*, ed., James S. Bielo, San Jose, American Anthropological Association.
- Schweiker, W. (2005) *The Blackwell Companion to Religious Ethics*, ed. C. Faull, and Carter, L. Daniels, Oxford: Blackwell.
- Sedwick, P. (2005) "Anglican Theology" *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*, ed. David Ford, Oxford: Blackwell.
- Soper, J. C., J. Fetzer (2002) "Religion and Politics in a Secular Europe: Cutting Against the Grain", *Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, the Few, and the Many*, eds. T. G. Jelen, C. Wilcox, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Van der Woude, J. (2005) "Church of England" *Britain and the Americas: Culture, Politics, and History*, ed. Will Kaufman and Heidi S. Macpherson, California: ABC-CLIO.
- Whale, J. (1998) *The Future of Anglicanism*, London: Mowbray.
- Williams, R. (1999) *On Christian Theology*, Oxford: Blackwell.
- _____ (2008) "Civil and Religious Law in England: A Religious Perspective", *Ecclesiastical Law Journal* (10).



The Theology Crisis of the Anglican Church in the context of Sharia Discourse of Rowan Williams

Citation/©: Olgun, Hakan, (2010). The Theology Crisis of the Anglican Church in the context of Sharia Discourse of Rowan Williams, *Milel ve Nihal*, 7 (1), 7-31.

Abstract: In this paper, the theology crisis that Anglican Church confronted is discussed in the context of sharia discourse of Rowan Williams, Archbishop of Canterbury. The main reason of this crisis stems from the *via media* method that is developed in the early ages of Anglicanism. Recently, the Anglican tradition based on this theological method, which lies in between Catholicism and Protestantism, struggles with internal and external issues. The Anglican Church attracted attention with the recent discourse of Williams about the Islamic law. This discourse mainly concerns the Muslim communities in the UK and mentions that the inclusion of certain rules from the Islamic law is unavoidable in the British legal system. Even though this approach appears to be fostering multiculturalism, it also aims to recover and strengthen the traditional position of the Anglican Church in the society.

Key Words: Anglican Church, Anglican Communion, Rowan Williams, Archbishop of Canterbury, Oxford Movement, *via media*, sharia.





Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala*

Ali Osman KURT**

Atıf/©: Kurt, Ali Osman (2010). Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala, Milet ve Nihal, 7 (1), 33-59.

Özet: Yahudi Aydınlanması anlamına gelen "Haskala", en geniş anlamda, Batı Avrupa'da ortaya çıkan, Yahudiliği değişen ve gelişen dünyanın şartlarına uyumlu hale getirmeye ve Yahudiler arasında modern Avrupa kültürünü yaymaya çalışan, içinde buldukları toplumla bütünleşmesini amaçlayan bir akımdır. Avrupa genelindeki Aydınlanma'ya paralel olarak doğan Haskala hareketiyle, 1700'lü yıllarda Yahudiler kendi kabuğunu kırıp genel Avrupa toplumunun dilini, kültürünü, bilgi birikimini ve ideallerini benimsemeye başlamıştır. Batı Avrupa'da ortaya çıkan hareket, ardından Doğu Avrupa'ya yayılmış ve en sonunda Rusya'da, II. Alexander'in öldürülmesinden Yahudiler sorumlu tutulup Yahudi karşıtlığının artmasıyla Siyonist harekete dönüşmüştür. Bu yüzden Siyonizm'in düşünce temelinde Haskala'nın rolü büyük olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Yahudi Aydınlanması, Moses Mendelssohn, Naftali Herts Wessely, Yidiş.

Giriş

Doğu Avrupa'da Yahudiler kendi aralarında mücadele ederken, Batı Avrupa'da Rönesans ve Reform hareketleri gibi büyük sosyal değişimler yaşanıyordu. Bu değişimlere paralel olarak Batı Avrupa Yahudilerin durumunda da gözle görülür bir iyileşme başlamıştı.

* Bu çalışma, Cumhuriyet Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (CÜBAP) tarafından İLH-017 proje numarası ile desteklenmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı. [ali_osman_kurt@hotmail.com].

Kutsal Roma İmparatoru II. Joseph 1782’de yayınladığı hoşgörü fermanıyla, “Yahudilerin Avrupa’da iyi vatandaşlar olmalarının ön şartının, bütün eğitim kurumlarının ve mesleklerin kendilerine açılması gerektiği”¹ yönündeki görüşleri politik olarak hayata geçirmişti. Bu fermanla, Viyana Yahudileri geleneksel yerleşim yerleri dışında ikamet edebilme, ticaret ve sanayide serbestçe çalışabilme, çocuklarını devlet okullarına gönderebilme, özel kıyafetler giymeye zorlanmama gibi daha önce sahip olmadıkları pek çok yeni haklar elde etmişlerdi.² Benzer şekilde Fransa millet meclisi 1791’de Yahudilere serbestlik tanıyarak, onlara kanunlar nezdinde eşit haklar vermişti. Napolyon’un 1804’te imparatorluğunu ilan etmesinin ardından, bütün vatandaşların her türlü ticaret yapabilmesini teminat altına alırken, 1807’de Yahudilere yönelik yayınladığı vatandaşlık fermanında onlara, millîlikten vazgeçmeleri şartıyla, eşit vatandaşlık hakkı tanımıştı. Yahudiler kendilerine tanıyan hak ve özgürlüklere karşılık, “Yahudi şeriatının sivil hukukla uyuşabileceği, Fransız Yahudilerinin de sadık Fransız vatandaşı oldukları” tezini ortaya atmıştı.³

Almanya’da durum biraz farklıydı. Pek çok Alman aydını Yahudileri Asyalı yabancılar olarak görüyor, Alman kültürünün bir unsuru olabilmeleri için Hıristiyanlığı kabul etmeleri gerektiğini ileri sürüyordu. 1830 yılına gelinceye kadar Almanya’nın birçok bölgesinde Yahudi aleyhtarı gösteriler düzenlenmişti. Bu tarihten sonra Almanya’da liberal görüşler hâkim olmaya başlamış, Yahudilerin haklarını Gabriel Riesser (1806-1863) ve Heinrich Heine (1797-1856) gibi aydınlar savunmuştu. Yahudilerin Almanya’da sosyo-kültürel ve dinî alanda tam vatandaşlık hakkını elde etmesi için 1870’leri beklemesi gerekiyordu. Bu tarihten sonra Yahudilere

¹ Bu görüşü Hıristiyan yazar Wilhelm Christian Dohm (1751-1820) “On the Civil Amelioration of the Condition of the Jews” (Yahudilerin Medenî Durumlarının İyileştirilmesi Hakkında) adlı eserinde ortaya atmıştır. Bkz. Dan & Lavinia Cohn-Sherbok, *Yahudiliğin Kısa Tarihi*, (çev.: Bilal Baş), İz yay., İstanbul, 2010, ss. 123-124.

² Hilary L. Rubinstein-Dan Cohn-Sherbok-Abraham J. Edelheit-William D. Rubinstein, *The Jews in the Modern World: A History Since 1750*, Oxford University Press, London, 2002, ss. 23-24.

³ Cohn-Sherbok, *Yahudiliğin Kısa Tarihi*, ss. 123-124.

yönelik, evlilik, iskân, meslek edinme ve seçme hakkı gibi konularda var olan tüm kısıtlamalar kaldırılmıştı.⁴ Diğer Orta ve Batı Avrupa ülkelerinde ise Yahudi Emansipasyonu (Yahudilere özgürlük ve eşitlik tanınması), onlara yönelik liberal politikaların yürürlüğe konmasıyla devam etmişti.⁵

Getto hayatından kurtulan, eğitim-öğretim başta olmak üzere dinî ve kültürel alanlarda birçok haklar elde eden Avrupa Yahudi topluluklarının bu gelişmelere karşılık vermesi gecikmemiş, "Haskala" olarak isimlendirilen yeni bir akım ortaya çıkarmıştır.

Yahudi aydınlanması anlamında kullanılan "Haskala" kavramıyla ilgili şu üç tanım dikkat çekmektedir: (1) En dar anlamıyla, önce Almanya'da, ardından Doğru Avrupa'da İbranice metinler ve filoloji üzerine çalışan ve "öncü maskilim"⁶ olarak adlandırılan Yahudi aydınları hareketidir. (2) Genel Avrupa Aydınlanma hareketinin karşılığı olan ve bazı ülkelerde Yahudilerin gettolardan kurtulması ve Avrupa topluluğuna katılmasına izin veren liberal yasaların yürürlüğe konulmasıyla başlayan, XVIII ve XIX. yüzyıllardaki Yahudi aydınlanması anlamında felsefî ve sosyal bir harekettir. (3) En geniş anlamıyla, Yahudilerinin gettolardan çıkıp seküler Avrupa toplumuna katılmasını savunan tüm akımlar.

Bu çalışma, Haskala'nın ikinci anlamıyla ilgilidir. Bu çerçevede Haskala'nın genel Avrupa Aydınlanması'yla ilişkisi, Haskala'nın etkili olduğu alanlar, bu harekete karşı ortodoks tepki, hareketin sonu ve modern Yahudi milliyetçiliğinin ortaya çıkışı konuları üzerinde durulacaktır.

⁴ Cohn-Sherbok, *Yahudiliğin Kısa Tarihi*, s. 125.

⁵ Shmuel Feiner, *The Jewish Enlightenment*, (Translated by Chaya Naor), University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004, s. 8.

⁶ Maskil(im): Bilge ve zeki kişi anlamına gelmektedir. Kavram olarak, on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllardaki Yahudi Aydınlanması Haskala hareketi taraftarı anlamına gelmektedir. Bkz. Yacov Newman and Gavriel Sivan, *Judaism A-Z*, (Editor: Avner Tomaschoff), Jerusalem, 1980, s. 122.

1. Haskala ve Avrupa Aydınlanma Düşüncesiyle İlişkisi

1.1. Haskala ve Yayılışı

Avrupa'da XVIII. yüzyıl sonları ile XIX. yüzyıl başlarında gerçekleşen ve çoğunlukla Avrupa aydınlanmasının Yahudi versiyonu olarak görülen Haskala, Almanya'da başlayıp ardından diğer ülkelere yayılan ve 1880 başlarında Yahudi milliyetçilik akımının ortaya çıkışına kadar devam eden ideolojik ve sosyal bir harekettir.⁷ Erken dönem Haskala olarak sözü edilen bazı girişimlerin varlığı bilinmekle birlikte, Yahudi Aydınlanması denildiğinde akla gelen Berlin Haskalası'dır.⁸ Haskala'nın özellikle Berlin versiyonu, Avrupa'daki Yahudi toplumları için onlarca yıl ilerleme, hürriyet ve liberalizmle eş anlamlı olmuştur.⁹

Berlin Haskalası, Isaac Abraham Euchel'in (1756-1804) gayretleriyle, Königsberg'te (Kaliningrad) gerçek bir organizasyona dönüşmüştür. 1782'de Euchel ve birkaç genç, "İbranice Taraftarları" topluluğunu kurmuştur. Bu topluluk, Almanya'da Haskala hareketine katkı sağlamak için, İbranice *Hame'asef* (1783-1811 yılları arası) adlı bir dergi çıkarmıştır. Bu dergi gençlerin eğitimi, İbranice'nin yaygınlaştırılması, insanların kültür seviyesinin yükseltilmesine hizmet etmiştir. İbraniceyi desteklerken, kimi zaman Doğu Avrupa Yahudilerinin kullandığı Yidişçe eleştirilmiştir. Bu dergi sayesinde, bir dönem Haskala ideolojisinin ruhuna uygun yeni bir kültürel sınıf meydana getirilmiştir. İbranice taraftarları topluluğunun 1784'te Berlin'de kurduğu *Hinuh Ne'arim* (Gençlerin Eğitimi) adlı matbaa ise hem hareketin mensuplarına ait kitapların hem de aydınlanma ideolojisine uygun ders kitaplarının basımını üstlenmiştir.¹⁰

⁷ Immanuel Etkes, "Haskalah", *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, (ed. Gershon David Hundert), I, Yale University Press, New Haven and London, 2008, s. 681; Feiner, s. 3.

⁸ Etkes, I/681.

⁹ Marcin Wodzinski, *Haskalah and Hasidism in the Kingdom of Poland/ A History of Conflict*, (Translated by Sarah Cozens), The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, 2005, s. 9.

¹⁰ Deborah Schechterman, "Euchel, Isaac Abraham", *Encyclopedia of Modern Jewish Culture*, (ed.: Glenda Abramson), I, Routledge, London and New York, 2005, s.

Berlin'deki bu hareketin faaliyetleri göz önüne alındığında, seküler kültür ve felsefe içinde dine bilimsel ve rasyonel yaklaşım biçimi olarak değerlendirilebilir. Zira seküler çalışmalara büyük değer atfeden aydınlar, her şeyin ölçüsü olarak mantığı kullanan "Maimonidesçi yaklaşım"ı benimsemişlerdir. Yahudi inançlarını modern çağın felsefesine uygun hale getirecek rasyonel bir bakış açısı geliştirmenin yollarını aramış, özellikle Kabala otoritesine karşı eleştirel bir tutum takınmışlardır.¹¹ Mantıktaki rasyonel-felsefi hakikati her şeyin ölçüsü ve tek hakikat olarak görmüş, yeni bir biçim altında "Aydınlanmacı Deizm"i kabul etmişlerdi. Dolayısıyla Haskala da, kaynağı olan Avrupa Aydınlanma hareketi gibi rasyoneldir denilebilir.¹²

Haskala hareketinin hedeflerinin başında, Yahudilerin içinde yaşadıkları toplumla bütünleşmelerini ve laik eğitim sistemine katılmalarını sağlamak vardı. Bu amaçla kültürün evrenselliğine, din ve milliyet konusunda tarafsız olduğuna vurgu yapılmış, Avrupa kültürünün herkesin ortak malı olduğu kabul edilmiştir. Yahudilerin, kendi dinlerinden ve farklılıklarından vazgeçmeden, yaşadıkları topluma entegre olmasına cevaz verilmekle kalmamış, aynı zamanda bu gerekli ve ulaşılabilir bir amaç olarak görülmüştür. Yahudiler ile komşuları arasındaki ilişkilerde köklü düzenlemeler yapılmak istenmiş ve bu şekilde tecrit edilmiş Yahudilerin, geniş toplum katmanlarıyla bütünleşmesine engel olan hususların giderilmesi amaçlanmıştır.¹³

Pek çok aydınlanmacı filozof kendisini açıkça "Alman" olarak tanımlamıştır. Örneğin Moses Mendelssohn (1729-1786), yazılarında sıklıkla "biz Almanlar" ifadesini kullanmış; "Hıristiyanlar ve Yahudiler" demek yerine "Almanlar ve Yahudiler" denmesini

366; Ronald L. Eisenberg, *The Streets of Jerusalem- Who, What, Why*, Devora Publishing Company, Israel, 2006, s. 157.

¹¹ Etkes, I/683.

¹² Yehuda Slutsky-Judith R. Baskin, "Haskalah in Russia", *Encyclopedia Judaica*, (Second Edition), (Ed. Fred Skolnik-Michael Berenbaum), Keter Publishing House, Jerusalem, VIII, 2007, s. 436; Rubinstein-Cohn-Sherbok..., ss. 28-29.

¹³ Etkes, I/683; Salime Leyla Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Reform Anlayışları", *Milel ve Nihal*, (2008), Cilt: 5, Sa: 2, s. 155-156.

eleştirmiştir. Benzer bir durum Fransa'da Berr Isaac Berr tarafından "Tanrı'nın lütfu ve halkın yönetimi sayesinde bizler, yalnızca insanlar ve vatandaşlar değil, aynı zamanda Fransızlar olduk" sözleriyle dile getirilmiştir. Napolyon tarafından 1806'da toplanan Yahudi Kongresi'nde Yahudiler için "Musa dininin Fransızları" ifadesi kullanılmış, "Yahudilerin artık bir millet" ve "Fransa'nın da Yahudilerin anavatanı" olduğu ilan edilmiştir.¹⁴

Mendelssohn, Yahudiliğin inanç ve etik boyutunun evrenselliğini vurgulayıp Yahudileri diğer toplumlardan farklı kılan unsurları Yahudi dini hukukuna (halaka) ve ev hayatına atfetmek suretiyle, Yahudilerin diğer milletlerden farklılığını ve biricikliğini reddetmiştir. O, hem Yahudi hem de Yahudi olmayan topluma aynı derecede katılan yeni bir Yahudi tipi oluşturmak istemiştir. Yahudi Emansipasyonu için mücadele etmiş ve "çift yönlülüğü" benimsenmesi gerekli tek yol olarak görmüştür. Yani bir Yahudinin kendi özel yaşantısında Yahudi kalmasını, ancak dilde, ticarete ve genel kültürde yaşadığı toplumla bütünleşmesini savunmuştur. Ancak burada kastedilen kültür'ün, henüz milliyetçilikle damgalanmamış ve asimilasyon anlamı taşımayan bir kavram olduğunun altını çizmek gerekir.¹⁵

Bu bakış açısıyla, eğitimde, ekonomide, dinde ve toplumsal düzenlemelerde köklü değişiklik ve yenilikler yapılmış, bu anlamda yeni programlar hazırlanmıştır. Bu programların temel hedefi, geleneksel değerleri ortadan kaldırıp dini saflaştırma girişimi değil, modernitenin ortaya çıkardığı gelişmeler doğrultusunda toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilmek ve mevcut şartlar doğrultusunda dinde "öze bağlı" düzenleme ve reformlar yapmak olmuştur.

¹⁴ Rubinstein-Cohn-Sherbok..., ss. 32-33; Azriel Shochat-Judith R. Baskin, "Haskalah", *Encyclopedia Judaica*, (Second Edition), (Ed. Fred Skolnik-Michael Berenbaum), Keter Publishing House, Jerusalem, VIII, 2007, s. 439.

¹⁵ Isaac Eisenstein Barzilay, "Moses Mendelssohn (1729-1786) (A Study in Ideas and Attitudes)", *The Jewish Quarterly Review*, (1961), Vol. 52, No. 2, s. 177-180; Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, İsam yay., İstanbul, 2008, s. 40.

Buna karşılık, Wessely ve Mendelssohn gibi aydınlanmacılar, Aydınlanma'yı savunurken Yahudi geleneğinin yok edilmesine karşı çıkmış, kendi Yahudilik algılarının geleneğin en saf formu olduğunu iddia etmişlerdir. Yine de Rabbanî otoritelerin eleştiri ve tehditlerinden kurtulamamışlardır. Aynı şekilde bu dönemde kaleme alınan kitapların çoğunda, Haskala'nın geleneksel değerlere aykırı olmadığı vurgulanmış, Tevrat'ın ilahî vahiy oluşu ve ondaki hükümlere uymanın gerekliliği kabul edilmiştir. Hatta bazıları, geleneksel eğitimi savunmuş ve rabbani kaynaklar üzerine çalışmaya devam etmiştir.¹⁶

Haskala ideolojisinin yorumlayıcısı ve öncülerinden kabul edilen Naftali Herts Wessely (1725–1805), düşüncelerini hareketin yayın organı olan *Hame'asef* dergisinde ve *Divrei Şalom ve 'Emet* (Barış ve Hakikat Sözleri) isimli kitabında ortaya koymuştur.¹⁷

Wessely, "Tanrı Torası" ile "İnsan Torası" arasında bir ayırım yapmış ve bu kavramlara yeni anlamlar yüklemiştir. Ona göre "Tanrı Torası", ilahî vahiy gösterir, Tevrat emirlerini içerir ve yalnızca Yahudiler içindir. "İnsan Torası" ise bunun aksine, insan düşüncesinin bir ürünüdür; bütün felsefe ve bilimi kapsar ve evrenselidir. Bu yüzden Yahudiler de İnsan Torası'nı araştırmalı ve onun gelişimine katkı sağlamalıdır. Üstelik İnsan Torası'nı görmezden gelen veya inkâr eden bir Yahudi, insan olarak eksiktir.¹⁸

Fikirlerindeki devrimci karaktere rağmen Wessely, İnsan Torası'nın Yahudi geleneğinin tamamlayıcı bir parçası olduğunu da kabul eder. Bu yönüyle gelenekselci ve Yahudiliğin normatif bakış açısını yansıtır. Kitabında sekülerizmi değil, Yahudiliğin geleneksel değerlerini savunur.¹⁹ Ayrıca o, kendi dönemindeki Yahudilerin, ayrımcılık ve dışlanmışlık yüzünden dünyevî bilgi-

¹⁶ Etkes, I/683; Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Reform Anlayışları", ss. 155-156.

¹⁷ Moshe Pelli, "When Did Haskalah Begin? Establishing the Beginning of Haskalah Literature and Definition of "Modernism"", *Leo Baeck Institute Year Book*, (1999), XLIV, s. 59; Feiner, s. 26; Etkes, I/681.

¹⁸ Louis C. Dubin, "The Social and Cultural Context: Eighteenth-Century Enlightenment", *History of Jewish Philosophy*, II, (Ed. Daniel H. Frank and Oliver Leaman), Routledge, London and New York, 1997, s. 577; Etkes, I/681.

¹⁹ Pelli, s. 60.

den mahrum kaldıklarını söyler. İmparator II. Joseph'in 1782'deki hoşgörü bildirisinin, Yahudilerin durumunda ciddi bir değişim meydana getirdiğini, bu bildirinin Yahudilerin yaşadıkları toplumun sosyo-kültürel ve ekonomik yaşantısına entegre olmaya gönüllü olup olmadıklarını ispat için bir sorumluluk yüklediğini ifade eder. Bu yüzden, Yahudi eğitiminde köklü bir reform yapılması gerektiği üzerinde durur.²⁰

Yahudi Aydınlanma hareketinde, Wessely'den başka, Mendelssohn'un da önemli bir yeri bulunmaktadır. Mendelssohn, Yahudi Aydınlanması'nın en etkili düşünürü kabul edilir. Kimileri onu Haskala'nın kurucusu ve babası veya "Alman Sokrates" olarak nitelendirir.²¹ Aydınlanma hareketinin köklerini daha erken dönemlerde, hatta geleneksel Yahudilik içinde arayanlar ise Haskala içinde Mendelssohn'un rolünün abartıldığı görüşündedirler.²²

Mendelssohn'un hareket içindeki en önemli düşüncelerinden birisi, Yahudiliği akla karşı değil, aksine akla uygun bir din olarak takdim etmesidir. Ona göre Yahudilik'te insan aklına uymayan hiçbir inanç esası bulunmaz. Bu yüzden dinî ideallere ulaşmak için akıl yeterli olup vahye ihtiyaç yoktur.²³

Mendelssohn, XVIII. yüzyıl Alman düşünürü Gotthold Ephraim Lessing'ten (1729-1781) aldığı cesaretle, Tanrı'nın varlığı, takdiri ve ölümsüzlüğü gibi konuların tamamının, akılla keşfedilebileceğini vurgulamıştır. Onun, Yahudilerin görevinin Tanrı'nın birliğine dikkat çekmek ve ahlakî monoteizmi insanlığın geri kalanına sürekli hatırlatmak olduğuna inandığı görülmektedir.²⁴

Saf Tanrı bilincinin yaşayan bir örneğini milletlere göstermek için Yahudilere Sina'da pratik emirler verildiğini söyleyen Mendelssohn, bu vahyin, başkalarına tebliğ için olmadığını iddia

²⁰ Etkes, I/681.

²¹ Allan Arkush, "The Questionable Judiasim for Moses Mendelssohn", *New German Critique*, (1999), No. 77, s. 29; Wodzinski, s. 9.

²² Etkes, I/681.

²³ Etkes, I/682.

²⁴ Dan Cohn-Sherbok, *Judaism*, Routledge, London, 1999, ss. 61-62.

etmiştir. Bu sadece Yahudilerin yasalarıdır ve politiktir. Çünkü inanç kanunla elde edilemez. Yahudilere verilen kanunlar, yalnızca teokratik bir Yahudi devletinin yasaları olma görevi görmüştür. Evrensel olan vahiy ise statik değil, gelişme gösteren bir süreçte sahiptir. Yine Mendelssohn'a göre, Yahudilerin kolektif kimliklerini korumak için gösterdikleri çaba, evrensel misyonlarını tamamlama düşüncesidir. Bireyin dinle ilişkisi, herhangi bir baskı olmaksızın kendi özgür entelektüel kanaatine dayanmalıdır. Buna bağlı olarak, Yahudi toplumu da fertlerin dinî yaşantısına saygı göstermeli ve onları kanaatlerinden dolayı cezalandırmaktan vazgeçmelidir.²⁵

İbadet özgürlüğünü ve dinî ilişkilerde devletin müdahalesinin kaldırılmasını savunan Mendelssohn, belli inançları (teolojileri) kabul etmeleri için insanları teşvik etmek amacıyla rüşvet veya ödüller verilmemesi, barışı bozmadığı sürece herkesin kendi halinde Tanrı'ya ibadet etmesine izin verilmesi gerektiğini savunmuştur.²⁶

Mendelssohn dinî hakikatler konusunda Lessing'den etkilenmiştir. Lessing *Nathan der Weise* (Bilge Nathan)²⁷ adlı kitabında anlattığı "Üç Yüzük" isimli öyküsünde, herhangi bir dinin mutlak hakikati gösterdiği iddiasını reddetmiştir.²⁸ Mendelssohn da, kurtuluşun sadece bir dinle sınırlı olmadığını, Yahudi olmayan diğer milletlerin, tabii din veya kendi gelenekleri yoluyla kurtuluşa ereceklerini, bundan dolayı Yahudiliğin dışarıdan mühtedi kazanma çabasının bulunmadığını söylemiştir.²⁹

²⁵ Etkes, I/682.

²⁶ Cohn-Sherbok, *Judaism*, s. 62

²⁷ Lessing'in tiyatro oyunu olarak yazdığı bu yapıtı Hayrullah Örs tarafından "Bilge Nathan" adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. Gotthold Ephraim Lessing, *Bilge Nathan*, (çev.: Hayrullah Örs), Kültür Bakanlığı yay., Ankara, 1981.

²⁸ Ali Osman Kurt, "Lessing'in Bilge Nathan'ında 'Üç Yüzük' Metaforu Bağlamında 'Dinî Çokluk'", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (2010), Cilt: 10, Sayı: 3, ss. 111-133.

²⁹ Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Seba yay., Ankara, 1997, ss. 145-146.

Mendelssohn ayrıca, Yahudi eğitiminin modernize edilmesini teşvik etmiş, bu amaçla Tevrat'ı İbranice harfler kullanarak Almanca'ya tercüme etmiş ve kapsamlı bir Kutsal Kitap yorumu yapmıştır. Onun öncülüğünde Alman Yahudileri laik Avrupa kültürüyle tanışmışlardır.³⁰ Mendelssohn'a göre kişi, hem dinin (yani akılcı olan dinin) gereğini yerine getiren bir Yahudi, hem de aydınlanmış bir Alman olabilir. Bu durum dinin inkârı anlamına gelmez.³¹

Haskala hareketinin Berlin versiyonu, zaman içerisinde halk desteğinin azalması ve harekete maddi destek sağlayan zengin tüccarların kendi politik konumlarını düşünerek yardımları kesmesiyle gücünü ve popülaritesini kaybetmeye başlamıştır. Çoğunluğu maskilimin çocukları olmak üzere pek çok genç, Yahudi gelenek ve kültüründen tamamen uzaklaşmıştır. Yüzyılın sonuna gelindiğinde ise hareket Almanya'da tamamen ortadan kalkmıştır.³²

Berlin'de zayıflayan hareket, bu kez Doğu Avrupa'da, özellikle Yahudilerin ekonomik ve sosyal olarak elit tabakasının yaşadığı bölgelerde gelişme göstermeye başlamıştır.³³ Hasidizm'in, bu bölgelerde hızlı yayılışı reform yolunda büyük bir engel olarak görülmüş ve bununla mücadele edilmeye başlanmıştır. Buradaki tüccar ve bankacı aileler, Hasidizm'e karşı aydınlanmacı düşüncülerini desteklemişlerdir. Bu amaçla Hasidizm aleyhinde kitaplar yazılmıştır. Örneğin, Yosef Perl (1773-1839) yazdığı hiciv kitaplarında, Hasidiler ve onların eserleriyle alay etmiştir. Bu şekilde, Hasidileri ve gidişatlarını anlamsız ve gülünç olarak göstermeye çalışmıştır. Perl, aynı şekilde Avusturya yöneticilerinin Hasidilere müdahale etmesini istemiş, bunu sağlamak için yetkililere, Galıçya'daki Hasidi liderleri kötüleyici pek çok mektup göndermiştir. Ancak halkın Hasidizm'e aşırı rağbeti dolayısıyla Haskala

³⁰ Cohn-Sherbok, *Judaism*, s. 62.

³¹ <http://www.salom.com.tr/news/detail/8002-Alman-Yahudi-Toplumu-Birikilemin-oykusu.aspx> (09.06.2010).

³² Etkes, I/682.

³³ Wodzinski, s. 9 vd.

hareketi bölgede uzun soluklu olamamış kısa zaman içerisinde sona ermiştir.³⁴

Batı Avrupa'da önemli bir taraftar kitlesi kazanan Haskala düşüncesi, tüccarlar, doktorlar ve seyyahlar yoluyla Rusya'ya taşınmıştır. Bu kişiler, Haskala fikirlerini ve kitaplarını gittikleri yerlere götürmüşlerdir. Bundan başka Haskala'ya ilgi duyan bazı genç Rus Yahudileri, hareketin Galiçya'daki merkezlerini ziyaret etmiş, edindikleri fikirleri ülkelerinde yaymaya başlamışlardır.

Rusya'da başlangıçta oldukça yavaş ilerleyen hareket, zaman içerisinde geniş halk kitlelerine ulaşmıştır. Doğu Avrupa'da olduğu gibi, Rusya'da da, Haskala Yahudi geleneği, Avrupa'daki akültürasyonla ilgili karmaşık bir inanç ve düşünceler şeklinde nitelendirilmiştir.³⁵

Rus Aydınlanması'nın en önemli temsilcilerinden birisi, "Rus Yahudilerinin Mendelssohn'u" kabul edilen Isaac Ber Levinson'dur. (1788-1860). Levinson, Yahudilerin yaşadıkları topluma entegre olmalarını, geleneksel din eğitim ve öğretim yöntemleri ile geleneksel yaşantılarını değiştirmelerini ve bunun sonucunda yeni bir Yahudi kimliği kazanmalarını istemiştir. Gerek Levinson gerekse diğer Rus maskilim, Haskala öğretilerinin Yahudiliğe aykırı olmadığını özellikle altını çizmişlerdir. ³⁶

XVIII. yüzyılın sonlarında Rus maskilim, devlet otoriteleriyle olan ilişkilerini kullanarak, Rusya'daki Yahudilerin durumunu iyileştirmeye çalışmış ve modern okullar açılmasını sağlamışlardır. Yidişçe'nin kullanımına karşı olmalarına rağmen, aydınlanmacı fikirlerin geniş halk kitlelerine yayılması için bu dilde yazılar kaleme almışlardır. 1820'lerde Rusya'da, Alman tarzı giyinen ve kendi aralarında Yidişçe yerine Almanca'yı düzgün konuşmada ısrar eden maskilim, çoğunluk tarafından "Deytshen" veya "Berlinliler" olarak tanımlanmıştır. Bunların temel amaçlarından birisi,

³⁴ Etkes, I/682.

³⁵ Etkes, I/683.

³⁶ Heiko Haumann, *A History of East European Jews*, Central European University Press, New York, 2002, ss. 119-120.

Alman modelinde modern Yahudi okulları kurmak olmuştur. Bu okullarda, genel konuların yanında Rusça, aritmetik ve diğer müspet bilimler öğretilmiştir. Yahudilikle ilgili dersler, Almanca olarak okutulmuştur. Sonraki yıllarda ise Yidişçe'den tamamen vazgeçilmiş, Almanca veya Rusça öğretilmeye başlanmıştır.³⁷

Rus maskilim, devlet yetkililerinden yaptıkları reformları desteklemelerini, hatta bunları halka dayatmalarını istemişlerdir. Bu amaçla Yahudilerin geleneksel kıyafetler yerine Avrupaî tarzda giymeye zorlanması, sakallarını tıraş etmeleri, Yahudilere ait matbaaların sıkı denetlenmesi ve bunların sayısının tüm ülkede en fazla iki veya üçe indirilmesi talep edilmiştir. Bu talepler yetkililerce kabul edilmiş ve Yahudilere bu konuda baskı yapılmıştır. Yeni nesil maskilim, eğitimlerini Rus devlet okullarında veya Yahudi-Rus okullarda aldıkları için, öncekilerin aksine, Yahudi literatüründen habersiz kalmışlardır. Böylece onlar, önemli derecede Yahudi geleneğine yabancılaşmıştır. Öyle ki 1860'dan sonra Ortodoks rabbilerin yerine, hükümetçe atanmış rabbiler (*kazyonny ravvin*) ortaya çıkmıştır.³⁸

Rusya'da, Yahudilik'teki en önemli reformlar, II. Alexander döneminin başlarından 1863'e kadar yapılmıştır. Bu dönemde Yahudi gençleri arasında Haskala hareketi çok fazla yayılmıştır. Maskilim tarafından kurulan ve İbranice *Ha-Meliz* ve Yidişçe *Kol Mevasser* isimli gazeteler, bu gelişmede büyük rol oynamıştır. Bu dönemde aydınlanmacı şair ve yazarlar tarafından kaleme alınan eserler de, Haskala ideolojinin yayılmasında etkili olmuştur. Örneğin şair Judah Loeb Gordon, Yahudilerin Avrupa kültürüyle bütünleşmesi yönündeki Haskala ideologlarının tezini, "dışarıda bir birey, evinde ise bir Yahudi ol" dizesiyle dile getirmiştir.³⁹

³⁷ Slutsky-Baskin, VIII/440-441.

³⁸ Etkes, I/683-684.

³⁹ Haumann, s. 121; Rubinstein-Cohn-Sherbok..., s. 74.

1.2. Avrupa Aydınlanma Düşüncesiyle İlişkisi

Haskala'nın Avrupa Aydınlanması'nın bir ürünü olduğu yönündeki genel kabule rağmen, bazı araştırmacılar hem köklerinin çok daha eskiye dayandığı hem de hedefinin Batı Aydınlanması'ninkinden⁴⁰ farklı olduğu düşüncesinden yola çıkarak, Haskala'nın bağımsız bir hareket olduğunu iddia etmiştir.⁴¹

Avrupa Aydınlanması'ndan bağımsız olduğunu savunanlar, Haskala'nın habercisi kabul ettikleri ve *öncü maskilim* olarak isimlendirdikleri bireysel örneklerden yola çıkarak, bu hareketin Avrupa Aydınlanması'ndan çok önceleri başladığını ileri sürerler. Onların iddiasına göre, Haskala henüz bir hareket olarak ortaya çıkmadan önce, çoğunluğu eğitimli elit tabakaya mensup olan bazı Yahudi aydınlar, Rabbanî öğretilerin dışında seküler konulara ilgi duymaya başlamışlardı. Bu kimseler, Ortaçağ ve Rönesans dönemi bilim ve felsefe kitaplarının tıpkıbasımını yapmış, Yahudi âlimlerce İbranice olarak kaleme alınmış matematik, astronomi ve İbranice dil bilgisi gibi kitaplar üzerinde çalışmışlardı. Bunlar, yalnızca geçmiş dönemlere ait eserler üzerinde çalışmakla yetinmemiş, aynı zamanda modern Avrupa dillerini öğrenmiş ve böylece onların bilimsel birikiminden haberdar olmuşlardı. Amaçları, klasik eğitim-öğretim yöntemlerini değiştirmek ve ileri İbranice dil bilgisine dayalı Kutsal Kitap çalışmaları yapmaktı. Bu çabalar, dolaylı ola-

⁴⁰ Bir entelektüel hareket olarak Aydınlanma, 1688 İngiliz devrimiyle başlamış ve 1789 Fransız devrimiyle doruk noktasına ulaşmıştır. Bu hareketin amacı, "insanları 'kötü' ve 'köleleştirici' olduğuna inanılan mit, önyargı ve hurafenin, dolayısıyla bunları üreten ve kurumsallaştırdığı varsayılan kurulu dinin temsil ettiğine inanılan eski düzenden kurtularak, esasta 'iyi' ve 'özgürleştirici' olduğu kabul edilen 'akıl düzenine' sokmaktır." Bu çağ, aynı zamanda Akıl Çağı olarak da adlandırılmaktadır. Buna göre, her türlü felsefi ve toplumsal proje akla ya da akılla somutlaşan ilkelere yaslanmak zorundadır. İnsanlara boş inançlar aşılayan, onların ceplerini ve gönüllerini ipotek altına alan, maneviyatlarından ziyade hırsları, bencillikleri ve bağınazlıklarıyla ön plana çıkan papazlar ve dolayısıyla Roma Katolik Kilisesi, onların gözünde en zararlı etkiyi meydana getirmiştir. Bkz. Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim yay., İstanbul, 1993, s. 13-14; Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, (Felsefe Tarihi Cilt: 4), Ezgi Kitabevi, Bursa, 2002, s. 9.

⁴¹ Paul Johnson, *A History of the Jews*, A Phoenix Paperback, Great Britain, 1987, s. 298; Etkeş, I/681; Feiner, s. 3; Shochat-Baskin, VIII/434.

rak Yahudiler arasında modern Avrupa kültürünün yayılmasına hizmet etmişti.⁴² Zaten Haskala'nın ulaşmak istediği temel amaçlarından birisi buydu.

Haskala'nın Avrupa Aydınlanma düşüncesinin bir ürünü olduğunu iddia edenlere göre, onun bağımsız bir hareket olduğu iddiası Yahudi karakterli oluşundan kaynaklanmaktadır. Yoksa Haskala'nın Aydınlanma düşüncesinden hiç etkilenmediği anlamına gelmemektedir. Zira İbranice Haskala kelimesinin kök anlamına bakıldığında, hareketin akılcılığa dayandığı ve dolayısıyla Aydınlanma mânâsındaki Almanca *Aufklärung*, İngilizce *Enlightenment* ve Fransızca *Eclaircissement* kavramlarına denk düştüğü görülecektir. Almanya'da ortaya çıktığı için de özellikle Almanca *Aufklärung*'tan önemli ölçüde etkilenmiştir.⁴³

Bu konuda yaygın kanaat, Haskala hareketini genel Aydınlanma düşüncesinden bağımsız bir akım olarak düşünmenin yanlış olacağı yönündedir. Her şeyden önce bu harekete isim olarak "akıl" veya "mantık" anlamında İbranice "sekhel" kelimesinden türetilen "Haskala" kavramı seçilmiş olması ve tıpkı Aydınlanma hareketi gibi "akılcılığa" dayanması, bunun en önemli göstergesidir. Kaldı ki, Haskala hareketi ideologlarının yaptıkları, Aydınlanma felsefesinden aldıkları temel fikirleri Yahudi sosyal ve kültürel gerçeklerine uygulamaktır. Böylece Yahudilik, değişen ve gelişen modern dünyanın şartlarına uyarlanmaya çalışılmıştır.

2. Haskala Düşüncesinin Etkili Olduğu Alanlar

2.1. Haskala ve Eğitim-Öğretim

Aydınlanmacı düşünürlerin üzerinde durduğu konuların başında, geleneksel Yahudi eğitim-öğretim alanında düzenlemeler yapmak gelmiştir. Bunun başında ise din dışı bilginin Yahudi kültürüne dâhil edilmesinin meşruluğu konusu gelmektedir. Bu konunun,

⁴² Etkes, I/681; Feiner, ss. 2, 27-28.

⁴³ Uzi Shavit, , "Haskalah [Enlightenment]", *Encyclopedia of Modern Jewish Culture*, (ed.: Glenda Abramson), I, Routledge, London and New York, 2005, s. 527; Çiğdem, s. 13.

Ortaçağ Yahudileri arasında felsefenin meşruluğu üzerine yapılan tartışmalarda olduğu gibi polemik malzemesi yapılmamasına özen göstermişlerdir. Yine de Ortodoks Yahudilerin çok ciddi muhalefet ve eleştirilerinden kurtulamamışlardır.⁴⁴

Aydınlanmacı yazarlar, rasyonel bir eğitim anlayışını savunmuşlardır. İşlevsellik anlayışıyla, Kutsal Kitap çalışma metodunda değişiklik yaparak, onun literal anlam ve yorumlarını tercih etmişlerdir. Bunu yaparken, tarih, coğrafya ve özellikle de filolojiden istifade etmişlerdir.⁴⁵

Okullardaki müfredatlarda ve öğretim metotlarında değişikliğe gidilmek istenmiştir. Bu doğrultuda yeni okullar açılmış ve yeni programlar hazırlanmıştır. Müfredatta, Kutsal Kitapla ilgili dersler yanında, İbranice, Almanca ve Fransızca'nın öğretimi, aritmetik, coğrafya, tarih, tabii bilimler ve sanat dersleri yer almıştır. Kimileri bu okullarda ilk önce Almanca ve aritmetik öğretimiyle başlanmasını, ardından İbranice okuma ve yazmanın öğretilmesini isterken kimileri de bütün alanlarda eğitim dilinin Almanca olmasını, Kutsal Kitap'tan yalnızca ahlakî değerlerle ilgili seçilmiş bölümlerin erkek ve kız çocuklarına öğretilmesini teklif etmiştir. Bu görüşte olanlar, dinî eğitim konusunda yalnızca ahlakî hükümlerin öğretilmesini savunmuştur.⁴⁶

Söz konusu eğitim programlarında, Talmud öğretimi hemen hemen göz ardı edilmiştir. Mendelssohn ve Wessely, Talmud çalışmalarının mevcut Yahudi eğitimindeki baskın konumunu azaltmaya çalışmışlardır. Mendelssohn, Yahudilik eğitiminde Talmud'tan hiç söz etmemiştir. Talmud öğretimi ve onun yorumları etrafında odaklanan geleneksel eğitimi eleştirmiştir.⁴⁷ Onun bu yaklaşımı, pratikte de yansımaları bulmuştur. Örneğin, Berlin'de kurulan bir okulun müfredatında Talmud derslerine hiç yer veril-

⁴⁴ Feiner, s. 7.

⁴⁵ Etkes, I/683.

⁴⁶ Rubinstein-Cohn-Sherbok..., s. 27; Shochat-Baskin, VIII/437.

⁴⁷ Barzilay, ss. 179-180.

memiştir. Wessely bu durumu, “Yahudi çocuklarının hepsi, Talmud âlimi olmak için yaratılmamıştır” sözleriyle açıklamıştır.⁴⁸

Birçok ülkede Haskala'nın özellikle eğitim alanındaki reform talepleri merkezî ve yerel idarecilerce desteklenmiştir. İmparator II. Joseph'in 1782'de yayımladığı özgürlük bildirisinden sonra yeni okullar açılmış, Yahudilerden laik okullar kurmaları veya çocuklarını devlet okullarına göndermeleri istenmiştir. Almanya'da Yahudiler, orta öğretim ve üniversitelere kabul edilmişler; onların ayrı okullar açmalarına ve çocuklarını 'heder'e⁴⁹ göndermelerine izin verilmemiştir. Hatta devlet okullarındaki müfredatı tamamlamadan önce Talmud öğrenimi görenlere hapis cezası verilmiş; okul kayıt belgesi olmayanların ise evlenmeleri yasaklanmıştır.

Bazı ülkelerde yeşiva'lara⁵⁰ bile müdahale edilmiştir. Din adamlarının da genel eğitimden, özellikle de felsefe eğitiminden geçmesi gerektiği söylenmiştir. Avusturya'da 1820'de bu yönde bir karar çıkartılarak, rabbilerin laik eğitim almaları, ibadet ve törenlerde ülkenin dilini kullanmaları şart koşulmuştur. Bu amaçla farklı şehirlerde yüksek okullar açılmıştır.

Wessely, Haskala ideolojisi bağlamında teklif ettiği öğretim metotlarıyla öne çıkmıştır. Onun yeni açılan Yahudi okullarındaki eğitim-öğretimle ilgili teklif ettiği şeyler arasında; Talmud'dan çok Tevrat üzerinde çalışılması, sistemli bir şekilde Almanca öğrenilmesi ve Yidişçe'nin⁵¹ terk edilmesi; müfredatta genel konuların yer

⁴⁸ Shochat-Baskin, VIII/436.

⁴⁹ Heder: 'Oda' anlamına gelen heder, bir hocanın evinde ilkokul düzeyinde, 3 ila 13 yaş aralığındaki Yahudi erkek çocuklarına, İbrance okuma-yazma ve dualar öğrettiği okullar. Bu öğretim sistemi, on yedinci yüzyıldan II. Dünya Savaşı'na kadar Doğu Avrupa'da yaygın bir şekilde devam etmiştir. Bkz. Shmuel Himelstein, "Heder", *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, (Ed.: R.J. Zwi Werblowsky and Geoffrey Wigoder), Oxford University Press, New York, 1997, s. 314.

⁵⁰ Yeşiva: Yahudilik'te özellikle Talmud öğretimine dayalı yüksek öğretim kurumu. Bkz. Shmuel Himelstein, "Yeshivah", *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, (Ed.: R.J. Zwi Werblowsky and Geoffrey Wigoder), Oxford University Press, New York, 1997, s. 741.

⁵¹ Yidiş: Aşkenaz Yahudilerin dili. Alman İbrancesi ya da Yahudi Almancası olarak da bilinir. Haskala hareketinden önce Yidişçe, dindar Yahudilerin diliydi ve geleneksel Aşkenaz Yahudilerin dünya görüşlerini ve hayat tarzlarını yan-

alması; öğrencilerin yeteneklerine ve eğilimlerine uygun alternatif kurslar düzenlenmesi; halaka literatürünün, dinî liderlik için hazırlanacak çok az sayıdaki öğrenci ile sınırlandırılması gelir. Bu son teklif, geleneksel bir ideal olan “Tora lişmah”⁵² düşüncesiyle ciddi olarak çelişmektedir.⁵³

Yahudilerin eğitim-öğretim alanındaki yenileşme ve çağın gereklerine ayak uydurma çabalarına yönelik girişim, 1860 yılında Paris’te kurulan “Alliance Israélite Universelle” (Evrensel Yahudi Birliği) ile olmuştur. Bu örgüt, Batı Yahudiliğinin reform yanlısı yönünü, Doğu’daki Yahudiler arasında yayma amacını güdüyordu. Çalışmalarını eğitim ve öğretim alanında yoğunlaştıran örgüt, cehalet ve fakirlikten kurtulabilmenin yolunun dil, ilim ve teknik bilgi temeline dayalı bir eğitim sistemi uygulamasıyla mümkün olabileceğini savunmuştur. AIU’nun kurulduğu dönemde, hahamların gözetimindeki geleneksel Yahudi eğitim sistemi devam etmekteydi. Ancak geleneksel Yahudi okulları, okuma-yazma ve kutsal metinlerin çevirisinin ötesinde bir eğitim vermemekteydi. Dahası bu eğitim sistemi sosyal hayat için faydalı olacak bilgileri vermekten çok uzaktı. Batı’da geleneksel eğitimi yetersiz bulan reformcular, Batı tarzı okullar açmışlardı. Ancak Doğu Yahudilerini geliştirme ve buldukları kötü durumdan kurtarma görevini Alliance üstlenmiştir. AIU, XIX. yüzyıldan itibaren başta Kuzey Afrika ve Ortadoğu olmak üzere dünyanın pek çok bölgesinde Batı tarzı okullar açmıştır. Bu okullarda Yahudi gençlerin devlet içinde ve ticari hayatta görev almasını sağlayacak eğitim verilmiştir. Alliance’in açtığı tüm okullarda Fransızca eğitim dili olarak kabul edildiği için başlangıçta gelenekselci kanadın tepkini çekmiştir.

sıtmaktaydı. Bkz. Dovid Katz, “Yiddish”, *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, (Ed.: R.J. Zwi Werblowsky and Geoffrey Wigoder), Oxford University Press, New York, 1997, s. 743-744.

⁵² “Tora Lişmah” kavramı en genel anlamıyla “uygulamak/amel etmek için Tevrat çalışmak” olarak ifade edilmektedir. Başka bir deyişle “Tevrat çalışmanın tüm gayesi, uygulamak veya güzel fiiller ortaya koymak” içindir. Bir başka yorumu ise “kişinin kendi amaçları için değil, sadece Tevrat’ın hatırı için Tevrat çalışmasıdır.” Bkz. Norman Lamm, *Torah Lishmah/Torah for Torah’s Sake*, Ktav Publishing House, New Jersey, 1989, s. 205-207.

⁵³ Etkes, I/681.

Ancak zamanla bu tepki azalmış, hatta hahamlar ve Siyonistler bile çocuklarını Alliance okullarına göndermeye başlamıştır.⁵⁴

2.2. Haskala ve Dil

Dilde asimilasyon, Haskala'nın alamet-i farikası haline gelmiştir. Almanya'da zengin Yahudiler, XVII. yüzyılın sonlarında çocuklarına, Yahudi olmayanlarla sosyal ve ticari ilişkilerini kolaylaştırmak için Almanca ve Fransızca öğretmeye başlamışlardır. Bu diller, Yahudi bölgelerinde seçkin sınıfın dili olmuştur. Berlin'deki genç Yahudi burjuvaları, Almanca'yı konuşma dili olarak benimsemeye başlamış, Yidişçe'ye karşı olumsuz bir tutum geliştirmiştir. Geçmişte Alman yazarların, Yahudilerin ticari faaliyetlerinde Yidişçe konuşarak Yahudi olmayanları aldatabildiklerini iddia ettikleri nakledilmiştir. Bunun bir sonucu olarak, Yahudilerin ticarî faaliyetlerini Almanca olarak yazıya geçirmelerini zorunlu hale getiren kararlar yayımlanmıştır.⁵⁵

Mendelssohn bu iddialardan çok etkilenmiş olmalı ki, Yidişçe'yi gülünç, dilbilgisi kurallarına uygun olmayan ve ahlakî bozulma sebebi olarak düşünmüştür. Günlük dil olarak yüksek Almanca'nın konuşulmasını gerekli görmüştür. Bunun için Tevrat'ı, İbranice harfler kullanarak *Netivot ha-Şalom* (Barış Yolları) adıyla Almanca'ya çevirmiştir. Böylece hem Yahudileri Almanca konuşmaya teşvik etmiş hem de Avrupa'da yaşayan Yahudilerin toplumsal entegrasyonunu sağlamaya çalışmıştır.⁵⁶ Böylece Haskala'nın eğitim programının temel düşüncelerinden birisi olan Kutsal Kitap çalışmalarında, gettoların dili olarak aşığılanan Yidişçe'nin yerine İbranice -Kutsal Kitap İbranicesi- merkezî bir konuma getirilmiştir. Daha sonra Doğu Avrupa'da uzun yıllar Haskala literatürünün dili olarak kullanılacak olan İbranice, bu sayede yeniden önem kazanmış ve canlandırılmıştır.⁵⁷

⁵⁴ Daha geniş bilgi için bkz. Neslihan Kuran, "Haskala'nın Yahudi Eğitime Etkisi: Alliance Israélite Universelle ve Toplumsal Dönüşüm "İstanbul AIU Okulları Örneği ile", *Milel ve Nihal*, (2009), Cilt: 6, Sa.: 2, ss. 324-326.

⁵⁵ Shochat-Baskin, VIII/435-438.

⁵⁶ Rubinstein-Cohn-Sherbok..., s. 26; Etkes, I/681.

⁵⁷ Rubinstein-Cohn-Sherbok..., s. 26.

Wessely de, İmparator II. Joseph'in Yidişçe kullanımına karşı aldığı tedbirleri onaylamıştır. David Friedlaender, Yidişçe'nin Yahudi okullarında eğitim dili olmaktan çıkartılması teklifinde bulunmuş; yeşivaların sayısının azalmasından memnuniyet duymuştur. Duaları bu bölgelerdeki insanların konuştukları dil olan Almanca'ya tercüme eden Friedlaender, Yidişçe'nin kullanımının etik bir davranış olmadığını söyler. Yidişçe çevirilerin, tarzları ve muhteva bakımından okuyucu için tiksindirici olduğunu, hatta dini bozduğunu belirtir. Bir başka Yahudi maskil de, Yahudilerin muhasebecilikte ve iş anlaşmalarında Yidişçe ve İbranice dillerini kullanmasının yasaklanmasını talep etmiştir. Bunun sadece Yahudiler ile Hıristiyanlar arasında değil, aynı zamanda dolandırıcılığı engellemek için Yahudilerin kendi aralarında kullanımının da yasaklanmasını teklif etmiştir. Israel Jacobson'un 1815'te duaların Almanca okutulmasını sağlamasıyla, Yidişçe karşısında Almanca'nın Yahudiler arasında yayılması hızlanmıştır.⁵⁸

2.3. Haskala ve Mesih İnancı

Haskala düşüncesinin etkisiyle, İsrail'in seçilmişliği ve Tanrı'nın İsrail'in lehinde tarihe müdahalede bulunduğu inancı zayıflamış, İsrail'in gelecekte kurtarıcı bir Mesih tarafından kutsal topraklarda bir araya getirileceği beklentisi (mesihî kurtuluş fikri) yok olmaya başlamıştır. Özellikle XVII. yüzyılın sonları ile XVIII. yüzyılın ilk yarısında Yahudi toplumunda "mesih" beklentisi azalmıştır. Bu dönemde Sabetay Sevi hareketinin başarısızlığı, Haskala mensuplarının "mesih" karşıtlığına katkı sağlamıştır. Mendelssohn, Yahudilerin kurtuluşunun sadece ilahi irade neticesinde gerçekleşeceğini, Yahudilerin İsrail topraklarına dönüşünün ise politik ve seküler bir hadise olduğunu söylemiştir. Bazı aydınlanmacı yazarlar ise Mesih'in gelişini, metaforik mânâda, evrensel barış ve hoşgörü yönetiminin kurulması biçiminde anlamıştır. Sonraki yıllarda, Avrupa'da kendilerine tanınan haklar ve özgürlüklere paralel olarak, mesihî inançta da büyük bir azalma görülmüştür.⁵⁹

⁵⁸ Shochat-Baskin, VIII/436.

⁵⁹ Shochat-Baskin, VIII/436-439.

2.4. Haskala ve Kadınlar

"Her kim kızına Tevrat öğretirse, ona ahlaksızlık (tiflut) öğretmiş gibi olur." (Mişna, Sotah 3:4)

Modern döneme kadar, Yahudi kadınların Avrupa'nın entelektüel ve politik hayatında hiçbir varlığı olmamıştır. Rabbanî Yahudilik'te kadınların Talmud öğrenimine katılmasına ve dinî lider olmalarına izin verilmemiştir. Dolayısıyla kadınların eğitime fazla gerek olmadığı düşünülmüş, onların eğitimi, yalnızca Yidişçe'yi okuyabilecek düzeye getirilmelerinden ibaret görülmüştür.

Haskala hareketinin Yahudi hayatına yaptığı en büyük katkılardan birisi, kız çocuklarının eğitiminde gözle görülür bir değişiklik yapmış olmasıdır. Haskala öncesinde, sadece zenginler kız çocukları için özel öğretmenler tutup Avrupa dillerini ve müzik eğitimini aldırıyorlardı. Aydınlanma sonrası açılan okullarda, kızlar da genel eğitimden yararlanma imkânı bulmuştur. Bu sayede onların Avrupa kültürüne ve Aydınlanma fikirlerine katılmaları sağlanmıştır. Hatta bazı Yahudi kızları, hayatları mali işler ve ticaretle sınırlı olan kocalarını ve erkek kardeşlerini eğitimde geride bırakmışlardır. Bunlar, Yahudilerin ve gentilenin (Yahudi olmayanlar) karışık halde oldukları sosyete cemiyetlerine katılmaya başlamışlardır. Bu sosyal ilişkiler, bazen kadınların Yahudi eşlerinden boşanmalarına, Hıristiyan olmalarına ve daha asil gördükleri gentile sevgilileriyle evlenmelerine bile sebep olmuştur. Yahudilikten ayrılan bazı kadınlar, baskın durumdaki burjuva kültürü ve toplumyla bütünleşmişlerdir.⁶⁰

Bir kural olarak, Doğu Avrupa'nın katı Yahudi ailelerinde kızların eğitimi ihmal edilmiştir. Onlar, toplum töresine aykırı görülen her şeyden özenle korunmuşlardır. Aileler için kızlarının iffetini korumak, en yüce sorumluluk sayılmış; kızlar bunu tehdit edebilecek her şeyden uzak tutulmuştur. Bu yüzden uzun bir dönem, erken yaşta evlilik kural halini almış ve aileler bunu teşvik etmişlerdir. Kız çocukları 15-16 yaşlarında, erkek çocuklar ise 18 yaşında

evlendiriliyordu. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Yahudi olmayan milletlerin uygulamalarıyla karşılaşan ailelerde bu anlayış yavaş yavaş değişmeye başlamıştır.⁶¹

3. Haskala'ya Karşı Ortodoks Tepki

Bir kişinin evdeki ve sokaktaki yaşantısı arasında farklılığı savunan söylemlere karşı Ortodoksların tepkisi sert olmuştur.⁶² Onlar, hiçbir zaman ve hiçbir şekilde taviz vermeksizin tam bir Yahudi kalınması gerektiğini savunmuşlardır. Bu dönemde de, çağlar boyunca rabbilerin öncülüğünde yorumlanan Tanah hükümlerine sıkı sıkıya sarılmışlardır. Onlar, *maskilimin* kısmî asimilasyonunun, tam asimilasyonun habercisi olduğuna inanmışlardır. Hatta bazıları, bu çalışmaları "asimilasyon", asimilasyonu da din değiştirme ve

⁶¹ Haumann, ss. 137-138. Polonya Yahudilerinden olan Isaac Bashevis Singer (1904-1991), Moskat Ailesi isimli romanında Ortodoks Yahudi bir baba ile onun Amerika'da eğitim gören "aydın" kızı arasında geçen bir diyaloga yer verir. Bu diyalog, kız çocuklarının eğitimi konusuna gelenekselci anlayışı göstermesi bakımından dikkat çekicidir:

- "Nasılsın kızım? Amerika'da, onlar gibi İngilizce mi konuşuyorsun?
- Fakat Yidişçe de konuşuyorum.
- Orada aydın bir kız olduğunu duyuyorum. Üniversiteye gidiyor musun?
- Evet baba. Şimdi ikinci sınıftayım.
- Ne okuyorsun? Doktor olmak istiyor musun?
- Hayır baba. Ben müspet bilim okuyorum.
- Bunun anlamı nedir? Elektrik mi?
- Her şeyden bir parça.
- Bir Yahudi kızı olduğunu en azından hatırlıyor musun?
- Endişe etme baba, anti-Semitikler bunu size asla unutturmuyorlar.
- Evet haklısın. Bir Yahudi günahkâr bile olsa, yine de bir Yahudidir, Yakup'un soyundandır.
- Onlar üniversitelerde bizden çok sayıda olduğunu söylüyorlar.
- Bu konuda onlar haklılar. "Bir kâhinin mezarlıkta ne işi olabilir? Bir Yahudinin onların okullarında ne işi olabilir?"
- Fakat ben bir sinagogta eğitim göremem.
- Bir Yahudi kızının vazifesi evlenmektir, okullarda boş şeylerle vakit geçirmek değildir.
- Evlenmenin ne âlemi var? Ben bir şeyler öğrenmek istiyorum. Bilgi edinmek.
- Niçin?
- Geçimimi sağlamak için.
- Para kazanmak kocaya aittir ve kadın evinin işleriyle meşgul olmalıdır. "Kral kızı içeride şanlıdır..." (Bkz. Mezmurlar 45/13). Yahudiler, "kralların çocukları" olarak bilinir." Haumann, ss. 136-137.

⁶² Jonathan Levy, *Deviance and Social Control Among Haredi Adolescent Males*, (Basılmamış Doktora Tezi), McGill University, Montreal, 2004, s. 14.

–geçmişte yaşandığı üzere- Helenleşme olarak görüp eleştirmiştir. Çünkü seküler dünyanın kötü eğilimi, sonuçta Yahudileri ana kültür tarafından tamamen içine çekmeye zorlayacaktır. Tanah, Tanrı'nın emirlerini yerine getirmeyen Yahudileri, “öteki ulusların arasında yok olacaksınız. Düşman ülkeler sizi yutacak”⁶³ diyerek uyarır. Tanah'ın bu uyarısı Ortodokslar tarafından “asimilasyon” anlamında yorumlanmıştır.⁶⁴

Geleneksel yaklaşımlara aykırı olarak dini hakikatleri anlamak için aklı ön plana çıkartması, vahyi kabul etmemesi ve Yahudilerin seçilmişliği düşüncesini reddetmesi gibi düşüncelerinden dolayı Mendelssohn, Yechezkel Kaufmann (1889-1963) tarafından “Yahudi Luther” olarak suçlanmıştır.⁶⁵

4. Haskala'nın Sonu-Modern Yahudi Milliyetçiliğinin Başlangıcı

1870'lerde Rus Yahudilerinin hayatında çok önemli bir değişim yaşanmıştır. Yahudilerin Rus ekonomisinde ve kültüründe gösterdikleri atılımın ardından, basının desteklediği, Dostoyevski gibi ünlü yazarların da dâhil olduğu güçlü bir Yahudi karşıtlığı ortaya çıkmıştır. II. Alexander'ın 1881'de suikast sonucu öldürülmesi ise, Rusya'da Yahudi düşmanlığının şiddete dönüşmesine ve Yahudi haklarının kısıtlanmasına sebep olmuştur.

Yaşanan olaylara tepki gösteren Rus maskilim, aydınlanmanın tek başına Yahudi problemine istenen çözümü sağlamayacağını dile getirmeye başlamışlardır. Mevcut olayları da bunun kanıtı olarak göstermişlerdir. Yahudi Emansipasyonu konusunda yaşanan bu hayal kırıklığı, milliyetçi, Siyonist, liberal ve sosyalist-devrimci birçok farklı grubun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bütün gruplar, “özel bir Doğu Yahudi milliyetçiliği bilinci” noktasında birleşiyordu.⁶⁶

1880'lerin başında Haskala'dan milliyetçiliğe geçiş süreci başlamıştır. Çok sayıda Haskala lideri, milliyetçi karakterli “Hibbat

⁶³ Bkz. *Levililer* 26/38.

⁶⁴ Levy, s. 15.

⁶⁵ Johnson, s. 302.

⁶⁶ Haumann, s. 121.

Zion" (Siyon Sevgisi) hareketine yönelmiştir. Bunların başında Leon Pinsker (1821-1891) gelmektedir. Pinsker bu süreci, "otomansipasyon" olarak isimlendirmiştir. Ona göre Yahudiler "her yerde bir misafirdir ve hiçbir zaman evde değildir."⁶⁷ Yahudi sorununa çözümü liberalizm ve hümanizmin gelişmesiyle değil, ancak Yahudilerin İsrail topraklarına göçüyle mümkün olacaktır. Böylece Haskala ideolojisi modern Yahudi milliyetçiliğinin alt yapısını oluştururken, onun değerler sistemi de modern Yahudi milliyetçiliğinin var oluşunda çok önemli bir rol üstlenmiştir. Bu durum, Haskala'nın çeşitli kültürel eğilimlerinin milliyetçi akım içerisinde yer almasına sebep olmuştur.⁶⁸ Geleneksel Yahudiliğin Mesihçi kurtuluş inancının aksine, Haskala dünyadaki diğer uluslar gibi Yahudilerin de kendi vatanları olması gerektiğini savunmuştur.⁶⁹

5. Haskala ve Reformist Yahudilik

Aydınlanma adına verilen tavizler XIX. yüzyıla gelindiğinde ileri düzeylere ulaşmıştır: Dini törenlerde, koroyla söylenen şarkılara ilaveten dualar da Almanca yapılmış, bu dilde dua kitapları yayımlanmıştır. Bu dua kitaplarında, Mesih'e ve İsrailoğulları'nın kutsal topraklarda yeniden bir araya geleceğine yönelik tüm atıflar dışarıda bırakılmıştır. Tevrat'ın vahiy mahsulü olduğu reddedilmiş; Yahudi tarihi hiçbir dinî önyargı olmadan öğretilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Yahudiliğin ahlakî monoteizmin basit bir dinî geleneği olduğu ve birçok geleneksel uygulamanın artık hiçbir geçerliliğinin olmadığı iddia edilmiştir. Yine dinin birçok kuralı gibi, "koşer" (yeme-içme) yasalarının da yeniden gözden geçirilmesi; başı örtmeden dua edilmesi ve hatta Hıristiyanlara daha çok benzemek için, Cumartesi yerine Pazar günlerinin dinlenme günü kabul edilmesi bile tavsiye edilmiştir.⁷⁰

⁶⁷ Rubinstein-Cohn-Sherbok..., s. 306.

⁶⁸ George Mandel, "Pinsker, Leon [Yehuda Leib]", *Encyclopedia of Modern Jewish Culture*, (ed.: Glenda Abramson), I, Routledge, London and New York, 2005, s. 182-183; Etkes, I/687-688.

⁶⁹ Ebru Metli, *Hasidizm'in Yahudi ve Öteki Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi S.B.E., Ankara, 2006, s. 19.

⁷⁰ Cohn-Sherbok, *Judaism*, ss. 62-63.

Böylece Haskala ideolojisi Reform Yahudiliğın de temelini oluşturmuştur. Dinde reform düşüncesi, ilk kez 1799'da David Friedlaender'in Berlin'de yaptığı çalışmalarla başlamıştır. Sonrasında Haskala ideolojisi, 1819'da "Wissenschaft des Judentums" (Yahudilik Bilimi) hareketinin kurucularının çalışmalarına da temel oluşturmuştur. Hareketin önde gelen isimleri arasında Zacharias Frankel, Abraham Geiger, Moritz Steinschneider ve Solomon Judah Rapoport vardır.⁷¹

Sonuç

Aydınlanma düşüncesi, Yahudi dünyasına, hem Yahudilerin dinî ve kültürel mirasına doğrudan bir tehdit, hem de onlara yönelik sınırlamaların kaldırılacağı ve gettoların dışına çıkarılacakları gibi çelişik bir mesajla girmiştir. Haskala hareketi, aydınlanma değerleri adına, geleneksel Yahudiliğe ve onun dinî liderlerine karşı bir meydan okuma olmuştur. Bu hareketle birlikte geleneksel din anlayışı ve toplum yapısı etkilenmiş, Yahudilik ve Yahudi kimliği ciddi anlamda kırılmaya uğramıştır. İlk bakışta Yahudilerin özgürleşmesi gibi bir sonuç ortaya çıkarsa da, gerçekte Yahudi dünyasındaki geleneksel istikrarı ve bütünlüğü parçalamıştır. Bir taraftan geleneksel Yahudiliği reddederken, diğer taraftan milliyetçi, Siyonist ve reformist Yahudilik anlayışlarının gelişmesine zemin hazırlamıştır.

İlimli asimilasyonu temsil eden Haskala hareketi, dindar gelenekselcilerle seküler asimilasyoncular arasında orta bir yer bulmaya çalışmıştır. Bu hareketin öncüleri, dinî dünyayla bağlarını koparmadan yeni toplumun sadık vatandaşları olmaya çalışmışlardır. Pratik olarak bunun anlamı, içinde buldukları toplumun dilini öğrenmek, Yahudi olmayanlarla arkadaşlık kurmak ve Yahudilerin çalışabildiği iş sahalarının dışında meslek sahibi olabilmektir. *Maskilim*in bu tutumu, "sokakta birey, evinde Yahudi olmak" şeklinde özetlenebilir.

Bu bağlamda, Haskala ile kendi kimliğinden vazgeçme pahasına içinde yaşanan toplumun dilini ve kültürünü benimseme

anlamındaki “akültürasyon” sürecini birbirinden ayırt etmek gerekir. Her ne kadar Haskala, bir dereceye kadar akültürasyonu savunsa da, ayrı bir kimlik olarak Yahudi toplumunun varlığını desteklemiş, Yahudi toplumunun manen ve kültürel olarak gelişmesine ve yenilenmesine çalışmıştır.

Haskala hareketi, Yahudiliği değişen ve gelişen modern dünyanın şartlarına uyarlamaya çalışmıştır. Hıristiyan reformasyonundan farklı olarak, dinî otoritenin Yahudilerin ferdî ve toplumsal, hatta aile gibi özel hayatları üzerindeki tekelciliği kırılmıştır. Yahudi eğitim-öğretim yöntemlerinde ciddî bir değişim yaşanmış, yeni bir Yahudi literatürü oluşmuştur. Din öğretiminden ziyade seküler eğitime ağırlık verilmiş, Yahudilerin yaşadıkları ülkenin dilini öğrenme zorunluluğu dile getirilmiştir. Yidişçe küçümsenmiş, bilimsel çalışmalarda, bölgesel dil yanında, İbranice önem kazanmıştır.

Kaynakça

- Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Seba yay., Ankara, 1997.
- Arkush, Allan, “The Questionable Judiasim for Moses Mendelssohn”, *New German Critique*, (1999), No. 77.
- Barzilay, Isaac Eisenstein, “Moses Mendelssohn (1729-1786) (A Study in Ideas and Attitudes)”, *The Jewish Quarterly Review*, (1961), Vol. 52, No. 2.
- Cevizci, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, (Felsefe Tarihi Cilt: 4), Ezgi Kitabevi, Bursa, 2002.
- Cohn-Sherbok, Dan & Lavinia, *Yahudiliğin Kısa Tarihi*, (çev.: Bilal Baş), İz yay., İstanbul, 2010.
- Cohn-Sherbok, Dan, *Judaism*, Routledge, London, 1999.
- Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim yay., İstanbul, 1993.
- Dubin, Louis C., “The Social and Cultural Context: Eighteenth-Century Enlightenment”, *History of Jewish Philosophy*, II, (Ed. Daniel H. Frank and Oliver Leaman), Routledge, London and New York, 1997.
- Eisenberg, Ronald L., *The Streets of Jerusalem- Who, What, Why*, Devora Publishing Company, Israel, 2006.
- Etkes, Immanuel, “Haskalah”, *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, (ed. Gershon David Hundert), I, Yale University Press, New Haven and London, 2008.

- Feiner, Shmuel, *The Jewish Enlightenment*, (Translated by Chaya Naor), University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004.
- Gürkan, Salime Leyla, "Yahudi Geleneğinde Reform Anlayışları", *Milel ve Nihal*, (2008), Cilt: 5, Sa: 2.
- Gürkan, Salime Leyla, *Yahudilik*, İsam yay., İstanbul, 2008.
- Haumann, Heiko, *A History of East European Jews*, Central European University Press, New York, 2002.
- Himelsten, Shmuel, "Heder", *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, (Ed.: R.J. Zwi Werblowsky and Geoffrey Wigoder), Oxford University Press, New York, 1997.
- Himelsten, Shmuel, "Yeshivah", *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, (Ed.: R.J. Zwi Werblowsky and Geoffrey Wigoder), Oxford University Press, New York, 1997.
- <http://www.salom.com.tr/news/detail/8002-Alman-Yahudi-Toplumu-Birikilemin-oykusu.aspx> (09.06.2010).
- Johnson, Paul, *A History of the Jews*, A Phoenix Paperback, Great Britain, 1987.
- Katz, Dovid, "Yiddish", *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, (Ed.: R.J. Zwi Werblowsky and Geoffrey Wigoder), Oxford University Press, New York, 1997.
- Kuran, Neslihan, "Haskala'nın Yahudi Eğitime Etkisi: Alliance Israélite Universelle ve Toplumsal Dönüşüm "İstanbul AIU Okulları Örneği ile", *Milel ve Nihal*, (2009), Cilt: 6, Sa.: 2.
- Kurt, Ali Osman, "Lessing'in Bilge Nathan'ında 'Üç Yüçük' Metaforu Bağlamında 'Dinî Çokluk'", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (2010), Cilt: 10, Sayı: 3.
- Lamm, Norman, *Torah Lishmah/Torah for Torah's Sake*, Ktav Publishing House, New Jersey, 1989.
- Lessing, Gotthold Ephraim, *Bilge Nathan*, (çev.: Hayrullah Örs), Kültür Bakanlığı yay., Ankara, 1981.
- Levy, Jonathan, *Deviance and Social Control Among Haredi Adolescent Males*, (Basılmamış Doktora Tezi), McGill University, Montreal, 2004.
- Mandel, George, "Pinsker, Leon [Yehuda Leib]", *Encyclopedia of Modern Jewish Culture*, (ed.: Glenda Abramson), I, Routledge, London and New York, 2005.
- Metli, Ebru, *Hasidizm'in Yahudi ve Öteki Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi S.B.E., Ankara, 2006.
- Newman, Yacov and Gavriel Sivan, *Judaism A-Z*, (Editor: Avner Tomaschoff), Jerusalem, 1980.
- Pelli, Moshe, "When Did Haskalah Begin? Establishing the Beginning of

- Haskalah Literature and Definition of "Modernism"', *Leo Baeck Institute Year Book*, , XLIV, 1999.
- Rubinstein, Hilary L. -Dan Cohn-Sherbok-Abraham J. Edelheit-William D. Rubinstein, *The Jews in the Modern World: A History Since 1750*, Oxford University Press, London, 2002.
- Schechterman, Deborah, "Euchel, Isaac Abraham", *Encyclopedia of Modern Jewish Culture*, (ed.: Glenda Abramson), I, Routledge, London and New York, 2005.
- Shavit, Uzi, , "Haskalah [Enlightenment]", *Encyclopedia of Modern Jewish Culture*, (ed.: Glenda Abramson), I, Routledge, London and New York, 2005.
- Shochat, Azriel-Judith R. Baskin, "Haskalah", *Encyclopedia Judaica*, (Second Edition), (Ed. Fred Skolnik-Michael Berenbaum), Keter Publishing House, Jerusalem, VIII, 2007.
- Slutsky, Yehuda -Judith R. Baskin, "Haskalah in Russia", *Encyclopedia Judaica*, (Second Edition), (Ed. Fred Skolnik-Michael Berenbaum), Keter Publishing House, Jerusalem, VIII, 2007.
- Wodzinski, Marcin, *Haskalah and Hasidism in the Kingdom of Poland/ A History of Conflict*, (Translated by Sarah Cozens), The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, 2005.



The Jewish Enlightenment Movement: Haskala

Citation/©: Kurt, Ali Osman, (2010). The Jewish Enlightenment Movement: Haskala, *Milel ve Nihal*, 7 (1), 33-59.

Abstract: "Haskalah", i.e., the Jewish Enlightenment, denotes a movement that was established in Western Europe in the second half of the 18th century. Its purpose was to make Judaism conformable with the conditions of changing and developing world, to diffuse the European culture among the Jews and to integrate them into the societies in which they lived. Through the Haskala movement, which arose in parallel with the European Enlightenment, the Jews broke their crusts and began to assimilate the language, culture, knowledge, and ideals of the European society. Emerged in Western Europe, it later spread to Eastern Europe, and finally in Russia, when the Jews were accused of the assassination of Alexander II, leading to a violent anti-Semitism, it transformed to the Zionist movement. Therefore, the Haskalah movement had a key role not only in the emergence of the Jewish Reform movement but also in the rise of the Zionist thought.

Key Words: Haskala, Moses Mendelssohn, Naftali Herts Wessely, Yiddish.



Kur'ân'da Yahudi Din Adamlığı -Yahudi Geleneğiyle Mukayeseli Bir Çalışma-

İbrahim Hilmi KARSLI*

Atıf/©: Karşlı, İbrahim Hilmi (2010). Kur'ân'da Yahudi Din Adamlığı, Milet ve Nihal, 7 (1), 61-93.

Özet: Dinlerin, geniş anlamıyla bir liderlik ve rehberliğe ihtiyaç duymaları sosyolojik bir gerçekliktir. Bu bağlamda Yahudi din adamlığı önemli bir yere sahiptir. Konuyla ilgili söz konusu dinin temel kaynakları zengin bir malumatı bizlere sunmaktadır. Kur'an da, nazil olduğu dönem itibariyle Yahudi din adamlığının içerisinde bulunduğu durumla ilgili önemli tespit ve uyarılar içermektedir. Aşağıdaki makale, söz konusu din adamlığının tarihi süreçte geçirdiği çok yönlü değişimi gerek Yahudi ve gerekse Kur'an ve tefsir kaynaklarından hareketle ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tanah (Eski Ahit), din adamı, tahrif, rabbânî.

Giriş

Dinlerin kendi varlıklarını sürdürebilmeleri için, geniş anlamıyla bir liderlik ve rehberliğe ihtiyaç duymaları sosyolojik bir gerçekliktir. Rol ve konumları itibariyle farklılık gösterebilirler de, bütün dinlerde bu temel bir özellik olarak dikkati çekmektedir. Dinî önder-

* Doç. Dr., Rize Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı [ihkarşlı@diyanet.gov.tr].

ler, kutsal metinleri yorumlamak, manevî hakikatleri insanlara tebliğ etmek, ilâhî yasalarla hükmetmek, toplumsal ve siyasal hareketlerde öncülük etmek gibi değişik görev ve sorumluluklar yerine getirirler.

Bu açıdan dinlerin tarihî seyri ve kaderi, din adamlarının konum ve fonksiyonları ile oldukça yakın ilişkilidir. Çünkü onlar, dinî geleneğin oluşmasının öncüleridirler. Başka bir anlatımla onlar, hem metafizik, ibadet, ahlâk ve diğer alanlarda dinî tefekkürün inşa edicileridirler hem de eğitim ve öğretim yoluyla, dinî entelektüel birikimin sonraki kuşaklara taşıyıcılarıdır. Kutsal metinlerin bulunduğu her yerde bu durumlar söz konusudur. Onların yorumlanması, içerik ve manalarının öğretilmesi, uygulamalarının gerçekleştirilmesi, din bilginlerinin temel sorumlulukları arasında yer almaktadır.

Yahudilik ve Hıristiyanlık, farklı tarihsel süreçlerden geçmiş, değişik teolojik yapılara sahip olmuşlardır. Dolayısıyla buna bağlı olarak din adamı sınıflarının oluşturduğu yapılanmalar da farklılaşmıştır. Nazil olduğu dönem itibariyle Kur'ân, her iki dinî topluluğun ekonomik ve siyasî hayatlarında bu yapılanmaların oynadığı role önemli bir yer verir. Bu bağlamda, din adamlığının Yahudiler arasındaki siyasî ve ekonomik dayanaklarının, Hıristiyanlığa göre daha güçlü olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Medine döneminde İslam'a karşı geliştirilen muhalefet çabalarında Yahudi dinî bürokrasisi temelli bir rol oynamıştır.

Konunun enteresan tarafı şudur ki, Allah-kul ilişkisini, tevhit ilkesine bağlı olarak koruması gereken din bilginlerinin, zamanla bizzat kendilerinin bu ilişkiyi temelden sarsacak şekilde "aracılar" olarak devreye girmiş olmalarıdır. Kur'ân'ın, Yahudi ve Hıristiyanların, ahbar ve ruhbanını "rabler" edindiklerini bildirmesi, bu açıdan oldukça önemli bir uyarı olarak görülmelidir. Üstelik bunun Hz. İsa'nın tanrılaştırılması ile aynı bağlamda zikredilmesi konuyu daha da düşündürücü hale getirmektedir.

Yine, Allah'ın gönderdiği peygamberlerin çağrısına olumlu

cevap vermesi gereken ilk kesim, din bilginleri olması gerekirken, bunlara karşı en şiddetli muhalefet ve yıldırma çabaları bizzat onlar tarafından yürütülmüştür. Özellikle Yahudi din adamlarının, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in çağrularına karşı yürüttükleri kampanyayı ve kurdukları tuzakları, kutsal metinler ve tarihsel veriler açıkça ortaya koymaktadır.

Şu halde, hakikate en duyarlı olması gereken din adamları, onun önünde en ciddi engeller haline nasıl gelmişlerdir? İşte bu makale, gerek Kur'ân gerekse Kitab-ı Mukaddes ve Yahudi geleneği çerçevesinde söz konusu yozlaşmanın, Kur'ân ayetleri çerçevesinde sosyolojik, psikolojik ve dinsel sebeplerini irdelemeyi ve doğrulduğu sonuçları gün yüzüne çıkarmayı hedeflemektedir. Konu, önce Yahudi geleneği, daha sonra da ilgili Kur'ân ayetleri çerçevesinde incelenecektir. Değerlendirme bölümünde ise, varılan sonuçlar mukayeseli bir şekilde ele alınacaktır.

1. Yahudi Geleneğinde Din Adamlığı

1.1. Din Adamlığının Tarihsel Gelişimi

İsrailoğullarının tarih sahnesine çıktıkları ilk dönem, "Atalar Dönemi" olarak adlandırılır. İsrail'in üç büyük atası İbrahim ile oğlu İshak ve torunu Yakup'tur. Musa (MÖ. XIII) öncesi dönemi oluşturan Atalar Dönemi'nin, MÖ yaklaşık olarak XX. yüzyıllardan itibaren başladığı kabul edilir. Bu dönemlerde kurban kesme vb. ayinler, din adamları tarafından değil; ailenin ileri gelen reisi tarafından gerçekleştirilirdi¹.

Hz. Musa'nın yaşadığı dönemlerde, teşkilatlanmış bir din adamı sınıfından ve kurban takdim etme gibi bir görevlerinden bahsetmek henüz mümkün değildir². Ancak ondan sonra Krallar

* Bu makale, daha önce yazarın yayınlanmış "Kutsal Kitaplara Göre DİN ADAMI" adlı çalışmasının "Yahudi Din Adamlığı" bölümünden özetlenerek hazırlanmıştır.

¹ Vaux, Roland De, *Ancient Israel (It's life and Institutions)*, trc. John Mc Hugh, New York 1994, 345; Güç, Ahmet, *Çeşitli Dinlerde ve İslâm'da Kurban*, Düşünce Kitabevi, İstanbul 2003, 238.

² Aelred Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, Pontifical Biblical Institute, Rome 1969, s. 12.

dönemi (MÖ XII-X), Yahudi din adamlığı açısından adeta bir dönüm noktası olmuştur. Ugarit ve Fenike’de bulunan din adamlığı kurumları, özellikle İsrail Krallığı’nın kurulmasından sonra Yahudi din adamlığını etkilemiştir³.

Krallar Döneminde (MÖ XII-X) Leviogluları ayinlerde ön plana çıkmış⁴; toplum hayatındaki nüfuz ve iktidarları iyice artmıştır. Çünkü bazı krallar, din adamı olarak kabul edilmiştir. Yine bu dönemden itibaren din adamlarının, kralın vezirleri olarak atandıkları ve yüksek rütbeli devlet memuru sınıfına alındıkları görülmektedir. Özellikle Kral Davut döneminde Levililerin idarî makamlarda görevler üstlendikleri anlaşılmaktadır⁵. Dolayısıyla bu süreçte birçok din adamının, ekonomik ve sosyal yönden önemli kazanımlar elde ettikleri görülmektedir⁶. Böylece başlangıçtaki halkı bilgilendirmeye ve dinî konularda rehberlik yapmaya yönelik özelliğini kaybetmiş, elde ettiği güç ve imtiyazlarla zamanla siyasî ve sosyal statü sahibi olmuştur⁷.

Sürgün Dönemi’nde (MÖ 586-538) yeni eğilimler ortaya çıkmış; dinî ayin ve merasimlere karşı aşırı bir özentî baş göstermiştir⁸. Bu dönemde, Levioglularının işlev ve sorumluluklarında önemli gelişmeler olmuştur. Artık Levili olmak, pratikte ayinlerle ilgili görevlere sahip insan topluluğunu ifade eder hâle gelmiştir⁹. Özellikle Sürgün’den (MÖ 586-538) sonra Levililerin nüfuz ve etkileri iyice artmıştır¹⁰. Baş kâhin, manevî olduğu kadar aynı zamanda sivil-toplumsal bir lider konumundaydı¹¹. Bu süreçte, İsrailoglularının yeniden toparlanmasında din adamları oldukça

³ Cody, 23.

⁴ Cody, 35.

⁵ Bk. J. Maxwell Miller, Hayes, John H., *A History of Ancient Israel and Judah*, Britain 1986, s. 113.

⁶ M. Ha., “Priests and Priesthood”, *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem 1972, XIII, 1084. Siyaset-din adamları ilişkisi konusunda ayrıca bk. Ahmed Şelebi, *Mukârenetu’l-edyan (el-Yahudiyye)*, Kahire ts, I, s. 223.

⁷ Kitagawa, Joseph, “Priesthood in the History of Religions”, *To Be A Priest*, New York 1975, 50.

⁸ Güç, *Çeşitli Dinlerde ve İslâm’da Kurban*, 145.

⁹ Cody, 33.

¹⁰ Bk. McKenzie, Peter, *The Christians*, Abingdon Press, London 1988, 190.

¹¹ Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, trc. Ünver Günay, İFAV, İstanbul 1995. 465.

önemli sorumluluklar üstlenmiştir. Ancak geçen zaman zarfında din adamlarının görevleri eski sadeliğini kaybetmiş ve karmaşık bir hâl almıştır¹².

İsrailoğulları tarihinde, din adamlığı konusunda en önemli değişikliklerden biri, Ezra (MÖ 432-397?) ile gerçekleştirilmiştir. O, gerçek anlamda bir din reformcusu olarak kabul ediliyordu. Talmud onun için şöyle der: “Eğer Musa ondan önce gelmiş olmasaydı, Ezra Tevrat’ın vahyine mahzar olabilirdi.” Yaptığı dinî düzenlemelerle bugünkü Yahudiliğin şekillenmesinde oldukça önemli bir rol oynamıştır¹³. Onunla beraber Tevrat’ın ilk beş kitabında anlatılan klasik kavram ve gelenekler, yeniden canlandırılmaya ve hayata geçirilmeye çalışılmıştır¹⁴.

İsrailoğulları, İskender’in Filistin’i almasından (MÖ 313) sonra iyice yabancı tesirlerin altına girmiştir¹⁵. Mısır’da İskenderiye şehri kurulmuştur. Yahudiler bu şehre yerleşmekle kalmamış; Yunan medeniyetinin örf ve âdetlerini de benimsemiş ve Yunanca konuşup yazmaya başlamışlar¹⁶. Yahudileri etkileyen bütün bu gelişmeler, doğal olarak din adamlığına da sirayet etmiştir¹⁷.

Babil Sürgünü sonrasında İsa dönemine kadar geçen süre, Yahudiliğin yeniden inşa edildiği dönemdir. Bu süreçte din adamları önemli roller üstlenmiştir. Mabet ikinci kez yapılmış; kutsal metinler yeniden yazılmıştır. Ancak bu dönemde bir takım olumsuz gelişmeler de meydana gelmiştir. Şöyle ki, manevî ve ahlâkî değerlerden uzaklaşmış; şeklî ayin ve merasimler yaygınlaşmış-

¹² Cody, 191.

¹³ Bu konuda müstakil bir çalışma mevcuttur; ona da bakılabilir. Bkz. Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi/Yahudiliğin Mimarı Ezra*; IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2007. Ayrıca bk. Kaufmann, Francine, Eisenberg, Josy, “Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik”, *Din Fenomeni*, der. Mehmet Aydın, 3.bs., Din Bilimleri Yayınları, Konya 2000, 99.

¹⁴ M. Ha., XIII, 1085.

¹⁵ Mısır kültürünün etkili olduğuna dair bk. Johnson, Paul, *Yahudi Tarihi*, trc. Filiz Orman, Pozitif Yayınları, İstanbul 2000, 114.

¹⁶ Bk. T. H., “Yahudiler”, *İA*, İstanbul 1986, XIII, 340.

¹⁷ Bu konuda ayrıca bk. Firestone, Reuven, *Yahudiliği Anlamak*, trc. Çağlayan Erendağ, Levent Kartal, Gözlem Gazetecilik Basın Yayın, İstanbul 2004, 40-41.

tır. Dünyevî ve maddî değerler din adamlarının hayat felsefelerinde ve uygulamalarında önceliği almıştır¹⁸.

MS II-VII. asırlar Talmudik Yahudiliğin oluştuğu ve sistemleştiği dönemlerdir. Bu süreçte de din adamlarının etkinliği devam etmiştir. Tevrat gibi kutsal kabul edilen sözlü geleneği nakletmişlerdir¹⁹. Bu geleneğin, Sina Dağı'nda Tevrat'la birlikte Hz. Musa'ya verildiği ve sözlü olarak sonraki dönemlere nakledildiği kabul edilmiştir. MS 220'de, söz konusu şifahî gelenek derlenerek Mişna oluşturulmuştur²⁰. Bu konuda din adamları tek yetkili kimseler olmuş, onlar olmadan kutsal bir metnin anlaşılması ve tefsir edilmesi mümkün görülmemiştir. Hukuku ve teolojiyi oluşturma bütünüyle onların yetkisinde olmuştur²¹. Bir rabbinin, görevi icabı geleneğin yorumlanması yoluyla elde ettiği bilgiler, Hz. Musa'ya vahyedilen kutsal metnin bir parçası gibi kabul edilmiştir²².

1.2. Din Adamı-Peygamber Mücadelesi

Tanah anlatımlarında dikkati çeken en etkileyici olgulardan biri, dinî otoriteyi oluşturan din adamları ve peygamberler arasında devam eden mücadeledir²³. Bu bir yönüyle peygamberlerin ifa ettikleri işin tabiatından kaynaklanmaktaydı. Zira onlar, din adamlarının müptela olduğu mal ihtirası, dünyevîleşme ve ahlâkî yozlaşmaya karşı daima mücadele etmişlerdir. Din adamları sınıfı ise, kurulu sistemden yana, geleneğe bağlı ve değişikliklere kapalı bir hayat sürmüşlerdir²⁴. Bu iki kesim arasındaki mücadelenin yansı-

¹⁸ Yahudi din adamlığı sınıfının sonraları oluştuğuna dair bk. Vaux, Roland de, *Ancient Israel (It's life and Institutions)*, trc. John Mc Hugh, New York 1994, 345.

¹⁹ Sözlü geleneğin yazılı şeriattan daha önemli olduğuna dair (bk. Peters, F. E., *Judaism, Christianity and Islam- The Classical Texts and Their Interpretation*, New Jersey 1990, II, 158).

²⁰ Peters, II, 158, 166-168; Neusner, Neusner, Jacob, "Rabbinic Judaism in Late Antiquity", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing, New York, London 1987, XII, 186.

²¹ Wolf, Arnold, "Rabbanite", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York, London 1987, XII, 182.

²² Neusner, "Rabbinic Judaism in Late Antiquity", XII, 186.

²³ Bu konuda ayrıca bk. McKenzie, Peter, *The Christians (Their Beliefs and Practices)*, Abingdon Press, London 1988; 190; Johnson, 67.

²⁴ Mensching, Gustav, *Dinî Sosyoloji*, trc. Mehmet Aydın, Tekin Kitapevi, Konya 1994, 245.

malarını, Hz. Musa'dan sonra gelen peygamberlerin hayatlarında sıklıkla görebiliyoruz²⁵.

Meselâ Krallar Dönemi peygamberlerinden Samuel (MÖ X), Yahudi din adamlarına kurban kesmek yerine ilâhî buyruklara itaat etmeleri ikazını yapar²⁶. Yine haksızlığa karşı mücadele eden ve sosyal adaleti savunan Krallık sonrası peygamberlerinden Amos (MÖ 785-745), fakirler açlıktan ölürken din adamlarının görkemli törenler yönetmelerini şiddetle protesto eder²⁷.

Bu tespit ve uyarılardan, peygamber ve din adamlarının farklı metot ve davet tarzlarına sahip oldukları anlaşılmaktadır²⁸. Nitekim VIII. asrın ikinci yarısında yaşayan Peygamber Hoşea, resmî din adamlarının aksine halka karşı hoşgörüyü yaklaşıyor, onlara sempati besliyordu. Çöldeki eski günlere ve ideallere özlem duyduğunu belirtiyordu. O, kalbi katılaşmış din adamlarını ve resmî ayinleri kınıyor; halkla yeterince hemhâl olmayan ve onların yaşadığı zor hayat şartlarına aldırış etmeyen, sadece tören ve kurbanlarla meşgul olan din adamlarına ağır eleştiriler yöneltiyordu²⁹.

Peygamber Hezekiel, Babil Sürgünü'nde (MÖ 586-538) din adamlığı hizmetinin düzeni ve organizesi konusunda temel birtakım değişiklikleri teklif etmiştir. O, tapınmanın kutsallığını, yaygın metotlarını ve din adamının tabiatına ilişkin kavramları kabul ediyordu. Ama detaylarla ilgili konularda farklı düşünüyor; geleceğin, ya basitleştirilmesini ya da bütünüyle kaldırılmasını teklif ediyordu³⁰.

Hz. İsa'nın peygamber olarak gönderilmesi, Mabet'in etrafındaki din adamı zümresini rahatsız eder. Onun mesajları, kırsal bölgedeki fakirlere oldukça cazip gelir. Kudüs'teki dinî ve politik

²⁵ Weber, peygamberlerin kurban takdimi yapmadıkları, ancak Tanrı'nın emirlerine bağlı kalmayı telkin ettiklerini belirtir (bk. Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, trc. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul 1996, 66).

²⁶ I. Samuel, 15/22.

²⁷ Amos, 5/21-24.

²⁸ Kitagawa, 50.

²⁹ Cody, 123; Johnson, 66.

³⁰ M. Ha., XIII, 1085.

elit tabaka tarafından, iyi giden düzeni yıkmaya çalışan ve Roma ile olan hassas politik ilişkileri tehdit eden biri olarak görülür³¹.

Bahsedilen bu gelişmeler sebebiyle bölgede din adamlarının öncülüğünde, Hz. İsa'ya karşı güçlü bir muhalefet oluşmuştur. Romalı putperestlere yaranmak gayesiyle onlar, çeşitli hile ve entrikalarla Hz. İsa ile mücadele etmişlerdir. İdareyi aleyhine kışkırtmışlar, etrafına casuslar yerleştirip komplolar hazırlamışlardır³². Hz. İsa, en şiddetli muhalefeti Ferisilerden³³ görmüştür³⁴. İncillere baktığımızda Hz. İsa'nın onları ağır bir dille eleştirdiği görülmektedir.

Buna göre kâhinler sınıfı, yaşadıkları hayat tarzıyla insanlara örnek olmaları şöyle dursun, dinin yayılmasının önünde âdeta bir engel oluşturuyordu³⁵. Başkaları söz konusu olunca kılı kırk yararcasına eleştiriyor, ancak kendileri söz konusu olunca, hiçbir sorumlulukları yokmuş gibi davranıyorlardı³⁶. Onlar, manevî arınma ve olgunlaşmayı terk edip görüntüye ve şekilciliğe önem veriyorlardı³⁷. Hahamların dikkat çeken bir diğer özelliği de, Allah'ın kelâmını bırakıp körü körüne geleneğe bağlanmalarındır³⁸.

Hz. İsa'nın önceki peygamberlerden farklı olarak amacı, istismar edilen birtakım uygulamaların ıslah edilmesi şeklinde değildi. Aksine din adamlarının samimiyetsizlik ve istismar gibi sapmalardan kendilerini temizlemeleri, yüce değer ve ilkeleri şahsi hayatlarında uygulamalarıydı. Bu anlamda onun reformunun, kurumları değil de, kurumlardaki insanları, ahlâkî ve manevî yön-den dönüştürmeyi amaçladığını söylemek mümkündür.

³¹ Rowland, C. C., "İsa ve İlk Kilise", trc. Mahmut Aydın, *İslâmîyât*, III, sy. 4, (Ekim-Aralık 2000), 39-41.

³² Demirci, Kürşat, "Hıristiyanlık (Tarih)", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 330.

³³ Ferisilik, Hz. İsa zamanındaki en popüler akımdı. Sadukiliğin aksine Eski Ahit'in yanı sıra Sözlü Torah olarak adlandırılan geleneği de kabul etmekteydi (bk. Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, yy. 1998, 129).

³⁴ Matta, 22/15-22; 23/1-7.

³⁵ Bk. Tevbe, 9/34; krş. Matta, 23/13-15.

³⁶ Matta, 23/ 24.

³⁷ Matta, 23/ 27-28.

³⁸ Markos, 7/8-9,13.

1.3. Din Adamının Teolojik Konumu

Yahudilikte din adamlığı, herkesin yapabileceği bir görev olarak görülmemekte idi. Meselâ kadınların mabetlerde ayin esnasında herhangi bir görevinin olduğu kabul edilmiyordu³⁹. Din adamları, dinî veya sosyal içerikli çeşitli görevler ifa ediyorlardı. Tapınaktaki dinî hizmetlerin yerine getirilmesi, onların esas sorumluluğunu oluşturuyordu⁴⁰.

Bunlar arasında en önemli olanı, kurbanla ilgili hizmetlerin yürütülmesiydi⁴¹. Ayrıca Mısır'dan çıkışın bir anısı olarak, Nisan ayının ilk haftasında Pesah (Fısh) Bayramı kutlanır⁴². Bayram akşamı bir sofraya hazırlanır, buna "seder" denir. İşte bu sofranın hazırlanması da hahamların görevleri arasındadır. Hanukada (kandil bayramı)⁴³ ve sair günlerde şamdanın yakılması da onların görevleri arasındadır⁴⁴. Ayrıca Tanrı adına insanların takdis edilmesi görevini de yürütürler⁴⁵. Yine Hz. Musa'nın Tanrı'dan vahiy ile aldığı On Emr'in yazılı olduğu iki tabletin saklandığı Ahit Sandığı'nı taşıma görevi de kâhinlerindi⁴⁶.

Din adamlarının görevlerinden bir diğeri de kehanettir. Bu da, ilâhî iradenin ilham etmesiyle geçmiş veya geleceğe ait gizemli konuların çözüme kavuşturulması, bilinmeyen bazı hususların

³⁹ Levine, Baruch A., "Levites", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mirce Eliada, Macmillan Publishing, New York VIII, 523. Âl-i 'İmrân, 3/35-38'de kadınlara mabet görevinin yasak olduğu tarzında yorumlar yapılmaktadır (el-Ensârî, Ebû Yahya Zekeriyya, *Fethu'r-rahmân bi keşfi mâ yeltebisu fi'l-kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Âlemu'l-kutub, Beyrut 1405/1985, 63.

⁴⁰ M. Ha., XIII, 1070.

⁴¹ Yahudilikte kurban hakkında (bk. Güç, *Çeşitli Dinlerde ve İslâm'da Kurban*, 380).

⁴² Bk. Tümer-Küçük, 259; Sankçoğlu, 236; Cilacı, Osman, *Dinler ve İnançlar Terminolojisi*, Damla Yayınları, İstanbul 2001, 288.

⁴³ Bayram hakkında (bk. Tümer, Günay, Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, 2.bs., Ankara 1993, 260).

⁴⁴ Hirschfeld, H., "Priest, Priesthood (Jewish)", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, Edinburgh 1980, 323.

⁴⁵ Levililer, 9/22.

⁴⁶ M. Ha., XIII, 1078.

aydınlatılması işidir⁴⁷. Kaynaklar din adamlarının kehanetle olan ilişkisine özel bir önem verildiğini ortaya koymaktadır⁴⁸.

Kadim Yakın Doğu kültüründe hastalıklar, organik ve psikolojik olgular olarak görülmüyordu. Hastalanan kimsenin bedenine kötü ruhun girdiği kabul ediliyordu. Bu yüzden Yahudi din adamlarının görevleri arasında, bu tür hastaların tedavi edilmesi de vardı. Ayrıca onlar, eğitim-öğretim, idarî ve siyasî görevlerde de bulunuyorlardı⁴⁹.

Din adamları, Tanrı-kul ilişkisinde aracı rolüne sahip idiler. Şöyle ki, haham kehanette bulunurken Tanrı'dan cevaplar aldığı kabul ediliyordu. Yine onun, eğitim-öğretim yaparken ve Tevrat'ı açıklarken Tanrı'dan ilham aldığına inanılıyordu. Aynı şekilde, kurbanların etini ve kanını sunağa takdim ederken, tütsü yaparken inananların ibadetlerini ve niyazlarını Tanrı'ya sunmaktaydı. Görüldüğü üzere bütün bu durumlarda o, Tanrı ile insan arasında bir aracı idi⁵⁰.

Din adamları kutsal varlıklar olarak kabul ediliyordu⁵¹. Onların bu kutsiyeti, Tanah'ın ilk beş kitabında zikredilir. Bu çerçevede onların kutsallığı, "Tanrı'nın evinin kutsallığı" ile aynı seviyede tutulur⁵². İsrail halkı, din adamlarının varlığıyla eşsiz bir yücelik ve kutsallığa sahiptir⁵³. Onlar, ilâhî imaj üzerine yaratılan kimselerdir; insanları var edip yok edebilirler. Çünkü onlar, günahlardan korunmuş; hiç kimsenin nail olamayacağı şekilde ilâhî lütfa mazhar olmuşlardır⁵⁴.

⁴⁷ M. Ha., XIII, 1076. Kehanet konusunda daha geniş bilgi için bk. Sharpe, Eric J., *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, trc. Ahmet Güç, Arasta Yayınları, Bursa 2000, 40-42.

⁴⁸ Ezra, 2/63; Çıkış, 28/6.

⁴⁹ Geniş bilgi için bk. Levine, Baruch A., "Jewish Priesthood", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliada, Macmillan Publishing, New York, London 1987, 535-536.

⁵⁰ Vaux, 357.

⁵¹ I. Samuel, 22/11; Çıkış, 16/9.

⁵² M. Ha., XIII, 1080.

⁵³ II. Tarihler, 30/17.

⁵⁴ Neusner, "Rabbinic Judaism in Late Antiquity", 189.

Yahudi din adamları insanları hem kutsayabilen hem de lanetleyebilen kimselerdir. İnsan ve hayvan var edebilir; aşkın olanla temas kurabilirler. Rabbiler, metafizik alanının yetkili kimseleridir. Onlar Tanrı'nın kutsal isimlerini, ilâhî göklerin ve yaratılışın gizemli yönlerini bilirler. Çok dindar olanları Tanrı'nın varlığını simgeleyen Sekine'yi dahi müşahede edebilir. Rabbi, insanlara tasallut olan şeytanî dürtüleri giderir. Kutsallığı ve diğer faziletleri sebebiyle duası tesirlidir. O, yağmurun yağması ve kuraklık gibi konularında tasarruf sahibidir. Kutsaması verimliliği, lanet ve bedduası ölümü getirir. Melekler tarafından ziyaret edilir ve onlardan mesajlar alır. Şeytanları görür, onlarla konuşur ve ölülerle iletişim kurar. Ayrıca rabbiler, rüya yorumları ve büyüü engelleme konularında da maharet sahibi kimselerdir⁵⁵. Din adamının kutsallığının korunabilmesi için bedensel herhangi bir kusurunun ve fiziksel güzelliğine hanel getirecek bir özrünün bulunmaması gerekir⁵⁶. Yine bu bağlamda din adamlarının evlenecekleri kadınların kız olması; boşanmış ve dul olmaması öngörülmekteydi⁵⁷.

2. Kur'ân'da Yahudi Din Adamlığı

2.1. İlgili Kavramlar

Rabbânî: Bu kelime Kur'ân'da üç yerde kullanılmaktadır⁵⁸. Birinci ayette rabbânîler, peygamberler gibi Tevrat'a göre hüküm veren kimselerdir. Yahudilerin fakihleri veya yöneticileridir⁵⁹. İkinci ayette ise onlar, kötülüklerden Yahudileri alıkoymadıkları için ilâhî ikaza muhatap olan kimseler şeklinde tanıtılmaktadır.

Âl-i 'İmrân 3/79'da ise bu kelime, öğrettikleri kitaba ve okudukları şeylere göre Allah'a samimi olarak yönelen ve ona bağlanan halis kullar manasında kullanılmaktadır. Burada ifade, "rabbânîler olun" şeklinde geçmektedir. Bu ifade bizlere Yahudi

⁵⁵ Neusner, "Rabbinic Judaism in Late Antiquity", 189. Ayrıca bk. Vaux, 347-348.

⁵⁶ Levililer, 21/17-20. Hirschfeld, 324.

⁵⁷ M. Ha. XIII, 1082.

⁵⁸ Mâide, 5/44, 63; Âl-i 'İmrân, 3/79.

⁵⁹ el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vîlâtü ehli's-sunne*, thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî, Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1425/2004, I, 285.

kültüründeki “rabbileşmek-rabbinization” olgusunu hatırlatmaktadır. Şöyle ki, ilâhî emirlerin yerine getirilmesi ve salih amellerin yapılması her Yahudiyi “rabbi” hâline, dolayısıyla aziz hâline getirir. Bütün Yahudiler rabbi oldukları dönemlerde tarihteki güçlü yerlerini almışlardı. Bu açıdan Yahudilerin kurtuluşu onların rabbileşmesine bağlıdır⁶⁰.

Burada “rab” kelimesine “elif” ve “nûn” harflerinin ilave edilmesi, diğer ilimlere değil, Rabbin ilmüne, yani marifetullahıya sahip olma anlamına gelmektedir⁶¹. Bu durumda kelime, bilge insanda olduğu gibi⁶² ilim ve tefekkürünü derinleştiren, nefsinin terbiye ve tezkiye edip kötülüklerden arındıran kimse manasını ifade etmektedir⁶³.

Mâide 5/44’ün tefsirinde Taberî, “rabbânî” ve “ahbâr” kelimeleri arasındaki farka işaret etmektedir. Buna göre rabbânîler, bilgin kişilikleri yanında siyasî işlerle meşgul olmaktadırlar. Ahabâr ise, ilmî konularda yetişmiş ama siyasetle iştigal etmeyen kimselerdir⁶⁴. Ayrıca rabbânîler, ahabârdan daha üst mertebede bulunmaktadırlar⁶⁵. Birinciler müçtehit mertebesinde ikincilerse sıradan âlim konumunda kimselerdir⁶⁶. Yine rabbânî kelimesinin, Yahudi kültüründeki haham kelimesiyle mana ilişkisi dikkat çekmektedir. Şöyle ki, haham, İbranice ve Ârâmîcede “bilge kimse, hikmet sahibi” anlamlarına gelmektedir. Yahudi literatüründe genellikle kültürlü ve eğitici kişilerin niteliği olarak yer almaktadır⁶⁷. Bu özelliklere “rabbânî” kelimesinin tefsirinde de yer verilmektedir⁶⁸.

⁶⁰ Neusner, “Rabbinic Judaism in Late Antiquity”, 189.

⁶¹ ez-Zebîdî, *Tâcu'l 'arûs min cevheri'l-kâmûs*, İbrahim et-Terzî, Dâru İhyâi't-turâsî'l-'arabî, Beyrut 1386/1966, II, 461; İbn Manzûr, V, 98.

⁶² Yahudi kültüründe, onların “bilge kimseler” olduklarına dair (bk. McKenzie, 190).

⁶³ Ayrıca bk. Reşid Rıza, Reşid Rıza, *Tefsîru'l-kur'ânî'l-hakîm*, 2.bs., yy. ts., VI, 398.

⁶⁴ et-Taberî, İbn Cerîr, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyî'l-kur'ân*, Dâru'l-fıkr, Beyrut 1408/1988, IV, 249.

⁶⁵ Rabbânîlerin, Levilî din adamlarının büyükleri olduklarını dair bk. (bk. Reşid Rıza, VI, 398).

⁶⁶ Bk. er-Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-gayb*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1411/1990, XII, 4.

⁶⁷ Bk. Demirci, Kürşat, “Haham”, *DİA*, İstanbul 1997, XV, 134.

⁶⁸ et-Taberî, III, 325-327.

Ahbâr: Kelime, Kur'ân'da Yahudi din adamlarını ifade etmek üzere dört yerde geçmektedir⁶⁹. Mâide 44'de din adamlarının peygamberler gibi Tevrat'la Yahudilere hükmettikleri ve onu korumakla görevli oldukları ifade edilmektedir. Diğer yerlerde ise olumsuz anlamda kullanılmaktadır⁷⁰. Bu durum, "ahbâr"ın, İsrailoğulları tarihinde bazı dönemlerde, peygamberler gibi olumlu görevler üstlendikleri; ne var ki İslâm'ın geldiği dönemlerde bu müspet özelliklerini koruyamadıkları şeklinde yorumlanabilir.

Lügat itibarıyla "güzellik", "parlaklık" ve "güzel hayatın eseri" anlamlarına gelmektedir⁷¹. Kelime, güzel ilim yapan, güzel konuşan, sözü ve ilmi tesirli olan âlim manasında da kullanılmaktadır⁷². Ahbâr kelimesinin İbraniceden Arapçaya geçmiş bir kelime olduğu da belirtilmiştir. Bu bağlamda Talmudik dönemlerde⁷³ belirli bir topluluğun üyesi anlamında kullanılıyordu. Miladî I. ve II. asırlarda, kendisini dinî metinlerin muhafazasına adanmış kimse anlamını ifade etmekteydi⁷⁴. Bu mana içeriğinin, Mâide, 5/44'teki kullanımla uyduğu görülmektedir. Çünkü burada ahbârın, diğer Yahudi din büyükleriyle Tevrat'ı koruma ve gözetleme sorumluluklarından bahsedilmektedir.

Ehlu'z-zikr: Zikir halkı diye çevirebileceğimiz bu tabir Nahl 16/43'de geçmektedir. Enbiyâ 21/7'de de, aynı ayetin küçük bir farklılıkla tekrarlandığını görüyoruz. Ayetlerde geçen tabirle ilgili değişik yorumlar yapılmaktadır. Bunlardan birisi de, Yahudi ve Hıristiyan bilginlerinin kastedildiği şeklindedir⁷⁵. Ancak biz,

⁶⁹ Mâide, 5/44, 63; Tevbe, 9/31, 34.

⁷⁰ Mâide, 5/63; Tevbe, 9/31; 34.

⁷¹ Ayrıca bk. Mütercim Âsım, *Kâmûs Tercümesi*, Bahriye Matbaası, yy. 1305, II, 235.

⁷² el-Cevherî, *es-Sihah fi'l-lugati ve'l-ulûm*, Dâru'l-hadâreti'l-arabiyye, Beyrut ts., II, 620.

⁷³ Aynı anlamda "Rabbânî Yahudilik" tabiri de kullanılmaktadır. Eğilim MS V. yüzyılda Talmud çalışmalarının tamamlanmasını müteakip teşekkül etmiştir. Bunlar yazılı Tevrat'tan ziyade önceki hahamların çeşitli görüşlerinden oluşan Talmud'a önem vermişlerdir (Tümer, Küçük, 238).

⁷⁴ Cevad Ali, *el-Mufassal fi tarîhi'l-arab kable'l-islâm*, 3.bs., yy. 1413/1993, VI, 551.

⁷⁵ Bk. el-Beydâvî, Nâsiruddîn Ebî Sa'îd Abdullâh İbn Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1408/1988, I, 545; el-Hâzin, Ebû'l-Hasen Alaüddîn Alî b. Muhammed b. İbrahim, *Lubâbu't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, (*Mecma'u't-tefâsîr* içerisinde), Matbaatu'l-Âmire, yy. h.

“ehlu’z-zikr”den maksadın, sadece Yahudi din bilginleri olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü kaynakların bize naklettiğine göre, Hicaz bölgesinde geçmiş milletlerin din ve tarihleri konusunda en bilgili ve kültürlü tabakayı onlar oluşturuyorlardı⁷⁶.

‘*Ulemâu Benî İsrâîl*: İsrailoğulları alimleri tabiri, Kur’ân’da bir yerde geçmektedir. Bu ayette de, “ehlu’z-zikr” tabirinde olduğu gibi, Kur’ân’ın hakikat olduğu konusunda Yahudi bilginlerinin şahitliğine başvurulmaktadır⁷⁷. Ancak belirtmek gerekir ki, ayette Yahudi bilginlerinin hepsi değil, belirli bir kısmı; yani adaletli ve dürüst olanları kastedilmektedir⁷⁸.

2.2. Görevleri

Kur’ân’da Yahudi din adamlarının görevlerinin neler olduğu konusunda somut bilgiler veren ayetlerden biri Mâide 5/44’tür. Burada “rabbânî” ve “ahbâr”ın önemli iki özelliğine dikkat çekilmektedir: Allah’ın kitabını muhafaza etmeleri⁷⁹ ve ona şahit olmaları. Başka bir ifadeyle Allah’ın emir ve buyruklarını doğru bir şekilde anlayıp insanlara tebliğ etmektir⁸⁰. Zemaşerî ayeti Tevrat’ın içerdiği buyrukları lâfzî olarak değiştirmemek manasında yorumlamaktadır⁸¹. İbn Âşûr ise, ayetin hem lafız hem de mana itibariyle tahrîfi yasakladığını ifade eder⁸².

Yahudi kültüründe de rabbilerin Tevrat’ı koruma ve gözetmeleri, temel görevleri olarak kabul edilmektedir. Onlar, meleklerin ve Musa Peygamber’in gökyüzünde yaptıkları Tevrat’ın incelenmesi görevini yeryüzünde yerine getirirler. Rabbi hem yazılı hem

1317, III, 605; el-Mahallî-es-Suyûtî, Celâluddîn-Celâluddîn, *Tefsîru’l-celâleyn*, 2. bs., Dâru ibn kesîr, Beyrut 1410/1990, 272; 322.

⁷⁶ Şu’arâ, 26/198; İzzet Derveze, *Kur’ân’a Göre Hz. Muhammet’in Hayatı (Mekke Dönemi)*, trc. Mehmet Yolcu, İstanbul 1995, I, 93.

⁷⁷ Şu’arâ, 26/196-197.

⁷⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Muhammed Ahmed ‘Âşûr v.dğr, Dâru Kahraman, İstanbul 1984, VI, 173.

⁷⁹ el-Mahallî-es-Suyûtî, 115.

⁸⁰ İbn ‘Âşûr, VI, 209.

⁸¹ Ayrıca bk. el-Beydâvî, I, 268; Vecdî, Muhammed Ferîd, *el-Mushaf el-müfesser*, Dâru’ş-şâb, Kahire ts, 145.

⁸² Ayrıca bk. İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, ed-Dâru’t-tûnusiyye li’n-neşr, Tûnus ts, VI, 209.

de şifahî vahyi somut hâle getirir. Onun bütün fiilleri, sadece doğru davranışları değil, aynı zamanda semavî değerler sistemini oluşturmaktadır. Tevrat, tabiatüstü bir gücün kaynağı olarak kabul edilir. Rabbiler de Tevrat'ın bu gücünü kontrol ederler; çünkü onun içeriğine hâkimdirler⁸³.

Yahudi din adamlarının bir diğer görevi de, Tevrat'la hüküm vermektir. Nitekim Mâide 5/44'te de, İsrailoğulları tarihinde din adamlarının hukukî konulardaki yargılama görevlerine temas edilir. Çünkü ayette "ح-ك-م" (h-k-m) kök harflerinden türemiş "yahkumu" fiili geçmektedir. Nitekim Taberî, din adamlarının, ayette konu edinilen yargılama işlevlerini yerine getirecek şekilde hukukî yeterliliğe sahip olduklarını belirtmektedir. Onlar, ilim, fıkıh, din ve dünya işlerinde toplumun rehberleri olup yönetim konularıyla meşgul olurlar⁸⁴.

Din adamları, Hz. Musa'dan itibaren hukukî konularda yetkili kimseler olma vasıflarını daima muhafaza etmişlerdir. Yargılama konusunda önemli roller üstlenmişlerdir⁸⁵. Çıkış'taki kıssada Hz. Musa'nın yargılamasından söz edilir (18/13-26). Buna göre, o ciddi problemleri çözüme kavuştururken, daha kolay meselelerin hallini dürüst ve kabiliyetli oldukları ifade edilen yaşlı kimselere devretmiştir⁸⁶.

A'râf 7/159'da Musa'nın kavminden olan bir grup insandan söz edilir ve adalet ilkesine olan bağlılıklarına vurgu yapılır. Bir yorumda ayette belirtilen topluluğun, Hz. Musa'dan sonra gelen nebiler ve önderler olduğu ifade edilmiştir⁸⁷. Bunlar, Hz. Musa'nın getirdiği dine bağlı kalan, İsrailoğullarının gruplara ayrıldıkları, bid'at ve hurafelere daldıkları dönemlerde, hak ve adalet üzere hareket eden kimselerdir⁸⁸. Bu yoruma açılım getirecek mahiyette

⁸³ Neusner, "Rabbinic Judaism in Late Antiquity", 189.

⁸⁴ et-Taberî, İbn Cerîr, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyât'l-kur'ân*, Dâru'l-fıkr, Beyrut 1408/1988, III, 325-327.

⁸⁵ Bk. Cody, 120.

⁸⁶ Bk. Cody, 121.

⁸⁷ et-Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi tefsîri'l-kur'ân*, Dâru'l-kutubî'l-islâmiyye, 3.bs., Kum 1397h., VIII, 299.

⁸⁸ er-Râzî, XV, 27.

şunu da söylemek mümkündür: Ayette “Musa’nın kavmi”nden bahsedilmesi, bu dönemin Yeşu veya ondan sonraki Hâkimler Dönemi’ne işaret edebileceğini akla getirmektedir. Nitekim bu dönem yöneticilerinin en önemli özelliklerinden biri, Tevrat bilgisine sahip olmaları ve Yahudi yasalarını uygulamalarıydı.

Din adamlarının bir başka görevi de, eğitim-öğretim faaliyetlerini gerçekleştirmektir. Nitekim bir din adamı takdis edilirken, yapması gereken iki temel görevden söz edilir. Bunlardan ilki, insanları eğitmesidir. Bu bağlamda din bilgisiyle Tevrat’ın ismi âdeta özdeşleşmiştir. O, Tevrat’ı Yahudilere öğretir; bu manada Tanrı’nın elçisidir. Eğer bir rabbi, dinî tedrisat konusunda gereken gayreti göstermezse, Yahudi cemaati tarafından görevinden uzaklaştırılabilir⁸⁹.

Kur’ân, özellikle Medine’de bulunan Yahudi din bilginlerinin eğitim, öğretim faaliyetlerine değişik vesilelerle temas eder. Bu çerçevede “okuma”⁹⁰, “yazma”⁹¹, “kâğıt/kırtas”⁹², “kitap/sıfır”⁹³, “talim, ders”⁹⁴ gibi kelimelere yer verir. Tarihî rivayetler de, Kur’ân’ın nazil olduğu dönemlerde, Hicaz bölgesinde Yahudilerden eğitim işiyle meşgul olan bir kesimin varlığını açıkça göstermektedir. Nitekim “talîm” ve “ders” sözcüklerinin, Âl-i ‘İmrân 79’da “rabbânî” kelimesiyle beraber kullanıldıklarını görüyoruz⁹⁵.

Ayette geçen “rabbânî”, “tu’allimûn”, “tedrusûn” ifadeleriyle, Yahudilikte öğretim faaliyetlerinde önemli olan “rabbânî/din bilgini”, “midraş/yorum”, “midras/ders verilen yer” gibi kavramlara işaret edildiği anlaşılmaktadır. Çünkü aynı kökten gelen veya aynı anlama gelen kelimeler kullanılmakta, dolayısıyla aynı aktivitelere temas edildiği akla gelmektedir. Nitekim Rabbânî Yahudilikte,

⁸⁹ Arnold Jacob Wolf, “Rabbanite”, *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, London 1987, XII, 183. Ayrıca bk. Neusner, “Rabbinic Judaism in Late Antiquity”, 189.

⁹⁰ Bk. Bakara, 2/121.

⁹¹ Bk. Bakara, 2/79.

⁹² Bk. En’âm, 6/91

⁹³ Bk. Cum’a, 62/5.

⁹⁴ Bk. Âl-i ‘İmrân, 3/79.

⁹⁵ Bk. Neusner, “Rabbinic Judaism in Late Antiquity”, 189.

Tevrat merkezî bir öneme sahip olup okunur, yorumlanır ve uygulamaya konur. Bu dinin, yüzyıllar boyunca kuşaktan kuşağa aktarılmasında rabbânîler önemli roller oynamışlardır⁹⁶.

2.3. Nüzul Sürecinde Tevrat'la Olan İlişkileri

Tevrat'la ilişkileri açısından Hz. Peygamber dönemindeki Yahudi din adamlarını iki gruba ayırmak mümkündür. Onlardan bir kısmı, hak ve hakikate açık, erdem sahibi kimselerdir. Bunlar, Tevrat'ta geleceği bildirilen Peygamber'e inanan⁹⁷; dolayısıyla nazil olan vahiylerle sevinen ve duygulanan kimselerdir⁹⁸. Genellikle bu insanlar, yumuşak huylu, hak olduğuna inandıkları şeyde zorluklarla karşılaşsalar da sebat eden, inançlarını açığa vurmada cesaret sahibi kimselerdir⁹⁹.

Yahudi din adamlarının diğer bir kısmı da, Tevrat'la ilişkileri sorunlu olanlardır. Aşağıda göreceğimiz üzere bu, çok yönlü bir problem olarak dikkat çekmektedir. Bu bağlamda en dikkat çeken husus, Tevrat'ı tahrif etmeleridir.

Bakara 2/75, Mushaf tertibinde "tahrîf" kelimesinin geçtiği ilk ayettir. Taberî, ayetin anlattığı konuyu Hz. Musa dönemiyle ilgili olarak ele alır¹⁰⁰. Râzî ise, Hz. Peygamber zamanında yaşayan kimseler oldukları görüşünü tercih eder¹⁰¹. O, tahrîf kelimesinin bizzat kendisini tartışır ve netice de Tevrat'ın ne Hz. Musa ne de Hz. Peygamber döneminde lâfzî olarak değiştirildiği konusunu kabul eder¹⁰². İbn 'Âşûr'a göre, ayette geçen "tahrîf"ten maksat, ilâhî kelâmın beşerî arzulara uygun gelecek şekilde başka kelime ve

⁹⁶ Besalel, Yusuf, *Yahudilik Ansiklopedisi*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, İstanbul 2001, II, 515-516.

⁹⁷ Bk. A'râf, 7/157.

⁹⁸ Bk. Ra'd, 13/36.

⁹⁹ Bk. Âl-i 'İmrân, 3/113-115.

¹⁰⁰ et-Taberî, I, 367-368; ayrıca bk. ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1424/2003, I, 157; el-Beydâvî, I, 70; Reşid Rıza, I, 355.

¹⁰¹ er-Râzî, III, 123.

¹⁰² er-Râzî, III, 123.

ibarelerle değiştirilmesidir. Yahut da ayetin bir kısmını gizlemek veya murat ettiği manadan uzak bir şekilde onu te'vîl etmektir¹⁰³.

Taberî'nin iddia ettiği gibi, burada tahrîfin ifade ettiği mananın Hz. Musa döneminde gerçekleştiğini söylemek kesin değildir. Yine, ayette bahsedilen tahrîfin, lafızda mı yoksa yorumda mı olduğu konularında da kesin bir görüş ileri sürmek mümkün değildir. Yaygın kanaate göre tahrîfin, yorumlarda değil de lafızda olduğu şeklindedir. Ancak iki şekilde de olması mümkündür¹⁰⁴.

Kur'ân tertibinde "tahrîf" kelimesinin geçtiği ikinci ayet Nisâ 4/46'dır. Burada hem lâfzî değişiklik hem de yanlış tevil manalarında yorumlanmaktadır¹⁰⁵. Ancak kelimenin bu bağlamda, Tevrat'la ilgili değil; dinlenen herhangi bir sözü hakaret amaçlı olarak mana ve maksadını aşacak şekilde başkalarına nakletmek anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Mushaf'ta tahrîf kelimesiyle ilgili üçüncü ayet Mâide 5/13'te geçmektedir. Müfessir Râzî ayette geçen "tahrîf" in, hem lafzî değişiklik hem de yanlış te'vîl olabileceği ihtimalinden bahseder¹⁰⁶. Ancak tevatürle nakledilen bir Kitap'ta lâfız değişikliğinin mümkün olamayacağını ifade eder¹⁰⁷. Reşid Rıza, Tevrat'ta lâfzî ve manevî tahrîfin her ikisinin de kesinlikle vuku bulduğunu söyler¹⁰⁸. İbn Haldun da lâfzî değişikliği kabul etmekte, fakat bunun sınırlı olduğunu ve kasıtlı bir şekilde gerçekleşmediğini ifade etmektedir. Dolayısıyla ona göre Yahudiler, kendi kitaplarını ancak yorum yoluyla değiştirip tahrif etmişlerdir¹⁰⁹.

Mâide 5/41, "tahrîf" kelimesinin Mushaf tertibinde yer aldığı son ayettir. Bu ayetin tefsiri mahiyetinde hadis kitaplarında deği-

¹⁰³ İbn 'Âşûr, I, 568.

¹⁰⁴ İbn 'Âşûr, I, 568.

¹⁰⁵ Bu konuda bk. el-Huvvârî, Hûd b. Muhakkem, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, thk. ve tlk. el-Hacc b. Saîd Şerîfî, Dâru'l-garbi'l-islâmî, Beyrut 1990, I, 386; er-Râzî, X, 95; el-Hanbelî, VI, 408; İbn 'Âşûr, V, 75; Reşid Rıza, V, 140.

¹⁰⁶ İki durumun da muhtemel olduğuna dair (bk. el-Mâturîdî, II, 23).

¹⁰⁷ er-Râzî, XI, 148.

¹⁰⁸ Reşid Rıza, VI, 283.

¹⁰⁹ Krş. Han, Ebüttayyib Muhammed Sıddık Hasan, *Fethu'l-beyân fi mekâsıd'l-Kur'ân*, el-Mektebtu'l-Asrıyye, Beyrut 1412/1992, III, 421; 375-376.

şik rivayetlerin olduğu görülmektedir¹¹⁰. Bunların genelinden bazı sonuçlara varmak mümkündür: Buna göre tahrîf, Hz. Peygamber döneminde gerçekleşmiştir. İkinci olarak burada gerçekleştirilen tahrîf; bilinçli bir şekilde ilâhî muradı görmezden gelme ve gizleme amacıyla yapılmaktadır. Dolayısıyla bir hükmün uygulanmaması da, “tahrîf” kavramı çerçevesinde ele alınmaktadır¹¹¹.

Kur'ân'da Yahudi din adamlarının Tevrat'la ilişkileri bağlamında incelenmesi gereken ayetlerden biri Bakara 2/79'dur. Ayetle ilgili değişik yorumlar yapılmaktadır. Bir yoruma göre, Yahudi din adamları Tevrat'ta yer alan Hz. Peygamber'in tasvirinin hilafına kayıtlar düşmüş; daha sonra da bunları cahil halk arasında yaymışlardır¹¹². Başka bir yorum tarzında ayette geçen “kitap”tan maksat, Tevrat'ın kendisi değil, onun ayetleri üzerinde din adamlarının yazdıkları tefsir, şerh ve kendi arzuları doğrultusunda yorumlayarak telif ettikleri ahkâm kitaplarıdır¹¹³. Onlar kendi yorumlarını ilâhî buyruklar şeklinde insanlar arasında yayıyorlardı. Nitekim bununla ilgili olarak ayette geçen “kitap”tan maksadın, Mişna ve Talmud olduğunu söyleyen araştırmacılar da vardır¹¹⁴.

Ayette kastedilen kimselerin Soferim olmaları mümkündür. Çünkü burada “elleriyle kitap yazanlar sonra da bunun Allah katından olduğunu söyleyenler”den bahsedilmektedir. Yahudi kaynaklarda da geçtiğine göre soferim, Tevrat'ı yazmaya başlamadan önce, “Bu Tevrat'ı Tanrı adına ve O'nun kutsallığı adına yazıyorum” sözlerini söyler. Yine o, Tanrı'nın adını yazmadan önce her defasında,

¹¹⁰ el-Buhârî, “Kitâbu'l-menâkıb”, 26; “Kitâbu'l-hudûd”, 37; “Tevhîd”, 51; Muslim, “Hudûd”, 28; et-Tirmizî, “Hudûd”, 10; İbn Mâce, “Hudûd”, 10. Rivayetler için ayrıca bk. İbn Hişâm, II, 186,187; el-Hâzin, II, 284; İbn Kesîr, III, 105-107.

¹¹¹ İbn 'Âşûr, VI, 200.

¹¹² Bk. İbn Kuteybe, İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, thk. Esseyid Ahmed Sakr, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1398/1978, 56.

¹¹³ Reşid Rıza, I, 361.

¹¹⁴ Adam, Baki, “Yahudilerde Din ve Gelenek Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar*, VI, (1992), sy. 1, 49; ayrıca bk. Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar Yayınları, 2.bs., İstanbul 2001, 238.

“Tanrı’nın adına, onun kutsallığı adına yazıyorum” cümlesini tekrarlar.¹¹⁵

Tevrat’ın kelimelerini farklı manaya gelecek şekilde telaffuz etmek, Hz. Peygamber dönemi Yahudilerinin alışkanlıklarındandı. Nitekim Âl-i ‘İmrân 3/78 ve Nisâ 4/46’da geçen “leyyu” kelimesi bu manada kullanılmaktadır. Kelime lügat itibarıyla “çevirmek ve döndürmek” anlamlarına gelmektedir¹¹⁶. Fiil kalıbında yer aldığı Âl-i ‘İmrân 3/78’in meâli şöyledir: “Onlardan bir kısmı, Kitap’ta olmadığı hâlde Kitap’tan olduğunu sanmanız için, dilleriyle Kitab’ı çarpıtırlar (yelvûne) ve o Allah katından olmadığı hâlde, ‘Bu Allah katındandır’ derler ve bilerek Allah’a karşı yalan söylerler”¹¹⁷. Konu kitap olunca, ayette bahsedilen kimselerin sıradan Yahudilerden ziyade din adamı olduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz¹¹⁸.

Kur’ân, burada “leyyu/levy” kökünden gelen bir fiili kullanmaktadır. Bu da dikkate değer bir husustur. Çünkü kelime, Yahudi din adamlarını ifade eden “Levililer” kelimesinin kök manasıyla irtibatlıdır. Bu kelimenin, Arapça “çevirmek”, “döndürmek” anlamlarına gelen söz konusu kökten türediği ifade edilmektedir¹¹⁹. Dolayısıyla Kur’ân, her ne kadar Levililer kelimesini kullanmamışsa da, seçtiği kelimenin fonetik yapısıyla muhataplarda muhtemelen Yahudi din adamlarını çağrıştırmayı hedeflemiştir.

Ayette geçen “yelvûne” fiili, din adamlarının, manayı çarpıtacak şekilde harekeyi değiştirmek suretiyle Tevrat’ı okumaları şeklinde yorumlanmaktadır. Bu, Arapça ve İbranicede yaygın olan bir durumdur¹²⁰. İşte din adamları, fonetik işaret ya da seslendirme farklılıklarını kullanarak manayı tahrif eden bir okuyuş ortaya

¹¹⁵ Bk. http://www.sevivon.com/show_symbol.asp?id=2 (2/1/2006); Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 117-118.

¹¹⁶ et-Taberî, III, 324.

¹¹⁷ Âl-i ‘İmrân, 3/78.

¹¹⁸ Ayrıca bk. Nisâ, 4/46; Bakara, 2/104.

¹¹⁹ Cody, 30.

¹²⁰ el-Hanbelî, Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn ‘Adil, *el-Lubâb fi ‘ulûmi’l-kitab*, thk. Adil Ahmed ‘Abdulmevcûd v.dğr., Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, Beyrut 1419/1998, V, 343. Ayrıca bk. er-Râzî, VIII, 94.

koyuyorlardı¹²¹. Bu meselâ, Yahudilerin Hz. Peygamber'e selâm verirken "ölüm senin üzerine olsun" manasında "*es-sâmu 'aleyk*" veya "*es-silâmu aleyk*" demeleri şeklinde oluyordu¹²².

Kur'ân'ın beyanlarından din adamlarının Tevrat'taki bazı gerçekleri örtbas edip gizledikleri anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili olarak Kur'ân'da iki anahtar kelime kullanılmaktadır. Bunlardan biri "ketm"; diğeri ise "ihfâ" kelimesidir. "Ketm" kelimesi, lügatte bir şeyi "gizlemek" anlamına gelmektedir. Mushaf tertibinde ilk defa, "*Bilerek hakkı gizlemeyin*" şeklinde Bakara 2/42'de geçmektedir. Ayet, Yahudi din adamlarının Hz. Peygamber ve getireceği dinin vasıflarını gizlemeleri şeklinde yorumlanmaktadır¹²³. Diğer bir yorumda, ayette gizlenen hakikatin, Tevrat'ın içerdiği bazı dinî hükümler olduğu ifade edilmektedir. Bu da, bir dinî hükmün yürürlükten kaldırılarak, yerine din adamlarının kendilerinden ihdas ettikleri te'vîl ve görüşleri uygulamaya koymaları şeklinde oluyordu¹²⁴. Dinî gerçeklerin gizlenmesi bağlamında kullanılan bir diğer kelime de "ihfâ"dır. Konuyla ilgili ayetlerden biri, Yahudi ve Hıristiyan din adamlarını içerecek umumî bir hitapla başlamaktadır¹²⁵.

2.4. Din Adamlarını Tanrılaştırılması

Konunun ele alındığı ayet, Tevbe 9/31'de geçmektedir. Burada Yahudilerin din adamları ahbarı, Hıristiyanların ise ruhbanı ve Meryem oğlu Mesih'i "rabler" edindikleri belirtilmektedir. Nakledildiğine göre, bir Hıristiyan olan Adıyy b. Hâtim bir defasında, Tevbe sûresini okumakta olan Hz. Peygamber'in huzuruna gelir. Hz. Peygamber, burada incelemekte olduğumuz ayete gelince okumasını keser. Adıyy b. Hâtim, "Biz onlara, yani din adamlarına ibadet etmiyorduk" der; bunun üzerine Hz. Peygamber şu cevabı verir: "*Allah'ın helâl kıldığını onlar haram, haram kıldığını helâl kılmı-*

¹²¹ ez-Zemahşerî, I, 369.

¹²² İbn 'Âşûr, III, 291.

¹²³ Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-'Îmâdî, *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1419/1999, I, 128; eş-Şevkânî, I, 111.

¹²⁴ İbn 'Âşûr, III, 278.

¹²⁵ ez-Zemahşerî, I, 605.

yorlar mıydı? Siz de bu konularda onlara tâbi olmuyor muydunuz? Adıyy b. Hâtim 'evet' diye cevap verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, 'işte bu, onlara ibadet etmektir' der"¹²⁶.

Burada görüldüğü gibi, Hz. Peygamber, Hıristiyanlık bağlamında din büyüklerinin, Allah'ın koyduğu emirlerle çelişecek şekilde hüküm vermelerinin, insanların da sorgulamadan bunlara itaat etmelerinin, onları rableştirmek anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ancak bu rivayetin yorum çerçevesini biraz daha genişletmemiz, yani Yahudi din adamlarını da bu çerçevede değerlendirmemiz mümkündür.

Şöyle ki, Kur'ân'ın nazil olduğu dönemleri de kapsayacak şekilde, MS II-VII. asırlar Talmudik Yahudiliğin olduğu ve sistemleştiği dönemlerdir. Bu süreçte, Yahudi din adamları, oldukça önemli bir rol oynamıştır¹²⁷. Çünkü onlar olmadan kutsal bir metnin anlaşılması ve tefsir edilmesi mümkün değildi¹²⁸. Bir rabbinin, görevi icabı geleneği yorumlama yoluyla elde ettiği bilgiler, Hz. Musa'ya vahyedilen kutsal metnin bir parçası gibi kabul ediliyordu¹²⁹. İşte, ayette geçen tanrılaştırmayı hadisin belirttiği çerçevede anlayacak olursak şu sonuca varıyoruz: Rabbânî Yahudiliğin oluşup sistemleştiği bu dönemlerde din adamları, dinî metinlerdeki bazı ilâhî gerçekleri ters yüz etmiş; halk da sorgulamadan onlara tâbi olmuştur.

Nitekim Talmud rabbileri, cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak karşılığında kisası emreden Tevrat ayetinin hükmünü diyete çevirmişlerdir. Bunun dışında Tevrat'ta, zina, cinayet ve benzeri suçların cezası ölüm olarak bildirilmişken, Talmud rabbileri bunu da değiştirmiş; suçun türüne göre ceza tespit etmişlerdir. Yine Bakara 80. ayette söz konusu edilen "cehennem ateşinin Yahudilere kısa bir süre için zarar vereceği" anlayışı da,

¹²⁶ et-Tirmizî, "Tefsîr", IX, (no: 3095); ez-Zemahşerî, II, 256; İbn Kesîr, IV, 77; Ebüssuûd, III, 142.

¹²⁷ Hatta sözlü geleneğin yazılı şeriattan daha önemli olduğu kabul edilmektedir (bk. Peters, F. E., *Judaism, Christianity and Islam- The Classical Texts and Their Interpretation*, New Jersey 1990, II, 158).

¹²⁸ Wolf, XII, 182.

¹²⁹ Neusner, "Rabbinic Judaism in Late Antiquity", XII, 186.

Talmud rabbilerinin bir yorumudur. Nitekim Talmud'un Roş Ha-Şana bölümünde, günah işleyen Yahudilerin cehennemde sadece on iki ay kalacakları belirtilmektedir¹³⁰.

2.5. Dinî ve Ahlâkî Zaafları

Kur'ân açısından bakıldığında, hahamların Tevrat'la ilgili sorunları yanında, birtakım dinî ve ahlâkî sapmaları da vardı. Bunlar bir taraftan itikadî alanla ve dünyevileşme ile ilgiliyken, diğer taraftan yerine getirmeleri gereken sorumlulukları ve dinî yaşantılarıyla ilişkiliydi.

Kur'ân'ın beyanlarından onların itikadî bazı hatalar içerisinde buldukları anlaşılmaktadır. Nitekim bir rivayette din büyüklerinin, Yüce Allah'ın fakir olduğu, kendilerinden borç istediği¹³¹ ama kendilerinin zengin olduğu ve O'na ihtiyaç duymadıklarını iddia ettikleri; bu olay üzerine de şu ayetin nazil olduğu belirtilmektedir: *"Gerçekten, 'Allah fakirdir, bizler zenginiz' diyenlerin sözünü Allah işitmiştir"*¹³². Ayrıca Kur'ân, din adamlarının melek inancıyla ilgili yanlış bir telakkiye sahip olduklarını bizlere haber vermektedir. Bu da, onların Cebrail'e karşı husumet ve düşmanlık beslemeleri¹³³.

Diğer taraftan Yahudiler, ahlâkî değerleri hafife alan, fakat maddî ve dünyevî çıkarı esas alan bir hayat felsefesine sahip idiler. Nitekim Bakara sûresinde buna meâlen şu şekilde işaret edilmektedir: *"Yemin olsun ki, sen onları yaşamaya karşı insanların en düşkününü olarak bulursun"*¹³⁴. Konu, burada genel bir şekilde ifade edilmektedir. Ancak A'râf sûresinde geçen bir ayette, dünyevileşme proble-

¹³⁰ Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar Yayınları, 2.bs., İstanbul 2001, 238.

¹³¹ Burada şu ayetin ima edildiği anlaşılmaktadır: *"Allah'ın kat kat fazlasıyla geriye ödeyeceği bir güzel borcu O'na verecek olan kimdir?"* (Bakara, 2/245). Bu konuda bk. İbn 'Aşûr, IV, 183.

¹³² Âl-i 'İmrân, 3/181. İlgili rivayet hakkında bk. el-Huvvârî, I, 232; 337; İbn Kesîr, II, 153; Reşid Rıza, IV, 261; Cevad Ali, VI, 548.

¹³³ Bakara, 2/97. Ayetin hahamlar hakkında nazil olduğuna dair bk. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk. Muhammed Ali el-Kutb, Muhammed Ed-dâlibelta, 3.bs., Mektebetu'l-'asriyye, Beyrut 1416/1995, II, 164.

¹³⁴ Bakara, 2/96.

mine din adamları bağlamında şu şekilde işaret edilmektedir. “Onlardan sonra Kitab’a vâris olan, bu geçici dünya menfaatine tamah eden ve: ‘Biz başıslanacağız’ diyen bir nesil geldi. Kendilerine benzer şekilde bir menfaat daha gelse onu da alırlar¹³⁵. Ayetin girişinde kitaba varis olanlardan söz edilmesi, devamında ise bu kimselerin Allah hakkında hakikatten başka bir şey söylememeleri konusunda kendilerinden söz alındığının belirtilmesi, yine okuyup öğrenmelerinden (deresû mâ fih) bahsedilmesi, öncelikle din adamlarını muhatap aldığı düşüncesini kuvvetlendirmektedir¹³⁶.

Kur’ân’ın beyanına göre, Yahudi din adamları, dünyevileşmenin bir neticesi olarak haram mal yemeye düşkün idiler. Nitekim Tevbe 34’te mealen şu ifadeler geçmektedir: “Ey iman edenler! Hahamlardan ve rahiplerden birçoğu, insanların mallarını haksız yollarla yerler ve (insanları) Allah’ın yolundan alıkoyarlar. Altın ve gümüşü biriktirip de, onları Allah yolunda harcamayanlar yok mu, işte onlara elem verici bir azabı müjdeler”.

Tefsirlerde, insanların mallarının haksız bir şekilde nasıl yenildiği konusunda, değişik görüşler ileri sürülmektedir. Bunları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Birinci olarak onlar, dinî hükümlerin değiştirilmesi ve hafifletilmesi karşılığında halktan rüşvet alıyorlardı¹³⁷. Böylece haram olan dinî emirlere helâl, helâl olan dinî emirlere de haram diyorlardı¹³⁸. Aynı şekilde onlar, idareci ve zenginlerin arzularına uygun gelecek, muhaliflerini de memnun etmeyecek şekilde fetvalar veriyorlardı¹³⁹. İkinci bir yorum da şudur: Din adamlarının iddiasına göre, bir kimsenin Allah’ın rızasını kazanarak kurtuluşa ermesi, bu kimsenin ancak kendilerine hizmet edip boyun eğmesi ve sahip

¹³⁵ A’râf, 7/169.

¹³⁶ Ayrıca bk. ez-Zeccâc, Ebi İshâk İbrahim b. es-Serî, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhu*, thk. ‘Abdulcelîl Abduh Şelebî, ‘Âlemu’l-kutub, Beyrut 1408/1988, II, 388.

¹³⁷ et-Taberî, X, 117; er-Râzî, XVI, 34; el-Beydâvî, I, 403; Ebüssuûd, III, 144; el-Âlûsî, VI, 125; et-Tabâtabâî, IX, 249; el-Kasımî, Muhammed Cemâlüddîn, tlk. Muhammed Fuâd Abdulkakî, *Mehâsinu’t-tevîl*, Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-Arabiyye, yy. ts., VIII, 3132.

¹³⁸ Peygamber Amos’un eleştirisi için bk. Amos, 5/12.

¹³⁹ Reşid Rıza, X, 396-398.

olduğu malı kendi arzuları doğrultusunda harcamasıyla mümkündür¹⁴⁰.

Yine Kur'ân'ın beyanlarından, din adamlarının Tevrat'ın içerdiği ahlâkî ve manevî hükümleri gerektiği şekilde insanlara tebliğ etmedikleri anlaşılmaktadır. Nitekim bunun bir neticesi olarak Bakara 2/78'de Yahudilerden ümmî bir kesimin bulunduğu ifade edilmektedir. Bunlar Tevrat'ı bilmeyen ve bütün bilgileri kuruntu ve zandan öteye geçmeyen kimselerdir. Din adamlarının bu konudaki zaafı, oldukça eski zamanlara, Hz. İsa hatta Hz. Davut dönemlerine kadar uzanmaktadır¹⁴¹. İşte bu sebeple, Mâide 63'de günah söz ve haram yemekten insanları sakındırmamaları sebebiyle din adamlarının ağır bir şekilde uyarıldıkları görülmektedir.

Bakara sûresinde, Yahudi din adamlarının insanlara iyiliği emrettikleri halde kendilerini unutmalarından söz edilir "*Siz Kitab'ı (Tevrat'ı) okuyup durduğunuz halde, kendinizi unutup başkalarına iyiliği mi emrediyorsunuz?*"¹⁴². Hz. İsa'nın şu sözlerinin de, onlardaki bu çifte standart tutuma işaret ettiği anlaşılmaktadır. "*Vay hâlinize ey din bilginleri ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Tek bir kişiyi dininize döndürmek için denizleri, kıtaları dolaşırsınız. Dininize dönene de kendinizden iki kat cehennemlik yaparsınız.*"¹⁴³.

Yine ayette, bilgili oldukları hâlde kendi kutsal kitaplarının ahlâkî ve manevî değerlerinden istifade edemeyen din adamları akıl ve idrakten yoksun eşeklere benzetilmektedir¹⁴⁴. "*Kendilerine Tevrat yüklenip de sonra onu taşımayanların durumu, kitaplar taşıyan eşeğin durumu gibidir*"¹⁴⁵. Kur'ân'daki bu teşbihin, Yahudi kültürüyle bağlantısını kurmak mümkündür. Şöyle ki, bu gelenekte "beyaz

¹⁴⁰ er-Râzî, XVI, 34. Ayrıca bk. Shahak, İsrail, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, trc. Ahmet Emin Dağ, Anka Yayınları, İstanbul 2002, 91.

¹⁴¹ Mâide, 5/78-79.

¹⁴² Bakara, 2/44. Ayetin, "*Kitab'ı okuduğunuz hâlde*" ifadelerinden dolayı, din adamları hakkında nazil olduğuna dair bk. el-Huvvârî, I, 102; el-Mâturîdî, I, 48; Reşid Rıza, I, 296.

¹⁴³ Matta, 23/13-15. Amos'un da, dinî emirleri yaşamayan hahamları eleştirdiği görülmektedir. "*Çünkü cinayetlerinizin çok ve suçlarımızın ağır olduğunu biliyorum*" (Amos, 5/12).

¹⁴⁴ Benzetmede neden eşeğin seçildiğine dair bk. er-Râzî, XXX, 6.

¹⁴⁵ Cum'a, 62/5.

eşeğe binen insanlardan” söz edilmektedir. Bunlar bilge kimseler olup şehir şehir dolaşır Tevrat’ı öğreten rabbânîlerdir¹⁴⁶. Burada dikkati çeken husus, Kur’ân’ın ifadelerinde bunların bir başka hayvana değil, eşeğe benzetilmesidir. Elbette ki bu, Kur’ân’ın nazil olduğu arka planın dikkate alınması ve Yahudilere aşına oldukları kültürel motif ve kavramlarla hitap edilmesi açısından önem arz etmektedir.

Değerlendirme

Bilindiği üzere Yahudi geleneği, din adamlığının mahiyet, kutsallık ve aracılık rolleriyle ilgili birtakım varsayım ve öğretilerden bahsetmektedir. Kur’ân’ın bu verileri, detaylı bir inceleme ve tahlille tâbi tutmadığımızı görüyoruz. Kur’ân söz konusu geleneklerin din adamı sınıfını, Dinler Tarihi veya Din Sosyolojisi’nin bakış açılarıyla dinsel ve toplumsal kurumlar olarak ele almamakta, onların tarihsel gelişimlerine temas etmemektedir. Aksine o, din adamlarını, mensup oldukları gelenekleri yansıtan fenomenler olarak itikadî ve ahlâkî ilkeler açısından değerlendirmeye tâbi tutmaktadır.

Yahudi geleneğinin ileri sürdüğü “Tevrat’ın korunması” olgusunun, Kur’ân tarafından da doğrulandığı anlaşılmaktadır. Fakat Kur’ân, burada olduğu gibi söz konusu görevin sadece Levioğullarına verildiğine dair herhangi bir sınırlamaya gitmemektedir. Bunu, Kur’ân’ın özel isimleri çoğunlukla öne çıkarmaması ilkesiyle izah edebiliriz. Ancak, bahsedilen konuyu Levililerin eski önemini kaybetmesi ve rabbilerin onların yerine dinî rehberler olarak sorumluluğu üstlenmeleri bağlamında da değerlendirmemiz mümkündür.

Yahudi geleneğinde din adamlarının işlevleri arasında zikredilen dinî emirlerle hükmetme görevi de ihmal edilmemesi gereken bir sorumluluk olarak Kur’ân tarafından onlara hatırlatılmaktadır. Aynı şekilde, Tevrat’ı inceleme ve öğretme görevlerinin de, Yahudi din adamlarının sorumlulukları arasında yer aldığı, her iki kaynak tarafından doğrulanmaktadır. Hatta Kur’ân onlara esaslı

86 ¹⁴⁶ Neusner, “Rabbinic Judaism in Late Antiquity”, 190.

bir görev olarak Kitab'ı öğrenen ve öğreten “rabbânîler” olmayı tavsiye etmektedir. Yahudilikte din adamının görevleriyle ilgili olarak bahsedilen bu konularda Kur'ân'ın Tevrat'ı doğrulaması, bir anlamda bu dindeki dinî rehberliğin meşru temellerinin ne olduğunu bizlere göstermektedir.

Bu üç görevin haricinde, Yahudi geleneğinde anlatılan, din adamlarının kutsallıklarının korunmasına yönelik düzenlemeler, kurban ayınlarına aracılık etmeleri, çeşitli hastalıkları tedavi etmeleri gibi konulara Kur'ân'ın yer vermediği görülmektedir. Bu ve benzeri konuların komşu kültürlerle etkileşim neticesinde ayinlere girdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Yahudi din adamlığıyla alâkalı olarak Dinler Tarihinin, Hz. Musa öncesi pagan kültürünün sonraki dönemlerde izlerini devam ettirdiğini belirtmesi, ayrıca Fenike, Kenan, Mısır, Babil, Pers (Zerdüş) ve Grek etkilerinden söz etmesi, bu açıdan dikkate değer görülmektedir.

Yine İsrailoğulları tarihinde meydana gelen peygamber-din adamı mücadelesi ve peygamberlerin onları ıslah etme çabaları, din adamlarının görevleri arasında zikredilen konuların birçoğunun, Hz. Musa şeriatının orijinal bünyesinde bulunmadığı, sonraki dönemlerde, gelişen şartlara bağlı olarak ona eklemeli olduğu düşüncesini kuvvetlendirmektedir. Ayrıca belirtmek gerekir ki, Yahudi din adamlığı, tarih içinde, basitten teferruata, sadelikten karmaşıklığa doğru bir süreç izlemiştir. İşte bu da onun, ilâhî kaynaklı olduğundan ziyade tarihsel, psikolojik ve sosyolojik temellerinin dikkate alınması gerektiğini akla getirmektedir.

Kur'ân'ın Yahudi ve Hıristiyan din adamı sınıfıyla ilgili kullandığı kelime ve ifadeler, “bilgi ve maneviyat eksenli” bir karizmayı ortaya koymaktadır. Bu durum onları, irsiyete veya kabileyeye yahut doğuştan özel bir donanıma dayalı dinî karizma modellerinden ayırmaktadır. Dolayısıyla onların sahip oldukları dinî otorite bazı insanlara Allah'ın bir ihsanı şeklinde görülmemekte, aksine beşerî gayret neticesinde kazanılan bir meziyet olarak kabul edilmekteydi. Bu da, Kur'ân'ın son dinin mensuplarına teklif ettiği dinî rehberlik modeliyle paralellik arz etmektedir. Ancak,

Kur'ân'da geçen kavramların ortaya koyduğu şekilde, söz konusu dinî rehberliklerin esasını oluşturan "bilgi ve maneviyat" karakterinin böyle devam etmediği, zamanla sosyal ve ekonomik alanları da kapsayacak bir nitelik kazandığı, dolayısıyla temel özelliğini kaybettiği anlaşılmaktadır. Böylece onlar, liderlik ve hâkimiyet mücadelelerinin faal aktörleri hâline gelmişlerdir.

Kur'ân, onların helâl-haram demeden insanların mallarını açgözlülükle yemelerinden ve peygamberlere muhalefetlerinden söz ederken, aslında mücadelesini verdikleri otoritenin değiştiğini bizlere ima etmektedir. Diğer bir deyişle, "ilim" ve "din"e dayanan manevî otorite yerine, dünyevîleşip iktidar sahibi olan ekonomik ve siyasal boyutlu güç odaklarından söz edilmektedir.

Kur'ân'ın, Yahudi din adamlarına yönelttiği temel eleştirilerden birisi "tahrîf"tir. Müfessirler, Kur'ân'da geçen "kitap yazmak", "kitabı dille çarpıtmak", "ayetleri gizlemek" ve "ayetleri satmak" ifadelerini tefsir ederlerken de, Eski Ahit'in (Tanah) hem orijinal metniyle hem de yorumlar yoluyla tahrif edildiği konularına temas etmişlerdir.

"Tahrîf" kelimesini anlamaya çalışırken, İsrailoğulları tarihinde, ilâhî kelâmın orijinal formunun, kasıtlı olsun veya olmasın, değişikliğe uğratıldığı olgusunu göz ardı etmemek gerekir. Ancak, bundan daha açık olanı, bu kelimenin, nüzul döneminde, Yahudilerden bazı kimselerin art niyetli bir şekilde, hem kendi kutsal kitapları hem de Hz. Peygamber'e karşı sergiledikleri saygısız ve aşağılayıcı tavrı içermektedir. Bu bağlamda "tahrîf" in, Tevrat'taki bir hükmün gizlenmesi, yanlış yorumlanması veya dinlenen herhangi bir sözün hakaret veya değişik amaçlarla maksadını açacak şekilde nakledilmesi anlamlarını taşıdığı anlaşılmaktadır.

Ehl-i kitap din adamlarının, "rab" edinildiğine dair Kur'ânî tespit (Tevbe 31), Hıristiyan din adamları tarafından dinî hükümlerin değiştirilmesi ve avamın da bunu kabullenmesi anlamında yorumlandığı bilinmektedir. Bu tespitin, Yahudilik bağlamında MS II-VII asırlarda şifahî geleneğin yazıya geçirilmesi ve sistem-

leşmesi süreciyle ilgili olması da mümkündür. Çünkü Talmudik Yahudiliğin oluştuğu bu dönemlerde, hukukî kanunlaştırma ve teolojiyi tesis etme hususunda rabbiler tek yetkili kimselerdi. İşte ayette geçen Yahudilerin din adamlarını rab edinmeleri konusunu, bu süreçte onların bir takım dinî hükümlerin tersyüz etmeleri hal-kin da bunları kabullenmesi şeklinde yorumlamak mümkündür.

İlâhî dinler, orijinal kimliklerini muhafaza ettikleri sürece, mutlak otoritenin Allah'a ait olduğunu beyan eder. Din adamlığını kabul eden geleneklerse, söz konusu bu otoriteyi, kısmen de olsa bu sınıflara verir. Bu bakımdan din adamlığı, tanrısal otoritenin paylaşılma çabasının bir sonucu olarak meydana gelmektedir.

Bu tespitler açısından bakıldığında Yahudi geleneğinde, Allah'la din adamı arasında bulunması gereken "yaratan" ve "yaratılan"a dair sınırların yeterince korunamadığı ve ontolojik benzeşmeye yönelik adımlar atıldığı görülmüştür. Böylece din adamları, diğer insanlardan farklı tutulmuş ve kendilerine beşerüstü birtakım ilâhî güç ve nitelikler izafe edilmek suretiyle, Allah'ın haricinde olaylara yön veren kutsal varlıklar olarak kabul edilmişlerdir.

Diğer taraftan, Allah'la din adamları arasındaki ilişkiye epistemolojik açıdan baktığımızda, bunun Allah-peygamber ilişkisini hatırlatacak bir mahiyet kazandığı görülmektedir. Zira din adamlarının metafizik âlemlerle iletişim kurabildikleri, dolayısıyla bilgi kaynağı olarak kutsal kitapların haricinde, başka tanrısal bilgilere de muttali oldukları kabul edilmiştir. Bu çerçevede oluşturulan geleneğin de, ilâhî kaynaklı olduğu iddia edilmiştir.

Yabancı bilim adamlarının da kabul ettikleri gibi, İslâm peygamberi Hz. Muhammed din adamı sınıfının insan vicdanında oluşturduğu tahakküm bağlarını ve akıllarına vurdukları esaret zincirlerini bütünüyle sökmüştür. Böylece İslâm, insanları ruhânî olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye bölüp ruhânî olanlara kutsal birtakım nitelikler atfedip; ancak bunlar aracılığıyla Yüce Allah'a kulluk yapılabileceği inancını kaldırmıştır. Bunun yerine her ferdin manevî yetenek ve potansiyelini harekete geçirip gerek cemaat

hâlinde gerekse tek başına, Yüce Allah'a kulluk edebileceği ilkesini benimsemiştir. Böylece İslâm, dünyevî planda bütün insanların Allah'ın huzurunda eşit oldukları, kimsenin diğerlerinden ayrıcalıklı bir şekilde kutsal ve masum olmadığı, dolayısıyla onlara tahakküm etme hakkına sahip bulunmadığı esaslarını kabul etmiştir. Sonuçta kimsenin eleştiri ve sorgulamadan muaf tutulamayacağı, bu sebeple mutlak itaatin sadece Allah'ın sarîh emirlerine olduğu, diğer insanlara da ancak bu hükümleri izledikleri takdirde uyulabileceği ilkesini getirmiştir.

Kaynakça

- Adam, Baki, "Yahudilerde Din ve Gelenek Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, VI, (1992), sy. 1.
- Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar Yayınları, 2.bs., İstanbul 2001.
- Aelred Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, Pontifical Biblical Institute, Rome 1969.
- Ahmed Şelebi, *Mukârenetu'l-edyân (el-Yahudiyye)*, Kahire ts.
- Arnold Jacob Wolf, "Rabbanite", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, London 1987.
- Besalel, Yusuf, *Yahudilik Ansiklopedisi*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, İstanbul 2001, II, 515-516.
- Beydâvî, Nâsiruddin Ebî Sa'îd Abdullâh İbn Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1408/1988.
- Cevad Ali, *el-Mufasssal fî tarîhi'l-arab kable'l-islâm*, 3.bs., yy. 1413/1993.
- Cevherî, *es-Sihah fî'l-lugati ve'l-ulûm*, Dâru'l-hadâreti'l-arabiyye, Beyrut ts..
- Cilacı, Osman, *Dinler ve İnançlar Terminolojisi*, Damla Yayınları, İstanbul 2001.
- Demirci, Kürşat, "Haham", *DİA*, İstanbul 1997.
- Demirci, Kürşat, "Hıristiyanlık (Tarih)", *DİA*, İstanbul 1998.
- Ebüsüûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî, *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1419/1999.
- Ensârî, Ebû Yahya Zekerîyya, *Fethu'r-rahmân bi keşfi mâ yeltebisu fî'l-kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Âlemu'l-kutub, Beyrut 1405/1985.
- Firestone, Reuven, *Yahudiliği Anlamak*, trc. Çağlayan Erendağ, Levent Kartal, Gözlem Gazetecilik Basın Yayın, İstanbul 2004.

- Güç, Ahmet, *Çeşitli Dinlerde ve İslâm'da Kurban*, Düşünce Kitabevi, İstanbul 2003.
- Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, yy. 1998.
- Han, Ebûttayyib Muhammed Sıddık Hasan, *Fethu'l-beyân fi mekâsıd'l-Kur'ân*, el-Mektebtu'l-Asriyye, Beyrut 1412/1992.
- Hanbelî, Ebû Hafis Ömer b. Ali İbn 'Adil, *el-Lubâb fi 'ulûmi'l-kitab*, thk. Adil Ahmed 'Abdulmevcûd v.dğr., Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1419/1998.
- Hâzin, Ebû'l-Hasen Alaüddîn Alî b. Muhammed b. İbrahim, *Lubâbu't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, (*Mecma'u't-tefâsîr* içerisinde), Matbaatu'l-Âmire, yy. h. 1317.
- Hirschfeld, H., "Priest, Priesthood (Jewish)", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hasting, Edinburgh 1980.
- http://www.sevivon.com/show_symbol.asp?id=2; 2/1/2006.
- Huvvârî, Hûd b. Muhakkem, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, thk. ve tlk. el-Hacc b. Saîd Şerîfî, Dâru'l-garbi'l-islâmî, Beyrut 1990..
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't- tahrîr ve't-tenvîr*, ed-Dâru't-tûnusiyye li'n-neşr, Tûnus ts..
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk. Muhammed Ali el-Kutb, Muhammed Ed-dâlibelta, 3.bs., Mektebetu'l-'asriyye, Beyrut 1416/1995.
- İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Ahmed 'Âşûr v.dğr, Dâru Kahraman, İstanbul 1984.
- İbn Kuteybe, İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, thk. Esseyid Ahmed Sakr, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1398/1978, 56.
- İzzet Derveze, Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı (Mekke Dönemi), trc. Mehmet Yolcu, İstanbul 1995.
- J. Maxwell Miller, Hayes, John H., *A History of Ancient Israel and Judah*, Britain 1986.
- Johnson, Paul, *Yahudi Tarihi*, trc. Filiz Orman, Pozitif Yayınları, İstanbul 2000.
- Kasımî, Muhammed Cemâlüddîn, tlk. Muhammed Fuâd Abdulbakî, *Mehâsinu't-tevîl*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, yy. ts..
- Kaufmann, Francine, Eisenberg, Josy, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", *Din Fenomeni*, der. Mehmet Aydın, 3.bs., Din Bilimleri Yayınları, Konya 2000.
- Kitagawa, Joseph, "Priesthood in the History of Religions", *To Be A Priest*, New York 1975.
- Kurt, Ali Osman, *Erken Dönem Yahudi Tarihi/Yahudiliğin Mimarı Ezra; IQ Kültür Sanat Yayıncılık*, 2007.

- Levine, Baruch A., "Jewish Priesthood", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing, New York, London 1987.
- Levine, Baruch A., "Levites", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing, New York.
- M. Ha., "Priests and Priesthood", *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem 1972.
- Mahallî-es-Suyûtî, Celâluddîn-Celâluddîn, *Tefsîru'l-celâleyn*, 2. bs., Dâru ibn kesîr, Beyrut 1410/1990.
- Mâtûrifîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vîlâtü ehli's-sunne*, thk. Fâtüma Yûsuf el-Haymî, Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1425/2004.
- McKenzie, Peter, *The Christians (Their Beliefs and Practices)*, Abingdon Press, London 1988.
- McKenzie, Peter, *The Christians*, Abingdon Press, London 1988.
- Mensching, Gustav, *Dinî Sosyoloji*, trc. Mehmet Aydın, Tekin Kitapevi, Konya 1994.
- Mütercim Âsım, *Kâmûs Tercümesi*, Bahriye Matbaası, yy. 1305.
- Neusner, Neusner, Jacob, "Rabbinic Judaism in Late Antiquity", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing, New York, London 1987.
- Peters, F. E., *Judaism, Christianity and Islam- The Classical Texts and Their Interpretation*, New Jersey 1990.
- Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-gayb*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1411/1990.
- Reşid Rıza, Reşid Rıza, *Tefsîru'l-kur'ânî'l-hakîm*, 2.bs., yy. ts.
- Rowland, C. C., "İsa ve İlk Kilise", trc. Mahmut Aydın, *İslâmiyât*, III, sy. 4, (Ekim-Aralık 2000).
- Shahak, Israel, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, trc. Ahmet Emin Dağ, Anka Yayınları, İstanbul 2002.
- Sharpe, Eric J., *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, trc. Ahmet Güç, Arasta Yayınları, Bursa 2000.
- T. H., "Yahudiler", *İA*, İstanbul 1986.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fi tefsîri'l-kur'ân*, Dâru'l-kutubi'l-islâmiyye, 3.bs., Kum 1397h..
- Taberî, İbn Cerîr, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyü'l-kur'ân*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1408/1988.
- Tümer, Günay, Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, 2.bs., Ankara 1993.
- Vaux, Roland De, *Ancient Israel (It's life and Institutions)*, trc. John Mc Hugh, New York 1994.
- Vecdî, Muhammed Ferîd, *el-Mushaf el-müfesser*, Dâru's-şa'b, Kahire ts.
- Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, trc. Ünver Günay, İFAV, İstanbul 1995.

- Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, trc. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul 1996.
- Zebîdî, *Tâcu'l 'arûs min ceoheri'l-kâmûs*, İbrahim et-Terzî, Dâru ihyâi't-turâsi'l-'arabî, Beyrut 1386/1966.
- Zeccâc, Ebî İshâk İbrahim b. es-Serî, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. 'Abdulcelîl Abduh Şelebî, 'Âlemu'l-kutub, Beyrut 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1424/2003.



The Jewish Priesthood in the Qur'an: A Comparative Study of the Jewish Tradition

Citation/©: Karslı, İbrahim Hilmi, (2010). The Jewish Priesthood in the Qur'an: A Comparative Study of the Jewish Tradition, *Milel ve Nihal*, 7 (1), 61-93.

Abstract: It is a sociological fact that all religions need leadership and guidance in a broader sense. In that context, the Jewish priesthood occupies very important place. The main Jewish literature presents highly rich information in this subject. The Qur'an also includes some important findings with regard to the Jewish priesthood and makes warnings about their status in its revelation period. The present article aims to examine multi-dimensional changes the Jewish priesthood has been subjected throughout history depending on Jewish sources as well as the Qur'an and exegetical literature.

Key Words: the Qur'an, Tanah (the Old Testament), priesthood, tahrif (distortion), rabbani.





Osmanlı Devlet Salnamelerinde Hahambaşılık (1847-1918)

Canan SEYFELİ*

Atıf/©: Seyfeli, Canan (2010). Osmanlı Devlet Salnamelerinde Hahambaşılık (1847-1918), Milet ve Nihal, 7 (1), 95-136.

Özet: Makalenin konusu Hahambaşılığın 1847-1918 yılları arasındaki durumlarıyla ilgilidir. Kaynağı bu tarihler arasında 68 sayı yayımlanmış olan Osmanlı Devlet Salnameleridir. Amacı Osmanlı resmi yayın organlarında Hahambaşılığa bakışı ortaya koymaktır. Ayrıca Yahudilerin ayrı bir millet olarak kabul edilmelerinin resmi belgelerden hareketle anlaşılmasını kolaylaştırmaktır. Sonuç olarak Hahambaşılık ayrı bir millet olarak salnamelerde gayrimüslimlere yer verilen ilk sayıdan son sayıya kadar hepsinde kaydedilmiştir. Bunun yanında Osmanlı devletinde hahambaşılığın konumu, hahambaşının kaymakam olarak kabul edilmesi gibi, salnamele- re de yansımıştır. Osmanlı Yahudileri ayrı bir millet olarak kabul edilip "fetih öncesi yapının korunması" ilkesine göre idare edilmiştir. Fetihden önce Yahudiler, farklı cemaatlere ayrılmışlardı ve hepsinin bir baş hahamı vardı. İstanbul'un fethi sonrasında Bizans dönemindeki Romaniyot hahambaşının görevini sürdürmesine izin verilirken bütün Yahudiler üzerinde sorumlu addedilmiştir. Ancak 1492 ve devamında cemaatlerin fazla- laşmasıyla her cemaat kendi hahamının Osmanlıya karşı sorumlu başhaham olmasını istemiştir. Bu olmayınca, hiç olmaması yönündeki isteklerini bildirerek hahambaşılık fermanının verilmemesine yol açmışlar- dır. Bu durum, yine kendi istekleriyle 1835'de hahambaşılık yeniden tesis edilene kadar böyle devam etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Yahudiler, Musevilik, Hahambaşılık, Osmanlı Devlet Salnameleri, Gayrimüslimler, Millet Sistemi.

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı [cseyfeli@yahoo.com].

Giriş

Bu çalışma 1847-1918 yılları arasında 68 sayı halinde yayımlanan Osmanlı Devlet Salnamelerinde Musevi Hahambaşılığına ait kayıtları ele almıştır.

Çalışmanın amacı yaklaşık üççeyrek asırlık süreçte Hahambaşılıkla ilgili Osmanlı resmi yayınlarındaki temel gelişmelere ışık tutmaktır. Osmanlı resmi yayın organı olması münasebetiyle yapılacak Hahambaşılık konulu çalışmalarda yaşanan sürecin bütün olarak görülmesine ve kolay takip edilmesine katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Önce salnamelerin çıkış tarihine kadar Osmanlı devletinde Yahudilerin genel durumu hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra İstanbul merkezli Hahambaşılığın fetih sonrasındaki konumu ve Tanzimat arifesinde diğer hahambaşılıkların üstünde kabul edilerek Hahambaşılığın ihdas edilmesi ele alınmıştır.

Konu gayrimüslimlerden Yahudiler ve Osmanlı devletindeki vaziyetleri olunca “Osmanlı Gayrimüslimleri İdare Sistemi” ile de ilgilidir. Bu nedenle Hahambaşılık ve onun tesisi Osmanlı gayrimüslimleri idare sistemi merkezli olarak ele alınmıştır. Osmanlı Devleti’nin Gayrimüslimleri idare biçiminin “*fetihden önceki yapının korunması*” ilkesine dayandığı başka çalışmalarda değerlendirilmiştir.¹ Bunun yanında Osmanlı Yahudileri ve idare biçimleri hususundaki değerlendirme bu makalenin konularından birisidir.

¹ Osmanlı Devleti’nin gayrimüslimleri idare sisteminin Ermeniler örneğini görmek için konu hakkında yaptığımız ilk çalışmamız “İstanbul Ermeni Patrikliği” isimli master çalışmasına bakılabilir. (Canan Seyfeli, *İstanbul Ermeni Patrikliği, Kuruluşu ve Tarihten Günümüze İdari Yapısı*, Ankara: Aziz Andaç Yay., 2005, ss. 55 vd.) Sonraki çalışmalarımız ise Süryaniler örneği üzerinedir. Geniş bilgi için bkz. (Canan Seyfeli, “Osmanlı Devleti’nde Gayrimüslimler: Tur-Abdin Bölgesi”, *Geçmişten Günümüze Midyat Sempozyumu*’nda Sunulmuş Bildiri, 19-20 Haziran 2003, Midyat-Mardin, 2003; Canan Seyfeli, “The Administrative Structure of the Syrian Al-Kadim Church during the Ottoman Empire”, *IX. Symposium Syriacum du 20 au 23 Septembre 2004*, Universite Saint-Esprit de Kaslik, Jounieh-Liban, 2004.) Sempozyumda sunulmuş bildiri. Bu bildirinin Türkçesi için bkz. (Canan Seyfeli, “Osmanlı Devleti’nde Gayrimüslimlerin İdari Yapısı: Süryani Kadim Kilisesi Örneği”, *Süryaniler ve Süryanilik I*, (Haz.: Ahmet Taşğın, Eyyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli), Ankara: Orient Yay., 2005, ss.251-265) ; Ermeniler örneği için bkz. (Canan Seyfeli, “Osmanlı Devleti’nde Gayrimüslimlerin İdari Yapısı: Ermeniler Örneği”, *Milel ve Nihal*, c. 1, S. 1, Aralık 2003, ss. 125-149.

Amacı ise Hahambaşılığın Salnamelerdeki durumunun anlaşılmasını kolaylaştırmaktır.

Osmanlı Yahudilerinin idaresinde “*fetihten önceki yapının korunması*” ilkesi düşünüldüğünde iki temel husus söz konusudur. Birincisi, Osmanlı toprakları genişlerken Yahudilerin yaşadıkları coğrafyanın da hakimiyet alanına girerek veya göçlerle gelerek Osmanlı Yahudi nüfusunun oluşması sürecinde değişim ve dönüşümün sürekliliğidir. Bu husus, Osmanlının gayrimüslimleri idare sisteminin çeşitli şekillerde; millet sistemi, zimmilik, ruhani nitelikli iltizam sistemi gibi isimlendirmelerle ifade edilmeye çalışılmıştır.² Her şeyden önce hem bu makalede hem de diğer çalışmalarda geçmişe dönük bir isimlendirme ve tanımlama yapılmaktadır. Bu isimlendirme ve tanımlamalar bazen aynı çalışmalarda “mit”, “efsane” diye de nitelendirilmiştir. Bu isimlendirme ve tanımlamaların yetersiz kalması yüzyılları kapsayan uzun bir süreçte Osmanlı resmi bakışının değişim geçirmesidir. Ancak hem Osmanlının bu genel değişimi hem de Gayrimüslimleri idare sistemine etki eden faktörlerin değişim ve dönüşüm geçirmesi sistemin anlaşılmasını engellerken bir sistemin varlığı hususunda da tereddütleri meydana getirmektedir. Bunun için, aynı çalışmalar “mit” ifadesini kullanmaktan geri kalamıyor. Oysa “*fetihten önceki yapının korunması*” ilkesi bir taraftan Osmanlının İslam zimmi hukukuna riayet etme gereğini duyarak kendisini ve hukukunu geçmişte derinlere götürmeyi, diğer tarafta öze yakın olma gayretini sürdürürken kaçır-

² Benjamin Braude, “Fundation Myths of the Millet System” , *Christians and Jews in the Ottoman Empire, Vol. I*, Ed.: Benjamin Braude ve Bernard Lewis, New York, London: Holmes-Moyer Pub., 1982, ss. 81 vd. ; Benjamin Braude, “Millet Sisteminin İlginç Tarihi”, *Osmanlı* (Ed. Güler Eren), c. 4 (Toplum), Ankara: Yeni Türkiye Yay., 1999, ss. 245-254 ; Gilles Veinstein, “Fetihten Sonraki Osmanlı Millet Sistemi Üzerine Bazı Düşünceler”, *I. Uluslar arası İstanbul’un Fethi Sempozyumu*, İstanbul, 24-25 Mayıs 1996, ss. 137-142 ; Cevdet Küçük, “Osmanlı Devleti’nde Millet Sistemi”, *Osmanlı* (Ed. Güler Eren), c. 4 (Toplum), Ankara: Yeni Türkiye Yay., 1999, ss. 208-216 ; H. A. R. Gibb ve Harold Bowen, *Islamic Society and the West, Vol. I, part II*, Oxford: Oxford Universty Press, 1957 ; M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi Mit ve Gerçek*, İstanbul: Klasik Yay., 2004, ss. 59-90 ; Stanford Shaw, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Yahudi Milleti”, *Osmanlı* (Ed. Güler Eren), c. 4 (Toplum), Ankara: Yeni Türkiye Yay., 1999, ss. 307-321 ; Aryeh Shmuelevitz, “Millet Sistemi ve Musevi Cemaati”, *Osmanlı* (Ed. Güler Eren), c. 4 (Toplum), Ankara: Yeni Türkiye Yay., 1999, ss. 322-325.

nılmaz olan değişim ve dönüşüme ayak uydurur görünmeyi benimsemesini açıklar vaziyettedir. Gerçekte Osmanlı ne zimmi hukukunu tam olarak uygulamıştır ne de başından beri millet sistemini benimsemiştir. Ruhani Nitelikli İltizam usulüne gelince bu bütün gayrimüslim unsurların ve her bölgedeki gayrimüslim cemaatlerin durumunu izaha yetersiz kalmaktadır. Bu isimlendirme ve tanımlamaların yetersiz kalmasında en önemli etken Osmanlı demografik yapısının sürekli değişmesidir. Buna mutabık olarak özellikle İstanbul'un fethinden ileri gidildikçe idare sisteminin de değişim geçirmesi söz konusudur. Bu nedenle de sistemin genel yapısını belirlemek güçleşmektedir. Dolayısıyla çalışmalar hem verilerin çoğaldığı hem de sistemin belirginleştiği Tanzimat ve sonrası döneme yoğunlaşmaktadır.

Bahsi geçen Osmanlının bu durumuna matuf olarak *“fetihten önceki yapının korunması”* ilkesinin işleyişindeki temel hususlardan ikincisi ise kendisine has dini, sosyal vb. şartlara sahip gayrimüslim unsurların fetih esnasındaki durumları ve sonrasındaki zorunlu değişim ve dönüşümdür. Nitekim Hıristiyanların hiyerarşik bir dini yapıya sahip olmaları Osmanlı Gayrimüslimleri idare sistemi içerisinde daha kolay ve anlaşılır şekilde biçimlenmesine sebep olurken, mesela Ermeniler arasında önce Katolikleşme, sonra Protestan Ermeni cemaatinin oluşması gibi bir dönüşüm sistemin işleyişinin en belirgin örneğini vermektedir. Osmanlı Yahudilerine gelince, daha belirgin bir hiyerarşik yapıya sahip olmadıkları için Osmanlı Gayrimüslimleri idare sistemini bozan unsur olarak görülmektedir. Bu husus kısmen mantıklıdır. Çünkü, söylendiği gibi *“fetihten önceki yapının korunması”* ilkesine göre İstanbul fethedildiğinde Yahudi cemaatlerinin durumu korunmuştur. Ancak 1492 ve sonrasında farklı Yahudi cemaatlerinin Osmanlı hakimiyetine girmesi, hem de çoğunluğunun fetihle değil de göç vasıtasıyla gerçekleşmesi fetih öncesi durumun korunmasını kısa zamanda etkileyerek farklı görülmesine neden olmuştur. *“Fetihten önceki yapının korunması”* ilkesinde dini idarelerinin kendi içerisinde özgür bırakılmasından dolayı, farklı dini algılayış biçimine, geleneğe sahip olan Yahudi cemaatleri bir Osmanlı Yahudi birliği oluşturamadığı

için de doğrudan Osmanlı resmi makamlarına bağlı hale gelmiştir. Neticede Osmanlı, tebaasını idare etmek durumunda olduğundan Yahudi cemaatlerin işlerini ayrı ayrı müracaatlarıyla görmüştür.

Netice itibariyle Osmanlı Gayrimüslimleri artık resmi yayın organlarında “millet” olarak ifade etmeye ve farklı milletlerin varlığını kabul etmeye başladığı Tanzimat arifesinde Musevileri de kendi istekleri üzerine ayrı bir millet olarak kabul etmiştir (1835). Bu, Osmanlı devlet salnamelerinin ilkinde (1263/1847) “*Ruesay-ı milel-i hamse*” başlığı altında Rum, Ermeni, Ermeni Katolik ve Rum Katolik milletinden sonra beşinci sırada “*Hahambaşı Yakub*” kaydıyla yansımıştır.

Makalede, salnamelerde meydana gelen değişiklikler bir önceki yıla göre yeni kayıtlar belirtilerek verilmiştir. Eğer değişiklikler çoksa kolay takibi sağlaması için tamamı tablo halinde verilmiştir.

I- Osmanlı Devleti’nde Yahudiler

Osmanlı Devlet Salnamelerinin kapsadığı coğrafya Osmanlı hâkimiyetine girmeden önce Yahudilerin Filistin ve çevresinden yayılarak yerleşmiş olduğu bir çok bölgeyi, şehri içine alıyordu. Roma ve ardından Bizans topraklarını oluşturan çoğu yerleşim yerinde, özellikle M. 70 yılında mabedin ikinci yıkılışından sonraki göçlerle oluşan Yahudi cemaatleri vardı.

Osmanlı Yahudilerin idare biçimini etkileyen başlıca fetihler Bizans hâkimiyetindeki toprakların ele geçirilmesiyle gerçekleşmiştir. Osmanlı başkentleri olan bu yerleşim yerlerinin başında Bursa ve Edirne, sonra daha etkili bir biçimde belirleyici olan İstanbul’un fethi geliyordu.

İstanbul’un fethinden önce Osmanlı başkentlerinde Yahudilerin yaşadığı ve hahamlarının idaresinde serbestlik tanındığına dair bilgiler vardır. Ancak Gayrimüslimlerin idare biçiminin en belirgin örneklerini İstanbul merkezli cemaatlerin idare biçimi ortaya koymaktadır. Bu nedenle İstanbul’un Yahudiler için önemi düşünüldüğünde daha XII. Yüzyılın son çeyreğine doğru İstanbul’da ciddi bir Yahudi nüfusunun varlığı görülür. Tudela’lı Benjamin suriçini

kastederek hiç Yahudi yaşamadığını, ancak Marmara denizini geçerek, haliç olmalı, şehre gelen 2000 Rabbani ve onlardan bir duvarla ayrılan 500 Karayi Yahudi olduğunu söyler.³ Bunun yanında fetih esnasında Balat'ta Yahudilerin olduğu da bilinmektedir.⁴ Konumuz açısından bu iki Yahudi cemaati önemlidir, çünkü Osmanlı Yahudileri idare biçimini belirleyicidir.

İstanbul'un fethinden hemen sonra şehrin imarında Yahudilerin yer almaması düşünülemez. Göç edenler arasında Yahudilerin olduğuna dair sonraki gelişmeler ışık tutmaktadır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki daha Fatih devrinde Edirne'den getirilen Yahudiler Balat'ta Bahçekapısı ve Yıldız Hamamı etrafında yerleşik olup mahalleleri "Edirneli Yahudiler mahallesi" ismiyle kayıtlıdır.⁵ Fetihden sonra İstanbul Yahudi nüfusunun arttığı anlaşılmaktadır. 1477'de İstanbul merkezde 1647 hane Yahudi nüfusun bulunduğunu gösteren döneme ait belge vardır. Bu, hane başına dört fert düşünüldüğünde en az 6500 Yahudi nüfusunun olduğunu göstermektedir. Ayrıca belgede, Galata'daki Yahudi nüfusu belirtilmemiştir.⁶

Daha sora bir taraftan İstanbul'a hem Osmanlı hakimiyetindeki bölgelerden hem de Avrupa'dan gelenler Yahudi nüfusunun artmasını sağlamıştır. Fetih öncesinde üç büyük cemaat vardır. Bunlar, Romaniyotlar, Karayiler ve İtalyan ve diğerlerinin oluşturduğu cemaattir. Osmanlı hakimiyetinde bu cemaatler içerisinde

³ Tudela'lı Benjamin, "Seyahatname", *Ortaçağ'da İki Yahudi Seyyahın İslam Dünyası Gözlemleri Tudela'lı Benjamin ve Ratisbon'lu Petachia*, Çev.: Nuh Arslantaş, 2. baskı, İstanbul, 2009, s. 36.

⁴ Alfons Maria Schneider, "XV. Yüzyılda İstanbul'un Nüfusu", *Belleten*, c. XVI, S. 61, 62, 63, 64, Ankara: T. T. K. Bas. , 1952, ss. 41, 42, . Ayrıca sonraki dönemlere ait olmakla beraber "kablelfetih" ibaresiyle fetih öncesindeki aidiyete atıflarda bulunan Osmanlı belgelerinin çevirisi için bkz. Ahmet Refik, *Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1689-1785)*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1988, vesika: 21; ayrıca İstanbul Yahudilerinin geldikleri yer ile anılmalarının örnekleri için bkz. Vesika: 18, 22.

⁵ Ekrem Hakkı Ayverdi, *Fatih Devri Sonlarında İstanbul Mahalleleri, Şehrin İskanı ve Nüfusu*, Ankara: Doğu Matbaası, 1958, ss. 18, 79. Ayrıca bkz. Ekrem Hakkı Ayverdi, "Fatih Devrinde İstanbul Mahalleleri", *Vakıflar Der.* , c. 4, Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, 1958, s. 251.

⁶ Ayverdi, *Fatih Devri Sonlarında İstanbul*, ss. 80-81. Ayrıca bkz. Schneider, agm., s. 44.

Romaniyotların nüfus yoğunluğunu sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Ancak İspanya (1492) ve Portekizden (1497)⁷ göç etmek zorunda kalarak Osmanlının sığınma hakkı tanıdığı, hatta göç etmeleri için davet edilen Sefarad Yahudileri yerlilere galebe çalmışlardır. Ekonomik ve kültürel açıdan varlıklı olan Sefaradlar Osmanlı Yahudi cemaati üzerinde etkisini göstermiş ve kısa zamanda Osmanlı Yahudilerinin devletle olan ilişkilerini etkiler konuma gelmişlerdir.⁸

Almanya merkez olmak üzere Orta Avrupa'dan gelen Eşkenazlar Osmanlı Yahudi cemaatlerinin daha da çeşitlenmesine yol açmışlardır. Bunlara bir de Arap topraklarında yaşayan Müsta'ribeler ve başka yerlerden gelen Yabancı Yahudi cemaatleri eklenirse en az altı farklı yapıya sahip Yahudi cemaatinin varlığından söz edilir.⁹ Dolayısıyla bir lider etrafında birlik oluşturma tamamen güçleşmiş demektir.

Osmanlı Yahudileri Selanik, Edirne, İstanbul, Sakız, İzmir, Safed, Bursa gibi şehirlerde ve kadim topraklar Filistin ve çevresinde yoğun olarak yaşıyorlardı.¹⁰ Osmanlı topraklarına göç bu dağılımı çeşitlendirirken farklı dini ve kültürel yapıya sahip olmaları daha çok Müslüman çevrelerle birlikte yaşamaya itiyordu. Şüphesiz Osmanlı padişahları ve halkının sürülmüş olan bu insanlara yaklaşımları da bunu cesaretlendiriyordu. Yerli Yahudilere göre ekonomik ve kültürel anlamda daha zengin olan göçmenler

⁷ Alexander Marx, "The Expulsion of the Jews from Spain", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 20, No. 2 (Jan., 1908), ss. 253-257, 267-269. İberyadan Osmanlı hakimiyetindeki Akdeniz kıyılarına gelenler için bkz. Henry Kamen, "The Mediterranean and the Expulsion of Spanish Jews in 1492", *The Past and Present Society*, No. 119 (May, 1988), ss. 119 vd.

⁸ Mehmet Aydın, "İstanbul'un Fethinden Önce ve Sonra İstanbul'daki Yahudi Cemaatleri", *SÜİFD*, Sayı XIV, Güz 2002, Konya, 2002, ss. 5-26. XVII. Yüzyıl İstanbul Yahudi cemaatleri ve isimlendirilmelerine dair bkz. Uriel Heyd, "The Jewish Communities of Istanbul in the Seventeenth Century", *Oriens*, Vol. 6, No. 2 (Dec. 31, 1953), ss. 299-314.

⁹ Hatice Doğan, *Osmanlı Devleti'nde Hahambaşılık Müessesesi*, İstanbul: Gözlem Yay., 2003, ss. 43-53. Osmanlı Karay Yahudileri hakkında geniş bilgi için bkz. Abraham Danon, "The Karaites in European Turkey. Contributions to Their History Based Chiefly on Unpublished", *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 15, No. 3 (Jan., 1925), ss. 298 vd.

¹⁰ Avram Galanti, *Türkler ve Yahudiler*, İstanbul: Gözlem Yay., 1995, ss. 16-33. Ayrıca bkz. Naim Güleriyüz, *Türk Yahudileri Tarihi-I (20. yüzyılın başlarına kadar)*, İstanbul: Gözlem Yay., 1993, ss. 41 vd.

konumuz açısından iki önemli tesirde birincil rol oynadılar. Birincisi, Osmanlı Yahudilerinin idare biçimini etkileyerek farklı cemaat gruplarının pekişmesinde etkili oldular. İkincisi, birincisine bağlı olarak da Osmanlı ekonomisi, dolayısıyla siyasi ve sosyal yaşamında özellikle kendi cemaatleri adına Osmanlı-Yahudi ilişkilerini belirleyici oldular.

Osmanlı Yahudileri diğer başlıca gayrimüslim unsur olan Hıristiyanlar, özellikle Rumlar ve Ermenilerdekinin göreceli zıddına bir tarihsel gelişimi yaşadılar. Hıristiyanlarda din adamı sınıfının etkisi gittikçe azalıp yetki ve sorumlulukları daralırken Yahudilerde laikler bu yönde etki gösterdi. Aynı zamanda özellikle Ermeniler Yahudilerin Osmanlı hükümetleri üzerindeki Gayrimüslim unsur etkisini Yahudilerden devralırken Pakriklik üzerindeki etkilerini de artırdılar.

Tanzimatı hazırlayan yakın süreçte Osmanlı gayrimüslimleri ve onların idarelerini yeniden biçimlendiren gelişmeler başladı. Katolik Ermeniler 1830'da ayrı bir millet olarak kabul edilirken 1831'de ruhbanın ataması yapıldı.¹¹ Bunu müteakip eden yıllarda Yahudilerin kendi istekleri üzerine Hahambaşılık yeniden tesis edildi (1835).

II- Osmanlı Devleti'nde Hahambaşılık

Osmanlı Devlet Salnamelerinde İstanbul Hahambaşısı ruhani reis olarak kabul edilirken onun makamı ile ilgili "Musevi Hahambaşılığı", "Yahudi Hahambaşılığı", "Dersaadet Musevi Hahambaşılığı", "Dersaadet Musevi Hahambaşısı Kaymakamlığı", "Dersaadet ve Tevabii Musevi Hahambaşısı Kaymakamlığı" gibi isimlendirmelere rastlanmaktadır. Bu isimlendirmeler Hahambaşılığı unvanıyla birlikte tanımlayan ifadelerde kendisini göstermektedir. İstanbul için olmasa da diğer merkezlerin ruhani reisi için ilk salnamelerde ya Haham ya da Başhaham ifadesi kullanılırken sonraki salname-

¹¹ Hovhannes J. Tcholakian, *L'église Armenienne Catholique En Turquie*, İstanbul: Ohan Mat. , 1998, ss. 9-10. Ayrıca bkz. Kemal Beydilli, *II. Mahmut Devri'nde Katolik Ermeni Cemaati ve Kilise'nin Tanınması (1830)*, Türkçe Yayınlayanlar: Şinasi Tekin ve Gönül Alpay Tekin, Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 1995, s. 33.

lerde hahambaşı ifadesi yaygınlaşmıştır. Makalede ise sadece “*hahambaşılık*” tercih edilmiştir.

Hahambaşılığın oldukça geç bir tarihte tesis edilmesi hem Musevilerin önceki dönemdeki idare biçiminin hem de daha geniş manada Osmanlı Gayrimüslimleri idare sisteminin anlaşılmasını güçleştirmiştir. Hatta Osmanlıın bir sisteme sahip olmadığı yönündeki görüşlere katkı sunmuştur. Kanaatimiz, Osmanlıın muhakkak kendine has bir idaresinin olduğu ve bunun kendi içerisinde bir sisteme sahip olduğu yönündedir.

Osmanlı Gayrimüslimleri idare sistemini doğal koşulları belirlemiştir. İlk olarak Müslümanların oluşturduğu bu devlet yetkilileri İslam’ın ilkelerini gözetmek zorundaydılar. Bu sebeple zimmi hukuku bu sistemi derinden etkileyip belirlemede katkı sağladı. İkinci olarak, Müslüman ferdin İslam’ın asılları üzerinde kendine ait yorumlara sahip olması, zımmilerin ve Müslüman olmayanlara bakışı daha değişken bir hale getirmiştir. Padişahların da farklı bakışa sahip olmasını sağlamıştır. Bu değişken zemin gayrimüslimleri idare sisteminin anlaşılmasını daha da güçleştirmiştir.

Osmanlı gayrimüslimleri idare sisteminin temel ilkesi “*fetihten önceki yapının korunması*” idi. Bu, değişken zemini de içine alan ve onu anlaşılır kılan bir ilkedir. Osmanlı merkezi düşüncesinin temelinde ve bunun gayrimüslimleri idare biçimine tesirine işaret etmektedir. Osmanlıın genel, temel yapısından kaynaklanmaktadır.

İkinci bir husus da fethedilen yerlerdeki gayrimüslimlerin kendilerine ait özellikleri ve fetihten önceki durumlarıdır. Doğal olarak bu da değişken bir zemine sahiptir ve gayrimüslimlerin idare biçimini belirleyici bu durum anlaşılmaz hale gelmesine de katkı sağlamaktadır.

Osmanlı Gayrimüslimleri merkezden, başkentten idare etmeyi hedeflemiştir. Bunun oluşmasının sebebi bütün Ortodoks Hıristiyanların ruhani idaresini üstlenmiş Rum patrikliğinin merkezi İstanbul’un fetihle ele geçirilmesidir. Bunun Osmanlı devlet adamlarında, ilk olarak Fatih Sultan Mehmet’te, gayrimüslimleri tek liderle merkezden idare etme fikrinin oluşmasına yol açtığı kanaat

tindeyiz. Hıristiyan Kilise hiyerarşisinin başında olan Patrik fetih sonrasında hemen “fetihten önceki yapının korunması” ilkesine binaen görevinin başına getirilmiştir. Ruhani idaresinde serbest iken sivil anlamda patrikliği ruhani salahiyeti altındaki tebaa ile padişah arasında aracı konumundadır. Bu durumda gayrimüslimleri idare sisteminde “padişah ile gayrimüslim tebaa arasında aracı yetkililer bulunması” ilkesi geliştirilmiştir diyebiliriz. Bu husus Rum Patrikliği için kolay olmuştur. Çünkü kendine has sistemi ve fetihten önceki konumu buna müsaittir, hatta bu özelliğiyle gayrimüslimleri idare sistemini belirleyici olmuştur.

Sonrasında Fatih Sultan Mehmet fetih öncesinde var olan Ermeni ruhani reisliğine patrik ataması yaparak (1461) gayrimüslimleri idare sistemi içerisinde yapılandırmıştır.

Yahudilere gelince, her ne kadar geç bir döneme, 1699 yılına ait olsa da İstanbul’daki gayrimüslimlerin meratip silsilesinde ehl-i zimmetin ikinci sırasında Yahudilerin yer alması manidardır.¹² Fetih sonrasındaki ilk düzenlemelere atf yapılarak ifade edilen bu husus da göstermektedir ki Yahudilerin idaresi Ermenilerinkinden önce biçimlenmiştir.

Yahudilerin idarelerinin biçimlenmesi “fetihten önceki yapının korunması” ilkesine binaen gerçekleşmiştir. Fetihten önce İstanbul’da Yahudi nüfusunun çok olduğu bilinmektedir. Yukarıda zikredilen Tudelalı Benjamin’in XII. Yüzyılın son çeyreğine doğru belirtmiş olduğu 2.000 Rabbani ve 500 Karai Yahudinin yer alması fethine yakın Bizans nüfusunun yaklaşık 60.000 olduğu¹³ düşünülürse az değildir. Ayrıca araştırmalar Fetihten önce ve fetih esnasında üç Yahudi cemaatinin varlığına işaret etmektedir. Bu cemaatler Romaniyotlar, Karailer ve İtalyan Yahudileriydi.¹⁴ Başka bir husus da farklı yerleşim birimlerine sahip bu cemaatler arasında birbirlerinden ayıran duvarların bulunmasıdır. Bu durum Yahudi cemaat-

¹² Refik, *Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1689-1785)*, vesika: 39.

¹³ Schneider, agm., s. 39.

¹⁴ David Jacoby, “Yahudiler: Himaye, Bölünmeler, Ayrımcılık”, *Konstantinopolis 1054-1261*, Derleyenler: Alain Ducellier-Michel Balard, İstanbul: İletişim Yay., 2002, ss. 169-180. Ayrıca bkz. Andrew Sharf, “Constantinople”, *Encyclopaedia Judaica, Second Edition*, Volume 8, ss. 245-246.

lerinin farklı dini kabullere ve yorumlara sahip olmalarından kaynaklanan farklı din adamları, hahamları bulunması ve dini ayin ve törenlerini kendilerine ait sinagoglarda¹⁵ yapmaları söz konusudur. Dolayısıyla Hıristiyan inancından kaynaklanan bir Kilise'nin var olduğu ve bunun kurumunun bir kilise hiyerarşisi ile yönetilmesi Yahudi cemaatlerinde yoktur. Bu da onların idaresinin bir ruhani reis etrafında toplanmadığı anlamına gelir ki Osmanlı gayrimüslimleri idare biçiminde her milletin bir millet başısı olduğu düşüncesine aykırı bir durum olduğunu ortaya koymaktadır.

Kaynaklar ve araştırmalar Moşe Kapsali'nin Fatih devrinde ilk İstanbul hahambaşısı olduğunda birleşmektedir. Romaniotlardan olan bu ilk hahambaşının bütün Osmanlı Yahudilerinin reisi olarak atanmış olması mümkündür. Bu, Fatih'in düzenlemelerine uygundur. Bunun yanında Kapsali'nin önceki dönemde İstanbul Hahamı olması nedeniyle yargı alanının da İstanbul ile sınırlandırıldığını düşündürmektedir. Ancak tek lider ile yönetmek isteyen Osmanlı'nın dini yetkilerde serbest bırakıp hükümetle ilişkiler, yani sivil hususlarda tek yetkili haham atamış olmalı. En azından bunun ilk teşebbüsleri olmalı. Çünkü Moşe Kapsali'den sonra Mizrahi 1525 yılına kadar İstanbul'daki hahambaşı olmuştur. İkincisinin döneminde farklı cemaatlerin mevcudiyetine sebep olan gelişmelerle artan Yahudi nüfusu kendi hahamlarıyla idare olunmak istemeleri¹⁶ nedeniyle sonraki hahamlar sadece cemaat hahamları olmuş ve Yahudi tebaa padişaha arzlarını kendileri sunmuştur. Yahudi cemaatlerin doğrudan padişaha arzlarını ve Osmanlı ricalinin Yahudilere yönelik yazılarının doğrudan halka hitaben ifadelerini örneklendiren Osmanlı belgeleri çoktur.¹⁷

¹⁵ Naim Güleriyüz, *İstanbul Sinagogları*, İstanbul: Ajans Class, 1992, ss. 10-11.

¹⁶ M. Franco, *Essai sur l'Histoire des Israelites de l'Empire Ottoman*, Paris: Libraire A. Durlacher, 1897, s. 32. Ayrıca bkz. Moshe Sevilla-Sharon, *Türkiye Yahudileri*, İstanbul: İletişim Yay., 1992, ss. 36-37 ; Shaw, agm., s. 309.

¹⁷ Ahmet Refik, *Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı*, haz.: Abdullah Uysal, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1987, ss. 80-86, Gayrimüslimler ve Kiliseler (967-995/1559-1587), vesika: 16, 17, 18, 19, 20, 21 ; Ahmet Refik, *Onbirinci Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı (1592-1688)*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1988, vesika: 22, 38, 41, 81.

Bu iki hahambaşı sonrasında değişen Yahudi cemaatleri içerisinde özellikle Sefarad Yahudilerinin hem nüfus bakımından hem de kültürel açıdan etkili olmaları dini açıdan uygun görmedikleri Romaniyot hahamların idaresini kabul etmediklerinden, muhakkak kendi içlerinden bir hahamın Osmanlıya karşı sorumlu ruhani reis olmasını istemişlerdir. Bu istek tüm cemaatlerin gündemini oluşturduğundan ayrı hahamların idaresinde devam etmek zorunda kalmışlardır. Bu durum fetih öncesi duruma da uygun olduğu için Osmanlı tek ruhani reiste ısrar etmemiştir. Ama yine de günümüzde hahambaşılık bir hahambaşılar listesi vermekte ve resmen hahambaşılığın kurumsallaştırıldığı döneme kadar bir silsile oluşturmaktadır. Hahambaşı Levi (1835-1837)'ye kadar 19 hahambaşının ismi zikredilmektedir.¹⁸ Bu isimlerin görev tarihlerinde ciddi oranda belirsizlikler vardır ve dolayısıyla belli cemaatlerin hahamları olmalıydılar.

Hahambaşılığın yeniden tesis edilmesi Tanzimat öncesi dönemdeki gelişmeler içerisinde yer alır. Bu gelişmelerin başında Osmanlı gayrimüslimlerin idaresinin yeniden biçimlendirilmesidir ki Osmanlı yenileşme hareketleri içerisinde değerlendirilebilir. Buna paralel olarak Osmanlı gayrimüslimleri idare biçiminde millet ifadesi belirginleşmektedir. Bunun yanında Osmanlı devleti yıkılana kadar "gayrimüslimleri idare sistemi"ni "millet sistemi" etrafında biçimlendirmemiştir. Bunu doğal sürece bağlı olarak değiştirmiştir. Aslında Osmanlı'nın temel amacı "fetihten önceki durumun korunması" ilkesine bağlı kalmaya çalışmıştır. Gelişmeler bu yapının doğal akışını değiştirmiş ve Osmanlı'nın kabulünü etkilemiştir. Böylece farklı millet olarak kabul ettiklerinin idaresini yeniden yapılandırmıştır. Bu korumayı sonuna kadar sürdürmüştür. Yenileşme döneminde dahi hukuki bir düzenlemeyle bir sistem ortaya koymamıştır. Resmi değişimin işaretlerinden ilki Katoliklerin ayrı bir millet olarak ifade edilerek Ermeni ve Rum patrikliğinden ayrılmasıdır. Salmelerin ilkinde (1263/1847) de Ermeni Katolikler ile Rum Katolikler (Melkitler) ayrı birer millet olarak veril-

¹⁸ Naim Güleriyüz, "Hahambaşılık", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. 3, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı ortak yayını, 1994, s. 495; Ayrıca bkz. Doğan, age., ss. 98-102.

mişlerdir. Salnamelerin en azından bir önceki yıldaki durumu kaydettiği düşünülürse 1262 (30 Aralık 1945-19 Aralık 1946) yılındaki durumu gösterirken 1846 yılında beş millet içerisinde Katoliklerin ve hahambaşılığın bağımsız olduğu anlaşılmaktadır.

Katoliklerdeki bu dönüşüm Yahudileri de etkilemiş ve hahambaşılığın tesisini istemelerine katkı sağlamıştır. 1835 yılında Takvim-i Vekayi'de (23 Şevval 1250/22 Şubat 1835) yayınlandığı üzere Abraham Levi ilk resmi hahambaşı olmuştur.¹⁹ Daha sonra nizamnameler hazırlanırken bir Hahamhane nizamnamesi hazırlanarak hahambaşılığın idaresi yeniden düzenlenmiştir (1865).²⁰ Bu nizamname tam olarak uygulanmasa da yürürlükte kalmıştır.

Hahambaşılığın bundan sonraki durumunu salnamelerden takip edelim.

III- Osmanlı Devlet Salnamelerinde Hahambaşılık

Osmanlı devlet salnamelerinin ilkinde, Sene, Hahambaşılık hakkında verilen temel bilgi "*Ruesay-ı milel-i hamse*" başlığı altındakilerdir. Bu beş milletten birisi de Rum, Ermeni, Ermeni Katolik ve Rum Katolik milletinden sonra beşinci, yani son sırada "*Hahambaşı Yakub*" şeklinde kaydedilen Musevilerdir.

1264 (1848) tarihli ikinci sayıda ise "*Yahudi Hahambaşısı Yakub*" başlığı altında başhaham ve hahamların idari bölgeleri tablo halinde verilmiştir.

Tablo 1: Haham ve Hahambaşılardan Görev Mahalleri (1264, Osmanlı Devlet Salnamesi)

Başhaham	Haham	Esamisi	Dahil-i daire-i idaresi olan mallar
Sofya	-	Yakir	Silivri ve Vize livalarıyla Edirne'den Kazanlık ve Zağra-i Atik kazaları ve Varna ve Tırnova ve Vidin ve Niş ve Sofya ve Samako ve Köstendil Livaları ve Sırp eyaleti
Bosna	-	Mose	Bosna ve İzmidnik ve Kilis ve Hersek ve İşkodra livaları
Edirne	-	Rafael	Edirne ve Filibe ve İslimye ve Silistre ve Drama livalarıyla Vidin livasından Plevne kazası
-	Gelibolu	Yakub	Gelibolu livası
Selanik	-	Saul	Ohri ve Manastır ve Kesriye livalarıyla Üsküb Eyaleti ve Selanik ve Siroz livaları

¹⁹ Ahmet Hikmet Eroğlu, *Osmanlı Devletinde Yahudiler*, Ankara: Andaç Yay., 2003, ss. 186-187.

²⁰ *Hahamhane Nizamnamesidir*, Düstur, tertib-i evvel, cüz-ü sani, Dersadet: Matbaai Amira, 1289, ss. 962-975. Ayrıca bkz. Murat Beberoğlu, *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Nizamnameleri*, (ed.: Cahit Külekçi), İstanbul, 2008, ss. 169-184.

Başhaham	Haham	Esamisi	Dahil-i daire-i idaresi olan mallaller
-	Yanya	Salamon	Yanya eyaleti
-	Fenar	Haim	Terhale livası
Bursa	-	İliya	Kastamonu ve Ankara ve Hüdavendigâr eyaletleri
-	Kal'a-i Sultaniye	Yuda	Biga ve Karesi livaları
İzmir	-	Yaşve Krespin	Aydın ve Cezayir-i Bahr-i Sefid
Kudüs	-	Marka Dukakin	Sayda eyaleti
-	Haleb	Avram A'ntabi	Haleb eyaleti
-	Şam-ı Şerif	Memun	Şam eyaleti
-	Bağdad	İlyahu	Musul ve Bağdad eyaletleri
-	İskenderiye	David Hazzan	İskenderiye ve tevatib
-	Mısır	İsrail	Bakiye-i eyalet-i Mısır
-	Kandiye	David Gakes	Eyalet-i Girit

Bu tablodan Osmanlı Yahudilerinin idarelerini yürüten İstanbul ile birlikte sekiz hahambaşılık ile on hahamlık merkezinin olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca İstanbul Başhahamı Osmanlı nezinde bütün Yahudilerin idaresini yürüten hahamdır.

1265 (1849) tarihli 3. Sayı ile 1273 (1857) tarihli 11. Sayı arasındaki dokuz sayıda “*Ruesay-ı milel-i hamse*” kaydına yer verilmemiştir.

12. defa yayınlanan salnamenin 1274 (1858) senesine ait olan sayısında “*Yahudi Hahambaşısı Haim Garsun*” olmuştur. Salnamelerin ikinci sayısına (1264/1848) göre farklılık olan diğer bir husus da Yanya’da Salamon Başhaham olarak yazılmıştır. Böylece İstanbul ile birlikte dokuz başhaham ve dokuz haham kaydedilmiştir.

13. salnamede (1275/1859) önceki yıla göre Hahambaşı aynıdır. Değişiklikleri görmek için tablo halinde verelim.

Tablo 2: Haham ve Hahambaşılıkların Görev Mahalleri (1275, Osmanlı Devlet Salnamesi)

Başhaham	Haham	Esamisi	Dahil-i daire-i idaresi olan mallaller
-	Edirne	Yakir	Edirne ve İslimye ve Silistre ve Drama livalarıyla Vidin livasından Plevne kazası
-	Silivri	Yakov Kohen	Silivri livası
-	Gelibolu	Yakov Habib	Gelibolu livası
-	Zağra-i Atik	Haim Krespin	Zağra-i Atik kazaları
-	Filiba	Ben Aduye	-
-	Yanbolu	Rafael Krespin	-
-	Karin Abad	Yasef	-
-	Sofya	Mose	Sofya ve Vize livalarıyla Edirne’den Kazanlık kazaları ve Varna ve Tırnova ve Vidin ve Niş ve Sofya ve Samako ve Köstendil Livaları ve Sırp eyaleti
-	Dobnice	Yuda Arab	-
-	Yanya	Samil Laden	Yanya eyaleti

Başhaham	Haham	Esamisi	Dahil-i daire-i idaresi olan mallaller
-	Yenişehir	Kohen	-
Selanik	-	Aşer Kovo	Ohri ve Manastır ve Kesriye livalarıyla Üsküb Eyaleti ve Selanik livaları
-	Siroz	Molho	-
-	Rodos	İsak İsrail	-
-	Bursa	Yakov Levi	Kastamonu ve Ankara ve Hüdavendigar eyaletleri
-	İzmidnik	Nesim Krespin	-
-	Kala-i Sultaniye	Haim Peres	Biga ve Karesi livaları
-	Aydın	İsak Nahmiyas	Aydın eyaletleri
-	İzmir	Haim Palaci	-
-	Manisa	Avram Mazilyani	-
-	Haleb	Avram Antabi	Haleb eyaleti
-	Safed	Rafael Maman	-
-	Taberiye	Konurtu Kohen	-
Kuds-i Şerif	-	Haim Nesim Abulafya	Sayda eyaleti
-	Halilürrehman	Mose Firez	-
Mısır	-	İsrail Behar İsak	Bakiye-i Eyalet-i Mısır
-	İskenderiye	Mose Hazzan	İskenderiye ve tevabii

14. yıla ait (1276/1860) salnamede bir önceki yıla göre İzmir hahamı olan Haim Palaci başhaham olarak gösterilmiştir. Diğer bir değişiklik ise Halep'te hahamlık münhaldır, isim verilmemiştir.

15. (1277/1861) sayıda Hahambaşı değişmiş ve *“Yahudi Hahambaşısı Yakov Avidor”* şeklinde kaydedilmiştir. Önceki yıla göre değişiklik İzmid ve Halep hahamlıkları münhal olup isimler verilmemiştir.

16. defa yayımlanan 1278/1861 yılına ait salnamede bir önceki yıla göre bir değişiklik fark edilmektedir. Edirne hahamı başhaham olarak yazılmıştır. Ayrıca Hahambaşı *“Yahudi Hahambaşısı Yakub Avidor Efendi”* şeklinde kaydedilmiştir.

17. salnamede (1279/1862) bazı değişiklikler kaydedilmiştir. Önceki iki yılda münhal olan Halep eyaletine Halep başhahamı olarak Haim Lavaten yazılmıştır. Kuds-i Şerif başhahamı değişmiş ve Davit Hazzan atanmıştır. Bağdat'a başhaham olarak atanan Avidya yeni eklenenlerdendir. Diğerleri ise *“Sakız hahamı Baruh”* şeklindeki kayıttır. Dobnice hahamlığına tabloda yer verilmemiştir. Ancak sonraki yılda tekrar verilirken 1278 yılındaki kayda göre bir değişiklik yoktur. Ayrıca Filibe hahamının ismi Haim ben Aduye ve Selanik başhahamı Aşer Kovo şeklinde kaydedilmişlerdir. Böylece Edirne, Selanik, İzmir, Halep, Bağdat, Kuds-i Şerif ve Mısır olmak üzere İstanbul ile birlikte 8 başhahamlık ve 21 hahamlığa

tabloda yer verilmiştir.

18. yıla (1280/1863) ait salnamede Dobnice iki yıl öncekiyle aynı tekrar eklenirken Halilürrahman'a yer verilmemiştir. Dolayısıyla 21 hahamlık kaydedilmiştir.

19. yılda (1281/1864) Hahambaşı değişmiştir. *“Yahudi Hahambaşı Kaimakamı Yakir Efendi”* kaydından önceki yıllarda Edirne başhahamı olan Yakir hahambaşı kaymakamı olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle takibi kolaylaştıracak tabloyu verelim.

Tablo 3: Haham ve Hahambaşlarının Görev Mahalleri (1281, Osmanlı Devlet Salnamesi)

Başhaham	Haham	Esamisi	Dahil-i daire-i idaresi olan mallaller
Edirne	-	Başhaham mumaileyhin vekili Avram	Edirne ve Vidin ve Niş ve Silistre ile eyaletleri dahilinde kain Sofya ve İslimye ve Tekfurdağı ve Samako ve Şehirköyü ve Dobnice ve Leskofca ve Berkofca ve Virace ve Köstendil ve Tatarpazarcığı ve Karlova ve Kazanlık ve Zağra-i Atik ve Cedid ve Yanbolu ve Varna ve Çorlu ve Karakilise ve Lüleburgası ve Cısr-i Mustafa Paşa ve Şumnu ve Hezargrad ve Pravadi ve Tırnova ve Belgrad kazaları
-	Silivri	Yakov Kohen	Silivri livası
-	Gelibolu	-	Gelibolu livası
-	Zağra-i Atik	Başhaham vekili Haim Krespin	-
-	İslimye	Başhaham vekili Yaşve Krespin	-
-	Sofya	Başhaham vekili Yuda Arab	
-	Niş	Yine Haham Vekili Mirkado Alfandari	
-	Vidin	Yine haham vekili David Kohen	
-	Samako	Yine haham vekili Yuda Arbe	
Filibe	-	Mose Rafael	Filibe ve Ruscuk ve Plevne ve Niğbolu ve Karın Abad ve Uzunca Abad Hasköy ve Dimetoka ve Gümülcine kazaları
-	Yanya	Samil Levi	Yanya eyaleti
Selanik	-	Aşer Kovo	Ohri ve Manastır ve Kesriye ve Üsküb ve Selanik kazaları
-	Siroz	Menahim Kohen	Siroz kazası Selanik Başhaham vekili
-	Rodos	İsak İsrail	-
-	Bursa	Yakov Levi	Bursa kazası
-	Kala-i Sultaniye	Haim Peres	Biga livası
-	Aydın	İsak Nahmiyas	Aydın kazası
İzmir	-	Haim Palacı	İzmir Livası
-	Sakız	Baruh	-
-	Manisa	Avram Azarya	-
Haleb	-	Haim Levaton	Haleb Livası
Bağdat	-	Eliyahu Avidya	Bağdat Eyaleti

Başhaham	Haham	Esamisi	Dahil-i daire-i idaresi olan mallaller
-	Safed	Rafael Maman	-
-	Taberiye	Konurtu Kohen	-
Kuds-i Şerif	-	David Hazzan	Kudüs ve Halilürrahman ve Yafa kazaları
Mısır	-	İsrail Behar İsak	Mısır Eyaleti
-	Şam-ı Şerif	Haim Romano	-

20. salnamede (1282/1865) önceki yıla göre bir değişiklik yoktur.

21. salnamede (1283/1866) önceki yıla göre meydana gelen değişiklikler şöyledir: Gelibolu'ya Haim Peres haham olarak yazılmıştır. Sofya hahamı "*Başhaham vekili Yuda Arab*" hakkında "*Mumaileyh Dobnice'de olduğu yerine vekil David İsak*" şeklinde bir açıklama yapılmıştır. Kala-i Sultaniye tablodan çıkarılmıştır. Böylece 18 hahamlık ve İstanbul'la birlikte 9 başhahamlık verilmiştir.

22. yıla (1284/1867) ait salnamede ise Sofya hahamlığı tablodan çıkarılarak İslimye "*Başhaham vekili Yaşve Krespin*" hakkında "*Mumaileyh Dobnice'de olduğu yerine vekil David İsak*" şeklinde bir açıklama yapılmıştır. Ayrıca Selanik başhahamlığı münhal, yani isimsizdir.

23. yılda (1285/1868) önceki yıla göre tek değişiklik, İzmir Başhahamlığının münhal olup isim kaydedilmemesidir.

24. salnamede (1286/1869) bir önceki salnameye göre meydana gelen değişiklikler; Kuds-i Şerif Başhahamlığının münhal olup isim kaydedilmemiştir ve Edirne Başhahamlığı yargı alanı hakkında "*Edirne ve Tuna vilayetleri dahilinde kain*" şeklinde sadece vilayetlerle ilgili açıklama değiştirilmiştir.

25. yıla (1287/1870) ait salnamede bir önceki yıla göre meydana gelen değişiklikler şöyledir: "*Zağra-i Atik hahamı, Başhaham vekili Mordehay*", "*Vidin hahamı, yine haham vekili Yako Salomon*", "*Samako hahamı, yine haham vekili Avram Arbe*", "*İzmir başhahamı, Avram Palacı*", "*Manisa hahamı, Yasef Hakîm, Antakya Haham baş vekili*", Halep başhahamlığı münhal olup isim yazılmamıştır.

26. salnamede (1288/1871) bir öncekine göre meydana gelen değişiklikler şöyledir: Yahudi Hahambaşı Kaimakamı Yakir Efen-di'ye "*Birinci Mecidi Nişanı*" tevdi edilmiştir.

Aron Farahi isimli bir din adamının görev mahalli için “Başhaham, Haham, Aron Farahi, Varna ve Çorlu ve Karakilise ve Lüleburgası ve Cisir-i Mustafa Paşa ve Şumnu ve Hezargrad ve Pravadi ve Tirnova ve Belgrad kazaları” kaydı düşülürken Edirne’ye bağlı yerler ayrılmış ve başka bir merkez olarak ifade edilmiştir. Aslında bu ayırım din adamı belirtmeksizin 24. Yıla (1286/1869) salnameden itibaren tabloda belirginleşmektedir. 23. Yılda ise “ve Varna...” şeklinde devam ettirilerek ayrı yazıldığı için baskı hatası gibi durmaktadır. Çünkü sayfa başına dek geldiğinden başlık satırı yinelenmekte, böylece “Başhaham, Haham, Esamisi, Dahili Daire-i İdaresinde Olan Mahaller” ifadeleri tekrar yazıldığından sonraki sayılarda sayfa ortasına da gelse aynı başlık satırı yinelenmektedir. Bu da hata izlenimi vermektedir. Ancak 27. Salnamede (1289/1872) bu ayırım daha netleşmiş ve Mahaller kısmına sadece “Varna” kaydı düşülerek diğer kazalar Edirne’ye bağlı kaydedilmiştir. Fakat haham ya da başhaham olduğu yine anlaşılmamaktadır. Ancak 28. Yılda (1290/1873) kayıt sistemine uygun hale gelerek Aron Farahi Hahamlar sütununa yazılarak, görev mahalli Varna olarak gösterilmiştir. Netice itibarıyla Varna’da ayrı hahamlığın teşekkülünü 23. Yıl (1285/1868)’den itibaren düşünmek akla yatkındır.

“Dobnice Hahamı, Haham vekili Mose Derin”, İslimye hahamı Yaşve Krespi yerine Yaho Krespi yazılmıştır. Ancak bu yeni isim sonraki salnamelerde Behor şeklinde kaydedilmiştir. Dolayısıyla burada hatalı yazılması muhtemel olduğundan 1288 salnamesinden itibaren İslimye Hahamının Behor Krespi olduğu anlaşılmaktadır. Salnamelere önceki yılın durumu kaydedildiğinden göreve 1287, daha az ihtimalle 1286 tarihinde başlaması mümkündür.

Bağdat Başhahamlığı bu yılda münhaldır. Önceki yıl münhal olan Kuds-i Şerif başhahamlığına ise “Avram Aşkenazi, Kudüs ve Halilürrahman ve Yafa kazaları” kaydıyla isim yazılmıştır.

27. Salnameyi (1289/1872) Hahambaşılıkta önceki yıllara göre meydana gelen değişiklikleri kolay takip edebilmek için tablo halinde verelim. “Yahudi Hahambaşı Kaimakamı Yakir Efendi, Birinci Mecidi Nişanı” başlığı altında aşağıdaki kayıt yazılmıştır.

Tablo 4: Haham ve Hahambaşların Görev Mahalleri (1289, Osmanlı Devlet Salnamesi)

Başhaham	Haham	Esamisi	Dahil-i daire-i idaresi olan mallaller
Edirne	-	Başhaham vekili Avram	Edirne ve Tırnova vilayetleri dahilinde kain Sofya ve Tekfurdağı ve Samako ve Şehirköyü ve Dobnice ve Leskofca ve Berkofca ve Virace ve Köstendil ve Tatarpazarcığı ve Karlova ve Kazanlık ve Zağra-i Atik ve Cedid ve Yanbolu ve Çorlu ve Karakilise ve Lüleburgası ve Cısr-i Mustafa Paşa ve Şumnu ve Hezargrad ve Pravadi ve Tırnova ve Belgrad kazaları
Başhaham	Haham	Aron Farahi	Varna
-	Silivri	Yakov Kohen	Silivri livası
-	Gelibolu	Haim Peres	Gelibolu livası
-	Zağra-i Atik	Başhaham vekili Mordehay	-
-	Dobnice	Haham vekili Mose Derin	-
-	Yanbolu ve İslimye	Behor Krespin	Başhaham vekili
-	Niş	Yine Haham Vekili Mirkado Alfandari	
-	Vidin	Yine haham vekili Yako Salamon	
-	Samako	Yine haham vekili Avram Arbe	
Filibe	-	Mose Rafael	Filibe ve Ruscuk ve Plevne ve Niğbolu ve Karın Abad ve Uzunca Abad Hasköy ve Dimetoka ve Gümölcüne kazaları
-	Yanya	Samil Levi	Yanya eyaleti
Selanik	-	Aşer Kovo	Elviye-i Selanik ve Ohri ve Manastır ve Üsküb ile Kesriye kazaları
-	Siroz	Menahim Kohen	Siroz kazası Selanik Başhaham vekili
-	Rodos	İsak İsrail	-
-	Bursa	Yakov Levi	Bursa kazası
-	Aydın	İsak Nahmiyas	-
İzmir	-	Avram Palacı	-
-	Sakız	Baruh	-
-	Manisa	Yasef Hakım	Antakya hahambaşı vekili
Haleb	-	-	-
Bağdat	-	-	-
-	Safed	Rafael Maman	-
-	Taberiye	Konurtu Kohen	-
Kuds-i Şerif	-	Avram Aşkenazi	Kudüs ve Halilürrahman ve Yafa kazaları
Mısır	-	İsrail Behar İsak	Mısır Eyaleti
-	Şam-ı Şerif	Haim Romano	-

28. yıla (1290/1873) ait salnamede hahambaşı kaymakamı “*Dersaadet Musevi Hahambaşı Kaimakamı Mose Efendi*” kaydıyla değişmiştir. Ayrıca, hahambaşılıkta meydana gelen değişiklikleri görmek için tablo halinde vermek daha uygundur.

Tablo 5: Haham ve Hahambaşlarının Görev Mahalleri (1290, Osmanlı Devlet Salnamesi)

Esami-i Başhaham	Esami-i Haham	Unvan ve Dahil-i Daire-i İdaresi Olan Mahaller
Avram Aşkenazi Efendi	-	Kuds-i Şerif ve Halilürrahman kazası
Aşer Kovo Efendi	-	Selanik ve Ohri ve Manastır ve Üsküp ve Kesriye kazaları
Avram Palaci Efendi	-	İzmir ve tevbii
-	Baruh	Sakız ceziresi
-	Yasef Hakîm	Manisa ve Antakya hahambaşı vekili
-	İsak Nahmiyas	Aydın
-	Simuel Levi	Siroz ve Selanik başhaham vekili
Avram Garon Efendi	-	Edirne ve Sofya ve Niş ve Şarköy ve Virace ve Leskofca ve Berkofca ve Dobnice ve Köstendil ve Vidin ve Samako ve Tatarpazarlığı ve Karlova ve Kazanlık ve Zağra-i Atik ve Şumnu ve Hezargrad ve Silistre ve Prevadi ve Varna ve Hacıoğlupazarlığı ve Yanbolu ve İslimye ve Tekfurdağı ve Çorlu ve Lüleburgası ve Kırkkilise ve Cisr-i Mustafa Paşa
-	Aron Farahi	Varna
-	Yako Kohen	Silivri
-	Haim Peres	Gelibolu
-	Mordehay	Zağra-i Atik
-	Mose Arbe	Dobnice
-	Behor Krespi	İslimye ve Yanbolu
Rafael Mose Efendi	-	Filibe ve Ruscuk ve Plevne ve Ahyolu ve Bergus ve Aydos ve Karın Abad ve Dimetoka ve Uzunca Abad Hasköy ve Gümülcine
-	Avram Malaki	Ruscuk
-	Mirkado Alfandari	Niş
-	Yako Salamon	Vidin
-	Avram Arbe	Samako
-	-	Yanya
-	İsak İsrail	Rodos
Yako Levi Efendi	-	Bursa ve tevbii
-	-	Halep
-	-	Bağdat

Bu tabloda, Hahambaşı yenilenirken 6 başhaham ve 15 haham ismi kaydı yapılmıştır. Ayrıca haham ya da başhaham ismi yazılmayan Halep, Bağdat ve Yanya ile birlikte toplam 24 merkez oluşmaktadır.

29. yılda (1291/1874) yayımlanan Salnamede meydana gelen değişiklikler şöyledir: “*Dersaadet Musevi Hahambaşı Kaimakamı Mose Efendi, İkinci Mecidi*” Bursa Başhahamı Yako Levi, bu yılda haham olarak kaydedilmiştir. Bağdat’a Avidya, haham olarak yazılmıştır. Vidin hiç kaydedilmemiştir.

30. salnamede (1292/1875) bir öncekine göre iki merkez münhal kalarak değişmiştir. Bunlar; Manisa ve Antakya Hahambaşı

vekili ile Gelibolu'dur.

31. yılda (1293/1876) Hahambaşı kaymakamının ismi "*Mose Levi Efendi*" şeklinde kaydedilmiştir. Önceki yıla göre meydana gelen değişiklikler şöyledir: Kuds-i Şerif başhahamı Avram Aşkenazi'ye "*İkinci Mecidi*" nişanı yazılmıştır. Selanik başhahamlığı ve Sakız hahamlığı münhaldir. Edirne başhahamı Avram Garon'a "*Üçüncü Mecidi*" nişanı yazılmıştır. "*Haham David Ance, Siroz Başhaham vekili*", "*Haham Simuel Levi, Yanya*", "*Haham Behor Krespi, İslimye*", 've Yanbolu' ibaresi çıkarılmıştır. Niş Hahamı Mirkado Alfandari'ye "*Dördüncü Mecidi*" nişanı yazılmıştır. Bursa ve tevabii hahamı, bu yıl tekrar Başhaham Yako Levi şeklinde yazılırken "*Dördüncü Mecidi*" nişanı ile kaydedilmiştir. Kala-i Sultaniye, Şam, Mısır, İskenderiye ve Trablusgarp merkezleri bu yıl yeniden eklenmiştir. Böylece biri münhal 7 başhahamlık ile dördü münhal 21 hahamlıktan oluşan toplam 28 merkez kaydedilmiştir. Yeniden eklenenler şöyledir: "*Haham Bensiyon Benyaste, Kala-i Sultaniye*", "*Haham Haim Kamhi, Şam-ı Şerif Başhaham vekili*", "*Başhaham Yanto İsrail, Mısır*", "*Haham Mose Mardo, İskenderiye*", "*Haham Elyahu Hazzane, Trablusgarp*"

32. salnamede (1294/1877) önceki yıla göre meydana gelen değişiklikler şöyledir: Kuds-i Şerif başhahamı Avram Aşkenazi'ye "*Birinci Mecidi*" nişanı yazılmıştır. Boş olan Selanik'e, "*Başhaham Avram Gatino, Selanik ve Ohri ve Manastır ve Üsküp ve Kesriye kazaları*" şeklinde başhaham kaydedilmiştir.

33. yılda (1295/1878) önceki yıla göre iki değişiklik meydana gelmiştir. Birincisi, *Selanik* başhahamı yine değişmiş ve *Şimuel Arditi Efendi* kaydedilmiştir. İkincisi *Bağdat* başhahamı değişerek *Sasun İliyahı Levi Efendi* başhaham olarak yazılmıştır.

34. yıla (1296/1879) ait salnamede bir önceki yıla göre iki değişiklik meydana gelmiştir. Niş ve Şam-ı Şerif münhal olarak kaydedilmişlerdir.

35. yılda (1297/1880) hahambaşı "*Dersaadet Musevi Hahambaşı Kaimakamı Mose Levi Efendi, Mecidi I*" başlığı altında kaydedilmiştir. Önceki yıllara göre meydana gelen değişiklikleri gör-

mek ve takibi kolaylaştırmak için tablo halinde verelim.

Tablo 6: Haham ve Hahambaşlarının Görev Mahalleri (1297, Osmanlı Devlet Salnamesi)

Başhaham	Haham	Unvan ve Dahil-i Daire-i İdaresi Olan Mahaller
Avram Aşkenazi Efendi Mecidi I	-	Kuds-i Şerif ve Halilürrahman kazası
Şimuel Arditi Efendi Mecidi II	-	Selanik, Ohri, Silistre, Üsküp, Kesriye
Avram Palaci Efendi	-	İzmir ve tevabii, Sakız, Manisa, Antakya
-	İsak Nahmiyas	Aydın
-	David Ance, (Haham) vekili	Siroz
Aron Mordehay (başhaham) vekili	-	Edirne, Sofya, Niş, Şarköy, İvrace, Leskofca, Berkofca, Dobnice, Köstendil, Vidin, Samako, Tatarpazarcığı, Hezargrad, Prevadi, Varna, Hacıoğlupazarcığı, Yanbolu, İslimye, Tekfurdağı, Çorlu, Lüleburgası, Kırkkilise, Cisr-i Mustafa Paşa
-	Aron Farhi	Varna
-	Rafael Kohen	Silivri
-	Mordehay	Zağra-i Atik
-	-	Gelibolu
-	Mose Arbe	Dobnice
-	Simuel Levi	Yanya
-	Behor Krespi	İslimye
Rafael Mose Efendi	-	Filibe, Ruscuk, Plevne, Ahyolu, Aydos, Karin Abad, Dimetoka, Uzunca Abad Hasköy, Gümülcine
-	Bensiyon Benyaste	Kala-i Sultaniye
-	Avram Malaki	Ruscuk
-	-	Niş
-	-	Samako
-	İsak İsrail	Rodos
-	-	Bursa
-	-	Halep
Sasun İliya(hu Levi)	-	Bağdat
-	-	Şam-ı Şerif
Bentub İsrail Efendi	-	Mısır
-	Mose Pardu	İskenderiye
-	Elyahu Hazzane	Trablusgarb

Tabloda 7 başhaham, 13 haham kaydedilmiştir. Boş olan 6 hahamlık ile 26 merkez yazılmıştır.

36. yıla (1298/1881) ait salnamede önceki yıla göre meydana gelen değişiklikler şöyledir: Kuds-i Şerif başhahamlığı münhaldir. Aydın hahamı değişmiş ve “*Haham Haim Sürbeyani Efendi, Aydın*” şeklinde kaydedilmiştir. Filibe Başhaham vekili Rafael Mose Efendi’ye 3. Mecidi nişanı yazılmıştır. Zağra-i Atik ile önceki yıl münhal olan Gelibolu, Haham Mordehay liderliğinde birleştirilmiştir. Ruscuk ile önceki yıl münhal olan Niş ve Samako birleştirilerek Haham Avram Malaki’nin ismi “*Evmihr Mela*” şeklinde yazılmıştır. Muhtemelen Avraham Malaki olmalıdır. Münhal olan Halep’e

“Haham Moşe Kohen” yazılmıştır. Haham İlyahu Hazzane’ye 3. Mecidi nişanı kaydedilmiştir.

37. salnamede (1299/1882) bir önceki yıla göre meydana gelen tek değişiklik Bağdat Başhahamlığına “*Başhaham Elyeşa’ Nesim Efendi, Bağdat*” şeklinde yeni başhaham kaydedilmiştir.

38. yıla (1300/1883) ait salnamede önceki yıla göre bir değişiklik olmuş ve “*Haim Abya İsrail Efendi, Tokat*” kaydıyla yeni bir merkez yazılmıştır. Bu sayıda, tablonun ilk sırasında yer alan Kuds-i Şerif başhahamlığı üç yıldır münhal olduğundan önemli bir hata yapılarak din adamlarının isimleri bir sıra yukarıya kaydedilmiştir. Böylece din adamları ve görev mahalleri Dobnice’ye kadarki 10 merkezde yanlış görünmeye başlamıştır. Daha sonra yanlış iyice sabit olmuş münhal olan merkezler önceki sıraya bağlanmış. Bir kısmı da Edirne ve Filibe merkezlerine bağlı kazalar sonrakilerle birleştirilerek tamamen hatalı duruma getirilmiştir. Bu durum 43. Yılda (1305/1888) hahambaşılık yeniden düzenleninceye kadar devam etmiştir. Aşağıda 1301-1304 tarihlerindeki dört salnamedeki değişiklikler önceki yıllara göre düzeltilmiş haliyle verilmiştir.

39. sayı olan 1301/1884 yılına ait salnamede hahambaşılık “*Dersaadet Musevi Hahambaşı Kaimakamı Mose Levi Efendi, Mecidi I*” başlığı altında kaydedilmiştir. Yukarıda zikredilen hatalar düzeltilmiş haliyle takibi kolaylaştırmak amacıyla aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 7: Haham ve Hahambaşılardan Görev Mahalleri (1301, Osmanlı Devlet Salnamesi)

Başhaham	Unvan ve Dahil-i Daire-i İdaresi Olan Mahaller
-	Kuds-i Şerif
Şimuel Arditi Efendi 2. Mecidi	Selanik, Ohri, Silistre, Üsküp, Kesriye
Avram Palacı Efendi 3. Mecidi	İzmir ve tevabii, Sakız, Manisa, Antakya
Haham Haim Surbiyani Efendi	Aydın
Başhaham vekili Mordehay Aron	Edirne, Sofya, Niş, Şarköy, İvrace, Leskofca, Berkofca, Dobnice, Köstendil, Vidin, Samako, Tatarpazarcığı, Hezargrad, Prevadi, Varna, Hacıoğlupazarcığı, Yanbolu, İslimye, Tekfurdağı, Çorlu, Lüleburgası, Kırkkilise, Cısır-i Mustafa Paşa
Haham vekili David Ance	Siroz
Başhaham vekili Rafael Mose Efendi 3. Mecidi	Filiba, Ruscuk, Plevne, Ahyolu, Aydos, Karin Abad, Dimetoka, Uzunca Abad Hasköy, Gümülcine
Haham Aron Farahi	Varna
Haham Rafael Kohen	Silivri
Haham Mordehay	Zağra-i Atik, Gelibolu
Haham Mose Arbe	Dobnice
Haham Levi Simuel	Yanya

Başhaham	Unvan ve Dahil-i Daire-i İdaresi Olan Mahaller
Haham Behor Krespi	İslimye
Başhaham Elyesa Nesim Efendi	Bağdat
Başhaham Bentub İsrail Efendi	Mısır
Haham Bensiyon Benyaste	Kala-i Sultaniye
Haham Avraham Malaki	Ruscuk, Niş, Samako
Haham İsak İsrail	Rodos
-	Bursa
Haham Abraham Garare Divik	Halep
-	Şam-ı Şerif
Haham Mose Pardu	İskenderiye
Haham Elyahu Hazzane 3. Mecidi	Trablusgarb
Haham Abya İsrail	Tokat

40. yılda (1302/1885) önceki yıla göre bir değişiklik yoktur. 41. yılda (1303/1886) önceki yıllara ve yukardaki tabloya göre bir değişiklik yoktur. Ancak hatalı yazım artık oturmuştur. Bu yüzden 21 din adamı ismine göre 21 merkez görünmektedir, münhal olan 3 merkez diğerlerine karışmıştır. 42. yılda (1304/1887) önceki yıla göre bir değişiklik yoktur. 43. yılda (1305/1888) ait salnamede bir düzenleme yapıldığı anlaşılmaktadır. Önceki yıllara göre değişiklikleri görmek ve takibi kolaylaştırmak için tablo halinde verilmiştir.

Tablo 8: Musevi Hahambaşılığı (1305, Osmanlı Devlet Salnamesi)

Memuriyeti	Esamii	O(smani)	M(ecidi)
Dersaadet Musevi Hahambaşı Kaimakamı	Moşe Levi Efendi	1	1
Edirne Hahambaşı vekili	Mordehay Aron Efendi	-	2
Filiba Hahambaşısı (mahal-i ikameti Edirne)	Rafael Efendi	-	2
Kuds-i Şerif Hahambaşılığı	-	-	-
Halep Hahambaşısı	Avram Kohen Efendi	-	3
Trablusgarb Hahambaşısı	İliya Hazzan Efendi	-	3
İzmir Hahambaşısı	Avram Palaci Efendi	-	3
Bağdat Hahambaşılığı	-	-	-
Suriye Hahambaşılığı	-	-	-
Hüdavendigâr Hahambaşı vekili	Salamon Uziyel Efendi	-	-
Selanik Hahambaşılığı	-	-	-
Tokat Hahambaşısı	Haim Rafael Efendi	-	-
Ankara Hahambaşısı	Elyazar Kunis Efendi	-	-
Kala-i Sultaniye Hahambaşısı	Bensiyon Efendi	-	-

Bu tabloda gösterilen yeni düzenlemeden hahamlıkların çıkarılıp yerlerine başhahamlık ihdas edilerek başhahamlık sayısının İstanbul ile birlikte 14'e çıkarıldığı anlaşılmaktadır.

44. yılda (1306/1889) meydana gelen değişiklikleri görmek için tablo halinde verilmiştir.

Tablo 9: Musevi Hahambaşılığı (1306, Osmanlı Devlet Salnamesi)

Memuriyeti	Esamii	O(smani)	M(ecidi)
Dersaadet Musevi Hahambaşı Kaimakamı	Moşe Levi Efendi	1	1
Edirne Hahambaşı vekili	-	-	-
Filibe Hahambaşısı (Mahal-i İkameti: Edirne)	Rafael Efendi	-	2
Kuds-i Şerif Başhahamı	Meir Panijel Efendi	-	-
Halep Hahambaşısı	Avram Kohen Efendi	-	3
Trablusgarp Hahambaşısı	İliya Hazzan Efendi	-	3
İzmir Hahambaşısı	Avram Palaci Efendi	-	3
Bağdat Hahambaşısı	-	-	-
Suriye Hahambaşısı	-	-	-
Hüdavendigâr Hahambaşı vekili	Salamon Uziyel Efendi	-	-
Selanik Hahambaşı Kaimakamı	Yakub Hana Yakur Efendi	-	3
Tokat Hahambaşısı	Haim İsrail Efendi	-	-
Ankara Hahambaşısı	-	-	3
Kala-i Sultaniye Hahambaşısı	Bensiyon Efendi	-	-

45. yılda (1307/1889) önceki yıla göre üç değişiklik meydana gelmiştir. Birincisi Trablusgarp Hahambaşılığı münhal kalmıştır. İkincisi, “*Bingazi Hahambaşısı, Rahamim Fercun Efendi, 4. M(ecidi)*” kaydıyla hahambaşılık sayısı 15’e çıkmıştır. Üçüncüsü İzmir Hahambaşısı Avram Palaci’ye 2. Mecidi nişanı yazılmıştır.

46. yılda (1308/1890) bir önceki yıl münhal olan Edirne, Suriye, Ankara ve Bağdat ile bu yıl münhal kalan Trablusgarp’a tablo da yer verilmeyerek 10 merkez kaydedilmiştir. Ayrıca Halep Hahambaşısı Avram Kohen, “Avram Divik” şeklinde yazılmıştır.

47. salnameye (1309/1891) iki yeni hahambaşı ismi yazılarak 12 merkez kaydedilmiştir. Bunlar: “*Cezire-i Bahr-i Sefid Hahambaşısı, Sabatay Levi Efendi*” “*Trablusgarp Hahambaşı Vekili, Haham Yuda Kamhi Efendi*” şeklindedir.

48. yıla (1310/1892) ait salnamede Filibe ve Trablusgarp hahambaşılıklarına yer verilmemiştir. Muhtemelen münhal kalmışlardır. Ayrıca dört yıldır münhal olan Edirne’ye “Edirne Hahambaşısı, Rafael Efendi, 2. M(ecidi)” kaydı yazılmıştır. Böylece 11 merkez kaydedilmiştir.

49. (1311/1893) ve 50. (1312/1894) salnamelerde önceki yıla göre bir değişiklik yoktur.

51. yıla (1313/1895) ait salnamede önceki yıllara göre önemli farklılıklar vardır. Bu nedenle tablo halinde verilmesi daha uy-

gundur.

Tablo 10: Musevi Hahambaşılığı (1313, Osmanlı Devlet Salnamesi)

Memuriyeti	Esamii	İmtiyaz Madalyası	O(smani)	M(ecidi)
Dersaadet ve Tevabii Hahambaşı Kaimakamı	Moşe Levi Efendi	Altın ve Gümüş	1	1
Mısır Hahambaşısı	Rafael Şimon Efendi	-	-	-
Kuds-i Şerif Hahambaşısı	Behor Elbeşar Efendi	-	-	-
İzmir Hahambaşısı	Avram Palacı Efendi	-	-	2
Edirne Hahambaşısı	Rafael Efendi	-	-	2
Şam Hahambaşısı	Mirkado Alfandari Efendi	-	-	-
Selanik Hahambaşı Kaimakamı	Yako Kohen Efendi	-	3	3
Yanya Hahambaşısı	Yuda Kamhi Efendi	-	-	-
Girit Hahambaşısı Vekili	Behor Eblagon Efendi	Girit Gümüşü	-	-
Manastır Hahambaşısı Vekili	Avram Levi Efendi	-	-	-
Halep Hahambaşısı	Salamon Safedi Efendi	-	-	-
Bingazi Hahambaşı Vekili	Rahamim Fercun Efendi	-	-	-
Hüdavendigâr Hahambaşı vekili	Davut Papo Efendi	-	-	-
Tokat Hahambaşısı	İsrail Efendi	-	-	-
İskenderiye Hahambaşı Vekili	İlyâ Hazzan Efendi	-	-	3
Şam Trablus Hahambaşı Vekili	Yako Mizrahi Efendi	-	-	-
Akka Hahambaşı Vekili	Mordehay Matuk Efendi	-	-	-
Kala-i Sultaniye Hahambaşı Vekili	Bensiyon Benyaste Efendi	-	-	-
Yenişabol Hahambaşı Vekili	Şimuel Şibi Efendi	-	-	-

52. yılda (1314/1896) meydana gelen değişiklikler şunlardır: “Edirne Hahambaşı Vekili, Avram Simah Efendi, 2. M(ecidi)” Manastır Hahambaşılığı münhaldir. Mısır’da Rafael Şimon’a, Kudüs’de Behor Elbeşar’a ve Selanik’de Yako Kohen’e 2. Mecidi; Şam’da Mirkado Alfandari’ye 3. Mecidi; Bingazi’de Rav Hamim Fercun’a 4. Mecidi; İskenderiye’de İlyâ Hazzan’a 3. Osmani nişanları yazılmıştır.

53. yıla (1315/1897) ait salnamede hahambaşılık yeniden düzenlenmiş olarak kaydedildiğinden tablo halinde vermek daha uygun olacaktır.

Tablo 11: Musevi Hahambaşılığı (1315, Osmanlı Devlet Salnamesi)

Memuriyeti	Esamii	İmtiyaz Madalyası	O(smani)	M(ecidi)
Dersaadet ve Tevabii Hahambaşı Kaimakamı	Moşe Levi Efendi	Altın ve Gümüş	1	1
Dersaadet Hahambaşı Kaimakamlığına Tabi Ruesay-ı Ruhani				
Meclis-i Ruhani Reisi	Haim Menahim Efendi	-	-	-
Aza	Nesim Amon Efendi	-	-	-
“	Haim Sehvi Efendi	-	-	3
“	Haim Nasî Efendi	-	-	-
“	Sabatay Levi Efendi	-	-	3
Başkatip	Yasef Heli Efendi	-	-	-
Mısır Hahambaşısı	Rafael Şimon Efendi	-	-	2

Memuriyeti	Esamii	İmtiyaz Madalyası	O(smani)	M(ecidi)
Kuds-i Şerif Hahambaşısı	Behor Elbeşar Efendi	-	-	2
İzmir Hahambaşısı	Avram Palacı Efendi	-	-	2
Şam-ı Şerif Hahambaşısı	Mirkado Alfandari Efendi	-	-	3
Trablusgarp Hahambaşısı	Yuda Kamhi Efendi	-	-	3
Musul Hahambaşısı	Aron Birzani Efendi	-	-	-
Yanya Hahambaşısı	-	-	-	-
Selanik Hahambaşısı Kaimakamı	Yako Kohen Efendi	-	3	2
Manastır Hahambaşısı	-	-	-	-
Tokat Hahambaşısı	İsrail Efendi	-	-	4
Edirne Hahambaşısı	Avram Simah Efendi	-	-	-
İskenderiye Hahambaşısı Vekili	İlyaz Hazzan Efendi	-	3	3
Girit Hahambaşısı Vekili	Behor Eblagon Efendi	Girit Gümüşü	-	2
Cezire-i Bahr-i Sefid Hahambaşısı Vekili	Moşe Frenko Efendi	-	-	-
Halep Hahambaşısı	Salamon Safediye Efendi	-	-	-
Hüdavendigâr Hahambaşısı	Davit Papo Efendi	-	-	-
Trablus Şam Hahambaşısı Vekili	Yako Mizrahi Efendi	-	-	-
Bingazi Hahambaşısı Vekili	Rahamim Fercun Efendi	-	-	4
Kala-i Sultaniye Hahambaşısı Vekili	Bensiyon Benyaste Efendi	-	-	-
Gelibolu Hahambaşısı Vekili	Şimuel Şehbi Efendi	-	-	-
Akka Hahambaşısı Vekili	Mordehay Ma'tuk Efendi	-	-	-
Çorlu Hahambaşısı Vekili	Avram Kohen Efendi	-	-	-
Hahamhane Kapikethüdası	Yako Acemyan Efendi	Mütamayız (Rütbe)	-	3
Hahamhane İbrani Başkatibi	Hukye Hatem Efendi	-	-	4

54. (1316/1898) salnamede bir önceki salnameye göre değişiklikler şunlardır: *“Halilürrahman Hahambaşısı vekili, Rav Hamim Frenko Efendi”* *“Sayda Hahambaşısı Vekili, Merad Levi Efendi”* Akka Hahambaşılığı kaydedilmemiştir.

55. defa yayımlanan salnamede (1317/1899) bir önceki yıla göre değişiklikler şunlardır: Edirne Hahambaşısı Avram Semah Efendi'ye 4. Mecidi nişanı yazılmıştır. İzmir Hahambaşılığı münhaldir. *“Beyrut Hahambaşısı, Yasef Ben Senyor Efendi, 3. M(ecidi)”*

56. yıla (1318/1900) ait salnamede öncekine göre farklılıklar şöyledir: Başkatip değişmiş ve *“Başkatip, Elyazar Fonus Efendi”* şeklinde yazılmıştır. *“İzmir Hahambaşısı Vekili, Yasef Heli Efendi”* Ruhani Meclis azalarından Haim Nasi Efendi'ye 4. Mecidi nişanı yazılmıştır. Beyrut Hahambaşısı Yasef Ben Senyor Efendi'ye, Cezair-i Bahr-i Sefid Hahambaşısı Moşe Frenko Efendi'ye ve Hüdavendigâr Hahambaşısı David Papo Efendi'ye 3. Mecidi nişanı kaydedilmiştir.

Sayda Hahambaşı Vekili Merad Levi Efendi'ye 4. Mecidi nişanı yazılmıştır. Kala-i Sultaniye hahambaşılığı münhaldir.

57. Salnamede (1319/1901) meydana gelen farklılıklar şunlardır: Kuds-i Şerif Hahambaşısı Behor Elbeşar Efendi'ye 4. Osmani nişanı yazılmıştır. Beyrut Hahambaşılığı münhaldir. Kala-i Sultaniye Hahambaşısı değişmiş ve Samuel Uziel Efendi kaydedilmiştir.

58. (1320/1902) salnamede hahambaşılıkta yeni bir düzenlemenin işaretleri vardır. Hem bu yeni düzenlemeyi hem de önceki yıllarla farklılıkları görmeyi kolaylaştırmak için tablo halinde verilim.

Tablo 12: Musevi Hahambaşılığı (1320, Osmanlı Devlet Salnamesi)

Memuriyeti	Esamii	Rütbe	Madalya	O.'	M.
Dersaadet ve Tevabii Hahambaşı Kaimakamı	Moşe Levi Efendi	-	Altın ve Gümüş İmtiyaz	1	1
Hahamhane Meclis-i Ruhani A'zası					
Reisi-i Evvel	Haim Menahim Efendi	-	-	-	-
Reis-i Sani	Nesim Amon Efendi	-	-	-	-
Aza	Haim Sehvi Efendi	-	-	-	3
"	Haim Nası Efendi	-	-	-	4
"	Sabatay Levi Efendi	-	-	-	3
"	Yasef Heli Efendi	-	-	-	-
Başkatip	Elyazar Fonus Efendi	-	-	-	-
Muavini ve Hahamhane Muhaberat Abidane Katibi	Rufail Seban Efendi	-	-	-	-
Hahamhane Kapikethüdası	Yako Acemyan Efendi	Mütemayiz	-	-	3
Hahamhane İbrani Başkatibi	Herkiye Hatem Efendi	Salise	-	-	4
Dersaadet Hahambaşı Kaimakamlığına Tabi Ruesay-ı Ruhaniye					
Mısır Hahambaşısı	Rufail Ben Şimon Efendi	-	-	-	2
Kuds-i Şerif Hahambaşısı	Behor Elbeşar Efendi	-	-	-	2
İzmir Hahambaşısı	-	-	-	-	2
Şam-ı Şerif Hahambaşısı	Mirkado Alfandari Efendi	-	-	4	3
Trablusgarp Hahambaşısı	Yuda Kamhi Efendi	-	-	-	3
Beyrut Hahambaşısı	-	-	-	-	-
Musul Hahambaşısı	Aron Birzani Efendi	-	-	-	3
Yanya Hahambaşısı	-	-	-	-	-
Tokat Hahambaşısı	İlya İsrail Efendi	-	-	-	4
Rodos Hahambaşısı	Moşe Frenko Efendi	-	-	-	3
Bursa Hahambaşısı	Davit Papo Efendi	-	-	-	3
Manastır Hahambaşısı	-	-	-	-	-
Selanik Hahambaşı Kaimakamı	Yako Kovo Efendi	-	-	3	2
Edirne Hahambaşı Vekili	Avram Simah Efendi	-	-	-	4
İskenderiye Hahambaşı Vekili	İlya Hazzan Efendi	-	-	3	3
Girit Hahambaşı Vekili	Behor Eblagon Efendi	-	Girit Gümüşü	-	2
Bingazi Hahambaşı Vekili	Rahamim Fercun Efendi	-	-	-	4
Halep Hahambaşı Vekili	Salamon Safediye Efendi	-	-	-	-
Trablus Şam Hahambaşı Vekili	Yako Mizrahi Efendi	-	-	-	-

Osmanlı Devlet Salnamelerinde Hahambaşılık (1847-1918)

Memuriyeti	Esamii	Rütbe	Madalya	O.'	M.
Halilürrahman Hahambaşı Vekili	Herkye Medeni Efendi	-	-	-	-
Kala-i Sultaniye Hahambaşı Vekili	-	-	-	-	-
Gelibolu Hahambaşı Vekili	Şimuel Şehbi Efendi	-	-	-	-
Sayda Hahambaşı Vekili	Merad Levi Efendi	-	-	-	4
Başkale Hahambaşı Vekili	Süleyman Efendi	-	-	-	-
Taberya Hahambaşı Vekili	Behor Hadif Efendi	-	-	-	-
Yafa Hahambaşı Vekili	Herkiye Sabatay Efendi	-	-	-	-
Hahambaşı Kaimakamı Efendi Hazretlerinin Taht-ı Nezaretinde Olarak Ba'irade-i Seniyye-i Hazreti Padişahi Hahamhanede Müteşekkil Tamim-i Lisan-ı Osmani Komisyonu					
Reis: Bahriye Nezaret-i Celilesi Sertercümanı	Moiz Beg	Miralay	-	3	3
Rusumat Emaneti Tercüme Kalemi Müdür Muavini	Jak Beg	Ula	Gümüş imtiyaz liyakat	-	2
Sandikkar: Encümen Teftiş Azasından	İshak Amon Efendi	Salise	-	-	-
Aza: Umur-ı Şehbenderi Kontrolör Muavini	Yuşa' Beg	Ula sanisi	-	4	-
Aza: Divan-ı Umumiye İkinci Müfettişi	Menaşe Efendi	Ula sanisi	-	-	3
Aza: Haham Mektebi Müdür Muavini	Nahum Efendi	-	-	-	-
Aza: Etibbay-ı Mülkiyeden	Jak Mandil Paşa	Mirülumera	-	-	3
Aza: İstişare Odası Muavinerlerinden	İshak Yuşa Efendi	Saniye	-	4	-
Aza: Şark Demiryolu Umur-ı Hukukiye Müdürü	Yakub Samanon Efendi	Salise	-	-	-
Aza: Bahriye Etibbasından	Viktor Beg	Kolağası	-	4	-
Başkatip	Herkiye Hatem Efendi	Salise	-	-	-

59. yıla (1321/1903) salnamede bir önceki yıla göre farklı kayıtlar şunlardır: Rusumat Emaneti Tercüme Kalemi Müdür Muavini Jak Beg'e 2. Osmani nişanı yazılmıştır. Bahriye Etibbasından Viktor Beg'e 3. Mecidi ve Başkatip Herkiye Hatem Efendi'ye 4. Mecidi nişanları kaydedilmiştir.

60. defa yayımlanan 1322/1904 tarihli salnamede önceki yıla göre hahambaşı, hahambaşı kaimakamı ve vekillerinde meydana gelen değişiklikler şunlardır: Kuds-i Şerif Hahambaşısı Behor Elbeşar Efendi'ye 2. Osmani nişanı kaydı eklenmiştir. Trablusgarp Hahambaşılığı münhaldir. Bursa Hahambaşısı değişmiş ve yerine "Moşe Ben Habib Efendi" kaydedilmiştir. Hem ruhani mecliste hem de Tamim-i Lisan-ı Osmani Komisyonu'nda farklılıklar olduğundan ikisini tablo halinde vermek daha uygundur.

Tablo 13: Musevi Hahambaşılığı (1322, Osmanlı Devlet Salnamesi)

Memuriyeti	Esamii	Rütbe	Madalya	O.	M.
Hahamhane Meclis-i Ruhani A'zası					
Reisi-i Evvel	Nesim Amon Efendi	-	-	-	-
Reis-i Sani	Haim Sehvi Efendi	-	-	-	3
Aza	Haim Nasi Efendi	-	-	-	4
"	Sabatay Levi Efendi	-	-	3	3
"	Yasef Heli Efendi	-	-	-	-
"	Elyazar Fonus Efendi	-	-	-	-
Başkatip	Rufail Seban Efendi	-	-	-	-
Hahamhane Kapıkethüdası	Yako Acemyan Efendi	Ula sanisi	-	3	3
Hahamhane Başkatibi	Herkiye Hatem Efendi	Salise	-	-	4
Hahambaşı Kaimakamı Efendi Hazretlerinin Taht-ı Nezaretinde Olarak Ba'irade-i Seniyye-i Hazreti Padişahi Hahamhanede Müteşekkil Tamim-i Lisan-ı Osmani Komisyonu					
Reis-i Evvel: Rusumat Emaneti Tercüme Kalemî Müdür Muavini	Jak Beg	Ula	Altın ve Gümüş imtiyaz ve liyakat	2	1
Reis-i Sani: Divan-ı Umumiye Müfettişlerinden	Menaşe Efendi	Ula sanisi	-	3	3
Sandikkar: Teftiş ve Muayene Azasından	İshak Amon Efendi	Saniye	-	-	-
Aza: Umur-ı Şehbenderi Kontrolör Muavini	Yuşa' Beg	Ula sanisi	-	4	3
Aza: Haham Mektebi Müdür Muavini	Nahum Efendi	-	-	-	-
Aza: Etibbay-ı Mülkiyeden	Jak Mandil Paşa	Mirülumera	-	-	3
Aza: İstişare Odası Muavinlerinden	İshak Yuşa Efendi	Saniye	-	4	-
Aza: Şark Demiryolu Umur-ı Hukukiye Müdürü	Yakub Samanon Efendi	Salise	-	-	-
Aza: Bahriye Etibbasından	Viktor Beg	Kolağası	-	4	3
Başkatip	Herkiye Hatem Efendi	Salise	-	-	4

61. salnamede (1323/1905) bir önceki yıla göre Dersaadet ve Tevabii Hahambaşı Kaimakam Moşe Levi Efendi liderliğindeki ruhani mecliste bir farklılık yoktur. Hahambaşılık merkezlerinde ise değişiklik çok olduğundan tablo halinde vermek daha uygundur.

Tablo 14: Musevi Hahambaşılığı (1323, Osmanlı Devlet Salnamesi)

Memuriyeti	Esamii	Rütbe	Madalya	O.	M.
Dersaadet ve Tevabii Hahambaşı Kaimakamı	Moşe Levi Efendi	-	Altın ve Gümüş İmtiyaz	1	1
Dersaadet Hahambaşı Kaimakamlığına Tabi Ruesay-ı Ruhaniye					
Kuds-i Şerif Hahambaşısı	Behor Elbeşar Efendi	-	-	2	2
Mısır Hahambaşısı	Rufail Ben Şimon Efendi	-	-	2	2
İzmir Hahambaşısı	-	-	-	-	-
Şam-ı Şerif Hahambaşısı	Mirkado Alfandari Efendi	-	-	4	3
Trablusgarb Hahambaşısı	Hazkiye Sabatay Efendi	-	-	-	3
Musul Hahambaşısı	Elyahon Şalom Efendi	-	-	-	-
Tokat Hahambaşısı	İlyas İsrail Efendi	-	-	-	4
Rodos Hahambaşısı	Moşe Frenko Efendi	-	-	-	3

Memuriyeti	Esamii	Rütbe	Madalya	O.'	M.
Selanik Hahambaşı Kaimakamı	Yako Kovo Efendi	-	-	2	2
İzmir Hahambaşı Vekili	İsak Palacı Efendi	-	-	-	-
Beyrut Hahambaşı Vekili	Moşe Bedid Levi Efendi	-	-	-	-
Bursa Hahambaşı Vekili	Moşe Ben Haif Efendi	-	-	-	-
İskenderiye Hahambaşı Vekili	İlyahu Hazzan Efendi	-	-	3	2
Edirne Hahambaşı Vekili	Avram Simah Efendi	-	-	-	3
Girit Hahambaşısı Vekili	Behor Eblagon Efendi	-	Girit Gümüğü	-	2
Bingazi Hahambaşı Vekili	Rahamim Fercun Efendi	-	-	-	4
Halep Hahambaşı Vekili	-	-	-	-	-
Trablus Şam Hahambaşı Vekili	Yako Mizrahi Efendi	-	-	-	-
Gelibolu Hahambaşı Vekili	Haim Franko Efendi	-	-	-	-
Halilürrahman Hahambaşı Vekili	-	-	-	-	-
Sayda Hahambaşı Vekili	Murat Levi Efendi	-	-	-	4
Başkale Hahambaşı Vekili	Süleyman Efendi	-	-	-	-
Kala-i Sultaniye Hahambaşı Vekili	-	-	-	-	-
Taberiye Hahambaşı Vekili	Behor Hadif Efendi	-	-	-	-
Yafa Hahambaşı Vekili	-	-	-	-	-
Akka Hahambaşı Vekili	Mahluf Eldavardi Efendi	-	-	-	-
Bağdat Hahambaşı Vekili	İsak Şalom Efendi	-	-	-	-
Çorlu Hahambaşı Vekili	-	-	-	-	-
Tekfurdağı Hahambaşı Vekili	Yomatof Kordova Efendi	-	-	-	-
Süleymaniye Hahambaşı Vekili	Avodya Nuriyel Efendi	-	-	-	-

Tamim-i Lisan-ı Osmani Komisyonu'nda bir önceki yıla göre meydana gelen değişiklikler ise şunlardır: Tamim-i Lisan-ı Osmani Komisyonu'na "Aza: Haham Mektebi Muallimlerinden, Nahum Efendi" kaydıyla yeni bir aza eklenerek sayısı 7'ye yükselmiştir. Reisi-i Evvel'e 1. Osmani nişanı tevdi edilmiştir. Aza Viktor Beg'e ise Binbaşı rütbesi yazılmıştır.

62. salnamede (1324/1906) bir önceki salnameye göre farklı kayıtlar şunlardır: Hem Ruhani Meclis hem de Komisyon Başkanlığı olarak yazılan Herkiye Hatem Efendi bu yılda sadece Komisyon kısmına kaydedilmiştir. Önceki yıl Vekil kaydedilen Bağdat'a "Bağdat Hahambaşısı, David Papo, 2. Mecidi" şeklinde gösterilmiştir. Sayda Hahambaşısı Murat Levi Efendi'ye bu yılda 4. Mecidi nişanı kaydedilmemiştir.

63. yıla (1325/1907) ait salnamede bir önceki yıla göre meydana gelen değişiklikler şunlardır: Dersaadet Hahambaşı Kaimakamı Moşe Levi Efendi'nin 1. Osmani nişanı silinmiştir. Ruhani Meclis azalarından Haim Nasi ve Yasef Heli kaydedilmezken Şalomo Uziel Efendi yeni aza olarak eklenerek 3 aza kaydı yapılmıştır. Kuds-i Şerif ve Gelibolu hahambaşılığı münhaldir. İzmir Hahambaşısı kaydı daha önceki iki yılda vekil kaydı yapılmasına rağmen tutu-

lurken bu yılda sadece vekil İsak Palacı Efendi yazılarak silinmiştir. “*Bursa Hahambaşısı, Moşe Ben Hayif Efendi*” asıl kaydedilmiştir. “*Halilürrahman Hahambaşı vekili, Süleyman Manni Efendi*” yeni kayıttır. Böylece 9 Hahambaşılık, 1 Hahambaşı Kaimakamlığı ve 19 Hahambaşı Vekilliği kaydı yapılmıştır.

64. salnamede (1326/1908) Ruhani Meclis ve Komisyon’da bir değişiklik yoktur. Hahambaşılıklarda meydana gelen farklılıklar ise şunlardır: “*Kuds-i Şerif Hahambaşı Vekili, Banjel Efendi*”, “*Selanik Hahambaşı Vekili, Yako Meir Efendi*”, İzmir Hahambaşı Kaimakamlığı münhaldir.

65. defa yayımlanan Mali 1326/1910 tarihli salnamede “*Musevi Hahambaşılığı*” başlığı altında yapılan kayıt yeni düzenlemeler olduğuna işaret etmektedir ki hahambaşı ile birlikte unvan da değişerek “*Dersaadet ve Tevabii Hahambaşısı Haim Nahum Efendi*” şeklinde kaydedilmiştir. Bu nedenle tablo halinde vermek daha uygundur.

Tablo 14: Musevi Hahambaşılığı (Mali 1326, Osmanlı Devlet Salnamesi)

Memuriyet ve Esamii	Rütbe	Osmani	Mecidi	Madalya
Dersaadet ve Tevabii Hahambaşısı Haim Nahum Efendi	-	-	1.	-
Hahamhane Kapikethüdası Moiz Fresko Efendi	-	-	4	-
Hahamhane Ruhani Meclisi				
Reisi-i Evvel: Sabatay Levi Efendi	-	-	3	-
Reis-i Sani: Elyazar Fonus Efendi	-	-	-	-
Aza: İsak Menşe Efendi	-	-	-	-
“: Avram Danon Efendi	-	-	-	-
“: Yasef Hasid Efendi	-	-	-	-
“: İsak Uziyel Efendi	-	-	-	-
Hahambaşılığa Tabi Ruesay-ı Ruhaniye				
Kahire Başhahamı Rafael Ben Şimon Efendi	-	-	2	-
İskenderiye Başhaham Vekili Avram Abu Hazir Efendi	-	-	-	-
Kuds-i Şerif Başhaham Vekili Nahman Batito Efendi	-	-	-	-
İzmir Hahamı ----	-	-	-	-
Şam-ı Şerif Hahamı Yako Danon Efendi	-	-	-	-
Trablusgarp Hahamı ----	-	-	-	-
Beyrut Hahamı Nesim Danon Efendi	-	-	-	-
Musul Hahamı ----	-	-	-	-
Yanya Hahamı ----	-	-	-	-
Tokat Hahamı ----	-	-	-	-
Rodos Hahamı Moşe Franko Efendi	-	-	-	-
Bursa Hahamı ----	-	-	-	-
Manastır Hahamı ----	-	-	-	-
Selanik Başhahamı Yako Meir Efendi	-	-	-	-
Edirne Başhahamı Haim Becerano Efendi	-	-	-	-
Girit Başhahamı Behor Eblagon Efendi	-	-	-	-

Memuriyet ve Esamii	Rütbe	Osmani	Mecidi	Madalya
Halep Başhahamı Hezekya Sabatay Efendi	-	-	-	-
Halilürrahman Hahamı Süleyman Manni Efendi	-	-	-	-
Kala-i Sultaniye Hahamı Moşe Habib Efendi	-	-	-	-
Bingazi Hahamı ----	-	-	-	-
Trablus Şam Hahamı ----	-	-	-	-
Gelibolu Hahamı ----	-	-	-	-
Sayda Hahamı ----	-	-	-	-
Taberiye Hahamı Rabbi Nu Abulafya Efendi	-	-	-	-
Yafa Hahamı ----	-	-	-	-
Bağdat Hahamı David Papo Efendi	-	-	-	-
Safed Hahamı ----	-	-	-	-

66. salnamede (Mali 1327/1911) meydana gelen farklılıklar şunlardır: Hahamhane Kapıkethüdasına Salise rütbesi yazılmıştır. Kuds-i Şerif Başhaham vekili yerine asıl olarak Yako Meir Efendi yazılmış ve 2. Mecidi Nişanı kaydedilmiştir. Rodos Hahamlığı ve Selanik Başhahamlığı münhaldir. Böylece 14 hahamlık ile Selanik Başhahamlığına ruhani kaydedilmemiştir. Kahire, İskenderiye, Kuds-i Şerif, Edirne, Girit ve Halep başhahamlık, Şam-ı Şerif, Beyrut, Halilürrahman, Kala-i Sultaniye, Taberiye ve Bağdat ise hahamlık olarak yazılırken 12 ruhani ismi yazılmıştır. Toplam 27 merkez kaydı yapılmıştır.

67. defa (Mali 1328/1912) yayımlanan salname Birinci Dünya Savaşı öncesi çıkarılan son salnamedir. Bir önceki yıla göre farklılık yoktur. Ancak takibi kolaylaştırmak için tablo halinde vermek daha uygundur.

Tablo 15: Musevi Hahambaşılığı (Mali 1328, Osmanlı Devlet Salnamesi)

Memuriyet ve Esamii	Rütbe	Osmani	Mecidi	Madalya
Dersaadet ve Tevabii Hahambaşısı Haim Nahum Efendi	-	-	1.	-
Hahamhane Kapıkethüdası Moiz Fresko Efendi	Salise	-	4	-
Hahamhane Ruhani Meclisi				
Reisi-i Evvel: Sabatay Levi Efendi	-	-	3	-
Reis-i Sani: Elyazar Fonus Efendi	-	-	-	-
Aza: İsak Menşe Efendi	-	-	-	-
“: Avram Danon Efendi	-	-	-	-
“: Yasef Hasid Efendi	-	-	-	-
“: İsak Uziyel Efendi	-	-	-	-
Hahambaşılığa Tabi Ruesay-ı Ruhaniye				
Kahire Başhahamı Rafael Ben Şimon Efendi	-	-	2	-
İskenderiye Başhaham Vekili Avram Abu Hazir Efendi	-	-	-	-
Kuds-i Şerif Başhahamı Yako Meir Efendi	-	-	2	-
İzmir Hahamı ----	-	-	-	-
Şam-ı Şerif Hahamı Yako Danon Efendi	-	-	-	-
Trablusgarp Hahamı ----	-	-	-	-
Beyrut Hahamı Nesim Danon Efendi	-	-	-	-

Memuriyet ve Esamii	Rütbe	Osmani	Mecidi	Madalya
Musul Hahamı ----	-	-	-	-
Yanya Hahamı ----	-	-	-	-
Tokat Hahamı ----	-	-	-	-
Rodos Hahamı ----	-	-	-	-
Bursa Hahamı ----	-	-	-	-
Manastır Hahamı ----	-	-	-	-
Selanik Başhahamı ----	-	-	-	-
Edirne Başhahamı Haim Becerano Efendi	-	-	-	-
Girit Başhahamı Behor Eblagon Efendi	-	-	-	-
Halep Başhahamı Hezekya Sabatay Efendi	-	-	-	-
Halilürrahman Hahamı Süleyman Manni Efendi	-	-	-	-
Kala-i Sultaniye Hahamı Moşe Habib Efendi	-	-	-	-
Bingazi Hahamı ----	-	-	-	-
Trablus Şam Hahamı ----	-	-	-	-
Gelibolu Hahamı ----	-	-	-	-
Sayda Hahamı ----	-	-	-	-
Taberiye Hahamı Rabbi Nu Abulafya Efendi	-	-	-	-
Yafa Hahamı ----	-	-	-	-
Bağdat Hahamı David Papo Efendi	-	-	-	-
Safed Hahamı ----	-	-	-	-

Birinci Dünya Savaşının hemen öncesinde ve savaş sırasında Salname yayınlanamamıştır.

68. ve son Osmanlı Devlet Salnamesi 1333-1334 Mali yıllarına ait olup 1917 ve 1918 Miladi yılları kapsamaktadır. Bu son defa yayımlanan salname olduğundan savaş sonrası duruma da ışık tutmaktadır. Hahambaşılık, “*Musevi Hahambaşılığı*” başlığı altında tablo halinde verilmiştir.

Tablo 16: Musevi Hahambaşılığı (Mali 1333-1334, Osmanlı Devlet Salnamesi)

Memuriyet	Esami	Nişan	Madalya
Hahambaşı	Haim Nahum Efendi	1.Mecidi	-
Hahamhane Kapkethüdası	Moiz Fresko Efendi, Salise (rütbe)	4.Mecidi	-
Hahamhane Ruhani Meclisi			
Reisi-i Evvel	Sabatay Levi Efendi	3.Mecidi	-
Reis-i Sani	İsak Uziyel Efendi	-	Elyazar Fonus Efendii
“	Avram Danon Efendi	-	-
Aza	Rafael Seban Efendi	-	-
Aza	İsak Şaki Efendi	-	-
Aza	Yako Arditi Efendi	-	-
Aza	Moşe Ceyb Efendi	3.Mecidi	-
Hahambaşılığa Tabi Ruesay-ı Ruhaniye			
Kahire Başhahamı	Rafael Ben Şimon Efendi	2.Mecidi	2
İskenderiye Haham Vekili Efendi	Avram Abu Hazir	-	-
Kudüs Haham Vekili	Nesim Danon Efendi -	3.Mecidi	2
İzmir Haham Vekili	Behor Aryas Efendi	-	-
Suriye Başhahamı	Yako Danon Efendi	-	-
Beyrut Haham Vekili	Yako Maslaton Efendi	-	-
Musul Başhahamı	İlyahu	-	-

Memuriyet	Esami	Nişan	Madalya
Tokat Başhahamı Vekili	-	-	-
Bursa Hahamı ----	-	-	-
Edirne Başhahamı	Haim Becerano Efendi	3.Mecidi	-
Halep Başhahamı	Hezekya Sabatay Efendi	-	-
Halilürrahman Başhahamı	-	-	-
Kala-i Sultaniye Başhahamı	-	-	-
Trablus Şam Başhaham Vekili	-	-	-
Sayda Başhaham Vekili	-	-	-
Taberiye Başhaham Vekili	Rabbi Nu Abulafya Efendi	-	-
Yafa Başhaham Vekili	Bensiyon Avril Efendi	-	-
Safed Başhaham Vekili	Mirkado Alfandari Efendi	-	-
Bağdat Başhahamı	Beruham Elyeşar Efendi	3.Mecidi	-

Savaş ortalarını gösteren son tabloda 19 merkezden 14'ü başahahamlık, 5'i ise hahamlık olarak kaydedilmiştir. 6 merkezde ruhani ismi yer almamaktadır. Önceki yıla göre merkez sayısında azalma olmasına rağmen tabloda verilen ruhani isimlerinin sayısı bir artmıştır.

Sonuç

Sonuç olarak Osmanlı Yahudileri “fetih öncesi yapının korunması” ilkesine göre idare edilmiştir. Fetih öncesi durumu en belirgin şekilde ortaya koyan İstanbul’un fethidir. Osmanlı yeni başkentinde gayrimüslimleri idare merkezi oluşturma fikrini Ortodoks Kilise’nin merkezini ele geçirince hiyerarşik yapısından esinlenerek almıştır. Rumları kendi ruhani idarelerinde serbest bırakarak, yani fetih öncesi durumu sürdürürken patriğin kendisine karşı sorumlu ve sivil işlerde doğrudan padişaha bağlı olduğu bir sistem oluşturmuştur. Aynı sistemi Yahudilere de uygulayarak fetih öncesi cemaatler yapısını olduğu gibi bırakmış, anca onları da tek lider ile idare etmek üzere bir Hahambaşı ataması yapmıştır. Romaniyotlarda iki hahambaşı fetihden 1525 yılına kadar görevde bulunmuştur. Bu arada Osmanlı Yahudi cemaatleri ve nüfusları artarak bu idare biçiminin bozulmasına yol açmışlardır. 1492 ve sonrasında İberyâ’dan gelen Sefarad Yahudileri ve diğer Avrupa topraklarından gelen Aşkenazlar, özellikle birincisi, ekonomik ve kültürel manada etkili olarak kendi hahamlarına başhaham unvanı kazandırmak için mücadelelerin yükselmesine neden olmuşlardır. Sonunda hiç olmamasının daha iyi olacağını düşündüklerinden hahambaşılık fermanı bulunan tek liderle idareyi kaldırmışlardır.

Osmanlı ile ilişkilerini her cemaat kendisi özel olarak, yani aracısız sürdürmüşlerdir. Bu, 1835’de kendi istekleriyle hahambaşılık yeniden tesis edilinceye kadar devam etmiştir. Bu tarihten sonra da hahambaşılığın tam olarak işlevini, görevini sürdürdüğünü söylemek zordur. Bu salnamelere hahambaşlıkların ‘*kaymakam*’ olarak kaydedilmesinden de anlaşılmaktadır.

Osmanlı Devlet Salnamelerinde gayrimüslimlerin kaydedildiği ilk sayıdan (1263/1847) son sayısına (1333-1334/1917-1918) kadar Hahambaşılığa yer verilmiştir. Salnameler, Hahambaşılığın geçirdiği evreleri, Yahudilerin Osmanlı hakimiyetindeki durumlarını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla takip etmede kolaylık sağlayacak ek resmi kaynak niteliğindedir.

Hahambaşılığın 1846 yılındaki durumunu kaydeden ilk salnamede ‘*ruesay-ı milel-i hamse*’ başlığı ile kaydedilirken ayrı bir millet olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Ayrıca hahambaşılıkta meydana gelen süreci salnamelerden takip etmek mümkündür. Bunun için, salnamelerin ait olduğu yılın değil de bir önceki yılın, bazen iki önceki yılın durumunu gösterdiğini göz önünde bulundurmak gerekir.

Birinci dünya savaşının son yıllarına ait olan ve son salname olan 68. Salnamede savaş öncesi durumu koruyan tek ruhani liderlik olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

Osmanlı Devlet Salnameleri ve Gayrimüslimlerle İlgili Bölümler

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1263 (1847), 1. Def’a, (İstanbul), (1263/1847) Numarasız.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1264 (1848), 2. Def’a, (İstanbul), (1264/1848), ss. 78-108.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1265 (1849), 3. Def’a, İstanbul: Tabihane-i Amire, (1265/1849). Ruesay-ı Milel-i Hamse yok. 128 s.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1266 (1850), 4. Def’a, (İstanbul), (1266/1850). Ruesay-ı Milel-i Hamse yok. 95 s.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1267 (1851), 5. Def’a, (İstanbul), (1267/1851). Ruesay-ı Milel-i Hamse yok. 98 s.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1268 (1852), 6. Def’a, (İstanbul), (1268/1852). Ruesay-ı Milel-i Hamse yok. 98 s.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1269 (1853), 7. Def’a, (İstanbul),

- (1269/1853). Ruesay-ı Mîlel-i Hamse yok. 105+1+5 s.
Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1270 (1854), 8. Def'a, İstanbul:
(1270/1854). Ruesay-ı Mîlel-i Hamse yok. 113+1+6 s.
Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1271 (1855), 9. Def'a, İstanbul:
Darü't-Tibaa't-ül-Amire, (1271/1855). Ruesay-ı Mîlel-i Hamse yok. 117 s.
Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1272 (1856), 10. Def'a, İstanbul:
Darü't-Tibaa't-ül-Amire, (1271/1856). Ruesay-ı Mîlel-i Hamse yok. 129 s.
Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1273 (1857), 11. Def'a, İstanbul:
Takvimhane-i Amire, (1273/1856). Ruesay-ı Mîlel-i Hamse yok. 135 s.
Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1274 (1858), 12. Def'a, İstanbul:
Takvimhane-i Amire, 1274 (1858), ss. 146-161.
Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1275 (1859), 13. Def'a, İstanbul:
Takvimhane-i Amire, 1275 (1859), numarasız.
Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1276 (1860), 14. Def'a, İstanbul:
Takvimhane-i Amire, 1276 (1860), ss. Numarasız.
Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1277 (1861), 15. Def'a, İstanbul:
Takvimhane-i Amire, 1277 (1861), ss. 86-101.
Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1278 (1861), 16. Def'a, İstanbul:
Darü't-Tibaa't-ül-Amire, (1278/1861), ss. 86-101.
Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1279 (1862), 17. Def'a, İstanbul:
Darü't-Tibaa't-ül-Amire, 1279 (1862), ss. 88-104.
Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1280 (1863), 18. Def'a, İstanbul:
Takvimhane-i Amire, 1280 (1863), ss. 99-115.
Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1281 (1864), 19. Def'a, İstanbul:
Takvimhane-i Amire, 1281 (1864), ss. 100-117.
Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1282 (1865), 20. Def'a, İstanbul:
Matbaa-i Amire, (1282/1865), ss. 90-106.
Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1283 (1866), 21. Def'a, İstanbul:
Matbaa-i Amire, (1283/1866), ss. 101-117.
Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1284 (1867), 22. Def'a, İstanbul:
Darü't-Tibaa't-ül-Amire, (1284/1867), ss. 121-137.
Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1285 (1868), 23. Def'a, İstanbul:
Darü't-Tibaa't-ül-Amire, 1285 (1868), ss. 126-142.
Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1286 (1869), 24. Def'a, İstanbul:
Darü't-Tibaa't-ül-Amire, (1286/1869), ss. 154-170.
Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1287 (1870), 25. Def'a, İstanbul:
Darü't-Tibaa't-ül-Amire, (1287/1870), ss. 172-187.
Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1288 (1871), 26. Def'a, İstanbul:
Darü't-Tibaa't-ül-Amire, (1288/1871), ss. 190-205.
Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1289 (1872), 27. Def'a, İstanbul:
Darü't-Tibaa't-ül-Amire, (1289/1872), ss. 178-193.
Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1290 (1873), 28. Def'a, İstanbul:
Darü't-Tibaa't-ül-Amire, (1290/1873), ss. 172-188.
Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1291 (1874), 29. Def'a, İstanbul:
Matbuat-ı Maarif, (1291/1874), ss. 182-194.
Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1292 (1875), 30. Def'a, İstanbul:

- Matbuat-ı Maarif, (1292/1875), ss. 207-218.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, Sene 1293 (1876), 31. Def'a, İstanbul: Matbuat-ı Maarif, (1293/1876), ss. 207-219.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, Sene 1294 (1877), 32. Def'a, İstanbul: Halil Efendi Matbaası, (1294/1877), ss. 584-599.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, Sene 1295 (1878), 33. Def'a, İstanbul: Rıza Efendi Matbaası, (1295/1878), ss. 475-490.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, Sene 1296 (1879), 34. Def'a, İstanbul: Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, (1296/1879), ss. 254-264.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, Sene 1297 (1880), 35. Def'a, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1297 (1880), ss. 280-292.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, Sene 1298 (1881), 36. Def'a, İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1298 (1880), ss. 305-314.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, Sene 1299 (1882), 37. Def'a, İstanbul: Matbuaat-ı Maarif, 1299 (1882), ss. 374-382.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1300 (1883) Sene-i Hicriyesine Mahsus, 38. Sene, Tertib Eden: Maarif Nezareti, İstanbul: Matbaa-i Ebu'z-Ziya, 1299 (1882), ss. 346-356.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1301 (1884) Sene-i Hicriyesine Mahsus, 39. Sene, Tertib Eden: Maarif Nezareti, İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1301 (1884), ss. 557-570.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1302 (1885) Sene-i Hicriyesine Mahsus, 40. Def'a, Tertib Eden: Maarif Nezareti, İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1302 (1885), ss. 568-581.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1303 (1886) Sene-i Hicriyesine Mahsus, 41. Def'a, Tertib Eden: Maarif Nezareti, İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1303 (1886), ss. 479-487.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1304 (1887) Sene-i Hicriyesine Mahsus, 42. Sene, Tertib Eden: Maarif Nezareti, İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1304 (1887), ss. 434-441.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1305 (1888) Sene-i Hicriyesine Mahsus, 43. Def'a, Tertib Eden: Maarif Nezareti, İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1305 (1888), ss. 345-355.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1306 (1889) Sene-i Hicriyesine Mahsus, 44. Sene, Tertib Eden: Sicill-i Ahval Komisyon-ı Umumisi, İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1306 (1889), ss. 746-755.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1307 (1889) Sene-i Hicriyesine Mahsus, 45. Sene, Tertib Eden: Sicill-i Ahval Komisyon-ı Umumisi, İstanbul: Matbaa-i Amire, (1307/1889), ss. 842-854.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1308 (1890), 46. Sene, Tertib Eden: Sicill-i Ahval Komisyon-ı Umumisi, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1308 (1890), ss. 834-846.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1309 (1891), 47. Sene, Tertib Eden: Sicill-i Ahval Komisyon-ı Umumisi, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1309 (1891), ss. 866-878.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1310 (1892), 48. Sene, Tertib Eden:

- Sicill-i Ahval Komisyon-ı Umumisi, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1310 (1892), ss. 878-891.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1311 (1893), 49. Sene, Tertib Eden: Sicill-i Ahval Daire-i Umumisi, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1311 (1893), ss. 904-917.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1312 (1894), 50. Sene, Tertib Eden: Sicill-i Ahval Daire-i Umumisi, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1312 (1894), ss. 922-935.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1313 (1895), 51. Sene, Tertib Eden: Sicill-i Ahval Daire-i Umumisi, İstanbul: Matbaa-i Amire, (1313/1895), ss. 962-976.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1314 (1896), 52. Sene, Tertib Eden: Sicill-i Ahval Daire-i Umumisi, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, (1314/1896), ss. 968-982.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1315 (1897) Senesine Mahsus, 53. Sene, İstanbul: Alem Matbaası Ahmet İhsan ve Şurekası, (1315/1897), ss. 604-615.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1316 (1898) Sene-i Hicriyesine Mahsus, 54. Sene, İstanbul: Alem Matbaası Ahmet İhsan ve Şurekası ve Mahmut Bey Matbaası, 1314 (1898), ss. 733-746.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1317 (1899) Sene-i Hicriyesine Mahsus, 55. Sene, İstanbul: Daru'l-Hilafeti'l-Aliye Matbaa-i Amire, 1315 (1899), ss. 701-712.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1318 (1900) Sene-i Hicriyesine Mahsus, 56. Sene, İstanbul: Mahmut Bey Matbaası-Serviçen Matbaası, 1316 (1900), ss. 741-753.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1319 (1901) Sene-i Hicriyesine Mahsus, 57. Sene, İstanbul: Daru'l-Hilafeti'l-Aliye Malumat-Tahir Bey Matbaası, 1317 (1901), ss. 805-817.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1320 (1902) Sene-i Hicriyesine Mahsus, 58. Sene, İstanbul: Darü't-Tibaatü'l-Amire, 1318 (1902), ss. 820-833.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1321 (1903) Sene-i Hicriyesine Mahsus, 59. Sene, İstanbul: Alem Matbaası Ahmet İhsan ve Şurekası, 1319 (1903), ss. 880-894.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1322 (1904) Sene-i Hicriyesine Mahsus, 60. Sene, İstanbul: Matbaa-i Ahmet İhsan ve Şurekası, 1320 (1904), ss. 900-914.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1323 (1905) Sene-i Hicriyesine Mahsus, 61. Sene, İstanbul: Matbaa-i Ahmet İhsan, 1321 (1905), ss. 974-988.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1324 (1906) Sene-i Hicriyesine Mahsus, 62. Sene, İstanbul: Matbaa-i Ahmet İhsan, 1322 (1906), ss. 1038-1052.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1325 (1907) Sene-i Hicriyesine Mahsus, 63. Sene, İstanbul: Matbaa-i Ahmet İhsan, 1322 (1907), ss. 1034-1048.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1326 (1908) Sene-i Hicriyesine Mah-

sus, 64. Sene, İstanbul: Matbaa-i Ahmet İhsan, 1323 (1908), ss. 1034-1048.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1326 (1910) Sene-i Maliyesi, 65. Sene, İstanbul: Selanik Matbaası, (1326/1910), ss. 132-151.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1327 (1911) Sene-i Maliyesi, 66. Sene, İstanbul: Selanik Matbaası, 1327 (1911), ss. 146-165.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1328 (1912) Sene-i Maliyesi, 67. Sene, İstanbul: Selanik Matbaası, 1328 (1912), ss. 142-160.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1333-1334 (1918) Sene-i Maliyesi, 68. Sene, İstanbul: Hilal Matbaası, 1334 (1918), ss. 174-184.

Diğer Kaynaklar

Aydın, Mehmet, "İstanbul'un Fethinden Önce ve Sonra İstanbul'daki Yahûdi Cemaatleri", *SÜİFD*, Sayı XIV, Güz 2002, Konya, 2002, ss. 5-26.

Ayverdi, Ekrem Hakkı, "Fatih Devrinde İstanbul Mahalleleri", *Vakıflar Der.*, c. 4, Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, 1958, ss. 249-261.

Ayverdi, Ekrem Hakkı, *Fatih Devri Sonlarında İstanbul Mahalleleri, Şehrin İskanı ve Nüfusu*, Ankara: Doğu Matbaası, 1958.

Bebiroğlu, Murat, *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Nizamnameleri*, (ed.: Cahit Külekçi), İstanbul, 2008.

Beydilli, Kemal, *II. Mahmut Devri'nde Katolik Ermeni Cemaati ve Kilise'nin Tanınması (1830)*, Türkçe Yayınlayanlar: Şinasi Tekin ve Gönül Alpay Tekin, Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 1995.

Braude, Benjamin, "Fundation Myths of the Millet System" , *Christians and Jews in the Ottoman Empire, Vol. I*, Ed.: Benjamin Braude ve Bernard Lewis, New York, London: Holmes-Moyer Pub., 1982, ss. 69-88.

Braude, Benjamin, "Millet Sisteminin İlginç Tarihi", *Osmanlı* (Ed. Güler Eren), c. 4 (Toplum), Ankara: Yeni Türkiye Yay., 1999, ss. 245-254.

Danon, Abraham, "The Karaites in European Turkey. Contributions to Their History Based Chiefly on Unpublished", *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 15, No. 3 (Jan., 1925), ss. 285-360.

Doğan, Hatice, *Osmanlı Devleti'nde Hahambaşılık Müessesesi*, İstanbul: Gözlem Yay., 2003.

Eroğlu, Ahmet Hikmet, *Osmanlı Devletinde Yahudiler*, Ankara: Andaç Yay., 2003.

Franco, M., *Essai sur l'Histoire des Israelites de l'Empire Ottoman*, Paris: Libraire A. Durlacher, 1897.

Galanti, Avram, *Türkler ve Yahudiler*, İstanbul: Gözlem Yay., 1995, ss. 16-33. Ayrıca bkz. Naim Güleriyüz, *Türk Yahudileri Tarihi-I (20. yüzyılın başlarına kadar)*, İstanbul: Gözlem Yay., 1993.

Gibb H. A. R. – Bowen, Harold, *Islamic Society and the West, Vol. I, part II*, Oxford: Oxford University Press, 1957.

Güleriyüz, Naim, "Hahambaşılık", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. 3, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı ortak yayını, 1994, ss. 494-495.

Güleriyüz, Naim, *İstanbul Sinagogları*, İstanbul: Ajans Class, 1992.

- Hahamhane Nizamnamesidir*, Düstur, tertib-i evvel, cüz-ü sani, Dersadet: Matbaa-i Amira, 1289, ss. 962-975.
- Heyd, Uriel, "The Jewish Communities of Istanbul in the Seventeenth Century", *Oriens*, Vol. 6, No. 2 (Dec. 31, 1953), ss. 299-314.
- Jacoby, David, "Yahudiler: Himaye, Bölünmeler, Ayrımcılık", *Konstantinopolis 1054-1261*, Derleyenler: Alain Ducellier-Michel Balard, İstanbul: İletişim Yay., 2002, ss. 169-180.
- Kamen, Henry, "The Mediterranean and the Expulsion of Spanish Jews in 1492", *The Past and Present Society*, No. 119 (May, 1988), ss. 30-55.
- Kenanoğlu, M. Macit, *Osmanlı Millet Sistemi Mit ve Gerçek*, İstanbul: Klasik Yay., 2004.
- Küçük, Cevdet, "Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi", *Osmanlı* (Ed. Güler Eren), c. 4 (Toplum), Ankara: Yeni Türkiye Yay., 1999, ss. 208-216.
- Marx, Alexander, "The Expulsion of the Jews from Spain", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 20, No. 2 (Jan., 1908), ss. 240-271.
- Refik, Ahmet, *Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1689-1785)*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1988.
- Refik, Ahmet, *Onbirinci Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı (1592-1688)*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1988.
- Refik, Ahmet, *Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı*, haz.: Abdullah Uysal, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1987.
- Schneider, Alfons Maria, "XV. Yüzyılda İstanbul'un Nüfusu", *Belleten*, c. XVI, S. 61, 62, 63, 64, Ankara: T. T. K. Bas. , 1952, ss. 38-49.
- Sevilla-Sharon, Moshe, *Türkiye Yahudileri*, İstanbul: İletişim Yay., 1992.
- Seyfeli, Canan, " Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin İdari Yapısı: Süryanî Kadim Kilisesi Örneği", *Süryaniler ve Süryanilik I*, (Haz.: Ahmet Taşğın, Eyyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli), Ankara: Orient Yay., 2005, ss.251-265.
- Seyfeli, Canan, "Osmanlı Devlet Salnamelerinde Süryaniler (1847-1918)", *Süryaniler ve Süryanilik I*, (Haz.: Ahmet Taşğın, Eyyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli), Ankara: Orient Yay., 2005, ss. 49-140.
- Seyfeli, Canan, "Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimler: Tur-Abdin Bölgesi", *Geçmişten Günümüze Midyat Sempozyumu'nda Sunulmuş Bildiri*, 19-20 Haziran 2003, Midyat-Mardin, 2003.
- Seyfeli, Canan, "Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin İdari Yapısı: Ermeniler Örneği", *Milel ve Nihal*, c. 1, S. 1, Aralık 2003, ss. 125-156.
- Seyfeli, Canan, "The Administrative Structure of the Syrian Al-Kadim Church during the Ottoman Empire", *IX. Symposium Syriacum du 20 au 23 Septembre 2004*, Université Saint-Esprit de Kaslik, Jounieh-Liban, 2004.) Sempozyumda sunulmuş bildiri.
- Seyfeli, Canan, *İstanbul Ermeni Patrikliği, Kuruluşu ve Tarihten Günümüze İdari Yapısı*, Ankara: Aziz Andaç Yay., 2005.
- Sharf, Andrew, "Constantinople", *Encyclopaedia Judaica, Second Edition*, Volume 8, ss. 245-246.
- Shaw, Stanford, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudi Milleti", *Osmanlı* (Ed. Güler Eren), c. 4 (Toplum), Ankara: Yeni Türkiye Yay., 1999, ss. 307-

321.

- Shmuelevitz, Aryeh, "Millet Sistemi ve Musevi Cemaati", *Osmanlı* (Ed. Güler Eren), c. 4 (Toplum), Ankara: Yeni Türkiye Yay., 1999, ss. 322-325.
- Tcholakian, Hovhannes J., *L'eglise Armenienne Catholique En Turquie*, İstanbul: Ohan Mat. , 1998.
- Tudela'lı Benjamin, "Seyahatname", *Ortaçağda İki Yahudi Seyyahın İslam Dünyası Gözlemleri Tudela'lı Benjamin ve Ratisbon'lu Petachia*, Çev.: Nuh Arslantaş, 2. baskı, İstanbul, 2009.
- Veinstein, Gilles, "Fetihten Sonraki Osmanlı Millet Sistemi Üzerine Bazı Düşünceler", *I. Uluslar arası İstanbul'un Fethi Sempozyumu*, İstanbul, 24-25 Mayıs 1996, ss. 137-142.



The Chief Rabbinate in the Ottoman State Annuals (Salname-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye) (1847-1918)

Citation/©: Seyfeli, Canan, (2010). The Chief Rabbinate in the Ottoman State Annuals (Salname-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye) (1847-1918), *Millet ve Nihal*, 7 (1), 95-136.

Abstract: The subject of this article is related to conditions of the chief rabbinate between 1847 and 1918 in Ottoman State. I referenced to the Ottoman State Annuals (Salname-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye) appeared in 68 issues. The aim is to draw a picture of the jews and their chief rabbinate in Ottoman official publications and to contribute to the understanding of the Ottoman jews, regarded as a seperate 'nation (millet)'. As a result, the Chief Rabbinate is recorded in whole issues recording non-muslims from the first to the last issue. Ottoman jews were administrated in accordance with the principle "keeping the pre-conquest structure". They were admitted a different nation in the period of Fatih Mehmet II to Kanuni (1453-1525) with two chief rabbis. But there hadn't been a chief rabbi until the appointment in 1835, which was according to jews's application. Thus, Ottoman jews were consisting of many communities and each had a seperate chief rabbi. Because of that, they did not want the administration of uni-chief rabbi, responsible to Ottoman, or else their own rabbi to be the chief rabbi.

Key Words: Ottoman State, Jews, Judaism, Chief Rabbinate, Ottoman State Annuals, non-muslims, the Administration of nation (millet).



Yeni Misyon Trendi: Kısa Süreli Misyonerlik

Süleyman TURAN*

Atıf/©: Turan, Süleyman (2010). Yeni Misyon Trendi: Kısa Süreli Misyonerlik, Milet ve Nihal, 7 (1), 137-161.

Özet: Bu makalede, XX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ve yüzyılın sonlarına doğru Hıristiyanların oldukça rağbet ettiği popüler bir trend haline gelen "Kısa Süreli Misyonerlik" anlayışı ele alınmaktadır. Bu yeni anlayışın ne'liği ve niceliğini ortaya koyan bir girişten sonra makalede; bu trendi cazip kılan faktörler, Hıristiyan misyonerliğine katkıları, olumsuz yönleri ile kısa süreli misyonerlere yönelik bazı tavsiyeler ve konuyla ilgili çeşitli istatistiksel verilere yer verilmiştir. Bazı kilise ve misyon teşkilatları, Hıristiyanlar arasında kısa zamanda popüler olan bu yeni misyon eğiliminin Hıristiyan misyonerliğinin geleceği açısından önemli katkılar sağladığı ve sağlamaya da devam edeceği kanısındadırlar. Bu durum, günümüz misyonerliğinin daha iyi anlaşılması noktasında bu yeni misyon anlayışının ortaya konulmasını elzem hale getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kısa Süreli Misyonerlik, Kısa Süreli Misyoner, Misyon Gezileri, Çadır Yapım Misyonerliği, Hıristiyanlık.

Giriş

Tarihsel süreç incelendiğinde bir kilise ya da misyon teşkilatına bağlı olarak faaliyet yürüten misyonerlerin, bazen uzun sürelerle, bazen de bir ömür boyu aynı bölgede hizmet ettikleri görülmekte-

* Yrd. Doç. Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, [suleyman_turan@hotmail.com].

dir. Özellikle XIX. yüzyılda Asya ve Afrika'ya giden misyonerlerin asla geri dönmek hedefiyle yola çıktıkları bilinmektedir. Otuz yıldan fazla bir süre Hindistan'da faaliyet yürüten ve neticede Hindistan'ın Serampore (Serampur ya da Srirampur) şehrinde ölen William Carey (1761–1834), bu anlayışın iyi bir örneğini oluşturmaktadır. Böyle bir misyonerlik anlayışı içerisinde kısa süreli misyonerlik tabiri olsa olsa faaliyet yürüteceği bölgeye gittikten sonra birkaç ay ya da birkaç yıl içerisinde ölen insanlara işaret etmek için kullanılabilirdi.¹ Bu yaklaşım, yani uzun sürelerle misyoner görevlendirme, bazı kilise ve misyon teşkilatları tarafından günümüzde de benimsenmekle birlikte kariyerini misyoner olarak geçirecek ya da uzun süre bir bölgede misyonerlik faaliyeti yürütecek insanların sayısında son dönemlerde gözlemlenen dikkate değer azalmanın da etkisiyle bu yaklaşımın yerine kısa sürelerle misyonerlik faaliyeti yürütme (short-term mission/s) şeklinde yeni bir eğilim ortaya çıkmıştır.

“Kısa süreli misyonerlik”² olarak adlandırılan bu yeni anlayış sayesinde Hıristiyanlara en azından belli süreyle dahi olsa misyoner olarak çalışma ve Hıristiyanları her yerde ve her zaman Hıristiyan mesajını duyurmakla görevli kılan İsa-Masih'e az da olsa hizmet etme olanağı tanındığı belirtilmektedir. Örneğin Peter C. Wagner, “hayatta bazı şeyler isteğe bağlıdır, ancak bazıları zorunludur. Ayakkabı giymek tercihe bağlıdır, fakat yemek zorunludur. Araba sürmek tercihe bağlıdır. Ancak bu tercihi seçtiğimizde ku-

¹ Stan Guthrie, *Missions in the Third Millennium: 21 Key Trends for the 21st Century*, Waynesboro: Paternoster Press, 2000, s. 86.

² Bkz. Jennifer Collins, “Short-Term Missions”, *Overcoming the World Missions Crisis: Thinking Strategically to Reach the World*, ed. Russell L. Penney, Grand Rapids, Michigan: Kregel Publications, 2001, s. 305. Son dönemde oldukça yaygınlık kazanan bu trendle ilgili internette çok sayıda ve çeşitli dokümana yer verilmektedir. Moreau ve O'Rear, internet kaynaklı dokümanları 6 başlık altında sıralamaktadır: 1) Giriş mahiyetinde dokümanlar, 2) gezi organizeleri için yardım toplayan siteler, 3) bu anlayışla ilgili bazı kural ve standartlar sunan siteler, 4) veritabanları ve listeler, 5) organizasyonlarla ilgili siteler, 6) elektronik dergi ya da bireysel sitelerde yayınlanan makaleler. Bu hususların detayları için bkz. A. Scott Moreau-Mike O'Rear, “Missions on the Web: All You Ever Wanted on Short-term Missions.” *Evangelical Missions Quarterly* (January 2004), 40/1, ss. 100-105.

rallara uymak zorunludur. Hıristiyan olmak tercihe bağlıdır. Ancak Hıristiyan olduktan sonra Hıristiyan misyonerliğine dâhil olmak artık zorunlu hale gelir"³ ifadeleriyle her Hıristiyan'ın bir şekilde misyoner olarak çalışma ve kısa süreli dahi olsa misyon gezilerine katılarak faaliyet yürütme zorunluluğuna işaret etmektedir.

Peki kısa süreli misyonerlik ya da kısa süreli misyon gezileri vasıtasıyla misyonerlik faaliyeti yürütme şeklinde ifade edilen bu yeni anlayış nedir? Bu anlayışın dini bir temeli ya da dayanağı var mıdır? Kısa süreli misyonerlik anlayışının Hıristiyan misyonerliği açısından olumlu ve olumsuz tarafları nelerdir? Bu anlayışı cazip kılan hususlar nelerdir? Kısa süreli misyon gezilerinin katılımcılara ve bu gezileri düzenleyen kilise ya da misyon teşkilatlarına katkıları nelerdir? Bugün gelinen noktada bu statüde çalışan misyonerlere neler tavsiye edilmektedir? İstatistiksel veriler bu yeni trendle ilgili nelere işaret etmektedir? gibi sorular, bu yeni anlayışla ilgili olarak cevap bekleyen temel sorular olarak karşımızda durmaktadır. Çalışmamızda bu ve benzeri sorulara yanıt bulmaya çalışarak, bu yeni misyon trendinin anlaşılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktayız.

I- Kısa Süreli Misyonerlik: Tanım ve Kapsam

Kısa süreli misyonerlik anlayışı, ilk adımları 1949 yılında "Methodist Misyon Teşkilatı" (Methodist Board of Missions)'nın ortaya koyduğu yeni bir programla atılan, bununla birlikte George Verwer tarafından kurulan 1957'de kurulan "Mobilize Operasyon" (Operation Mobilization [OM])⁴ ile 1960 yılında Loren Cunningham tarafından kurulan "Bir Misyonla Görevli Genç/lik" (Youth With A Mission [YWAM])⁵ isimli iki organizasyonla gündeme taşınan ve yüzyılın sonlarına doğru popülerlik kazanan yeni

³ Peter C. Wagner, *On the Crest of the Wave*, California: Regal, 1983, s. 5'ten aktaran David C. Forward, *The Essential Guide to the Short Term Mission Trip*, Chicago: Moody Press, 1998, s. 32.

⁴ Daha fazla bilgi için resmi sitesine bakılabilir. <http://www.om.org/> (14.02.2011).

⁵ Daha fazla bilgi için resmi sitesine bakılabilir. <http://www.ywam.org/> (14.02.2011)

bir eğilimdir.⁶ Bireysel ya da takım halinde iki haftadan iki yıla kadar değişen farklı sürelerle bulunulan ülkenin farklı bir bölgesinde ya da deniz aşırı topraklarda belirli aktivitelere katılma ve misyonerlik faaliyeti yürütme sürecini ifade etmektedir. Bu sürece katılan ve misyon alanında birkaç günden iki yıla kadar değişen sürelerle kalan kişilere ise, “kısa süreli misyoner” (short term) ya da short-term missionary) adı verilmektedir.⁷

Ralph Winter gibi bazı önemli misyonerler, kısa süreli misyonerlik anlayışından “misyonerliğin amatörleştirilmesi” kısa süreli misyonerlerden ise, “amatörler ordusu”⁸ tabirleriyle bahsederken, bazı misyonerler onu, “hızlı ve gelişi güzel tarzda yapılan misyonerlik” olarak nitelerler.⁹ Bazı kaynaklarda ise, bu yeni yaklaşım, “amaçlı yapılan tatil” olarak tarif edilir.¹⁰

Bu yeni anlayış, kilisedeki farklı yaş gruplarındaki insanlara hitap etmekle birlikte kolej öğrencileri, çocuksuz evli çiftler ve emekliler arasında daha popülerdir ve bu nedenle daha ziyade onlar için düzenlenen gezileri ihtiva etmektedir. Wesley Paddock, kısa süreli misyoner statüsündeki insanları 4 grupta toplamakta-

⁶ Kısa tarihçe için bkz. Robert J. Priest, “Introduction”, *Effective Engagement In Short-Term Missions: Doing It Right*, ed. Robert J. Priest, Pasadena: William Carey Library, 2008, ss. i-ix.

⁷ Collins, “Short-Term Missions”, s. 305; I. Makuku & V. Calver, “Short-term mission”, *Dictionary of Mission Theology: Evangelical Foundations*, ed. John Corrie, Illinois: InterVarsity Press, 2007, s. 360.

Kısa süreli misyonerleri, üç aydan altı yıla kadar faaliyet yürüten insanlar olarak tarif edenler de olmakla birlikte büyük çoğunluk çalışma süresinin iki hafta ile iki yıl arasında olduğunu belirtmektedir. Bugün kısa süreli misyon gezilerine katılanların 2/3’ünün iki hafta ya da daha az süreli olarak organize edilen faaliyetlere iştirak ettikleri belirtilmektedir. Bkz. Enoch Wan-Geoffrey Hartt, “Complementary Aspects of Short-Term Missions and Long-Term Missions”, *Effective Engagement In Short-Term Missions: Doing It Right*, ed. Robert J. Priest, Pasadena: William Carey Library, 2008, s. 65.

⁸ Bkz. Guthrie, *Missions in the Third Millennium*, s. 87; Wan-Hartt, “Complementary Aspects of Short-Term Missions and Long-Term Missions”, s. 64.

⁹ Gary Corwin, “The Message of Short-Term Missions”, *Evangelical Missions Quarterly*, (October 2000), 36/4, s. 422.

¹⁰ Bkz. John Maust, “Short-Term Missions Boom”, *Latin America Evangelist*, (April-June 1991), s. 18; Ed Mathews, “Short-Term Efforts and Long Term Effects”, *Journal of Applied Missiology*, (October 1992), vol. 3, no. 2. <http://www.ovc.edu/missions/fjam/shrtlong.htm> (14.02.2011).

dır: (i) Kolej stajyerleri ve yaz çalışanları. Bu grupta yaz tatillerinin 8 ya da 12 haftasını bir misyon alanında geçiren öğrenciler yer almaktadır. Bu öğrenciler bir misyonerin gözetim ve denetiminde hareket etmekte olup bu öğrencilerin durum değerlendirmesini de bu misyoner yapmaktadır. (ii) Tatillerini başka bir ülke ve kültürde faaliyet yürüterek geçiren erkek ve kadın gönüllüler. Elektrikçi, duvar ustası, tesisatçı gibi çeşitli meslek kollarında faaliyet yürüten ve gittikleri bölgelerde daha ziyade bina inşa işlerinde çalışan bu insanlar bir yandan da yerel kiliselerde vaaz etme ve eğitim öğretimi işleriyle meşgul olurlar. (iii) Bir yıldan iki yıla kadar gönüllü olan insanlar. Bu grupta sekreter, hemşire, doktor, öğretmen, makine mühendisi, muhasebeci gibi uzmanlık gerektiren alanlarda çalışan insanlar yer almaktadır. Misyoner olarak faaliyet yürütme gereği hisseden ancak bu işi ömür boyu yapabileceklerini düşünmeyen bu gruptaki insanlar, böyle bir yola başvurmakta ve kısa süreli misyoner statüsünde çalışmayı tercih etmektedirler. (iv) Son grubu mesleklerini misyon alanında sürdüren insanlar oluşturmaktadır. Bu insanlara “çadır-yapım misyonerleri” (tent-making missionaries) tabiriyle atıfta bulunmaktadır.¹¹

Geziler, başta özel misyon acenteleri olmak üzere kiliseler ve bazen de bireysel gayretlerle tertip edilmektedir.¹² Özellikle son 20-30 yıldır bu yeni trende olan rağbet ve kısa süreli misyoner sayısında yaşanan artışa bağlı olarak bu tür misyon gezileri düzenle-

¹¹ Wesley Paddock, "Are Short-Termers the Future of Missions?", *Christian Standard*, (July 26, 1992), 127/30, s. 630.

“Çadır yapım misyonerliği” (*tent-making missionary*), geçimini çadır yapım işiyle sağlayan Pavlus’tan elde edilen bir anlayış olup, “çadır yapımcısı” (*tent-maker*) ifadesi, farklı bir kültürde faaliyet yürüten ancak bir dini organizasyonla bağlantısı olmayan ve bir dış misyon teşkilatı tarafından ya da yerel kilise tarafından desteklenmeyen insanları ifade etmektedir. Bu misyonerler genellikle seküler bir takım himayeler altında faaliyet yürütürler ve ticaretle uğraşarak ya da dinle bağlantısı olmayan bir meslek icra ederek kendilerine destek sağlarlar. Bkz. John Oliver Nelson, *Opportunities in Religious Service Careers*, Illinois: VGM Career Books, 1998, s. 53.

¹² İfade edildiği üzere bu gezilere bireysel ya da takım halinde gidilebilmektedir. Bu ikisinin kendine göre bir takım avantaj ve dezavantajları sıralanmaktadır. Bkz. John Mouton, “Short-Term Missions”, *Student Ministry That Leaves a Mark: Changing Youth to Change the World*, ed. Gary Blair Zustiak vdğ., College Press, 2003, ss. 193-194.

yen organizasyon sayısı da hızla artmaya başlamıştır. Bugün başta kısa süreli misyonerlik anlayışının en popüler olduğu Amerika olmak üzere Kore, Singapur, Hong Kong, Güney Afrika ve Brezilya gibi pek çok ülkede kısa süreli misyon gezileri düzenleyen çok sayıda organizasyonun varlığı bilinmektedir.¹³ Bu misyon acenteleri Amerika ve Kanada başta olmak üzere Afrika Kıtasında Gana, Kenya, Uganda, Zimbabve; Asya Kıtasında Çin, Hindistan, Tayland, Vietnam; Latin Amerika'da Kostarika ve Meksika; Avrupa'da Rusya ve İngiltere gibi pek çok ülkeye kısa süreli misyon gezileri düzenlemektedirler.¹⁴

Geziler için sürelerine göre farklı teknik terimler kullanılmaktadır. Örneğin birkaç hafta sürecek programlar için "teşhir turları" (exposure trips), üç aydan bir yıla kadar sürecek programlar için ise, "ayrılık yılları" (gap years) tabirleri kullanılmaktadır.¹⁵ Ancak bu kullanımlar genel geçer değildir.

Gezilere katılan insanlar gittikleri bölgelerde çok çeşitli misyonerlik etkinliklerine iştirak etmektedirler. Çocuklara yönelik misyonerlik yapmak, çeşitli faaliyetlerde kullanılmak üzere inşa edilen binalarda çalışmak, kiliseler inşa etmek, Kutsal Kitap çalışmaları ve öğretimine katılmak, sahip oldukları meslek dallarında eğitim vermek, İngilizce öğretmek, Kutsal Kitap ve dini broşürler dağıtmak bu etkinliklerden bazılarıdır. Bunun dışında bu gezilerde öksüz ve yetimlerle ilgilenmek, fakirlere yardım etmek ve açları doyurmak gibi bir takım sosyal amaçlı faaliyetler yürütüldüğü de ifade edilmektedir.¹⁶

II- Dini Dayanağı

Bu modern anlayışı savunanlar, Eski ve Yeni Ahit'te yer alan bazı örnek durumları kendi anlayışlarına dayanak ya da paralel olarak

¹³ Maust, "Short-Term Missions Boom", s. 18.

¹⁴ Önemli misyon acenteleri ve geziler düzenledikleri bölgeler için bkz. <http://www.christianvolunteering.org/shorttermmissions.jsp> (14.02.2011).

¹⁵ Makuku & Calver, "Short-term mission", s. 360.

¹⁶ Forward, *The Essential Guide to the Short Term Mission Trip*, s. 226; Mathews, "Short-Term Efforts and Long Term Effects", <http://www.ovc.edu/missions/jam/shrtlong.htm>.

yorumlamaktadırlar.¹⁷ Yunus peygamberin üç günlük mesafede olduğu belirtilen Ninova'ya Tanrı tarafından bir misyonla gönderilmesi (Yunus 3, 4) Eski Ahit'ten bir örnek olarak sunulmaktadır. Yeni Ahit'ten atıfta bulunulan örnek sayısı ise daha fazladır. Luka İncili'nde İsa'nın kendi gideceği yerlere kısa süreliğine önceden ikişerli üçerli gruplar halinde 70 kişiyi gönderdiğinden söz eden bölüm (10:1-24) ile Filip ve Petrus'un kısa süreli faaliyetlerine değinen bölümler (Elçilerin İşleri 8:26-40 ve 10:19, 48) kısa süreli misyonerlik anlayışına dayanak olarak sunulan metinler arasındadır.¹⁸ Bununla birlikte bu yeni trendin en önemli modeli ve dini dayacağı, kiliseler oluşturmak ve yeni tesis edilen kiliseleri kontrol etmek amacıyla birkaç haftadan üç yıla kadar değişen farklı sürelerle misyon yolculukları yapan Pavlus'tur. Pavlus'un kısa misyon yolculuklarına işaret eden Elçilerin İşleri 18:11 ve 20:31 gibi pasajlar, misyonerliğin kısa süreli olabileceğini ve bu süre zarfında Hıristiyan mesajını başarılı bir şekilde yaymanın da mümkün olabileceğine delil olarak kullanılmaktadır.¹⁹ Peki gerçekten Pavlus'un hayatı ve misyon faaliyetleri kısa süreli misyon eylemi olarak değerlendirilip sunulabilir mi?

Bu soruya olumlu cevap vermeye yönelik güçlü bir eğilimin olduğunu belirten A. Wayne Meece, terimin bugün kazandığı yukarıda değindiğimiz anlamına işaret ederek Pavlus'un kısa süreli misyoner olarak değerlendirilemeyeceğini savunmaktadır. Şöyle ki; ifade edildiği üzere kısa süreli misyoner statüsünde çalışan insanların asıl meslekleri misyonerlik değildir. Modern dünyanın farklı iş kollarında çalışan bu insanlar izin ya da tatilleri esnasında veya işlerinden emekli olduktan sonra belli süreler için organize edilen misyoner gezilere katılarak misyonerlik faaliyeti yürütmektedirler. Oysa her ne kadar hayatını kazanmak için bazı dönemler-

¹⁷ Örneğin bkz. Collins, "Short-Term Missions", ss. 305-306; Makuku & Calver, "Short-term mission", s. 360.

¹⁸ Metinlere dair detaylı bilgi için bkz. Bryan A. Slater, "Short-Term Missions: Biblical Considerations", *Evangelical Missions Quarterly*, (October 2000), 36/4, ss. 452-457; Gene Daniels, "The Character of Short-term Mission", *Evangelical Missions Quarterly*, (April 2008), 44/2, ss. 150-156.

¹⁹ Makuku & Calver, "Short-term mission", s. 361.

de çadır yapım işiyle uğraşsa da Pavlus'un temel misyonu ve vazifesi, Hıristiyan mesajını yaymak; yani misyonerliktir. Pavlus, bir misyoner olarak strateji ve şartlar gereği gittiği yerlerde bazen uzun bazen de kısa süreli kalmıştır.²⁰ Bu açık gerçeğe rağmen kısa süreli misyonerlik anlayışını yasallaştırmak isteyenlerin Pavlus'u model olarak sunduklarını belirten Meece, bu tür yaklaşımların doğru olmadığını belirtmektedir²¹ ki bu noktada biz de Meece'nin kanaatini paylaşmaktayız.

III- Kısa Süreli Misyonerlik Anlayışını Cazip Kılan Faktörler

İmkanları dahilinde çalışarak mümkün mertebe Hıristiyanlığa katkı sağlamak isteyen; ancak şartların uygun olmaması ve zorlaştırıcı bazı unsurlar nedeniyle bu isteklerini gerçekleştiremeyen Hıristiyanlar, kısa süreli misyoner olarak çalışma ve kısa süreli misyon gezilerine katılma yönünde bir eğilim gösterebilmektedirler. Bu bağlamda bu yeni anlayışı cazip kılan üç temel faktörden söz edilmektedir:

1- Seyahat kolaylığı: 1950'lere kadar denizaşırı ülkelere gitmek hem ulaşım açısından zor, hem de çok zaman alıcı bir işti. Uçak endüstrisindeki gelişmeler bu zorlukları büyük oranda ortadan kaldırmış ve ulaşımı hızlı ve kolay hale getirmiştir.

2- Maddi kaynak temin edebilme kolaylığı: Özellikle öğrencilere yönelik geziler yaz tatilleri esasına denk getirildiği için, zaten bir yerlere gitmeyi planlayan öğrenciye ailesi ekonomik kaynak sağlayabilmektedir. Ayrıca iki haftadan başlayan kısa sürelerle gezilere katılmak mümkün olabildiği için herhangi bir aile ferdi de kendi imkânlarıyla bu gezileri finansa edebilmektedir. Yine bir meslek icra eden ve bu mesleklerini misyon alanında katkıya dönüştürmek isteyen insanlar da kısa süreli olarak katıldıkları programların

²⁰ Pavlus'un bu misyon stratejisi için bkz. Süleyman Turan, *Misyonerliğin Kurucusu Paulus*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006, ss. 177-178.

²¹ Konuyla ilgili tespitlerini makalesinde ortaya koyan Meece, sonuçta her ne kadar Pavlus, böyle bir anlayışın modeli olmasa da bu yeni anlayışa karşı olmadığını da açıkça ifade etmektedir. A. Wayne Meece, "Was Paul a Short Term Missionary", *The Gospel Unhindered: Modern Missions and the Book of Acts*, ed. Doug Priest, Pasadena: William Carey Library, 1994, ss. 207-218.

maddi yükünü kendileri karşılayabilmektedirler. Bunun yanı sıra pek çok kilise bireysel ya da takım halinde kısa süreli misyon gezilerinin masraflarını sponsor olarak karşıladıkları için bu yeni trend ekonomik anlamda insanlara cazip gelmektedir.²² Ayrıca bu anlayışın paralarını faaliyet yürütünler diye meçhul misyon acentelerine göndermektense kişisel olarak misyon alanına dahil olma olanağı tanınması da insanları bu yöne kanalize eden bir başka faktördür.

3- Gönderecek ve yardımcı olacak aracı kurum bulma kolaylığı. Çoğu misyon teşkilatı ve kilise son dönemde düşen üye sayıları nedeniyle kısa süreli de olsa misyoner olarak faaliyet yürütmek ve misyon gezilerine katılmak isteyen insanlara kapılarını açmakta ve onlara yardımcı olmaktadır.²³

Bu üç temel etkenin dışında kısa süreli olması, kısa süreli olması nedeniyle insanları aslı işlerinden alı koymaması, ciddi bir ön hazırlık ve eğitim sürecine çok fazla ihtiyaç duyulmaması gibi diğer bir takım başka etkenler de Hıristiyanları bu yeni eğilime katılarak misyonerlik faaliyeti yürütmeye sevk etmektedir.²⁴

IV- Hıristiyan Misyonerliği Açısından Olumlu ve Olumsuz Yönleri

Kısa süreli misyonerlik faaliyetlerinin hem katılan Hıristiyanlara, hem de bu statüde misyoner görevlendiren ve kısa süreli misyon gezileri organize eden kilise ve misyon teşkilatlarına çeşitli katkılar sağladığını ifade eden bazı misyoner ve araştırmacılar, bu yeni anlayışa destek vermekte ve bir takım pozitif yönlerinden söz etmektedirler. Buna karşın bu yeni misyon anlayışının önemli bazı olumsuz yönlerinin bulunduğunu belirten diğer bazı misyoner ve

²² Kiliselerin sponsorluğu ve bunun neticesinde ortaya çıkan bazı sorunlar için bkz. Dan Busby, "Contributions to Support Short-Term Mission Trips", *The Clergy Journal* (July-August 2007), vol. 83, sy. 8, ss. 26-27.

²³ Paddock, "Are Short-Termers the Future of Missions?", s. 631.

²⁴ Detaylı bilgi için bkz. Gene Simillie, "My Story: Take the Short Step, Short-Term Missions Can Change Your Life", *Send Me: Your Journey to the Nations*, ed. Steve Hoke & Bill Taylor, Pasadena: WCL, 1999, s. 48; Seth Barnes, "Future of Short-Term Missions", *Lausanne World Pulse* (March 2006), www.lausanneworldpulse.com/pdf/issues/LWP0306.pdf (14.02.2011).

araştırmacılar ise, bu anlayışa karşı çıkmaktadırlar. Kısa süreli misyonerlik anlayışına destek veren ve karşı çıkanların bu anlayışa yönelik olumlu ve olumsuz buldukları hususları²⁵ şu şekilde sıralamak mümkündür:

Olumlu Yönleri

i- Kısa süreli misyonerlik anlayışı, her şeyden önce başka türlü İsa'nın "büyük görevlendirme"²⁶ emrine itaat etme imkanı bulamayan insanlara bu olanağı sağlamaktadır.

²⁵ Kısa süreli misyonerlik faaliyetlerinin olumlu ve olumsuz yönlerini genel olarak aşağıdaki kaynaklardan hareketle sıralamakla birlikte özel olarak işaret ettiğimiz ve örnekler vermede yararlandığımız kaynaklar ayrıca dipnot olarak gösterilmiştir. Bkz. Paddock, "Are Short-Termers the Future of Missions?", s. 631; Forward, *The Essential Guide to the Short Term Mission Trip*, ss. 38-41; Collins, "Short-Term Missions", ss. 306-320; Tim Dearborn, *Short-Term Missions Workbook*, Illinois: InterVarsity Press, 2003, ss. 17-19; J. Mack Stiles & Leeann Stiles, *Short-Term Missions*, Illinois: InterVarsity Press, 2000, ss. 45-53; Paul Borthwick, "Five Reasons Not to Leave the Country", *Discipleship Journal*, sy. 109, s. 93; Bill Taylor, "Flying With Two Wings: The Place of Short-Term Missions", *Send Me: Your Journey to the Nations*, ed. Steve Hoke-Bill Taylor, Pasadena: William Carey Library, 1999, ss. 53-55.

²⁶ Matta İncili'nin sonunda yer verilen "İsa yanlarına gelip kendilerine şunları söyledi: Gökte ve yeryüzünde bütün yetki bana verildi. Bu nedenle gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin. Onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla vaftiz edin" (28:18-20) ifadeleriyle İsa'nın havarilerine bir görev yüklediği düşünülmektedir. Bu eylem, Hıristiyanlar tarafından "Büyük Görevlendirme" olarak nitelendirilir. Pek çok araştırmacı bu ifadenin Matta İncili'ne sonradan ilave edildiğini düşünmektedir. Otantikliği ile ilgili tartışmalar bir yana bu pasaj, tüm dünyanın Hıristiyan yapılması için yaklaşık 2000 yıldır sürdürülen misyonerlik faaliyetleri için temel Kitabı Mukaddes dayanağı olarak kullanılmaktadır. Bkz. David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll New York: Orbis Books, 19. Baskı, 2004, ss. 56-59; Donald H. Juel, "Making Disciples: The Mission of the Church in the Gospel According to Matthew", *Bible and Mission: Biblical Foundations and Working Models for Congregational Ministry*, ed. Wayne Stumme, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986, ss. 75-87.

"Büyük Görevlendirme" (Great Commission)'nin dikkate alınacak bir husus değil, aksine itaat edilmesi gereken bir emir olduğunu savunan Hudson Taylor'a atıfta bulunan Mathew Backholer, Hıristiyanların kısa süreli misyon gezilerine temel katılış sebebinin İsa'nın emrine itaat etmek olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Mathew Backholer, *Mission Preparation Training*, Cornwall: Exposure Publishing, 2006, s. 23.

ii- Misyoner olarak eğitilen ve yetiştirilen insanların yanında, sıradan meslek sahibi insanların da misyon alanına dahil olmalarına salahiyyet tanımaktadır.

iii- Kısa süreli misyonerlerin sağladığı yardım ve katkılar, hayatını misyoner olarak geçiren insanları, onların gerçekleştirdiği işleri yapma zahmetinden kurtarmakta ve zaman açısından tasarruf imkânı sağlamaktadır.²⁷

iv- Kısa süreli misyonerlerin sağladığı sosyal yardım ve destekler yerel kilise ve üyeleri açısından faydalı olmaktadır.

v- Genç misyoner adayların ve faaliyet yürüten diğer Hıristiyanların kültürel gelişimine katkı sağlamakta ve gidilen farklı kültürlerden zengin tecrübe ve farklı imkânların elde edilmesine olanak tanımaktadır.

vi- Kısa süreli misyonerlik tecrübesi gezilere katılan genç Hıristiyanların evlerine heyecan ve şevk içerisinde dönmelerine ve misyon konusunda farkındalıklarının artmasına katkı sağlamaktadır.

vii- Kısa süreli misyonerlik tecrübesi yaşayan insanlar ülkelerine bağlı oldukları kiliseye daha fazla hizmet etme arzusuyla dönmekte ve bunun bir neticesi olarak kilise işlerinde daha aktif rol almaya başlamaktadırlar. Yani kısa süreli misyon tecrübeleri katılımcıları daha etkin kilise üyeleri haline getirebilmektedir.²⁸

²⁷ John M.Tucker, kısa süreli misyonerler ile hayatını misyoner olarak geçiren insanlar ya da yerel kiliseler arasında sürdürülecek güçlü ilişkilerin Hıristiyan misyonerliği açısından önemli katkılar yapacağını belirtmektedir. Bkz. John M. Tucker, "Short-term Missions: Building Sustainable Mission Relationships", *Evangelical Missions Quarterly*, (October 2001), 37/4, ss. 436-439.

²⁸ Kısa süreli misyon gezilerine katılan insanların geriye misyon alanında bir şeyler yapmış olmanın heyecanı ve coşkusu içinde döndüklerini belirten Floyd McClung, bununla birlikte bazı baskıların bu insanların şevklerini kırabildiğine dikkat çekerek, düzenlenen geziler sonrasında gerek yerel kiliseler gerekse misyon organizasyonlarının bu insanları cesaretlendirmek için yapması gereken bir takım hususlara işaret etmiştir. Bkz. Floyd McClung, "Short-term Missions and the Local Church", *Re-Entry: Making the Transition from Missions to Life at Home*, Peter Jordan, Seattle: YWAM Publishing, 1992, ss. 143-150.

viii- Kısa süreli misyonerlik tecrübesi yaşayan insanlar, diğer aile fertleri ve arkadaşlarını etkileyerek onları da bu tür misyon aktivitelerine katılmaya teşvik edebilmektedir.

ix- Bağlı bulunulan kilise ile gidilen yerel kiliseler arasında bir işbirliği yaratması ve bu bağlamda kilisenin birliğine vurgu yaptığının kabul edilmesi, kısa süreli misyon programlarının olumlu bir başka yönü olarak zikredilmektedir. Örneğin Tanzanya'ya düzenlenen ve Amerika, Kenya ve Tanzanya gibi farklı ülkelerdeki kiliselere bağlı insanların katıldığı yıllık misyon gezilerine işaret eden Makuku ve Calver, böyle aktivitelerin kilisenin fiziksel birliğini göstermeleri açısından önem arz ettiklerini belirtmektedir.²⁹

x- Kısa süreli misyoner statüsünde çalışan misyonerler misyon kuruluşlarına ileride misyoner olabilecek insanlardan oluşan potansiyel bir aday havuzu sağlamaktadır. Belki de bu anlayışın Hıristiyan misyonerliği açısından en önemli yönü budur.³⁰ Kısa süreli misyonerlerin sayısının arttığı, buna mukabil kariyerini misyoner olarak geçirecek insanların sayısının azaldığı gerçeği hesaba katıldığında, kısa süreli misyonerlik tecrübesi, kilise üyelerinin Hıristiyan misyon sorumluluğunu daha iyi anlamaları ve geri kalan hayatlarını daha uzun süre faaliyet yürütecek profesyonel misyonerler olarak geçirebilmeyi düşünmelerine vesile olması açısından büyük bir katkı olarak düşünülmektedir. Nitekim son dönemde yapılan bazı araştırmalar, kısa süreli misyon gezileri ile uzun süre misyoner olarak hizmet etme arasında bir korelasyonun var olduğunu ve kısa süreli bir misyon gezisi esnasında yaşanan pratik tecrübenin insanları kariyerlerini misyoner olarak geçirme noktasında cesaretlendirdiğini göstermektedir.³¹ Alex G. Smith, daha da ileri giderek kendini misyonerliğe adayan mevcut misyonerlerin yaklaşık % 80'nin daha önce kısa süreli misyon tecrübesi yaşadıklarını ve mevcut anlayışlarında bu durumun etkisinin bulunduğu

²⁹ Makuku & Calver, "Short-term mission", s. 361.

³⁰ Mack & Leeann Stiles, *Short-Term Missions*, s. 51.

³¹ Bkz. Don Parrot "Managing the Short-Term Missions Explosion", *Evangelical Missions Quarterly* (July 2004), 40/3, ss. 356- 360; Randy Friesen, "The Long-term Impact of Short-term Missions", *Evangelical Missions Quarterly*. (October 2005), 41/4, ss. 448-454.

nu nakletmektedir.³² Bir misyon organizasyonunun direktörlüğünü yapan Warren Day ve eşi bir örnek olarak zikredilebilir. Kendilerini misyoner olmaya adamadan önce üç kısa misyon yolculuğuna katılan Day ve eşi, kariyerlerini misyoner olarak geçirme noktasında büyük bir istek duyduklarını; ama buna girişmeden önce misyon alanını daha iyi tanımak ve neler yapabileceklerini görmek istedikleri için böyle bir yol tercih ettiklerini belirtmektedirler.³³

Kısa süreli misyon gezileri düzenleyen bir organizasyonun lideri, günümüzde tükenmeye doğru giden bir kilisenin tek kurtuluş çaresinin kısa süreli misyonerlik anlayışını benimsemek ve bu doğrultuda faaliyet yürütmek olduğunu ifade etmektedir.³⁴ James Engel de kısa süreli olarak misyonerlik faaliyeti yürütmeye hizmetinin artık bir zorunluluk halini aldığını, bu seçeneği ihmal eden organizasyonların bir insan gücü kriziyle karşı karşıya kalacaklarını savunmaktadır.³⁵ Afrikalı bir Anglikan lider Canon Cyril Okorocho ise, daha da ileri giderek (kısa veya uzun süreli) misyonla ilgilenmeyen herhangi bir kilisenin çok geçmeden Tanrı'yla olan bağının kopacağı ve mensuplarının diğer din mensuplarının hedefi haline geleceğini belirtmiştir.³⁶

Olumsuz Yönleri

i- Kısa süreli misyoner adayların seçimi, yürütülecek misyonerlik faaliyetlerinin başarısı için önemli kabul edilen hususların başında gelmektedir. Bu konuda bireylerin kişisel özellikleri ön plana çıkmaktadır. Misyon gezilerine katılan takımlar içerisinde zihni anlamda sağlıklı olmayan, fiziksel ve duygusal problemler yaşayan insanların varlığı, hem başarılı misyon faaliyeti yürütülmesini engelleyecek, hem de sağlık problemleri bu insanların misyon alanından erken ayrılmalarına neden olacaktır. Bu ise, misyon

³² Alex G. Smith, "Evaluating Short-Term Missions: Missiological Questions", *Effective Engagement In Short-Term Missions: Doing It Right*, ed. Robert J. Priest, Pasadena: William Carey Library, 2008, s. 36.

³³ John Holzmann, "Short Terms", *Mission Frontiers*, (March 1988), ss. 7-8.

³⁴ Evangelical Fellowship of Canada, *The Guide to Best Practice in Short-term Missions*, The Global Mission Roundtable, 2002, s. 5.

³⁵ Guthrie, *Missions in the Third Millennium*, s. 88.

³⁶ Forward, *The Essential Guide to the Short Term Mission Trip*, s. 38.

bölgesinde iş gücünü azaltacak olması sebebiyle büyük bir handikap olarak görülmektedir.³⁷

ii- Tek tek düşünüldüğünde ekonomik gibi gözükse de, yapılan bütün masraflar hesaba katıldığında kısa süreli misyonerlerin sağladığı katkıların masraflara degecek kadar iyi olup olmadığı tartışılmaktadır. Örneğin 20 kişilik bir misyoner takımı iki haftalığına Afrika ya da Asya'ya göndermenin minimum şartlarda kişi başı yaklaşık 2.000 dolardan toplam 40.000 dolara mal olacağını belirten Jennifer Collins, bu iki hafta içerisinde başarılı işlerin maliyete ne derece degeceğini tartışma konusu yapmaktadır.³⁸ Bu anlamda finansal kaynakların kariyerini misyoner olarak geçirenlere aktarılması ve onlar için harcanmasının daha mantıklı olacağı ifade edilmektedir.³⁹

iii- Aynı şekilde kısa süreli misyonerlerin sağladığı faydaların harcanan iş gücü ve zamana değıp değımediğı sorusu, konunun bir diğey boyutu olup bu yaklaşımın eleştirilmesine neden olan hususlardan biridir.

iv- İyi bir hazırlık sürecinin geçirilmemesi başarılı misyonerlik faaliyetleri yürütülmesini engelleyeceğı gerekçesiyle şiddetle eleştirilmiştir. Collins, yeteri derecede hazırlık yapmadan misyon alanına çıkan bir misyon takımının varlığının hiçbir takımın olmamasından daha kötü bir durum olduğunu, buna karşılık çalışkan ve iyi hazırlanmış kısa süreli misyonerlerin ise, kariyer misyonerlerine büyük katkılar sağlayabileceğini ifade etmektedir.⁴⁰ Mathew Backholer de gitmeden önce en azından gidilecek ülke ve insanlar

³⁷ Bu hususla ilgili olarak kısa süreli misyonerlerin mevcut psikolojik ve ruhsal sıkıntılarını ortaya koyan şu çalışmaya bakılabilir. Keri L. Barnett vdğ., "Psychological and Spiritual Predictors of Domains of Functioning and Effectiveness of Short-Term Missionaries", *Journal of Psychology and Theology* (2005), vol. 33, sy. 1, ss. 27-40.

³⁸ Collins, "Short-Term Missions", ss. 317-318. Ayrıca bkz. Trevin Wax, "Are Short-Term Mission Trips Worth the Trouble", *Kingdom People*, (November 25, 2008).

³⁹ Bkz. Jo Ann Van Engen, "The Cost of Short Term Missions", *The Other Side*, (January-February 2000), ss. 20-23.

⁴⁰ Collins, "Short-Term Missions", s. 305, 309.

hakkında araştırma yapılması ve yeterli bilginin edinilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁴¹ Pek çok kısa süreli misyon gezisine katılan çok sayıda Hıristiyan, yeterli hazırlık yapılmadığı ve kendilerinin kabiliyetlerine uygun alanlarda faaliyet yürütmelerine olanak tanınmadığı için halen doğru misyon alanını aradıklarını söylemekte, kilise ve misyon teşkilatlarını en uygun fırsatları belirleyip sunma noktasında daha aktif olmaya çağırılmaktadır.⁴²

v- Kısa süreli olarak çalışacakları için bu statüde çalışan insanların yeterli oryantasyon alıp almadıkları bir diğer tartışma konusudur. Kısa süreli olarak çalışacakları için ilave bir oryantasyon programı düzenlenmesi ek maddi külfet getirebileceği gibi bir oryantasyon programının düzenlenmemesi ise, gidilen bölgelerde farklı problemlerle karşı karşıya kalınmasına neden olabilmektedir. Stan Guthrie'nin Afrikalı bir Hıristiyan'dan naklettiği şu cümleler bu duruma işaret etmektedir: "Kısa süreli misyonerler bizi gerçekten tanımıyorlar. Biz onları erkek ve kız kardeşler olarak sevebiliriz. Ancak yine de bize yabancı konumundalar. Yabancılardan etkilenmek zordur. Biz, kısa süreli misyonerlerden ziyade uzun süre aramızda kalacak misyonerlere ihtiyaç duymaktayız."⁴³

vi- Çoğu insan muhtemelen üç beş hafta gibi kısa bir süre için gideceği bir bölgenin dilini öğrenmek için çaba sarf etmeyecektir. Dolayısıyla daha önceden yeterli hazırlık yapamayan ve gerekli oryantasyon eğitimini alamayan insanların bir de gidilen bölgelerin dilini yeteri derecede bilmemeleri onların başarılı faaliyet yürütmelerine olanak tanımayacaktır.

vii- Kısa süreli misyon gezilerinin düzenlendiği yerlerde insanların bağlı olduğu ya da yolculuğu organize eden kilise ile gittikleri

⁴¹ Backholer, *Mission Preparation Training*, s. 75. Misyon gezisine çıkmadan aylar öncesinden başlayarak geziye kadar yapılması gerekenlere dair genel bilgi için bkz. Warren Hardig, "Life-Changing Short-Term Missions", *Effective Men's Ministry: The Indispensable Toolkit for Your Church*, ed. Phil Downer, Michigan: Zondervan Publishing House, 2001, ss. 232-235.

⁴² Smith, "Evaluating Short-Term Missions: Missiological Questions", s. 37.

⁴³ Guthrie, *Missions in the Third Millennium*, s. 88.

bölgede onları karşılayan yerel kiliseler arasında katılımcıların aidiyeti açısından bazı tartışmalar gündeme gelebilmektedir.

viii- Gittikleri bölgelerde kısa sürelerle kalacakları için çok fazla çaba sarf etmemeleri ve yeterli mücadeleyi göstermemeleri kısa süreli misyonerlerin eleştirildiği yönlerden bir diğeri olmuştur. Örneğin Sri Lanka'daki Youth for Christ adlı organizasyonun direktörlüğünü yürüten Ajith Fernando, şu sözleriyle bu duruma dikkat çekmektedir: "Maalesef, onlar insanlarla özdeşleşmeye çalışmıyorlar. Kısa süreler için gelip Sri Lanka'da yabancılar gibi insanlardan ve onların mücadelelerinden oldukça uzak yaşıyorlar. Çoğu kez onlarla bir araya gelen insanlar, misyoner zenginliklerin damla damla akacağını sanırlar... Bugün misyon alanındaki en büyük problemlerden biri, zengin ülkelerden gelen misyonerlerin 'gevşekliği' dir".⁴⁴

ix- Gidilen bölgelerde kısa süreli misyonerlerin, kariyerini misyoner olarak geçiren ya da uzun süreli misyoner olarak çalışan insanlar ve yerel misyonerlere karşı olan tutumlarının bu gruplar arasındaki ilişkilerin gerilmesine ve bazen de kin ve düşmanlığa yol açtığı ifade edilmektedir.⁴⁵

x- Kısa süreli misyonerlik anlayışının olumsuz ya da tehlikeli bulunan bir başka yönü kültürel emperyalizme kapı aralamasıdır. Misyon alanında geçirdikleri kısa bir tecrübeden sonra uzman olduklarını düşünen bazı katılımcıların kariyer misyonerlerini pek çok hususu göremedikleri gerekçesiyle eleştirdikleri ve kendilerini üstün tutan bir yaklaşım içine girdikleri belirtilmektedir. Nitekim David Eastwood, kısa süreli misyonerlik anlayışının yabancı uzman düşüncesini devam ettirdiğini, bu tür etnik tutumların ise, misyona zarar verdiğini, dolayısıyla paternalist ve emperyalist yaklaşımlardan kaçınılması gerektiğini savunmaktadır.⁴⁶

⁴⁴ Ajith Fernando, "Some Thoughts on Missionary Burnout", *Evangelical Missions Quarterly*, (October 1999), 35/4, s. 442.

⁴⁵ Makuku & Calver, "Short-term mission", ss. 361-362.

⁴⁶ Smith, "Evaluating Short-Term Missions: Missiological Questions", ss. 43-45.

xi- Seyahat imkânlarının kolaylaşması ve kısa süreli misyonerlik tecrübesi yaşamak isteyen insanlara aracılık yapmak isteyen acente sayısındaki artış, bu durumdan istifade etmek isteyen çıkarıcıları da harekete geçirmiştir. Kısa süreli misyoner gezilere katılanın adeta moda olduğu bir dönemde, Hıristiyanlığa hizmet etmek gibi bir düşünce asla aklının ucundan geçmeyen insanların misyoner geziler organize ettiği ve çıkar elde etmeye çalıştıkları ifade edilmektedir. Bu durumun ise, kısa süreli misyon gezilerine şüpheyle yaklaşılmasına neden olduğu belirtilmektedir.

xii- Zikredilen bu hususların dışında kısa süreli misyon anlayışına yönelik başka eleştiriler de söz konusudur. Ekibin, yerli (organize eden kuruluş) veya yabancı (gidilen bölgedeki yerel kilise ya da diğer kurumlar) kimin liderliğinde hareket edeceği; yapılacak iş ve faaliyetlerin iyi organize edilmemesi ve personele düzgün dağıtılmaması; kültürel farklılıklar ve farklı ibadet stilleri, bu somut eleştirilerden bazılarıdır.⁴⁷

V- Kısa Süreli Misyonerlere Yapılan Tavsiyeler

Kısa süreli misyonerlik faaliyetlerinin olumsuz yönleri karşısında bazı misyonerler, kısa süreli misyon gezilerine katılanların bu tür etkinliklere öncelikle faaliyet yürüten Hıristiyanlar olarak değil, işi öğrenenler olarak katılmaları; kısa süreli misyon gezilerinin ise, misyon alanına yönelik bir misyon gezisinden ziyade bir çıraklık süreci olarak düşünülmesi ve ona göre davranılması gerektiğini ifade etmektedir. Bu anlamda onlar, kısa süreli misyonerleri sığ sularda durup şiddetli dalgalı, köpüren ve derin akıntılara sahne olan okyanusu izleyen insanlar olarak değerlendirmektedir.⁴⁸ Buna mukabil Hıristiyan misyonerliğine katkıları nedeniyle kısa süreli misyonerlik anlayışının aynen sürdürülmesi, ancak barındırdığı ve neden olduğu olumsuz yönlerin giderilmesi gerektiğini savunan pek çok misyoner ise, kısa süreli misyon gezileri düzenleyen organizasyonlar ve kısa süreli misyoner statüsünde çalışan insanlar için

⁴⁷ Bkz. Makuku & Calver, "Short-term mission", ss. 361-362; Luis Bush, "The Long and Short of Mission Terms", *Mission Frontiers*, (January 2000), vol. 22, sy. 1, ss. 16-19.

⁴⁸ Smith, "Evaluating Short-Term Missions: Missiological Questions", s. 37, 55.

bazı tavsiyelerde bulunmaktadır. Bunlardan bazılarına işaret ederek yetinmek istiyoruz.

Hannah Nielsen, kısa süreli bir misyon gezisinin başarısı için çeşitli misyon organizasyonlarında görev alan yüzlerce insan tarafından geliştirildiği belirtilen şu 7 hususu sıralamaktadır:

- (i) Faaliyetin, Tanrı'nın emrine itaat amacıyla yapılması. (Tanrı-merkezlilik), (ii) Gönderen kurum ile yerel kurumlar arasındaki ilişkinin iyi olması, (iii) Hem organize eden kurumun hem de katılanların karşılıklı menfaatlerin gözetilmesi, (iv) Geniş kapsamlı yönetim olması, (v) Liderliğin iyi yapılması, (vi) Bütün katılımcılara iyi bir eğitim verilmesi, (vii) Gezi sonrası iyi bir değerlendirme yapılması ve katılımcıların takip edilmesi.⁴⁹

Bazı hususların kötü bir kısa süreli misyonerlik tecrübesinin yaşanmasına neden olacağını ifade eden Southern Nazarene Üniversitesi misyon profesörü Howard Culbertson ise, kısa süreli misyonerler için uyulması gereken 10 emir ile kaçınılması gereken 10 husus sıralamaktadır.

Uyulması gereken emirler:

- i. Gidilen ülkede kendi ülkede sahip olduğun şeylere sahip olacağını bekleme.
- ii. Seni başka bir ülkeye iyi bir yolculuktan alıkoyacak hiçbir şeyi çok fazla dikkate alma.
- iii. Diğer grup üyelerine sinirlendiğinde bu durumu sürdürme.
- iv. Gidilen ülkede ülkeni ve İsa Mesih'i temsil ettiğini hiçbir zaman aklından çıkarma.
- v. Çok fazla endişe etme. Endişe eden insanlar hiç keyif alamazlar.

⁴⁹ Hannah Nielsen, "Standards of Excellence in Short-Term Mission", http://www.shorttermmissions.com/articles/standards_of_excellence
Dennis Massaro, bu 7 hususu 1) Gönderen kurum, gidilen yerde karşılayan kurum ve kısa süreli misyonerler arasındaki uyumlu ilişki, 2) eğitim, 3) hazırlık ve 4) takip olmak üzere 4 başlığa indirmekte ve etkili faaliyet için hayati unsurlar olarak değerlendirmektedir. Dennis Massaro, "Short-term Missions", *Evangelical Dictionary of World Missions*, ed., A. Scott Moreau, Michigan: Baker Academic, 2000, s. 874.

- vi. Pasaport ve diğer dokümanlarını yanından ayırma ve asla kaybetme.
- vii. Herhangi bir dilde sana teşekkür edene şükret. Sözlü minnettarlık bahşişten daha iyidir.
- viii. Zorluk anında sağduyulu davran.
- ix. Sıkıntı yaşadığın bir insanın her şeyini yargılama.
- x. Bulduğun ülkede misafir olduğunu hiçbir zaman unutmama.⁵⁰

Kaçınılması gereken hususlar:

- i. Sadece ruhsal aktivitelere odaklanmak.
- ii. Kısa süreli misyon gezi programını sığlaştırmak; dua ve Kutusal Kitap çalışmaları gibi bazı hususları programdan çıkarmak.
- iii. Detaylı bir program yapmak ve bu programdan ayrılmamak; gecikme ve son dakika değişikliklerini kabul etmemek.
- iv. Hatalarına işaret etmek suretiyle misyonerlere yardım etmek.
- v. Bir kimseyle duygusal ilişkiye girmek.
- vi. Gidilecek bölgenin dilini öğrenmek için kendini sıkmak.
- vii. Hemen takım üyelerinin hatalarına işaret etmeye başlamak.
- viii. Hijyen konusunu öncelikler listesinin üst kısmına almak.
- ix. Takım üyeleriyle aradaki mesafeyi korumak.
- x. Geri döndüğünde bağlı bulunan kiliseyi ve arkadaşları misyona gösterilen ilgi azlığı gibi bir takım hususlar nedeniyle kınamak.⁵¹

Kısa süreli misyonerlik anlayışının olumsuz yönleri dikkate alınarak ortaya konulan bu ve benzeri tavsiyelerde dikkati çeken husus, eksiklik veya olumsuz yön olarak atıfta bulunulan hususların büyük oranda katılımcılardan kaynaklanması ve yöneltilen

⁵⁰ Howard Culbertson, "Ten Commandments for Mission Trip Participants", <http://home.snu.edu/~hculbert/ten.htm> (14.02.2011).

⁵¹ Howard Culbertson, "10 Ways to Ruin a Short-term Mission Trip", <http://www.strategicnetwork.org/index.php?loc=kb&view=v&id=7711> (14.02.2011).

tavsiyelerin hep bu yönde olmasıdır. Bu durumun en temel sebebi, misyon gezileri öncesi yeterli hazırlığın yapılmaması ve katılımcıların iyi bir oryantasyon sürecinden geçirilmemesidir. Nitekim bu yeni trendin olumsuz yönleri ortaya konulurken işaret edildiği üzere pek çok misyon teşkilatı ve misyoner, katılımcıların iyi bir hazırlık ve oryantasyon sürecinden geçirilmesi gerektiği üzerinde hem fikirdir.⁵² Bu yapıldığında temel bir takım problemlerin önüne geçilebileceği ve misyonerlik faaliyetlerinin daha başarılı bir şekilde yürütülebileceği düşünülmektedir.

VI- Kısa Süreli Misyonerler ile İlgili Bazı Sayısal Veriler

İstatistiklere bakıldığında 1970'lerden itibaren kısa süreli misyonerlerin sayısında hızlı bir artışın yaşandığı ve nitekim 1979 ile 1989 yılları arasında kısa süreli misyonerlerin sayısının 20.000'den 120.000'e ulaştığı yani, altı kat arttığı, ayrıca aynı artışın kısa süreli misyon gezileri düzenleyen organizasyon sayısına da yansdığı görülmektedir.⁵³ A. Wayne Meece, 1970'lerde kısa süreli statüde çalışan misyoner sayısının toplam misyoner sayısının % 10'unu teşkil ettiğini, bu oranın 1992 yılında ise % 40' a ulaştığını ifade etmektedir.⁵⁴ Bunun yanında 1996 yılında sadece Güney Baptist Kiliselerinin (Southern Baptist Churches) dünyanın farklı bölgelerine 75.000'den fazla kısa süreli statüde misyoner ile 81.000 gönüllü misyoner gönderdiği belirtilmektedir.⁵⁵

XX. yüzyılın son yıllarından itibaren artık neredeyse her kilise ve misyon teşkilatının bu statüde misyonerler görevlendirmeye başladığı söylenebilir. Michael J. Anthony, 1994 yılında kaleme aldığı bir eserinde bu artışın devam etmesi halinde 2000 yılında denizaşırı ülkelerde faaliyet yürüten tüm misyonerlerin %70'inden fazlasını kısa süreli misyoner statüsünde çalışan insanların oluştu-

⁵² Örnek olarak bkz. Collins, "Short-Term Missions", s. 315, 333-334; Glenn Schwartz, "Maximizing the Benefits of Short-Term Missions", *Mission Frontiers*, (March-April 2004), vol. 26, sy. 2.

⁵³ Maust, "Short-Term Missions Boom", s. 18.

⁵⁴ Meece, "Was Paul a Short Term Missionary", s. 208.

⁵⁵ Forward, *The Essential Guide to the Short Term Mission Trip*, s. 14; Collins, "Short-Term Missions", s. 304.

racasını savunmuştu.⁵⁶ 2000 yılı sonrası istatistiklere bakıldığında Anthony'nin iddiasını desteklercesine kısa süreli misyoner sayısındaki artışın devam ettiği görülmektedir. Nitekim Dana L. Robert ve Alex G. Smith, sadece Kuzey Amerika ülkelerinden her yıl yaklaşık 1,5-2 milyon civarında Hıristiyan'ın iki haftalık ya da daha az süreli misyon gezilerine katıldıklarını belirtmektedir.⁵⁷

Bu ve benzeri istatistiklerden hareketle kısa süreli misyoner statüsünde çalışan insanların Hıristiyan misyonerliği açısından önemli bir güç haline geldiğini savunan bazı araştırmacılar, dolaşısıyla bu gücü yeterli ve etkili bir şekilde kullanmak için bugün kilise ve misyon teşkilatlarına yönelik bir meydan okumanın söz konusu olduğunu ve bu kurumlara büyük iş düştüğünü ifade etmektedir.⁵⁸

Sonuç

Kısa süreli misyonerlik, 50-60 yıllık oldukça yeni bir olgu olmasına rağmen, bu amaçla düzenlenen geziler, bugün misyonerlik amaçlı yapılan en popüler seyahat türü haline gelmiştir. Her yıl tabiri caizse 7'den 70'e, öğrenci, çalışan ya da emekli, milyonlarca Hıristiyan bu tip gezilere katılarak sahip oldukları bilgi, beceri ve nitelikleri ile güçleri oranında misyonerlik faaliyeti yürütmektedir. Böylelikle özelde kariyerini misyoner olarak geçiren insanlara, misyon teşkilatlarına ve kiliselere, genelde de Hıristiyan misyonerliğine katkı sağlamaktadırlar. Bu durum, Hıristiyan misyonerliğinin geleceği açısından ümit verici olarak değerlendirilmekte ve dahası kısa süreli misyonerlerin misyonerliğe olan ilgi ve coşkuyu tekrar geri getirecekleri umulmaktadır. Bu pozitif yönüne karşılık beraberinde getirdiği ve neden olduğu olumsuz durumlar, bu yeni eğilimin sorgulanmasına ve geleceğinin tartışılmasına neden ol-

⁵⁶ Kısa süreli misyonerlik anlayışında yaşanan patlamayı kitabına başlık olarak koyan Michael J. Anthony, konuyla ilgili istatistiklere *The Short-Term Missions Boom* (Grand Rapids: Baker, 1994) adlı kitabında yer vermektedir. Bkz. Forward, *The Essential Guide to the Short Term Mission Trip*, s. 37.

⁵⁷ Dana L. Robert, *Christian Mission: How Christianity Became A World Religion*, New Jersey: John Wiley and Sons, 2009, s. 73; Smith, "Evaluating Short-Term Missions: Missiological Questions", s. 36.

⁵⁸ Örneğin bkz. Meece, "Was Paul a Short Term Missionary", s. 208.

maktadır. Ancak İslam ve Budizm gibi dinlerin mensuplarındaki dikkate değer artışa karşılık Hıristiyanların sayısının her geçen gün azalması, kiliselerin mensuplarını kaybetmeye başlaması ve bunun bir sonucu olarak çok sayıda kilisenin kapanması veya çöküş sürecine girmesi ve bütün bu olumsuzlukların başlıca sebeplerinden biri olan gittikleri bölgelerde uzun süre kalıp faaliyet yürütecek misyoner sayısında yaşanan sıkıntının devam etmesi, kiliselerin ve misyon teşkilatlarının bu yeni anlayışı sürdüreceği ve dolayısıyla bu trendin popülerliğini koruyacağı şeklinde bir sonuca götürmektedir.

Kaynakça

Backholer, Mathew, *Mission Preparation Training*, Cornwall: Exposure Publishing 2006.

Barnes, Seth, "Future of Short-Term Missions", *Lausanne World Pulse* (March 2006), <http://www.lausanneworldpulse.com/pdf/issues/LWP0306.pdf> (14.02.2011).

Barnett, Keri L. vdğ., "Psychological and Spiritual Predictors of Domains of Functioning and Effectiveness of Short-Term Missionaries", *Journal of Psychology and Theology* (2005), vol. 33, sy. 1, ss. 27-40.

Borthwick, Paul, "Five Reasons Not to Leave the Country", *Discipleship Journal*, sy. 109, s. 93.

Bosch, David J., *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll New York: Orbis Books, 19. Baskı, 2004.

Busby, Dan, "Contributions to Support Short-Term Mission Trips", *The Clergy Journal* (July-August 2007), vol. 83, sy. 8, ss. 26-27.

Bush, Luis, "The Long and Short of Mission Terms", *Mission Frontiers*, (January 2000), vol. 22, sy. 1, ss. 16-19.

Collins, Jennifer, "Short-Term Missions", *Overcoming the World Missions Crisis: Thinking Strategically to Reach the World*, ed. Russell L. Penney, Grand Rapids, Michigan: Kregel Publications, 2001, ss. 304-341.

Corwin, Gary, "The Message of Short-Term Missions", *Evangelical Missions Quarterly*, (October 2000), 36/4, ss. 422-423.

Culbertson, Howard, "10 Ways to Ruin a Short-term Mission Trip", <http://www.strategicnetwork.org/index.php?loc=kb&view=v&id=7711> (14.02.2011).

Culbertson, Howard, "Ten Commandments for Mission Trip

- Participants", <http://home.snu.edu/~hculbert/ten.htm> (14.02.2011).
- Daniels, Gene, "The Character of Short-term Mission", *Evangelical Missions Quarterly*, (April 2008), 44/2, ss. 150-156.
- Dearborn, Tim, *Short-Term Missions Workbook*, Illinois: InterVarsity Press, 2003.
- Evangelical Fellowship of Canada, *The Guide to Best Practice in Short-term Missions*, The Global Mission Roundtable, 2002.
- Fernando, Ajith, "Some Thoughts on Missionary Burnout", *Evangelical Missions Quarterly*, (October 1999), 35/4, ss. 440-443.
- Forward, David C., *The Essential Guide to the Short Term Mission Trip*, Chicago: Moody Press, 1998.
- Friesen, Randy, "The Long-term Impact of Short-term Missions", *Evangelical Missions Quarterly*. (October 2005), 41/4, ss. 448-454.
- Guthrie, Stan, *Missions in the Third Millennium: 21 Key Trends for the 21st Century*, Waynesboro: Paternoster Press, 2000.
- Hardig, Warren, "Life-Changing Short-Term Missions", *Effective Men's Ministry: The Indispensable Toolkit for Your Church*, ed. Phil Downer, Michigan: Zondervan Publishing House, 2001, ss. 227-235.
- Holzmann, John, "Short Terms", *Mission Frontiers*, (March 1988), ss. 7-8.
- Juel, Donald H., "Making Disciples: The Mission of the Church in the Gospel According to Matthew", *Bible and Mission: Biblical Foundations and Working Models for Congregational Ministry*, ed. Wayne Stumme, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986, ss. 75-87.
- Makuku, I. & Calver, V., "Short-term mission", *Dictionary of Mission Theology: Evangelical Foundations*, ed. John Corrie, Illinois: InterVarsity Press, 2007, ss. 360-362.
- Massaro, Dennis, "Short-term Missions", *Evangelical Dictionary of World Missions*, ed., A. Scott Moreau, Michigan: Baker Academic, 2000, ss. 873-874.
- Mathews, Ed, "Short-Term Efforts and Long Term Effects", *Journal of Applied Missiology*, (October 1992), vol. 3, no. 2. www.ovc.edu/missions/jam/shrtlong.htm
- Maust, John, "Short-Term Missions Boom", *Latin America Evangelist*, (April-June 1991), ss. 18-19.
- McClung, Floyd, "Short-term Missions and the Local Church", *Re-Entry: Making the Transition from Missions to Life at Home*, Peter Jordan, Seattle: YWAM Publishing, 1992, ss. 143-150.
- Meece, A. Wayne, "Was Paul a Short Term Missionary", *The Gospel Unhindered: Modern Missions and the Book of Acts*, ed. Doug Priest, Pasadena: William Carey Library, 1994, ss. 207-218.

- Moreau, A. Scott - O'Rear, Mike, "Missions on the Web: All You Ever Wanted on Short-term Missions." *Evangelical Missions Quarterly* (January 2004), 40/1, ss. 100-105.
- Mouton, John, "Short-Term Missions", *Student Ministry That Leaves a Mark: Changing Youth to Change the World*, ed. Gary Blair Zustiak vdğ., College Press, 2003, ss. 188-199.
- Nelson, John Oliver, *Opportunities in Religious Service Careers*, Illinois: VGM Career Books, 1998.
- Nielsen, Hannah, "Standards of Excellence in Short-Term Mission", http://www.shorttermmissions.com/articles/standards_of_excellence (14.02.2011).
- Paddock, Wesley, "Are Short-Termers the Future of Missions?", *Christian Standard*, (July 26, 1992), 127/30, ss. 630-631.
- Parrot, Don "Managing the Short-Term Missions Explosion", *Evangelical Missions Quarterly* (July 2004), 40/3, ss. 356- 360.
- Priest, Robert J., "Introduction", *Effective Engagement in Short-Term Missions: Doing it Right*, ed. Robert J. Priest, Pasadena: William Carey Library, 2008, ss. i-ix.
- Robert, Dana L., *Christian Mission: How Christianity Became A World Religion*, New Jersey: John Wiley and Sons, 2009.
- Schwartz, Glenn, "Maximizing the Benefits of Short-Term Missions", *Mission Frontiers*, (March-April 2004), vol. 26, sy. 2.
- Simillie, Gene, "My Story: Take the Short Step, Short-Term Missions Can Change Your Life", *Send Me: Your Journey to the Nations*, ed. Steve Hoke-Bill Taylor, Pasadena: William Carey Library, 1999, ss. 47-48.
- Slater, Bryan A., "Short-Term Missions: Biblical Considerations", *Evangelical Missions Quarterly*, (October 2000), 36/4, ss. 452-457.
- Smith, Alex G., "Evaluating Short-Term Missions: Missiological Questions", *Effective Engagement In Short-Term Missions: Doing It Right*, ed. Robert J. Priest, Pasadena: William Carey Library, 2008, ss. 35-61.
- Stiles, J. Mack & Stiles, Leeann, *Short-Term Missions*, Illinois: InterVarsity Press, 2000.
- Taylor, Bill, "Flying With Two Wings: The Place of Short-Term Missions", *Send Me: Your Journey to the Nations*, ed. Steve Hoke-Bill Taylor, Pasadena: William Carey Library, 1999, ss. 53-55.
- Tucker, John M., "Short-term Missions: Building Sustainable Mission Relationships", *Evangelical Missions Quarterly*, (October 2001), 37/4, ss. 436-439.
- Turan, Süleyman, *Misyonerliğin Kurucusu Pavlus*, İstanbul: IQ Kültür Sanat

Yayıncılık, 2006.

Van Engen, Jo Ann, "The Cost of Short Term Missions", *The Other Side*, (January-February 2000), ss. 20-23.

Wan, Enoch & Hartt, Geoffrey, "Complementary Aspects of Short-Term Missions and Long-Term Missions", *Effective Engagement In Short-Term Missions: Doing It Right*, ed. Robert J. Priest, Pasadena: William Carey Library, 2008, ss. 63-98.

Wax, Trevin, "Are Short-Term Mission Trips Worth the Trouble", *Kingdom People*, (November 25, 2008).



New Mission Trend: Short-Term Missions

Citation/©: Turan, Süleyman, (2010). New Mission Trend: Short-Term Missions, *Milel ve Nihal*, 7 (1), 137-161.

Abstract: This article deals with the "Short-Term Missions" which came into being in the second half of the twentieth century and has become a very popular mission trend among Christians. After a brief introduction, which describes what this new trend and its content are, it examines the attractive aspects of this trend, its contributions to Christian missionary works, its negative aspects, some recommendations to short-term missionaries, and various statistical data concerned with the subject. Some churches and missionary organizations believe that this new trend has provided important contribution to Christian missionary efforts and will continue to do so. This situation makes the new paradigm for the mission an urgent in the sense of a better understanding of the present day Christian mission.

Key Words: Short-term Mission/s, Short-term Missionary, Mission Trips, Tent-making Missionary, Christianity.





Gnostik Bilginin Varoluşçu Yorumu

Emir KUŞCU*

Atıf/©: Kuşcu, Emir (2010). Gnostik Bilginin Varoluşçu Yorumu, Mîlel ve Nihal, 7 (1), 163-185.

Özet: Bu makalede gnostik bilginin, gnosisin modern temelci epistemolojiden farklı olduğuna işaret edeceğiz. Zaten epistemeden farklı olarak, gnosis, tecrübî, sezgisel, gizemli, bahşedilen ve personel bir bilgidir. O, kurtuluş için bir anahtardır. O tecrübî olduğundan, insanı yeni bir varoluşa dönüştürür. Bu bakımdan, gnostik dünya görüşünü modern varoluşçu felsefeyle karşılaştırmaktayız. Bir taraftan, gnostik bilginin varoluşçu okumasına ulaşmaya çalışmaktayız, diğer taraftan, varoluşçuluğun gnostik okumasını gerçekleştirmeyi amaçlamaktayız.

Anahtar Kelimeler: Mit, Gnostik Bilgi, Varoluşçuluk, Epistemoloji, Kurtuluş.

Bu çalışmamızda, mitolojik bir dille anlatılan ve modern temelci felsefelerdeki bilgi teorileriyle uyuşmayan ve bu bakımdan epistemoloji yerine gnosiyojoloji alanına ait olan Gnostik bilgi anlayışını özellikle Martin Heidegger bağlamında varoluşçu felsefeyle karşılaştırmalı biçimde ele almaya çalışacağız. Gnostik bilgiyi anlamak üzere Gnostik mitsel dilin varoluşçu yorumunu irdeleyeceğiz.

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, [emirkuscu@hotmail.com].

Heidegger'in modern epistemolojiye karşı geliştirdiği varoluşçu felsefeyle, gnostik bilgi anlayışı arasında ciddi paralellikler vardır. Ancak sorun Gnostik mitolojiyi varoluşçu felsefenin terimlerine indirgemekten çok ikisi arasında karşılıklı ve interaktif bir yorumlama sürecini gerçekleştirmektir.

Gnostik Bilginin Yapısı

Yunanca bir kelime olan *gnosis*, varlığın neliği hakkındaki sahici bir bilgiyi ifade eder. Bilgi anlamına gelen epistmeden en temel farkı, epistemenin daha çok bilgi anlamına gelmesi buna karşılık *gnosis*in bilme hadisesini telmih etmesidir. Özellikle Eflatun *gnosis* anlamındaki bilgiyi belirli bir yöntemle elde edilen bilgiden ayırt eder ve onun daha çok diskur ve diyalektikle oluştuğunu savunur.¹

Kelimenin Yunanca aslı *gignoskeindir* ve Yunanca'da *gnosis*e sahip olma biriyle tanışıklık içinde olma anlamına gelmektedir. Bu bakımdan, temelde önermesel bir bilgiyi temsil eden *eidenaiden* farklı olarak, *gnosis*, birbirlerini yıllardır tanıyan iki arkadaşın birbirleri hakkında sahip oldukları bilgiyi ifade eder. Ayrıca *gnosis*, rasyonel bir bilgi olmadığı gibi, entelektüel bir bilgi de değildir. Nitekim modern Avrupa dillerinde entelektüel bilgi için farklı, şahsi ilişkilere dayalı bilgi için farklı kelimeler kullanılmaktadır. Fransızcada *savoir* ve *connaitre* ile, Almancadaki *wissen* ve *kennen* kelimeleri böyle bir ayrımın farkındalığına delalet eder. Pagels, *gnosis* kelimesinin, "içgörü" ya da "hikmet" olarak anlaşılması gerektiğini teklif eder.² Bu tanımdan hareketle *gnosis* kavramının İslami literatürdeki karşılığının "marifet" olduğunu söyleyebiliriz. *Gnosis*, ilahi şeyleri keşfetmemeize yarayan manevi bir uyanıştır ve kişinin varlığının kaynağı olarak Tanrı'yı bilmesidir. *Gnosis* anlamındaki bilgiyi en iyi ifade eden deyim, "kendini bilen Rabbini bilir" tabiridir. Bu bakımdan, insanın kendisi hakkındaki bilgisi mükemmelliğin başlangıcı iken, Tanrı hakkındaki bilgi,

¹ Giovanni Floramo, *A History of Gnosticism*, Blackwell 1990, ss., 38-39

² Elaine Pagels, *The Origin of Satan*, Vintage Books, New York 1996, s. 167.

mükemmeliğin son noktasına taşınmasıdır.³ Gnosis, şahsi tecrübenin önceliğine ayrıcalık tanıyan sezgisel bir bilgi biçimidir.⁴ Gnosis anlamında bilgi, Mutlak olanın başlangıç koşuludur, bilgisizlik ise, aynı Mutlak içinde vuku bulan bir kaosun sonucudur.⁵ Philip İncilinde, iman ve gnosis arasındaki ilişki ele alınırken, iman tarlaya, gnosis ise ürüne benzetilir. Ayrıca gnosisi, ahlaki ya da hukuki içeriğe sahip bir bilgi türüyle de karıştırmamalıyız, zira gnostizm normatif anlamda herhangi bir ahlak vaaz etmez. Hatta bazen gnosisin yorumunda açıkça ahlak karşıtlığının ön plana alındığını görürüz. Bu yalnızca yasa koyan Yahudi Tanrı'sına değil, temelde ahlaki yasalara karşı bir isyandır.⁶ Dahası, iyinin ve kötünün ne olduğunu ya da olması gerektiğini vaaz eden herhangi bir ahlaki otorite yoktur, söz konusu olan kişinin kendi kötülük ya da iyilik yapma potansiyelini bilmesidir. Böyle bir keşif yolculuğuna dayalı bilme, entelektüel bilmeden çok kişinin kendi varlığının dönüşümüyle alakalıdır.⁷

Gnosiyoloji tarafından yapılandırılan bilgi (Gnosis), öznesne ayırımına dayalı teorik bir bilgi de değildir. Daha çok insana özgürlük-kurtuluş getiren ve ayrıca vahiy tarafından verilen bir bilgidir. Hatta o gizemli bir mahiyete sahip olduğundan, sadece bir grup seçkin tarafından paylaşılır. Gnostik düşünce bilgi ve bu bilgiyle sağlanan kurtuluş fenomenlerine seçkin bir biçimde yaklaştığı için, Tzamalikos, Gnostik bilgi ve kurtuluş süreçleri için "aristokratik bilgi" ya da "aristokratik kurtuluş" kavramlarını kullanmaktadır.⁸ Gnosis anlamında bilginin esas konusu insanın manevi tekamülünün gerçekleştirilmesidir. "Gnosis"e sahip olan kişi, semavi nitelikli birisi halini alırken onun sahip olduğu bilgi, onun

³ C.W. King, *Gnostics, Their Remains, Ancient and Mediaeval*, W. Clowes and Sons, London 1887, s. 4.

⁴ Jeffrey J. Kripal, *The Serpent's Gift*, The University of Chicago Press, Chicago 2007, s. 4

⁵ Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston 1958, s. 175.

⁶ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, cilt 2, Kabalıcı, İstanbul 2003, s. 427.

⁷ Pagels, *The Origin of Satan*, s. 174.

⁸ P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy of History&Eschatology*, Brill, Leiden 1997, s. 428.

kurtuluşuna vesile olur.⁹ Burada kurtuluş, günahattan kurtuluş değil, daha çok varlığın yeniden birleştirilmesi ya da kendi asli yurduna geri dönmesidir.¹⁰ Zaten anlayabildiğimiz kadarıyla, Hıristiyanlıktan farklı olarak, bu dünyada çektiğimiz acıların nedeni günahkar tabiatımız değil, bilgisizliğimizdir.¹¹ Dolayısıyla kurtuluş, bilgisizlikten kurtuluştur. Cehalet, kölelik, bilgi, ise özgürlüktür. Bilgi sayesinde, insan cehaletten kurtuluşa erer.¹² Kişinin kendini unutmaması ise, kendi mahvına yol açar.¹³ Gnostikler için gnosis sayesinde kurtuluş, tarihte meydana gelecek tarihsel bir hadise değil, varoluşsal bir dönüşümdür. "Kurtuluş, ne iken ne olduğumuzu, neredeyken nereye atıldığımızı, hangi hedefe doğru koşturduğumuzu, doğumun ve yenilenmenin ne olduğunun bilgisini öğrenerek elde edilebilir."¹⁴ Hakikat İncilinde bir Gnostiğin kendi zihninin havarisi olduğu, ve onun zihninin de hakikatin babası olduğu ifade edilir. Bu ifade, gnostiklerin, tarihsel olayları, varoluşsal anlama göre ikinci planda tuttuklarını gösterir.¹⁵ İnsan gnosis sayesinde tanrısal hakikati doğrudan tecrübe eder, gnosis sayesinde kişi, tarısal aleme adım atar.

Kanaatimize göre, Floramo, Gnostik bilgiyi sadece modern psikolojinin terimleri içinde anlamının yanlış olduğu hususunda haklıdır. Örneğin Jung, Gnostik bilginin temeli olan beden-ruh ayrımını bilinç-dışı ve bilinç arasındaki ayrım biçiminde yorumlar. Burada Jung'un meselenin ontolojik mahiyetini ıskaladığını düşünmekteyiz. Gnostik bilginin öznesi olan ben, ne bireysel bir bilinçtir ne de gayr-i şahsi bir güçtür. Daha çok tanrısal bir tabiata sahip olan bir gerçeklik, ontolojik egodur.¹⁶ Bu bakımdan, o, gündelik ben bilincinin dışında gelişen bir hadisedir. Bilgi, bir taraftan gündelik olarak düşünülemeyecek olan benin bir işlevidir, diğer

⁹ Kurt Rudolph, *Gnosis*, T AND T Clark Limited, New York 1983, s. 55.

¹⁰ Mevlana gibi bir Sufi, ölümü düşün gecesine benzettiğinde, ölümden sonraki varoluşu, ruhsal bir evlilik olarak betimleyen Gnostik arketipi tekrar eder.

¹¹ Bilgisizlik, ruh ile bedeninin karışımının sonucudur.

¹² Rudolph, *Gnosis*, ss., 113-116

¹³ Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, Vintage Books , New York 1989, s. 125.

¹⁴ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* , s. 422,

¹⁵ Pagels, *The Gnostic Gospels*, s. 131-132.

¹⁶ Floramo, *A History of Gnosticism* , s. 40

tarafından gündelikliğin ötesindeki benin varoluşunu açığa çıkarma çabasıdır. Bu, süfli alemde kurtulabilmek için, ruhun sahip olması gereken kutsal bilgidir. Bu bilgi, kazanılan, ulaşılabilen bir bilgi değil, verilen bağışlanan vehbi bir bilgidir. Sabii kaynaklarda Manda olarak ifade edilen bu bilgi, yüce Tanrı'nın bilinmesini sağlayan bilgidir.¹⁷

Biz gnostik bilgiyi anlamak için modern epistemolojiye dayalı bilginin yetersiz olduğunu, dolayısıyla Gnosiyoloji dediğimiz yeni bir tür bilgi bilimi içinde ele alınması gerektiğini düşünmekteyiz. Gnosiyolojinin epistemolojiden en önemli farkı, gnosiyolojide kişinin hakiki özünü ifade eden tanrısal kökenini kabul etmesi önde gelen bir husustur. Bu anlamda, gnosis, bilen ve bilinen arasındaki mesafenin eridiği, ve bilen ile bilinenin varoluşsal bir ortaklığa eriştiği bilme şeklidir. Bilenin benliğinde, bilme eylemi sayesinde bir dönüşümü yaşamayı, ayrıca insanı doğal dünyadan (tanrısal olmayandan) kurtaran gnosisin işleviyle ilgilidir.¹⁸ "Gnostik bilgi, salt zihnin bilişsel bir prosedüründen çok, tecrübedir, ruhsal yeneden üretiminin yaşanmış bir tecrübesidir. O doğrudan etkisinin kurtuluş olduğu dönüştürücü bir bilgidir. Gerçekte bilmek, kişinin kendi kökenini bilmesidir. Kişinin kendi "arkesini" bilmesi, kişinin kendi telosunu ya da gayesini bilmesidir."¹⁹ Gnosis sadece kendi kökenimizin bilgisi değil, aynı zamanda kimliğimizin ve yazgımızın bir bilgisidir de. Bu anlamda varlıkların gerçek durmunun bilgisini bize bildirir ve bu dünyada esaret yaşayan insanın bu dünyadan kaçmasını sağlayacak araçları bize temin eder.²⁰

Gnostizmdeki bilgi anlayışının gelişimini daha iyi anlayabilmek için Gnostik teolojiye göz atmamız gerekir. Zira Gnostikler için yüce Tanrı evrenin yaratıcısı olmadığı gibi ona yabancıdır da. Fiziksel evrene hiçbir ilgi göstermez ve gerçek Tanrı dünyadaki varlıklarda tezahür etmez, kısacası o bilinmeyen ve dünyevi analo-

¹⁷ Şinasi Gündüz, " Sabiilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz, Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul 2007, s. 486.

¹⁸ Jonas, *The Gnostic Religion*, s. 35

¹⁹ Floramo, *A History of Gnosticism*, s. 41

²⁰ Bart D Ehrman, *Lost Christianities*, Oxford University Press, New York 2003, s.

jilerle anlaşılabilen bir varlıktır.²¹ Gnostizm’de Tanrı’nın bilgisi insanı bilmekle başladığından, başka bir deyişle kişi kendini bilmek suretiyle her şeyin bilgisine erişeceğinden, insan ve Tanrı arasında demir bir perde koymak anlamsızdır. Zaten *Urmensch* miti, Tanrı’nın, dünyevi insanın semavi bir prototipi olduğu hususuna dikkat çeker. İnsan dünyevi varlığına rağmen, özünde tanrısal bir cevher taşımaktadır. Bu kerte de anthropos kavramı, insan varlığının manevi-ruhsal özü ve arketipi anlamında Gnostiklerce sıkça kullanılmıştır. Bu nedenle Pagels, Kurtarıcı İsa Mesih’in “insan oğlu” olarak betimlendiğini iddia eder.²² Kanaatimizce burada insandan bağımsız olarak hayatın anlam taşımadığından *anthropos*, ilahi bir hüviyete sahiptir.

Modern epistemolojideki özne-nesne ayrımı, bilgi sorununu bilinenin varoluşsal anlamı sorunundan koparır. Buna karşılık, gnostik bilginin esas ilgisi, modern epistemolojide olduğu gibi nesnelleştirici bilgiden çok hayatın anlamının bilgisidir. İnsan kendi unutulmuş kökeninin bilgisine erişmekle, kurtuluşun anahtarına yani hayatın gayesinin bilgisine de ulaşmış olacaktır. Kozmik süreçte amaçsızca duran insan, gnosis sayesinde kökenine dönebilecektir.

Gnosiyolojik bilgiyi modern epistemolojiden ayırt eden bu vaf-ı mümeyyize, özellikle “incinin ilahisi” adlı Gnostik metinde rastlarız. “İncinin ilahisi”nde inciye hitaben ortaya konan mesaj, esasında ilahinin muhatabına yönelik bir mesajdır. Aslında Gnostik sembolizmde inci, insan ruhunu simgelediği için, muhatap incinin hikayesinde kendi yazgısını bulur. Elbette ilahinin ele aldığı nesne incidir, fakat inci hakkındaki her betimleme, sadece muhatapın onunla kurduğu yazgısal ilişki sayesinde bir anlama bürünür. Bir başka deyişle, inci hakkında her ne söylenirse söylenir, sonuçta incinin durumu, muhatapın özel kendi tecrübesiyle dile gelir. İnci, kendi benliğini keşfe çıkan insanın ulaşması gereken noktadır. Bu durumda, incinin ilahisine muhatap olan kişi, orada kendi varoluşsal oluşumunun öyküsünü okumaktadır. İnci-

²¹ Jonas, *The Gnostic Religion*, s. 327.

²² Pagels, *The Gnostic Gospels*, ss., 122-123.

nin ilahisinde özne-nesne arasındaki döngüsellik, mitolojinin yapılanış sürecine egemendir. “Misyunun, kurtarıcının, ruhun, Prensin ve incinin öznesi ve nesnesi arasındaki karşılıklı değiştirilebilirlik, şiirin gerçek anlamı için ve genelde gnostik eskatoloji için anahtardır.”²³ Özne-nesne ayrımı yerine, özne ve nesne arasındaki karşılıklı değiştirilebilirliğe dayalı gnostik bilgi, modern epistemoloji gibi tersine değişime (özne ve nesne arasındaki interaktif ilişkiye) kapalı değil, açıktır.

Gnostik bilginin aracı “Revealer” olarak adlandırabileceğimiz Vahyedicidir. Bu dünyanın karanlığına düşmüş insana öteden seslenen Vahyedici, onu kendi tanrısal kökenine dönmeye çağırır. Tanrısal gerçeklik tek başına beşeri zihinle elde edilemez, o, bu dünyanın ötesinden seslenir. Vahyediciyle girdiği ilişki dışında insanın dünyayı doğru olarak anlaması mümkün değildir. Sadece Vahyedicinin işaret ettiği gerçek, hayatı anlamlı kılar. Bununla birlikte anlamanın öznesi ve nesnesi aynı şahıstır, yani insandır.

Yuhanna İncilinde Vahyedici olarak betimlenen İsa-Mesih, insan varoluşunun arketipsel bir modelidir. O, ne salt metafizik bir ilke ne de tarihsel bir şahıstır. Temel olarak, insanın kendi doğasını yeniden oluşturan ve kurtuluşa erdiren vahiy-hadisesidir. Zira insan Vahyedici aracılığıyla bilinemez aşkın Tanrı'nın bilgisine erişir.²⁴ Bize göre, mitolojide Vahyedicinin ait olduğu yerin gökyüzü olarak belirtilmesini de bu biçimde anlamalıyız. Vahyedici tarihyazınsal bir kişilik olmaktan çok kendi benliğini kavrayan ve kendi asli yurduna giden yolu bulan insanların bir prototipidir.²⁵

Modern epistemolojide, insanın varoluşsal oluşumu gibi bir mesele anlam taşımazken, gnostik bilginin esas ilgisi, insanın varoluşsal oluşumudur. Bu bakımdan modern epistemoloji insanın tarih içindeki anlam arayışıyla ilgilenmezken, gnostik bilgide, insanın varoluşsal tekamülü açısından anlam sorunu esas meseledir.

²³ Jonas, *The Gnostic Religion*, ss., 125-129

²⁴ Gilles Quispel, *Gnostic Studies*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, İstanbul 1974, s. 117

²⁵ Risto Uro, *Thomas: Seeking the Historical Context of the Gospel of the Thomas*, T&T Clark, New York 2003, s. 45.

Zira Gnostik anlayışta hayatın gayesi, insanı geliştirmektir. Fakat gnostik bilginin bu yönünü ifade etme hususunda onun mitolojik dili bir engel teşkil ettiği için, gnostik mitolojinin nasıl anlaşılması gerektiği sorusu ortaya çıkmaktadır.

Gnostik Mitoloji ve Varoluşçuluk

Gnostik bilginin ele alınış biçimi, mitolojik ve allegoriktir. Burada neden mitolojik ve allegorik dilin kullanıldığı sorusunun birden çok cevabı vardır. Gnostizmin içinde geliştiği Hellenistik kültür ikliminin etkisinden bahsedebiliriz. Ayrıca Gnostik bilginin gizli olması nedeniyle sadece eğitilmiş seçkinler ve entellektüeller arasında dolaşıma sokulduğundan mitolojik ve allegorik dil tercih edilmiş olabilir.²⁶ Bununla beraber, Gnostizm kavramının kullanımını oldukça yenidir. Harold Bloom'un iddiasına göre, Gnostizm teriminin kullanımı, XVII.yy.dan daha eski değildir.²⁷ Bu durum, tıpkı Hinduizm kavramında olduğu gibi Gnostizm kavramının da antik dönemin insanları için yabancı modern bir icat ya da inşa olduğunu gösterir. Zaten M.S. II. yy.da bile "Gnostik Din" denen tutarlı, tek tip bir yapının olduğunu iddia etmek güçtür.²⁸ Dolayısıyla, gnostizme dair sürdürülen tartışmalar, sadece "orada" olan gerçekliğe dair değildir, daha çok modern insanın kendi anlam dünyasının meselelerince kuşatılmıştır.

Gnostik mitoloji ya da metinlere dair modern okuma biçimleri, çeşitlilik arz eder. Örneğin meşhur psikolog Jung'un Gnostik metinlerle oldukça fazla iştigal ettiğini ve Valentinyancı²⁹ yaratma kavramını, psikolojik bir süreç olarak yorumladığını biliriz. Bir başka örnek, meşhur filozof Eric Voegelin'in gnostizm yorumudur. Voegelin, Hans Jonas'tan farklı olarak Gnostizm kavramını kötüle-yici bir anlamda kullanır. Voegelin özellikle "kendi başına kurtu-

²⁶ Sean Martin, *The Gnostics, The First Christian Heretics*, Pocket Essentials, Harpenden 2006, s. 36.

²⁷ Harold Bloom, *Omens of Millenium: The Gnosis of Angels, Dreams and Resurrection*, Riverhead Books, New York 1996, s. 185.

²⁸ Paul Foster, *The Apocryphal Gospels*, Oxford University Press, New York 2009, s. 13.

²⁹ MS. II. yy.'da gnostik Hıristiyan üstatların en etkili isimlerinden biri olan Valentinus'un öğretisini ifade eder.

luş” olarak tanımladığı kurtuluş biçimini savunan Nietzsche’nin çağdaş bir gnostik olduğunu belirtir.³⁰ Ayrıca Nietzsche gibi filozofların savunduğu elitist yaklaşımın Gnostik geleneğe dayandığını iddia eder. Zira gnostik bilgi gizli olması nedeniyle, sadece belli bir elit zümrenin tekelinde ya da kontrolünde olan bir bilgi biçimidir. Voegelin Marksizm ya da Faşizm gibi ideolojilerin, gnostizmin modern biçimleri olduğunu iddia ederken, bu ideolojilerin özellikle politik vizyonu besleyen hiyerarşik yapıyı Gnostizmden miras aldıklarını belirtir. “Gnostik çaba” olarak adlandırdığı şeyle modern ideolojiler arasında altı temel benzerlikten bahseder.³¹ Bunlardan en önemlisi modern ideolojilerde ve gnostizmde bilginin, değişimin ve ilerlemenin tek anahtarı olarak sunulmasıdır. Özellikle modern ideolojilerin yabancılaşma gibi bir alt metne sahip olduklarını iddia ederken, gnostizmin temel sorununun zaten yabancılaşma olduğunu savunur. Nitekim gnostik mitler, insan varoluşunun fiziksel-materyal dünyaya nasıl yabancılaştığını ve bu yabancılaşmanın nasıl gerçekleştiğini gösteren örneklerle doludur.³² Voegelin, gnostizmi, beşeri fanilikten kaçma ve esoterik bilgi olan gnosis (bilgi) aracılığıyla mükemmellik alanına ulaşma biçiminde tanımlamaktadır.³³

Biz burada Gnostik mitolojiyle ilgili psikolojik ya da ideolojik ilgiden ziyade varoluşçu yorum biçimini ele alacağız. Mitolojinin varoluşçu yorumu dediğimizde, akla gelen ilk isimler Hans Jonas ve Rudolf Bultmann’dır. Jonas ve Bultmann mitolojiyi modern

³⁰ Jeffrey A. Bell, “Immanence/Transcendence”, *Eric Voegelin’s Dialogue with the Postmoderns*, ed. Peter A. Petrakis, Cecil L. Eubanks, University of Missouri Press, London 2004, s. 102.

³¹ Bununla beraber, biz Voegelin’in iddia ettiği gibi modern ideolojilerle Gnostizm arasındaki paralelliklerden ziyade farklılıkların olduğunu düşünmekteyiz. Zira Gnostizm dünyadan bir kaçış biçimi iken, söz konusu modern ideolojiler daha çok dünyayı mükemmelleştirme amacını güderler. Ayrıca modern bilgi anlayışı daha çok nesneleştirilmiş olan dünya hakkındaki bilgi iken, aksine gnosis kişinin kendisi ve Tanrı hakkındaki bilgiye işaret eder.

³² Joe E. Morris, *Revival of the Gnostic Heresy*, Palgrave Macmillan, New York 2008, s. 21.

³³ Murray Jardine, “Sight, Sound, Participatory Symbolization”, *Eric Voegelin’s Dialogue with the Postmoderns*, ed. Peter A. Petrakis, Cecil L. Eubanks, University of Missouri Press, London 2004, ss., 75-76.

insanların anlayabilecekleri şekilde izah etmeye çalışmışlardır. Burada mitin doğru biçimde anlaşılmasının önündeki büyük engel, modern insanlığın mit kavramına, “yalancı hikaye” anlamı vermesiyle ilgilidir. Zira böyle bir anlayış, mitolojinin hakikat içermeyen bir efsane olarak algılanmasına yol açar. Bu yüzden Bultmann ve Jonas, modern insanlığı mitolojinin hakikatiyle tanıştırmak için, mitolojinin mitolojik dilini arındırmaya çalışırlar. Bultmann’ın mit eleştirisi ve mitsel dünya imgesi kavramı, nesnelleştirici düşünmenin bir eleştirisidir.³⁴ Bultmann sadece modern inananlar ya da modern Hıristiyanlarla kayıtlıyken, Jonas inanmışlık ayrımı yapmaksızın modern insanın bütününe hitap etmeyi amaçlar. Jonas ve Bultmann aslında mitolojinin aleyhinde olmadıkları gibi onu değersizleştiren bir kültüre karşı savunmaya çalışırlar. Ancak Jonas ve Bultmann’dan önce Edward B. Tylor, mitin değerini yükseltmeye çalışırken, sadece literal anlamda ele alınan mitin, modern insanlar için değil, o mitin hakikatini içselleştiren ilkel cemaat için de anlamlı olduğunu iddia eder. Jonas ve Bultmann’ın Tylor’dan farkı, onların Gnostik mitin modern dünyada hâlâ anlamlı olduğu iddialarıdır.³⁵ Bunun için mitolojinin varoluşçu yorumunun yapılması gerekir.

Varoluşçu felsefe, bize göre, modern dünyada rasyonelleşme sürecinin dünyayı güvenli bir yer haline getirmesine rağmen, dünyayı anlamlı kılamaması nedeniyle, felsefede özellikle Nietzsche ile başlayan bir anlam ya da amaç arayışından neşet eder. Gnostik mitoloji ve varoluşçu felsefe arasındaki ilişkiyi ilk olarak bu bağlamda düşünmek hayati öneme sahiptir. Zira Gnostizm, hayatın gerçek anlamının ve amacının bütün herşeyin kökenini, başlangıçları keşfederek anlaşılabilceği biçiminde bir cevap sunar.³⁶ Gerek Gnostik mitoloji gerekse, varoluşçu felsefe insanın

³⁴ Hans George Gadamer, *Heidegger’s Ways*, State University of New York Press, New York 1994, s. 31.

³⁵ Robert Segal, *Myth: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2004, s. 53

³⁶ Uro, *Thomas*, s. 36.

dünyadan radikal anlamdaki yabancılaşmasını³⁷ vurgulamaktadır.³⁸

Bununla beraber, biz Gnostik mitolojiyle varoluşçu felsefenin aynı ya da özdeş olduğunu iddia etmemekteyiz. Gnostizmde kişinin otantik olmayan benliği sadece bedenle ilgili değildir, aynı zamanda dünyevi değerlerle ilgilidir. Buna karşılık varoluşçu felsefede sahici olmayan varoluş, kişinin kendisiyle kendini özdeşleştirdiği sosyal rolüdür. Varoluşçu felsefede insanlığı yaratan bir tanrı olmadığı için, insanın özü diye bir şey söz konusu değildir, bu yüzden özsel anlamda dünya anlamsız ve amaçsızdır. Anlam ya da amaç insan tarafından yaratılan bir konudur. Buna karşılık gnostizmde kişinin sahici benliği ışık alemiyle ve bu alemin kralı olan Yüce Tanrı ile aynı cevhere sahiptir. İnsanın benliği, yeniden birleşmeye çalıştığı tanrısallıktan bir nur veya bir parça taşır. Jean Paul Sartre gibi varoluşçu ateistler için ise, kendini tekil bir rolle özdeşleştirmek, kişinin hakiki sorumluluğundan kaçınmasından başka bir şey değildir.³⁹ Ayrıca Gnostizmde dünyaya yabancılaşma, muvakkat bir durum iken, varoluşçu felsefede kalıcıdır.⁴⁰

Hans Jonas, varoluşçuluk ve gnostizm arasındaki ilişki sorununu modern nihilizmle alakalı bir bağlamda tartışır. Ona göre, modern fiziğin güç kazanmasıyla beraber, insanla akraba olan kozmos fikri yerine kozmosun sessizliği ve insanın terk edilmişliği düşüncesi gelişince insan ve dünya arasında bir yabancılaşma baş gösterir. Bunu en iyi Blaise Pascal ve Friedrich Nietzsche'nin yazılarında deneyimleyebiliriz. Zira Pascal, kendi inandığı tanrıdan bahsederken, *agnostos theos* yani bilinmeyen tanrı ifadesini kullanır. Onun inandığı tanrı belli bir gayesi olan, evreni ve insanı bu

³⁷ Ancak bu yabancılaşma temasının, özellikle Heideggerci felsefeyi depolitize ettiğini iddia eden Adorno'ya paralel olarak, Weber de Valentinian entellektüeller bağlamında Gnostik yabancılaşma kavramının ele alınış biçiminin kurtuluş öğretisi noktasında bir dünyadan kaçış önerdiğinden, depolitize edici sonuçlarına dikkat çeker. Bkz. Peter Lampe, *Christians at Rome in the First Two Centuries*, Fortress Press, Minneapolis 2003, s. 314

³⁸ Robert Segal, *Theorizing About Myth*, University of Massachusetts Press, Amherst 1999, s. 27.

³⁹ Segal, *Theorizing About Myth*, s. 28.

⁴⁰ Segal, *Theorizing About Myth*, s. 29

gayeye göre yaratan bir varlık değildir. Dünyanın kendisi de gücün tezahürüne indirgenir. Dini kozmolojilerin sunduğu aşkın referans sırta kadem basınca, geriye güç ve hakimiyet ilişkisinden başka bir şey kalmaz. Bu kozmik nihilizm, varoluşçu felsefenin temel özelliklerinin içinde evrildiği bir ortamdır.⁴¹ Bu yüzden daha çok varoluşçu felsefe nihilizmle yani krizle yaşamaya alışmış olan düşünce ekolüdür. Ama öyle zannediyoruz ki, modern nihilizm her ne kadar ateist ya da post-Hıristiyan bir karaktere sahip olsa da, yine de dini bir ton taşır. Zira Nietzsche'nin iyinin ve kötünün ötesine yerleştirdiği üst-insan, hâlâ bir tür *pneumaticostur*.

Varoluşçu felsefenin manifestosunu yazan Heidegger, Batı kültürünü sıhhsiz bırakan Kartezyen epistemolojinin metafiziksel mahiyeti (*onto-theo-logy*) karşısındaki eleştirileriyle temayüz etmiştir. Üstelik, mitselleştirilmiş bir köken düşüncesiyle ilişkilendirilen "aslı", "çağrı", "Varlığın unutulmuşu" gibi kavramlarla, tarihsel bilginin gnostik karakterini hatırlatmaya çalışmıştır. Özellikle "Varlığın unutulmuşu" kavramının, gnostik bir dokuya sahip olması bile, gnosioloji olmaksızın tarihsel bilginin felsefi analizinin mümkün olamayacağına işaret eden bir ipucu olarak düşünülebilir. Heidegger'in kartezyen epistemolojiye yaklaşımı, iki boyuta sahip bir saldırı olarak okunabilir. Burada ilk olarak gündelik epistememizin yeni bir modelinin sunulduğu, ikinci olarak kartezyen doğrulama anlayışının sorgulandığı görülür.⁴² Kartezyen epistemolojinin önyargısız ve saf bir zihinin önemine vurgu yapmasını, Heidegger insanın yorumlanması gereken şeyi zaten daha önceden anlamış olması gerektiği teziyle çökertir. Kartezyen epistemoloji, metafiziksel bir tarzda bütün anlam ufuklarını aşan konumlar üstü bir konumun varlığından bahsettiğinde bir tür illüzyon üretir. Heidegger öz-varoluş ayrımını reddettiğinden, Kartezyen temelciliği motive eden *quid juris* ve *quid facti* ayrımını yıkar.⁴³ Buna karşılık Heidegger'in bilgi anlayışının epistemolojik

⁴¹ Jonas, *The Gnostic Religion*, ss., 324-325.

⁴² Charles B. Guignon, "Heidegger ve Bilgi Problemi: Kartezyen Doğrulama Modeli Sorgulaması", *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, der. Hüsamettin Arslan, Paradigma, İstanbul 2002, s. 370,

⁴³ Guignon, "Heidegger ve Bilgi Problemi", s. 399

olmaktan çok gnosiyojik olduğunu belirtmeliyiz. Heidegger'in düşünme ve teslimiyet arasında kurduğu ilişkiden hareketle, onun bilgiyi gnosiyojik bir tarzda sunduğunu düşünmekteyiz Zira herşeyden önce gnosiyojik bilgi, insandan teslimiyet isteyen ve bu sayede insanın varoluşsal dönüşümünü sağlayan bir bilgidir. Bu anlamda bilmek, değişmektir ve adeta insanın yeniden dünyaya gözlerini açması gibi bir tecrübedir.⁴⁴

Önceleri Katolik bir Hıristiyan olan Heidegger Protestanlığa ihtida ettikten sonra, saf fenomenoloji yerine olgusalığın hermenötiğiyle ilgilenmeye başlamıştır.⁴⁵ Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eserini yazmadan önce Hıristiyan teolojisi ve özellikle Pavlus'la ilgilendiği unutulmamalı. Hatta onun *Varlık ve Zaman* adlı eserinin en erken biçimi, 1924'te Marburg'ta teologlardan oluşan bir topluluk önünde Hıristiyan teolojisi üzerine verdiği bir seminere dayanmaktadır.⁴⁶ Onun metafiziksel felsefe geleneğini imha etmek için kullandığı "destrüksiyon" kavramı, Luther'in yazılarından devşirmedir. Aynı zamanda geçmişin nesnel incelemesine karşıt olarak kullandığı bazı tabirler⁴⁷ Pavlus'un mektuplarına dayanır.⁴⁸ Heidegger'in Gnostik mitsel imgelere olan aşinalığını, onun Pavlus'la iştigal etmesinden kaynaklanabileceğini düşünmekteyiz. Zira Pavlus, her ne kadar hakim Hıristiyan görüşe göre, anti-Gnostik bir şahsiyet ise de, Yeni-Ahitte'ki bazı ifadelerinde⁴⁹ açıkça Gnostik bir dokuya sahip Sophia'nın düşüşü ve kurtuluşu mitini içeren Sophia'nın gizeminden bahsettiği aşıkardır.⁵⁰ Ayrıca Heidegger'in felsefesinin ayırt edici niteliği olan düalist dil

⁴⁴ Floramo, *A History of Gnosticism*, s. 44

⁴⁵ John Caputo, *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington 1993, s. 173

⁴⁶ Hans George Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, University of California Press, Berkeley 1977, s. 199

⁴⁷ Örneğin, "die vollzugsgeschichtliche Situation"

⁴⁸ Charles R. Barnbach, *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*, Cornell University Press, Ithaca 1995, s. 197, 214

⁴⁹ Bk. 1 Korintoslulara Mektup 2:6

⁵⁰ Elaine Pagels, *The Gnostic Paul: The Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Fortress Press, Philadelphia 1975, s. 6

de, Gnostik bir tarza sahiptir.⁵¹ Heidegger'in *Kehre* sonrası felsefesinde de öne çıkardığı patika metaforunun gnostik bir metin olan Hakikat İncili'nden devşirildiğini tahmin etmekteyiz.

Heidegger'in, bilgi sorununu varoluşsal bir açıdan yorumlar-ken, esasında gnosis anlamında kullanılan bilgi anlayışına müracaat ettiği kanaatindeyiz. Özellikle Gnostik köken mitolojisinde unutulmuşluk ve bilgi arasında varolan dikotominin, varlığını Heidegger'in felsefesinde de aynen koruduğunu gözlemlemekteyiz. Gnosis anlamında bilgi, sadece unutulmuşluk (kendi kökenleri konusundaki cehalet), yok edildiğinde ortaya çıkar. Hatta unutulmuşluğa son verecek olan bizzat Baba'yla beraber var olan gnosisdir. Gnostik mitolojiye göre, sadece Vahyedici, düşmüş varlığa, kökenlerine dönme yolunu gösterebilir. Bu bakımdan unutulmuşluk, insanın dünyevi varoluşunu nitelemektedir.⁵² Heidegger'e göre ise, dünyaya fırlatılmış olan insan, herkesin benliğine tâbi olduğundan, kendi sahici varoluşunun imkanlarını unuttur. İnsan sadece kendi varoluşuna seslenen vicdanın çağrısına kulak verdiğinde, unutulmuşluğu yenerek hayatın hakiki bilgisine ulaşmış olur. Nasıl ki, mitte Revealer, insanın düşmüşlüğü ve gerçek kökeni arasında bir arabuluculuk sağlıyorsa, Heidegger'e göre de, varoluşsal çağrı insanın atılmışlığı ve sahici varlığı arasında bir aracı rolü oynamaktadır. Bu bağlamda endişe kavramı Heidegger'de gündelik kullanımındaki patolojik içermelerinden farklı olarak, Dasein'a sessizce seslenen vicdanın çağrısından başka bir şey değildir. Dasein herkes gibi olduğu gündelik vasatilikten kendine özgü olan Varlık için yegane imkana doğru çağrılır. Ancak Gnostik mitolojiden farklı olarak Heideggerci endişeyi harekete geçiren bilgisizliğin farkındalığı değil, suçluluğun farkındalığıdır.⁵³

⁵¹ Yotam Hotam, "Overcoming the Mentor: Heidegger's Present and the Presence of Heidegger in Karl Löwith's and Hans Jonas' Postwar Thought", *History of European Ideas*, 2009, (35), s 260.

⁵² Rudolph, *Gnosis*, ss. 83-84

⁵³ John Caputo, "Heidegger'in Düşüncesinde Mistik Unsurlar", *Heidegger ve Din*, ed. Ahmet Demirhan, Gelenek, İstanbul 2004, s. 196.

Aslında Heidegger, Gnostik mitolojiyi, tarihi anlamının temelini yerleştirerek, Batı kültürünü, kendi mitolojik kökenlerinden haberdar etmeye çalışmıştır. Düşünceyi kendi kökeninden haberdar etmek, kendi başına aydınlanmış aklın faaliyeti gibi anlaşılabilir. Bu bakımdan Heidegger, onu *Denken* olarak isimlendirir ve böylece felsefeye kendisine kaynaklık yapan miti hatırla(t)ma görevi yükler. Bu sayede felsefe, gerçek bir düşünme patikası olarak zuhur eder. *Denken* ve *Andenken* (*Hatırlama*) arasındaki ilişki, aklın, kendi ayakları üzerinde duramayacak biçimde, Varlık'ın kaderi (*Geschick*) tarafından kuşatıldığını telmih eder.

Heidegger'in felsefi düşünceye getirdiği gnosiolojik açılım, akıl ve mit arasındaki diyalektik su yüzüne çıkartılmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Özellikle Hans Jonas'ın çalışmalarında, Heidegger'in felsefesinin bu yönü ortaya konmaktadır. Jonas, gnosisi, Heideggerci mânâda anlaşılabilir bir sahilik (sahicilik) arayışı içinde ele alır.⁵⁴ Her şeyden önce Jonas, Heidegger'in felsefesinde atılmışlık kavramının Gnostik metinlerde yer alan düşünüş motifiyle mukayeseli bir biçimde ele alınması gerektiğini belirtmektedir.

(Düşüş) imgesinin vurgusu, insan varoluşunun Gnostik anlayışında sembolik bir değere sahiptir. Gnostizm'deki kullanımıyla, varoluşun felsefi analizindeki kullanımını yani Heidegger'in düşüncesindeki kullanımını mukayese etmek, dikkate şayan olur. Bizim burada söylemek istediğimiz, her iki durumda da, atılmış olmanın (*Geworfenheit*) sadece geçmişin bir betimlemesi olmadığı, fakat geçmiş tarafından belirlenen bir şey olarak verili varoluşsal durumu niteleyen bir sıfat olduğudur.⁵⁵

Bu pasajdan hareketle diyebiliriz ki, Jonas, Heidegger'in varoluşçu analizinden yola çıktığında Gnostik kozmolojinin bulanık sembollerinin daha anlaşılabilir bir şekle bürüneceğini düşünmektedir. Gnostik mitoloji, tanrısallıktan, yaratıcı tanrıdan bahsettiğinde, aslında onlardan bahsetmek istememektedir. Başka bir deyişle

⁵⁴ Rüdiger Safranski, *Bir Alman Üstat Heidegger*, Kabalcı, İstanbul 2008, s. 204.

⁵⁵ Jonas, *The Gnostic Religion*, s. 64

Gnostik mitolojinin anlatmak istediği ile anlatmak zorunda kaldığı arasında bir fark vardır. Buna göre, gnostik mitoloji, aslında materyal dünyadan yabancılaşmayı tasvir etmeyi amaçlar. Gnostik mitoloji, her ne kadar eskatolojik ve kozmolojik simgeler kullansa da, aslında bu simgelerin varoluşsal olarak yorumlanmaları icap eder. Zira Jonas'ın temel amacı, Gnostik mitolojinin kendinde ne olduğunu izah etmekten çok modern insanlar için onun hermenötüğünü tatbik etmektir.⁵⁶ Dolayısıyla Jonas için, Gnostik miti anlama aynı zamanda bir "tahsisat" sorunudur. Yani gnosisin varoluşçu yorumu veya mitolojiden arındırılması, antik mitolojiyi modern dünyada insanların kendilerini nasıl anladıkları sorusuyla ilişkili kılmaktan geçer. Bu yüzden Jonas, Gnostik mitin anlamını deşifre etmek için Heidegger'in felsefesini kullanır. Mesela Heidegger'in düşünüş kavramına yüklediği anlamın ışığında Gnostik düşünüş motifi daha şeffaf bir mânâyâ bürünebilmektedir. Bu bakımdan kozmolojik bir biçimde tasvir edilen karanlığın yönetimindeki insana ilişkin semboller, varoluşçu felsefe açısından anlaşılabilir. Sabii literatüründe ışığın karanlığa ve ruhun bedene atılmasından bahseden mitolojik ifadeler, bireyin dünyaya münfail olarak fırlatıldığı düşüncesiyle şaşırtıcı bir benzerliğe sahiptir. Nitekim gerek varoluşçu felsefede gerekse Gnostik kozmolojide düşünüş motifi hayatın gelecekle olan ilişkisi açısından ele alındığı için, dinamik bir mahiyete sahiptir. Jonas şöyle der: "Anlayabildiğim kadarıyla (Heidegger'in atılmışlık) terimi köken olarak gnostiktir."⁵⁷ Bize göre burada sadece Jonas, Gnostik mitolojiyi anlamak için Heidegger'in felsefesini kullanmamaktadır, fakat aynı zamanda Heideggeri ve varoluşçu felsefeyi anlamak için de, Gnostik mitolojiden istifade etmektedir. Jonas bunu, "hermenötik işlevler, tersine dönüşlü ve karşılıklıdır" sözüyle anlatmaya çalışır.⁵⁸ Dolayısıyla Jonas, bir taraftan gnostizmin varoluşçu okumasını sürdürürken, diğer taraftan varoluşçu felsefenin gnostik okumasını gerçekleştirir

⁵⁶ Segal, *Theorizing About Myth*, s. 29.

⁵⁷ Jonas *The Gnostic Religion*, s. 334.

⁵⁸ Jonas, *The Gnostic Religion*, 321.

Bu noktada artık Jonas'ın bu tespitinin ne kadar haklı olduğunu göstermek için, Heidegger'in felsefi terminolojisiyle Gnostik mitolojideki imgeler arasındaki benzerlikler veya paralelliklerden bahsetmeye çalışacağız. Heidegger'in felsefesinde Dasein, kendisinin dışından ya da ötesinden çağrılıyor idiyse, gnostik mitolojide, Manda d'Hayye'nin çağrısı düşmüş insana bu dünyanın ötesinden seslenmektedir. Heidegger, Dasein'in gündelik dünyada "onlar"ın benliğine tâbi olmak suretiyle kendi varoluşunu yitirdiğini belirtmişti. Burada çağrı, Dasein'i kendisi olmaya çağıran ve Dasein'in dünyadaki varlığının temelsizliğini anlamasını sağlayan bilincin çağrısıydı. Gnostik mitoloji ise, düşmüş insanın, dünyanın gürültüsü yüzünden, Hayat'ın çağrısını işitemediğini belirtir. Çağrı, bu dünyaya yabancı olan insan tarafından getirilen yabancı bir çağrı olduğu için, bu dünyaya ait konuşmalardan farklıdır. Nitekim Heidegger, bilincin çağrısının "sessiz söyleyiş tarzından" bahsettiğinde, onun sessiz bir ifade olduğunu belirtmişti. Gnostizm'de yabancı insanın çağrısı da, sessizdir. Ginza'da bu durum şu şekilde dile getirilir. " (Yabancı) insan, bize ait değil ve onun ifadesi, sizin ifadeniz değil. O, sizinle hiçbir ilişkiye sahip değil. Onun sözü, "dışarıdan" gelir."⁵⁹ Ayrıca Gnostik arkonlar motifinin, Heidegger'in "onlar" kavramıyla benzerliği dikkatimizi çekmektedir. Zira nasıl ki, Maniheizmde arkonlar, insanların asli kökeni olan ışık alemine yükselmelerini engellemekteyseler, "onlar" ve yaptıkları "dedikodu" (Gerede) Dasein'in sahici varoluşu kaybetmesine sebep olur. Gündelik hayattaki sıradanlığın ve vasatiliğin kendisi, yığınlar tarafından yapılan yorumlarla ve bu yorumlar içinde oluşan "Das Mann" (Onlar) alanına aittir.⁶⁰ Bu anlamda Heidegger felsefesinde "atılmışlık", sadece dünyaya düşüşü ifade etmez, aynı zamanda kendisinde bireyin kitleye ayak uydurduğu kolektivizme düşüşü de içerir.⁶¹ Bu dünyada insan varoluşunun arkonların hakimiyeti altında olması gibi, Dasein da, "onlara" tabii olmuştur. Gerek Gnostik mitolojinin düşüş motifi gerekse

⁵⁹ Jonas, *The Gnostic Religion*, s.76

⁶⁰ Nejat Bozkurt, *20. yy. Düşünce Akımları*, Morpa, İstanbul 2003, s. 124.

⁶¹ John Macquarrie, *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*, SCM Press, London 1955, s. 101

de Heidegger'in boş konuşmaya ve belirsizliğe Dasein'in atılmışlığı, olumsuz olarak anlaşılmalıdır. Zira düşünüş ya da atılmışlık Dasein'in ya da Gnostik'in varoluşunu ortadan kaldırmaz; daha çok insanı imkanlarını gerçekleştirme arayışına⁶² ya da Pleromaya dönüş macerasına itecektir. Gnostik mitolojide, ruhların tamamı, Pleromaya dönüş yaptıklarında, arkonların hakimiyeti de sona erecektir, Heidegger felsefesinde ise, kendi varlık imkanlarını gerçekleştirilmeye çalışmakla Dasein, "onlara" tâbi olmaktan sıyrılır ve "onlardan" ayrılır.⁶³

Heidegger, Batı metafiziğini aşabilme adına Gnostik mitte ortaya konan bilgi anlayışına müracaat eder. Böylece o, özellikle Kartezyen epistemolojinin kopardığı akıl-mit diyalektiğini, gnosiyojoloji sayesinde yeniden tesis etmeye çalışır. Heidegger gnostik bilginin, modern epistemeden oldukça farklı özelliklere sahip olduğunu keşfetmiştir. Bunun Heidegger felsefesinin en özgün yönlerinden biri olduğunu söylersek, abartmış olmayız. Modern epistemoloji, kesinlik, açık-seçiklik, tutarlılık gibi özellikler taşıırken, gnostik bilginin özelliği aklen tutarsız ve paradoksal bir mahiyet taşımasıdır. Örneğin Gnostik bir metin olan Dinanukht kitabında yarı kitap yarı insan olan karmaşık bir varlıktan bahsedilir. Bu varlık Dinanukhttur.⁶⁴ O, bir gün uyuyakalır ve rüyasında şu mesajı alır.

Ben başlangıçtan beri var olan hayatım. Hatta ben, başlangıçtan daha önce var olan hakikatim. Ben nurum, ben ışığım. Ben ölümüm, ben hayatım. Ben karanlığım, ben ışığım. Ben hatayım. Ben hakikatim. Ben yıkımım, ben inşayım. Ben ışığım, Ben hatayım. Ben felaketim. Ben şifayım. Ben daha yaşlı olan ve cennet ve yeryüzü varılmadan önce varolan yükseltilmiş insanım. Krallar arasında hiçbir benzerim yok ve hatta krallığımda hiçbir taç yok.

⁶² Martin Heidegger, *Being and Time*, Harper&Row, New York 1962, ss., 219-220

⁶³ Martin, *The Gnostics, The First Christian Heretics*, s. 40

⁶⁴ Jorun Jacobsen Buckley, *Female, Fault and Fulfilment in Gnosticism*, The University of North Carolina Press, London 1986, s. 25

Karanlığın sisli bulutlarında bana bir mesaj verebilecek hiçbir insan yok.⁶⁵

Gnostik mitte ve özellikle Valentinyanizm’de, Sophia ikili bir rol oynar. O bir taraftan çürümez bir varlığı diğer taraftan ise düşmüş varlığı ifade eder. O adeta karşıtların birliğini sergilemektedir. Nag Hammadi metinleri bize bu meseleyle ilgili örnekler sunmaktadır.

Ben bilgiyim, ben cehaletim. Ben mahcubum, ben cüretkarım. Ben arsızım ben utangacım. Ben kuvvetim, ben korkuyum. Ben zaif olanım, ben cennette güvenliyim. Ben mantıksızım, ben hikmetim. ... Ben birliğim, ben çözülmem. Ben baki kalanım, ben azad edenim. Ben altta olanım, ve onlar bana yükselecek. Ben yargıyım, ben bağışlamayım. Ben günahsızım ama günah benden kaynaklanır. Ben izlekteki arzuyum ama gönül üstatlığı bende ikamet eder.⁶⁶

Gnostik anlamda bilgi, hem olumlu hem de olumsuz mânâda, dünyadaki görüşlerin muhtelif biçimlerini kendi bünyesinde birleştiren paradoksal bir fenomendir. Aslında paradoksallık, gnostik bilginin modern epistemoloji karşısında savunmasız ve daha aşağı bir konumda yer aldığı anlamına gelmez, bilakis onun kendi hakikatinin ifade şekli olduğuna işaret eder. Paradoksun varlığı, sadece gnosise sahip olmayan insanlar açısından söz konusudur. Fakat gnosis, paradoksal olarak görünen gerçeği doğru bir biçimde kavramanın yegane yoludur.

Bu bakımdan, Jonas ve Bultmann’ın⁶⁷, Gnostik bilginin paradoksal yapısını doğru bir biçimde yorumladıklarını söylemek zo-

⁶⁵ Jorun Jacobsen Buckley, *The Mandaeans: Ancient Texts and Modern People*, Oxford University Press, New York, 2002, s. 46

⁶⁶ Rudolph, *Gnosis*, ss., 81-82.

⁶⁷ Özellikle kurtarıcı (Redeemer) figürü dolayımında Yuhanna İnciliyle Gnostik mitolojinin ciddi paralellikler taşıdığı bir gerçektir. Nitekim Yuhanna 8: 32’deki, “siz hakikati bileceksiniz ve hakikat sizi azade kılıp özgürleştirecek” ifadesi, kurtarıcı olarak Mesih’in nihai amacının kurtuluş için gerekli kılan özgürleştirici bilgiyi paylaşmak olduğunu gösterir. Yuhanna İncilindeki hakikat, bilgi, bilginin tecessümü olarak kurtarıcı gibi temalar, Yuhanna İncilinin gnostik tabiatına ışık tutar. (Rudolf Bultmann, *The Gospel of John*, Basic Blackwell, Oxford 1971, ss., 254-258)

rundayız. Onlar özellikle, Gnostik bilginin paradoksal yapısını tahlil etme konusunda Heidegger'in varoluşçu felsefesini yardıma çağırılmışlardır. Ama daha önemlisi, Gnostik metinlerde rastlanan paradoksal anlatım tarzının, metafiziksel olanla tarihsel olan arasındaki diyalektiğe işaret edebileceğini ileri sürdüler. Bu açıdan bakıldığında, paradokslar, hem metafiziksel hem de tarihsel bir varlığa sahip olan insanın varoluşsal anlamdaki paradoksallığına tekabül etmektedir. Gnostik metinlerin, sadece geçmiş çağlara ait olmadıklarını, aksine modern dünyanın sorunlarıyla ilgili olarak yorumlanabileceğini savunmaktayız.

Kartezyen anlayış, Batıda üretilen akıl anlayışının, tektip biçimde bütün kültürlerle dayatılmasından ya da diğer kültürlerin bu Batılı akıl kıstasında değerlendirilmesinden sorumludur. Ancak bize göre Heidegger, Batılının irrasyonel addettiği ifade biçimlerini yok sayarak kendi kaynağı üzerine düşünemeyeceğini anlatmaya çalışır. Kartezyen anlayışa dayalı olarak gelişen modern bilim, insanın bu dünyadaki "köksüzlüğünü", "yurtsuzluğunu" "yabancılaşmasını" saklamaya çalışır. Heidegger'in varoluşçu felsefesi, bilimlerin bir endüstriye dönüşerek kurumsallaşmasıyla beraber bilimsel bilginin bir tür kendi özünün unutulmuşluğuyla yüzleştiğine işaret eder. Heidegger'in kartezyen anlayışa baş kaldırışını, aynı zamanda Batı-merkezci paradigmaya olan muhalefetini göz önüne aldığımızda anlamlandırabiliriz. Zira Heidegger, Varlığın Batı kültüründeki algılanış biçiminin bütün diğer kültürlerce ithal edilmesini, "yurtsuzluğun" en büyük göstergesi sayar. Bu yüzden gnostik mitoloji geleneği gibi Batı kültürü dışında yer alan anlam dünyalarını keşfetmeye çalışmak, söz konusu yabancılaşmayla başa çıkmanın yollarından biridir.

Sonuç

Gnostik bilgi, sezgisel, içgörüsül, personel, vahye dayalı, gizemli bir bilgidir, ancak gnostik bilginin mahiyetini kavrayabilmek için onu modern epistemolojiyle karıştırmamak gerekir. Zira gnosis anlamında bilgi aynı zamanda paradoksal olması nedeniyle, zaten tutarlılık üzerine inşa edilmiş modern epistemolojiden farklılaşır.

Gnostik mitolojinin paradoksal dili, onun aşağı düzeye ait ve hatta ilkel bir şey olduğunu göstermez. Burada paradoksal anlatım biçimi, özellikle bilinçli bir biçimde tercih edilen bir konuşma tarzıdır. Gnostik bilgi anlayışını kavramak için gerekli olan varoluşçu yorum, ve özellikle Heideggerci felsefeye dayalı analiz, mitolojik dili ilkel ya da hurafeye dayalı bir tür olarak gören rasyonalist bir eleştiri değil, daha çok mitin ya da bu mitin ait olduğu dünyanın mantalitesini ve mesajını anlamaya çalışan bir teşebbüstür.

Kaynakça

- Barnbach, Charles R., Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism, Cornell University Press, Ithaca 1995.
- Bell, Jeffrey A., "Immanence/Transcendence", Eric Voegelin's Dialogue with the Postmoderns, ed. Peter A. Petrakis, Cecil L. Eubanks, University of Missouri Press, London 2004, (93-120).
- Bozkurt, Nejat, 20. yy. Düşünce Akımları, Morpa, İstanbul 2003.
- Buckley, Jorun Jacobsen, *Female, Fault and Fulfilment in Gnosticism*, The University of North Carolina Press, London 1986.
- _____, *The Mandeans: Ancient Texts and Modern People*, Oxford University Press, New York, 2002.
- Bultmann, Rudolf, *The Gospel of John*, Basic Blackwell, Oxford 1971.
- Bloom, Harold, *Omens of Millenium: The Gnosis of Angels, Dreams and Resurrection*, Riverhead Books, New York 1996.
- Caputo, John, *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington 1993.
- _____, "Heidegger'in Düşüncesinde Mistik Unsurlar", *Heidegger ve Din*, ed. Ahmet Demirhan, Gelenek, İstanbul 2004, (169-206).
- Ehrman, Bart D., *Lost Christianities*, Oxford University Press, New York 2003.
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, cilt 2, Kabalıcı, İstanbul 2003.
- Floramo, Giovanni, *A History of Gnosticism*, Blackwell 1990.
- Foster, Paul, *The Apocryphal Gospels*, Oxford University Press, New York 2009.

- Gadamer, Hans George, *Heidegger's Ways*, State University of New York Press, New York 1994.
- _____, *Philosophical Hermeneutics*, University of California Press, Berkeley 1977.
- Guignon, Charles B. "Heidegger ve Bilgi Problemi: Kartezyen Doğrulama Modeli Sorgulaması", *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, der. Hüsamet-tin Arslan, Paradigma, İstanbul 2002, (367-412).
- Gündüz, Şinasi, " Sabiilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz, Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul 2007, (472-491).
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, Harper&Row, New York 1962.
- Hotam, Yotam, "Overcoming the Mentor: Heidegger's Present and the Presence of Heidegger in Karl Löwith's and Hans Jonas' Postwar Thought", *History of European Ideas*, 2009, (35), (253-264).
- Jardine, Murray, "Sight, Sound, Participatory Symbolization", *Eric Voegelin's Dialogue with the Postmoderns*, ed. Peter A. Petrakis, Cecil L. Eubanks, University of Missouri Press, London 2004, (57-92).
- Jonas, Hans, *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston 1958.
- King, C.W., *Gnostics, Their Remains, Ancient and Mediaeval*, W. Clowes and Sons London 1887.
- Kripal, Jeffrey J., *The Serpent's Gift*, The University of Chicago Press, Chicago 2007
- Lampe, Peter, *Christians at Rome in the First Two Centuries*, Fortress Press, Minneapolis 2003.
- Macquarrie, John, *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*, SCM Press, London 1955.
- Martin, Sean, *The Gnostics, The First Christian Heretics*, Pocket Essentials, Harpenden 2006.
- Morris, Joe E., *Revival of the Gnostic Heresy*, Palgrave Macmillan, New York 2008,
- Pagels, Elaine, *The Origin of Satan*, Vintage Books, New York 1996.
- _____, *The Gnostic Gospels*, Vintage Books, New York 1989.
- _____, *The Gnostic Paul: The Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Fortress Press, Philadelphia 1975.
- Quispel, Gilles, *Gnostic Studies*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, İstanbul 1974.
- Rudolph, Kurt, *Gnosis*, T and T Clark Limited, New York 1983.
- Safranski, Rüdiger, *Bir Alman Üstat Heidegger*, Kabcacı , İstanbul 2008.
- Segal, Robert, *Myth: A Very Short Introduction*, Oxford University Press,

New York 2004.

_____, Robert Segal, *Theorizing About Myth*, University of Massachusetts Press, Amherst 1999.

Tzamalikos, P., *Origen: Philosophy of History&Eschatology*, Brill, Leiden 1997

Uro, Risto, *Thomas: Seeking the Historical Context of the Gospel of the Thomas*, T&T Clark, New York 2003.



The Existentialist Interpretation of the Gnostic Knowledge

Citation/©: Kuşcu, Emir, (2010). The Existentialist Interpretation of the Gnostic Knowledge, *Milel ve Nihal*, 7 (1), 163-185.

Abstract: In this article, we'll point out that gnostic knowledge, the gnosis, is different from the modern foundationalist epistemology. Unlike the episteme, the gnosis is the experiential, intuitive, secret, endowed and personal knowledge. It is a key to salvation. Since it is experiential, it transforms the person into a new existence. In this respect, we compare the gnostic worldview with modern existentialist philosophy. On the one hand, we try to attain the existentialist reading of Gnostic knowledge, on the other hand we aim to realize the gnostic reading of Existentialism.

Key Words: Myth, Gnostic Knowledge, Existentialism, Epistemology, Salvation.





Dinler Tarihi Araştırmalarında “Konulu Karşılaştırma” Yönteminin Kullanılması: Geoffrey Parrinder’in Çalışmalarından Bazı Örnekler*

Hammet ARSLAN**

Atıf/©: Arslan, Hammet (2010). Dinler Tarihi Araştırmalarında “Konulu Karşılaştırma” Yönteminin Kullanılması: Geoffrey Parrinder’in Çalışmalarından Bazı Örnekler, Milet ve Nihal, 7 (1), 187-208.

Özet: Konulu karşılaştırma yöntemi, XX. yüzyılın ortalarından itibaren Dinler Tarihi araştırmalarında kullanılagelen bir metottur. Karşılaştırmalı yöntemin bir alt dalı olarak kabul edilebilecek bu yöntemde, seçilen herhangi bir dini fenomen veya konu, bütün dinlerin bakış açısına göre ele alınmaya çalışılır. Böylece konuların daha detaylı bir biçimde anlaşılması hedeflenmektedir. Ayrıca okuyucunun, belli bir konu üzerinde farklı dinlerin görüşlerini bir arada bulma imkânına sahip olması beklenir. İngiliz Dinler Tarihiçisi Geoffrey Parrinder de konulu karşılaştırma yöntemini başarılı bir şekilde kullanmış ve değişik eserler ortaya koymuştur. Bu makalede onun ibadet, mistisizm ve cinsel ahlak gibi konuları araştırırken, konulu karşılaştırma yönteminden nasıl istifade ettiğini tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Konulu Karşılaştırma Yöntemi, İbadet, Mistisizm, Cinsel Ahlak.

* Bu makale, “Bir Din Araştırmacısı Olarak Geoffrey Parrinder: Hayatı, Kişiliği ve Dinler Tarihine Katkıları” başlıklı Yüksek Lisans tezimizden [Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Dinler Tarihi) İzmir 2004] istifade edilerek hazırlanmıştır.

** Araç. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı [hammet.arslan@deu.edu.tr].

I. Giriş

Din, çok boyutlu bir organizma¹ olmasından dolayı, din konusunda yapılan çalışmalar birçok öğeye bağlıdır. Bu nedenle araştırma esnasında farklı bilim dallarının ortaya koyduğu materyallerden faydalanılır. Bu açıdan Dinler Tarihi araştırmalarında, Arkeoloji, Tarih – özellikle beşeriyetin antik dönemleri ve tarih öncesi için – Antropoloji, Sosyoloji – günümüzde okuma-yazma bilmeyen halklar arasında ve toplumların yaşamında dinin rolünü belirlemek açısından – ve Psikoloji – bireylerin dini yaşamdaki rolünü ve sosyal aktivitelerin bireyler üzerindeki etkisini göstermesi yönünden – oldukça önemli roller üstlenirler. Bunlara ilaveten, dini yaşamı ve tezahürlerini anlamak için genel tarih, folklor, mitoloji, felsefe, teoloji, linguistik, müzik ve sanat da önemlidir. Dinler Tarihi araştırmaları, söz konusu bu bilim dallarının ortaya koyduğu verilerden de istifade etmek suretiyle kendine has bir takım metotlar –deskriptif, karşılaştırmalı ve fenomenolojik – çerçevesinde yürütülmektedir.²

Modern zamanlarda karşılaştırmalı din çalışmaları ve bunun bir alt dalı olarak kabul edilebilecek olan *konulu karşılaştırma*, din çalışmalarının ve teolojik disiplinlerin en önemlilerinden birisi haline gelmiştir. Değişik nedenlere bağlı olan göç olgusu, turistik seyahatler, kültürel, ticari ve sportif organizasyonlar değişik dinlere mensup insanların bir arada yaşamalarına vesile olmuştur. Ayrıca hızlı bir şekilde gelişen ulaşım ve iletişim teknolojisi bu ilişkinin gelişimine ivme kazandırmıştır. Parrinder'in de ifade ettiği üzere insanlığın davranışlarının oluşmasında ve dış dünyaya

¹ Din; ritüel, mitolojik, doktrinel, ahlaki, sosyal, tecrübi ve materyal boyutları ihtiva eden canlı bir organizmadır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Ninian Smart, "Din ve Beşeri Tecrübe", çev.: Ali İhsan Yitik, *DEÜİFD*, C. VII, İzmir 1992, ss. 423-444; Ninian Smart, *The World's Religions*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1998.

² Dinler Tarihi'nin diğer bilim dallarıyla ilişkisi ve Dinler Tarihi araştırmalarında kullanılan yöntemler için bkz. Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Gen. III. Bas., Ankara 1997, ss. 11-15; Mehmet Aydın, *Dinler Tarihinin Giriş*, Din Bilimleri Yay., İlaveli II. Bas., Konya 2002, ss. 16-18; Geoffrey Parrinder, *World Religions: From Antient History to the Present*, ed.: Fact on File Publication, New York 1983, s. 10-11.

yansımasında din duygusu önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla insanı anlamak için onun inancını da doğru bir şekilde anlamak önem arz etmektedir.³ Dünyanın hızla küreselleşerek köy haline geldiği bir zaman diliminde artık birlikte yaşanan insanların dinlerinin öğrenilmesi zaruri hale gelmiştir. Bu hususta başarılı olabilmek için Parrinder’e göre, dinlerin kutsal metinleri yan yana konulmak suretiyle önyargısız bir şekilde, her bir dinin kendi öğretisini ifade etmesine izin verilmeli ve birbirlerine üstünlük sağlama gibi çabaya kesinlikle girilmemelidir. Böylece insanların zihninde soru işareti olarak duran büyük dini problemlere bir nebze olsun açıklık kazandırılabilir.⁴ O, bu gayesini gerçekleştirmek için *konulu karşılaştırma* yöntemini uygulayarak bazı araştırmalar yapmış ve bunları okuyucuların hizmetine sunmuştur.

II. Genelden Özele: Konulu Karşılaştırma ve Geoffrey Parrinder

Konulu karşılaştırma, temelini Bîrûnî’nin attığı⁵ ve Batı’da XIX. yüzyılın sonlarında gelişmeye başlayan⁶ *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi* araştırmalarının bir alt birimi olarak 1950’li yıllardan sonra ortaya

³ Batı’da sayıları her geçen gün artan Müslümanlar, Hindular, Budistler, Sihler ve diğer dinlerin mensupları kendilerine özgü yaşam tarzlarını sürdürmede ve ibadetlerini ifa etmede genel olarak önemli bir engelle karşılaşmamaktadırlar. Bu insanlarla sağlıklı bir iletişim kurmanın önemli bir yolu da, ana metinde de ifade edildiği gibi, onların dinlerini ve dini yaşamlarını bilmekle mümkündür. Bu bilgi de, her şeyden önce Dinler Tarihi araştırmaları sayesinde elde edilebilir.

⁴ Geoffrey Parrinder, *The Indestructible Soul*, George Allen & Unwin Limited, London 1973, s. 10; *Upanishads Gita and Bible*, Sheldon Press, II. Baskı, London 1975, s. 14.

⁵ Şaban Kuzgun, “Mukayeseli Dinler Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Problemler ve Düşünülen Çözüm Önerileri” *Türkiye I. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, Samsun 1992, s. 117. Bîrûnî’nin yaklaşık olarak 1030 yılında tamamladığı tahmin edilen *Kitabu’t-Tahkik ma li’l-Hind* isimli eserinde konular, değişik dinlerin bakış açılarına göre ortaya konulmuştur. Yahudilik, Hıristiyanlık, Hinduizm, Budizm, Zerdüştilik, Maniheizm ve Sâbilik gibi dinlere değinilmekle birlikte, özellikle Hinduizm ve İslam arasında sıklıkla karşılaştırmalar yapılmaktadır. Ebu Reyhan el-Biruni, *Al-Beruni’s India*, ed.: Edward Sachou, New Delhi 1964; Bîrûnî’nin Dinler Tarihine katkıları için ayrıca bkz. Günay Tümer, *Biruni’ye Göre Dinler ve İslam Dini*, Ankara 1975.

⁶ F. Max Müller, kaleme aldığı eserler ve yaptığı çevirilerle (özellikle editörlüğünü yaptığı *Sacred Books of the East*) karşılaştırmalı araştırmanın gelişimine büyük katkı sağlamıştır. Mustafa Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, İz Yay., İstanbul 2007, s. 19-110.

çıkıştır. Özellikle Doğu dinlerine ait kutsal metinlerin çevrilerek Batı dillerine kazandırılması, dinlerin inanç ve uygulamaları hakkındaki materyallerin hızlı bir biçimde çoğalması ile insanın 'öteki'ni öğrenme merakı, araştırmacıları söz konusu dinler üzerine daha ayrıntılı araştırmalar yapmaya sevk etmiştir. Bu süreçte dinlerdeki Tanrı / tanrılar, kutsal metin, kutsal kişi, ölüm sonrası hayat, kurtuluş anlayışı, dünya görüşü, sosyal yapı, ibadet biçimi ve yeri gibi konularda araştırmalar ortaya konulmaya başlanmıştır. Böylelikle XX. yüzyılın ortalarından itibaren *konulu karşılaştırma* yönteminin ilk ürünleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Zamanla bu alanda yapılan çalışmaların sayısı da artmıştır.

Prensip olarak şunu ifade etmek yerinde olur: Doğu ve Batı'nın maddi ve manevi dünyasını anlamada farklı araştırma metodlarından faydalanılır. Bunlardan en yararlı olanlardan birisi *konulu karşılaştırma* yöntemidir. Bu yöntem kullanılarak yapılan bir çalışmada, ele alınan konu, bazen seçilen birkaç din, bazen de bütün dinlerin bakış açısıyla değerlendirilir. Bazen ise, belli bir konu sadece bir din üzerine yoğunlaşarak ve kısmen diğer dinlerle karşılaştırmalar yapmak suretiyle ele alınır.

Konumuz olan Parrinder'in metod çalışmalarına gelince, bu hususta özetle şunları söyleyebiliriz: Parrinder, çalışmalarına genel olarak "Karşılaştırmalı Din Çalışması" adını verir. Eserleri incelendiğinde karşılaştırmalı yöntemin bir alt dalı olan *konulu karşılaştırmayı* iyi şekilde kullandığı görülür.⁷ Bu husustan olmak üzere onun belirli bir konuyu dünya dinleri bağlamında tüm detaylarıyla ele alan konulu çalışmaları ve karşılaştırmaları vardır ve bunlar disipline önemli bir açılım sağlar. Parrinder'in kanaatine göre, *konulu karşılaştırmalar*, bütün dinleri ele almaktan öte, birbiriyle ilişkili konular arasında ve sınırlı alanlarda yapıldığı zaman çok daha yararlı olur.⁸ Biz burada onun, dünya dinlerinde ibadet, mis-

⁷ Parrinder, misyoner bir geçmişe sahip olmasından dolayı değişik dinlere mensup halklarla kolay bir şekilde irtibata geçebilmiştir. Böylece hem eldeki yazılı kaynaklardan istifade etme, hem de halkla olan yakın ilişkisi çerçevesinde edindiği bilgileri ve gözlemleri de kayda geçirme şansına sahip olmuştur.

⁸ Parrinder, bu yöntemi geniş bir sahaya uygulamakla birlikte, *Yeni Ahit*'te ve *Kur'an*'da İsa veya Hintlilerin *avatara* inancı ile Hıristiyanların *inkarnasyon* inan-

tisizm, cinsel yaşam konularını ele alan eserleri üzerinde duracağız.⁹ O, bu konuları ele alan müstakil kitaplar yazmış ve *Worship in the World's Religions*, *Mysticism in the World's Religions*, *Sexual Morality in the World's Religions* başlıklarıyla yayımlanmıştır. Bu kitaplarında, ele aldığı konuya önce giriş yapmakta; sonra da, konuyu -aşağıda ele alınacağı üzere- mevcut dinlerin bakış açısına göre detaylı bir şekilde ele almaktadır.

Bu genel bilgiler ve kısa değerlendirmeden sonra Parrinder'in *konulu karşılaştırma* yöntemini uyguladığı üç konuyu ele almaya çalışacağız. Bunlar ibadet, mistisizm ve cinsel yaşamdır. Parrinder, bu konuların her birini derinlemesine ele aldığı ayrı ayrı kitaplar yazmıştır. Bu eserleri veya konuları seçmemizin nedenleri arasında; (i) alanda yapılan araştırmalarda temel referans kaynakları olmaları, (ii) araştırma konumuzu tam anlamıyla yansıtan ve yöntemin çok net bir şekilde uygulandığı eserler olmaları, (iii) konu başlıklarının ilgi çekici olması, (iv) oldukça tanınan eserler olmaları ve (v) akademik camianın yanı sıra bütün kesimden insanlara hitap etmesi sayılabilir.

III. Konulu Karşılaştırma Metodunun Uygulanışı

1 - Dinlerde İbadet Anlayışı ve Uygulanması

Parrinder'in *konulu karşılaştırma* yöntemi kullanarak yaptığı araştırmalardan en bilineni ibadet üzerine olanıdır. İbadet, insanlık tarihinde önemli bir yere sahip olmasına rağmen, daima ihmal edilmiştir. Bu konuda yapılan çalışmalar tam ve yeterli değildir.

cı gibi karşılaştırmalı olarak incelediği meselelerde bu tür sınırlamaların çok yararlı olduğunu dile getirir. Geoffrey Parrinder, "Thematic Comparison", Frank Whaling, ed.: *The World's Religious Traditions*, T.&T. Clark Ltd., I. Baskı, Edinburgh 1984, s. 255; *Comparative Religion*, Sheldon Press, London 1976, s. 14-16.

⁹ Parrinder'in ibadet, mistisizm ve cinsel yaşam gibi çalışmalarını dışında *konulu karşılaştırma* yöntemini kullanarak hazırladığı diğer çalışmalar şunlardır: Geoffrey Parrinder, *Witchcraft: European and African*, Faber and Faber, London 1963; *Avatar and Incarnation* Faber and Faber Limited, London 1971; *Upanishads Gita and Bible*, Sheldon Press, II. Baskı, London 1975; *Jesus in the Quran*, Sheldon Press, London 1977; *Sex in the World's Religions*, Sheldon, London 1980; *A Dictionary of Religious and Spiritual Quotations*, Routledge Publications, Newyork 2000.

Parrinder bu eksikliğin farkına varmış ve bu konuda bir eser hazırlama ihtiyacı hissetmiştir. Sonuçta, *Worship in the World's Religions* adını verdiği kitabını ortaya koymuştur. Yazar, bu kitabın daha öncekilerin bir tekrarı veya benzeri olmadığını ifade etmiştir.¹⁰ Ona göre, çoğu giriş mahiyetinde olan daha önceki çalışmalar, tamamen tarihi ve önemini yitirmiş bilgiler olan dinlerin ana vatanını, kurucusunu, mezheplerini ve öğretilerini ortaya koyar.

Parrinder'e göre bir dini anlamak için sadece inançları değil, aynı zamanda ibadetleri de çalışmak gerekir. Ritüeller sayesinde toplumsal yapı ile din arasındaki ilişki daha net bir şekilde anlaşılacaktır. Ritüeller aynen inanç esasları gibi, dini duyguları da ifade ederler. Parrinder, ritüellerle ilgili araştırmaların son yıllarda hızla arttığını belirtmekle birlikte isimlerini zikretmediği bazı yazarların bu konuda ihmalkâr davrandıklarını belirtir.¹¹ Bireyin tüm yaşamı boyunca başından geçen olaylar sürecinde uyguladığı ritüeller ele alınıp incelendiğinde karşılaşılan seremoni yoğunluğundan insanın etkilenmemesi mümkün değildir. İnsanların yaşamında dönüm noktası olan geleneksel ritüellerin önemi, 1909 yılında Arnold van Gennep'in *The Rites of Passage "Geçiş Ritüelleri"* isimli çalışmasını yayınlamasından sonra daha da iyi anlaşılmıştır. Bu geçiş ritüelleri insan yaşamındaki bir dönemden başka bir döneme geçiş, yani bireyin toplum içerisindeki sosyal konumunun değişimi anlamına gelir.¹²

Parrinder öncelikle, ibadeti "*inançlı insanlar tarafından icra edilen ve dindar insanda gözlemlenen şey*"¹³ olarak tanımlayarak çalışmasına giriş yapar. Ayrıca ibadeti tanımlarken Tanrı'nın da önemli

¹⁰ Kitapta dinlerin tarihsel gelişimleri hakkında bilgi verilmez. Genel olarak ibadetin mahiyeti, insanların neye inandığı ve ne şekilde dua ettikleri, ibadet edenlerin ibadeti nasıl algıladıkları gibi konular ele alınır. Geoffrey Parrinder, *Worship in the World's Religions*, Faber and Faber Limited, London 1961, s. 12.

¹¹ Geoffrey Parrinder, *African Traditional Religion*, Sheldon Press, III. Baskı, London 1974, s. 79.

¹² Hıristiyanlıktaki yedi sakrament'ten bazıları da insan yaşamındaki doğum, ergenliğe giriş, evlilik ve ölüm gibi önemli dönüm noktalarına işaret eder. Bu ritüellere genellikle değişik dini ve sihirsel uygulamalar da eşlik eder. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 90.

¹³ Parrinder, *Worship in the World's Religions*, s. 11.

olduğuna vurgu yapar. Cemaatle yapılan ibadetin ve özel olarak yapılan bireysel duaların dinde büyük önemi vardır. Atalara ait yadigârların muhafaza edildiği yerler, haccın yapıldığı kutsal mekânlar ve ibadetin topluca yapıldığı tapınaklar da özellikle dindar kişiler için çok önemlidir. Bunlar, Afrika gibi kutsal kitap geleneği olmayan halklar arasında bile büyük öneme sahiptir. Bu tapınakların, her çağ ve zamanda ortaya çıkması Tanrı’nın her yerde olduğunu ve aynı kaynaktan ilham alındığını düşünen mistiklerin ortaya çıkış nedenlerinden biridir. Parrinder, bunu ifade etmek için Mevlana’nın “*lambalar farklıdır, fakat ışık aynıdır*” sözünü aktarır.¹⁴

Parrinder’in ifade ettiği üzere, her gün değişik dinlere mensup milyonlarca insan Tanrı’ya veya farklı ilahi varlıklara vakit ayırırlar. Düşüncelerini dua ve meditasyon tarzında ortaya koyarlar. İbadet, sadece bir takım kutsal duaları, metinleri okumak veya belli bir yerde bulunmak ve belli başlı bazı hareketleri yapmak değildir. İbadet, farklı geleneklerde, farklı şekilde tezahür eder. Örneğin zihnin aydınlanması, hayatın gizemli yönünü tam manasıyla anlamaya çalışma, Tanrı, insanlık ve sonsuzluk hakkında düşünmek de bir ibadet yöntemidir. Ama tüm bu farklı ibadet şekillerinin ulaştıracadığı tek bir amaç vardır. Bu da insanın *Mutlak Hakikat* ile iletişime geçmesidir. Halk arasında düzenli olarak ibadet etmeyen kimseler bile ihtiyaç anında evlerinde ibadet ederler veya hayatın problemlerini düşünürler.

Parrinder’in karşılaştırmalar esnasında Hıristiyanlığı temele koyduğu gözden kaçmaz. Hıristiyanlık ve Doğu dinlerinin ibadet anlayışları karşılaştırılırken bu husus rahatlıkla görülebilir. Dinin kurumsal bir tarzda icra edilmesi Hıristiyanlığın karakteristik özelliği olmasına rağmen Doğu kökenli dinlerin birçoğunda böyle bir durum söz konusu değildir. Hıristiyan kiliseleri toplu ibadet ve sosyal hizmetin önemine vurgu yapmalarına rağmen, Budizm veya Hinduizm’de *zorunlu bir tapınak ziyareti* yoktur. Bu dinlerde, tapınakların ve sokakların merasimlere katılan insanlarla dolup taştığı geleneksel halk festivallerinin haricinde din, ev merkezlidir.

¹⁴ Parrinder, *Worship in the World’s Religions*, s. 12-13.

Evde yapılan doğum, isim koyma, ergenliğe giriş, evlilik ve defin merasimi dini törenlerin başlıcaları arasında sayılır. İbadetin en basit biçimi ise, kişisel arzu ve isteklerin, aracı olmaksızın, dile getirildiği dualardır. Dua, aynı zamanda belirli bir formda, topluca ve bir din görevlisi nezaretinde de yapılabilir. Tanrı'ya teşekkür etmek amacıyla hediye sunma işi olan kurban, duanın gelişmiş şeklidir. Sunumlar tarım toplumlarında genellikle ilkbaharda tohum ekimi zamanında hayırlı bir ürün almak ve sonbaharda da elde edilen hasada şükretmek için yapılır. Hasat zamanlarında yapılan festivaller hâlâ bu inancın varlığının bir göstergesidir. Tanrıya yapılan sunumlar insanlar tarafından yenilir ve bu durum cemaat arasında sıkı bir bağ meydana getirir. Böylece Tanrı'nın, sunumların özünü ve ruhunu aldığına inanılır. Kurban objesinin, ilahi öfkeyi yatıştırdığı ve toplumun geri kalan bölümü için günah keçisi rolünü üstlendiği düşünülür. İbadet farklı eylem tarzlarıyla icra edilebilir. Burada söylemler ve eylemler toplumun ihtiyaç ve arzularını dile getirir. Müzik ve dans, kostüm ve resmî geçit, ritüelin etkisini güçlendirmeye yardım eder. Ritüel her zaman geleneğe ve yazılı metne göre icra edilir.¹⁵

Tarihin ilk dönemlerinden günümüze kadar insanlar kâinat ve ölüm hakkındaki inançlarını ibadet ve sembollerle ifade etmişlerdir. Mimari, heykeltçilik, boyama, yazı / hat, müzik ve giyim / moda gibi tüm sanat çeşitleri dinin hizmetinde kullanılmıştır. Hindistan'da sembol kullanımı çok popülerdir; fakat bizzatıhi sembole ibadet edilmez. O, geri plandaki ruhun somut bir formu olarak kabul edilir. Hindu ibadeti bireyseldir; meditasyon, beden ve zihin kontrolünün yanında Tanrı ile bütünleşmeyi hedefler.¹⁶

Parrinder'in ibadet konusunu ele alan kitabında *konulu karşılaştırma* yönteminin uygulanması aşamasında bazı eksikliklerinin olduğunu söylemek mümkündür. Mesela Caynizm'i ele aldığı on

¹⁵ Geoffrey Parrinder, *A Book of World Religions*, Hulton Educational Publication. VI. Baskı, London 1976, s. 10-11; *World Religions: From Antient History to the Present*, s. 19-20.

¹⁶ Parrinder, *A Book of World Religions*, s. 28; *World Religions: From Antient History to the Present*, s. 7.

bir sayfalık bölümde Caynist ibadetine yoğunlaşmak yerine Caynizm'in kısa bir özetini vermiştir. Diğer bölümlerdekine nazaran önemli figürler kısa ve sınırlı bir şekilde ele alınmıştır. Ayrıca, altmışıncı sayfada ele aldığı şekliyle Hindu ibadetini açıklamada ve tanımlamada çok genel bir yaklaşım tarzı sergiler.¹⁷ Dikkati çeken bir başka husus da karşılaştırma esnasında daima mensubu olduğu Hıristiyan geleneği temel alması ve karşılaştırmaları bu çerçevede yapmasıdır.

2. Dinlerde Mistisizm

Parrinder'in *konulu karşılaştırma* yöntemini uyguladığı araştırma konularından bir tanesi de mistisizmdir. Onun *Mysticism in the World's Religions* isimli eseri bu alanda çalışanlar tarafından sıkça müracaat edilen önemli bir kaynaktır.¹⁸ O, Hint ve Afrika dinleri üzerine yazdığı kitaplarında sık sık mistik öğretilere atıf yapmışsa da bu kitap, onun mistisizm üzerine yoğunlaştığı ilk çalışmasıdır. Bu eser, sadece ele alınan dinlerle ilgili metinleri okuma, alanın uzmanlarıyla tartışma ve farklı alanlardan gelen eleştirinin değil, aynı zamanda kişisel inanç ve tecrübenin de bir ürünü olarak kabul edilebilir.¹⁹

Parrinder, aynen ibadet konusunda olduğu gibi, bu çalışmasında da öncelikle mistisizmi tanımlayarak işe başlar. O, mistisizmi hem kendi bakış açısına göre tanımlar, hem de diğer araştırmacılar tarafından verilen tanımlamaları ortaya koyar. Ona göre mistisizm, entelektüel kavramayla ulaşılamayan sınırların bilgisini elde etme

¹⁷ Parrinder, *Worship in the World's Religions*, s. 60-73; Martin Forward, *A Bag of Needmets: Geoffrey Parrinder and Study of Religion*, Peter Lang AG, European Academic Pub., Berne 1998, s. 71.

¹⁸ Kitapta, Doğu ve Batı'daki dini geleneklere ait muhtelif mistik formlar ortaya konulur. Parrinder'e göre bu konu doğal olarak monistik (*monistic*) ve teistik (*theistic*) olmak üzere iki kutupta gelişmekle birlikte, bunlarda bir takım ayrılıklar da söz konusudur. Kitapta, dinlerin mistik yönünü olduğu gibi yansıtmak amacıyla kutsal metinlerden birçok alıntı yapılmıştır. Ayrıca, muhtelif dini ve gayri dini geleneklerde mistisizmin nasıl farklı kisvelere büründüğü ortaya konulur. Kitapta, dünya mistisizmi geniş bir şekilde veya bir dine ait mistik yaşamın detaylı bir anlatımı yer almaz; bilakis mistisizmin önemli problemlerine ve belirgin özelliklerine bir giriş yapılır. Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, Sheldon Press, London 1976, s. 15-16.

¹⁹ Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, s. 4-5.

vasıtaları olarak, ruhsal sezgi veya coşkulu duyguya dayanmaktadır.²⁰ Birçok dinde mistik eğilimler bulunmakla birlikte Hinduizm'deki *bhakti* kültürü, İslam'daki *tasavvuf / sufi geleneği* ve Yahudi *Kabbala*'sı dikkat çekici örnekler arasındadır.

Parrinder'e göre, mistisizm üzerine yapılan çalışmalarda, 'deney' ve 'tecrübe' anahtar kelimelerdir. Dini tecrübe ve gizemli olana ilgi duyma, tabii olarak mistisizmin gelişmesine öncülük etmiştir. Birçok dinde mistik iddia, hem ruhun iç yaşamının evrenselliliğine, hem de dogmalar tarafından parçalara ayrılan; fakat Evrensel, Mutlak Tek (Bir) için gerçek olarak bir olan dinler arasındaki hakiki bağlantıya delildir. Mistisizm, günümüzde sadece manevi yaşamın güçlü kahramanları, meditasyon hücrelerindeki keşifler ve dağ tepelerindeki yogiler için değildir. Mistisizm, ezoterik ve alışılmadık dini algıdan daha öte bir şeydir. Son araştırmalar göstermektedir ki; çocukluk ve ergenlikte, hatta endüstri toplumu insanında bile aşkın tecrübe var olabilmektedir. Mistik tecrübe birkaç kişi tarafından elde edilebilen bir ilham değil, birçok insanın paylaşabileceği bir şeydir.²¹

Parrinder, mistisizmi üçe ayırır:

- a- Teist Mistisizm: Tanrı'yla özdeşleşmeyi değil, birleşmeyi savunur.
- b- Monist Mistisizm: Evrensel prensiple özdeşleşmeyi savunur.
- c- Seküler Mistisizm: Monizme benzer şekilde, her şeyle birleşmeyi savunur.²²

Parrinder'e göre monoteist için mistik tecrübe, bir merhamet aracı olarak Tanrı'nın insana hediyesidir. Panteist veya monist için

²⁰ Konunun anlaşılması açısından değişik tanımlamalar verir. Örneğin, William Blake mistisizmi, "bir kum tepesinde dünyayı, kırdaki bir çiçekte cenneti görmek, avuç içine baktığında ezeliği kavramak, bir saat içinde sonsuzluğu yakalamak" şeklinde tanımlar. Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, s. 11; *Dictionary of Non-Christian Religions*, Hulton Educational Publication, Great Britain 1971, s. 196.

²¹ Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, s. 3-4.

²² Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, s. 15; "Mysticism in African Religion", J.S. Pobe, ed.: *Religion in a Pluralistic Society*, E.J.Brill Publication, Leiden 1976, s. 50.

mistik tecrübeler, kendisiyle özdeş Tek’in tecrübeleridir. Birçok mistik, tabiat vasıtasıyla Tanrı’yı bulmuştur. Tabiat, panteist mistisizmde olduğu kadar teist mistisizmde de önemlidir. Ancak, Tabii Mistisizm, “tabiatla özdeşleşme ve Tanrı ile birleşme aynıdır” düşüncesi nedeniyle tepki almıştır. Fakat çoğu yazar böyle bir özdeşleşmeden söz etmez.

Parrinder, mistisizm söz konusu olduğunda, Hint mistisizminin daima *ilk örnek* olarak kabul edileceğini, fakat onun, çok çeşitli açılımlara sahip olduğunu belirtir. Batı’nın ve Uzak Doğu’nun tabii mistisizminden farklı olarak, Hint mistisizminde dünyayı inkâr eden güçlü bir anlayışın yanında dünyayı tasdik de vardır. Hint mistisizminde farklı dönemlerde hem monizm, hem de teizm hâkim olmuştur. Hinduizm’in ilk metinlerinden olan *Vedalar*’da, yeryüzünde iyi bir varlık olmakla ilgili, genellikle dünyayı tasdik edici bir eğilim vardır. Sonraki dönemlerde mistik tecrübeleri içeren *Veda* ifadeleri, ritüellere ait dualar içinde kaybolmuştur.²³

Monistik mânâda mistik özdeşleşme, “Ben Brahman’ım” ve özellikle “Sen O’sun” şeklinde yüce kelimelerde ve telaffuzlarda ifade edilir. Farklı ağaçlardan toplanan meyvelerin suyu sıklıkla bir kaptaki birleştirildiğinde, o meyve suyunun hangi ağaçtan olduğunu ayırt edemeyiz. Bu yüzden, yaratıklar Mutlak Varlık içinde herçümerç olduğundan, onlar, önceden hangi birey olduklarını bilemezler. Benzer şekilde ırmaklar denizlere ulaştığında önceki bireyselliklerini bilemezler, fakat böylelikle onlar, varlık sahnesine çıkmış olurlar. Bireysel Ruh’un ve İlâhi Varlığın birleşmesi ve gerçekte özdeşleşme, Hint düşüncesinde *gayri ikililik*²⁴ olarak isimlendirilmiştir. Batılı araştırmacılar onun için, “gerçekte sadece bir tek Varlık vardır” mânâsında monizm terimini kullandılar. Bu, basit birliği vurgulayan Panenteizm de olabilir.²⁵

²³ Parrinder, *Mysticism in the World’s Religions*, s. 30.

²⁴ İngilizce’de “non-duality” veya “not-twoness” olarak ifade edilen terimin Hinduizm’deki karşılığı *advaita*’dır.

²⁵ Parrinder, Hint mistisizmini ele alırken Şankara ve *advaita* öğretisine de değinir. *Advaita* anlayışının en meşhur temsilcisi Şankara’dır. Temelde monist olmasına rağmen zaman içinde popüler ihtiyaçlar nedeniyle teistik terimlerle konuşan Şankara’nın mistisizmi, sebat ve eylemsizlik üzerine kuruludur. Onun hedefi,

Öte yandan Parrinder, mistik tecrübe bağlamında *şaman*lara da değinir. Ona göre, *şaman*lar, mistisizm olarak isimlendirilebilecek bir takım tecrübelerle sahiptirler.²⁶ O, *şaman* kelimesinin, asketik veya keşiş için kullanılan Hindu *samana* veya *sramanadan* türemiş Sibirya kökenli bir kelime olduğu düşüncesindedir. Ona göre *şaman*, bir rahip, şair, büyücü veya tıp adamı olabilir. Fakat onun temel ilgi alanı, bir takım tekniklerle vecd haline girerek tabii olaylara hükmetmek ve onları kontrol altında tutmaktır. Diğer kıtalarda olduğu gibi, Asya'da da transa geçmekte uzmanlaşmış kişiler vardır. Fakat bunların haricinde yine, ilah ile birleşme tecrübesine sahiptir birçok insan vardır.

Parrinder, Afrika dinlerinde mistisizmden bahsetmenin bazılarınca saçma kabul edildiğini, ancak orada da mistik olarak isimlendirilebilecek birçok ritüelin olduğunu vurgular. Afrika dinindeki manevi tecrübeyi ele alan çalışmalar bulmak hemen hemen mümkün değildir. Parrinder'in göre, eğer Afrika'da mistisizmden bahsedeceksek, öncelikle mistisizmin tanımı üzerinde durmak gerekecektir. Böylelikle mistisizmin sadece birkaç kişinin yaşamında mı, yoksa toplumun tüm bireyleri üzerinde mi etkili olduğu da tespit edilmiş olur. Afrika dini, daima diğer dinlerden bağımsız bir şekilde ele alınmasından ötürü büyük zararlar görmüştür. Afrika mistisizmi, diğer dinlerle aynı bağlam içerisinde ele alınmalı ve onu dünyanın diğer bölgelerinden soyutlama gibi bir yanlış yapılmamalıdır.²⁷

Parrinder, Hıristiyanlıktaki mistisizm anlayışını ele alırken, Zaehner'in, "*Hıristiyanlık öncesi Yahudilik, sadece mistiklere karşı değildir. Aynı zamanda mistiklerin düşmanıdır*"²⁸ şeklinde bir iddia ortaya attığını belirtir. Parrinder'in ifadesine göre, Rabbi Barnett

tüm iyi ve kötü işleri terk ederek sükûnete yönelmektir. Şankara mistisizmi monistiktir ve onun mistisizmi "Ben" ve "İlah"ın gayri şahsi özdeşleşmesidir. Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, s. 35-38.

²⁶ Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, s. 77-78; "Mysticism in African Religion", J.S. Pobee, ed.: *Religion in a Pluralistic Society*, s. 49.

²⁷ Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, s. 79.

²⁸ R. C. Zaehner, *At Sundry Times*, s. 15 (Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, s. 111'den naklen.)

Joseph "Kitab-ı Mukaddes dünyanın en büyük mistisizm klasiğidir" demektedir. *Kitab-ı Mukaddes*'in muhtelif bölümlerinde mistik tecrübe, ibadet tecrübesi, spekülâtif ve pratik tecrübe formları bulunur. Gershom Scholem, Yahudi mistisizmini ele alırken *Kitab-ı Mukaddes* ve *Talmud*'dan çok Kabbalizm ve Hasidizm üzerine yoğunlaşır. Bu durum, Yahudi mistisizminin Neoplatonizm / Yeni Eflatunculuk ve İslam sufi geleneğinden etkilenecek şekilde oluştuğu yönündeki iddiaları güçlendirici mahiyettedir.²⁹

İslam'daki mistisizm düşüncesini ele alırken Parrinder, 'iddia edildiği gibi Muhammed sufiliğe karşı mı idi? Onun bir mistik olduğu iddia edilebilir mi?' gibi sorular sorar. Ona göre (Hz.) Muhammed yetenekli bir idareci, dikkatli bir politikacı ve cesur bir askerdir. Parrinder'in belirttiği üzere, onun öncelikli özelliği Allah'ın kulu ve peygamberi olmasıdır. Müslümanlara göre Hz. Muhammed'in mistik yönü, dikkate alınması gereken önemli bir gerçekliktir. Parrinder'e göre, İslam'da mistisizm veya derûnî tecrübe, onun ilk ortaya çıktığı günlerden itibaren gelişmeye başlamıştır. O, her ne kadar "sufizm" olarak isimlendirilse de bu terim daha geniş mânâda anlaşılmıştır. Ona göre, *sufi* kelimesi, "yünlü ve sade elbiseler giyen Müslüman asketlere verilen isimdir."³⁰

Görüldüğü üzere Parrinder, dünya dinlerinde mistisizm konusunu ele alırken öncelikle mistisizmin tanımını verir. Daha sonra da mistisizmi bütün dini gelenekler açısından ele almaya çalışır. Burada özellikle mistisizm, mistik, mistik düşünce gibi kavram ve isimleri tanımlamaya gayret eder. Dinlerdeki mistik olan ve olmayan unsurları ayırt etmeye çalışır. Konuyu ele alırken o, her bir dinin kutsal metinlerinden ve mensuplarının yaklaşım tarzlarından istifade eder. Ayrıca alanda yapılmış olan çalışmalardan bahsetmeden de geçemez. Bazen onların haklı yönlerini ortaya koymaktan, bazen de eksik gördüğü noktalarını eleştirmekten geri

²⁹ Orta çağda Kabbala içinde gelişen pratik ve spekülâtif mistisizm okulları vardı. Zohar ise, Yahudi mistisizmi ile ilgili olarak mistik yorumları içeren uzun ve kompleks bir çalışmadır. Burada Tanrı, *En Sof*, yani sınırsız/sonsuz olarak tasvir edilir. Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, s. 112-113, 116.

³⁰ Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, s. 121-122, 130.

kalmaz. Bu konuda da özellikle Hıristiyan ve büyük oranda da Hint mistisizminin genel kodlarını büyük oranda evrensel bir platform olarak ortaya koyma çabası, İslam tasavvufunun temel parametrelerini dokuyan amel-iman-keşif bütünlüğünü sanki önemsizleştiriyor.

3. Dinlerde Cinsel Ahlak

Parrinder'in *konulu karşılaştırma* yöntemini uygulayarak yaptığı araştırmalardan bir diğeri de dinlerde cinsel ahlak anlayışı üzerinedir. Konuyu, *Sexual Morality in the World's Religions* adıyla müstakil bir kitap³¹ halinde yayımlamıştır. Parrinder'e göre dinleri ele alan birçok kitapta cinsellik faktörü gözardı edilmiştir. Mesela, *Upanişadlarla* ilgili yapılan birçok çalışmada bu konudan hiç bahsedilmez. Çeviri kitaplarda da bu konuyla ilgili bölümler atlanır. Hâlbuki ona göre, cinsellik ve din insanoğlunun en yaygın iki ilgi alanıdır. Din, tüm dünyayı kuşatma altına almıştır. Pekâlâ, cinsellik nedir? Cinselliğin pek çok tanımı yapılmaktadır. Bu tanımlardan bir tanesi "Kadın ve erkek olarak ayrılan canlı türü" şeklinde oldukça geniş bir tanımlamadır. Bir başka tanım ise, "kadın ve erkeklerde görülen farklılıkların tümüdür" şeklindedir. Günümüzde ise, cinsellik denilince "kadın-erkek farklılığı"ndan ziyade "cinsel birleşme" akla gelmektedir. Buna benzer bir kelime olan "ilişki" de aynı şekilde zaman sürecinde değişime ve dönüşüme uğramıştır. Önceleri iletişim manasına gelirken günümüzde bedensel ilişki anlamında kullanılmaktadır. Cinselliğin anlaşılması için kadın ve erkeğin rolü iyi tespit edilmelidir.³²

³¹ Parrinder'e göre, din ve cinsellik üzerine yapılacak bir araştırma çok kıymetlidir. Çünkü konu ile ilgili yapılmış çalışmalar çok azdır ve bu eser bir ilk konumundadır. Bu tür eserlere birçok dini gelenekte hemen hemen hiç rastlanmaz. Fakat bazı dinlerde konu ile ilgili belge ve kaynağın çok olması nedeniyle, karşılaştırma yaparken bir takım dengesizliklerle karşılaşılması muhtemeldir. O, bu çalışmasını, cinsel ilişkiyi günah ve pis kabul edenler veya cinsel hikâye arayanlar için hazırlamadığını belirtir. Çalışmanın bilimselliği ve gerçekliği için halk kullanımı yerine, teknik terimleri tercih etmiştir. Geoffrey Parrinder, *Sexual Morality in the World's Religions*, Oneworld Publication, Oxford 1996, s. 2-4.

³² Dişil ve eril unsur, evrensel güçleri ve ilişkileri sunmanın en eski ve en yaygın yoludur. Bu, toprak ana-gök baba, *zeus-demeter*, *şiva-şakti*, *yang-yin* şeklinde pek çok kültürde görülebilir. Parrinder, *Sexual Morality in the World's Religions*, s. 1-3, 77.

Daha önce ele aldığımız iki konuda temel çıkış noktası Hırıstıyanlık iken, Parrinder’in cinsel ahlak konusunda hareket noktası Hinduizm’dir. Çünkü ona göre din ve cinsellik arasındaki ilişki Hindistan’da çok ayrıntılı bir biçimde sergilenmektedir. Bu nedenle, yapılacak karşılaştırmalı bir çalışmaya başlamanın en uygun noktası Hindistan’dır. Asya’da, dünyadan feragat ve kötümserlikle beraber, tabiat ve erotizm de gözlemlenebilir. İnsanlara mutluluk ve aşkı, Tanrıların ve bilgelerin öğrettiğine inanılır. Cinsellik Tanrısı olan *şiva*’nın sembolü *linga* (fallus/ “erkeklik organı”)dır. *şiva*, Himalayaların kızı *Parvati* ile evlenmiş ve bir süre sonra cinsel gücü azalınca çile hayatı yaşayıp, gücünü yeniden kazanmak için ormana çekilmiştir. Bu tür mitolojik anlatılar Hindistan’da çok popülerdir ve bu husus, resimlerde ve heykellerde de çok net bir şekilde görülebilir. Arilerin Hindistan’ı istilasından önce bölge halkı siyah derili, küçük burunlu, dilleri anlaşılmasız, ayın yapmaz ve *lingaya* taparlardı. İndus vadisindeki kazılarda bronzdan yapılmış çıplak ve yarı çıplak kadın heykelcikleri bulunmuştur. Bunların bir kısmının doğurganlığı temsil eden ana tanrıçalara, bir kısmının da tapınak dansçılara ait olduğu kabul edilir. Ayrıca bölgede, penisi temsil ettiği düşünölen pek çok nesne bulunmuştur. Cinsellik ve din, özellikle XXIV. ve XV. yüzyıl minyatür sanatı başta olmak üzere, Hint resim ve sanatına, heykeltçilik ve mimariye ilham kaynağı olmuştur. Bereket sembolü olarak kullanılan “*linga*” ve “*yonı*” günümüzde bile farklı formlarda varlığını sürdürmektedir.

Parrinder, Hint kültüründe din-cinsellik ilişkisini ortaya koyarken, Hint destanlarında ve klasik metinlerinde evlilik dışı cinsel ilişkiyi hayatın bir parçası olarak gösteren ifadelerin varlığına dikkat çeker. Bu konuda bazı benzetmeler yaparak, Hint kutsal metinlerinde erkeklere hizmet için, ilim ve sanattan anlayan Japon geyşalar gibi fahişelerin olduğu belirtilir. Bengalli şair Jayedeva tarafından yazılan ve ilah-insan aşkını anlatan *Gita Govinda*, *Neşidesler Neşidesi*’nden daha cinsel içeriklidir ve Hindu tapınaklarda hâlâ söylenmektedir. Krişna’nın romantik aşkı en büyük sembollerden biri olarak sunulur. Ayrıca Tanrı’ya duyulan candan sevgi, kurtu-

luş için en iyi yoldur. *Krişna* ve *Radha*'nın aşkı Hint sanatında değişik şekillerde resmedilir ve bunlar, Tanrı'nın insana, insanın da Tanrı'ya olan aşkını sembolize eder.

Parrinder, Hint düşüncesinde cinselliğe karşı pozitif tutumların yanında, tüm dünyevi eylemleri kötü olarak tanımlayanların da var olduğunu ifade eder. Bu yüzden Hindu çilecileri, Caynist ve Budist keşişleri dünyadan el etek çekmişlerdir. Bunun yanı sıra destanlarda aynı zamanda "iffetin en yüce erdem" olduğu belirtilir. Erkekler kadınlar hakkında konuşmamalı, konuşulanları dinlememeli ve elbisesiz iken onlara bakmamalıdır. Bir erkek, kadına karşı ateşli bir arzu duyarsa, onu söndürmek için suya girmelidir. Kutsal metinlerde alçak gönüllülüğe vurgu yapılırken çıplak uyumak ve banyo yapmak ayıplanır.³³

Öte yandan Parrinder, Afrika geleneksel dinlerinin konuya ilişkin yaklaşımlarını anlatırken, kendi gözlemlerinin yanı sıra bölge üzerine çalışma yapan önemli araştırmacılarının açıklamalarından da istifade etmektedir. Bu araştırmacıların başında gelen Edwin Smith bu hususta şunları söyler:

Baila hakkında yazarken cinsellikten bahsetmemek gökyüzünü anlatırken güneşten hiç söz etmemeye benzer, çünkü cinsellik onların hayatının belirleyici bir öğesidir. Çocuklar bu atmosferde büyür ve çocuklukları büyük ölçüde cinsel ilişkiye hazırlanmakla geçer. ... Onlar için iki cinsin birleşmesi, yemek ve içmek gibidir...³⁴

Afrika'da kil, ahşap, taş ve fildişinden yapılan insan figürleri çıplaktır ve cinsellik temaları detaylıca işlenmiştir. Gana sahillerinde penis görünümünde birçok figür bulunabilir. Porto Novo'da da bu tür figürlere rastlanmaktadır.³⁵

³³ Parrinder, Hint edebiyatında cinselliğin çok sık işlenmesine rağmen, Hint sanatında çıplaklığa çok fazla rastlanmamasını ilginç olarak değerlendirir. Parrinder, *Sexual Morality in the World's Religions*, s. 5-33; *Avatar and Incarnation*, Faber and Faber Limited, London 1971, s. 78-79.

³⁴ Edwin W. Smith, *The Ila Speaking People of Northern Rhodesia*, Macmillan, London 1920, v. II, s. 35 (Parrinder, *Sexual Morality in the World's Religions*, s. 127'den naklen)

³⁵ Parrinder, *Sexual Morality in the World's Religions*, s. 131-134.

Parrinder’in belirttiği üzere, Semitik dinlerde, Doğu dinlerinde bulunan tanrısal cinsel ikiliğe (*şiva-şakti*, *yin-yang*) rastlanmaz. Bu dinlere göre, her şey Tanrı’dan geldiğinden “... çoğal ve yeryüzünü doldur” ilahi bir emirdir. Parrinder’e göre, İslam’da kadınlara doğal olmayan yaklaşımlar *Kur’an*’daki 2/222 ayeti ile yasaklanmıştır. Müslüman toplumlardaki evlilik ve aile hayatı, (Hz) Muhammed tarafından yeniden düzenlenmiştir.³⁶

Parrinder, Yahudilikte Adem ile Havva’nın yedikleri meyvenin adının belli olmadığını belirtir. Ona göre bu meyvenin “elma olmadığı” kesindir, fakat cinsel bir sembol olan şeftali veya incir olması muhtemeldir. Bu yemenin cezası ölüm değil, kadın için ‘hamile kalma’ sıkıntısı, erkek için de ‘alının teriyle kazanma’ zorunluluğu olmuştur. Yılan yaygın bir cinsellik sembolüdür (fallus) ve bazı yerlerde insanlara cinsel ilişkiyi öğrettiği miti anlatılır. Bazı cinsel öğeler dışlanmış olsa da, *Kitab-ı Mukaddes*’te penis simgeciliği ile ilgili olarak dik kayalar ve taşlardan bahseden anlatımlar bulunabilir. Hatta altın buzağı da cinsellik sembolü olabilir, çünkü boğa cinsel gücü yüksek olan bir hayvandır. *Kitab-ı Mukaddes*, ataerkil aile tipine vurgu yapar. Çünkü İbrahim, İshak ve Yakup’un birçok karısı vardı ve bütün aile bireyleri aynı çatı altında yaşamaktaydı. *Talmud*’da ise cadılık aktivitelerine ve büyücülüğe düşkün oldukları için kadınları aşağılayan bir takım ifadeler vardır. Parrinder, *Kitab-ı Mukaddes*’in cinsler arası ilişkilerdeki katı ve erkekleri üstün gösteren tavrına rağmen, *Neşideler Neşidesi* gibi romantik ve sevgi dolu bir kitabı ihtiva etmesini ilginç bulur.³⁷

Parrinder’e göre, tek eşlilik üzerine ısrarlı bir biçimde vurgu yapan tek din, Yahudi geleneğinden bir reform şeklinde gelişen Hıristiyanlıktır. İsa’nın cinsellik ve evlilikle ilgili görüşleri Yahudilik temeline dayanıyordu, çünkü o bir Yahudi idi. Ona göre tek eşlilik yeni bir öğreti değil, Tanrı’nın emri idi. Pavlus, *Korintlilere*

³⁶ Parrinder İslam’daki dört kadınla evlenme anlayışının, muhtemelen erkeklerin savaşta ölmeleri sonucunda toplumdaki kadın sayısının çok fazla olmasından kaynaklandığını ileri sürer. İslam’da geçici evlilik (*mut’a*) yasaklanmıştır ve boşanma hukuku erkeklere göre düzenlenmiştir. Parrinder, *a.g.e.*, s. 151, 157-158.

³⁷ *Neşideler Neşidesi*, Krişna ve Radha’nın aşk şarkıları ve *Gita Govinda* ile karşılaştırılabilir. Parrinder, *Sexual Morality in the World’s Religions*, s. 179-189.

*Birinci Mektubu'*nda cinsel ilişkiyi gerçekçi bir yaklaşımla ele almaktadır. Pavlus'a göre birleşme, bazı organların faal olduğu sıradan bir eylem değil, tüm kişiliğin aktif olduğu bir eylemdir. Pavlus'a göre bakireler hakkında bir emir yok idi. Her ne kadar o, çilecilikten yana olsa da, yolculuklar da yanına bir eş almanın doğru olduğunu düşünüyordu. Evlilik içi cinsel ilişkiye büyük önem veren Pavlus, erkek ve kadın eşcinselliğini ayıplıyordu.³⁸

Görüldüğü üzere Parrinder, bu çalışmasının temel çıkış noktası olarak, din ve cinsellik arasında yakın bir ilişkinin olduğunu belirttiği Hindistan'ı seçmiştir. Hindistan'daki din-cinsellik ilişkisini anlatırken dini metinler ve sanat eserlerinden istifade eder. Konunun anlaşılır olması için Semitik kökenli dinlerle karşılaştırmalar yapar. Ancak bütün açıklamaların ardından "dinlerdeki tek eşliliğe" vurgu yapar. Bu konuda en başarılı dinin Hıristiyanlık olduğunu ifade eder. Böylece mensubu olduğu dini, farklı bir noktadan öne çıkarmaya veya yüceltmeye gayret sarf eder. Bu durum her ne kadar başarılı bir araştırmacı olsa bile onun misyoner arka planını yansıtan örneklerden birisi olarak kabul edilebilir.

IV. Sonuç

Dinler Tarihi araştırma yöntemlerinden olan karşılaştırmalı yöntemin bir alt dalı olarak kabul edilebilecek *konulu karşılaştırma* yöntemi, her hangi bir konunun değişik dinler açısından ayrıntılı bir biçimde araştırılmasını sağlar. Böylece üzerinde çalışılan konu daha anlaşılır hale gelmektedir. Bu yöntemle hazırlanan çalışmalar sayesinde okuyucular aynı konuya değişik dinlerin bakış açılarını karşılaştırmalı olarak öğrenme fırsatı elde edecektir. Bu, okuyucunun zihninin başka yönlere kaymasını engeller ve belli bir noktaya yoğunlaşmasını sağlar. Parrinder'e göre mukayeseli çalışmaya başlangıç noktası, bütün insanlığın yaşamını derinden yönlendiren ve etkileyen dinleri, oldukları gibi anlama çabasıdır. O, bu noktada gözlem tekniğine büyük önem verir. İnananların inançlarını nasıl yaşadıklarını gözlemlemiş ve bunları kaydetmiştir. Bunun için uzun ve meşakkatli seyahatler yapmıştır. Parrinder'e göre, en fay-

dalı *konulu karşılaştırmalar*, dinin tamamını ele alanlardan ziyade, ibadet veya Tanrı inancı gibi spesifik konular hakkında ve sınırlı alanlarda yapılan çalışmalardır.

Parrinder, araştırmacılara örnek olabilecek bazı niteliklere de sahiptir. Mesela kutsal metinleri köşeye atılmış birer antika, saldırı nesnelere veya dilsel çalışma metinleri olarak değil; milyonlarca inananın ibadetlerin merkezinde yer alan kutsal eserler kabul eder. Kendisini, araştırma yapılan din mensubunun yerine koymuş; onların saygı ve hürmet gösterdikleri şeyleri aşılamamış ve onların kabul etmediğı bir inanç ve uygulamayı onlara atfetmemiştir. Ona göre, karşılaştırma yapılan dini gelenekler her hangi bir önyargıdan uzak bir şekilde, tarafsız bir gözle ve dikkatlice ele alınmalıdır. Ancak kanaatimizce, tarafsız bir araştırmacı olma noktasında yüzde yüz başarılı olduğı iddia edilemez; çünkü araştırmaları esnasında isteyerek veya istemeyerek de olsa Hıristiyan kimliğini ön planda tutmuştur. Parrinder, karşılaştırmalar yaparken merkeze çoğunlukla Hıristiyanlığı koymuştur. Bu konuda, içerisinde yetiştiğı çevre, sahip olduğı misyon geçmişi ve hitap ettiğı kitlenin ihtiyaçları önemli rol oynamıştır. Fakat bu eksikliklere rağmen yaptığı çalışmalar belli bir boşluğu doldurma noktasında oldukça başarılıdır. “Tarafsız olduğı”nu dillendiren Parrinder, eşitlik ilkesine uyulması gerektiğini sürekli vurgulamış ve daha önceden söylenenleri tekrar etme gibi bir niyetinin olmadığını ifade etmiştir.

Parrinder, *konulu karşılaştırma* yöntemini birçok çalışmasına uygulamakla birlikte biz burada sadece ibadet, mistisizm, cinsel ahlak konularını ele aldık. O, yöntemi uygularken oldukça kıymetli bilgiler sunmuştur. İbadet konusunu işlerken, dünyada pek çok dini gelenek ortaya çıkmış olmasına rağmen sadece yaşayan dinleri ele almıştır. Ancak, modern *Parsîlik* ele alınırken konunun daha anlaşılır kılınması için antik *Zerdüştiliğ*in arka planından istifade edildiğı görülmektedir. Parrinder, hitap ettiğı kesimin İngilizce konuşan Hıristiyan halklar olduğunu daima ifade etmektedir. Bu yüzden karşılaştırmalar yaparken, tabiri caizse, kefenin bir tarafına

hep Hıristiyanlığı yerleştirir. Böylece, bilinen bir şeyden yola çıkarak bilinmeyi öğrenmeyi kolaylaştırmaya çalışmış ve konunun daha anlaşılır kılındığını düşünmüştür.

Parrinder, mistisizm konusunu ele alırken dinlerdeki mistik anlayış ve unsurları her bir dinin kendi bakış açısına göre ortaya koymaya çalışmıştır. Bu noktada “kutsal metinleri ve dindarları temel referans kaynağı” olarak seçmiştir. Ayrıca, bu konuda yazılan eserlerden de istifade etmiştir. Ona göre mistisizm evrenseldir. Mistisizm, insanın fitratında vardır ve günümüzde de birçok insan fitrattaki bu özelliğini; yani manevî aydınlanma ihtiyacını uyuşturucu haplar, müzik, dans, yeni dini hareketler veya muhtelif vasıtalarla ve yeni formlarla aramaktadırlar. Mistik, kendi gizemli misyonunun sıklığı ve yoğunluğu nedeniyle sıradan inanandan ayrılır; fakat aynı zamanda o, kendini dini işlere adanmış bir din adamı da olabilir.

Parrinder, dinlerde cinsel ahlak konusunu ele alırken aslında pek çok araştırmacının üzerinde çok fazla durmadığı bir konuyu aydınlatma gayretindedir. İnsanın en temel iki yönünü oluşturmaya rağmen din ve cinsellik ilişkisinin, bazen kitaplara hiç dâhil edilmediğini ifade eder. Bu açıdan yaptığı cüretkâr çalışmayı bir ilk olarak kabul eder. O, ibadet ve mistisizm konularının tersine din-cinsellik ilişkisini ele alırken karşılaştırmaları Hindistan ve Hinduizm üzerinden yapmıştır. Çünkü ona göre din-cinsellik ilişkisinin en bariz bir şekilde görüldüğü yer Hint alt kıtasıdır. Bu ilişkinin kökleri, tezahürleri ve açılımları, Hint kültürünün önemli bir yönüdür. Yukarıda değindiğimiz üzere o, bu çalışmasında özellikle tek eşli evlilik konusunda, Hıristiyanlığın yegâne din olduğunu vurgular. Yine de bu çalışması, aynen diğer iki çalışması gibi hem yöntemin uygulanması, hem de sunduğu bilgiler açısından oldukça önemli bir çalışmadır.

Kaynakça

Alicı, Mustafa, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, İz Yay., İstanbul 2007
Ayдын, Mehmet, *Dinler Tarihine Giriş*, Din Bilimleri Yay., İlaveli II. Bas.,

Konya 2002

el-Biruni, Ebu Reyhan, *Al-Beruni's India*, ed.: Edward Sachou, New Delhi 1964

Forward, Martin, *A Bag of Needments: Geoffrey Parrinder and Study of Religion*, Peter Lang AG, European Academic Pub., Berne 1998

Kuzgun, Şaban, "Mukayeseli Dinler Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Problemler ve Düşünölen Çözüm Önerileri" *Türkiye I. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, Samsun 1992

Parrinder, Geoffrey, "Mysticism in African Religion", J.S. Pobee, ed.: *Religion in a Pluralistic Society*, E.J.Brill Pub., Leiden 1976

_____, "Thematic Comparison", Frank Whaling, ed.: *The World's Religious Traditions*, T.&T. Clark Ltd., I. Baskı, Edinburgh 1984

_____, *A Book of World Religions*, Hulton Educational Publication. VI. Baskı, London 1976

_____, *A Dictionary of Religious and Spiritual Quotations*, Routledge Publications, Newyork 2000

_____, *African Traditional Religion*, Sheldon Press, III. Baskı, London 1974

_____, *Avatar and Incarnation* Faber and Faber Limited, London 1971

_____, *Comparative Religion*, Sheldon Press, London 1976

_____, *Dictionary of Non-Christian Religions*, Hulton Educ. Pub., Great Britain 1971

_____, *Jesus in the Quran*, Sheldon Press, London 1977

_____, *Mysticism in the World's Religions*, Sheldon Press, London 1976

_____, *Sex in the World's Religions*, Sheldon Press, London 1980

_____, *Sexual Morality in the World's Religions*, Oneworld Publication, Oxford 1996

_____, *The Indestructible Soul*, George Allen & Unwin Limited, London 1973

_____, *Upanishads Gita and Bible*, Sheldon Press, II. Baskı, London 1975

_____, *Witchcraft: European and African*, Faber and Faber, London 1963

_____, *World Religions: From Antient History to the Present*, ed., Fact on File Pub., New York 1983

_____, *Worship in the World's Religions*, Faber and Faber Limited, London 1961

Smart, Ninian, "Din ve Beşeri Tecrübe", çev.: Ali İhsan Yitik, *DEÜİFD*, c. VII, İzmir 1992

Smart, Ninian, *The World's Religions*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1998.

Smith, Edwin W., *The Ila Speaking People of Northern Rhodesia*, Macmillan,

London 1920

Tümer, Günay - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Gen. III. Bas., Ankara 1997

Tümer, Günay, *Biruni'ye Göre Dinler ve İslam Dini*, Ankara 1975

Zaehner, R. C., *At Sundry Times*, Faber&Faber, London 1958.



The Application of the Thematic Comparison Method in the Studies of the History of Religions: Some Examples from the Works of Geoffrey Parrinder

Citation/©: Arslan, Hammet, (2010). The Application of the Thematic Comparison Method in the Studies of the History of Religions: Some Examples from the Works of Geoffrey Parrinder, *Milel ve Nihal*, 7 (1), 187-208.

Abstract: The Thematic Comparison Method has been used in the studies of the History of Religions since the midst of the 20th century. In this method, which can be accepted as a sub-branch of the Comparative Method, any phenomenon, or subject selected is dealt with in accordance with the perspectives of certain religions. Thus, detailed understandings of the selected subjects are aimed. Besides this, the reader is expected to have the opportunity to find various religious viewpoints on a specific subject. Briefly, Geoffrey Parrinder, the British Historian of Religions, has used the Thematic Comparison successfully, and has produced different works in this vein. In this article, we will try to set forth how Parrinder utilizes the Thematic Comparison Method in his works, such topics as worship, mysticism and sexual morality.

Key Words: Thematic Comparison Method, Worship, Mysticism, Sexual Morality.



Tecrübî Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki

Ümit HOROZCU*

Atıf/©: Horozcu, Ümit (2010). Tecrübî Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki, Milet ve Nihal, 7 (1), 209-240.

Özet: Bu makalede ölkemizde ve dünyada yapılmış araştırmalar ışığında dindarlık ve maneviyatın ruh ve beden sağlığı üzerindeki etkilerinin gösterilmesi amaçlanmaktadır. Araştırmaların büyük bir kısmı, dindarlık ve sağlık arasında pozitif bir ilişkinin varlığını ortaya koyarken, az sayıdaki araştırma, negatif bir ilişkiyi veya ilişkisizliği tespit etmektedir. Tüm araştırmalar değerlendirildiğinde dindarlık ve maneviyatın ruh ve beden sağlığını olumlu yönde etkilediği anlaşılmaktadır. Ruh sağlığının bir şekilde bedensel sağlıkla ilgili olduğu, dindarlık ve maneviyatın beden sağlığını ruh sağlığı vasıtasıyla etkilediği görölmektedir.

Anahtar Kelimeler: din, maneviyat, ruh sağlığı, beden sağlığı, tecrübî araştırma.

Giriş

Bilim dünyasında özellikle son çeyrek asırda, dindarlık ve maneviyatın insan sağlığı üzerinde etkili olduğu kanaati yaygınlaşmakta ve bilimsel dergilerde bu konuya ilişkin yayınlanan araştırmala-

* Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakóltesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı.

rın sayısı her geçen gün artmaktadır. Maneviyatın, önemli bilimsel sağlık platformlarından olan Society of Behavioral Medicine'nin yıllık toplantısında tartışmaya açılan 15 konudan biri olması, bu konuya olan bilimsel ilginin bir göstergesidir.¹ 2005'te gerçekleştirilen bir çalışmada, maneviyat ile yaşam kalitesi arasındaki ilişkiyi ele alan 371 yayına ulaşılması, 2007'de yapılan bir araştırmada ise dini inanç veya davranış ile sağlıkla ilgili çeşitli unsurlar arasındaki ilişkiyi ele alan 1200 çalışmadan söz edilmesi² meselenin popüleritesini gözler önüne sermektedir. Bu makalede konuya ilişkin yapılmış çalışmalara ve psikologlar tarafından ortaya konulan düşüncelere yer verilecek, bunlardan çıkarılabilecek sonuçlar üzerinde durulacaktır.

Dindarlık ve maneviyatın sağlık üzerindeki etkileri denildiğinde iki farklı araştırma sahasından söz edilebilir. Bunlardan birincisi salt dindar olmanın veya manevi duygulara sahip olmanın sağladığı dolaylı sağlıktır. Buna dindarlık ve maneviyatın sağlık üzerindeki sübjektif etkisi diyoruz. İkincisi ise, insanların yaratıcıya kendisi veya başkalarının sağlığı için dua etmesi neticesinde elde edilebilecek şifa veya olumsuz dua (beddua) yapılırsa, ortaya çıkabilecek olumsuz sağlık durumudur. Burada söz konusu olabilecek etkiye ise objektif etki diyoruz. Bu makalede, dindarlık ve maneviyatın yalnızca sübjektif diye nitelendirdiğimiz etkileri üzerinde durulacaktır. Objektif etki ise bambaşka bir saha olup, müstakil araştırmaları gerektirmektedir.³

Dindarlık ve Maneviyat

Dindarlık, dinle ilişkili düşünce davranış ve tutumları içine alan geniş kapsamlı bir konudur. Bakış açılarına göre dindarlık kavramına farklı anlamlar yüklenebilmektedir. Zira mensubu olduğu

¹ K.S. Masters, "Research o the Healing Power of Distant Intercessory Prayer: Disconnect Between Science and Faith" *Journal of Psychology and Theology*, 33(10), 2005, s.274.

² Habib Tiliouine vd., "Islamic Religiosity, Subjective Well-being, and Health" *Mental Health, Religion& Culture*, 12(1), 2009, s. 55.

³ Nitekim tarafımızdan yapılan doktora tezi bu konuya hasredilmiştir. Bk. Ümit Horozcu, "Din Psikolojisi Açısından Dünyevi İstek Duaları", İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2010.

dinin ibadetlerinden hiçbirini yapmadığı halde, sadece Tanrı'ya olan inancı ya da Tanrıyla arasındaki özel olduğunu düşündüğü bir bağ sebebiyle kendisini dindar addedebilen insanlar vardır. Diğer taraftan, dinin emrettiğinden çok daha fazla ibadet yapmasına rağmen, zihninden geçirdiği küçük vesveselerden dolayı bile kendisini Tanrı'dan uzaklaşmış ya da büyük günah işlemiş bir isyankâr kabul edebilecek insanlara da rastlanmaktadır.

Kişisel dindarlıkların yoğunlukları arasında bir takım farklar bulunurken, Erich Fromm'da olduğu gibi,⁴ herhangi bir dine mensup olmayan kimselerin, hatta Tanrı tanımaz bir ateistin bile, manevi duygulara ve mistik eğilimlere sahip olması söz konusudur. Bu durumda maneviyyatın kapsamının dindarlığın ötesine geçtiğini, manevi olduğu halde dini olmayan duyguların var olduğunu söylemek mümkündür. Maneviyyatta dindarlığın aksine, mesela, önceden belirlenmiş davranış ve pratikler bulunmayabilir. Dinde objektif, gözlemlenebilir ritüeller ve emredilmiş davranışlar söz konusuysen maneviyyatın bunları bünyesinde barındırması zorunlu değildir.⁵

Gerek dindarlık gerekse maneviyyatın ruhsal ve bedensel sağlığı aynı mekanizma vasıtasıyla etkilediği düşüncesinden hareketle, bu çalışmada her ikisinin etkileri tek bir potada ele alınıp değerlendirilmektedir. Bu anlamda, sadece İslam dini veya bir başka din değil, diğer din ve geleneklerin yanı sıra, herhangi bir dine dâhil olmayan kimselere ait olabilecek manevi duygu durumları da bir arada hesaba katılmaktadır. Çünkü asıl olan, kişiye ruhsal açıdan iyi olmasını (veya olumsuz unsurlar içeriyorsa kötü hale gelmesini) sağlayacak motivasyonları vermektir. Bu noktada tüm dinlerin ve maneviyyat sağlayıcı oluşum ve düşüncelerin bu tür bir çalışma açısından değeri bulunmaktadır.

Dindarlık ve maneviyyatın araştırmalara konu olmuş çok sayıda unsurundan söz etmek mümkündür. Burada belli bir önem sırası gözetmeksizin bu unsurlardan bazılarını zikrederim.

⁴ M. Doğan Karacoşkun, *Ateist Bir Mistik: Erich Fromm*, Etüt yay., Samsun, 2006, ss. 151-160.

⁵ Tiliouine vd., *agm.*, s. 60.

Dua ve meditasyon: Tarih boyunca tüm dünyada insanlar, kimi zaman bir isteği, kimi zaman bir şikâyeti, kimi zaman şükürü, kimi zaman pişmanlık ve tövbeyi ifade etmek, kimi zaman da yalnızca duygularını paylaşmak için Tanrıya dua etmektedir. Psikolojik açıdan önemli bir dışavurum ve rahatlama imkânı sağlayan dua, ruh ve beden sağlığını etkileyebileceği düşünülen temel dini unsurlardan biri olarak pek çok araştırmaya konu olmakta,⁶ geliştirilen dindarlık ölçeklerinin vazgeçilmez öğelerinden birini teşkil etmektedir.⁷ Bir dua türü olarak kabul edilen meditasyon, çeşitli dinlerde manevi yükselişin önemli bir parçası durumundadır. Bu uygulama kimi zaman da dini bir ibadet şeklinin dışına çıkıp seküler bir rahatlama egzersizi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilim adamları meditasyonun ruh ve beden sağlığı üzerindeki etkilerini çok yönlü olarak araştırmaya tabi tutmuşlardır.⁸

İbadethaneye devam: Kişinin psikolojik olarak rahatlamasını ve sosyalleşmesi sağlayan unsurlardan birinin de ibadethanede cemaat/grup halinde düzenli olarak yapılan ibadetlere devam etmek olduğu düşünülmektedir. Batıda, bilhassa kiliseye devam edenlerle etmeyenlerin ruhsal ve bedensel sağlıklarının karşılaştırıldığı çok sayıda araştırma gerçekleştirilmiştir.⁹

Kutsal Metin Okuma: Kutsal metin okuma, kimi zaman metindeki ifadeleri anlama gayretinin ötesinde bir ibadet şekli halini alabilmektedir. Kur'an-ı Kerim'in anlama maksadı güdülmeksizin baştan sona okunması, bazen bunun topluluk halinde yapılması söz konusudur. Bu anlamda kutsal metinlerin okunması, araştırmalarda dindarlığın önemli göstergelerinden biri olarak yer almaktadır.¹⁰

⁶ Horozcu, *agt.*, s.159-165.

⁷ Bk.: Steven Eric Krauss (Abdul-lateef Abdullah) vd., "The Muslim Religiosity-Personality Measurement Inventory (MRPI)'s Religiosity Measurement Model:Towards Filling the Gaps in Religiosity Research on Muslims", *PertanikaJ. Soc. Sci. & Hum.*, 13(2), 2005, ss.131-145.

⁸ Horozcu, *agt.*, s. 61-64.

⁹ Tiliouine, vd., *agm.*, s. 56.

¹⁰ Russel H. Williams, "An Emprical Investigation in to the Beneficial Effects Long Distance Intercessory Prayer on Student Retention and Grade Point Average" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Spalding University, 2001, s. 95.

Dini teslimiyet: Kaygıyı azaltan, ruh dinginliği sağlayan bir unsur olarak değerlendirilen dini teslimiyet, dindarlığın önemli göstergelerinden biri konumunda olması nedeniyle akademik çalışmalarında yer verilen sorulardan biridir.¹¹

İç güdümlü ve dış güdümlü dindarlık: İç güdümlü dindarlıkta tam bir teslimiyetle dine bağlanma ve dini işleri diğer tüm işlerin üzerinde tutma söz konusu iken, dış güdümlü dindarlıkta tehlike karşısında kişisel güvenliği sağlamak da dahil, dini olmayan amaçlara ulaşmada dini kullanma yönelimi ve çıkarıcılık söz konusudur.¹² Dindarlıktaki derece farkına da işaret edebilecek olan bu kategorizasyonun, dindarlığın ruh ve beden sağlığını etkilemesi konusunda anlamlı bir değişikliğin habercisi olup olmadığı, araştırmacıların ilgisini çeken bir başka husustur.¹³

Olumlu Tanrı imajı: İnsanların Tanrı hakkındaki düşünce ve inançlarının onların duygu durumlarında farklılıklar yaratabileceği düşüncesinden hareketle, olumlu ve olumsuz Tanrı imajı, sağlık araştırmalarına konu olabilmektedir.¹⁴

Ruhsal ve Bedensel Sağlık

Dindarlık kavramında olduğu gibi, sağlık kavramının da belirli bir görecelilik taşıdığını görebilmekteyiz. Mesela, belirli yaşlarda belirli tansiyonlar olması gerekenden yüksek ya da alçak kabul edilebilirken, bazı kimseler için o tansiyon oldukça normal olabilmektedir. Aynı şekilde ruh sağlığının da standart bir tanımının yapılmasının önünde de bazı zorluklar bulunmaktadır. Mesela, doğuştan içine kapanık ve çekingen kimseler, bu durumlarını son derece normal görüp, tedavi olma gereğini hiçbir zaman hissetmezken, dışa dönük ve sosyal tipteki bir kimseyi, dönem dönem yaşadığı çekingenlik ve tedirginlik nöbetleri derinden etkileyip rahatsız

¹¹ Jennifer L. Jacobson, "An Exploratory Study Regarding the Effects of Praying for Others on Physical and Mental Health in Older Adults", Yayınlanmamış Doktora tezi, Spalding University.

¹² Bernard Spilka vd., "A General Attribution Theory for the Psychology of Religion", *Journal for the Psychology of Religion*, 24(1), 1985., ss. 11.

¹³ Gall vd., "A Longitudinal Study on the Role of Spirituality in Response to the Diagnosis and Treatment of Breast Cancer", *J Behave Medicine*, 32, 2009, s. 176.

¹⁴ Jacobson, *agt.*, s.19.

edebilmektedir. Önceki için sıradan olan bu durum, sonraki için sosyal fobidir ve derhal tedavi edilmelidir. Bir anlamda, belli bir dereceye kadar, hastalıklar kişi veya yakınları şikayetçi oluncaya kadar hastalık olarak kabul edilmemektedir. Çalışmamızda dindarlık ve maneviyatın sübjektif etkileri ele alındığından, kişinin ruhsal ya da bedensel şikayetlerinin dini veya manevi unsurlarla giderilip giderilmediğinin kararı, tamamen insanların kendi öznel değerlendirmeleri göz önünde bulundurularak verilmektedir.

Dindarlık ve maneviyatın etkileri, ruh sağlığı üzerinde olduğu gibi beden sağlığı üzerinde de araştırılmaktadır. Beden sağlığı araştırmaları kapsamına, kalp ve damar sistemi hastalıkları, her tür kanser, romatoid artirit, alkol kullanım bozukluğu, çeşitli ağrı ve acılar gibi pek çok bedensel (bir kısmının psikolojik yönleri de bulunmakta) rahatsızlık dahil olmaktadır. Ruh sağlığı noktasında ise, dindarlığın etkileri belli başlı açılardan ele alınmaktadır. Bunlardan bazılarını yine önem sırası gözetmeksizin zikrederim.

Mutluluk ve mutsuzluk: Dinin bireysel etkisi bağlamında ele alınan konulardan biri, kişinin kendini genel olarak mutlu hissedip hissetmediğidir.¹⁵ William James de ruhsal olarak iyi olma konusunda temel ayırım noktalarından birinin, kişinin kendisini mutlu hissedip hissetmemesi olduğunu belirtmektedir.¹⁶ Hayatın bir anlamının bulunduğu duygusuna sahip olmak, genel olarak mutlu olmak; hayattan, benimsenen dinden memnun olmak, ruh sağlığının iyi durumda olduğunun belirtilerinden kabul edilmektedir.¹⁷

¹⁵ A. Yapıcı ve H. Kayıklık, "Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı ve Kaygı ile ilişkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 3 (9), s. 178.

¹⁶ W. James, *The Varieties of Religious Experience*, Collins, 1960, s. 163.

¹⁷ G.T. Reker gerek tek başına yaptığı gerekse arkadaşlarıyla birlikte 1987-1997 yılları arasında hayatın anlamının kişinin gerek psikolojik gerekse fizyolojik durumuna etkilerine dair gerçekleştirdiği çalışmalarda, hayatında bir anlamın bulunduğu duygusuna sahip olmanın kişinin psikolojik ve fizyolojik durumunu da etkilediğini belirtmiştir: Martha Gene Meraviglia, *The Mediating Effects of Meaning in Life and Prayer on the Physical and Psychological Responses of People Experiencing Lung Cancer*", Yayınlanmamış Doktora tezi, Texas University, 2001, ss. 49-50. Başka bir ifadeyle, kişinin hayatın belli bir anlamının olduğuna dair kanaati güçlendikçe maruz kaldığı stres katsayısı da azalmaktadır.

Depresyon: Tüm ruh hastalıkları içerisinde en yoğun olarak şikâyet edilenlerinden biri olan depresyon, toplumda oldukça yaygın durumdadır.¹⁸ Moral ve motivasyonla doğrudan ilgisi bulunan depresyon, dindarlık ve maneviyatla ilişkisi en fazla araştırılan konuların başında gelmektedir.

Sosyalleşme-İzolasyon: Ruh sağlığının kaybedildiğine işaret eden temel göstergelerinden biri de kişinin toplumsal yaşamdan çekilerek izole olmasıdır.¹⁹ Başka bir açıdan değerlendirildiğinde izole olmak ruh hastalarına kapı aralayabilmektedir. Buna paralel olarak sosyalleşme de koruyucu özelliğinin yanı sıra tedavi yöntemleri arasında yer almaktadır. Dini faaliyetlerin bir getirisi olarak da değerlendirilebilecek olan sosyalleşme ile dindarlık ve maneviyat arasındaki bağ da çeşitli araştırmalara konu olmuştur.²⁰

Stres ve Stres Yönetimi: Pek çok ruhsal ve bedensel hastalığın nedeni olabilen stresle mücadelede dini inanç, duygu ve davranışların rolü bulunduğu bilinmektedir.

İntihar: Ruhsal rahatsızlıklar sırasında yaşanabilecek en olumsuz ve en korkulan durumlardan biri, hastalığın dayanılmaz boyutlara ulaşarak, aklın devre dışı kalmasıyla hastanın intihar etmesidir. Hayatın getirdiği bir takım zorluklar kimi zaman ruhsal açıdan sağlıklı insanları bile intihara sürüklemektedir. Dindarlık ve maneviyatın intiharla bir şekilde ilişki içerisinde olup olmadığı bilim adamlarınca araştırılmaktadır.²¹

Ölüm Kaygısı: Ölüm, insanlar açısından önemli stres kaynaklarından bir tanesi durumundadır. Dinlerin de mensuplarına ver-

¹⁸ Neşe Kocabaşoğlu vd., "Anksiyete ve Depresyonun Çok Yönlü İlişkisi", *Yeni Sempoium*, 42 (4), 2004, s. 170.

¹⁹ İslam'daki itikaf veya bazı sufilerin 40 günlüğüne yaptıkları halvet uygulamaları gibi, belirli süreler için, isteyerek, bilinçli ve kontrollü bir şekilde bir yere kapanarak ibadet etme ile ruhsal rahatsızlık neticesinde insanlardan kontrol dışı bir şekilde uzaklaşma arasında fark bulunmaktadır. Birincisi ruhsal rahatsızlık değil bilinçli bir tercihtir.

²⁰ Bk.: Gall vd. "agm.", s.175.

²¹ April Minatrea Lok, "The Effects of Intercessory Prayer on the Psychological Well-Being of College Students", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kansas University, 2001, s. 2-3.

diği mesajlar arasında ölümle ilgili olanlarının miktarı oldukça fazladır. Dinlerin ölüme yükledikleri anlamın ölüm kaygısını artırıp artırmadığı yahut azaltıp azaltmadığı din psikolojisi araştırmalarının temel konularından bir tanesidir.²²

Anksiyete: Depresyona oldukça yakın kabul edilen, kimi zaman da depresyonla karıştırılan ve en az depresyon kadar yaygın olan anksiyetede, temelde kişinin kendisinin veya yakınlarının yaşantı ve geleceklerine ilişkin kaygıların hâkimiyeti söz konusudur.²³ Bu rahatsızlık, dindarlıkla etkileşimi en fazla araştırılan konulardan bir tanesi durumundadır.²⁴

Dindarlık /Maneviyat- Sağlık İlişkisi

Dindarlıkla sağlık arasındaki ilişkiyi göstermenin en kestirme yollarından biri, konu hakkında deneysel araştırmalar ve anketler yapmaktır. Nitekim ülkemizde ve dünyada bu konu üzerine çok sayıda bilimsel araştırma yapılmıştır. Ülkemizdeki araştırmalar anket ve mülakatlarla gerçekleştirilirken, Batı'da anket ve mülakatların yanı sıra deney çalışmalarıyla da konuya ışık tutulmuştur.

Ruhsal ve bedensel sağlığı etkileyen dini ve manevi unsurlar üzerine yapılan araştırmalardan bazıları, dindarlık ve maneviyat ile ruhsal ve bedensel sağlık arasında olumlu bir ilişki tespit etmemiştir. Az sayıdaki bu araştırmalardan daha sonra bahsedilecektir. Ancak öncelikle çok sayıdaki, dindarlıkla sağlık arasında olumlu ilişki tespit eden araştırmaları ve bunların sonuçlarını ortaya koymak istiyoruz.

Ruh Sağlığı Araştırmaları

2007 yılında G. J. Morris ve T. McAdie tarafından yapılan çalışmada Hıristiyanlar, Müslümanlar ve herhangi bir dine mensup olmayanlar karşılaştırıldı. Baskınlık, sıcaklık, hoşgörü, yaşam enerjisi taşıma ve duyarlılıktan oluşan, kişiliğe ait beş faktör açısından

²² Bk: Murat Yıldız, "Dindarlık ve Ölüm Kaygısı, Tasavvufi Yaklaşım ve Günümüz Üniversite Öğrencileri", *Journal of Religious Culture*, nr. 43b, 2001.

²³ Kocabaşoğlu vd., "agm.", ss. 168-175

²⁴ Bk: Catherine Elizabeth Kurek Wiegand, "The Effects of Prayer on Anxiety and Performance", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Purdue University, 2004., s. 25.

yapılan karşılaştırmada, bu faktörlerin hiçbirinde sözü edilen üç grup arasında herhangi bir fark gözlemlenmedi. Araştırılan bir diğer husus ise, genel olarak iyi durumda olma idi. Müslüman ve Hıristiyanlar genel olarak kendini iyi hissetme konusunda herhangi bir dine mensup olmayanlara oranla oldukça yüksek bir sonuç elde ettiler.²⁵ Bu veri, herhangi bir dine mensup olanların, kendilerini kaygıya sevk edebilecek konularda dinlerinden moral desteği aldığının bir işareti olarak kabul edilebilir.

Pargament, insanların karşılaştıkları problemlerle başa çıkma- larında din ve maneviyyatın önemli bir yeri bulunduğunu düşünür. Ancak, ona göre din ve maneviyyatın sorunlarla başa çıkabilmeye olan katkısının miktarını belirleyen husus, o kişinin genel olarak problemleri karşılama şemasında dinin ne kadar bir yer kapladığı, kişide ne kadar bir derinliğe sahip olduğudur.²⁶ Nitekim Pargament'in düşüncesine paralel bir şekilde, Fehring ve arkadaş- ları (1997), yaşlı kanser hastalarında iç güdümsel dindarlıkla daha yüksek iyimserlik ve daha düşük sıkıntı arasında pozitif bir ilişki tespit etmişlerdir.²⁷

Poloma ve Pendleton, 1990'da Kuzey Amerika ve Avrupa'da gerçekleştirdikleri çalışmada dindar kimselerin dindar olmayanlara oranla daha yüksek bir mutluluk ve yaşam memnuniyeti seviyesine sahip olduklarını tespit etmişlerdir. Donovan ve Halpern (2002), Helliwell ve Putnam (2005) da dini inançlara sahip kimselerin, kendisini ateist olarak ifade edenlerden daha yüksek bir yaşam memnuniyetine sahip olduklarını saptamışlardır.²⁸ Yine Poloma ve

²⁵ G.J. Morris & T. McAdie, "Are Personality, "Wellbeing and Death Anxiety Related to Religious Affiliation?", *Mental Health Religion & Culture*, 12(2), 2009, s. 115.

²⁶ Gall vd., *agm.*, s. 174.

²⁷ R. J.Fehring, J. F.Miller & C. Shaw, "Spiritual Well-being, Religiosity, Hope, Depression, and Other Mood States in Elderly People Coping with Cancer", *Oncology Nursing Forum*, 1997, 4(24), ss. 661-67; Aişe Çiftçi'nin 20 kanser hastası üzerinde yaptığı çalışmada, hastaların hastalıkla mücadele en fazla başvurdukları merciin din olduğu tespit edilmiştir. Bu bulgu, Fehring ve arkadaşlarının çalışmasını anlamada yardımcı olabilir. Bk: Aişe Çiftçi, "Hastalıklarla Başa Çıkma Dinin Rolü, Kanser Örneği", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2007.

²⁸ Tiliouine vd., *agm.* 56.

Pendleton'un 1991'de telefonla rastgele aradıkları 560 yetişkinle röportaj yaparak gerçekleştirdikleri çalışma, meditasyon başta olmak üzere çeşitli dua uygulamalarının²⁹ genel hayat memnuniyeti, varoluşsal iyilik, mutluluk ve sahip olunan dinden memnuniyet üzerinde olumlu etkisi olduğunu ortaya koymaktadır.³⁰ Koenig'in 1997'deki çalışmasına göre yine dindarlar dindar olmayanlara göre daha fazla hayat memnuniyetine, aynı araştırmacının 1999'daki çalışmasına göre ise daha az depresif bir yaşam tablosuna sahiptir.³¹ G. Christopher Ellison, 1991'de yaptığı araştırmada dini inançlara sahip kimselerde, daha yüksek yaşam memnuniyeti, mutluluk ve hayatı etkileyecek travmatik hadiselerin olumsuz sonuçlarından daha az etkilenme gözlemlenmiştir.³² Çeşitli araştırmacılar gelişmiş ülkelerde yaptıkları çalışmalar sonucunda dindar insanların ve dindar toplumların dindar olmayan insan ve toplumlara göre daha fazla hayat memnuniyeti ve iyi hale sahip olduklarını ortaya koymuşlardır. Detayına inilecek olursa, Donovan ve Halpern (2002), Ellison ve Levin (1998),³³ Helliwell ve Putnam (2005) kiliseye devam etmenin yaşam memnuniyetini artırdığını tespit etmişlerdir.³⁴

A. Lok'a göre, yapılan araştırmalar dua eden kimselerin sıklıkla hayatlarında tatmin, anlam ve amaçlılık duygusunu tecrübe et-

²⁹ Dua türleri konusunda ayrıntılı bilgi için bk: Horozcu, *agt.*, s. 31-64.

³⁰ F. C. Collinns, "The Use of Prayer and the Self-Reported Anxiety and Depression of Retired Adults", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Walden University, 2003, ss. 50-53.

³¹ Harold G. Koenig, "Religion and Psychiatric Norology and Treatment", *Psychiatry and Religion: The Convergence of Mind and Spirituality*, ed: James, K. Boehnlein, ss. 169-183.

³² C. Ellison, "Religious Involvement and Subjective Well-being", *Journal of Health and Social Behaviour*, 32, 1991, ss.. 80-99.

³³ C. G. Ellison, J.S. Levin, "The Religion-Health Connection: Evidence, Theory, and Future Directions", *Health Education & Behavior*, 25(6), 1998 (December), ss. 700-720

³⁴ Tiliouine vd., *agm.*, s. 56.; Ülkemizde dindarlığın ruh ve beden sağlığı üzerindeki etkilerine dair yapılan araştırmalardan biri Asiye Acaboğa tarafından 2007 yapılan çalışmadır. Acaboğa, Kur'an kursu öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmada dinin insanların mutluluğunu olumlu yönde etkilediğini tespit etmiştir. Asiye Acaboğa, "Din-Mutluluk İlişkisi", Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş, 2007.

tiklerini ortaya koymaktadır.³⁵ F.M. Woodmansee, dua ile ruh sağlığı arasındaki ilişkiyi araştırmak üzere yaptığı çalışmasında Levin başta olmak üzere, bu alanın önde gelen araştırmacılarının çalışmalarını değerlendirerek şu sonuçlara ulaşmaktadır: (i) Dini inanç ve uygulamalar kişide güvenli bir kimlik duygusu meydana getirir, anksiyete oranını düşürür ve stres altındayken gerekli olan esnekliği artırır. (ii) Dini inanç, ölüm de dâhil hayatın çeşitli problemleri karşısında kişinin daha mantıklı değerlendirmelerde bulunmasını sağlayacak amaç ve anlam duygusunu kazandırır. (iii) Dini inanç ve ritüeller iyimserlik, inanma ve arınma gibi olumlu hislerin ortaya çıkmasına vesile olur. (iv) İnanç mensuplarının teşkil ettiği bir gruba olan bağlılık; kişide ait olma, güven duyma, ihtiyaç zamanında sosyal destek bulma rahatlığının yanı sıra başkalarına yardım etme imkânı sağlar. (v) Dua, ritüel ve ibadet gibi uygulamalar kişiye Yüce Güçle birlikte olma hissi verir, bu da ona bir iç görü ve huzur hissi kazandırabilir. (vi) Pek çok inanç, düzenli yaşam biçimi, alışkanlık ve sorumluluk bilinci sağlar.³⁶

Jacopson, 2002 yılında, başkası için yapılan duanın, duayı yapanın ruhsal ve bedensel sağlığı üzerindeki etkisini araştırdı. 110 duacı ve kolejin birinci sınıfında okuyan 502 öğrencinin dâhil olduğu çalışmada, duacılar katılımcı öğrencilerin yarısına altı ay boyunca dua ettiler. Duacıların daha derinden ve hissederek dua etmeleri için çeşitli önlemler alındı. Araştırma sonunda şu bulgulara ulaşıldı: (i) Dua edenlerin tamamının zihinsel sağlıklarının yanı sıra hayatlarına dair bir anlam ve amaçlılık duygusunda iyileşme yönünde bir değişiklik söz konusu oldu. (ii) Değişiklikler yaşlılarda gençlerden daha fazla gerçekleşti. (iii) Hayata dair anlam ve amaçlılık duygusunun, duayla ruh sağlığı arasında bir vasıta olduğu saptandı.³⁷

³⁵ Lok, *agt.*, s. 7.

³⁶ F. M. Woodmansee, "Mental Health and Prayer: an Investigation of Prayer, Temperament and the Effects of Prayer on Stress When Individuals Pray for Others", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Spalding University, Kentucky, 2000, ss. 53-55.

³⁷ Jacobson, *agt.*, s. 79-81.

Schutz, 1979'da duanın özgüven üzerindeki tesirini araştırdığı çift kör yöntemli çalışmasında, duanın öz güven üzerinde önemli derecede olumlu etkisi olduğunu tespit etti.³⁸ D. G. Richards sözlü dua psikolojisi üzerine 1990'da yaptığı çalışmada, yaşanan dua tecrübesinin yoğunluğunun (çarpıcılığının) artmasıyla hayatın anlamına ilişkin duygunun kuvvetlenmesi arasındaki pozitif ilişkiyi saptamıştır.³⁹

Shuail ve Chaudhry'nin (2004) Pakistan'da yaklaşık 1000 Müslüman üzerinde yaptığı araştırmada, dindarlıkla kişinin kendini iyi hissetmesi arasında pozitif bir ilişkinin bulunduğu ortaya kondu. Cezayir'de Abdulhalik ve Naceur'un (2007) 244 kolej öğrencisi üzerinde yaptıkları araştırmada, dindarlığın fiziksel ve ruhsal sağlıkla, mutlulukla, yaşam memnuniyetiyle ve iyimserlikle güçlü bir şekilde pozitif; kötümserlik ve anksiyeteye ise negatif ilişkili olduğu saptandı. Townsend ve arkadaşları (2002) ise çok daha ilgi çekici bir bulguya ulaştılar. Onlara göre İslami temelli psikoterapi, sıradan psikoterapiye oranla anksiyete ve depresyon-dan çok daha hızlı bir iyileştirme gücüne sahiptir.⁴⁰

M. Murphy ve S. Donovan, 1997'de meditasyonun ruhsal ve bedensel etkilerine dair yaptıkları çalışmada, 1931-1996 yılları arasında gerçekleştirilen araştırmaları değerlendirdiler. Yaptıkları bu çalışmada meditasyon ve benzeri rahatlama süreçlerini içeren uygulamaların akut ve kronik anksiyetelere engel olduğunu saptadılar. Bu çalışmada, ayrıca, maneviyat eğitimi alan kimselerin, almayanlara göre diğer insanlara karşı daha fazla empati kurduklarını, diğer insanların meseleleriyle daha fazla ilgilendiklerini ortaya koydular.⁴¹

³⁸ J.A.W. Day, "A Developmental Study of the Effect of Intercessory Prayer on Family Relationships", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Spalding University, Kentucky 2002, s. 7.

³⁹ D. G. Richards, "The Phenomenology and Psychological Correlates of Verbal Prayer. *Journal of Psychology and Theology*, 19, 1991, ss. 354-363.

⁴⁰ Tiliouine vd., *agm.*, s. 57.

⁴¹ Judith T. Kuiper, "The Experience of Practicing Centering Prayer: A Heuristic Inquiry", Cincinnati Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2004, s. 21-22.

Araştırmalar, kiliseye devam etmenin kişinin sosyal izolasyonundan çıkıp sosyalleşmesini, dolayısıyla daha fazla sosyal destek almasını sağlamaktadır. Bu anlamda Strawbridge ve arkadaşlarının çalışması da (2001) dikkat çekicidir. Buna göre, haftalık olarak ayinlere devam edenlerde çok daha fazla bir sosyalleşme ve zaman içinde gerçekleşen evlilikler de dâhil, bireyler arası ilişki miktarında artış söz konusu olmaktadır. Bu husus bilhassa kadınlar için oldukça önemli bulunmuştur. Bu araştırmanın dikkat çekici bir başka bulgusu da haftalık ayinlere devam edenlerde daha az depresyon görülmesidir.⁴² Şengül, 2007’de dindarlıkla ruh sağlığı arasındaki ilişki üzerine yaptığı çalışmada insanların dindarlık boyutlarından bilgi-ibadet ve tecrübe-etki boyutlarındaki artışın anksiyete oranlarında azalma sağladığını, öte yandan yine bilgi-ibadet yönünün ve sosyal yönünün kişideki düşmanca tavırları azalttığını tespit etmiştir.⁴³ Yine, 2008’de Güven tarafından İstanbul’da 305 yetişkin üzerinde yapılan çalışmada öznel dindarlık algısı ile depresyon düzeyleri arasında anlamlı negatif bir ilişki tespit edilmiştir. Buna göre öznel dindarlık algısı arttıkça depresyon düzeyleri düşmektedir.⁴⁴

C. Chu ve H. E. Klein’in 1985’te yaptıkları çalışmaya göre, şizofreni hastalığına yakalanmış kişilerin iyileştikten sonra tekrar hastalanıp hastaneye kaldırılmaları konusunda, kiliseye devam edenler etmeyenlerden daha düşük bir sonuç ortaya koymuşlardır.⁴⁵ R.L. Probst ve arkadaşları, 1992 yılında yaptıkları çalışmada, kliniğe başvuran depresyon hastalarından tedavilerinde dini içerik kullanılanlarda kullanılmayanlara oranla daha başarılı olduğunu tespit etmişlerdir.⁴⁶ D. A. Matthews ve arkadaşlarının

⁴² Gall vd., *agm.*, s.175.

⁴³ Şengül, *agt.*, 148.

⁴⁴ Hülya Güven, “Depresyon ve Dindarlık İlişkisi”, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2008, s. 123.

⁴⁵ C.Chu, H. E. Klein, “Psychosocial and Environmental Variable in Outcome of Black Schizophrenics”, *Journal of the National Medical Association*, 77(10), 1985 ss. 790-796.

⁴⁶ L. Rebecca Probst et al., “Comparative Efficacy of Religious and Nonreligious Cognitive-Behavioral Therapy for the Treatment of Clinical Depression in Religious Individuals”, *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 60(1), 1992,ss. 94-103.

1998'de, dini teslimiyetin ruh sağlığı üzerindeki etkilerine dair yaptıkları çalışmada, bu konuda yapılmış empirik araştırmaları değerlendiler. Onların vardıkları sonuçlara göre, dini teslimiyetin ruh sağlığı üzerinde olumlu etkisi bulunmaktadır.⁴⁷ Mc. Koenig ve Larson'un, Larson ve Larson'un, Smith ve arkadaşlarının 2003'te yaptıkları çalışmalar ise dindarlık ve maneviyatın depresyon, uyuşturucu kullanımı ve intiharın da içinde bulunduğu ruh sağlığını ilgilendiren olumsuz durumların meydana gelme oranını azaltıcı, hayat memnuniyetini ise artırıcı etkisinin olduğunu gösterdi.⁴⁸

James ve Wells 2003'te yaptıkları araştırmayla duanın kişinin günlük yaşam olayları karşısında sağlıklı değerlendirmeler yapmasını ve düşüncelerine çeki düzen vermesini sağladığını tespit etmişlerdir. Onlar ayrıca, dini uygulamaların bilhassa stresli durumlarda kişinin kendini daha iyi kontrol etmesini sağladığını saptamışlardır.⁴⁹

Cooper, 2003'te 50 psikoloji öğrencisi üzerinde yaptığı deneyle, maneviyat, dua ve meditasyonun stres ve zorluklarla mücadeledeki rolünü araştırdı. Neticede bu tür manevi unsurların stresle mücadelede önemli bir kişisel kaynak olabileceğini tespit etti.⁵⁰ Astin ise, yine 1997'de yaptığı benzer bir çalışmada, 28 kişiden rastgele belirlediği 14'üne 8 hafta boyunca meditasyon yaptırdı. Geri kalan sekiz kişi ise kontrol grubuna konuldu. Söz konusu 14 kişiden 12 tanesi sekiz haftalık sürecin sonuna kadar meditasyonlarını düzenli olarak yaptı. Deney sonrasındaki testte, meditasyon yapanlar, yapmayanlara oranla çok daha az stres belirtisi, anksiyete, obsesif kompulsif bozukluk, depresyon, somatizasyon,

⁴⁷ D. A. Matthews et al., "Religious Commitment and Health Status: A Review of the Research and Implications for Family Medicine", *Archives of Family Medicine*, 7, 1998, ss.118-124.

⁴⁸ Jacobson, *agt.*, s. 22-23.

⁴⁹ Marilyn Baetz, John Toews, "Clinical Implications of Research on Religion, Spirituality, and Mental Health", *Can J Psychiatry*,; 54 (5), 2009, s. 294 .

⁵⁰ A.E. Cooper, "An Investigation of the Relationships Among Spirituality, Prayer and Meditation, And Aspects of Stress and Coping", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Wright Institute Graduate School of Psychology, 2003, s. 21.

duygusallık, psikotiklik ve paranoid düşüncelilik belirtisi göstermiştir.⁵¹

Dua konusunda önemli referans çalışmalardan birine imza atan S. O'Laoire, 1997 duanın anksiyete, depresyon ve karakter üzerindeki etkisine dair yaptığı araştırmada, dua eden kimselerin olumlu skorlar elde ettiklerini, duayla geçirilen zaman ne kadar uzunsa, elde edilen faydanın da o kadar çok olduğunu saptadı.⁵²

F. C. Collinns, 2003 yılında duanın emekli olmuş yaşlılardaki anksiyete bozukluğu ve depresyon ile ilişkisine dair bir çalışma gerçekleştirdi. 295 yaşlı emekli üzerinde yaptığı çalışmayla, duanın insanların ruh sağlığını olumlu bir şekilde etkilediğini tespit etti. Derin düşünme duası dışındaki dua türlerinin (istek, samimi hitap, törensel) de anksiyete ve depresyonun azalmasında önemli bir faktör olduğu ise, araştırmanın kayda değer bir diğer bulgusu idi.⁵³ Dua etmenin ve dualı bir yaşama sahip olmanın ruh hastalıklarının iyileşmesinde önemli bir rolü bulunmaktadır. 1957'de Parkerve St. Johns⁵⁴ ve 1986'da Griffith ve arkadaşları tarafından yapılan çalışmalar, duanın psikiyatrik rahatsızlıkların azalmasında olumlu bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir.⁵⁵

Schwartz ve arkadaşları 2003 yılında toplam 2016 Presbiteryen Hıristiyan üzerinde yaptıkları çalışmada, başkalarına yardım etme davranışının yardım almayla kıyaslandığında akıl sağlığını daha olumlu etkilediğini saptamışlardır. Musick ve arkadaşları da 2003'te yaptıkları araştırmada benzer faydayı gönüllü faaliyetlerin meydana getirdiğini, McCullough ve arkadaşları 2004'te şükürün nevroitikliği azalttığını tespit ettiler.⁵⁶

⁵¹ Kuiper, *agt.*, s. 21-22.

⁵² Sean O'Laoire, "An Experimental Study of the Effects of Intercessory Prayer at a Distance on Self Esteem, Anxiety and Depression", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Institute of Transpersonal Psychology, California, 1993.

⁵³ Collinns, *agt.*, Collinns'in törensel duaya ilişkin bulgularının Poloma ve Pendleton'unkilerden farklı olduğu dikkat çekmektedir.

⁵⁴ W. R. Parker, E. Dare, *Prayer Can Change Your Life*, Englewood Cliffs, Prentice Hall inc., 1957.

⁵⁵ Griffith vd., "Psychological Benefits of Spiritual Baptist "Mourning," II: An Empirical Assessment", *American Journal of Psychiatry* 143, 1986, ss. 226-229.

⁵⁶ Baetz, Toews, *agm.*, ss. 295-296.

V. B. Carson ve K. Huss'un 1979'da duanın ve kutsal metin okumanın şizofrenlerin tedavi ve eğitimleri üzerindeki etkilerini bulmaya yönelik yaptıkları çalışmada, daha önce tedavi görmemiş 20 Hıristiyan şizofren ve bunlara dua edip kutsal metin okuyan 20 sağlık öğrencisinden oluşan bir ekip kullanıldı. Deney grubundaki 10 öğrenci, on hafta boyunca 10 şizofrenle ilgilendi. Her oturum dua başlayıp duayla bitti. Dualar ve okunan kutsal metin bölümleri daha çok Tanrının sevgisi ve bireylerin Tanrının gözündeki değerine ilişkin idi. Öğrencilerden her oturumun sonunda hastaların tercih ettikleri bir konuda tartışmaları istendi. Kontrol grubundaki 10 öğrenci ise yine on hafta boyunca 10 şizofrene içerisinde dua ya da kutsal metin okumalarının bulunmadığı normal tedavi uygulandı. Sonuçta deney grubundaki hastalar öfke ve saldırganlık ifadeleri sergilemede olumlu gelişmelerin yanı sıra, hayatlarının değişeceği konusunda umutlu hale geldiler ve somatik şikâyetlerinde azalma görüldü. Bu çalışmada elde edilen ilgi çekici verilerden biri de, dua grubundaki öğrencilerde de önemli değişikliklerin görülmesiydi. Mesela, başkalarının sorunlarına karşı daha hassas hale geldiler.⁵⁷

Azhar ve Varma (1994) tarafından yürütülen klinik çalışmada, ciddi kayıp yaşamış dindar 30 Malezyalı'da dini terapinin etkileri incelendi. Deneklerin tamamı kısa, seküler psikoterapi ve anti-depresan tedavisi aldı. Ancak çalışma grubundaki 15 denek buna ilaveten konuyla ilgili dini meselelerin tartışıldığı ek bir psikoterapiden geçirildi. Altı ayın sonunda çalışma grubundaki denekler kontrol grubuna nazaran anlamlı şekilde daha fazla iyileşme kaydetti. Araştırmacılar, kayıp yaşayan ve yas sürecinde olan yüksek dindarlık seviyesine sahip hastaların, seküler tedavi programlarına dinî psikoterapi eklendiğinde daha çabuk iyileştikleri sonucuna vardılar. Aynı araştırmacılar Müslüman hastalar üzerinde yaptıkları çalışmalarda da benzer sonuçlara ulaştılar.⁵⁸

Alvarado ve arkadaşları (1995), Martin ve Wrihtsman (1965) ise, güçlü dini duyguların ölüm korkusunu azalttığını tespit etmiş-

⁵⁷ Williams, *agt.*, s. 95; ayrıca bk: Dein, Littlewood, *agm.*, s. 41.

⁵⁸ Şengül, *agt.*, s. 95.

lerdir. Richman (1980) Katolik Karizmatikler, Hristiyan Scientistler ve Bahaîler arasında yaptığı kıyaslamada en yüksek ölüm kaygısına Katolik Karizmatiklerin sahip olduğunu, en az kaygının ise Bahaîlere ait olduğunu tespit etmiştir.⁵⁹ Bu bulgu da farklı dinlerin ortaya koydukları inanç esasları ve uygulamaların birbirinden farklı olabileceğini, bunun da insanların ruhsal ve bedensel sağlıklarını etkileyebileceğini göstermektedir.

Bergin, 1983'te yaptığı meta-analiz çalışmasında, 1980'lerde yapılan çalışmaları gözden geçirmiş, söz konusu çalışmalardan %23'ünün, dinin ruh sağlığıyla ortalamanın altında ilişkili, %47'sinin ise ortalamanın üzerinde ilişkili olduğunu, %30'unun da bir ilişki olmadığını ortaya çıkardığını tespit etmiştir.⁶⁰ 1989 yılında genel olarak dinin ruh sağlığı üzerindeki etkisini araştıran E.M. Crawford ve arkadaşları, insanların ruh sağlıkları üzerinde dinin olumsuz herhangi bir etkisinin olmayıp, aksine olumlu etkilerinin bulunduğunu belirttiler.⁶¹

b- Beden Sağlığı Araştırmaları

Ruh sağlığıyla beden sağlığı arasında bir ilişkinin bulunduğunun ortaya konulması, dindarlığın beden sağlığı üzerindeki etkilerini açıklama konusunda önem arz etmektedir. Çünkü dindarlığın sağlığı olumlu ya da olumsuz etkilemesinin kesin şartlarından biri, ruhsal durumun bedensel durumu etkileyebilmesidir. Zira dinin etkileri ancak psikolojik etki vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır.

Ruh sağlığıyla beden sağlığı iç içe girmiş, karşılıklı olarak birbirini etkileyen durumlardır. Ruhsal problemler bedensel problemleri beraberinde getirebildiği gibi, bedensel problemler de ruhsal sorunlara yol açabilmektedir. Özellikle insanların merkezi sinir sistemindeki pek çok karmaşık alt sistem ve bunların vücuttaki salgı sistemleri gibi diğer alt sistemlerle olan etkileşimi, kişinin ruh sağlığını derinden etkileyebilmektedir. Mesela, bir kortizol salgısı-

⁵⁹ G.J. Morris ve T. McAdie, "Are Personality, Wellbeing and Death Anxiety Related to Religious Affiliation?", *Mental Health Religion & Culture*, 12(2), 2009, s.115.

⁶⁰ Şengül, *agt.*, s. 85.

⁶¹ Williams, *agt.*, s. 85.

nın depresyonla doğrudan ilişkisi tespit edilmiştir. Yine hipofiz bezlerinin işleyişi depresyon ve anksiyete bozukluğunun meydana gelmesiyle yakından ilişkili olabilmektedir. Öte yandan, sosyal nedenlere dayalı olarak yaşanabilecek ruhsal problemlerin bir takım, mide sorunları, kalp hastalığı, tansiyon, baş ağrısı, barsak işlev bozuklukları, cinsel problemler gibi pek çok bedensel rahatsızlığa zemin hazırladığı bilinmektedir. Yine, çağın hastalığı olarak nitelendirilen stresin hipokampal alanlar başta olmak üzere, beyinde nöronal hasara sebep olduğu deneysel kanıtlarla gösterilmiştir. Öte yandan müzik dinlemek gibi rahatlatıcı eylemlerin psikolojik sağlığın yanı sıra beden sağlığını da olumlu yönde etkilediği bilinmektedir. Yapılan araştırmalar, mesela müzik dinletmenin cerrahi uygulamalarda, doğumda, gebelikte, post-operatif süreçte, ağrıyı azaltmada, yaşlı bireylerde insomniada, kansere bağlı olmayan kronik ağrının azaltılmasında etkili bir yöntem olduğunu ortaya koymaktadır. Özetle, bilhassa son yirmi yılda yapılan araştırmalar pozitif fiil ve duyguların sağlığı olumlu yönde etkilediğini kesin olarak göstermektedir.

Dindarlık ve maneviyatın da insana, meydana getirdiği bu pozitif duygular vasıtasıyla etki ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Gall ve Comblatt'ın (2002) yaptığı araştırma, meme kanserine yakalandığı halde hayatta kalabilen bazı kimselerin duygusal streslerini azaltmada pozitif Tanrı gibi manevi inançlarını kullandıklarını ortaya koymuştur. Bu hastalıkla ilgili olarak Feher ve Maly de (1999) benzer sonuçlara ulaşmıştır. Ai ve arkadaşları da (1998), kalp ameliyatı olan kimselerin ameliyattan itibaren bir yıla kadarki süreçlerinde sıkıntılarını atlatmada duanın etkili olduğunu saptamışlardır.⁶²

L. C. Anwanyu, 1998'de yaptığı, meditasyonun psikoterapi açısından yararlılıklarını araştırdığı tez çalışmasında, meditasyonun stresle ilişkili olan gerilim ve/veya anksiyete durumları, yüksek tansiyon ve hipertansiyon, ağrı, ilaç kullanım zorunluluğu gibi

çeşitli bedensel problemlerin tedavisinde açık ve net bir şekilde etkili olduğunu tespit etti.⁶³

Affediciliğin ise, hipertansiyona, kronik ağrılara, bir takım zararlı alışkanlıklara iyi geldiği bulgusuna yapılan çeşitli araştırmalarla ulaşılmıştır. Öte yandan Vitvliet ve arkadaşları ise kaslarda, deride, kalp atışlarında elektromyelogram ölçümlerinde kindarlığın yani affedici olmamanın ruh ve beden sağlığını olumsuz etkilediğini tespit etmişlerdir. Kiecolt-Glaser ve arkadaşları da 2005'te kindarlığın vücudun büyüme de dâhil çevreye uyum sağlamasını etkileyen hormonların işlevlerini bozduğunu ortaya çıkardılar.

J.K. Zinn ve arkadaşları, 1985'te meditasyonun kronik ağrılar üzerindeki etkilerini araştırdılar. 90 kronik ağrı hastasına haftada altı gün, günde 45 dakika olmak üzere toplam 10 hafta meditasyon yaptırıldılar. Bununla ilgili olarak haftada iki saat de ders verildi. Bu hastaların, mevcut ağrılarının miktarında, olumsuz beden görüntülerinde, ağrı dolayısıyla ortaya çıkan hareket kısıtlılıklarında, huylarındaki bozukluklarda, anksiyete ve depresyon gibi psikolojik rahatsızlık semptomlarında belirgin bir azalma ortaya çıktı. Buna ek olarak, program öncesinde ilaç kullanan 39 hastanın 17'sinin (%44'ü) ilaç kullanımını azalttığı, 11'inin (%28'i) ise ilaç kullanımını tamamen sonlandırdığı gözlemlenmiştir.⁶⁴ D. A. Throll, 1981'de yaptığı çalışmada, transandantal meditasyon ve rahatlama egzersizlerinin tütün, alkol, ağrı kesici ve uyku ilacı kullanımında azalma sağladığını saptadı.⁶⁵ Bu iki araştırma bir ölçüde ruh sağlığıyla beden sağlığı arasındaki ilişkinin varlığını göstermeleri bakımından önemlidir.

Levin ve Schiller (1987), McIntosh ve Apilka (1990), Williams ve Sternthal 2007'de dindar bir yaşantı sürenlerin fiziksel olarak daha sağlıklı olduklarını ve daha uzun yaşadıklarını beyan ettiklerini saptamıştır. Williams ve Sternthal, bunların ölümlülükle de

⁶³ Kuiper, *agt.*, s. 21-22.

⁶⁴ Kabat-Zinn J, Lipworth L, Burney R. "The Clinical Use of Mindfulness Meditation for the Self-regulation of Chronic Pain", *Journal of Behavioral Medicine*, 8, 1985, ss. 163-190.

⁶⁵ Kuiper, *agt.*, s. 24.

güçlü bir şekilde ters orantılı olduğunun kesin olarak tespit edildiğini belirtmektedir.⁶⁶ Yine, dindarlığın, G.K. Jarvis ve H. C. Northcott (1987), W. J. Strawbridge ve arkadaşları ölümlerin azalmasına (1997) olumlu etkisinin olduğunu tespit etmiştir.⁶⁷ Cullough'un 2001, Oman ve Thoresen'in 2002'de yaptıkları araştırmalara göre kiliseye devam edenler devam etmeyenlere göre ortalama daha uzun yaşamaktadırlar.⁶⁸ Flannelly ve arkadaşları, 2002 yılında din görevlileri ile sıradan insanların ölüm durumlarını karşılaştırmışlardır. Gerek cinsiyet gerekse yaş unsurlarını dikkate aldıkları araştırmada din görevlilerinin sıradan insanlara göre %10-25 daha fazla hayatta kaldıklarını tespit etmişlerdir.⁶⁹

T. H. Oxman, D. H. Freeman ve E. D. Manheimer, 1995'te yaptıkları benzer bir araştırmada, dininden memnun olan kişilerin kalp ameliyatı geçirdikten sonra hayatta kalma konusunda, bu duygudan mahrum olanlardan daha yüksek bir skora sahip oldukları sonucuna varmıştır. Araştırmacılara göre, kişinin dinden elde ettiği güç ve rahatlık ne kadar azalırsa, kalp ameliyatı sonrası ölüm riski de o kadar artmaktadır.⁷⁰

Orme-Johnson 1987'de yaptığı araştırmada, sağlık sigortası bulunan düzenli transandantal meditasyon yapan 2.000 kişiyle, bunu yapmayan aynı sigortaya sahip 60.000 kişiyi karşılaştırdı. Araştırma sonucunda, gerek hastanede yatma, gerek ayakta tedavi açısından, gerekse iyi ve kötü huylu tümörler, kalp hastalıkları, enfeksiyonlar, zihinsel rahatsızlıklar, sinirsel bozukluklar gibi durumların tamamında transandantal meditasyon yapanların daha sağlıklı oldukları ortaya çıktı.⁷¹ Carrico ve arkadaşları, 2006'da

⁶⁶ Tiliouine vd., *agm.*, 56.

⁶⁷ Meraviglia, *agt.*, 2001, s. 15, ss. 55-56.

⁶⁸ Lok, *agt.*, s. 2-3.

⁶⁹ Wiegand, *agt.*, s. 29.

⁷⁰ Thomas E. Oxman, et al., "Lack of Social Participation or Religious Strength and Comfort as Risk Factors of Death After Cardiac Surgery in the Elderly", *Psychosomatic Medicine*, 57, 1995, ss. 5-15.

⁷¹ David Orme-Johnson, "Medical Care Utilization and the Transcendental Meditation Program", *Psychosomatic Medicine*, 49, 1987, ss. 493-507.

yaptıkları araştırmayla maneviyatın ürinal kortisolü düşürmek suretiyle insan bedenine faydalı olduğu saptamıştır.⁷²

Harvard'ın ünlü psikoloji profesörlerinden David McClelland, insandaki bağışıklık sistemi üzerine yaptığı bir araştırmada, iki katılımcı grubundan birine Rahibe Teresa'nın hayatını ve faaliyetlerini anlatan bir film seyrettirirken, diğerine iki yetişkin arasındaki aşkı anlatan bir film izletmiştir. Her iki grup da izledikleri filmi beğenmişlerdir. Aşk filmi izleyen grubun, vücudu hastalıklara karşı korumada önemli bir görevi olan T Hücreleri faaliyetlerini gözlemleyen araştırmacı, bu hücrelerin faaliyetinde bir artış gözlemlemediği gibi azalma da tespit etmiştir. Fakat Azizenin hayatını izleyen grubun bağışıklık sisteminde gözle görülür bir iyileşme saptanmıştır.⁷³ Benzer şekilde, Koenig ve arkadaşları 1997'de,⁷⁴ Maselko ve arkadaşları ise 2007'de dini uygulamaların bağışıklık sistemini de olumlu olarak etkilediğini ortaya koydular.⁷⁵

D.G. King 1990'da ve Gartner, D.B. Larson ve G.D. Allen, 1991'de yaptıkları çalışmalarda dini bağlılık ile sağlıklılığın ilişkili olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁶ E. Idler ve S. V. Kasl,⁷⁷ yine dindarlığın bedensel fonksiyon kayıplarına (1997), Ellison ve Levin mide ve bağırsak rahatsızlıklarına (1998) ve A. Colantonio ve arkadaşları serebrovasküler rahatsızlıklara (1992) olumlu (iyileştirici) etkisinin olduğunu tespit etmişlerdir.⁷⁸ Naci Kula, yaptığı araştırmada bedensel engellilerin, yaşamış oldukları zorlukları aşmada dini başa çıkma yöntemlerine başvurduklarını saptamıştır.⁷⁹

G.W. Comstock ve K.B. Partridge, 1972 yılında 19909 kişi üzerinde, kiliseye devam etmenin sağlığa etkilerini araştırdıkları ça-

⁷² Baetz, Toews, *agm.*, s. 294.

⁷³ Woodmansee, *agt.*, s. 59.

⁷⁴ Jacobson, *agt.*, s. 22-23; ayrıca bk: Welker, *agt.*, s. 7.

⁷⁵ Baetz, Toews, *agm.* s. 294.

⁷⁶ Meraviglia, *agt.*, 2001, ss. 15, 55-56.

⁷⁷ E. L., Idler, & S. V Kasl, "Religion Among Disabled and Nondisabled Elderly Persons I: Cross-sectional Patterns in Health Practices, Social Activities and Well-being", *Journal of Gerontology: Social Sciences.*, 52, 1997, ss. 294-305.

⁷⁸ Jacobson, *agt.*, s. 2,23.

⁷⁹ Naci Kula, *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*, Dem, İstanbul 2005, s. 241.

lışmalarında vardıkları sonuca göre, haftalık olarak kiliseye devam edenler, devam etmeyenlere oranla, koroner damar rahatsızlığı dolayısıyla %50, anfizem dolayısıyla %56, siroz dolayısıyla %74 ve intihar dolayısıyla %53 oranında daha az ölmüşlerdir. Öte yandan, 1989'da dindarlıkla hipertansiyon arasındaki ilişkiyi araştıran J.S. Levin ve H.Y. Wanderpool, dini önemseme, kiliseye devam etme gibi faktörlerin hipertansiyon ve ölüm oranını düşürmede önemli bir etkisi olduğunu ortaya koymuştur. Bu araştırmaya göre dini faktörler sigaranın zararları konusunda da etkilidir. Dini etkinliklerde yer alan sigara içicilerinin dahi yüksek sağlıklılık göstermesi, dini etkinin sağlığa zarar veren unsurların koyacağı olağan sınırları da aştığını göstermektedir.⁸⁰

Alexander ve Duff (1991) da dindarlığın alkol kullanımı bozukluğunun azalmasına olumlu etkisinin bulunduğunu saptamıştır.⁸¹ Dindarlığın alkol kullanımının yanı sıra nikotin, uyuşturucu ve zararlı ilaçların kullanımıyla negatif bir ilişki içerisinde olduğu, bir başka ifadeyle bu tür istenmeyen davranışlarda azalma sağladığı tespit edilmiştir.⁸² Keefe ve arkadaşları (2001) ise, manevi tecrübelerin romatoid artrid hastalarına zaman içinde pozitif bir ruh hali kazandırdığı ve daha büyük bir sosyal destek sağladığını saptamışlardır.⁸³

Ünlü Din psikologu Carl G. Jung, hayatının ikinci yarısında karşılaştığı hastalarının tamamının problemlerinin dini olduğunu, sağlıklarına da hayata dini bir bakış elde etmek suretiyle kavuştuklarını belirtir. Ona göre, hastalarının her birinin hasta olma nedeni, her dönemde yaşamakta olan dinlerin müntesiplerine verdiği şeyi kaybetmeleridir ve hiçbirini tekrar o bakışı kazanmadıkça tam olarak iyileşememiştir.⁸⁴

Dinin intihara karşı olan tutumu, ümit verici ve teselli edici özelliğinin yanı sıra sağladığı sosyal dayanışma sayesinde intihar

⁸⁰ Williams, *agt.*, s. 71.

⁸¹ Jacobson, *agt.*, s. 22-23.; ayrıca bk: Welker, *agt.*, s. 7.

⁸² Baetz, Toews, "*agm.*", s. 293.

⁸³ Gall vd., *agm.*, s.175.

⁸⁴ Jung, *Psychotherapists or Clergy'*den alıntılan, Woodmansee, *agt.*, s. 29.

vakalarında azalma olması son derece olasıdır. Nitekim Yapıcı (2007), dinin umutsuzluk duygusunu azaltıcı özelliğinin intiharı da azalttığını ortaya koymaktadır.⁸⁵

Araştırmacılar Azhar ve Varma (1994), din-depresyon ilişkisinde genetik ve aile ortamı gibi gelişimsel faktörlerin, dinin uyuşturucu ve alkol gibi zararlı madde kullanımını azaltan etkisinin, dinin sağladığı sosyal desteğin, dinî basa çıkma tarzlarının, dinin hastalığa ve acı çekmeye anlam yüklemesini sağlayan bilişsel çerçeve sunmasının, teşvik ettiği özverili davranışlarla dikkati kişinin kendisinden diğer insanların ihtiyaç ve sorunlarına kaydırmasının etkili olabileceğini ileri sürmektedir.⁸⁶

Sonuç itibarıyla çok sayıda bilimsel araştırmanın dindarlık ve maneviyyatın ruhsal ve bedensel sağlık üzerinde olumlu etkileri bulunduğunu yönünde güçlü veriler sağladığını görmekteyiz.⁸⁷

Dindarlık ve Maneviyyatın Sağlıkla Olumsuz İlişkisi

Dindarlık ile beden sağlığı arasındaki ilişkiyi tespit etmek üzere yapılan araştırmaların tamamının olumlu sonuçlar verdiği söylenemez. Çok sayıda çalışma arasında birkaçının dindarlığın sağlık üzerinde olumsuz etkilerini ya da dindarlıkla beden sağlığı arasında hiçbir ilişki bulunmadığını tespit ettiğini görmekteyiz. Olumsuz etkilerin tespit edildiği çalışmalardan birine Francis Galton imza atmıştır. O, araştırmanın sonucunda, dualı yaşamın sağlığa faydasının değil zararının bulunduğunu saptadığını, nitekim kendilerine çokça dua edilen aristokratların kısa ömürlü olma-

⁸⁵ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din, Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık*, Karahan Kitabevi, Ankara 2007, s. 315.

⁸⁶ Şengül, *agt.*, s. 95.

⁸⁷ Bu makalenin yayıma hazırlanması esnasında Prof. Dr. Mustafa Köylü tarafından, bu makaleyle hemen hemen aynı amaçla kaleme alınmış bir makale yayınlanmıştır. Köylü de bu araştırmanın sonuçlarına paralel bulgulara ulaşmıştır. Bk: Mustafa Köylü, "Ruh ve Beden Sağlığı İle Din İlişkisi Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi" *OMU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28, 2010, ss. 5-36.

larının bunun bir delili olduğunu bildirmiştir.⁸⁸ Dindar yaşamın olumsuz sıhhi etkilerinin tespit edildiği bir başka çalışmaya ise son dönemde, Harold G. Koenig ve arkadaşları imza atmıştır. Onların 2001’de yaptıkları 16 çalışmadan bir tanesi, dindarlık ve dini uygulamalar ile hipertansiyon arasında pozitif bir ilişkiyi (dindarlığın hipertansiyona sebep olduğunu) saptamıştır. Ölüm oranları konusunda ise, Koenig ve arkadaşları yapılan 101 çalışmadan bir tanesinde, dini inancın ölümle pozitif bir ilişkisinin bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bu veri bir anlamda dindar yaşamın beden sağlığı üzerindeki olumlu etkilerini de teyid etmektedir. Zira 101 çalışmadan yalnızca bir tanesi olumsuz sonuçlara işaret etmiştir. Yine Koenig ve arkadaşlarının yaptıkları çalışmaya göre, çeşitli kiliselere devam eden kimselerde dindar olmayanlara göre daha fazla kilo alma, başka bir ifadeyle kilo alımının kontrolünde daha düşük bir başarı tespit edilmiştir.⁸⁹

Yapıcı ve Kayıklık, üniversite öğrencileri üzerinde yaptıkları çalışmada dindarlık ile öz saygı ve kaygı arasındaki ilişkiyi incelediler. Elde edilen sonuçlara göre, iç güdümlü ve dış güdümlü dindarlıkla öz saygı ve kaygı arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Gençlerin dine önem verme seviyeleri, namaz kılma, oruç tutma ve dua etme davranışları öz saygı düzeylerini farklılaştırmamıştır. Ancak öznel dindarlık algıları ve öznel dinsel bilgi düzeyleri bu hususta anlamlı farklılıklar oluşturmuştur.⁹⁰

⁸⁸ Gregg Easterbrook ise, aristokratların ömrü konusunda Galton’a itiraz ederek, liturjinin dua edilmesini istemesine rağmen aslında halkın aristokratları sevmediğini, hatta kötülükleri için dua ettiklerini belirtmektedir. Öte yandan, Easternbrook’a göre, Galton azılı bir din düşmanıdır. Ayrıca, Francis Galton’un yapmış olduğu çalışma, gerek o dönemdeki bilimsel çalışma şartlarının kalitesi, gerekse yöntem kalitesi açısından bugünün çok gerisinde ve yetersiz olarak değerlendirilmektedir. Gregg Easternbrook, “Can You Pray Your Way to Health”, http://www.beliefnet.com/story/69/story_6991_1.html; ayrıca bk: Jacobson, *agt.*, s. 32.

⁸⁹ Jacobson, *a.g.t.*, s.18-19.

⁹⁰ A. Yapıcı ve H. Kayıklık, “Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı ve Kaygı ile İlişkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 3 (9), ss. 177-206.

Araştırmalar genellikle dindarlık ve maneviyatın ruh sağlığı üzerinde olumlu etkilerinin bulunduğunu ortaya koymaktadır.⁹¹ Ancak, yapılan empirik çalışmaların bir kısmında dindarlığın ruh sağlığı üzerinde olumsuz etkilerinin bulunduğu sonucuna ulaşılmıştır. E.L. Cowen dua ile düşük özgüven (1954), E. M. Pattison ve arkadaşları günlük hayatta stres yönetimindeki başarısızlık (1973), C. M. Spellman ve arkadaşları anksiyete (1971), O. Strunk saldırganlık (1959), Koenig ve arkadaşları depresyon (2001) arasında pozitif (rahatsızlığı artırıcı) bir ilişki tespit ettiler.⁹² Dindarlık düzeyi arttıkça ölüm korkularında anlamlı bir artışın meydana geldiğini ortaya kayan Yıldız'a (2001) göre bunun sebebi ölümden sonraki hayat, günahkârlık duygusu ve ölüm anının şiddeti konusundaki inançlardır.⁹³

Klinik psikolojisi araştırmacısı D.R. Rickerhauser, doktorların manevi durumlarının ve dualarının hastaların iyileşmesindeki rolü üzerine yaptığı araştırmasına, kırk ayrı programdan 546 doktoru dâhil etti. Hastaların hastanede kalma sürelerinin ve ayakta tedavi olan hastaların yatan hastalara oranının bağımlı değişken olarak belirlendiği araştırma sonunda, tedavi uygulayan doktorların manevi yaşamlarının ve dualarının hastaların sağlıklarıyla kayda değer bir ilgisi tespit edilemedi.⁹⁴

Dindarlık ve maneviyat sağlığı nasıl olumsuz etkiler?

Williams ve Sternthal (2007) dinin bir takım önyargıları, saldırganlığı, yabancılaştırmayı, stresi, negatif dini tecrübeleri artırıcı özelliğinin olabilmesi sebebiyle zararlı da olabileceğini belirtir.⁹⁵ Yuka-

⁹¹ Baetz, Toews, "agm. s. 292.

⁹² John A. Astin, et al, "The Efficiency of Distant Healing for Human Immunodeficiency Virus- Results of a Randomized Trial", *Alternative Therapies in Health and Medicine*, December, November, 12(6), 2006, *Health Module*, s. 36.

⁹³ Murat Yıldız, "Dindarlık ve Ölüm Kaygısı, Tasavvufi Yaklaşım ve Günümüz Üniversite Öğrencileri", *Journal of Religious Culture*, nr. 43b, 2001. Yıldız'ın bir başka tespiti ise, ölüm korkusunun da dindarlığı artırdığıdır.

⁹⁴ D. Ronald Rickerhauser, "Prayer as a Treatment Modality in Patient Healthcare: Physicians' Spiritual Beliefs and Religious Practices and their Relationship to Patient Health", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Texas Pan American University, 2004, ss. 22-31.

⁹⁵ Tiliouine vd., *agm.*, s. 57.

rida zikredilen bazı araştırmaların sonuçları, dindarlığın sağlık üzerindeki etkilerinin olumlu ya da olumsuz olmasını belirleyen durumun ne olduğu konusunda düşünmemiz gerektiğini göstermektedir. Belirli bir dinin ruh sağlığını olumlu, bir başkasının ise olumsuz etkilediğine dair verilere ve herhangi bir dini pozitif ya da negatif kategoriye sokacak bulgulara ulaşılmadığını söyleyebiliriz. Hatta bulgular ışığında dinlerin tamamının ruhsal ve bedensel sağlığı ağırlıklı olarak olumlu etkilediğini kesin olarak söyleyebilmekteyiz. Ancak bazı din mensuplarının taşıdıkları inançlar onları belli ölçüde strese sokabilmektedir. Bu noktada Kirkpatrick ve Shaver'ın 1990'da dindarlıkla ruh ve beden sağlığı arasındaki ilişkiye dair yaptıkları çalışmanın sonuçları bizi konu hakkında daha net bir fikir sahibi yapmaktadır. Araştırmaya göre, Tanrıya pozitif bir şekilde inanan kişiler, Onu daha çok bir cezalandırıcı olarak görenlere oranla daha yüksek hayat memnuniyeti ve daha düşük yalnızlık duygusu, depresyon ve anksiyete sergilemişlerdir.⁹⁶ Benzer sonuçlara 1997'de yaptığı çalışmayla Kenneth Pargament de ulaşmıştır.⁹⁷ Öte yandan, din-depresyon ilişkisini inceleyen araştırmaların meta-analizleri sonucunda dindarlık ile depresyon arasında eğrisel bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Buna göre, aşırı dindar ve dindar olmayanlarda, depresyon belirti düzeyleri daha yüksek çıkmıştır.⁹⁸

Aşırı olduğu düşünülebilecek olan dini davranışlarda referans alınan kutsal metin ifadelerinin, o dinin mensuplarının az bir kısmında bu tür uygulamaların kaynağı olabilirken –en azından böyle olduğu ifade edilirken- büyük çoğunluğunda aynı reaksiyonu meydana getirmemektedir. Hıristiyanlar için İncil'deki Hz İsa'nın çarımha gerilme olayı buna örnek gösterilebilir. Hıristiyanların büyük çoğunluğu için üzücü bir olay olarak görülen ama sadece anmak ve duygulanmakla kalınan çarımha olayı, bazı Hıristiyanlarda daha yoğun duygular uyandırmaktadır. Tarihte kimi

⁹⁶ L.A. Kirkpatrick, P.R. Shaver, "Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion", *Journal for The Scientific Study of Religion*, 29(3), 1990, ss. 315-334.

⁹⁷ Jacobson, *agt.*, s.19.

⁹⁸ Şengül, *agt.*, s. 95.

mistiklerin bu tarihsel olayı tıpkı Hz İsa'nın yaşadığı gibi yaşamak ve aynı acıyı hissetmek için kendilerini çarmıha gerdirdikleri ve çeşitli işkencelere maruz bıraktıkları kaydedilmektedir.⁹⁹ Bu durumda insanların Tanrıya pozitif ya da negatif bağlanmalarının, ya da aşırı dini inanç ve eğilimlere sahip olmanın arka planında dinlerin bizzat kendilerinden ziyade bireysel özelliklerin yattığını anlıyoruz.

Bu noktada konuyu aydınlatmak adına bir başka konuyu açmak gerekmektedir. Aslında sıradan sevinç, korku, üzüntü, hayret ve sevgi gibi duyguların dini sevinç, dini korku, dini hayret, dini sevgi gibi duygulardan bir farkı yoktur. Hepsi aynı sinirsel altyapıya dayanmaktadır. Sadece bir tanesinin yöneltildiği obje dini iken diğerininki din dışı (dinle ilgili olmayan) bir objedir. W. James ve diğer bazı düşünörlere göre, ilahi hazır bulunuş gibi duygular, esrarlı mistik hisler, aslında sıradan duyguların üst üste birikerek organize olmuş halinden başka bir şey değildir. Araştırmacılar Saver ve Rabin de bu düşünöceye katıldıklarını ifade etmektedir.¹⁰⁰ Bu durumda sıradan ruhsal hastalıkların dini ruhsal hastalıklarla aynı olduğunu söyleyebiliriz. Mesela, mehdi ya da mesih olduğunu iddia eden bir şizofrenin temel problemi dinden kaynaklanmıyıp, aksine o şahsın ruhsal yapısının dayanıksızlığıyla ilgilidir.¹⁰¹ Şayet kişi dayanıksız bir sinir yapısına sahipse, küçük bir baskı unsuru bile onun bir ruh hastası olmasına neden olabilir. Kimi zaman bu baskı unsuru dini inançlar olurken, kimi zaman bir ideoloji, kimi zaman felsefe, kimi zaman aşk, kimi zaman da günlük hayatın getirdiği olağan bir problemdir. Bu nedenle bazı insanlar kendisinin yüce güçlere sahip bir dindar olduğunu, kimi zaman soylu asil bir aileden geldiğini zannedebilmektedir. Dissosiyatif bozukluklarda olduğu gibi, kişiyi geçmiş yaşamında etkileyen ve

⁹⁹ Böyle yapanlardan biri olan Suso'nun hikayesi için bk.: W. James, *The Varieties of Religious Experience*, Great Britain 1960, s. 302-305.

¹⁰⁰ J.L. Saver, J. Rabin, "The Neural Substrate of Religious Experience" *Journal of Neuropsychiatry*, 9(3), 1997, s. 499.

¹⁰¹ Mohamed Omar Salem and John Foskett, "Religion and Religious Experiences", *Spirituality and Psychiatry*, Edtd: C. Cook, A. Powell, A. Sims, The Royal College of Psychiatrists, London, 2009, s. 253.

daha sonra bilinçaltına inen ve o farkında olmadan baskılayan unsur ne ise kişi onunla ilgili bir kimliğe bürünebilmektedir.

Bu noktada dindarlıktaki her tür aşırılığın ve sıra dışı mistik deneyimlerin de bir tür ruhsal rahatsızlık olduğunu ileri süren, hatta dindarlığın bile ruh hastalığı olduğunu ileri süren düşüncelerle¹⁰² bizim düşüncemiz arasında kalın çizgilerin bulunduğunu belirtmemiz gerekir. Burada ifade edilmek istenen, insanların dindarlığın stres verici, kaygı uyandırıcı yönünü tercih edip ona sarılarak, ümit veren ve kaygıyı azaltan yönlerini geri plana itmelerinin aslında kişisel karakter özelliklerinden kaynaklandığıdır. Zira genel anlamda dindarlık ve maneviyat, yukarıda açıkça gösterildiği gibi, ruhsal ve bedensel sağlığı olumlu yönde etkilemektedir.

Sonuç

Yapılan araştırmalar ve önemli psikologların kanaatleri incelendiğinde, maneviyatın ve dindar yaşantının insanların fiziksel ve ruhsal sağlığında ve alışkanlıklarında önemli bir etkisinin bulunduğu, genel olarak ruh ve beden sağlığını olumlu etkilediği anlaşılmaktadır. Dinin insanları alkol ve uyuşturucu gibi zararlı alışkanlıklardan koruyan, insanların birbirlerine yaklaştıran, yardımlaştıran böylelikle bireysel ve toplumsal güvenlik sağlayan kuralları bu durumun sebeplerinden bir tanesidir. Bununla birlikte, bu hayatın bir anlam ve gayesinin olduğu, insanların üzerinde insanları koruyan ve gözeten bir gücün bulunduğunu bilmesi, ölümden sonra yeni bir hayatın başlayacağını, bu nedenle haksızlığa uğramışsa adaletin yerine geleceğini bilmesi kişiyi ruhsal ve dolayısıyla bedensel problemlere karşı korumaktadır. Karşılaşılan küçük sıkıntılardan büyük felaketlere kadar pek çok şeyin aslında kendisi için bir imtihan olduğunu bilmek yahut bunların kaderin birer parçası olduğunu düşünmek şüphesiz kaygı azaltıcı unsurlardır. Öte yandan dindarlık, dindeki bir takım aşırı unsurlarla ve bireysel psikolojik dayanıksız yapıyla birleştiğinde ruh sağlığını ve dolayısıyla bedensel sağlığı olumsuz etkileyebilmektedir. Fakat fotoğra-

¹⁰² Ayrıntılı bilgi için bk: J. J.Lopez vd.. "Religious Experience and Psychopathology" *Religion and Psychiatry: Beyond Boundaries*, ed: Peter J. Verhagen vd., John Wiley & Sons, 2010.

fin bütününe bakıldığında dindarlık ve maneviyatın ruh ve beden sağlığını olumlu etkilediği sonucuna varıyoruz.

Kaynakça

- Acaboğa Asiye, "Din-Mutluluk İlişkisi", Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş, 2007.
- Astin John A., et al, "The Efficacy of Distant Healing for Human Immunodeficiency Virus- Results of a Randomized Trial", *Alternative Therapies in Health and Medicine*, 12 (6) Kasım-Aralık 2006, Health Module.
- Baetz M., Toews J, "Clinical Implications of Research on Religion, Spirituality, and Mental Health", *Can J Psychiatry*, 54 (5), 2009
- Chu C., Klein H.E., "Psychosocial and Environmental Variable in Outcome of Black Schizophrenics", *Journal of the National Medical Association*, 77(10), 1985, ss. 790-796.
- Collins F.C., "The Use of Prayer and the Self-Reported Anxiety and Depression of Retired Adults", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Walden Üniversitesi, 2003.
- Cooper A. E., An Investigation of the Relationships Among Spirituality, Prayer and Meditation, And Aspects of Stress and Coping", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Wright Institute Graduate School of Psychology, 2003.
- Çiftçi Aişe, "Hastalıklarla Başa Çıkmada Dinin Rolü, Kanser Örneği", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2007.
- Day J.A.W., A Developmental Study of the Effect of Intercessory Prayer on Family Relationships", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Spalding Üniversitesi, Kentucky 2002.
- Easternbrook Gregg, "Can You Pray Your Way to Health", http://www.beliefnet.com/story/69/story_6991_1.html
- Ellison C., "Religious Involvement and Subjective Well-being", *Journal of Health and Social Behaviour*, 32, 1991, ss. 80-99.
- Ellison C.G., Levin J.S., "The Religion-Health Connection: Evidence, Theory, and Future Directions", *Health Education & Behavior*, yıl: 25(6), 1998 (Aralık), ss. 700-720.
- Fehring, R. J., et al., "Spiritual Well-being, Religiosity, Hope, Depression, and Other Mood States in Elderly People Coping with Cancer", *Oncology Nursing Forum*, 4(24), 1997, 661-667.
- Gall T.L. et al. "A Longitudinal Study on the Role of Spirituality in Response to the Diagnosis and Treatment of Breast Cancer", *J Behave Medicine*, 32, 2009.
- Griffith vd., "Psychological Benefits of Spiritual Baptist "Mourning," II: An Empirical Assessment", *American Journal of Psychiatry*", 143, 1986, ss.

226-229.

- Güven Hülya, "Depresyon ve Dindarlık İlişkisi", Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2008.
- Horozcu Ümit, "Din Psikolojisi Açısından Dünyevi İstek Duaları", İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2010.
- Idler E. L., & Kasl S.V, "Religion Among Disabled and Nondisabled Elderly Persons I: Cross-sectional Patterns in Health Practices, Social Activities and Well-being", *Journal of Gerontology: Social Sciences*, 52, 1997, ss. 294-305.
- Jacobson J.L., "An Exploratory Study Regarding the Effects of Praying for Others on Physical and Mental Health in Older Adults", Yayınlanmamış Doktora tezi, Spalding University, 2002.
- James W., *The Varieties of Religious Experience*, Collins, Great Britain, 1960.
- Kabat-Zinn J, et al, "The Clinical Use of Mindfulness Meditation for the Self-regulation of Chronic Pain", *Journal of Behavioral Medicine*, 8, 1985, ss. 163-190
- Karacoşkun M. Doğan, *Ateist Bir Mistik: Erich Fromm*, Etüt yay., Samsun, 2006, ss. 151-160.
- Kirkpatrick L. A., Shaver P.R., "Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion", *Journal for The Scientific Study of Religion*, 29(3), 1990, ss. 315-334.
- Kocabaşoğlu Neşe vd., "Anksiyete ve Depresyonun Çok Yönlü İlişkisi", *Yeni Sempoium*, 42 (4). 2004.
- Koenig H.G., "Religion and Psychiatric Norology and Treatment", *Psychiatry and Religion: The Convergence of Mind and Spirituality*, edt: James, K. Boehnlein, American Pschiatric Press, 2000.
- Köylü Mustafa, "Ruh ve Beden Sağlığı İle Din İlişkisi Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi" *OMU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28,2010, s. s5-36
- Krauss S.E. (Abbul-lateef Abdullah) et al., "The Muslim Religiosity-Personality Measurement Inventory (MRPI)'s Religiosity Measurement Model:Towards Filling the Gaps in Religiosity Research on Muslims", *Pertanika J. Soc. Sci. & Hum.*, 13(2), 2005, ss.131-145.
- Kuiper J.T., "The Experience of Practicing Centering Prayer: A Heuristic Inquiry", Cincinaty Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2004
- Kula Naci, *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*, Dem, İstanbul 2005.
- Lok, A. Minatrea: "The Effects of Intercessory Prayer on the Psychological Well-Being of College Students", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kansas University, 2001
- Lopez J. J. et al., "Religious Experience and Psychopathology" *Religion and Psychiatry: Beyond Boundaries*, edt: Peter J. Verhagen vd., John Wiley & Sons, U.K. 2010.
- Masters K.S., "The Role of Religion in Therapy: Time for Psychologists to Have

- a Little Faith?" *Cognitive and Behavioral Practice*, 17, 2010, ss. 393-400.
- Matthews D. A. et al., "Religious Commitment and Health Status: A Review of the Research and Implications for Family Medicine", *Archives of Family Medicine*, 7,1998, ss.118-124.
- Meraviglia M.G., The Mediating Effects of Meaning in Life and Prayer on the Physical and Psychological Responses of People Experiencing Lung Cancer", Yayınlanmamış Doktora tezi, Tekvas University, 2001.
- Mohamed Omar Salem and John Foskett, "Religion and Religious Experiences", *Spirituality and Psychiatry*, Edtd: C. Cook, A. Powell, A. Sims, The Royal College of Psychiatrists, London, 2009.
- Morris G.J. ve McAdie T., "Are Personality, Wellbeing and Death Anxiety Related to Religious Affiliation?", *Mental Health Religion & Culture*, 12, 2009.
- O'Laoire S., "An Experimental Study of the Effects of Intercessory Prayer at-a Distance on Self Esteem, Anxiety and Depression", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Institute of Transpersonal Psychology, California, 1993.
- Orme-Johnson D., "Medical Care Utilization and the Transcendental Meditation Program", *Psychosomatic Medicine*, 49, 1987, ss. 493-507.
- Oxman T.E., et al., Lack of Social Participation or Religious Strength and Comfort as Risk Factors of Death After Cardiac Surgery in the Elderly", *Psychosomatic Medicine*, 57, 1995, ss. 5-15.
- Parker W. R., Dare E., Prayer Can Change Your Life, Englewood Cliffs, Prentice Hall inc., USA, 1957.
- Propst L.R. et al., "Comparative Efficacy of Religious and Nonreligious Cognitive-Behavioral Therapy for the Treatment of Clinical Depression in Religious Individuals", *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 60(1), 1992, ss. 94-103.
- Richards D.G., "The Phenomenology and Psychological Correlates of Verbal Prayer. *Journal of Psychology and Theology*, 19, 1991, ss.354-363.
- Rickerhauser D. R., "Prayer as a Treatment Modality in Patient Healthcare: Physicians' Spiritual Beliefs and Religious Practices and their Relationship to Patient Health", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Texas Pan American University, 2004.
- Saver J. L., Rabin J., "The Neural Substrate of Religious Experience" *Journal of Neuropsychiatry*, 9, 1997.
- Spilka B. et al., "A General Attribution Theory for the Psychology of Religion", *Journal for the Psychology of Religion*, 24(1), 1985.
- Tiliouine H. et al., "Islamic Religiosity, Subjective Well-being, and Health" *Mental Health, Religion, & Culture*, 12(1), 2009, ss. 55-74.
- Williams Russel H., "An Empirical Investigation in to the Beneficial Effects Long Distance Intercessory Prayer on Student Retention and Grade Point Average" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Spalding University, 2001.

- Wiegand C.E.K., "The Effects of Prayer on Anxiety and Performance", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Purdue University, 2004.
- Woodmansee F.M., "Mental Health and Prayer: an Investigation of Prayer, Temperament and the Effects of Prayer on Stress When Individuals Pray for Others", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Spalding Üniversitesi, Kentucky, 2000.
- Yapıcı Asım, *Ruh Sağlığı ve Din, Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık*, Karahan Kitabevi, Ankara 2007.
- Yapıcı A. ve Kayıklık H., "Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı ve Kaygı ile ilişkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 3(9), ss.177-206.
- Yıldız Murat, "Dindarlık ve Ölüm Kaygısı, Tasavvufi Yaklaşım ve Günümüz Üniversite Öğrencileri", *Journal of Religious Culture*, 43b, 2000.



The Relationship Between the Religiousness & Spirituality and Mental & Physical Health in the Light of Empirical Researches

Citation/©: Horozcu, Ümit, (2010). The Relationship Between the Religiousness & Spirituality and Mental & Physical Health in the Light of Empirical Researches, *Milel ve Nihal*, 7 (1), 209-240.

Abstract: In this article, we intended to show the effects of the religiosity and the spirituality on mental and body health, in the light of researchs which made in Turkey and in the world. Most of the researchs show that there is a positive relationship between the religiosity and health. And, the researchers have found a negatif relationship or no relation in only a few research. If we consider all of the studies we can say that religiosity and spirituality have positive effects on physical and mental health. It is understood that there is a relationship between body and mind, and due to this relation religiosity and spirituality influence the body health through the mental health.

Key Words: religion, spirituality, mental health, body health, empirical research.



Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Sevinç Aslanova, **Kutsal Sinod'tan Rus Ortodoks Kilisesi'ne**,
İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006, 176 s.

Türkiye'nin neredeyse son üç yüz yıl içerisinde siyasi, askeri ve kültürel açıdan önemli bir etkileşim içerisinde olduğu devletlerden biri de Rusya'dır. Önceleri Osmanlı'nın pek de ciddiye almadığı Rus Çarlığı, Petro (öl. 1725) ıslahatları sonucunda yeni bir şekil almış ve dünya siyasetine belirli ölçüde yön verebilecek önemli bir güç haline gelmiştir. Özellikle Petro döneminden itibaren başlatılan Rusya'nın jeopolitik stratejisi, iki devleti/kültürü defalarca karşı karşıya getirmiş ve sonuçları günümüzde dahi önemini kaybetmeyen karşılıklı etkileşim sürecine sevk etmiştir.

Peki, tarih sahnesine VIII. yüzyıl ortalarından itibaren çıkmış olan ve 988'de Knyaz Vladimir (öl. 1015)'in önderliğinde Hıristiyanlığın resmi din olarak kabul edilmesiyle teşekkül eden Rus Devleti, nasıl oldu da devasa bir imparatorluğa dönüşebildi? Burada bu soruyu bütün ayrıntılarıyla cevaplandırmak gibi bir amaç gütmüyoruz. Zira mevzu oldukça geniş ve kapsamlı bir çalışmayı gerektirmektedir. Dikkat çekmek istediğimiz husus Rus Ortodoksluğunun, yaşanan bu tarihi süreç içerisinde Rus devletçiliğinin/milliyetçiliğinin omurgasını oluşturmuş olmasıdır.

Vladimir'in Bizans imparatorluğunun etkisiyle kabul etmiş olduğu Ortodoksluk, çok geçmeden Rusların milli dini kisvesine bürünmüştür. Böylece Rus Devleti kendi ideolojisini geliştirmiş ve bu ideolojinin gerçekleşmesi için caba harcamıştır. Rus Kilisesi bünyesinde vücut bulmuş milliyetçiliğin doruk noktaya ulaşması Bizans'ın tarih sahnesinden silinmesiyle ivme kazanmıştır. Rus Ortodoks kilisesi 1453 yılında İstanbul'un Türkler tarafından fethinin ardından kendisini üçüncü Roma olarak nitelendirmiş ve esasen bu suretle Rus Çarlığına önemli bir misyon da yüklemiştir. Nitekim kilisenin şiddetle savunduğu "İki Roma düştü üçüncüsü Moskova olacaktır. Dördüncüsü ise yoktur"¹ iddiası Rus siyasetinin, varlığını günümüzde de sürdüren ana prensiplerinden birisi haline gelmiştir.

Konunun bu denli önemli olmasına karşın, ülkemizde Rusya tarihiyle ilgili bazı çalışmalar yapılmışsa da Rus Ortodoks Kilisesi'nin tarihiyle ilgili alanda ciddi bir boşluk bulunmaktadır. Tarihi süreç içerisinde Rus jeopolitiğinin biçimlenmesinde önemli rol üstlenmiş olan ve özellikle Osmanlı İmparatorluğu ve daha sonraki tarihlerde Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde bulunan Ortodoks inancına mensup halkların hamiliğini üstlenmiş bulunan Rus Ortodoks Kilisesi'nin ve izlemiş olduğu politikaların yeterince gün ışığına çıkartılmamış olması son derece üzücüdür.

Dr. Sevinç Aslanova tarafından kaleme alınan *Kutsal Sinod'tan Rus Ortodoks Kilisesi'ne* isimli eser Türkiye'de Rus Ortodoks kilise tarihini özel olarak ele alan ilk çalışmadır. Yazar "Rus Ortodoks Kilisesi" başlığı altında doktora tezi olarak hazırladığı bu çalışmasındaki asıl amacını, bir bakıma kitabın giriş kısmındaki "Rus Ortodoks kilisesi Türkiye'de kapsamlı olarak çalışılmamış bir konudur" (s.18), yine "Rus kilisesinin Hıristiyanlık tarihindeki diyalog ve ökümenik çalışmalar içerisindeki yerini ve önemini ortaya koymak, misyonerlik faaliyetlerini ve Rus siyasetine katkılarını araştırarak tespit etmek" (s.18) ifadeleriyle belirtmiştir.

Çalışma konusunu üç ana bölüm altında inceleyen yazar “Rus Ortodoks Kilisesinin Tarihi Süreç İçerisindeki Gelişimi” başlıklı birinci bölümde Rusların Hıristiyanlığı kabulünden patrikliğin tesisine ve patrikliğin ilgasıyla Kutsal Sinod’un oluşumuna kadar ki süreci özetle aktarmaya çalışmıştır. “Rus Ortodoks Kilisesi’ndeki Dini Kurum ve Bu Kurumların Faaliyetleri” başlığını taşıyan ikinci bölümde kilise içerisinde oluşan birtakım dini teşkilatların faaliyetleri, kilise hizmetlerinden dolayı tanınan bazı şahsiyetlerin hayat hikâyeleri ve Rus Ortodoks Kilisesi’nin misyonerlik faaliyetleri hakkında bilgi aktarılmaktadır. “Rus Ortodoks Kilisesi’nde İnanç, İbadet, Bayram ve Ayinler” şeklinde isimlendirilen son bölümde ise Rus Ortodoks Kilisesi’nin ayin ve ritüelleri hakkında bilgi içermektedir.

Yazarın yayınlanmış ilk akademik çalışması olan Kutsal Sinod’dan Rus Ortodoks Kilisesine isimli kitabı başarılı olmakla birlikte birtakım eksiklikleri de ihtiva etmektedir. Öncelikle şunu belirtelim ki kitabın bu şekilde isimlendirilmesi mantıksal bir yanlışlık içermektedir. Zira Rus Ortodoks Kilisesi bünyesinde Kutsal Sinod’un oluşumu 1700’lerden itibaren Çar Petro’nun reformlarıyla vücut bulmuştur. Başka bir ifadeyle 988 yılından itibaren teşekkül eden kilise hiyerarşisi ve hâkimiyeti 1700 yılında Patrik Andrian’ın ölümüyle birlikte sekteye uğratılmıştır. Rusya tarihinde yapmış olduğu reformlarıyla ün kazanan Petro, oluşturmuş olduğu mutlak monarşiyi kalıcı kılmak ve kiliseyi de kendi çıkarları doğrultusunda kullanabilmek için mevcut kilise otoritesini ortadan kaldırmıştır. Nitekim Patriklik sistemiyle yönetilmekte olan kilise, devletten bağımsızdı ve Patrik bizatili hükümdarla eşit statüye sahipti. Bu durum Petro açısından tehlikeli görüldüğü için kilise bünyesinde değişiklikler yapmaya ve onu devlete bağlı bir kurum haline getirmeye karar vermiştir.² Neticede 1720’de ruhanilerin çoğunluğunun imzasıyla, patriklikten farklı olarak Çar’a tam bağlı kılınmış bir kurum olan Kutsal Sinod oluşturulmuştur.³ Bu kısa

² Poselyanın E, *Oçerki iz İstoriiRusskoy Tserkovnoy i Duhovnoy Jizni v XVIII veke*, Moskova 1998, s.21.

³ Aleksey B, “Tserkovnaya Reforma Pyotra Pervogo”, *Jurnal Maskovskoy Patriarkhi*, sy.11 (1985), s.95.

tarihi bilgiden de anlaşılacağı üzere Rus Ortodoks Kilisesi bünyesindeki sinodal sistem Rusların Ortodoksluğu kabulünden yedi asır sonra ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla kitabın, tarihsel olarak mantıklı bir anlam ifade etmeyen “Kutsal Sinod’dan Rus Ortodoks Kilisesi’ne” şeklinde değil de, tam tersi “Rus Ortodoks Kilisesi’nden Kutsal Sinod’a” şeklinde adlandırılması daha isabetli olurdu.

Öte taraftan kitabın başlığıyla içerik arasında da ciddi bir uyumsuzluk söz konusudur. Zira her ne karar isimlendirmede bir yanlışlık varsa de anlatılmak istenen 988’den 1800’lere kadarki zaman diliminde Rus Ortodoks Kilisesi’nin tarihidir. Ancak eserin sadece birinci bölümü özet itibarıyla kilise tarihini konu edinmekte, geriye kalan diğer iki bölüm ise daha farklı konuları içermektedir. Şöyle ki çalışmanın ikinci bölümü kilise içinde vücut bulmuş okul ve kardeşliklerden bahsederken, üçüncü bölüm ortodoksluğun ibadet ve ayinlerine ayrılmış bulunmaktadır.

Kitapta yer verilen bazı eksik bilgilere gelince, yazarın “Rus tarihçileri, (Havari) Andreas’ın Kiev ve Novgorod’da yaptığı çalışmalarla ilgili farklı görüşler ileri sürmektedirler. Fakat hepsi de, onun Slav topraklarında bulunduğu konusunda hemfikirdirler” (s.26) cümlesini buna örnek gösterebiliriz. Yazar bu bilgiye kaynak olarak XIX. yüzyılda yaşamış ünlü Rus kilise tarihçisi Mikhail Petroviç Bulgakov’un (Macarius I) “Aziz Vladimer Öncesi Rusya’sında Hıristiyanlığın Tarihi” başlıklı eserini göstermiştir. Makarey bir Rus ruhanisi ve tarihçisi olarak diğer tüm çalışmalarında da bu iddiayı gündeme getirmiş ve Havari Andreas’ın Slav topraklarına gelmiş olduğunu yazmıştır. Fakat Makarey’in bu iddiası kilise tarihçileri dışında hemen hemen tüm akademisyenlerce eleştirilmiş ve hatta birçoklarınca ciddiye dahi alınmamıştır. Yazar bu konuda Makarey dışında başka kaynaklara bakma gereksinimi duymamış olmalı ki tüm Rus tarihçilerinin Havari Andreas konusunda hemfikir olduklarını yazmaktadır. Oysaki Rus tarihi için önemli değeri olan ve XII. yüzyılda kaleme alınmış “Eski Zamanların Anlatısı (Povest Vremennikh Let)” kroniği gözden geçi-

rilmiş olsaydı “Ne havari ne de peygamber Rus topraklarında bulunmamıştır” (s. 59) ifadesiyle karşılaşılabilecekti. Ayrıca yine Rus kroniği olarak bilinen *Jitya Boris i Gleba* (Boris ve Gleba’nın Hayatı) metninde “Ruslar havari öğretisinden haberdar değillerdi ve hiçbir havari Ruslara gitmemiştir”⁴ ifadesi geçmektedir. Dolayısıyla büyük bir tartışma konusu olan Havari Andreas’ın Slav topraklarında yapmış olduğu vizyon konusu yazar tarafından, sadece kilise ideolojisini yansıtan duygusal görüşlere istinaden ele alınmıştır.

Yazar Rusların Hıristiyanlığı kabul etme sebepleri konusunu ele alırken de aşağıda vereceğimiz birkaç kaynağa bağlı kalmakta ve tümüyle Rus Ortodoks Kilisesinin resmi ideolojisini yansıtmaktadır. Bu yönleme eserin diğer konu başlıkları olan Slavların hangi sebeplerden dolayı Hıristiyanlığı kabul ettikleri, Vladimir’in Bizans prensesi Anna ile evlenme sebepleri gibi sadece kısıtlı kaynağa dayanılarak aktarılmış meseleleri ilave edebiliriz. Ayrıca kilise keşişlerinin hayatları hakkında aktarılan bilgiler (s. 113) de ciddi araştırmaya tâbi tutulmamış ansiklopedik bir özet niteliğindedir.

Yapılan çalışma kaynak açısından da son derece yoksun bir görünüm arz etmektedir. Hâlbuki böyle önemli bir konu işlenirken temel kaynaklardan yararlanmak ve özellikle de bazı tartışmalı meselelerde farklı görüşlerin dikkate alınması oldukça önemlidir. Yazar kitapta, 1988 yılında Moskova Patrikliği inisiyatifiyle Rusların Hıristiyanlığı kabulünün bininci yıldönümüne özel yayınlanmış bir çalışma olan “*Russkaya Pravoslavnaya Tserkov 988-1988, Oçerki İstorii I-XIX vv.*” (Rus Ortodoks Kilisesi 988-1988: I-XIX. Yüzyıl Tarih Denemeleri) isimli eseri temel kaynak olarak kullanmıştır. Öyle ki Rus Ortodoks Kilisesi hakkında detaylı bilgiler içeren kaynak eserle elimizdeki çalışma arasında içerik itibarıyla ilgi çekecek düzeyde bir benzerlik söz konusudur. Burada Yazarın çalışmasındaki bazı bölüm başlıklarının Rusça kaynağa verilenlerin çevirisi olduğunu göstermek için karşılıklı olarak aktarıyoruz.

⁴ Papov. O. M, Ruskaya Tserkov v IX-XII vek, Moskva, 1988, s. 62

Osnovanie Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi	Rus Ortodoks Kilisesinin Teşekkülü
Kreşenie Knyazyza Vladimira	Vladimer'im Hıristiyanlığı Kabul Etmesi
Rus i Zolotaya Orda	Kızıl Orda ve Ruslar
Moskovskoe Patriarşestvo 1589-1700	Moskova Patrikliği 1589-1700
Naçalo Patriarşestva v Rossii	Rusya'da Patrikliğın Başlangıcı
Perviy Patriarh Svyatoy İov(1589—1605)	Patrik İov: (1589-1605)
Patriarh Yermogen (1606—1612)	Patrik Yermogen: (1606-1612)
Patriarh Filaret (1619—1633)	Patrik Filaret: (1619-1633)
İoasif (1634—1640)	Patrik İoasaf: (1634-1640)
İosif (1642—1652)	Patrik İosif: (1642-1652)
Patriarh Nikon (1652—1653) i Ego Tserkovnie Reformı	Patrik Nikon (1652-1653) ve Onun Kilise Islahatları
Kievskaya Mitropoliya	Kiev Metropolitliği
Brestskaya Uniya (1596 g.)	Brest İttifakı (1596)

Şunu da belirtelim ki her iki çalışma, konu başlıkları ve içerik açısından büyük bir benzerlik söz konusu olmakla birlikte bazı bölümlerde sıralama farklılıkları vardır. Örneğin I. Petro tarafından patrikliğın ilga edilmesi başlığı veya Sinod'un kurulması kısımları, kaynak eserde son kısımlarda ele alınmışken, Aslanova'nın çalışmasında ilk bölümün sonunda (s. 72) yer almaktadır. Yine de yukarıda söz ettiğimiz benzerlik kitabın ikinci bölümünde de görülebilir:

Pravoslavnie Bratstva	Ortodoks Kardeşlikler
Lvovskoe Bratstvo	Lvov Kardeşliği
Vilenskoe Bratstvo	Vilen Kardeşliği
Lutskoe Bratstvo	Lutsk Kardeşliği
Pravoslavnie Şkolı	Ortodoks Kardeşlik Okulları
Ostrojskaya Şkola	Ostrojsk Kardeşlik Okulları
Lvovskaya Şkola	Lvov Kardeşlik Okulları
Vilenskaya Şkola	Vilen Kardeşlik Okulları
Kievskaya Bratskya Şkola	Kiev Kardeşlik Okulu

Örneklemeı biraz daha uzatabiliriz ancak bu kadarıyla yetinmek istiyoruz. Zira bu örnekler Rusça kaynaklar dışında Rus Or-

todoks kilisesi, Rus kültürü ve tarihi ile ilgili Türkiye’de ve Batı dünyasında yazılmış olan ilmi eserlerin de taranmış olduğunu (s.21), ayrıca gerektiğinde karşılaştırma ve fenomenolojik metotlardan başvurulduğunu belirten yazarın ciddi bir yöntem hatası yaptığını göstermeye kâfidir. Şöyle ki Aslanova çalışmasını genellikle Makarey’in *İstoriya Russkoy Tserkvi*,⁵ (Sankt Petersburg 1889), E.E. Golubinskiy’in *İstoriya Russkoy Tserkvi* (Moskova 1900–1901), V.O. Klyuçevskiy’in *Soçineniya* (Moskova 1957) eserleri ve *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov 988–1988, Oçerki İstorii I–XIX vv.* isimli kitabı temel alınarak hazırlamıştır. Rus Ortodoks Kilisesi’nin tarihi konusunda onlarca kaynak eser mevcut iken ~~Sayın~~ Aslanova’nın bu kaynaklardan yararlanmamış olması söz konusu çalışmanın bilimselliğine gölge düşürmektedir. Günümüz teknoloji çağında birçok temel kaynağa internet üzerinden dahi ulaşmak mümkündür. Ancak görüldüğü kadarıyla bunlar yeterince dikkate alınmamış ve çalışma kısmen eksik kalmıştır.

Sonuç olarak, Türkiye’de yeterince araştırılmayan Rus Ortodoks Kilisesi’nin konu alındığı bu çalışma, ister kaynak isterse de yöntem açısından oldukça büyük eksiklikler içermektedir. Yukarıda kısmen açıklığa kavuşturmaya çalıştığımız tartışmalı konuların daha kapsamlı incelenerek farklı görüş ve düşünceler ışığında çalışılmış olsaydı, Türkiye için önemli bir kazanım sağlanmış olacaktı. Ancak görüldüğü kadarıyla ister yöntem isterse de kaynak açısından oldukça sorunlu görünen söz konusu çalışmanın hedeflenen amaca ne derece ulaştığı tartışılır. Fakat tüm bu olumsuzluklara rağmen elimizdeki çalışmanın kısmen dahi olsa Rus Kilisesi’nin anlaşılması sürecine katkı sağladığı açıktır.

Şir Muhammed DUALI



⁵ Makarey’in kaleme almış olduğu Rus Kilisesi Tarihi isimli eseri on iki ciltten ibaret olup 988 yılından başlayarak XVIII. yüzyıla kadarki süreci kapsamaktadır. Aslanova çalışmasında Makarey’in Rus kilisesi tarihi kitabının sadece birinci cildinden yararlanılmış bulunmaktadır.

M. L. West, **The Hymns of Zoroaster: A New Translation of the Most Ancient Sacred Texts**, New York: I.B. Tauris, 2010, 182 s.

Bir dine, bir geleneğe ait kutsal metinlerin başka bir dile çevirmek her zaman asıl anlamın yitip gitmesine yol açabilecek yahut mütercimin kendi ön yargılarını ve düşüncelerini istemeden de olsa metne yansımaları sağlayacak riskler taşımaktadır. Fakat çeviriye konu olan metnin dilinin çok eski olması ve artık yaşamayan bir dille yazılmış olması durumu daha da zorlaştırmaktadır. İşte Mecusi geleneğinin kutsal metin külliyatı Avesta içerisinde, gelenek tarafından Zerdüş'te atfedilen ve dilbilimsel açıdan bu edebiyatın en kadim metni sayılan ve on yedi bölümden oluşan Gatha, çeviriye dair bütün zorlukları içermektedir. Zira metnin şiirsel dizimi ve bütüncül bir dini söylemi sunmaktan uzak oluşu bu güçlüğü'nün nedenleri arasında sayılabilir.

Avesta içerisindeki Gatha bölümleri, Fransız seyyah Anquetil Du Perron'dan sonra Oryantalist algının Doğu üzerindeki merakının tezahürü olan *Sacred Books of East* serisi içerisinde tam olarak çevrilmiştir. XX. yüzyılın başlarındaki bu çeviri faaliyetinden sonra Mecusiliğin kurucu figürü Zerdüş'te atfedilen Gatha birçok çeviri çalışmasının nesnesi olmuştur. Son olarak tanıtımına yer verdiğimiz West'in çalışması, Batı algısının yansıdığı Gatha çevirilerinin son halkasını oluşturmaktadır.

Eser, öncelikle konunun önemini, Mecusi geleneğinde Zerdüş'ün ve Gatha metinlerinin yerini ve değerini ele alan bir girişle başlamaktadır. Burada Zerdüş'ün hayatından Mecusi kutsal metin edebiyatının tasnifine değin genel bir bilgilendirme yapılmaktadır. Burada West, Gherardo Gnoli ve Mary Boyce gibi Batılı araştırmacıların teolojik ve liturjik açıdan İndo-İran dini geleneği anlayışını tekrar etmekte ve doğrulamaya çalışmaktadır. Bu tasavvur, Avesta ile erken dönem Hint kutsal metin edebiyatını yansıtan Veda'lar arasında bir köken birliğini öngörmekte ve Sanskritçe ile Avestaca arasındaki dil benzerliğinden hareketle temelde bu iki edebiyatın

tek bir kaynağa dayandığını varsaymaktadır. Aslında bu Zerdüş'tün yeni bir dini öğreti getiren bir peygamberden çok, onun mevcut geleneği yeniden ele aldığına ve bir reformist gibi ıslaha giriştiğine dair söylemin temellerini oluşturan iddialardandır. Bu bağlamda yazar, Avesta edebiyatındaki kavramları, Veda edebiyatındaki kavramlarla ilişkilendirerek tanımlamaktadır. Aslında bu Batılı algı, Veda edebiyatında iyi ve kötü yahut savaşçı tanrılar arasında çok da net olmayan bir dualite anlayışının Zerdüş'ten tarafından sistemli bir hale getirildiğini varsaymaktadır. İşte bu noktada yazar, bu söylemi tekrarlarcasına, Veda'larda kozmik prensip olarak kabul edilen Rta tasavvurunun, Avesta edebiyatında adalet ve kozmik düzen ilkesi Aşa kavramsallaştırılmasıyla yeniden tezahür ettiğini ifade etmektedir (benzeri tanımlamalar için bkz. ss. 9-16, 42).

Batı dillerine çevrilen Avesta ve özelde Gatha metinlerinde, yapılan ilk çevirilerden bu yana sıkça tekrarlanan ve teolojik bir yarınsamaya yol açan filolojik bir hataya West de burada düşmektedir. Kutsal metinlerde, çevrilmesi mümkün olmayan, çevrildiğinde kapsadığı anlam halelerini yitiren ve zengin kavramsal çerçevesine karşın tek bir sözcükle çevirilerek sığlaşan anahtar kavramlar vardır. İşte bu temel kavramlar aslında dini edebiyatın gerçekte neden bahsettiğini ve neyi kastettiğini bize sunmaktadır. Buna karşın birçok Batılı mütercim, Gatha metinlerindeki bu kavramları çevirerek vermektedir. Bunun da ötesinde kutsal metin içerisinde aynı kavramın farklı anlam türevlerine yer verilmesine karşın, çeviri de tek bir kelimenin kavram için kullanılması metni yalın ve tek anlamlı bir hale getirmektedir. Burada da mütercim, Avesta edebiyatında Ameşa Spenta olarak bilinen ve tanrı Ahura Mazda'nın en yakınında tasvir edilen örneğin Vohu Manah'ı "iyi düşünce" olarak çevirmektedir (ss. 23, 39, 41). Halbuki "iyi düşünce" Gatha metinlerinde tek bir anlama sahip olmayıp bazen tanrı Ahura Mazda'nın bilme ve algılama sıfatı gibi kullanılırken bazen de insanın iyiye mütemayil düşüncesi için söz konusu edilmektedir. Benzer şekilde tanrı Ahura Mazda da düşünceli efendi anlamında "Mindful Lord" olarak çevirmektedir (mesela ss. 39, 43). Oysa

Mecusi geleneğinin temel anahtar kavramı olan tanrı Ahura Mazda'nın oldukça sığ bir tercümeyle sunulması, biraz önce bahsettiğimiz anlam kaymalarının da kökenini oluşturmaktadır.

Şiirsel bir dille sözlü olarak aktarılan ve Zerdüşt'ten çok sonraları yazıya geçirilen Gatha metinleri, anlaşılması oldukça güç bir yapıdadır. Bu açıdan birçok çevirmen kendisine has bir metot kullanılarak çeviriyi anlamlı kılmaya çaba sarf etmektedir. Zira yalın olarak çevrilen Gatha, anlaşılması güç cümleler yığını andırmaktadır. Bu nedenle çeşitli yöntemlerle mesela dipnotla veya metnin her cümlesine karşılık gelecek bir açıklamayla bu sorunun üstesinden gelinmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda West, kendisine uygun bir yöntem belirlemek adına Jacques Duchesne-Guillemin'in *The Hymns of Zarathustra* (1952) eserindeki çeviri metodunu benimsediğini ifade etmektedir (s. 36). Duchesne-Guillemin, her Gatha bölümünde çevirdiği cümleyi ve onun açıklaması sayılabilecek ifadeleri karşılıklı sayfalarda vermektedir.

West'in çevirisinde Avesta edebiyatı içerisinde Gatha'dan en eski metin olma özelliğine sahip Yedi Bölümlü Yesna (Yasna Haptanghaiti) metnine yer vermesi, onun çalışmasını diğer Gatha çevirilerinden ayıran bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. West, bu metnin Zerdüşt'ten hemen sonra tasnif edildiğini ve aslında Gatha metinlerinde olmayan bir liturji sunduğunu düşünmektedir (s. 3). Oysa bir lituji metni olmasına karşın Yedi Bölümlü Yesna, Zerdüşt'ün Gatha ölçeğinde kurmaya çalıştığı teolojik yapılanmanın değişime uğradığı metin olarak belirmektedir.

Tercüme tekniği açısından bazı temel eksiklikleri bulunan bu çeviri çalışması, genel okur kitlesine hitap eden bir dil kullanmaya ve Gatha metinlerindeki karmaşık yapıyı basitleştirmeye çalışmaktadır. Fakat bu çaba, şu ana kadar yapılan birçok çeviride içine düşülen hataları tekrar eder görünmektedir. Bunun da ötesinde yukarıda söz konusu ettiğimiz Mecusi geleneğinin Batı aklıyla algılanmasının yoğun etkisini müşahade etmekteyiz.

Mehmet ALICI

(Arş. Gör., İÜ. İlahiyat Fak.)

Bayram Ali Çetinkaya, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**,
İstanbul: İnsan Yayınları, 2010, 320 s.

2010 yılında bir “İlkçağ Felsefesi Tarihi” yazmak, birçok araştırmacıya ilk bakışta pek de gerekli bir çaba olarak görünmeyebilir. Fakat bunun gerçeği ne kadar yansıttığı tartışılır. Böyle bir kanaatin doğru olmadığını görebilmek için ülkemizde ilkçağ felsefesi tarihine dair yazılmış kaç eser olduğuna bakmakta yarar vardır.

İlkçağ felsefesi tarihi kitaplarının niçin yazıldıkları önemli bir konudur. Eğer böyle bir eser, ilkçağ felsefesi üzerine derin araştırmalar yapacak akademisyenler için yazılacaksa elbette kitabın ele alacağı konu başlıkları artacaktır. Bu durumda filozofların hayatları ayrıntılarıyla incelenmeli; nerede, ne zaman doğdukları; kimlerin elinde yetiştikleri, eğitim aldıkları; hayatlarını nasıl sürdürdükleri; hangi diyarları gezdikleri; nerede, ne zaman ve nasıl öldükleri, farklı görüş, rivayet ve yorumlarla ele alınmalıdır. Daha da önemlisi, filozofların eserleri, eserlerinin yazılış kronolojisi, eser tahlili, konuları ve tabii ki filozofların düşünceleri sistemli bir şekilde belirtilmelidir. Etkilendikleri ve etkiledikleri filozoflar vurgulanmalıdır. Bu durumda böyle bir çalışmanın hazırlanması yıllar alacaktır. Ülkemizde Ahmet Arslan’ın sadece ilkçağ felsefesini birbirinden ayrı beş kapsamlı kitapta incelediği “İlkçağ Felsefesi Tarihi” kitap serisi buna örnek verilebilir.⁶

Eğer bir ilkçağ felsefesi tarihi kitabı felsefeye ilgi duyanlar ile üniversitelerin ilahiyat, sosyoloji ve felsefe gibi bölümlerinin lisans düzeyindeki öğrencileri için yazılacaksa, yukarıdaki listeyi kısaltmak yararlı olacaktır. Hatta bazı konular önem derecesine göre ele alınmayabilecektir. Böyle bir çalışmada anlatım biçimi, kullanılacak kavramlar, felsefi problemleri çözme ve okuyucunun zihninde bir takım sorular uyandırabilme gayret ve becerisi daha çok önemlidir.

⁶ Bu kitap serisi İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları’ndan çıkmıştır.

Bayram Ali Çetinkaya'nın elimizde bulunan "İlkçağ Felsefesi Tarihi" adlı eserinin yukarıda belirlediğimiz gruplardan hangisine dâhil olduğunu belirlemek, beğeni ve eleştirilerimizi anlamlı kılacaktır. Kanaatimizce büyük emeklerle hazırlanmış olan bu çalışma, daha çok ikinci grup içerisinde yer alabilir. Yazar belirtmese de eserin içeriği bunu göstermektedir. Dolayısıyla bu kitap daha çok ilahiyat, felsefe ve sosyoloji bölümlerinin özellikle lisans öğrencileri ile siyaset bilimi, hukuk, iktisat, edebiyat ve tarih gibi alanlarda konuya ilgi duyanların başvurabileceği bir özelliğe sahiptir, diyebiliriz. Bununla ilgili gerekçelerimiz aşağıdaki tespitlerimizde yer almaktadır.

Kitap her hangi bir felsefeye giriş kitabı için kısa ama bir ilkçağ felsefesi tarihi kitabı için uzun sayılabilecek bir "Felsefeye Giriş" bölümüyle başlamaktadır. Bu bölümde felsefe, filozof ve bilgi; felsefi düşünce ve özellikleri, felsefenin kaynağı, mahiyeti ve yararı gibi konular ele alınmıştır.

Özellikle felsefe ve filozof kavramları üzerindeki değerlendirmeler dikkate değerdir. Yazar söz konusu kavramları İslam felsefesi ve filozoflarının görüşleri çerçevesinde ele alarak, bunları sırasıyla hikmet ve hakîm kavramlarıyla karşılaştırmıştır. Bu tür karşılaştırmalar İslam felsefesi ile ilgili yazılmış tarih ve giriş niteliğindeki eserlerde bulunsa da salt felsefe tarihi kitaplarında pek rastlanmayan bir durumdur.⁷ "Felsefenin Kaynağı, Mahiyeti ve Yararı"yla ilgili başlık altında ise felsefenin din ile ilişkisi farklı ve öz bir şekilde ele alınmıştır. Çoğunlukla Batılı bakış açısının etkisinde kalınarak felsefe-din ilişkisini ciddi ayırım ve kopukluklar biçiminde gösterme tarzına burada rastlamamaktayız. İslam dini çerçevesinden bakılınca din ve felsefenin çatışmadığı hususu burada ihmal edilmemiştir. Bu doğrultuda yazar, din-felsefe paralelliğini; felsefeyle ilgilenmenin dini nasrlara dayanarak mübahlığı, önceki milletlerin düşüncelerinin değerlendirilmesi gerektiği, eskilerin kitaplarındaki amaçla dinin amaç ve maksadının aynı olması, fel-

⁷ Benzer bir durum Hüsametdin Erdem'in kitabında da görülmektedir. Bkz. Hüsametdin Erdem, İlkçağ Felsefesi Tarihi, yayınevi yok, Konya, 1998, 3. Baskı, s. 15-36.

sefeyle uğraşanların dinden çıkmayacağı ve din ile felsefenin kardeş olduğu düşüncesiyle ortaya koymuştur. Böylece din-felsefe ilişkisi kopukluk, farklılık ve uzlaşsızlık yerine İbn Rüşdçü bir bakışla paralellik, benzerlik ve uzlaşım ile izah edilmiştir (ss. 39-40). Diğer yandan kitapta İslam dünyasındaki felsefe karşıtlığı da belirtilmiş, felsefe karşıtlığıyla gerileme arasındaki doğru orantıya dikkat çekilerek bu karşıtlığın realitede yanlış olduğu belirtilmiştir (s. 39). Felsefe / hikmetin İslam dünyasını terk edişinin sonuçları ise güncel örneklerle vurgulanmıştır (s. 41). Dolayısıyla yaşadığımız topraklar üzerinde, felsefe (ya da hangi ad altında yapıyorsa yapılsın) sosyoloji, siyaset bilimi, hukuk, iktisat, edebiyat ve tarih gibi alanlarla ilgilenenlerin, bir felsefe tarihi kitabı okurken bu tartışmaları kendi kültürleriyle bağlantılı olarak bilmelerinin gerekli olduğunu ve yazarın bu konuları böyle bir çalışmaya dahil etmekle yerinde bir tercihte bulunduğunu düşünüyoruz.

“Felsefeye Giriş” bölümünden sonra “Antik Yunan Dünyası ve Felsefesi” adındaki ikinci bölümde felsefenin çıkış yeri ile ilgili tespitler sunulmuş ve bu bağlamda Hint, Çin, İran ve İbrani felsefelerine değinilmiştir. Bu noktada yazarın Mısır ve Mezopotamya felsefelerini ayrıca ele almaması ve bunlar hakkında bilgiler vermemesi bizce bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Bu bölümde yazar, Antik Yunan dünyası, onun felsefenin çıkış yeri olup olmadığı ve Batı felsefesinin kaynağı olması ile ilgili tartışmaları, Yunan felsefesinin doğuşu, inşa süreci ve kaynaklarıyla karşılaştırarak ele almıştır. Yazar bu doğrultuda Yunan felsefesini Tanrı'nın mucizesi olarak görmemek gerektiği, bu başarıda, zaman, coğrafi şartlar, yazılı geleneğe sahip olma, kendilerine ulaşan farklı medeniyetlerin mirasını teorik düzeye çıkarma ve pratik kaygılarla hareket etmemenin etkili olduğu görüşüne katılmıştır (ss. 67-68).

Klasik bir ilkçağ felsefesi kitabında görülebilen “Sokrat Öncesi Yunan (Doğa) Felsefesi” adlı üçüncü bölümle devam eden kitapta dikkati çeken hususlardan biri de açıklayıcı başlıkların kullanılmış olmasıdır. Zira benzer çalışmalarda, örneğin bu bölüm ya “Sokrat

Öncesi Felsefe” ya da “Doğa Felsefesi” olarak adlandırılır.⁸ Bu durum sadece bu başlıkta değil hemen hemen diğer tüm başlıklarda göze çarpar. Üçüncü bölümde Milet (İyonya), Elea, Pythagoras ve Adbera okulları ve düşünürlerinin görüşleri ele alınmıştır. Ancak burada filozofların görüşlerinin biraz daha geniş olarak incelenmemiş olması bir eleştiri konusu yapılabilir. Yine Herakleitos’a Elea okulundan sonra yer verilmesi, konu birliğini sağlamak bakımından daha uygun olabilirdi. Fakat bu bölümde yazarın Thales ve Anaksimandros’un görüşlerine değindikten sonra bu filozofların ateist olup olmadıklarını tartışması önemli bir noktadır (ss. 80-82). Burada yazar, Wilhelm Capelle’nin eski Grek felsefesinin tek tanrıca bir anlayışı benimsediği şeklindeki görüşünü paylaştığı da dikkate değerdir (s. 82).

“Klasik ve Sistematik Yunan (İnsan) Felsefesi” adlı dördüncü bölümde, “Klasik Yunan Felsefesi” başlığı altında Sofistler, Sokrates ve Sokratik okullar ele alınırken; “Sistematik Yunan Felsefesi” başlığı altında Platon ve Aristoteles incelenmiştir. Özellikle Platon ve Aristoteles ile ilgili kısımlar yoğun bilgiler içermektedir ve bunlar okuyucuyu zorlayacak niteliktedir. Bu iki filozofu anlamak için elbette okuyucunun çaba sarf etmesi gerekir. Bununla birlikte bu kısımların bazı eklemelerle daha açık hale gelebileceğini belirtmekte de yarar vardır.

“Helenistik Felsefe ve Roma (Ahlâk) Felsefesi” adlı altıncı bölümde dönemin özelliklerinin sunulmasından sonra Şüpheciler, Stoacılar ve Epikürosçular ele alınmıştır. Bunlardan, Stoa döneminin ayrıntılı bir şekilde ele alındığını görmekteyiz. Diğer yandan Philon ve Yeni Platonculuk da “Dinsel Dönem / Felsefe” başlığı altında incelenmiştir. Özellikle bu bölümde dönemin birçok düşünürü ele alınmıştır. Eser, ilkçağ felsefesinin her döneminin genel özelliklerine dikkat çekilerek ve kitabın adeta bir özeti yapılarak sonlandırılmıştır.

⁸ Örneğin Ahmet Cevzici bu bölümü “Doğa Felsefesi” olarak adlandırmıştır. Bkz. Ahmet Cevzici, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Asa yay., Bursa, 2001, s. 5.

Kitabın şekilsel yönüyle ilgili olarak da birkaç hususa dikkat çekmek istiyoruz. Kitap kapak, yazı ve dizgisiyle klasik bir İnsan Yayınları çizgisini sergilemektedir. Kapak resmi tanıdık olsa da Raphael'in "Atina Okulu ve Felsefe" resminin önemli iki siması olan Platon ve Aristoteles zumlanarak adeta ilkçağa damgasını vuran bu iki filozofa dikkatler çekilmiştir. Resmin tanıdıklığı, Raphael'in resminden nasıl bir şey kaybettirmiyorsa kitaptan da bir şey kaybettirmemiştir. Yazı ve dizginin göze hoş gelmesi elbette estetik anlayışla ilgilidir ve sübjektifliği ağır bastığından yoruma gerek yoktur. Yazım yanlışlarının minimum düzeyde olduğu eserde bir dizgi hatası mı yoksa yazarın tercihi mi olduğunu bilemediğimiz bir nokta göze çarpmaktadır. "4. Klasik ve Sistematik Yunan (İnsan) Felsefesi" adlı dördüncü bölüm altında "A. Klasik Yunan Felsefesi", "B. Sistematik Yunan Felsefesi: Platon" olarak alt başlıklar belirlenmiş ama "5. Sistematik Yunan Felsefesi: Aristo" başlığı beşinci bölüm olarak gösterilmiştir. Sanırım bunun "C" harfiyle dördüncü bölümün alt başlığı yapılması ve kendisinden sonra gelen altı ve yedinci bölümlerin de beş ve altıncı bölümler olarak gösterilmesi gerekirdi.

Netice itibariyle, daha çok ders kitabı niteliğindeki bu çalışmanın, ilkçağ felsefesi tarihi ile ilgili okuma ve araştırma yapacak kişiler için göz ardı edilmemesi gereken bir eser olduğunu düşünüyoruz. Bir kitap okunduğunda, yorumlarıyla, üslubuyla, açıklama tarzıyla ve diliyle kendisine ait bir kimliğinin olduğunu hissettirmelidir. Kitap bir çeviri ve alıntılar yığını değil, yazarın da var olduğu bir yer olmalıdır. İşte bu kitap böyle bir özelliğe sahiptir.

Ömer BOZKURT

(Yrd. Doç. Dr. Çankırı Karatekin Ü.
Edebiyat Fak. Felsefe Böl.)



Gürbüz Deniz, **İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri**, İstanbul:
Litera Yayıncılık 2010, 223 s.

İnsan hürriyetinin metafizik temellerinin sorgulandığı eser bir giriş, üç ana bölüm, bir genel değerlendirme ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Çalışmanın giriş bölümünde eserin sınırları ve yöntemi hakkında bilgi verilmiştir. Buna göre eser, Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün insan hürriyeti ile ilgili görüşlerini metafizik temelleriyle ele almıştır. Her biri bir bölüm olarak ele alınan bu filozofların görüşlerine geçmeden önce bir genel açıklama başlığı altında, konuyla ilgili genel bilgiler, görüşleri ele alınan filozofun konuyla ilgili metinleriyle ilgili bazı tespitler ve birtakım hatalı okumalara dair uyarılar yapılmıştır.

Birinci bölümde, Fârâbî'nin insan hürriyeti ile ilgili düşünceleri ve bu konudaki temel hareket noktaları; irade, fâil, davranışların kaynağı, fiillerimiz üzerinde etkili olan Tanrı'nın bilgisi, kudret (fa'al akıl) ve semavî varlıkların etkileri çerçevesinde ele alınmıştır. Bu noktada fâil-fiil ilişkisi, iyi-kötü, kaza-kader, ilâhî bilgi gibi kelâm ilminde de çokça tartışılan konulara yönelik Fârâbî'nin bakış tarzı ele alınmış ve son olarak mesele, insan doğasının bilfiil hale gelişi ve hürriyetin imkânı ile noktalanmıştır. İkinci bölümde, İbn Sina'nın konuyla ilgili görüşleri incelenmiştir. Hürriyet meselesinin göstergeleri olan hayır ve şerrin ontik doğası, kötülük problemi, birlik-şer-yeniden kemal, bireysel sorumluluk, hür olma hali, insanın iradesi ve insan fıtratı gibi konular İbn Sina'nın bakışıyla ortaya konmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölümde İbn Rüşd'ün görüşlerine yer verilmiştir. İbn Rüşd'e göre, mezheplerin konuyla ilgili fikir ve dayanakları, hayır ve şerrin konumu, akfî çıkarımlarda çatışma ve çatışmaların uyumu, Tanrı'nın bilmesi ve fâiller gibi konular tespit edilmeye çalışılmıştır. Değerlendirme bölümünde ise her üç filozofun konuyla ilgili ulaşılan ana fikirleri karşılaştırılmış; benzerlik ve farklılıkları, İslam dünyasındaki diğer yorumlara göre ayrıcalıklı ve üstün yönleri vurgulanmıştır. Sonuç bölü-

müne hürriyet meselesi üzerinde Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün yaklaşımlarıyla ilgili bir kanaat oluşturulmaya çalışılmıştır.

Bu genel tanıtımdan sonra genel değerlendirmelerimize geçebiliriz. Öncelikle kitapla ilgili tespitlerimizin şekillenmesinde yazarın bize yardım ettiğini belirtmemiz gerekir. Onun bu yardımını daha giriş bölümünde, yöntemiyle ilgili açıklamalarında bulmaktayız. “Herhangi bir şartlanmaya mahal vermemek için ve eğer varsa filozoflara özgü ve özgün düşüncelerin ortaya çıkması için, insan hürriyeti hakkında oluşturulmuş olan formatları önemli ölçüde dikkate almadık” (s.12) diyen yazarın bu yöntem ve bakış açısının bundan sonra yapılan çalışmalara örnek olması gerektiğini düşünüyoruz. “Ayrıca konu başlıklarının kendiliğinden ve tabii olarak ortaya çıkmasına özen göster”mesini (s.13) de önemsiyoruz. Diğer yandan filozofların görüşlerini aktarıp bu görüşlerle bir yerlere varmayı amaçlarken, aktarılan görüşlerle ilgisiz ve o görüşleri geçersiz kılıp zıddına döndürecek tarzda hareket etmemeye dikkat etmesini (s.13) de vurgulanmaya değer buluyoruz. Hepsinden de önemlisi, kendi yorumlarını kitaba aksettirmekten çekinmeyeceğini belirtmesi ve bu nedenle hem telif ve hem de yeni metinlerin inşasına gayret göstermesini (s.14) ehemmiyetli görüyoruz. Yazarın bu bakış açısını desteklese de bu bakışın esere yansıyor yansımadığını bulmaya çalışacağız.

Her şeyden önce bu eser, bildiğimiz kadarıyla ilk kez bu format ve bakışla ele alınmış çok önemli bir probleme eğilmektedir. Konu çetin, filozoflar çetin, çözüm ise hepsinden daha çetin olduğu için, bu işe girişmek ve böyle bir eser ortaya koymak gerçekten önemlidir. Eser problematik bir konunun filozoflara göre ele alınmasıyla karşımıza çıkmaktadır. Doğrusunu söylemek gerekirse tamamen problem üzerinden hareket edeceğini düşündüğümüz bu kitap, Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün bu probleme bakışlarını önümüze sermekle kendisini sınırlandırmıştır. Bunun yanında konuyu betimsel tarzda bizlere aktarmayı amaçlayan yazarın, bunda oldukça başarılı olduğunu söyleyebiliriz. Felsefede bir problemi çoğunlukla kendi görüşlerimizle ortaya koymak daha önemli olsa da düşünce

tarihine damgasını vurmuş filozofların, çözmek için cesaret isteyen metinlerini okuyup, yorumlayıp onlardan çeşitli sonuçlar ortaya koymak küçümsenecek bir çaba değildir.

Bu çalışmanın önemli özelliklerinden biri, sistematik bir niteliğe sahip olmasıdır. Felsefe sistem işidir, sistemi anlaşılmayan filozofun ne dediğini ortaya koymak bir yana, onu anlamak bile mümkün değildir. Elimizdeki eserde filozofların sisteminin gayet başarılı bir şekilde çözümlendiği görülmektedir. Bu doğrultuda, incelenen filozofun insan hürriyetiyle ilgili görüşleri tespit edilmeden önce, ilkin genel açıklamalar yapılmış, sonra sırasıyla temel hareket noktaları –ki bu oldukça önemlidir-, bu hareket noktalarının izahı, filozofun problemle ilgili temel kavramlarının açıklanması ve en sonunda problemin ele almasına geçilmiştir. Bu ele alış, filozofa göre yapıldığından, her filozofta farklı bir ele alış tarzı ile karşı karşıya kalmaktayız. Esasen olması gerekenin de bu olduğunu düşünüyoruz. Bu tür bir yöntem, konuyu sebepleriyle anlamayı ve anlaşılır kılmayı sağlamaktır ki, hikmet de bir şeyi sebepleriyle bilmek veya İbn Sina'nın ifadesiyle "sebeup ile sebepli arasındaki ilişkinin ortaya konması" demektir (s.110).

Yazar, takip ettiği bu sistem üzerine, eserinde filozofların önemli açıklamalarını verdikten sonra onları yorumlamak suretiyle metni anlaşılır kılmaya, problemleri yerlerini çözmeye çalışmıştır. Bu arada ortaya çıkabilecek muhtemel sorunları atlamadan ve akla gelebilecek muhtemel birçok soruyu sorarak, konunun problemlerini tespit etmiş ve filozofların bunlara cevaplarını vermekten kaçınmamıştır. Bu çerçevede, konuyla ilgili kendi yorumlarını vermekten çekinmeyerek bunu eserin hemen her yerinde göstermiştir.

Bunların yanında bu çalışmada yazar, gereksiz giriş açıklamalarından kaçınmış ve herkesçe malum olan bilgi yığınlarına yer vermemiştir. Yazarın, cümlelerini özenle seçtiği görülmektedir. Bu nedenle böylesine karmaşık ve zor bir konuyu abartılı sayfalar yığınıyla sunmamıştır. Yazar, insanların gerçekten farklı olanı, gerekli olanı ve bilmediğini daha büyük bir zevkle okuduğunu büyük oranda fark etmiştir.

Eserin eleştirilebilecek yönleri de bulunmaktadır. Bunların başında, eserde ele alınan filozofların görüşlerine yönelik neredeyse hiçbir eleştirinin bulunmaması gelmektedir. Eserde var olan eleştirilerin neredeyse hepsi, kelâmcılara yönelik olmuştur (ss.50-51, 56, 130). Filozoflara yönelik eleştiri olarak bizim görebildiğimiz sadece bir husus bulunsa da (ör. s.121) daha sonra eleştiri konusu ettiği bu noktada yazar, filozofların haklılığını göstermeye çalışmıştır (s.194).

Hâlbuki Tanrı'nın bilgisi ile ilgili olarak filozoflar eleştirilebilir ve onların rasyonelliklerinin hürriyet meselesinde tıkandığı belirtilebilirdi (ör. ss.56-57). Yine Gazali'nin bizce haklı olan eleştirilerine destek verilebilirdi. Nitekim 116. sayfadaki Gazali'nin eleştirisi kanaatimizce yerindedir. Bu eleştiri genel olarak akıllar ve fa'al akıl aracılığıyla filozofların Tanrı'yla evren arasına araçlar koyduklarını, bunun meleklerle izah edilemeyeceğini ve bu durumun Tanrı'nın mutlaklığına zarar getirdiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Tanrı-akıllar-insan ilişkisi noktasında yazarın, filozofların Tanrı'yı "fâilliği aciz bir varlıkmış gibi kabul ettikleri" (s.116) cümlesindeki "mış gibi" ifadesine yer vermemesini umardık. Ayrıca "Geçmiş ve geleceğin bütün ilmi fa'al akıldadır, dememizde bir sakınca yoktur. Zaten fa'al akla böyle baktığımız zaman onu, ilâhî ilmin sıfatının aracı olarak görebiliriz." (ss. 119- 120) ifadesinin, filozofların zat-sıfat aynılığını kabul etmeleriyle ne derece uzlaştığı da sorgulanabilirdi. Ancak tüm eleştirilerimize rağmen şu empatiyi göstermek istiyoruz. Eğer yazar böyle bir eleştiriye girişmediyse, bu onun büyük olasılıkla eleştiri faslını bu çalışmanın sınırlarına dâhil etmemesinden kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle, yazar bu çalışmaya eleştirileri dâhil etmeden, konunun sırf filozoflarca nasıl anlaşıldığını göstermeyi amaçlamış olmalıdır. Bu, aslında konunun anlaşılması açısından büyük bir fayda da sağlamıştır. Ancak yazarın veya bir başkasının "filozofların insan hürriyeti anlayışlarına yönelik eleştiriler" konulu bir çalışma yapmasının bir ihtiyaç olduğunu belirtmekte yarar buluyoruz.

İçerikle ilgili son bir eleştiri son cümleyle ilgili olacaktır: "İnsan

kazasını yaşamadan kaderini bilemez. Kaza ise bir sonuç olması itibarıyla kadere teslimiyeti gerektirmektedir” (s. 203). Eminiz ki bu son söz bilerek seçilmiştir. Bu sözü belki hayat tecrübelerimize bakarak söyleyebiliriz; fakat teorik düzeyde buna katılmamız beklenemez.

Tüm bunlarla birlikte elimizdeki çalışmada, yazar anlaşılır bir dil ve üslup kullanmıştır. Cümleleri kısa, anlatmak istediklerini doğrudan ifade etse de kullandığı dilin bu anlaşırılığını herkes için geçerli kıldığı görünmemektedir. Zira kullanılan dil İslam felsefesi alanı dışındakiler için anlaşılması zordur. Hatta bu sorun teknik kavramlarla sınırlı olmayıp eserin genel anlatımına da yansımıştır. İslam felsefesinin temel kavramlarına aşina olmayan bir felsefe araştırmacısının bile bu eseri okurken oldukça zorlanacağını söyleyebiliriz. Hepsinden sonra, yazarın bu kitabın giriş bölümünde yapmayı amaçladığı çoğu hususu gerçekleştirdiğini ve felsefe dünyasına gerçek manada bir felsefe kitabı armağan ettiğini söyleyebiliriz.

Birgül BOZKURT

(Dr., MEB)



Milel ve Nihal Geleneğinden

İlim ile Din Arasındaki Çatışma

Müderriş Muhammed Ali Aynî

Haz. Salim Öğüt*

[142] Din ile ilim arasındaki bu çatışma nedir? İlim niçin dine hücum ediyor? Acaba ikisi arasında bir barış mümkün değil midir? Birbirini takip edecek birkaç makale ile bu sorulara cevap vermeye çalışacağım. Fakat evvela şu mühim noktayı arz edeceğim. Mademki ilmin dayanağı akıldan başka bir şey değildir; mademki aklın kanunları tabiatın her noktasında hâkim ve geçerli olan temel prensiplerdir; o halde din nasıl akla muhalefet edebilir? Bundan başka bir insanın bir dine girmesi yaratılışının icabından olmasa idi paleontoloji ve arkeoloji âlimleri tarih öncesinde yaşayan insanların bir dine tutunduklarını gösteren delillere nasıl ulaşabilirlerdi? O halde akıl dinin kendine değil, bazı din âlimlerinin, özellikle kâinatın yaratılışına ve tabiat olaylarına verdikleri çözüm şekilleri-

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

ne hücum etmektedir. Buna binaen bu birinci makalemi evvela bu hücumların neden ileri geldiklerini göstermeğe tahsis edeceğim:

Gördüğümüz Dünya

Bu gördüğümüz güneş ile, üzerindeki yıldızlar, ayağımızla çiğnediğimiz yer nedir? Ve bunları bu şekilde kim yaratmıştır? İşte insan oğlunu, biraz huzur ve sükûna nâil olduğu ve bu sayede biraz düşünmeye başladığı günden beri zihnen meşgul eden bu sorulardır. Acaba bir öküzün hatırına böyle sorular gelir mi? Görünüşe göre bu düşünceler sadece insana mahsustur. Diyebiliriz ki dinin de ortaya çıkış sebeplerinden mühim bir kısmı bu arayışlardır.

Başka uzak memleketler ve ahvalini az bildiğimiz dinler üzerine mütecessis bakışlarımı çevirmek istemiyorum. Bunun için gözlerimi kendi malımız olan İslamiyet ile mensupları ile en sıkı temasta bulunduğumuz Hıristiyanlığa çevireceğim. Bizim bazı kitaplarımızı açarsak şöyle bir söze tesadüf ederiz. “Hammertü tynete Âdeme erbe’ıyne sabâhan.” Bu söz ayet değildir; fakat tasavvuf kitaplarında hadis diye rivayet olunur. Bunun manasına göre Allah Teala hazretleri Adem’i yaratıp can vermezden evvel çamurunu kırk sabah yoğurmuş. [143] Şimdi –rica ederim- söyleyin, zamanımızın cin fikirli çocukları buna nasıl inansınlar? Değil şimdi, geçmiş zamanlarda da büyük İslam mütefekkirleri bunun maddi bir şey olamayacağını bildiklerinden bu sözün manasını tasavvufî bir şekilde tevil etmişlerdir.¹ Fakat Avrupa böyle yapmamış. Onların da Ahd-i Kadîminde (Tevrat’ta) “Tekvîn Sifri”nde yaratılış meselesi bu şekilde tasvir edilmiş olduğundan, pek büyük sanatkarlar orta çağda Avrupa’nın binlerce noktasında inşa olunan o muhteşem ve muazzam kiliselerin duvarlarında, sütunlarında, mozaiklerinde bu yaratılış kıssasını mücesssem bir şekilde tasvir ve

Prof. Dr. İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

¹ *Fusûs Tercümesi*, Bosnalı Abdî Efendi, ikinci cild, sahîfe, 9: “Zira sûretullah üzere mahlûka olan insani unsurların yaratılışının ikmâli (Allah, Âdem’in çamurunu kırk sabah yoğurdu.) mefhumu üzere kırkın tamamı katında hasıl olur. Zira İnsanî yaratılışta olan hissî ve rûhî kuvvetlerden her birisi ilâhî kaynaklı ve rabbânî ilham görünüşüdür. Zira her bir kuvvet, ilâhî ilimlerden bir ilmin elde edilmesine has kılınmıştır.

eda etmişlerdir. Bu sütunlara, bu levhalara, bu mozaiklere bakıldığı vakit, evvela Kâdir-i mutlak hazretlerini bir insan suretinde görürüz. Bu adam güneşi, dünyayı, yıldızları yaparak göklerin kubbesine asıveriyor; fakat bu pek zahmetli iş onu pek yormuş, müfekkiresinin yorgunluğu alındaki çizgilerden, kollarının yorgunluğu da adalelerinin şişmesinden belli oluyor. Allah Teala yaratma işini altı gün fevkalade çalıştıktan ve yorulduktan sonra nihayet yedinci günü dinlenmeye tamamen hak kazanıyor ve bütün gökyüzü meleklerinin alkışları arasında azametinin arşına oturuyor. Değil sadece orta çağda, son devrin ilk günlerinde bile ressamlar ile heykeltıraşlar Allah'ı, mukaddes kitaplarının hikâyelerine göre bu şekilde tasvir etmekte idiler.

Fakat bu hikâye yalnız Hıristiyanların ve Museviler'in değildi. İnsanlar onu binlerce sene evvel öyle düşünmüşler ve nihayet o şekilde kabul etmişlerdi. En eski din kitaplarına da bakılırsa Allah'ın insan suretinde düşünüldüğüne ve mahlûkatın Allah'ın eli ile imal edildiğine dair rivayetlere tesadüf olunur. Layrd ve George Smith ile diğerlerinin son keşfettikleri tarihi vesikalara göre Bâbil ile Keldânistan'ın eski dinlerinde yaratılış kıssası zikredilmektedir; ve bu kıssa Ahd-i Kadîm'deki kıssanın kaynağıdır. Herhalde Tevrat'taki kıssanın daha önceden Keldânîler, Bâbilliler, Âsurlular ve Finikeliler arasında mevcut olduğu açık bir şekilde ispat olunmuştur. Tevrat'taki Tekvin bölümünün eksik bir şekilde birbirine eklenmiş olan iki kıssasında "Eyyûb Kitabı" ile "Em-sal"de zikredilen kıssada aynı yaratıcı [144] mefhumu en büyük bir ulviyet ile tasvir edilmiştir: Medeniyetin çocukluk devirlerinde bir yaratıcının pek tabii olarak "insan suretinde" olduğuna ve mahlûkatı kendi "yedeyni mübârekteyn=iki mübarek el"i ile imal ettiğine ve yıldızları kudret eliyle gökyüzüne attığına ve ondan sonra göklerin üzerinde azametinin arşından onları teftiş ve idare ettiğine inanılmıştır. Ancak yaratılışla ilgili olan bu düşünce zamanla daha yüce bir tasavvura dönüşmüş, yaratılışın yalnız el ve parmakla değil "kelam=söz" ile vukua geldiği düşünülmüştür.

Yaratılışla ilgili olan bu İsevî (Hıristiyanlara ait) tasviri, önceki

papazlar tamamen kabul etmişler ve bütün Hıristiyanlara kainatın böyle Allah'ın eliyle "cismânî manasıyla" yahut ilahi kelim ile yaratılmış olduğunu kabul ettirmişlerdir.² Yalnız şurada burada "Saint Donashi ..." ile "Saint Auqustine" Gibi tek tük bazı ilahiyatçılar Ahd-i Kadîm'in bu kıssasını harfiyen kabule tamamen meyyal olmakla beraber Allah Teala'nın öyle cismânî el ve parmakla kainatı yarattığına bir türlü inanmamışlardır. Bede ile diğer bazıları da onlara uymuşlar, fakat onların mülâhazaları dinlenmemiş, bütün Hıristiyanlar kâinatın öyle cismanî el ile yaratıldığına inanmışlar, onun için kiliselerin yalnız heykelleri, ressamaları, mozaikleri, pencere camları değil, tasvirli Tevratlar'ın hepsindeki tezyinat ve nakış süslemeleri bile o telakkiye göre yapılmıştır.³ Yaratılışın bu maddi şekildeki tasvirini Anglo Saksonlar'ın zihnine de iki şairin eserleri nakşetmiştir. Bunlardan miladi yedinci asırda Qoedemon bu yaratılış kıssasını tamamen cismani bir şekilde manzum olarak tasvir etmiş, daha sonra onuncu asırda Milton Ahd-i Kadîm'deki yaratılış kıssalarıyla Ahd-i Cedîd (İncil)'in "Kelâm-ı Hâlık=Yaratıcının Sözü" tasvirini [145] birleştirerek ve bunun içine Teslîs'in üçüncü uknûmu'nu da sokarak büsbütün cismani bir tarzda tasvir etmiştir.

Fakat Yüce yaratıcı bu eşyayı hangi maddeden imal etmiştir? Sıra bunu düşünmeye gelince bütün Hıristiyan âlimleri Allah'ın bu hususta hiçbir şey kullanmadığını ve bütün mevcudatı "adem"den (= "yok"tan) yarattığını kabul etmişlerdir. Fakat bazı cüretkârlar "Mahlûkatın Tekvini"nin ilk ayetlerine dayanarak muhalif bir düşünce serd etmeye cesaret etmişler, yaratılıştan evvel, "bilâ suret

² *Kitab-ı Mukaddes Tercümesi*, "İstanbul'da Agop Boyacıyan Matbaası, sene, 1281", Sahife, 867. Yuhanna'nın yazdığı üzere İncilden: *Kelam, başlangıçta mevcut idi ve kelam Allah'ın nezdinde idi ve Kelâmullah idi. Bu kelam başlangıçta Allah'ın nezdinde idi. Her şey onun vastasıyla var oldu...*

³ Almanya'da Fribourg ve Upsal'daki katedrallerin büyük kapılarını çeken heykeller veyahut İtalya'da Pize'deki Campo Santo kilisesinin duvarlarındaki resimler ve bilhassa Monreal katedrali ile Palerme'deki Palastine kilisesinin mozaikleri Amerika Bileşik Devletleri'nin sâbık Berlin sefiri A. D. White tarafından, şahsi müşahedelerine binaen bu hususta misal olarak zikredilmektedir. "Merecure fatigue=yorgun Merkür" adıyla maruf olan klasik heykel dahi Allah Teala'yı yaratılışın yedinci gündeki bitkin halini bükülmüş koluyla gayet açık bir surette tasvir etmektedir.

ve hâlî=şekilsiz ve boş” bir kütlelin mevcut olduğunu iddia etmişlerdir. Bununla beraber böyle bir iddiayı kimse dinlememişti. Kili-se papazlarının bu husustaki fikirleri pek katidir. Bu cümleden olmak üzere Tertullien diyor ki eğer yaratılıştan evvel başka bir madde mevcut olsa idi Kitap bize haber verirdi. O halde buna aykırı olarak görüş bildirenlere karşı pek amansız idi. Bunun içindir ki adı geçen şahıs muhalif bir düşünce serd etmeye cüret eden (Hermojen)’i, Kelâm-ı İlâhiyye’ye itikat etmeyenlere mahsus en şiddetli cezalarla tehdit etmektedir.

“Saint Augustine ” maddenin eskiden mevcut olduğunu sezdirecek bazı mülahazalar serd etmiş olduğu halde nihayet şöyle bir muhâkeme ile insanların çoğunluğunun itikadını kabul etmiştir: “Her ne kadar kainat maddeden yaratılmışsa da bu maddenin kendisi yoktan yaratılmıştır.” Bu mesele hakkında ilahiyatçılar arasında cereyan eden münakaşalara dördüncü Latran⁴ Ruhbanlar Meclisi nihayet vermiştir. Çünkü bu meclis kâinatın yoktan yaratıldığını ilan etmiştir. Bu hususta Papa Dokuzuncu “Pee”nin Sillabus’u⁵ ile Westminster’in Catechisme’i aynı görüştedir.

Mahlûkatın nasıl ve neden yaratıldığına dair olan bu mesele bu şekilde halledildikten sonra ilahiyatçılar bu büyük işin ne müddet zarfında vukua geldiğini düşünmeye başlamışlardır. Fakat bunda bir müşkilat zuhura gelmiş. Çünkü (Mahlûkat’ın yaratılışı)’ndaki iki kıssadan birincisine göre yaratma işi altı günde tamam olmuş, lakin her günün bir sabah ve bir akşamı var. Her gün ne yapıldığı izah edilmiş. İkinci kıssa ise gündüzden bahsediyor. Yeri ve gökleri halk ettiğini haber veriyor. [146] İlahiyatçıların büyük bir zümresi pek kolay kabul edilebilir ve pek açık olan birinci kıssa şu meziyetleri sebebiyle başlangıçta diğer kıssadan ziyade makbul olmuşsa da Philon gibi bazı Musevi mütefekkirleri veyahut Origene gibi İsevî’lik âlimleri Hâlık’ı daha yüksek düşünmek istediklerinden yaratılışın bir anda (kün=ol) emriyle vukua geldiğini

⁴ Latran sarayı Roma’da on asır müddetle papaların ikamet ve icrây-ı hükümet ettikleri bir dairedir.

⁵ Papaların kınadıkları ve itham ettikleri hataları sayan fihriste Sillâbûs adı verilir.

ifade etmişlerdi. Bunun neticesi olarak hem Tevrat'ta, hem İncil'de iki kıssaya inanmak lazım geldiğine karar vermişler. Allah'ın zât-ı ilâhîsine has bir tavırla âlemi altı günde halk ettiğini, bununla beraber bunu bir anda yaptığını söylemişler. Yaratılışın altı günde vukua geldiğini teyid eden Ephrem Syrus gibi bazı büyük ilahiyatçıların itirazlarına rağmen iki kıssa arasındaki bu suret-i tesviyeyi (=eşitleme ve düzeltme şekli) Saint Athanasius ile Saint Bazil şark kilisesinde, Saint Auqustine ile Saint Hilarinus garp kilisesinde neşir ve tamim etmişlerdir.

Fakat bir iş hem altı günde, hem bir anda nasıl olabilir? Bunu akıl nasıl kabul etsin? Ancak kelimeleri evire çevire, metinleri maharetle işleye işleye, tabiat ötesinden yardım ala ala nihayet yaratılışın hem altı günde, hem de bir anda olduğuna bütün Avrupalıları inandırmışlardır.

Bu iki kıssayı bir noktada buluşturmaya muvaffak olmak için, geçmiş teşebbüslerin bazıları hikaye olunmaya değer. Şark kilisesine mensup İsevî papazlar, Garp kilisesine mensup olanlar gibi meseleyi çözmek için mukaddes ilmin bir çok bahislerini araştırmışlardır. Mesela yaratma hususunda sayıların bazı gizli özelliklerini açığa çıkarmaya ve isbat etmeye uğraşmışlardır. Mûsevî Philon yaratılışın bir anda meydana geldiğine itikad etmekle beraber, alemin yine altı gün içinde yaratılmış olduğunu beyan etmekte idi. Zira "bütün sayılar içinden altı sayısı en ziyade verimli ve bereketlisi imiş." Gök cisimleri dördüncü günü dört sayısının ahengi vasıtasıyla, hayvanlar beş duyu sebebiyle beşinci günü, insan altıncı günü yaratılmış, zira altı sayısına mahsus özellikler onu, yaratılış müddetinin son sınırı olarak kabul ettirmiş, yedi sayısına mahsus özelliklerin ise sayısı olmadığından istirahat o güne tahsis edilmiş. İkinci günün işini acaba Allah niçin iyi vasfı ile yâd etmemiş?⁶ Saint Jeremiah'nın [147] görüşüne göre bunun sebebi iki

⁶ *Kitab-ı Mukaddes Tercümesi*, (Boyacıyan Agob Matbaası, sene, 1886. Hakikatte bu kitabın ikinci sahifesindeki 8. ayet şöyledir: (Ve Allah Levh'a, gök adını verdi ve akşam sabah oldukda ikinci gün oldu.) Halbuki diğer müteakip ayetlerde üçüncü, dördüncü, beşinci, altıncı günlerdeki yaratmalar için hep şöyle bir söz var: "Ve Allah iyi olduğunu gördü."

sayısının bizatihi kendisinin fena olması imiş. Bu mülahazayı birkaç asır sonra Büyük Britanya’da Bede de kabul etmiştir.

Saint Auqustine da sayıların özellikleri ve meziyetlerine ilişkin tartışmalara varlığını vakfetmiştir. Bakınız ne diyor: (Allah yaratmasını altı günde tamamlamış olduğu için altı sayısına en mükemmel sayı dememeliyiz. Fakat daha iyisi altı sayısı en mükemmel olduğu için Allah dünyayı altı günde yarattı demeliyiz.) Bu tarz istidlal bütün orta çağ boyunca devam etmiştir. Hatta yeni kıtanın keşfinden bir sene sonra Nuremberg’de yayınlanan La Cronique adlı bir mecmuada o mülahaza şöyle bir ibare ile kulakları çınlatmıştı: (Eşyanın yaratılışı altı sayısı ile izah olunur. Zira onun parçalarından her biri: bir, iki, üç, dört sayısı bir üçgen şeklini almaktadır.) Hülasa kâinatın yaratılışının böyle hem bir anda ve hem bir sabah ve bir akşamı altı günde yapılmış olması tasavvuru artık potansiyel olarak genellikle kabul edilmişti. Miladi on ikinci asırda Pier Lombard ile Hugo ve Sen Victor, haiz oldukları nüfuz ve itibar ile onu tasdik ve kilisenin zihnine naksetmişlerdir. Orta çağın diğer mütefekkirleri de bu iki fikri uzlaştırmaya gayret göstermişlerdir. Puvatiye’li Saint Hiler ise şöyle diyor: “Her ne kadar Musa’ya göre gök kubbenin tanziminde, karaların denizlerden ayrılmasında, gök cisimlerinin oluşumunda zahiren muntazam bir sıra görünmekte ise de, göklerin, yerin ve diğer unsurların yaratılmasının bir anda vuku bulduğu açıktır.” Saint Thomas Dakin, Saint Augustine’dan aldığı ince bir tefrik ile meselenin göstermekte olduğu müşkilatı çözmüş ve bu çözüm şekli asırlarca müddet fikirleri tatmin eylemiştir: Adı geçen şahsın görüşüne göre: “Allah evvela eşyanın zatını bir anda yaratmış, sonra onu tanzim ve yaratma işini tamamlamak için altı gün çalışmıştır.” Avrupa’da ilk reformcular, yani mezhepçe değişikliğe teşebbüs edenler bu nazariyeyi kabul etmişlerdir. Luther diyor ki: “Musa açık ve mecazsız söylemiş, binaenaleyh âlem altı günde yaratılmış, fakat bu yaratma fiili ilahi kudret ile bir anda vukua gelmiştir.” Melanchton dahi Kitabı Mukaddes’in: “Konuştu ve oldular” sözüne istinaden [148] aynı mülahazayı teyit etmiştir. Calvin “bir anda” düşüncesini reddederek ve eleştirerek yaratmanın altı günde meydana geldiği

mülâhazasını benimsemiştir. Mezkûr şahıs evvela şu keyfiyete dikkat çekiyor: “Tevrat takvimi gösteriyor ki âlem henüz altı bin yaşına girmemiştir ve şimdi ömrünün nihayetine yaklaşmıştır. Bundan çıkarılır ki hayatımızı bu hususta düşünerek tüketmemiş olmak için yaratılış altı günde vuku bulmuştur.”

Pierre Vermigli şu bahislere böyle bir delil ile nihayet vermiştir: Yaratma işini doğru anlamak pek mühim bir şeydir. Zira Hıristiyanlık itikadının başlangıç noktası odur. Eğer bu iman düsturu ilga edilmiş olsaydı aslı suçtan eser kalmazdı, Mesih’in vaat ettikleri hükümden düşer ve dinimizin hayatı kuvveti mahvolurdu.

Westminster ilahiyatçıları, yani İngiliz din âlimleri Confession of faith, yani İngiliz Hıristiyanları için bizim “âmentü billahi”miz mesabesinde olan iman düsturlarına, görünen ve görünmeyen bilcümle eşyanın yalnız yoktan icat değil, tam altı günde yaratıldığına dahi iman etmenin son derece lüzumlu olduğunu kaydetmişlerdir.

Roma kilisesi bu hususta Protestan reformculardan daha az şiddetli değildir. Onlar da Musa’nın Tevrat’taki nakline tamamen inanmak lazım geldiğini beyan etmişlerdi. Hatta on sekizinci asır ortalarında Buffon jeolojiye ait basit bazı hakikatleri açıklamaya yeltendiği vakit Sorbon üniversitesi onu utanç verici bir beyanname neşrederek fikrini geri almağa mecbur etmişti. Beyanname şu sözlerle bitiyor: “Kitabımda arzın şekline dair olmak üzere söylediğim şeylerden ve genellikle Musa’nın nakline aykırı olabilecek her şeyden tamamen vazgeçiyorum.”

Hülâsa ilahiyatçılar yaratılışın tarzı ile kullanılan maddeyi ve müddeti bu şekilde hallettikten sonra bunun zamanını tayine gayret etmişlerdir.

Bu hususta cereyan eden tartışmaların neticesinde bütün âlemlerin İsa’dan 4008 sene evvel yaratıldığına karar verilmiştir.

Hatta on yedinci asırdaki Cambridge üniversitesi ikinci başkanı ve zamanındaki İbrance âlimlerin seçkini Leitfod işi daha kestirerek, yaratılışın İsa’nın doğumundan 4004 sene evvel, [149]

teşrîn-i evvelin (=ekim) yirmi üçüncü günü sabahın dokuzunda olduğunu tayin etmiştir. Hakikatte bu netice Lactance⁷ prensiplerinin bir zaferi ve Tevrat'ın manalarının çıkarılması için birkaç asır devam eden mesainin bir semeresi idi. Zira sekizinci miladi asırda Bede, on üçüncü asırda Vincent de Beauvais yaratılışın ilkbaharda olması icap ettiğini beyan ve ilan etmişlerdi. Fakat Leitfod'un şu mühim Tevrâtî keşfinden iki asır sonra maalesef keşf olundu ki onun tayin ettiği saatte fevkalade terakki etmiş ve medenileşmiş bir kavim Mısır'ın büyük şehirlerinde kaynaşmakta ve diğer milletler de Asya'da yüksek bir medeniyet seviyesine erişmekte idiler!

Bununla beraber yaratılışın tarzı, maddesi, müddeti hakkındaki bu uzun münakaşaları ilahiyatçılar bir çözüm şekline bağladıkları halde, bu meselelerin en mühimi henüz potansiyel olarak çözülmemişti. Hakikatte acaba yaratıcı kimdi? Çünkü Hıristiyanlar teslise itikad ettiklerinden, bütün âlemleri teslisin acaba hangi uknûmu yaratmıştı? Bazı ilahiyatçılar yaratılışı üçüncü uknûma, diğer bazıları da ikinci uknûm'a isnad etmişlerdir. Bazıları da fikirlerini Havarilerle Nice'nin şu "yerin ve göğün yaratıcısı olan baba Allah" şeklindeki mecazi sözlerine bina ederek yaratma işinin münhasıran birinci uknûm'a raci olduğunu iddia etmişlerdir. Diğer bazıları da Tevrat'daki "yapalım" şeklindeki çoğul birinci şahıs kipinden yola çıkarak yaratılışın üç uknûmun hepsine birden aid olduğuna inanmışlardır.

Orta çağda kâinatın yaratıcısı hakkında serd olunan bu muhtelif fikirlerin kilise eserlerinin inşaat tarzında, sütunlarında, pencere camlarında, dini kitabelerin tezyinat ve nakış işlemlerinde müşahade olunur. O eserlerde yüce yaratıcı bazen teslis'in üçüncü uknûmunu tasvir etmek için, henüz bir muntazam şekil kazanmamış olan âlemlerin üzerinde kanatlarını açmış bir güvercin şeklinde, bazen ikinci uknûm'u tasvir etmek için bir genç insan şeklinde, bazen birinci uknûm'u tasvir etmek için muhterem bir ihtiyar şeklinde, bazen de üç şahsı bir arada yani başlarında papalara mahsus bir taç bulunan ve her biri dudaklarıyla bir güvercinin

⁷ Lactance, Hıristiyanlar'ın Çiçero'su lakabını kazanmış meşhur bir Nasrânî savunucusudur.

kanatlarını tutan bir ihtiyarla bir genç şeklinde resmedilirdi. Bu güvercin onların her birinden sadır olmuş ve aralarında uçar vaziyette bulunurdu. Fakat bazen de yüce yaratıcı bir bedenli ve üç yüzlü tasvir olunurdu.

Bu hal Hintliler'in yüce ve azametli zatı (Brahma, Vişna, Siva) nın üç yüzlü, [150] bir bedenli olarak tasvir ettikleri için, Hıristiyanlardaki teslis itikadının da aynı tekâmül merhalelerinden geçtiğine delalet eder.

Son devrin başlangıcında âlemin yaratılışı hakkındaki (Tevrâfî tasvir) pek büyük bir sanatkârın dâhiyâne kudretiyle Hıristiyanlık âlemine tamamen hâkim olmuştur. Zira Michael Angelo'dan başkası olmayan bu sanatkâr 1515 senesinde papa ikinci Colyos'un emirleri ve nüfuzuyla Sigistin kilisesinin duvarlarındaki nakışları resmetmişti. O zamanlardaki dini telakkileri en muhteşem bir tarzda ifade eden işte bu resimlerdir. Bu nakışlar gökyüzü boşluğunun ortasında teslisin ilk uknûmu olan kadir-i mutlak babayı insan çehreli muhteşem ve muhterem bir ihtiyar şeklinde tasvir ediyor; bu insan pek şiddetli rüzgarlara binmiş ve etrafını melekler kuşatmış olduğu halde sonsuz fezada dolaşüyor; bundan başka bu resimler onun fîrûze renkli gerdanının birbiri ardınca gelen âlemlerinde (eflâkinde) yaratma işini nasıl tamamladığını gösteriyor. Hülâsa Tekvin kitabının birinci hikâyesine uygun düşen bu nihâf tasvir Michael Angelo'nun şu ulvî eseri sayesinde bütün Hıristiyanlık dünyasında kabul edilmiş idi. Bossue onu şiddetle müdafaa etmiş, ister Katolik, ister Protestan olsun bütün kiliseler onu kesinlikle teyit etmişlerdi. Fakat bu münakaşalara daha ilk günden başka bir mesele de karışmıştı. Şöyle ki. Tevrat ayetlerinin birincisinde nur yaratıldı, binaenaleyh gece ile gündüz birbirinden birinci günü tefrik olundu denildiği halde Güneş'le Ay'ın ancak dördüncü gün yaratıldığı haber veriliyor. İşte bu meseleyi de halletmek için yüzlerce değil, binlerce sahife yazılar yazılmış, kelâmî ve sözde ilmî nice nice deliller serd edilmiştir. Halbuki Tevrat'ın o ayeti eskilere göre nur ile zulmetin gök cisimlerine tabi olmayan, müstakil olarak mevcut bulunan birer mahiyet (Entite) olduğuna ve Güneş'le

Ay'ın ve diğer gök cisimlerinin “nuru artırmak için değil, belki nuru zulmetten ayırt etmek, gündüz ve geceye hâkim olmak için” mevcut olduklarını kabul etmelerinden doğmakta idi. Binaenaleyh o zorlama teviller bu basit hadiseyi asırlar boyunca nazarlarımızdan gizlemişti.

İşte buraya kadar yalnız yaratılış meselesinin bazı yönleri hakkında verdiğimiz malumat, ilmin niçin din âlimlerine karşı isyan ettiğini kestirmeğe kâfidir. Bundan sonra gelecek makalemizde bu tartışmaya sebep olan diğer meseleleri de birer birer göstereceğiz.

3 Teşrîn-i sâni (Kasım) 1341



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

YAYIN İLKELERİ

1. Milet ve Nihal, yılda üç kez, dörder aylık dönemler halinde yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. Dergiye gönderilecek yazılar milelnihal@gmail.com; cebatuk@hotmail.com ve sgunduz@istanbul.edu.tr mail adreslerinden birisine maille gönderilmelidir.
3. Milet ve Nihal her yıl Ocak, Mayıs ve Eylül aylarında yayınlanır. Dönemler: 1. Ocak –Nisan; 2. Mayıs – Ağustos; 3. Eylül – Aralık şeklindedir.
4. Milet ve Nihal'in yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
5. Milet ve Nihal'de telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
6. Milet ve Nihal'de yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
7. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
9. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak (bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle) eklenmelidir.
10. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına yayın kurulu karar verir.
11. Yazar/yazarlar gönderdiği metne, başlıca yayınlarını da içeren bir akademik özgeçmiş de eklemelidir.
12. Dergiye gönderilen yazılar yayımlanmasa bile geri gönderilmeyecektir. Sadece hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilecektir.
13. Yayımlanmasına karar verilen yazılara; İngilizce başlık, 50-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet yazar tarafından eklenir.
14. Milet ve Nihal'de yayımlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazara aittir.
15. Yayınına karar verilen makaleler öncelikle matbu olarak basılacaktır. Her yeni sayı çıktığında bir önceki sayının tüm makaleleri PDF olarak <http://www.milelvenihal.org> ve <http://www.dinlertarihi.com> sitelerinde yayımlanacaktır.
16. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.



MİLEL VE NİHAL

inanç. kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

YAZIM İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna bibliyografya eklenmelidir. Gönderilen yazıların ekleriyle birlikte toplamı 30 sayfa ya da 7.000 kelimeyi (kitap tanıtım ve tenkit yazıları ile akademik içerikli kısa notların ise 1500 kelimeyi) aşmaması gerekir.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Biçim: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
4. Yazarlar, makalelerinde Chicago ve APA dipnot gösterme sisteminden birisini kullanabilirler. Chicago dipnot gösterme sistemiyle yazılan makalelerin tüm dipnotları metin sonunda yer almalıdır. APA sistemini kullanan yazarlar ise dipnotlarda kullanılan referanslarla ilgili tam bilgileri (yani yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayınevi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.

Chicago sistemindeki dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

- 4.1. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), tahkiki ise (tahk.:), sadeleştirme ise (sad.:), edisyon ise (ed.: veya haz.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.
 - 4.2. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).
 - 4.3. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans veriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
 - 4.4. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
 - 4.5. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
 - 4.6. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmeli (örnek, el-Bakara, 2/10).
 - 4.7. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (*age*), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*DİA*), MEB İslâm Ansiklopedisi (*İA*), Kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö.), tarihsiz (ts.), aleyhî's-selam (s).
5. Yazılarda kullanılan çizimler, grafikler, resimler ve benzeri malzeme JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler mail yoluyla ayrıyeten ulaştırılmalı gerektiğinde ayrı bir dosya halinde CD vb bir veri depolama malzemesinin içinde teslim edilmelidir.

