



ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



DİNLER TARİHİ

lisansüstü sempozyumu

~I~

◆◆ BİLDİRİ KİTABI ◆◆



Dinler Tarihi
Lisansüstü Sempozyumu
-I-
BİLDİRİ KİTABI

ANKARA

ASBÜ Yayınları - 8

Dinler Tarihi

Lisansüstü Sempozyumu - I

Bildiri Kitabı

© Ankara, Eylül 2023

ISBN

978-605-83569-2-4

Editörler

Ali Osman Kurt

Mehmet Alıcı

Şevket Özcan

Bilal Patacı

Rabia Kocataş

Dizgi ve Tasarım

Bilal Patacı

ASBÜ Yayınları

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Hükümet Meydanı No: 2 06050 Ulus/Altındağ/Ankara

bilgi@edu.asbu.tr

Telefon: +90 312 596 44 44-45

Fax: +90 312 311 86 00

PTT keş: Asbü@hs01.keş.tr

Yayınevi sertifikası: 48453

DİNLER TARİHİ LİSANSÜSTÜ SEMPOZYUMU - I

Düzenleyen Kurum

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Sempozyum Ortakları

Türkiye Dinler Tarihi Derneği

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu

Yunus Emre Enstitüsü

Düzenleme Kurulu

Prof. Dr. Ali Osman KURT

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Mehmet ALICI

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Şevket ÖZCAN

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Dr. Bilal PATACI

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Arş. Gör. Rabia KOCATAŞ

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Bilim Kurulu

- Prof. Dr. Hammet ARSLAN / *Muğla Sıtkı Koçman Üni.*
Prof. Dr. Dursun Ali AYKIT / *Marmara Üni.*
Prof. Dr. Bekir Zakir ÇOBAN / *Ege Üni.*
Prof. Dr. Salih İNCİ / *İstanbul Medeniyet Üni.*
Prof. Dr. Hakan OLGUN / *İstanbul Üni.*
Prof. Dr. Muhammet TARAKÇI / *Bursa Uludağ Üni.*
Prof. Dr. Süleyman TURAN / *Recep Tayyip Erdoğan Üni.*
Doç. Dr. Hesna Serra AKSEL DURMUŞ / *Hitit Üni.*
Doç. Dr. Tolga Savaş ALTINEL / *Yalova Üni.*
Doç. Dr. Abdullah ALTUNCU / *Kilis 7 Aralık Üni.*
Doç. Dr. Ahmet ARAS / *Necmettin Erbakan Üni.*
Doç. Dr. Bilal BAŞ / *Marmara Üni.*
Doç. Dr. Emine BATTAL / *Recep Tayyip Erdoğan Üni.*
Doç. Dr. Şir Muhammed DUALI / *Sivas Cumhuriyet Üni.*
Doç. Dr. Asim DURAN / *Amasya Üni.*
Doç. Dr. Zafer DUYGU / *Dokuz Eylül Üni.*
Doç. Dr. İsmet EŞMELİ / *Pamukkale Üni.*
Doç. Dr. Hüsamettin KARATAŞ / *Fırat Üni.* .
Doç. Dr. M. Osman KARATOSUN / *Ankara Hacı Bayram Veli Üni.*
Doç. Dr. Cemil KUTLUTÜRK / *Ankara Üni.*
Doç. Dr. Yasin MERAL / *Ankara Üni.*
Doç. Dr. Necati SÜMER / *Siirt Üni.*
Doç. Dr. Halil İbrahim ŞENAVCU / *İzmir Katip Çelebi Üni.*
Doç. Dr. Üyesi İsmet TUNÇ / *Şırnak Üni.*
Doç. Dr. Ahmet TÜRKAN / *Necmettin Erbakan Üni.*
Dr. Öğr. Üyesi Merve AR / *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Halit Ahmet ÇİFTÇİ / *Süleyman Demirel Üni.*
Dr. Öğr. Üyesi Rabia MERT / *Sinop Üni.*
Dr. Öğr. Üyesi Nadide ŞAHİN / *Erzincan Binali Yıldırım Üni.*
Dr. Öğr. Üyesi Bilal TOPRAK / *Düzce Üni.*
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan TURGUT / *Mardin Artuklu Üni.*
Dr. Cuma ÖZKAN / *University of Iowa*

* Unvan derecesine ve soyadına göre alfabetik olarak sıralanmıştır.

SUNUŞ

Dinin insan için önemi ve vazgeçilmezliği psikolojik, sosyolojik ve tarihi gibi pek çok açıdan temellendirilen bir olgudur. İnsanın ötekileri tanıma merakı ve isteği dinler için de söz konusu olmuştur. Antik dönemlerden günümüze bu çerçevede pek çok araştırmacı benimsedikleri yöntemler ve elde ettikleri malzemelerle ortaya koydukları eserler yoluyla dinleri anlamada anahtar roller üstlenmiştir. Herodot Antik Mısır'da inancın izleri sürmüş, çağları aşan çalışmalarıyla adından söz ettiren Bîrûnî Hint Dünyasında gezinerek dinlerin derin tecrübelerini açığa çıkarmaya çalışmıştır. Her ne kadar Dinler Tarihi'nin kökeni modern dönemle ilişkilendirilse de söz konusu isimler, İslam literatürü ve Müslüman alimlerin daha önceden yaptıkları çalışmalar Dinler Tarihi'nin kadim geçmişini ortaya koyar. Modern dönem akliselim Batılı din bilimcilerinden bazılarınca Şehristânî'nin çalışmalarının Karşılaştırmalı Dinler Tarihinin ilk örnekleri olarak zikredilmesi bu yüzdendir. Küreselleşen ve dijitalleşen dünya birbirini her bakımdan tanımanın gerekliliğine ve vazgeçilmezliğine bütün gücüyle işaret ederken Dinler Tarihi benimsediği tarafsızlık düsturu ve her türlü ön yargıdan arındırılmış çalışmalar ortaya koyma hedefiyle yeni yaklaşımlar ve yöntemler geliştirme arayışında olan bir disiplin olarak temayüz eder. Nitekim Dinler Tarihi'nin kullandığı farklı yöntemler ve incelediği çeşitli konular yeniliğe açıklığına ve ihtiyaç odaklı oluşuna işaret eder. Tarih, Arkeoloji, Antropoloji gibi disiplinlerin yanı sıra Tefsir 'den Hadis'e Din Felsefesinden Din Psikolojisi'ne ve pek çok alana katkı verici özelliğiyle ön plana çıkar. Bu minvalde geliştikçe gençleşen ve dinamikleşen Dinler Tarihi hem akademik hem de genel okuyucular nezdinde dikkatleri daha fazla çeker. İlahiyat Fakültesi mezunu olsun veya olmasın pek çok alandan araştırmacının ilgisinin söz konusu olması ve Dinler Tarihi alanında lisans üstü çalışmalar yapanların sayılarındaki gözle görülür artışlar ve ortaya çıkan nitelikli çalışmalar bunun açık göstergelerindedir. Bu itibarla Dinler Tarihi alanının Türkiye'de yakaladığı ivmeye katkı sunmak ve gelişimine destek olmak amacıyla genç araştırmacılarla alanda çalışmalarıyla bilinen akademisyenleri bir araya getirmek suretiyle bilgi ve tecrübe aktarımını sağlamak hedeflenmiştir. Böylelikle genç araştırmacıların yüksek lisans ve doktora çalışmalarını sunma ve tanıtmaya imkânı sağlanarak çalış-

tıkları ve ilgi duydukları alanları hocaları ile istişare ederek daha verimli çalışmaların ortaya çıkması beklenmektedir. Ayrıca konuşmacı ve oturum başkanı olarak davet edilen hocaların öğrencilerin sunumlarını yakından takip ederek görüş ve yorumlarıyla genç araştırmacıları destek ve katkılarıyla teşvik edecekleri düşünülmektedir. Böylece alanda ilk olan bu organizasyonu kendi ölçeğinde “Dinler Tarihi Şöleni” olarak nitelendirmek mümkün olabilecektir.

Bu kitapta otuz üç araştırmacının birbirinden değerli ve emek mahsulü bildirileri yer almaktadır. Bu vesileyle Sempozyum Düzenleme Kurulu üyelerine, bilim kuruluna ve desteğini esirgemeyen danışma kurulunun doğal üyeleri olan Türkiye’deki Dinler Tarihi akademisyenlerine teşekkürlerimizi sunarız. Ayrıca katkıları nedeniyle Yunus Emre Enstitüsü’ne, Milel Nihal Derneği ile Türkiye Dinler Tarihi Derneği’ne de müteşekkirimiz.

Prof. Dr. Ali Osman KURT
Düzenleme Kurulu Başkanı

İÇİNDEKİLER

- 3 Dinler Tarihi Yazarlığı'nda Tevhidden Şirkin Muhtelif Formlarına Geçişin Sistematik ve Tarihi Cihetten Rekonstrüksiyonu: Cicero'nun 'Tanruların Doğası' Örneği
/ Abdürrahim KARABULUT
- 19 18. Yüzyıldan Günümüze Rusya'da Dinler Tarihi Çalışmaları
/ Fatma Nur ATAN ERKAN
- 47 Roma İmparatorluğu'nda Yahudi Kadınının Konumu
/ Umut DİNÇ
- 71 Yahudilikte İlk Feminist Arketip Olarak Lilith
/ Hümeyra ÇAKAR
- 93 Yahudilikte Tanrı İnancında Monolatrik Temayül
/ Ömer Faruk GÜNDÜZ
- 111 İsrail'de Yeniden Canlanan Bir Teopolitik Düşünce: Kahanizm
/ Nihal AKAY
- 137 Ankara'da Yaşayan Yabancı Uyruklu Hıristiyanların Adaptasyon Süreci: Protestan Kilise Örneği
/ Khayyam HASANOV
- 183 Vaftizci Yahya'nın Hıristiyan Geleneğindeki Konumu ve İsa-Masih'le İlişkisi
/ Hazan AYDIN
- 217 Tarihsel İsa: Christus mu, Chrestus mu?
/ İlgin Yağmur EKER
- 233 Süryani Mistik Ninovalı İshak'ın Asketizm Anlayışı
/ Hayriye Özlem SÜRER
- 259 Reform Öncesi İngiltere ve Anglikan Kilisesinin Ortaya Çıkmasında Etkili Olan Faktörler / Abdülkadir PARLAK
- 291 Luther'in Katolisizm Bağlamında Kadın Konusundaki Eleştirileri ve Reform Sürecinde Kadınların Rolü / Huriye ABAYDIN

- 315 Tanrı'nın Lütfu Karşısında İnsan: Erasmus ve Luther'in Özgür İrade Tartışması / *Tayyip SÜMBÜL*
- 333 George Orwell'in Papazın Kızı Romanındaki Anglikan Kilisesi Merkezli 19. Yüzyıl İngiliz Hıristiyanlığının Kodları / *Yasemin KINAY*
- 359 Talas Savaşının Türk Tarihindeki Yeri Üzerine / *Muhammed Emir GÜLER*
- 375 Özbek Türklerinde Umay Ana Kültü ve Anadolu'ya Yansımaları / *Rahime BAYDU KAVAKLI*
- 391 Taoizm'in Wu-Wei Prensibi ile İslam'ın Tevekkül Anlayışının Karşılaştırılması / *Ayşenur GÖREN*
- 417 Japonya'da Sistemli Bir Din Anlayışının Şekillenmesinde Çin Etkisi: Yamato Dönemi ve Sonrası / *Kübranur KARABÖCEK*
- 441 Ahmed Midhat Efendi'nin Eserlerinde Müslüman-Hıristiyan Tartışma Konuları: Beşâir Problemi / *Büşra GÜREL GÜNENÇ*
- 459 Alman Yahudi Oryantalist Gustav Weil'in (1808-1889) Kur'an ve Hz. Muhammed Algısı / *Fatma ALİBAŞI*
- 479 Ahmed Midhat Efendi'nin Pavlus ile İlgili Verdiği Bilgilerin Değerlendirilmesi Değeri / *Kübra CENGİZ*
- 505 Budizm'de Son ile Sonsuzluk Arasında Zaman: "Nirvana" ve "Sunyata" Kavramları Üzerine Bir Analiz / *Mevlüde KÖROĞLU*
- 521 Hitit İmparatorluğu'nun Hoşgörü Politikasının Tanrılar Panteonuna Yansıması ve Hitit Dini İnancı / *Büşra Berfin ÖZDAŞ*

- 545 Anadolu’da Ana Tanrıça Kültürünün Oluşumu: Kybele
/ *Hayrunnisa AKGÜN*
- 575 Sinemada Animizm ve Mitolojik Unsurlar: Avatar (2009) ve
Avatar 2: Suyun Yolu (2022) Filmleri
/ *Betül KALENDER*
- 593 Yahudilikte Kadın Algısının Medyadaki Temsili:
Unorthodox Dizisi Örneği
/ *Betül TAŞKIN*
- 623 Hollywood Filmlerinde Seküler Kıyamet Geleneği “Don’t Look Up”
Filmi Örneğinde Bir Araştırma
/ *Hatice ACAR*
- 647 Star Wars Örneğinde Sinema–Din İlişkisi ve Jediizm
/ *Kübra KELEŞ*
- 671 Animelerde Şintoizm Etkileri
/ *Sümeyye KASAP*
- 687 Dinî Radikalizm Örneği Olarak No’ar ha-Gva’ot
(Hilltop Youth) Hareketi
/ *Ebru METLİ*
- 709 Gustavo Gutierrez ve Latin Amerika Özgürlük Teolojisi
/ *Fatıma GÜL ÖZ VARICI*
- 735 Yeni Dini Hareketlerde Aile Olgusu
-Moonculuk ve Satanizm Özelinde-
/ *Nihat Muhammet DAL*
- 751 Üniteryan Evrenselci Cemiyeti ve Günümüz Hristiyanlığındaki Yeri
/ *Talha FORTACI*

BİLDİRİLER

Dinler Tarihi Yazarlığı'nda Tevhidden Şirkin Muhtelif Formlarına Geçişin Sistematik ve Tarihi Cihetten Rekonstrüksiyonu: Cicero'nun '*Tanrıların Doğası*' Örneği

Abdurrahim KARABULUT

Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü [karabuluta22@29mayis.edu.tr], Orcid ID: 0009-0003-3628-2644



Giriş

Dinler Tarihi yazarlığını tevhid ve şirk kavramlarına zemin oluşturacak düzlemde tartışma konusu yapmak, en başta Dinler Tarihi Araştırmalarının bir disiplin olarak teşekkülünün beraberinde getirdiği yeni metot ve yönelimlerle karşılaştırılmasını gerektirir. Dinlere mukayeseli yaklaşmanın niteliksel olarak incelenmesi, tanrı inanışlarının çeşitlenmesine karşın tanrı tasavvurunu zihninde ibate eden toplumun fenomenolojik olarak ele alınması, toplumun inançlarının imkân sunduğu ölçüde yönelimlerinin ve bu yönelimlerin tarihsel gelişiminin incelenmesi, ortaya çıkan sembol ve ritüellerin anlamlandırılması, dinler tarihi çalışmalarının söz konusu metodolojik esaslarını teşkil eder. Ortaya çıkan ürünler, dinlerin birbirleri ile irtibatını sağlayacak şekilde çeşitli sâiklerle kullanıma sunulmuştur. Bu manzara tevhid ve şirk meselesi için bu makale özelinde hem çeşitli veçheleleriyle yeni bir yaklaşımı benimseyecek hem de bu yaklaşımın işlerliğine imkân hazırlamak adına örnek metini yeniden kurma denemesiyle tevhidden şirke varan eğilimleri ve bu eğilimlerin dinamiklerini açıklayacaktır. Bu açıklamalar, özelde metin üzerinde sistematik olarak, genelde ise tarihi yönüyle bütün bir inanç tarihini anlamaya imkân oluşturacak şekilde nübüvvet merkezli Dinler Tarihi Yazarlığı için bir giriş denemesi olacaktır. Bugün en genel geçer manada Dinler Tarihi yöntembilimleri, en objektif anlamıyla nebevi merkezli bu metotla ele alınacaktır.

Ancak şirk formunun zihinlerinde yer tutmasıyla tezahür eden inanç kültlerinin din olarak kabul görüp göremeyeceği meselesinin tartışmaya açık olması, tevhid kavramının mahiyetindeki birliğin birden fazla dini tartışmaya müsaade etmemesi, beni hem karşılaştırmalı hem de fenomenolojik bir yaklaşımdan farklı bir yere yönlendirmiştir. Bu kısım nübüvvet merkezli pozisyonumun birinci dayanağıdır.

Bu makalede tevhid kavramı kâdir-i mutlak, eşsiz-benzersiz, biricik ve kendisi sebebiyle var olanlara benzemeyen bir tanrı tasavvurunu esas alırken, şirk kavramı ile kast edilen, tevhide mugayir her şey olarak, yani tevhidle beraber bulunan şirkten,¹ çok tanrıcı bir inanç sistemine kadar tazammum edilen farklı şirk formlarıdır. Tevhidden şirke yönelimi inceleyeceğimiz metnin, kendi içerisinde sistematik ve hiyerarşik olarak ilerlemesi, söz konusu bu intikalin anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Bu bağlamda nübüvvet merkezli bir yazım geleneğini dikkate almamızın ikinci gerekçesi de bu verilerden yola çıkarak tevhidin tek başına varlığının şirki ortadan kaldırmaması ve bunun için bir nübüvvet kategorisini gerektirmesidir. Yani tek bir vahiy ya da tanrı tasavvuru şirke müsaade etme imkânına sahip olabilir. Dolayısıyla tevhid ve şirk kavramlarının ontolojik yapısıyla ayrışmasının sonucu olarak nübüvvet kurumu ile bu noktada kesişmektedir.

Kritiğe tabi tutacağımız metin ile ilgili olarak J. Ross, İngilizceye tercüme ettiği ‘Tanrıların Doğası’ eserinin önsözünde, Cicero’nun Yunan kültürünü temsil eden en iyi Romalı yazar olduğunu ayrıca söz konusu eserin ise Yunan dini düşüncesi ile ilgili en iyi bilgi kaynakları arasında olduğunu aktarır.² Eser Cicero tarafından MÖ ilk yüzyılda tamamlanmıştır.³ Bu eserde Cicero, döneminin teolojik bir sorunu olan tanrıların doğası hakkındaki düşünceleri ele almıştır. O, tanrılar hakkında inceleme yapmanın ne kadar güç bir durum olduğunu daha eserinin en başında şu ifadelerle dile getirmiştir. “Felsefede şimdiye dek açıklanmamış pek çok konu var ama tanrıların doğasıyla ilgili sorun senin de gayet iyi bildiğin gibi Brutus⁴

1 Tevhidle beraber bulunan şirk ve nübüvvet bağlamı için Bkz. Cürcânî, *Mevâkıf* (Türkiye El Yazma Eserler Kurumu, 2. Basım, 2021), 3/626 “(…)Üçüncüsü yüce Allah’ın şu sözüdür: ‘Onların çoğu şirk koşmadan Allah’a iman etmezler.’ Kuşkusuz bu âyet, imanın şirkle birlikte olduğuna delalet etmektedir. Oysa Hz. Peygamber’in (s.a.) getirdiği şeylerin tamamını tasdik, şirkle birlikte bulunmaz. Çünkü tevhit, Hz. Peygamber’in getirdiği bilinen şeylerdendir. Şu hâlde iman, o tasdikten ibaret olamaz.”

2 J. Ross, *Cicero: The Nature of the Gods* (Londra: Penguin Boks, 1972), 52.

3 Eserin içinde bu çalışma için ‘bitti’ ibaresini kullansa da farklı kaynaklarda eserin tamamlanmadığı ve Cicero tarafından son okumasının yapıldığına dikkat çekilir. Bkz. Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev, F. Gül Özaktürk, Ü. Fafo Telatar (Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2021), 22.

4 MÖ 44 yılında Julius Caesar’a karşı düzenlenen suikastın planlayıcılarından. Ro-

bunların içinde en zor ve en belirsiz olanı.”⁵ Bir tanrıbilimci olarak da anılan Cicero'nun bu ifadeleri ve devamında söyledikleri, konunun incelenmesinin önemi- ne vurgu yapar. O, eserinin başlığından da anlaşılacağı üzere tanrıların varlığını kabul eder ve asıl inceleme konusu olarak gözüne kestirdiği tanrıların doğasını ele alarak karşısında duran çeşitli okullara mensup seçkinlere, kendi düşünce gele- nekleri içerisinde sorular yöneltir. Diyalog halinde karşımıza çıkan bu eserde Ci- cero genelde dinleyicidir.⁶ Konuşmacılar ise Gaius Vellius (Epikuroşçu), Quintus Lucilius Balbus (Stoacı) ve C. Aurelius Cotta (Akademici)'dir. Cicero'nun yazım üslubuna muhtelif eserlerinde tespit ettiğimiz şekliyle o eserinin kahramanları- nın ya da konuşturduğu isimlerin temsil ettiği felsefi-düşünce okulları hakkında bilgiler vererek sonrasında yapılacak tartışmalara geleneksel bir zemin hazırlar. Aslında tartışmaları da kendisi başlatır ve yönlendirir. Konuşmacıların mensubu olduğu okulları birbirleri ile yüzleştirerek fikirlerini ortaya atar. Bunu yaparken kendi tasvip ettiği görüşü söylemekten kaçınır. Amacı tartışmayı tarafsız bir şe- kilde yönetmektir. Tanrıların Doğası eserinde de bu çizgiyi aynen takip ederek kendi mensup olduğu akademici geleneğinde getirdiği bir tavırla sorular sorar ve diyalogu ilerletir.

Üç kitaptan/fasıldan oluşan bu eserinin ilk kitabında Cicero, Epikuroşçu öğretiyeye karşı Akademici görüşü, ikinci kitapta Stoacı öğretiyeye, üçüncü kitabında ise Sto- acı öğretiyeye karşı Akademici görüşlere değinir ve bunlar arasında karşılaştırma yapar.⁷ Biraz daha detaylandırılacak olursak eserin birinci kitabında C. Velleius, Epikuroşçu tanrı anlayışını savunduğu konuşmasını üç bölüme ayırır; öncelikle o kendinden önceki kozmoloji anlayışını eleştirir. Bu kozmoloji Platoncu ve Stoacı kozmolojidir. Daha sonra presokratik filozofların tanrı anlayışlarını muhtasar ve eleştirel bir dille aktarır. Nihayetinde ise Epikuroşçu tanrı anlayışına değinir. Ancak Epikuroşçu bu kabul, birinci kitabın sonlarında Aurelius Cotta tarafından çürütülecektir.

İkinci kitabın başkahramanı ise Stoa öğretisi temsilcisi Lucilius Balbus'tur. O konuşmasını dört bölüme ayırır İlk bölüme tanrının varlığını kanıtlayarak başlar. Daha sonra kanıtlandığı bu tanrının doğasını ele alır. Ardından dünyanın tanrısal

ma'nın entelektüel çevresinde saygın bir yeri vardır. Felsefi anlamda Akademi okuluna bağlıdır. Cicero'nun mektuplarından anladığımız kadarıyla aralarında yakın bir dost- luk vardır. Cicero ayrıca bazı eserlerini ona ithaf etmiştir.

5 M. Tullius Cicero, *De Natura Deorum: Tanrıların Doğası*, çev. Çiğdem Menzilioğlu, (İstanbul: Kabalacı Yayınevi, 2012), 22.

6 Cicero, “Önsöz”, *De Natura Deorum*, çev. Çiğdem Menzilioğlu, 25.

7 Cicero, “Önsöz”, *De Natura Deorum*, çev. Çiğdem Menzilioğlu, 15.

öngörüyle nasıl yönetildiğine değinerek gerek doğadan gerekse tarihten aldığı örneklerle tanrıların dünyevi işlere karıştıklarını öne sürer.⁸

Üçüncü kitapta Cicero, ifade ettiğimiz üzere Sotacılara karşı akademi okullarını karşılaştırır. Burada stoacılar hakkında sert eleştirilere yer veren Aurelius Cotta bir nevi tüm bu diyalogun galibi olmuştur. Bu sert eleştirilerin arkasında tanrılar hakkındaki düşünceleri batıl inançlardan arındırma gayesi güder. Bunu yaparken de tanrılar hakkında konuşmanın güç ve bu alanda ki birçok konunun belirsiz olduğunu ifade ederek dindarlığı ya da saf dindar inançlılığı zedelemekten kaçınır. Eser, o zamana kadar dinleyici konumunda olan Cicero'nun, tüm bu ortaya atılan görüşler neticesinde gerçeğe en yakın görüş olarak Stoa'yı bulduğunu dile getirmesiyle son bulur.

İnceleyeceğimiz eserin kritiğe tabi tutacağımız ikinci bölümünde, stoacı Lucilius Balbus'un anlatısında tevhidin izlerinden yola çıkarak yukarıda ifade ettiğimiz şekliyle şirke ve türevlerine geçiş aşaması başka bir biçimde ifade edilecektir. Balbus'un bu anlatısında ilk başta var olan tek ve her şeye gücü yeten tanrı, yerini birçok tanrıya bırakarak devam eder. İşte bu anlatı aslında her ne kadar Balbus'un bağlam içerisinde tek bir konuda ifade ettiği görüşler olsa da bize dinlerin pozisyonlarının kendi içindeki muharriklerinin varlığı ile nasıl tek tanrı inancından, çok tanrılı inanca evirildiğini gösterir. Bu çalışma söz konusu dinamikleri ve kaygıları göz önüne alarak tevhid inancının bazen açık bazen ise kapalı ifadeler kullanarak yerini şirke nasıl bıraktığını göstermesi açısından önemlidir. Eserin ikinci bölümü, bu soruşturma için en uygun yerdir. Bundan dolayı özellikle kitabın ikinci bölümü tartışmanın esasını oluşturacaktır. Bu ikinci kısımda yukarıda ifade ettiğim şekliyle Balbus hâkimdir. Cicero'nun kendisine yönelttiği tanrı ile ilgili soruları çeşitli başlıklar altında cevaplar ve özel olarak stoacı tanrı öğretisinin genel olarak ise tevhidin şirke dönüşüm sürecini bizlere göstermiş olur. Bunu yaparken de kendi çerçevesinden örneklerle tanrı-âlem ve tanrı-insan ilişkisini özetlemeye çalışır. Ancak sonunda şirke düşmekten kurtulamaz.

⁸ Cicero, *De Natura Deorum*, çev. Çiğdem Menzilcioğlu, 164.

Diyaloglar arasında konuya ilişkin girdilere ulaşmak ve en genel anlamıyla inanç eksenindeki eğilimi görebilmek için metni daha analitik incelemek isabetli olacaktır.

1. Metin Rekonstrüksiyonu

Rekonstrüksiyonunu yapacağımız kısım eserimizin Q. Lucilius Balbus tarafından dile getirilen tanrı hakkındaki anlatısının ve açıklamasının olduğu ikinci kitap/bölümdür. İlk bölümde konuşmanın hâkimi olan Cotta sözlerini sonlandırır ve Cicero tarafından söz Balbus'a verilir. Balbus sözlerine Cotta'yı yeniden dinleyebilmesinin mümkün olduğunu belirterek başlar. Ancak bunun için bir şartı vardır; o da Cotta'nın safsata tanrıları ortadan kaldırmak için serrettiği belagatli tutumunu, hakikatleri anlatmak için de kullanmasıdır. Cotta'nın hem rahip hem de bir filozof⁹ olması Lucilius Balbus için bu beklentiyi arttırmıştır ve anlamlı kılmıştır. Balbusun bu beklentisi kendi çıkış noktasını belirlemesi açısından bize önemli bir ipucu verir. Burada Balbus, bu beklentisinin bir gereği olarak Akademici Cotta'nın tanrı hakkındaki görüşlerinin Akademikiler gibi değişken ve belirsiz olmasının aksine Stoacılar gibi sabit ve kesin olur der.¹⁰ Bu ifade Balbus'un birazdan öne süreceği tanrılar hakkındaki görüş ve tartışmaları için bir hareket noktası oluşturması açısından önemlidir. Ayrıca tevhid-şirk düalizmini Balbus'un ifadeleri üzerinde tartışmak, yani Stoacı geleneğin sabit ve kesin açıklama üslubu çerçevesinde elde edilen kanaatleri bilmek, müspet bir tartışmaya imkân verir. Diyalogun devamında Cotta, önce kendisinin değil Balbus'un söylediklerini dinlemek istediğini ifade ederek sözü Balbus'a verir. Bunun üzerine Balbus, kendi mensubu olduğu okulun tanrılar hakkındaki görüşlerini "*Bizimkiler ölümsüz Tanrılar hakkındaki bildiklerini genelde dörde ayırırlar.*"¹¹ diyerek geleneksel bir tutumla başlar. Bizimkiler dediği stoacılarıdır. Bu şekilde Balbus önce tanrının var olduğunu ispatlama işine girer, sonra tanrının doğasının nasıl olduğu ile ilgili açıklamalara yer verir, ardından dünyanın tanrısal öngörüyle yönetildiğine değinerek gerek doğadan gerekse tarihten aldığı örneklerle tanrıların dünyevi işlere karıştıklarını öne sürer ve bir tanrı-âlem ilişkisi ortaya koyar. İşbu dört zemin aslında özel olarak tevhidden şirke geçişin şeması, genel olarak ise bu şemanın dinlerin tarihindeki iz düşümü olarak yorumlanabilir niteliktedir.

⁹ Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev. F. Gül Özaktürk, Ü. Fafö Telatar, 30.

¹⁰ Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev. F. Gül Özaktürk, Ü. Fafö Telatar, 30.

¹¹ Cicero, "Önsöz", *De Natura Deorum*, çev. Çiğdem Menzilioğlu, 164.

İlk konu, yani tanrının var olması ve onun apaçıklığı hakkındadır ve Balbus'un bunda hiç şüphesi yoktur. Hatta bu konuda konuşmayı bile gereksiz gördüğünü ifade eder. Kendisi de en belirgin şekilde bunu şöyle ifade eder: “Gökyüzüne baktığımızda ve gökteki varlıkları aklımız da canlandırdığımızda, bunları yöneten son derece akıllı tanrısal bir gücün varlığı kadar açık ve belirgin ne olabilir.” Ve Ennius'un dizesine işaret eder: “Bak parlayana ta yukarıda işte o Jüpiter.”¹² Ve şöyle devam eder: “O her şeyin efendisi hem bir baş işaretiyle¹³ her şeyi yöneten hem de her yerde hazır bulunan ve her şeye gücü yeten tanrı jüpiterdir.”¹⁴ Bu sözler Balbus'un ve tüm tek tanrılı dinlerin esasını teşkil eden tevhid anlayışının bir ifadesidir. O, her şeye gücü yeten, tek bir kadir-i mutlak tanrıdır. Hiçbir ehl-i tevhid bundan kuşku duymaz. Balbus'da da durum böyledir. “Bundan kuşku duyan birinin güneşin varlığından neden kuşku duymadığını hiç anlamıyorum.”¹⁵ Balbus kendisinde ve kendisi gibi düşünenlerde tanrı fikrinin bu kadar esaslı olmasının sebebini mükemmel tanrı tasavvuruna bağlar. Yani insanların zihinlerinde mükemmel bir tanrı tasavvuru olmasaydı onlar bu tanrıya erişemezlerdi. Ayrıca bu erişilen tanrı tasavvurunun da istikameti yani asırlar boyunca süre gelen bu tanrı inancının sürekliliği de konuya delil teşkil eder. Buna mukabil düzmece tanrılara sahip olanların tanrılarını ve dolayısıyla inançlarını yitirdiklerini söyler. Balbus'un teorisi en öz haliyle şudur: Tanrının mükemmelliği ona olan inancı sürekli kılar, alelade düzmece tanrılara inanç ise aynı derecede yiter. Kendisinde var olan mükemmelliğin gereği olarak aslında kadiri mutlak tanrının kendini savaşlarda göstererek varlığını hissettirdiğini ifade eder. Bu hissedişler sırasında örneğin birçok kralın ve askerinin bunu tecrübe ettiğini ama birçoğunun akli almadığı için bunu ifade etmekten çekindiklerini, bazılarının ise alay ettiğini anlatır.

Her ne kadar Balbus en başta tanrının var olduğunu konuşmaya bile değer görülmece kadar aşikâr bir şey olduğunu ifade etse de konuşması onu tanrılarının varlığı hakkındaki açıklamalara yönlendirir. Yine buraya eklemenebilecek dikkat çekici bir nokta ise Balbus'un ataları ile ilgili açıklamasıdır. O, atalarının gözünde dinin ve tanrılarının çok büyük olduğuna değinir ve onların bu söylemlerinin kendi tartıştığı konuların içerisinde hiç yadırganmayacağını ifade eder. Aslında bu kısım tevhidden şirke geçişin tarihi süreci bağlamında okunabilir. Yani ifade

12 Ennius'un *thyestes* oyunundan bir bölüm. Bu konu hakkında Bkz. Provis, *The Authority Of Ennius And The Annales In Cicero's Philosophical Works* (Classics Department University of Canterbury, August 2012–May 2014), 56

13 Romalılar tanrılarının başlarına öne eğip olur anlamında bir işaret yaptıklarına inanır.

14 Cicero, “Önsöz”, *De Natura Deorum*, çev. Çiğdem Menzilcioğlu, 167.

15 Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev. F. Gül Özaktürk, Ü. Fafö Telatar, 84

ettiği gibi her ne kadar Stoacı Balbus tek bir anlatım içerisinde tevhidden şirke yöneliyorsa da bu aslında tarihi sürecin de göstergesidir. Balbus'un atalarının görüşlerini konuya delil getirmesi de bu tarihi sürece işaret edebilir.

Balbus devam eder ve herkesin kafasında tanrının varlığı tasavvuru vardır der. Ama ilginçtir ki bunu tabi olarak değil fitratın imkân halini esas alarak vaz-ı ilahi¹⁶ olarak temellendirir. İfadesi şöyledir. “Herkesin anlaştığı ortak bir nokta vardır; Tanrıların var olduğu kavramı. İnsanların kafasına doğdukları günden beri sanki kazınıyor gibi yerleştirilmeye başlanmıştır.”¹⁷

Görüldüğü üzere Balbus tanrı tasavvurlarının çeşitlenmesinin onun yani tanrının varlığını şüpheye düşürmeyeceğini söyler. Ona göre her ne kadar tanrı tasavvurları çeşitlense de buna rağmen tanrının var olmadığını kimse söylemez. Ardından insanların kafasında tanrı fikrinin oluşmasının dört nedenini sıralar. Bunlardan ilki olayların önceden sezilmesidir. İkincisi toprağın bolluğu ve verimliliğinin insanın işlevine sunulmuş olmasıdır. Üçüncüsü insanları korkutan yıldırım, fırtına, deprem ve salgın hastalıklar gibi doğa olaylarıdır. Dördüncüsü ve Balbus'a göre en önemli kısım gökyüzünün, yıldızların ve gezegenlerin eşsiz düzeni, güzelliği ve onların şans eseri olmasının imkânsız olmasıdır. İnsanların bu tecrübelerle karşılaşması özellikle evrenin düzenini tecrübe etmesi ile ortaya çıkan şey, var olan bütün bu evrenin nedensiz olamayacağı düşüncesidir. Burada yani dördüncü maddede kayda değer nokta ise Balbus'un açıklamalarının ilerleyen kısmında söz konusu o yıldızları ve güneşi, mükemmellikleri neticesinde tanrı olarak var sayması olacaktır. Yani şu an tanrının varlığını delillendirmek için kullandığı âlemin kendisini de tanrısallaştıracaktır. Bu haliyle neticede Balbus, tam karşısında olduğu görüşü adeta sahiplenir ve desteksiz, temelsiz bir tanrılar formuna -şirk formuna- ulaşır.

Balbus bu aşamadan sonra artık ulaştığı mükemmel tanrı anlayışını bulandırmaya başlar. Burada ifadelerinden kendisinin kafasının karışık olduğu anlaşılıyor. Tanrılar hakkındaki bu sürecin devamındaki gayesi, tanrıların doğası hakkında bilgi vermektir. Bunu yaparken de çeşitli isimlerden bahseder. Ortaya çıkan netice Balbus'un en başta ifade ettiği mutlak tanrı tasavvuruna oldukça ters ve uyumsuzdur. O, bu aşamada kendi görüşlerini, Khryssippos'un¹⁸ diliyle aktarır ve onun

16 Din tanımını ve vaz-ı ilahi açılımı için Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (Türkiye El Yazma Eserler Kurumu, 1. Basım, 2021), 1/203

17 Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev, F. Gül Özaktürk, Ü. Fafu Telatar, 90

18 MÖ. 280-207 yıllarında yaşamış stoacı filozof aynı zamanda stoa okuluna da bir

doğa-tanrı fikrine sözü getirir. Burada Balbus kendini de kasıtlı olarak eleştirmek için Khryssippos söylediklerini alıntılamış olabilir. Khryssippos şöyle der:

Doğada insan aklının mantığının gücünün yeteneğinin yapamadığı bir şey varsa kuşkusuz insandan daha üstün bir şey vardır göksel olaylar ve düzeni sürekli olan her şey insan tarafından gerçekleştirilemez. Onun yarattıkları insaninkinden daha iyidir. Ona tanrıdan daha iyi bir ad bunabilir mi yoksa doğada insandan daha iyi ne olabilir¹⁹

Burada her ne kadar Khryssippos, bir tanrı kanıtlaması yapsa da kendi nazarında üstü kapalı olarak tanrı-doğa fikrini ifade eder. Bu da tevhid anlayışının yani Balbus'un en baştan beri ifade ettiği tanrı tasavvurunun temellerini sarsar. Aslında burada insanı akıl sahibi olmasından ve bu sahipliğin bir bedeli olmasından dolayı yüceltir. Çünkü bu yücelik kendi başına tanrılara karşı küstahça ve adaletsizce olur. Dolayısıyla bu adaletsizlikten kurtulmak için ya mükemmellik reddedilecek -ki bu imkânsızdır- ya da bu mükemmel olanın tanrı kabul edilmesi gerekecektir. Ayrıca Chryssippos insan dışındaki sair mükemmel düzen ve sistemlere sahip yapılarında bir var edeni olmasını sorunlu görür. Sahip olduğu o mükemmellik onun bir netice olmasını engeller. Hatta eserde bu durumun aksini kabul etmenin ahmaklık olduğunu ifade eder. Ulaştığımız bu mükemmelliğin kaynağına ise Balbus işaret eder. Onun için tüm bu mükemmelliğin kaynağı ise dünyadır. Ve bizzat kendisi de başka mükemmelleri besleyecek kadar mükemmeldir.

Kuşkusuz hiçbir şey dünyadan daha iyi daha üstün daha güzel değildir ondan daha iyi hiçbir şey var olmadığı gibi daha iyi bir şeyin var olduğu düşünülemez bile. Akıl ve bilgelikten daha iyi bir şey yoksa bunlar en iyi olduğunu onayladığımız şeyin içinde var olmalıdır.²⁰

Balbus bu kapalı söylemlerini açıklamak istediğinde ise her yönüyle kâmil bu dünyanın tanrı olduğu sonucuna ulaşır. Gerekçe ise dünyanın akıllı, mutlu ve sonsuz olmasıdır. Evet, bu kendi düşünce geleneği açısından makul olsa bile bu ilkelere nasıl ulaştığı hakkında bir bilgi vermez.

Aynı biçimde dünyanın akıllı mutlu sonsuz olduğu sonucuna varılabilir. Bu nitelikleri olan varlıklar olmayanlardan daha üstündür herhangi bir şey dünyadan daha iyi değildir. Bundan dünyanın tanrı olduğu sonucu çıkarılacaktır.²¹

dönem başkanlık etmiştir. Stoacı düşünceyi en iyi temsil eden birisi olması ile ilgili Bkz. Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev, F. Gül Özaktürk, Ü. Fafö Telatar, 48

19 Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev, F. Gül Özaktürk, Ü. Fafö Telatar, 91

20 Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev, F. Gül Özaktürk, Ü. Fafö Telatar, 92

21 Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev, F. Gül Özaktürk, Ü. Fafö Telatar, 93.

Görüldüğü gibi Balbus açıkça dünyanın tanrı olduğunu da ifade eder. Ama şöyle bir soru sorulabilir. Belki Balbus'un baştan beri bir olan ve varlığından şüphe duyulmayan tanrı, dünyanın kendisi midir? Evet, bu en azından şimdilik mümkündür. Çünkü kendisi metnin devamında dünyanın akıllı ve canlı varlıkları var ettiği için canlı ve akıllı olması gerektiğini düşünür. İşte bu kısım en başta vurguladığı tanrının nitelikleri ile çeşitli veçhelerde çelişir. Ayrıca dünyanın tanrılaşması sürecinde, şu düşüncesinin büyük etkisi vardır; O, insanlar ve diğer canlıların yaşamsal güçle var olduğunu düşünerek aslında ruha vurgu yapar ve seleflerinden bu konuda destek alarak düşüncesini temellendirir. Daha sonra dünyanın içerisinin de bu yaşamsal güçle dolu olduğunu-buna yönlendirici güçte der- ve bu sebeple dünyanın da akıllı olması, her şeyi adeta kucaklaması-bir arada tutması- bu dünyanın da tanrı olmasını gerektirir.

Artık dünya kuşkusuz tanrıdır ve her ne kadar nitelikleri ve konumu tartışılrsa da tek olarak karşımızda durur. Bu kabulden sonra Balbus özellikle Platon'un nefis/ruh teorilerin ele alır. Çünkü bir şekilde kabul ettiği inancını desteklemesi gerekir. Burası aynı zamanda Balbus'un konuyu ele alacağı dört konudan ikincisidir. Yani var olan tanrının niteliklerini ve keyfiyetini açıklar. Bu da aslında dünyanın aklının olmasının ispatlanma sürecinin bir sonucudur. Dolayısıyla tanrının doğası, dünyanın doğasına dönüşür. Evrenin düzeni, bitkilerin oluşumu, hayvanların birbirleri ile münasebeti, insandaki akletme kuvvesi gibi her şey tanrıların doğasının bir parçasıdır. Doğanın bu unsurlarının her bir varlığı ve akılla irtibatı tanrı-dünya tarafından içerisindekilere sağlanır. Adeta onların varlığı dünyaya bağlıdır. Aslında bu doğrudur. Bugün bile bizim ve diğer canlıların varlığı dünyanın varlığına bağlıdır. Ancak biz dünyanın tanrı olduğunu söylemeyiz. Bunun klasik düşüncedeki en geçerli sebebi dünyanın ve dünyadaki varlıkların münasebetleri, oluş-bozuluşa konu olması bakımından mükemmel olmamasıdır. Bunun tam aksi olarak ise Balbus'un ifadeleri şu yönde neşvünema bulur:

Bu akıl insanüstü bir şey olmalıdır ve insanlara Tanrı tarafından yani içinde kusursuz ve soyut aklın var olması gereken dünya tarafından verilmiş olmalıdır. Dünyadaki nesnelerin düzeninde bir olağanüstülük ve kusursuzluk vardır. Karşı koyan bir güç olmadığında, çiftlikte, bağda bahçede doğanın kendiliğinden olağanüstü bir sonuca ulaştığını görüyorsak, resim, el sanatı ve öbür sanatlarda kusursuzluk amaçlanıyorsa, aynı biçimde tüm doğada herhangi bir şeyin çok daha fazla kusursuzca yapılması ve tamamlanması gerekir. Birçok dış etki doğadaki tek tek varlıkların ku-

sursuz olmalarını engelleyebilir, tüm doğaya ise hiçbir şey engel olamaz, doğanın kendisi tüm varlıklarını içine alıp korur.²²

Bu ifadeleri ile Balbus her şeyin kaynağının, daha doğru ifade ile tekrar döneceği yerin dünya olduğunu, dünyadan kastın ise doğanın ta kendisi olduğunu izah eder. Dünyaya/Doğaya atfettiği bu akıl sahibi olmanın bir gereği olarak kompozisyonuna, bilgeliği de eklemeler. Çünkü dünya akıllıdır ve hiçbir şey ona engel olamaz, tek egemen odur. Dolayısıyla onun aynı zamanda bilge de olması gerekir. Ve en başta Jüpiter için söylediği alaycı tavırları burada da kullanır. Her şeyi kucaklayan doğanın cansız, akılsız ve bilgelikten yoksun olduğunu düşünmeden daha mantıksız başka bir şeyin olmayacağını söyler. Çünkü insanlar arasında da bilgelik vardır. Eğer dünya bilge değilse insandan daha aşağı olması gerekir. Dolayısıyla Balbus'a göre bu saçmadır. Bu saçma olduğuna göre dünya başlangıçtan beri hem bilge hem tanrı sayılmalıdır. Balbus bu aşamadan sonra yine dünyanın tanrı olmasının diğer bir sebebi olarak erdeme değinir. Tanrısal olan dünyanın erdemle dolu olduğunu ama bu erdemın dünyanın tanrısalılığından kaynaklandığını ifade eder. Süreç kısaca şöyledir, dünyada erdem vardır bunun için akıllıdır ve nihayetinde o, tanrıdır.

Buraya kadar Balbus, tevhid esaslı bir anlatıdan yola çıkarak çeşitli akıl yürütmelerle onun içerisini doldurmaya çalışmıştır. Onun için tanrının gereklilikleri erdem, bilgelik ve akıllıdır. Bunları içerisinde barındıran ve kucaklayan bir şey varsa onun tanrı olmasını gerektirir. Ve var olanların varlığı ya da erdemlinin erdemi, bilgenin bilgeliği, akıllının da aklının kaynağı bu dünya/doğa tanrıdır. Her ne kadar tanrının niteliklerini son açıklamalarda bulandırsa da aslında buraya kadar kısmen de olsa tevhid anlayışını devam ettirdiğini görmek mümkündür. Çünkü henüz tanrı olan yalnızca dünyadır. Ama metnin bundan sonraki kısmı Balbus'un da açıkça ifade edeceği şekilde yeni şeylere tanrısallık atfedecektir. Bunun temel sebebi ise çıkış noktası dünyaya/tanrıya ulaşmasında yaptığı akıl yürütmedir. Dünyanın tanrısal olduğu anlaşıldığına göre aynı tanrısalılık, *aetherin*²³ en hareketli ve en temiz kesiminde doğan yıldızlara da verilmelidir. Bu yıldızlar Balbus'a göre herhangi bir elementle karşılaşmamışlardır. Tümüyle sıcak ve parlaktırlar. Bunun sonucu olarak hem canlı olduklarını hem hissettiklerini hem de anladıklarını söylemeye hakkımız vardır.²⁴

22 Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev. F. Gül Özaktürk, Ü. Fafö Telatar, 97.

23 Esir maddesi

24 Yıldızların tanrı olması ve akıllı ve duyumsayan olmalarına ilişkin stoa öğretisi, Platon ve Arisoteles'e hatta Babil ve Mısır düşüncesine kadar gider.

Görüldüğü gibi Balbus açıkça *aetherin* yıldızına da tanrısallık veriyor. Burada onun tanrısallık olmasının sebebi yine akıl ve erdemin ya da bilgeliğin getirisi olarak canlılık, hissetme ve anlama kapasitesinin olmasıdır. Balbus, bu yetiler sayesinde *aetherine*, gökyüzü de denilebileceğini ifade eder. Nihayetinde diğer gök cisimlerin ya da yıldızların da onun ürünü olduğunu, ondan doğduklarını söyler. Tüm yıldızlarda *aetherinden* doğduğuna göre onlara da tanrısallık verilmesi gerekmektedir. Çünkü onlar da aynı yetileri içerisinde barındırır. Burada Balbus yıldızlara diğer tanrılarda olmayan bir şey daha ekler. O da onların duygu sahibi olmalarıdır. Buraya şu noktadan gelir; yıldızların düzeni hiç bozulmaz ve hiç değişmez. Bu durum, Balbus'u etkiler ve ona göre düzenlilik içerisinde olup kargaşadan uzak olanlarda akıllı ve duygu yüklü olmaları gerekir. Çünkü kararsızlıkları ve endişeleri yoktur. Bu iki özellik tanrısallık olanlarda olması düşünülemeyen şeyler olduğu için yıldızların her birini de Balbus tanrıların arasına koyar.

Metnin bu kısmından sonra Balbus, bir tanrı olarak dünya-doğanın ya da yıldızların yarattıklarına ilişkin açıklamalara gelir ve geleneksel kozmoloji anlayışı ile irtibatlı olarak iddialarını temellendirir. Burada aslında yıldızların ya da feleklerin dairesel hareketleri ve daireliklerinden yola çıkarak oluş-bozuluş âleminin nasıl var olduğu temellendirilir. Bu akıl yürütme onu, evrenin bir düzensizliğe ve amaçsızlığa yol açmadığını tam aksine kendisinde düzen, bağlılık, akıl ve kararlılık olduğuna ulaştırır. Eğer bir kargaşa ve fesat varsa bu durumun ayın altında bulunan yeryüzünde olduğunu anlatır. Eğer bir kişi bu oluş bozuluşa konu olmayan evrenin, akıldan yoksun, düzensiz ve kararsız olduğunu ifade ederse o kişinin akılsız sayılacağını söyler. Balbus bu konuda çok nettir. En başta söylediği güneşin olmadığını söyleyen kişinin sağlıklı karşılanmayacağından yola çıkarak tek bir tanrının olduğunu vurgulayan Balbus, bundan sonra artık tanrıların niteliğini açıklamaya koyulur. Artık tanrılar ifadesini kullanır. Çünkü artık onun için birden çok tanrı vardır. Bu tanrıların niteliklerini şöyle ifade eder:

Bir bütün olarak dünya hakkında tartıştık ve yıldızlardan da söz ettik; tanrıların ne boş oturdukları ne de yaptıkları işlerde kendilerini sıkıntıya soktukları sonucuna vardık. Tanrıların ne damarları ne sınırları, ne de kemikleri vardır, güçlerini artırmak ya da azaltmak için ne bir şey yer ne içerler ne de tanrıların düşmekten, çarpmaktan ve uzuvlarının güçsüz kalmasından kaynaklanan hastalıklardan sakınacakları bizimki gibi bedenleri vardır. (...) Onların biçimleri çok güzeldir ve gökyüzünün en iç açıcı bölgesinde otururlar; burada her şeyi korumak ve gözetmek için uyum içinde dolaşırlar ve yollarını çizerek. (...) Hem Yunan bilgeler hem de bizim atalarımız tanrıların çok yararlı olmalarına dayanarak yerinde bir kararla onların birçok başka özelliklerinin de olduğu kanısına varmışlardır. Çünkü insan soyuna çok yararlı ne varsa, insanlar onun

tanrısal iyilik olmadan gerçekleşmediğini düşünürlerdi. Bunun için Tanrı verdiği ürünün adıyla anılırdı, örneğin tahıla Ceres, şaraba Liber deriz, Terentius da şöyle der: *Yiyecek ve şarap olmazsa aşk buz gibidir.*²⁵

Görüldüğü gibi Balbus tanrıların niteliklerini ve kendisinden önceki atalarının onları nasıl hissettiklerini ve onlarda tanrının nasıl karşılık bulduğunu anlatarak kendi oluşturduğu tanrının niteliklerini sıralar. Tanrıların insanlar gibi cismani yapıdan oluşmadıkları ve onlara benzemediklerini, insanlardaki bulunan noksanlıklardan dolayı gerçekleşen asli ihtiyaçların onlar için geçerli olmayacağı açıklar. Sonrasında ise atalarının ve bilgelerin tanrılarda insanlarda bulunan her erdemın kaynağının olduğunu ifade ederek şöyle ilginç bir anekdot paylaşır;

Tanrı verdiği ürünün adıyla anılırdı örneğin tahıla Ceres, şaraba Liber deriz. (...) Tabi onların her birini tanrı saymıyorlar tanrıya adeta bir şükür ve hakkını verme gereği olarak verileni tanrılaştırıyorlar.²⁶

Artık Balbus kendi sistemi içerisinde tanrıların konumunu belirginleştirmiştir. Bu hiyerarşi içerisinde insanların, yani oluş-bozuluşa konu olan mahlûkatın onlara karşı nasıl bir tutum sergilemeleri gerektiğini ve kendi ortaya koyduğu tanrılarla irtibatının imkânını şu sözlerle özetler:

Dünyanın ve onun tüm parçalarının tanrıların isteğiyle hem başlangıçta düzene sokulduğunu hem de her zaman yönetildiğini söylüyorum. Bizimkiler bu tartışmayı genellikle üç aşamada ele alırlar; İlk aşama tanrıların varlığını kabul etmeleridir, bu kabul edildikten sonra, dünyanın onların kararlarına göre yönetildiğini açıkça söylemeleridir. İkinci aşama her şeyin, hisseden doğanın etkisi altında kaldığını ve onun tarafından çok güzel bir biçimde yönetildiğini, ardından da onun canlı elementlerden yaratıldığını kabul etmeleridir. Üçüncü aşama ise gökyüzündeki ve yeryüzündeki olağanüstü olaylara hayran olmalarıdır.²⁷

Görüldüğü üzere bu irtibatı Balbus üç aşamada açıklar. Bunlardan ilki, insanın bu tanrıların varlığını kabul etmesi gerektir. Bu sayede ancak dünya içerisindeki olayları anlamlandırılabilir. Diğer aşama ise var olanların doğanın etkisi ile var olduğu ya da onun sayesinde işlevsel hale geldiğidir. Burada dünyanın hisseden olarak nitelendirilmesini önemlidir. Nitekim yukarıda hissetme gücünü, tanrılığının alameti olarak zikreder. Ayrıca bu hissetme tanrının kendi altındakilere irtibat kurmak için gereklidir. İrtibattan kasıt ise aslında varlık verme ya da ruh verme olarak anlaşılabilir. Diğer bir ifade ile bu yaratmadır. Son olan yani üçüncü aşama hayranlıktır. Balbus, hayranlığın tanrıların varlığının anlaşılmasının şartı olarak

25 Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev, F. Gül Özaktürk, Ü. Faf0 Telatar, 106.

26 Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev, F. Gül Özaktürk, Ü. Faf0 Telatar, 106.

27 Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev, F. Gül Özaktürk, Ü. Faf0 Telatar, 113.

öne sürmüştür. Aslında gerçek irtibatta bu hayranlığın kendisidir. Biri tanrıların varlığını bilir ve onun müdahalesine inanır, ancak asıl irtibat, söz konusu yaratma ve yeryüzü ile gökyüzündeki düzen ve mükemmelliğe hayranlık ile açığa çıkar.

Balbus artık eserine bu sözlerinin tekrarı ve şairlerin konuya özgü şiirleri ile devam eder. Artık sistem tanrı değil tanrılar etrafına kurgulanır. Bir olan ve her şeye kadir mükemmel bir yaratıcıdan, birden çok tanrıya geçişin aşamaları, Balbus'un ifadelerinde bu şekilde tezahür eder.

Sonuç

Tevhid ve şirkin kökenine odaklanmak doğal olarak dinler tarihi yazarlığını da değerlendirmeyi gerektiriyor. Bu değerlendirme yalnızca olayları değil daha şamil ele alındığında toplumların tanrısal ya da ilahi deneyim ve tecrübelerini de içine alır. Nitekim toplumların deneyimleri ve tanrı-âlem ilişkilerinin çeşitlenmesi; tanrı nedir? Sıfatlarının nitelikleri nasıldır? Tanrı olmak için gereken şartlar nelerdir? gibi sorulara da çeşitli cevapları doğurur. Aynı zamanda bu cevaplar o toplumun hiyerarşik bir metafiziğini oluşturur. Mesela birden fazla tanrıya ulaşmak için zorunlu olarak ilk tanrıya ulaşmak icap eder. Gerekli olan nedensel süreç ister nebevi olsun ister akli bir istidlalle olsun bu tezi çürütmez. Çünkü konunun asıl fonksiyonu var olan tevhid inancının, şirkin çeşitli yapılarına evrilmesinin dinamiklerini açığa çıkarmaktır. Esas alınan nebevi metot ise dolaylı olarak incelememin bir alt metni olarak yer almıştır. Bu pozisyonu bu çalışma özelinde iki yönden ele almak mümkündür. Birincisi tarih merkezlidir. Yani insanlık tarihi ile peygamberlerin tarihinin aynı geçmişe sahip olması sebebiyle, dinlere paralel bir insanlık tarihi oluşturacak şekilde çalışmamda yer almasıdır. İkincisi ise sistematiktir. Özellikle Balbus'un akıl yürütmelerindeki nübüvvet kategorisinin eksikliğinin ortaya çıkardığı hatalı istidlalleri göstermesi açısından yine bu makalede kullanılmıştır. Bu makale için özellikle ikinci yönüyle nebevi perspektif, Balbus'un tanrılar hakkındaki diyaloglarının açıklanmasıyla temellendirilmiştir.

Eserin bir diyalog metni olması yönüyle hem konuşmacıların şahsi kanaatlerini açıkça ifade etmesi hem de mensubu oldukları okulların öğretilerini aktarırken birbirlerinin görüşlerine karşı apolojetik bir tavır sergilemeleri, tevhid ve şirke dalalet eden söylemlerini sistemli bir şekilde yeniden kurmayı zorlaştırmıştır. Bu durum da dakik bir çalışmayı gerektirmiştir. En nihayetinde bu çalışma, yeni perspektifler sunması açısından makul bir dinler tarihi yazım üslubunun, bir metin üzerinde denemesi olarak okunabilir. Ele aldığımız Çicero'nun *Tanrıların Doğası* isimli eserde bu dinamiklere ulaşmak için seçilmiş bir metindir. Bu da eserin

ikinci Bölümü olan Lucilius Balbus'un sözlerinden yola çıkarak mümkün olmuştur. Balbus sözlerine, kendinden öncekilerin yani Vellius ve Cotta'nın kendisini tatmin etmediğini ifade ederek başlar. Ama kendisi de bu meselelerin tartışmaya konu olmayacak şekilde açık olacağını söyleyerek tartışmadan çekinir bir hal sergiler. Lakin sonrasında tartışmaya ve sorulan soruları cevaplamaya çekimser bir tutumla yönelerek, sözlerine “*bizimkilerin tanrı hakkındaki yargıları*” diye başlar. Bizimkiler derken kast ettiği Epikür geleneğidir. O, bu üslubuyla kendini ön plana atmak istemez. İlk olarak ait olduğu geleneğin, tanrıların varlığı ve varlığının bedihiliğini adeta güneşin inkâr edilemez varlığı ile ilişkilendirmesine değinir. Bu söylem tevhid inancının da ilk vurgusudur. Çünkü güneş tektir ve onun yeryüzünü aydınlattığı gibi her şeyi aydınlatır. Burada kadir-i mutlak bir tanrı betimlemesi vardır. İlerleyen süreçte Balbus ulaştığı bu tek tanrının niteliklerini ortaya koyar, ancak bu nitelikler daha başka varlıkların da tanrı ya da tanrısal olmasını gerektirecektir. Bunların en başında ise dünya/doğa gelir. Balbus gerçek bir tanrının akıllı, canlı, hisseden ve tüm erdemlerin ve varlığın kaynağı olarak düşündüğü için, dünyanın ya da var olan kozmosun da bu yetkinliklere sahip olduğunu temel akıl yürütmelerle ispatlamaya çalışır. Elde ettiği ürünler ona adeta yeni tanrılar keşfettirir. Dolayısıyla o yalnızca dünya/doğa ile yetinmez ve *aetherin* yıldızında da tanrısal karakterler olduğunu söyler. Akabinde onun açıkça tanrı sayılması gerektiğini beyan ederek niteliklerini açıklamaya çalışır. Genel olara bu nitelikler canlılık, akıllılık, hissetme, erdemlerin kaynağı olma ve bilgelik olarak zikredilir.

İlginçtir ki söz konusu nitelikler aslında nübüvvet temelli inançlarda, nebinin görevi olarak tevdi edilmiştir. Nebi, erdemlerin kaynağıdır. Ahlakın tamamlayıcısıdır. Bilgedir. Hâkimdir. Ona hikmet öğretilmiştir. Feraset sahibidir. Beşerî aklın en üst temsilcisidir. Dolayısıyla nebinin rolü bir inanç sisteminin olmazsa olmazı olarak görev yapmaktadır. Bundan dolayı Balbus, var olan tüm bu amil nitelikleri fark eder. Ancak çevresinde onlarla vasıflanacak kimseyi bulamaz ve onular elde ettiği tanrılara ilişir. Dolayısıyla yalnızca *aetherin* yıldızı da tanrı olmakla kalamaz ve tüm yıldızlar tanrısal olmakla nitelenirler. Bu açıklama aslında yukarıda da ifade ettiğim şekliyle metindeki nebevi sistematik yaklaşımın somut bir tarafıdır.

Farklı bir düzeyde mesele haline getirilen dinler tarihi yazarlığı, tetkik ettiğimiz *Tanrıların Doğası* eseri için tevhid ve şirk tasavvurları minvalinde yorumlanmıştır. Bu makalenin ulaşmak istediği hedefler, özel olarak dinler tarihi yazarlığını farklı klasik metinler üzerinde problematik sınılamaya tabi tutmanın önünü açmaktır. Genelde ise akademik ürünlerin klasik malzemeyi ne bağlamda

tartıştığı? (tevhid-şirk) nasıl bir yöntem bilim izlediği? (sistematik ve problematik) ve hangi malzeme üzerinde buna imkân bulduğunun? (*de Natura Deorum*) bir soruşturmasıdır.

Kaynakça

Ay, Rahim. “Din Felsefesinden Dinler Tarihi’ne Dinin Batılı İnşasının Eleştirisi”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4 / 2 (Aralık 2020): 263-281.

<https://doi.org/10.32711/tiad.826415>

Cicero, Marcus Tullius, *Tanrıların Doğası*, çev. Çiğdem Menzilioğlu, Kabalcı Yayınları, 2012.

_____. *Tanrıların Doğası*, çev. F. Gül Özaktürk, Ü. Fafö Telatar: Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2021.

_____. *Yükümlülükler Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 9. Basım, 2013.

_____. *Demosthenes*, çev. İo Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 5. Basım, 2017.

_____. *Kader Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 4. Basım, 2021.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye El Yazma Eserler Kurumu 2. Baskı, 2021.

Çevik, C. Cengiz. “Cicero, De Finibus III’te ‘Latince Felsefi Terminoloji’ Üzerine Bir İnceleme”, *Felsefe Arkivi* 33 (2008): 43-86.

Harman, Ömer Faruk. “Bir Disiplin Olarak Dinler Tarihinin Ortaya Çıkışı (Doğu-Batı)”. *Türkiye’de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, ed. Ali İsrâ Güngör. 23- 48. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Yayınları, 2010.

Molacı, Melike. “Erken Dönem Stoa Düşüncesinde Erdem”. *Felsefe Arkivi* 54 (2021): 1-28

_____. “Bir İdealin İnşası: Stoacı Dünya Yurttaşlığı”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2022): 297-314.

Provis, Damien. “The Authority Of Ennius And The Annales In Cicero’s Philosophical Works”, *Classics Department University of Canterbury* (August 2012/ May 2014), 56

Yazır, M. Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. thk. A. Cüneyt Köksal, Murat Kaya. İstanbul: Türkiye El Yazma Eserler Kurumu, 1. Basım, 2021.



18. Yüzyıldan Günümüze Rusya’da Dinler Tarihi Çalışmaları

Fatma Nur ATAN ERKAN

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

[fatmanuratan53@gmail.com], Orcid ID: 0000-0002-1191-5367



Giriş

Rusya’da din bilimleri ile ilgili çalışmalar I. Petro döneminde (1694-1725) başlamış, 18. yüzyılın ilk yarısında din bilimleri ile ilgili çalışmalar imparatorun isteği doğrultusunda ortaya konmuşsa da entelektüel düzeyde çalışmalar ancak 18. yüzyılın ikinci yarısında yapılmaya başlanmıştır. Örneğin V. N. Tatişev (1686-1750), M. V. Lomonosov (1711- 1765), N. M. Karamzin (1766-1826), P. Kraşeninnikov (1711-1755), M. D. Çulkov (1743-1792), A. Kaysarov (1782-1813) gibi Rus din bilimcileri, folklorik ve etnografik kaynakları incelemeye başlamışlardır. 19. yüzyılın başından itibaren elde birikmiş malzemeler sistematik hale getirilmiş ve ortaya eleştirel makaleler çıkmaya başlamıştır. Örneğin D. Aniçkov’un tezi olan “*Birbirinden Farklı ve Özellikle Eğitimsiz Halklar Arasında Tanrı’ya İbadetin Başlangıcı ve Oluşumu Hakkında Felsefi Söylem*” adlı çalışması bu durumun örneklerinden biridir.¹

Çarlık Rusya’sında din bilimleri çalışmaları batıdaki din bilimcilerinin istifade edecekleri tarzda olmamıştır. Çünkü Rusya’daki çalışmaların kendine has metodları olduğu söylenebilir. 19-20. yüzyıllar arasında ortaya konan eserler Rus din felsefesi çerçevesinde yayılım göstermiştir. Rus din felsefesinin kaynağı ise Rus milliyetçiliği oluşmuştur.² A. Homyakov (1804-1860), İ. V. Kireyevskiy (1806-

1 Çjan Si, “Traditsiya İzuçeniya Religii v Rossii: Kratkiy İstoriçeskiy Analiz”, Mejdunarodny Nauçnyy Jurnal “İnovatsionnaya Nauka” 5 (St. Petersburg, 2016): 67.

2 A.N. Şveçikov, “*Teoritiko-Metodologiçeskiye Osnovi Sovremennogo Rossiyskogo Religiovedeniya*” (St. Petersburg Doktora Tezi, St. Petersburg Devlet Üniversitesi, Felsefe ve Sosyal Bilimler Bölümü, 2009), 297.

1856), Y. F. Samarin (1819-1876), K. Aksakov (1817-1860) gibi milliyetçi Rus din bilimcileri, dinleri sistematik bir şekilde incelemişler ve batının rasyonel düşüncelerinden farklı fikirler ortaya koymuşlardır. Onların çalışmalarının temelinde dini fenomenlerin sadece akılla anlaşılmasının mümkün olmadığı sonucu çıkmaktadır. Hakikate ulaşmanın yegâne yolu irade ve duyguların kullanımıdır.³

19. yüzyılın sonunda St. Petersburg’da bilim okullarının ortaya çıkmasıyla ilişkili olarak din araştırmaları üzerine tarihi ve etnografik materyallerin analizi yapılmıştır. Başkent St. Petersburg’da Bilimler Akademisi, Üniversite, Hermitage ve Kunstkamera müzelerinin personellerinin, etnografya ve Antik Dünya Tarihi çalışmaları ilgilerini çekmiştir. Rusya’da yapılan araştırmalar sırasında elde edilen sonuçlar, Avrupa’daki araştırmalara da kaynaklık etmiştir.⁴

19 ve 20. yüzyılın başlarında, eski anıtların ve etnografik materyallerin incelenmesiyle birlikte Avrupa’daki dini eserlerin çevirisi, Rus din bilimcilerinin ana araştırma görevlerinden biri haline gelmiştir. Bu dönemde özellikle Ortodoks Hıristiyanlığı tarihi ile ilgili çalışmalar daha fazla yapılmıştır. Bu konuda B. A. Turayev (1868-1920), V. P. Vasilyev (1818-1900), İ. Y. Kraçkovskiy (1883-1951), M. Şirokogolov (1887-1939), F. Oldenburg (1863-1934), F. İ. Şerbatskoy (1866-1942), F. F. Zelinskiy (1859-1944) gibi isimler din bilimleri ile ilgili çalışmalar yapmışlardır. Elbette ki bu tür çalışmalar Ortodokslukla sınırlı kalmamıştır. Ayrıca Hıristiyan olmayan Antik Mısır, Yunan, Roma, Hindistan, Çin ve Mezopotamya gibi medeniyetler de çalışmalara dahil edilmiştir. Bu çalışmaların yapılmasında şüphesiz en büyük katkı St. Petersburg Üniversitesi Tarih ve Filoloji Fakültesi’ne aittir. 19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başında Rusya’da din bilimleri bağımsız bir disiplin haline gelmiştir.⁵

Sovyetler Birliği döneminde, dini araştırmalar ağır bir ideolojik sansüre maruz kalmıştır. Dini araştırmalar ateist eleştiri biçiminde yürütülmüş ve bu çalışmalar ideolojik mücadelenin bir aracı olmaya zorlanmıştır. Ancak bu dönem Rus din bilimleri çalışmaları için bir kayıp sayılmamalıdır. Tüm baskılara rağmen yine de sistematik din bilimleri çalışmaları yürüten Sovyet din bilimcileri var olmuş-

3 Şveçkov, “*Teoritiko-Metodologičeskiye Osnovi Sovremennogo Rossiyskogo Religiovedeniya*”, 302.

4 M. M. Şahnoviç, *Peterburgskaya Religiovedçeskaya Şkola: İstoki i Traditsii, Vestnik Rossiyskogo Soobşestva Prepodavateley Religiovedeniya* (Moskova: Sotsialno Političeskaya Mysl, 2008), 26.

5 Si, “*Traditsiya İzuçeniya Religii v Rossii: Kratkiy İstoriçeskiy Analiz*”, 68.

tur. 1932 yılında Leningrad'da kurulan SSCB Bilimler Akademisi önemli bir araştırma merkezi olup eğitim faaliyetleri yürütmüştür. İ. D. Amusin, P. İ. Boriskovskiy, B. L. Bagayevskiy, V. L. Bagayevskiy, N. Valk, V. O. Vasilenko, A. H. Gorfunkel, A. İ. Klivanov, İ. A. Krivelev, G. Lozinskiy, Y. Lurye, A. O. Makovelskiy, M. E. Matye, A. İ. Novikov, V. İ. Rutenburg, A. B. Ranoviç, A. V. Predteçenskiy, V. Y. Propp, A. M. Pokrovskiy, V. V. Struve, A. P. Okladnikov, M. İ. Şahnoviç, B. İ. Şarevskaya, V. O. Şaskolskiy, Y. P. Frantsev gibi isimler din bilimleri alanında sistematik çalışmalar yürütmüşlerdir. Örneğin Nedelskiy ve Frantsev tarafından “*Acı Çeken ve Ölen Tanrı Miti (Mitinin Kökeni ve Gelişimi Üzerine Bir Deneme)*” (*Mif o Stradayuşem i Umirayuşem Boge (Oçerk Prois-hojdeniya i Razvitiya Mifa)*) adında bir monografi derlenmiştir. Yine Kovaleva, Şahnoviç ve Kublanova'nın *Yejegodnik* dergisinin ikinci sayısında makaleleri yayımlanmıştır. Bu çalışmaların çoğu Hıristiyanlığın kökeni konusundaki problemleri çözmeye odaklanan çalışmalardır. Bu dönemde araştırmacılar sadece dinlerin tarihlerini incelemekle kalmamışlar, aynı zamanda dini, evrimsel ve sosyolojik bir bağlamda ele almışlardır. Dini inançların tarihin farklı dönemlerindeki rolünü, inancın psikolojik tarafını ve sekülerleşme süreçlerini analiz etmek için çaba sarf etmişlerdir.⁶

1950-60 yıllarında SSCB Bilimler Akademisi Etnografya Enstitüsü, ünlü Sovyet tarihçisi S.P. Tolstoy'un öncülüğünde yirmi ciltten oluşan “*Dünya Halkları. Etnografik Denemeler*” (*Narodı Mira. Etnografiçeskiye Oçerki*) adında büyük bir etnografik materyal yayınlamıştır. Yine bu dönem yapılan çalışmalarda Doğu dinlerinin tarihini, ayrıca İncil araştırmalarını ve Hıristiyan eğilimlerini incelemek için de çok şey yapılmıştır.⁷

Sovyet döneminin resmî ideolojisinin bir parçası olan ateizm, dini araştırmaların genel hatlarının sert bir yapıda olmasına neden olmuştur. SSCB'deki tüm beşerî ve sosyal bilimler içerisinde en çok ideolojik baskıya sahip alan dini araştırmalar sahası olmuştur. Bu dönemdeki çalışmaları din bilimci E. Elbakyan şöyle özetlemektedir: “*Aslında Sovyet döneminde dünya görüşü ateizm olan bir çerçevede yürütülen din bilimlerinin incelenmesi, birçok açıdan eleştirilmeye müsaitti.*”⁸

6 M. M. Şahnoviç, “Kulturnaya Revolutsiya v SSSR i Nauka o Religii”, *Religiovedeniye* 3 (2015): 127-135.

7 M. M. Şahnoviç, “Etos İstorii Nauki: O Rekonstruksii Rossiyskogo Religiovedeniya Sovetskogo Perioda”, *Gosudarstvo, Religiya, Tserkov v Rossii i Za Rubejom* 1 (2015): 33, 193-194.

8 Y. Elbakyan, “Fenomen Sovetskogo Religiovedeniya” *Religiovedeniye* 3 (2011): 142.

1991 yılında Sovyetler'in dağılmasıyla birlikte, Rus toplumunda meydana gelen siyasi ve sosyal değişiklikler neticesinde sosyal bilimlerin içeriğinden “bilimsel ateizm” disiplini çıkarılmıştır. Günümüzde başta Moskova Devlet Üniversitesi Felsefe Fakültesi Din Felsefesi ve Din Araştırmaları Bölümü’nde ve St. Petersburg Devlet Üniversitesi Felsefe Enstitüsü Din Felsefesi ve Dini Araştırmalar Bölümü’nde olmak üzere 15 farklı üniversitede dini araştırma çalışmaları yürütülmektedir. Rusya Federasyonu’nda Y. İ. Arinin, Y. G. Balaguşkin, O. Y. Vasilyeva, A. Vatoropin, V. İ. Garaca, V. Glagolyev, L. M. Dmitriyeva, B. Yerasov, A. P. Zabayako, Y. P. Zuyev, İ. Y. Kanterov, N. Kapustin, G. M. Kerimov, Y. A. Kimelyov, A. N. Krasnikov, R. A. Lopatkin, R. N. Lunkin, A. V. Malaşenko, L. N. Mitrohin, M. P. Mçedlov, K. İ. Nikonov, A. A. Nurullayev, F. G. Ovsiyenko, M. İ. Odintsov, D. V. Pivovarov, Z. A. Tajurizina, N. A. Trofimçuk, B. Filatov, E. G. Filimonov, M. O. Şahov, M. M. Şahnoviç, V. V. Schmitt, V. K. Şohin, Y. Elbakan, İ. N. Yablokov gibi isimler sadece yabancı meslektaşlarının deneyimlerini aktif olarak kullanmakla kalmamışlar, aynı zamanda Sovyet dönemi incelenmelerini de işin içine katarak yerli bir dini-felsefi akademik geleneğin temellerini oluşturmuşlardır.⁹

2011 yılında Sovyetler Birliği’nin dağılmasının 10. yılına özel İ. N. Yablokov Rus din biliminin tarihini ve Sovyet döneminin dinini özetleyen üç farklı bilimsel dergide makaleler yayımlamıştır. Onun bu üç makalesi de keskin bir karaktere sahip olup çeşitli polemiklere neden olmuştur. Bunlardan biri, “Religiovedeniye” dergisinde yayımlanan “Dini Çalışmalar ve Din Çalışmaları Tarihi. Rus Edebiyatındaki Tartışmalar” (*Religiovedeniye i İstoriya Religiovedeniya. Diskussii v Oteçestvennoy Literature*)’dır. Diğer iki makalesi de Rusya’daki dini araştırmaların tarihiyle ilgili olup başlıkları şu şekildedir: “Sovyet Din Fenomeni/Olgusu” (*Fenomen Sovetskogo Religiovedeniya*) ve “Kuruluşunun 10. Yıldönümüne Özel Religiovedeniya Dergisinin Bilimsel ve Teorik Sayfalarındaki Dini Araştırmalar” (*Religiovedeniye na Stranitsah Nauçno-Teoreticeskogo Jurnala Religiovedeniye k 10-Letiyu Osnovaniya*). Ayrıca günümüzde dini araştırmalarla ilgili makaleler yine Moskova Üniversitesi Bülteni’nde neşredilmektedir. Bu nedenle, son yıllarda Rusya’daki dini araştırmalar ve dinler tarihi konuları, Rus din araştırmacılarının ilgi odağı haline geldiği varsayılabilir.¹⁰ 18. yüzyıldan günümüze Rus-

9 M. G. Pismanik, “Religovedi i Bogoslovı: Nujnı i Vozmojnı li Dialogi?”, *Gosudarstvo, Religiya, Tserkov v Rossii i Za Rubejom* 3 (2010): 279.

10 Si, “Traditsiya İzuçeniya Religii v Rossii: Kratkiy İstoriçeskiy Analiz”, 70-71.

ya’da din bilimleri konusunu kapsayan bu girişten sonra meselenin aydınlanması için sırasıyla şu konuların üzerinde durulması gerektiğini düşünüyoruz.

1. 20. Yüzyıla Kadar Rusya’da Dinler Tarihi

Avrupa ülkelerinde 19. asrın başlarında üniversitelerde kurulan Dinler Tarihi kürsüleri Rusya’da ancak 20. asırda bağımsız bir araştırma alanını oluşturmuştur. Zira 19. asırda Rusya’daki din eğitimi yalnızca ruhani okullarda öğretilen bir disiplin olmakla beraber tarihi ve eleştirel metotlardan uzak kalmıştır. İzin verilen kaynaklar sadece Kutsal Kitap ve kilise otoritelerinin yazdıkları eserlerle sınırlı kalmıştır.¹¹

Dinler Tarihiyle ilgili Rusya’da yazılan ilk eser Bernard Boltsano’nun 1834 yılında kaleme aldığı *Dinler Tarihi Ders Kitabı*’dır (Uçebnik Po İstorii Religiy). Daha sonra 1854 yılında yazılan Polya Leblana’nın *Dinler ve Onlar Hakkındaki Hıristiyan Yorum* (Religii i İh Hristianskaya İnterpretatsiya) ve 1862 yılında telif edilen Emilya Bernu’nun *Din Bilimi* (Nauka o Religii) eserleri örnek gösterilebilir.¹²

Rusya’da dinler tarihinin gelişmesinde ve bu alanda eser verilmesinde özellikle oryantalizm, etnografya, klasik dönem tarihi, orta çağ çalışmaları ve Modern dönem tarih çalışmalarının katkısı olduğu söylenebilir. Fakat Avrupa’daki ortamdan farklı olarak Rusya’da bir dizi manevi sansürden bahsedilebilir. Bu sansür genellikle kilise adına yalnızca Hıristiyanlık çalışmaları yapan fundamentalist kesim tarafından uygulanmaktaydı. Bu dönemde özellikle kadınlar dinler tarihi alanında kendilerini gösterme adına erkeklerden daha fazla mücadele vermekteydiler. Böylece Rusya’da 20. yüzyılın başında iki grup dini araştırma sahası ortaya çıkmış oldu. Birincisi kilise babalarının dini bir çerçevede oluşturduğu ve kanonik metinlere dayandırılan bir geleneğe sahip olan kutsal metin çalışmaları¹³, ikincisi ise bilim insanlarının akademik özgürlüğüne ve eleştirel yöntemlere dayanan çalışmalarıdır.¹⁴

11 Ed. M. M. Şahnoviç, Y. A. Teryukova, *İstoriya Religiovedeniya i İntellektualnaya İstoriya Rossii XIX-Pervoy Polovini XX Veka. Arhivniya Materialı i İssledovaniya* (St. Petersburg: İzd. SPBGU, 2018) 5.

12 Şahnoviç, Teryukova, *İstoriya Religiovedeniya i İntellektualnaya İstoriya Rossii XIX-Pervoy Polovini XX Veka. Arhivniya Materialı i İssledovaniya*, 6.

13 Bkz. K. M. Antonov, “İstoriçeskoye İzuçeniye Religii v Duhovno-akademiçeskoy Traditsii v Dorevolyuçionnoy Rossii”, *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo Universiteta*, 1 (2011): 33.

14 Bkz: E. A. Teryukova, E. A. Zavidovskaya, “The Archives of Academician V. M. Alekseev From the Collection of the State Museum of the History of Religion as a Source

Birinci grupta yer alan eserlere örnek olarak Metropolit Makariy'in (Bulgakov) (1482-1563) dokuz ciltten oluşan *Rus Kilisesi Tarihi* (İstoriya Russkoy Tserkvi); Başpiskopos Filaret'in (Gumilevskiy) (1805-1866) *Kilisenin Babaları Hakkındaki Tarihi Öğretim* (İstoriçeskoye Uçeniye ob Ottsah Tserkvi), *Tüm Kilise Taraflarından veya Yerel Olarak Onurlandırılan Rus Azizleri* (Russkiye Svyatiye, Çitayemye Vseyu Tserkovyu ili Mestno), *Günahkara Tanrı'nın Sesi* (Glas Bojıy ko Greşniku); A. V. Gorskiy'in (1871-1924) *Kiyev Metropoliti Pyotr Mohila* (Petr Mogila Metropolit Kiyevskiy), *Büyük Aziz Afanasiy'in Hayatı* (Jızn Sv. Afanasiya Velikogo), *Moskova Sinodal Kütüphanesindeki Slav El Yazmalarının Açıklamaları* (Opisaniye Slavyanskikh Rukopisey Moskovskoy Sinodalnoy Biblioteki) gösterilebilir.

İkinci gruba örnek olarak da A. N. Muravyov'un (1792-1863) *Felsefe ve Deneyim. Felsefe ve Kültür Tarihi Denemeleri* (Filosofiya i Opit. Oçyorki İstorii Filosofii i Kulturu), *Rus Kilisesi Azizlerinin Yaşamı* (Jitiye Svyatıh Rossiyskoy Tserkvi), *Kuzeyde Rus Thebaida'sı* (Russkaya Fivaida na Severe)¹⁵, *Rusların Kutsal Yerlerine Yolculuk* (Puteşestviye po Svyatım Mestam Russkim); M. V. Tolstoy'un (1812-1896) *İskendiye Patriği Merhametli Aziz Yahya'nın Hayatı* (Jızn Svyatogo İoanna Milostivogo, Patriarha Aleksandriyskogo), *Rus Kilisesinden Hikayeler* (Rasskazı iz İstorii Russkoy Tserkvi), *Büyük Rostov'un Eski Tapınakları* (Drevniye Svyatıne Rostova Velikogo), *Eski Suzdal Bölgesinden Seyahat Mektupları* (Puteviye Pisma iz Drevney Suzdalskoy Oblasti); P. V. Znamenskiy'in (1836-1917) *1808 Reformundan Önce Rusya'daki Dini Okullar* (Duhovniye Şkoli v Rossii do Reformı 1808 Goda), P. İ. Malitskiy'in (1851-1919) *Pashkovetsler ve Teolojik Eğitlimleri* (Paşkovtsı i İh Bogoslovskiy Tendantsii), *Rus Kilisesi Tarihi Rehberi* (Rukovodstvo po İstorii Russkoy Tserkvi), *Tula Piskoposluğu'nun cemaatleri ve kiliseleri* (Prihodı i Tserkvi Tulskoy Yeparhii); Y. Y. Golubinskiy'in (1834-1912) *Ortodoks Kiliselerinde Sunak Engelinin veya İkonostasisin Tarihi* (İstoriya Altarnoy Pregradı ili İkonostasa v Pravoslavnih Tserkvyah), *Rus Kilisesinde Azizlerin Kanonlaşmasının Tarihi* (İstoriya Kanonizatsii Svyatıh v Russkoy Tserkvi),

for the Study of the Popular Religious Beliefs in Late Imperial China", *International Journal for Oriental Manuscript Research*, 2017. 23/1. 61-70.

15 Erken dönem Hıristiyan keşişlerinin ünlü yerleşim yeri olan ve Eski Mısır'da buluna Thebaid'a çağrışım yapması için kullanılmıştır. Ancak Muravyov'un kastettiği, Vollogda ve Belozersk şehirlerinin bulunduğu bölgedir. Bkz: İ. Soykin, "Svet Severnoy Fivaidı: Stranitsı İstorii Vologodskoy Eparhii", *Jurnal Moskovskoy Patriarhii* (Nisan: 2008), Erişim: 25.04. 2022), http://www-old.srcc.msu.ru/bib_roc/jmp/08/04-08/07.htm

Kiril ve Metodiy. Aziz Kiril ve Metodiy İçin Tarihin En Önemli Kaynakları, A. D. Voronov'un Yazıları (Kirill i Mefodiy. Glavneyşiy e İstoçniki Dlya Svv. Kirilla i Mefodiya, Soçineniye A. A. Voronova), *Konstantinopolis Greklerden Türkler Tarafından Alındığından Günümüz Yüzyılına Kadar Olan Grek Aydınlanma Tarihinin Taslağı* (Oçyork İstorii Prosveşeniya u Grekov so Vremeni Vzyatiya Konstantinopolya Turkami do Nastoyaşego Stoletiya), *Aziz Vladimir'den (Prens Vladimir) Önce Rusya'da Hıristiyanlık* (Hristianstvo v Rossii do Vladimira Sv-yatogo) gösterilebilir.

20. yüzyıla kadar Rusya'da Mezopotamya, Ortodoksluk, Batı Hıristiyanlığı, Reform, İslam ve Uzakdoğu tarihleriyle ilgili araştırmalar yapılmıştır.

1.2. Mezopotamya Tarihi Araştırmaları

Mezopotamya tarihi hiçbir zaman Rus araştırmacılarının öncelikli araştırma konusu olmamıştır. Bunun en önemli sebebi Rus topraklarında dinlere karşı ilk olarak din adamlarının ilgi duymalarıdır. Üniversitelerde ise İlahiyat fakültelerinin olmayışıyla birlikte Kitab-ı Mukaddes'in de eleştirilmesi yaygın değildi. Rus İmparatorluğu'nun Baltık prensliklerinden gelen göçmenler dinleri araştırma noktasında öncülük etmişlerdir. Çünkü onların geldikleri bölgelerdeki üniversitelerde ve Yahudi okullarında eleştiri kültürü yaygındı. Örneğin Rus-Yahudi oryantalist ve ilk Rus semitolog D. A. Hvolson (1819-1922), Vilnius'ta doğmuş ve önce Günzburg'un İsrail Haham Yahudi Okulu'nda okumuş ve daha sonra öğretmeni aracılığıyla Leipzig Üniversitesi'ne girmiş ve bu sayede teolojide uzmanlaşmıştır. 1859 ve 1960 yıllarında St. Petersburg'da Almanca *Eski Babil Edebiyatının Kalıntıları Üzerine Arapça'dan Çeviriler* (Über die Überreste Altbabylonischer Literatur in Arabischen) ile *Eski Babilliler Arasında Tammuz ve İnsan İbadeti Hakkında* (Über Tammuz Und Die Menschenverehrung Bei Den Alten Babyloniern Übersetzungen) isimli iki monografi yayınlamıştır.¹⁶

Rusya'daki Mezopotamya dinleri çalışmalarına öncü olan diğer isim M. V. Nikolskiy (1848-1917) olmuştur. O, Moskova Üniversitesi'nde semitik diller ve asuriyoloji uzmanıdır. 1881 yılında Friedrich Delitzsch'in yayınlanan *Cennet Neredeydi?* adlı eseri üzerine 1882 yılında Zagraniçnogo Vestnika adlı dergide bir incelemesi yayımlanmıştır. Bu inceleme *Cennetin Durumuna Dair Asuriyolojik Çıkarımlar* (Assiriologičeskiye İzskaniya O Polojenii Raya) başlığı altında neş-

¹⁶ V.V. Yemelyanov, "Religiya Drevney Mesopotamii vRabotah Rossiyskih Vostokovedov i Folkloristov (1859-1950)", *İstoriya Religiovedeniya i İntellektualnaya İstoriya Rossii XIX-Pervoy Polovini XX Veka. Arhivnaya Material i İssledovaniya*, 30.

redilmiştir. Bu incelemede Nikolskiy, Delitzch'in cennetin Fırat ve Dicle vadisinde bulunduğu hipotezini eleştirmiştir.¹⁷

1.3. Ortodoks Tarihi Araştırmaları

Rusya'da ayrı bir disiplin olarak Ortodoksluk Tarihi 19. yüzyılın sonlarına doğru oluşmuştur. Moskova Üniversitesi'nin önde gelen tarihçilerinden Aleksey Lebedev'in (1845-1908) *Ana Temsilcileri Bağlamında Kilise Tarihçiliği 4. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Kadar* (Tserkovnaya İstoriografiya v Glavnih Yeyo Predstavitelyah s IV do XX v.) adlı eserinde bu disiplinle ilgili Rusya'nın Almanya, Fransa, İngiltere ve İtalya gibi Batı ülkelerinden epey geride kaldığını ifade etmesi aslında kendi dönemiyle ilgili dinler tarihçiliği adına sunmuş olduğu bir özettir.¹⁸

Müstakil çalışmalar her ne kadar Avrupa'daki araştırmacıların çalışmalarının bir tekrarı niteliğinde olsa da Rusya'da sözlük ve tercüme çalışmaları özellikle Metropolit Yevgeniy Bolhovitinov (1767-1837) ile önemli gelişmeler kaydetmiştir. Metropolit Yevgeniy; akademide ileri düzeyde öğrendiği Eski Slavca, Grekçe ve Latince dilleriyle birlikte Moskova Üniversitesi'nde de öğrenim görmekteydi. Burada tanıştığı ünlü yazar ve gazeteci olan Nikolay Novikov'un (1744-1818) sayesinde Fransız Roma Katolik Başpiskoposu François Fénelon (1651-1715) ve yine Fransız filozof Sylvain Maréchal'ın (1750-1803) eserlerini tercüme etmiştir. Yine en önemli çalışmaları arasında kilise sözlüğü niteliği taşıyan ve 1834 yılında Kiev'de yayımlanan *Rus Kilisesi'nin Hiyerarşileri Hakkında Tarihi Bir Çalışma* (İstoriçeskoye İssledovaniye Ob İyerarhah Rossiyskoy Tserkvi) ve 1818 yılında St. Petersburg'da basılan *Rusya'daki Greko-Rus Kilisesi'nin Eski Yazarlarının Manevi Rütbesi Hakkında Tarihsel Sözlük* (Slovar İstoriçeskiy o Bıvşih Pisatel-yah Dohovnogo Çina Greko-Rossiyskoy Tserkvi) gösterilebilir.

Dinler tarihi ve din fenomenolojisi alanında çalışmalar yapmış bir diğer önemli isim İncil uzmanı Gerasim Pavskiy'dir (1787-1863). İncil uzmanları arasında ilk defa sistematik metot kullanan kişi odur. Pavskiy üniversitede ilahiyat derslerinin yanı sıra "İnsan Toplumunda Dini Fikirlerin Gelişim Hikayeleri" başlığı altında fenomenoloji dersleri de vermiştir.¹⁹ Bu durum Rusya İmparatorluğunun son dö-

17 M. V. Nikolskiy, "Assiriologičeskiye İzskaniya o Polojenii Raya", *Zagraničny Vestnik* 4 (1882): 222.

18 A. P. Lebedev, *Tserkovnaya İstoriografiya v Glavnih Yeyo Predstavitelyah s IV do XX v.* (St. Petersburg: İzd. İ. L. Tuzova, 1903), 519.

19 N. İ. Barsov, "Protoirey Gerasim Petroviç Pavskiy", *1787-1863 gg.: Biografiçeskiy Oçerk po Novim Materialam* T. XXVII (St. Petersburg: Russkaya Starina, 1880), 111-128.

nemlerinde kurulan üniversitelerde, teoloji derslerinin yanı sıra din felsefesi ve din fenomenolojisi derslerinin aynı anda okutulduğunun bir göstergesidir.

1.4. Batı Hıristiyanlığı Araştırmaları

Rusya'da 20. yüzyılın başlarında Batı Hıristiyanlığıyla ilgili araştırmalar karşılaştırmalı bir metotla sürdürülmüştür. Bu dönemde Katoliklikle ilgili önemli çalışmalar yapan üç isim ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki Moskova'da başrahip A. M. İvantsov-Platonov'dur (1835-1894). İkincisi St. Petersburg'da Ortodokslukla ilgili de çalışmalar yapan A. P. Lebedev'dir. İvantsov-Platonov'un en önemli eseri 1869 yılında kaleme aldığı *Roma Katolikliği Hakkında* (O Rimskom Katolitsizme) eseridir. Lebedev'in en önemli eseri ise 1887 yılında yazdığı *Papa'nın Egemenliği, ya da Ortodoks ve Katolikliğin Kilise Öğretisindeki Farkları Hakkında* (O Glavenstve Papı, ili Raznosti Parvoslavniñ i Papistov v Uçenii o Tserkvi) adını taşımaktadır. Üçüncüsü ise karşılaştırmalı teoloji alanında bir ordinaryüs profesör olan N. Y. Belyayev'dir (1843-1894). O 1877 yılında yayınlattığı tezi *Roma Katolikliğinin İnsanın Tanrı'yı Memnun Etme Öğretisi Üzerine* (Rimsko-Katoliçeskoye Uçeniye ob Udovletvorenii Bogu so Storoni Çeloveka) ile çok ses getirmiştir. 1870 yılında gerçekleşen Birinci Vatikan Konsili'nde kabul gören Papanın yanılmazlığı ilkesinden sonra Belyayev'in yeni Katolikliğe karşı merakı o kadar artmıştır ki kendisi Katolik Kongrelerine katılıp onlar hakkında raporlar yayımlamıştır.²⁰

1.5. Reform Tarihi Araştırmaları

Rusya'da reform çalışmalarıyla ilgili araştırma yapan önemli isim Baltık Almanlarından olan Aleksandr Wulfius'tur (1880-1941). Alman kökenli birisinin Avrupa'daki reformasyonla ilgili çalışmaların ilkinin yapması son derece dikkat çekici bir olaydır. Ayrıca Wulfius'un dikkat çeken bir diğer özelliği eserlerini empati ve objektiflik ilkesiyle kaleme almasıdır. O, 16. yüzyılda Avrupa'daki hümanizmi ve dini bölünmeyi yeniden tanımlamıştır.²¹ Onun en büyük teorisi *Manevi Gelişim Sorunları. Hümanizm, Reform, Katolik Reformu* (Problemi Duhovnogo Razvitiya. Gumanizm, Reformatsiya, Katoliçeskaya Reforma) adlı eserinde belirttiği üzere Avrupa'nın kültürünün bir bütün olduğu görüşüdür. 11. yüzyıldan itibaren Avrupa'da kültür bir bütünü oluşturmuş ve bu durum ortak reformasyon sürecini başlatmıştır. Ancak Wulfius, özel karaktere sahip bazı bölgelerin olduğuna da

20 Şahnoviç, Teryukova, *İstoriya Religiovedeniya i İntellektualnaya İstoriya Rossii XIX-Pervoy Polovini XX Veka. Arhivniya Materialı i İssledovaniya*, 72.

21 A. G. Wulfius, "Renessans i Reforma", *Nauçno İstoriçeskiy Jurnal* 3 (1914): 1-5.

inanmaktadır. Örneğin ona göre İtalya'daki antik faktörün pagan unsurlarla birleşimi Kutsal Roma İmparatorluğu'nda olduğundan daha belirgindir. Ayrıca o, Max Weber'in görüşünün aksine, reform süreçlerinde inanç ve toplum arasındaki ilişkide sınıfsal çıkar veya toplumsal temelin eksikliğine işaret etmiştir.²²

1.6. İslam Tarihi Araştırmaları

15. yüzyıldan itibaren İslam Rusya'nın iç dini sayılmaktadır. Bu durum İslam'ın Ortodoksluktan sonra ülkede en çok araştırılma gereği duyulan din olduğunun bir kanıtıdır. Fakat gerek Rus Ortodoks Kilisesi'nin iç bölünmeleri gerekse devletin siyasi politikaları gereği İslam'ın incelenmesi noktasında araştırmalar eksik kalmıştır. Ancak 18. yüzyılda I. Petro zamanında Kur'an'ın da Rusçaya tercüme edilmesiyle birlikte, Rusya'da İslam yalnızca Müslümanlar üzerinden değil İslami akideler üzerinden de araştırılma konusu edinilmeye başlanmıştır.²³ Kur'an'ın ve diğer İslami kitapların ilk tercümelerini yapan kişiler D. K. Kantemir, M. İ. Verevkin ve A. V. Kolmakov'dur. 1722 yılında I. Petro'nun talimatıyla İslam ile ilgili ilk kitap olan ve Moldovya hükümdarı Kantemir'in (1673-1723) yazdığı *Sistem Kitabı* (Kniga Sistima) yayımlanmıştır.²⁴

İslami Araştırmaların ilk merkezi 1818 yılında St. Petersburg'da kurulan Asya Bilimler Akademisi Müzesi olmuştur. Bu merkezi Moskova, Harkov ve Kazan'da tesis edilen Üniversitelerde açılan kürsüler takip etmiştir. Doğu'nun en önemli el yazma eserleri burada saklanmaktaydı. 1826 yılında bu akademiye, Müslüman olarak yine Müslüman bir ilahiyatçının oğlu olarak doğmuş fakat daha sonra İskoç misyonerlerinin etkisiyle Hıristiyanlığı seçmiş olan İslam uzmanı A. K. Kazem-Bek (1802-1870) önemli çalışmalar yapmıştır. Türkçe, Tatarca, Arapça, Farsça, Rusça ve İngilizce bilen Kazem-Bek İslam'ın ilk kaynaklarını kullanarak Rusça önemli eserler kaleme almıştır. Onun çalışmalarında İslam ile ilgili öne çıkan üç kelime vardır. Bunlar: Fanatiklik, kabalık ve saçmalaktır. Yine ona göre Hz. Muhammed, Hıristiyanlığın gerçeğine ulaşamadan ölmüştür. Bu ifadeler dışında o, İslam'la ilgili ciddi polemiklere girmemiştir.²⁵ Onun en önemli çalışmaları şunlardır: *Kur'an'ın Tam Düzeni (Uyumu)* (Polny Koncordans Korana) *İslam*

²² Wulfius A. G. *Problemi Duhovnogo Razvitiya. Gumanizm, Reformatsiya, Katoliçeskaya Reforma* (St. Petersburg: Vvedeniye v Nauku. İstoriya), 99-100.

²³ Bkz. Fatma Nur Erkan, *Rus Ortodoks Kilisesi Kaynaklarında İslam ve Müslümanlar* (Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 28-30.

²⁴ Erkan, *Rus Ortodoks Kilisesi Kaynakların İslam ve Müslümanlar*, 34.

²⁵ A. K. Kazem-Bek, "İslam. Mohammed", *Russkoye Slovo*, 10/1860, 289.

Tarihi. Muhammed'in Ortaya Çıkışından Önce Doğu'nun Siyasi Bir İncelemesi (İstoriya İslam'a. Obozreniye Vostoka V Politiçeskom Otnoşenii Pered Poyavleniyem Muhammeda), *Doğu Dillerindeki Kelimelere Benzer Rusça Kelimelerin Açıklaması* (Obyasneniye Russkih Slov Shodnih so Slovami Vostoçnih Yazıkov) ve *Uygurlar Hakkında Bir Araştırma* (İssledovaniye ob Uygurah).²⁶

Asya Bilimler Akademisi Müzesi 1855 yılında kapatıldıktan sonra Kazem-Bek hem öğretmenleri hem de öğrencileri yeni kurulan St. Petersburg Üniversitesi Doğu Dilleri Bölümü'ne transfer etmiştir. Bu bölümün ilk dekanı Kazem-Bek'tir. Sonraki dekan ise önemli bir Arap bilimci olan Viktor Rozen'dir (1849-1908). Rozen sayesinde Rus Doğu Bilimi Avrupa'ya açılmıştır. Rozen, Reinhart Dozy (1820-1883), Martijn Theodoor Houtsma (1851-1943), Charles Schefer (1820-1898), Theodor Nöldeke (1836-1930) gibi oryantalistlerle mektuplaşmıştır. Yine onun, Yahudi asıllı ünlü Macar oryantalist İgnaz Goldziher (1850-1921) ile yakın arkadaş olduğu bilinmektedir. Ona göre İslam'a yönelik gerçeğe götürecek olan tek yol ilgili kaynakları dikkatli bir şekilde gözden geçirmek suretiyle tarihle gerçek arasında bağlantı kurmak ve sistematik bir şekilde bu gerçekleri eleştirmektir.²⁷ Rozen'in önemli eserleri *El-Bekri ve Diğer Yazarların Rusya ve Slavlar Hakkındaki Rivayetleri* (İzvestiya Al-Bekri i Drugih Avtorov O Rusi İ Slavyanah), *Eski Arap Şiiri ve Eleştirisi*'dir (DrevneArabskaya Poeziya i Yeyo Kritika).²⁸

1.7. Uzak Doğu Araştırmaları

Rusya'daki Uzak Doğu çalışmalarına 19. yüzyılda Amur bölgesinin incelenmesiyle başlanmış ve en çok bu bölge hakkında araştırmalar yapılmıştır. 1930'lu yıllara gelindiğinde araştırmacıları zor bir zaman dilimi beklemekteydi. Bu bölgelerdeki milletlerin bazısı asimile olmaya bazısı ise yok olmaya başlamıştı. Ancak araştırmalar yine de yapılabilmiştir. Bu araştırmaların merkezi 1884 yılında Vladivostok şehrinde kurulan bir dernek olmuştur. Bu derneğin ilk başkanı ünlü Rus arkeolog Fyodor Busse'dir (1838-1896).²⁹ Busse, 1874 yılında *Amur Bölgesi Çalışma Derneği'nin Notları* (Zapiskah Obşestva İzüçeniya Amurskogo Kraya) adı altında geniş bir tarihi çalışma yapmaya başlamıştır. Bu çalışma nihai şeklini

26 B.M. Dantsig, *İzüçeniye Blijnego Vostoka v Rossii (XIX-Naçalo XXv.)* (Moskova: İzd. Nauka, 1968), 35.

27 *Zapiski Vostoçnogo Otdeleniya İmperatorskogo Russkogo Arheologiçeskogo Obşestva*, T. 2, (St. Petersburg: Tipografiya İmperatora Akademii Nauk, 1887), 288.

28 M. A. Batunskiy, *Rossiya i İslam*, T. 3, (Moskova: Progress-Traditsiya, 2003), 40-50.

29 *Zapiski Obşestva İzüçeniya Amurskogo Kraya*, T. XI (Vladivostok: Tipografiya İmperatora Akademii Nauk, 1907), 10.

1908 yılında almıştır. Bu eserde anılan kişiler Doğu bölgelerinde vazife yapan Ortodoks misyonerlerdir. Örneğin Çin’de görev alan başrahip Paladiy Kafarov (1817-1878) bunlardan birisidir. Kafarov’un notları günümüze ulaşmamış olsa da onun yazdığı mektuplardan bazı bilgiler edinilmiştir. Kafarov’un bildirdiğine göre Amur bölgesinde bulunan Çin ve Kore kaynaklarından edindiği bilgilerden bölgede Tunguz halkıyla mücadele edildiği anlaşılmaktadır. Ancak bu kaynaklarda halkın adı Tunguzlar olarak geçmemektedir. Kafarov çok detaylı bir çalışma yaptığını söyleyerek bu kanaate ulaştığını belirtmektedir.³⁰

Yine *Amur Bölgesi Çalışma Derneği’nin Notları*’nda önemli kısımları kaleme alan Uzak Doğu Devlet Üniversitesi’nde doçent olan etnografya uzmanı İvan Lopatin, önemli fenomenolojik çalışmalar yapmıştır. O, Amur bölgesinde yaşayan farklı milletlerin mitolojilerini incelemiş ve onların gözünden gerek doğaya gerekse hayvanlara yükledikleri anlamları objektif bir şekilde ortaya koymuştur. Yine ona göre Amur bölgesindeki halkların dinleri Şamanizm ve Lamaizm’den etkilenmiş senkretik bir yapıdadır.³¹

1.8. Kilise’nin Girişimiyle Engellenen Çalışmalar

19. yüzyılda Hıristiyan öğretileri ve kutsal tarihiyle ilgili olumsuz ifade barındıran her türlü çalışma Rus Ortodoks Kilisesi tarafından engelleniyordu. Nitekim 1844 yılında ünlü Rus tarihçisi P. N. Kudryavtsev’in (1816-1858) 9., 10., 11., ve 12. *Yüzyıllarda Papalık ve İmparatorluk* (Soçuvstviye k Papskoy Vlasti i Protivoreçiya Uçeniyu Pravoslavnoy Tserkvi) adlı tezi, papalık otoritesine sempati duyması ve Ortodoks Kilisesi’nin öğretileriyle çelişkiler barındırması nedeniyle Moskova Üniversitesi’nde savunulamamıştır.³²

Yalnızca akademik alanda değil hikayeler ve denemeler alanında da bu engellerle karşılaşmıştır. Örneğin 1860 yılında dünyanın en büyük folklor koleksiyonlarından birinin yazarı olan A. N. Afanasyev’in (1826-1871) *Rus Halk Efsaneleri* (Russkiye Narodniye Legendı) adlı eseri, İsa ve azizler hakkında otuzu aşkın hikâye barındırmasına rağmen basımı yasaklanmıştır.³³ Masallar gibi çeviri eserler de Kilise’nin engeline takılan diğer bir türdür. 1897 yılında Allen Menzies’in *Dinler*

30 *Zapiski Obşestva İzuçeniya Amurskogo Kraya*, 4.

31 İ. A. Lopatin, “Goldı Amurskiye, Ussuriyskiye i Sungurskiye. Opıt Etnografiçeskogo İssledovaniya”, *Zapiski Obşestva İzuçeniya Amurskogo Kraya*, T. XVII, 1922, 54.

32 *Sbornik Zakonopolojeniy i Rasporajeniy Po Duhovnoy Tsenzure S 1720-1870 g.* (St. Petersburg: 1870), 53.

33 V. İ. Gerye, “Kudryavtsev İ Yego Uçeno-Literaturnih Trudah, *Vestnik Yevropı*”, 1887/9, 152.

Tarihi kitabındaki Yahudilik bölümü Rusçaya tercüme edilirken çıkartılmıştır. Dilbilimci N. Trubetskoy (1890-1938), Rus okuyucularının din bilimlerine ulaşamadıkları için derin üzüntü duyduğunu, batıl inançlarla dolu Kilise’nin bu tavrını utanç verici, cahilce ve amatörce bulduğunu söyleyerek, ancak Avrupa tarafından çok kapsamlı ve yaygın olarak geliştirilen bilimin öğretilmesiyle cehalete galip gelinebileceğini ifade etmektedir.³⁴

20. yüzyıla gelindiğinde sadece akademik çalışmalar engellenmekle kalmamış aynı zamanda Rusya’da yaşayan azınlıkların dinleri hakkında yanlış anlayışlar gelişmiş ve onlara karşı duyulan nefretle yazılmış birtakım eserler de ortaya çıkmıştır. 1902 yılında *Felsefe ve Psikoloji Soruları* (Voprosı Filosofii i Psikologii). Rus şarkiyatçısı F. Oldenburg (1863-1934) Aziz Metodiy’in kitabı *Budist veya Lamaist Dünya Görüşü ve Onun Kınanması* (Buddiyskoye Mirovozzreniye, İli Lamaizm İ Obliçeniye Ego) üzerine bir inceleme kaleme almıştır. Oldenburg’un ifade ettiğine göre bu kitap Budizm’i yansıtmadığı gibi onun özünü anlama çabasıyla da yazılmamıştır. Buna ek olarak Oldenburg din bilimcilerini Ortodoksluk haricindeki diğer dinlere saygı duymaya davet etmektedir.³⁵

2. 20. Yüzyılda Rusya’da Dinler Tarihi Çalışmaları

1917 yılında gerçekleşen Bolşevik devrimiyle birlikte Rusya’da kilisenin etkisi azaltılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla kilisenin araştırma yapacak gücü kalmamıştır denilebilir. Ancak her ne kadar Sovyetler rejimi dinlere karşı bir tutum sergilemiş olsa da belli bir çerçevede ilahiyat araştırmacıları çalışmalarına devam edebilmişlerdir. Rusçada “*Religiovedeniye*” yani “Din Bilimi” kelimesi ilk defa 1939 yılında Moskova Üniversitesi öğretim üyesi V. K. Nikolskiy (1894–1953) tarafından kullanılmıştır. Onun bu eseri Edward Taylor’un *İlkel Kültür* adlı eserinin bir çevirisi niteliğinde olup başlığı *Edward Taylor’ın İlkel Kültür Çalışmasındaki Yeri*’dir (Mesto Eduarda Teylora v İssledovanii Pervobıtnoy Kulturi).³⁶ Daha sonra ise din psikoloji ve sosyolojisi alanlarında uzmanlaşmış olan Dmitriy Ugrinoviç (1923-1990) 1973 yılında ilk defa bu kelimeyi, yayımlamış olduğu bir monografide kullanmıştır. Bu eserin amacının Marksist din kavramını özetlemek

34 N. Trubetskoy, “K Bibliografii İstorii Religiy”, *Voprosı Filosofii i Psikologii* 1/36 (1897) 57-58.

35 F. Oldenburg, “Obliçeniye Lamaizma”, *Voprosı Filosofii i Psikologii*, 65 (1902): 1016.

36 Edward Taylor, *Pervobıtınaya Kultura*, çev. V. K. Nikolskiy, “Mesto Eduarda Teylora v İssledovanii Pervobıtnoy Kulturi” (Moskova: Sotsekgiz, 1939), 16-17.

olduğunu belirtmektedir. Monografinin adı *Teorik Din Bilimine Giriş*'tir (Vvedeniye v Teoreticheskiye Religiovedeniya).³⁷

Sovyetler döneminden günümüze kadar Rusya'da dini araştırmaların dört safhadan geçtiği söylenebilir:

1. Tercüme Safhası: 1920'li yıllarda Avrupalı araştırmacıların eserleri tercüme edilmiştir.
2. Sovyet Din Bilimlerinin Oluşum Safhası: 1920-1940 yıllar arasında Rus bilimi çerçevesinde gelişen dinin; konusu, amaçları, hedefleri ve metodolojisi hakkında özel bir anlayış gelişmiştir.
3. Çeşitli Dini Disiplinlerin Aktif Olduğu Safha: 1950'li yıllardan sonra 1991 yılında Sovyetler Birliği'nin dağılmasına kadar geçen zaman zarfında Dinler Tarihi, Din Felsefesi, Din Sosyolojisi ve Din Psikolojisi olmak üzere ayrı alanlarda çalışmalar yapılmıştır.
4. Çağdaş Safha: 1990 yılından sonra üniversitelerde akademik seviyede çalışmalar yürütülmüştür.³⁸

2.1. Sovyetler Birliği'nde Yürütülen Dinler Tarihi Çalışmaları

9 Eylül 1927 yılında Amerikan işçi heyeti ile görüşen dönemin Sovyetler Birliği Komünist Partisi Genel Sekreteri Josef Stalin (1878-1953) şöyle demiştir: "*Parti, dini önyargılar konusunda tarafsız olamaz ve bu önyargılara karşı propaganda yapacaktır. Çünkü bu, sömürücü sınıfları destekleyen ve bu sınıflara itaati öğütleyen gerici ruhban sınıfının etkisini azaltmanın en emin yollarından biridir*".³⁹ Her seferinde kilisenin etkisinin azaldığından fakat tamamen yok edilemediğinden bahseden Stalin'in II. Dünya Savaşı'yla birlikte kiliseye ve diğer din mensuplarına karşı uyguladığı politika değişmiştir. O, dinin bütünleyici gücünü kullanmak istemiştir. Sovyetler'in dini araştırmalara izin vermesinin en önemli sebebi dinle doğru yollardan mücadele vermek olduğu anlaşılmaktadır. Stalin'in bu sözleri Sovyet Birliği ayakta kaldığı sürece dinle ilgili ideolojisinin bir özeti olarak görülebilir.⁴⁰

³⁷ D. M. Ugrinoviç, *Vvedeniye vTeoreticheskiye Religiovedeniye* (Moskova: İzd. Mısl, 1973), 1.

³⁸ M. M. Şahnoviç, "The Study of Religion in the Soviet Union", *Numen: International Review for the History of Religion* 40/1 (1993), 77.

³⁹ İ. V. Stalin, *Soçineniya* (Moskova: Gosudarstvennoe İzdatelstvo Politiceskoy Literaturı, 1949), Tom 10, 1927), 133.

⁴⁰ A. A. Slezin, "Antireligioznoye Nastupleniye Sovetskogo Gosudarstva v 1927-1929 gg.", *Sotsiodinamika* 5 (2013) 125-128.

2.1.1 Slav Tarihiyle İlgili Yapılan Çalışmalar

Dini yaşamı kontrol altına almak ve onunla mücadele etmek adına Sovyet rejimi, kimi araştırmacıları sürgüne yollarken kimilerinin de Marksist-Leninist ve Materyalist felsefe çerçevesinde çalışmalarını sürdürmelerine izin vermiştir. Bu zor sayılabilecek şartlara rağmen bazı isimlerin ön plana çıktığını görüyoruz. Bu grupta yer alan çalışmalar, Slav tarihi ve dinleriyle ilgili araştırmaları içermektedir. Bu akademisyenler: V. Y. Propp (1895-1970) ve eserleri *Bir Peri Masalının Tarihsel Kökleri* (İstoriçeskiye Kornı Volşebnoy Skazki) ve *Folklor ve Gerçeklik* (Folklor i Deystvitelnost) A. Tokarev (1899-1985) ve eseri *Dinin Erken Biçimleri* (Ranniye Formı Religii), N. İ. Tolstoy (1923-1996) ve eseri *Dil ve Halk Kültürü. Slav Mitolojisi ve Etnolinguistik Üzerine Denemeler* (Yazık i Narodnaya Kultura. Oçerki Po Slavyanskoy Mifologii i Etnolingvistike), B. A. Rıbakov (1908-2001) ve eseri *Eski Slavların Paganizmi* (Yazıçestvo Drevnih Slavyan)'dir.⁴¹

2.1.2. İslam ile İlgili Yapılan Çalışmalar

Gerek Rus araştırmacılar gerekse Müslüman araştırmacılar tarafından olsun İslam her daim Rusya'da önemli bir araştırma konusu olmuştur. Rus araştırmacıların hayat hikayelerine ulaşmak mümkünken, Müslüman araştırmacılar hakkındaki bilgiler yok denecek kadar azdır. Sovyetler Döneminde İslam ile ilgili çalışmalar yapan akademisyenler ve eserleri şunlardır: Y. A. Belyayev'in (1895-1964) ve *Erken Orta Çağ'da Araplar, İslam ve Arap Hilafeti*'i (Arabi, İslam i Arabskiy Halifat v Ranneye Srednevekovye), Y. A. Dorosenko'nun (1920-1998) *Modern İran'da Şii Din Adamları* (Şiitskoye Duhovenstvo v Sovremennom İrane) adlı eseri, L. İ. Klimoviç'in (1907-1989) *İslam*'ı, M. M. Sattarov'un *İslam'ın Kalıntıları Hakkında*'sı (O Perejtkah İslama), M. V. Vagobov'un (ö. 2013) *İslam ve Kadın*'ı (İslam i Jenşina), N. Aşirov'un *SSCB'de İslam'ın Evrimi* (Evolutsiya İslama v SSSR) adlı eseri, İ. Jabbarov'un (1932-) *Sosyal İlerleme Yaşam ve Din*'i (Obşestvennyy Progress, Bit i Religiya), G. M. Kerimov'un (1930-2016) *Şeriat ve Onun Sosyal Özü* (Şariat i Ego Sotsialnaya Suşnost) adlı eseri, İ. A. Monatov'un *Ateistler Saldırı*'sı (Ateisti v Nastuplenii), T. Saidbayev'in (1937-1992) *İslam ve Toplum*'u (İslam i Obşestvo), M. T. Stepyanants'in (1935-) ve *Felsefe ve Siyasette Müslüman Kavramlar*'ıdır (19.-20. Yüzyıllar) (Musulmanskiye Kontseptsii v Filosofii i Politike (XIX-XX vv.)).⁴²

41 Y. Elbakyan, "Fenomen Sovetskogo Religiovedeniya", *Religiovedeniye*, Amurskiy GoUniversitet 3 (2011): 142.

42 Y. Elbakyan, "Fenomen Sovetskogo Religiovedeniya", 150.

2.1.3. Diğer Dinlerle İlgili Yapılan Çalışmalar

Slavlar dışında diğer milletlerin tarihi ve dinleri de akademisyenler tarafından Sovyet döneminde araştırma konusu edilmiştir. Örneğin Roma ve Grek mitolojisini; *Antik Estetiğin Tarihi* (İstoriya Antiçnoy Estetiki), *Antik Sembolizm ve Mitoloji Üzerine Denemeler* (Oçerki Antiçnogo Simvolizma i Mifologii) adlı eserlerine konu edinen A. F. Losev (1893-1988), Yakın doğuyu; *Doğu ve Batı'nın Arkaik Mitleri* (Arhaiçeskiye Mifi Vostoka i Zapada) ve *Tarihin Yolları: Eski İnsandan Günümüze Kadar* (Puti İstorii: Ot Drevneyşego Çeloveka Do Naşih) adlı eserlerine konu edinen İ. M. Dyakov (1915-1999), Çin dinlerini; tercüme bir eser olan *Shang Bölgesinin (Shang Jun Shu) Hükümdarının Kitabı* (Kniga Pravitelya Oblasti Şan (Şan Tzun Şu)) ve *Konfüçyüs: Hayat, Öğretiler, Kader* (Konfutsiy: Jizn, Uçeniye, Sudba) adlı eserleriyle ortaya koyan L. Perelomov (1928-2018), Hint Dinlerini; *Hint-Aryan Dillerinin Artzamanlı Fonolojisi Üzerine Bir Araştırma* (İssledovaniya Po Diahroničeskoy Fonologii İndoariyskih Yazıkov) ve *Hint-Aryan Dilleri. (Farklı Ailelerin Dillerinin Tarihsel ve Karşılaştırmalı Bir Çalışması. Mevcut Durum ve Sorunlar)* (İndoariyskiye Yazıki. (Srvnitelno-İstoriçeskoye İzuçebiye Yazıkov Raznih Semey. Sovremennoye Sostoyaniye i Problemi)) adlı çalışmalarıyla anlatan T. Y. Yelizarenkova (1929-2007), Kuzey Avrupa inançlarını; *Eski İskandinav Edebiyatı: Üniversitelerin Filoloji Bölümleri İçin Ders Kitabı* (Drevneskandinavskaya Literatura: Uçebnoe Posobiye Dlya Filologiçeskih Fakultetov, Universitetov) adlı eseriyle tanıtan M. İ. Steblin-Kamenskiy (1903-1981), Hint-Avrupa dinlerini çalışan M. İ. İvanov (1929-2017) ve V. N. Toporov'un (1928-2005) birlikte kaleme aldıkları *Slavların Eski Eserleri Alanında Araştırma: Metnin Yeniden Yapılandırılmasının Sözcüksel ve Deyimsel Sorunları* (İssledovaniya v Oblasti Slavyanskih Drevnostey: Leksiçeskiye i Frazzeologiçeskiye Voprosi Rekonstruksii Tekstov) adlı eserleri bunlardan birkaçıdır.⁴³

Yahudilikle ilgili çalışmalar konusunda ise Sovyet filozofu Mihail Şahnoviç⁴⁴ (1911-1992) ön plana çıkmaktadır. Onun; *İsrail Dini Kime Hizmet Ediyor?* (Komu Slujit Religiya İzrailya), *Talmud'un Sosyal Özü* (Sotsialnaya Suşnost Talmuda), *Yahudiliğin Gerici Özü: Yahudi Dininin Kökeninin ve Sınıfsal Özünün*

43 Elbakyan, "Fenomen Sovetskogo Religiovedeniya", 142-143.

44 Hayatı için bkz. A. N. Tipsina, M. M. Şahnoviç "Mihail İosifoviç Şahnoviç (Jiznenniy i Tvorçeskiy Put)", *Smsl Mifa: Mifologiya v İstorii i Kulture. Sbornik v Çest 90-letiya Professora M. İ. Şahnoviça* (St. Petersburg: St. Peterburskogo Filosovskogo Obşestva, 2001), 300.

Kısa Bir Taslağı (Reaktsionnaya Suşnost İudaizma: Kratkiy Oçerık Proishojdeniya i Klassovoy Suşnosti İudeyskoy Religii) ve *Yahudi Dininin Gün Batımı* (Zakat İudeyskoy Religii), Yahudilikle ilgili başlıca çalışmalarıdır.⁴⁵

2.1.4. Din Fenomenolojisi ve Din Bilimleri Alanında Yapılan Kuramsal Çalışmalar

Sovyetler Döneminde dinler hakkında çalışmalar yapıldığı gibi kuramsal alanda da pek çok eser veren araştırmacılar olmuştur. Bunlar arasında: V. İ. Garadja (1929-) ve *V. İ. Lenin ve Modern Fideizm Eleştirisi*’si (V. İ. Lenin i Kritika Sovremennogo Fideizma), Y. A. Kimelyov (1948-) ve *Modern Sosyolojik Modernite Teorileri, Radikal Modernite ve Postmodernite*’si (Sovremennyye Sotsiologičeskiye Teorii Moderna, Radikalizirovannogo Moderna i Postmoderna), Y. A. Levada (1930-2006) ve *Modern Hristiyanlık ve Sosyal İlerleme*’si (Sovremennoye Hristianstvo i Sotsialnyy Progress), L. N. Mitrohin (1930-2005) ve *Din ve Kültür*’ü (Religiya i Kultura), M. A. Popova (1928-2001) ve *Dinin Psikolojik Apolojisi Üzerine Bir Eleştiri*’si (Kritika Psihologičeskoy Apologii Religii) sayılabilir.⁴⁶

3. Rusya Federasyonu’nda Dinler Tarihi Çalışmaları

Günümüzde Rusya’da pek çok üniversitede din bilimleri fakülteleri mevcuttur. Rusya’da bugün itibariyle 45 farklı şehirde toplam 67 üniversitede Din Bilimi bölümü aktif bir şekilde eğitimlerini sürdürmektedir. Dinler Tarihi programı ise yine Tarih Fakülteleri, Felsefe Fakülteleri, Teoloji Fakülteleri ve Sosyal Bilimler Enstitüleri gibi akademik çevrelerde, Dinler Tarihi ve Dünya Dinleri Tarihi programları vardır. Bu bölümde Rusya’daki en önemli iki şehir Moskova ve St. Petersburg’da yer alan üniversitelerden din bilimleri (religiovedeniye) ve teoloji (bogoslviye) bölümlerine mensup ve dinler tarihiyle ilgili çalışmalar yapan akademisyenler ele alınacaktır.

3.1. Moskova Devlet Üniversitesi

Moskova Devlet Üniversitesi’nin Felsefe Fakültesi’nde yer alan Din Felsefesi ve Din Bilimleri bölümünün başkanı Olga Boytsova’dır. 1959 yılında kurulan bölümün ilk adı *Ateizm, Dinler Tarihi ve Teorileri*’dir. İ. D. Pantshava, M. P. Novi-

⁴⁵ A. N. Tipsina, M. M. Şahnoviç, “Mihail İosifoviç Şahnoviç (Jiznennyi i Tvorčeskiy Put)”, *Seriya Misliteli, Smisly Mifa: Mifologiya v İstorii i Kulture*, St. Petersburg: St. Peterburgskoye Filosofovskoye Obşestvo, 2001), (Erişim: 26 Mayıs 2022).

⁴⁶ A. P. Zabiako, “Religiovedeniye v Rossii”, *Religiovedeniye Entsiklopedičeskiy Slovar*, ed. Y. Elbakyan, A. P. Zabiako, A. N. Krasnikov, (Moskova: Akademičeskiy Proekt, 2006), 859-861.

kov, F. Anisimov, V. İ. Gradja, V. İ. Dobrenkov, İ. G. İvanov, İ. Y. Kanterov, M. P. Mçedlov, F. G. Ovsienko, Y. M. Pavlov, V. D. Timofeev, D. M. Ugrinoviç, İ. V. Alehina, İ. İ. Brajnik, N. D. Kufakova, E. V. Oryol, C. M. Orlov, N. A. Paşkov, A. Popov, M. A. Popova, T. N. Semenyova gibi önemli akademisyenler bu bölümde çalışma imkânı bulmuşlardır. Akademisyenler başta dinler tarihi, din felsefesi, din fenomenolojisi, yerli ve yabancı dini çalışmalar tarihi, din psikolojisi, din sosyolojisi, din ahlakı gibi alanlarda araştırmalar yürütmektedirler.⁴⁷

Moskova Devlet Üniversitesi'nin geçmişinde önemli akademisyenler olmakla beraber günümüzde de kıymetli çalışmalar yapmış akademisyenler mevcuttur. Örneğin Prof. Savrey V. Yakovleviç, Hristiyan teolojisi ve felsefesi alanında mühim eserler vermiştir. O, 2011 yılında üç ciltten oluşan eseri *Felsefe ve Teolojik Düşünce Tarihinde İskenderiye Okulu* (Aleksandriyskaya Şkola v İstorii Filosofsko-Bogoslovskoy Mıslı), *Felsefe ve Teolojik Düşünce Tarihinde Antakya Okulu* (Antiohiyskaya Şkola v İstorii Filosofsko-Bogoslovskoy Mıslı), *Felsefe ve Teolojik Düşünce Tarihinde Kapadokya Okulu* (Kappadokiyskaya Şkola v İstorii Filosofsko-Bogoslovskoy Mıslı)'nu yayımlamıştır. Onun bu eseri günümüzde ders kitabı olarak fakültede okutulmaktadır.⁴⁸

Yine İgor L. Krupnik Rusya'da İran tarihini çalışan önemli bir akademisyendir. Onun 2014'te *Antik ve Orta Çağ'da Zerdüştilik* (Zurvanizm v Drevnem i Srednevekovom İrane) adında yayımlanmış olduğu bir eseri mevcuttur.⁴⁹

Rusya'da Dinler Tarihi ve Rus Ortodoks Kilisesi Tarihi alanında çalışma yapmakta olan bir diğer isim İrina Yerşova'dır. 2020 yılında Moskova'da basılmış *Dinler Tarihi Ders Kitabı*'nda "Ortodoksluk", "Budizm" ve "Doğu Dinleri" bölümlerinin yazarı olan Yerşova'nın *Tarihsel Sürecin Ortodoks Anlayışı ve Rus Dini Felsefesi* (Pravoslavnaya Kontsepsiya İstoriçeskogo Protsessa) ve *Tarihsel ve Felsefi Bağlamda Tarihsel Sürecin Ortodoks-Teolojik Yorumu* (Pravoslavno-Bogoslovskaya İnterpretatsiya İstoriçeskogo Protsessa v İstoriko-Filosofskom Kontekste) adlı çalışmaları mevcuttur.⁵⁰

47 *Filosofskiy Fakultet Moskovskiy GoUniversitet İmeni M. V. Lomonosova*, "Kafedra Filosofii Religii i Religiovedeniya", Erişim: 28 Mayıs 2022).

48 *Filosofskiy Fakultet Moskovskiy GoUniversitet İmeni M. V. Lomonosova*, "Savrey Valeriy Yakovleviç" (Erişim: 28 Mayıs 2022).

49 *Filosofskiy Fakultet Moskovskiy GoUniversitet İmeni M. V. Lomonosova*, "Krupnik İgor Leonidoviç" (Erişim: 28 Mayıs 2022).

50 *Filosofskiy Fakultet Moskovskiy GoUniversitet İmeni M. V. Lomonosova*, "Yerşova İrina İgorevna" (Erişim: 28 Mayıs 2022).

Son olarak Vladimir V. Vinokurov, Rusya’da din fenomenolojisi ve antik Mısır ile ilgili çalışmalar yapmış önemli bir dinler tarihçisidir. Onun çalışmaları içerisinde *Ezoterik Öğretilerde Bir Daire Figürü* (Figura Kruga Ezoteričeskikh Uçeni-yah), *Din Fenomenolojisine Giriş. Antik Mısır Dini: Tarih ve Fenomen* (Vvedeniye v Fenomenologiyu Religii. Religiya Drevnego Egipta: İstoriya i Fenomen) adlı monografileri; *Dinler Tarihi Ders Kitabı*’nda “Antik Mısır Dini”, *Dini Bilimlerin Temelleri* (Osnovı Religiovedeniya) kitabında “Bilim ve Din”, *Ortak Din Bilimine Giriş* (Vvedeniye v Obşee Religiovedeniye) kitabında “Din Fenomenolojisi” bölümler yer alır. Yine Vinokurov, Friedrich Heiler’in *Luther’in Dini-Tarihsel Önemi* adlı kitabını tercüme etmiştir.⁵¹

3.2. Rusya Beşerî Bilimler Devlet Üniversitesi

1989 yılında Rusya Beşerî Bilimler Devlet Üniversitesi (eski adıyla Moskova Devlet Tarih ve Arşiv Enstitüsü) bünyesinde Dünya Dinleri bölümü açılmıştır. Rusya’da din bilimleri bölümünü ihtiva eden ilk üniversitelerden biri olan üniversiteye Rusya’nın en önemli Dinler Tarihçilerinden birisi olan Prof. Nikolay V. Şaburov davet edilmiştir. O, faili meçhul bir cinayete kurban gidene kadar başrahip Aleksandr Men (1935-1990) de Şaburov ile birlikte burada ders vermiştir. Böylelikle öğrenciler dinleri araştırma noktasında iki farklı yöntem olan normatif ve deskriptif yöntemlerle aynı anda karşılaşmışlardır.⁵²

1992 yılında Rusya Beşerî Bilimler Devlet Üniversitesi bünyesinde Karşılaştırmalı Dinler Tarihi merkezi kurularak Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam ile ilgili dersler okutulmuştur. Daha sonra 1996’da aynı üniversitede Kültür Tarihi ve Teorisi bölümü kurulmuştur. Nihayet 1997’de Şaburov ile birlikte din bilimleri bölümü açılmıştır. 2000 yılına gelindiğinde üniversite bünyesinde *Din Araştırmaları Eğitim ve Bilim Merkezi* kurulmuştur. Son olarak 2020 yılında Rusya Beşerî Bilimler Devlet Üniversitesi içerisinde dinler tarihi kürsüsü kurulmuştur.⁵³

Din Araştırmaları Eğitim ve Bilim Merkezi’nin yöneticisi Prof. Nikolay Şaburov’tur. Şaburov, lisede eğitimi verilen ve seçmeli ders olan Dünya Dinleri dersinin ders kitabında bazı bölümler kaleme almıştır. Yine onun *Rus Ortodoks Kilisesi’nin Rusya’nın Modern Dini ve Politik Yaşamında Rolü* (Rol Russkoy Pra-

51 *Filosoфskiy Fakultet Moskovskiy GoUniversitet İmeni M. V. Lomonosova*, “Vinokurov Vladimir Vasilyeviç” (Erişim: 28 Mayıs 2022).

52 *Tsentr İzuçeniya Religiy. Rossiyskiy Gosudarstvennyy Gumanitarny Universitet*, “İstoriya Tsentra” (Erişim: 28 Mayıs 2022).

53 *Tsentr İzuçeniya Religiy. Rossiyskiy Gosudarstvennyy Gumanitarny Universitet*, “İstoriya Tsentra” (Erişim: 28 Mayıs 2022).

voslavnoy Tserkvi v Sovremennoy Religioznoy i Politicheskoj Jizni Rossii) ve *IV.-V. Yüzyillardaki Hıristiyan İlahiyatçıların Gözünden Hermetizm* (Germetizm Glazami Hristianskih Bogoslovov IV-V vv.) adlı çalışmaları mevcuttur.⁵⁴

Merkezin bir diğer akademisyeni Prof. Aleksandr Agacanyan, Rus Ortodoks, Ermeni Kilisesi, Evanjelik hareket ve Budizm uzmanıdır. Onun eserleri arasında editörlüğünü yaptığı *Bugünün Ermeni Hıristiyanlığı: Kimlik, Siyaset ve Popüler Uygulama* (Armenian Christianity Today: Identity, Politics and Popular Practice) ve *Latin Amerika ve Doğu'da Evanjelik, Pentekostal ve Karizmatik Kiliseler* (Evangelical, Pentecostal and Charismatic Churches in Latin America and Eastern) bulunmaktadır. Yine önemli çalışmaları içerisinde *20. Yüzyılda Budizm Yolu. Dini Değerler ve Asya Ülkelerinin Modern Tarihi* (Buddiyskiy Put v XX-m Veke. Religiozniye Tsennosti i Sovremennaya İstoriya Stran Azii) ve *Modern Rusya'da Dini Uygulamalar* (Religiozniye Praktiki v Sovremennoy Rossii) adlı eserleri yer almaktadır.⁵⁵

Yahudilik uzmanı olan Prof. Anna İ. Şmaina-Velikanova'nın en önemli eseri *Sembolik Bir Hikâye Olarak Rut'un Kitabı*'dır (Kniga Rufi Kak Simvoliçeskaya Povest). Bunun yanında *Rut'un Kitabı*'nı ve *Makkabiler*'in dört kitabının İbrani-ceden tercümesini de Rusçaya kazandırmıştır.⁵⁶

Diğer bir Yahudilik uzmanı olan Svetlana V. Babkina *Ölü Deniz Yazmaları* üzerine çalışmalar yürütmüştür. Örneğin onun çalışmalarından birkaçının ismi şu şekildedir: *Esaretten Geçen Bir Eş: Kutsal Kitap ve Rabbinik Bağlamda Ölü Deniz Yazmaları* (Jena, Proşedşaya Çerez Plen: Tekstı Kumrana v Bibleyskom i Ravvinistiçeskom Kontekste), *Ölü Deniz Topluluğunun Tarihi* (İstoriya Kumranskoy Obşini), *Ölü Deniz Topluluğu Kütüphanesi* (Biblioteka Kurmanskoy Obşini). Yine onun, Babkina Talmud'un Rusçaya tercüme edilmesinde katkıları olmuştur.⁵⁷

Japonya uzmanı Boris A. Malışev'in en önemli çalışması *19. Yüzyılın Sonlarında ve 20. Yüzyılın Başlarında Japonya'da Din ve Toplum. Dini Örgütlerin "Halkın Aydınlanma Hareketine Katılımı"*dır (Religiya i Obşestvo v Yaponii Kontsa

⁵⁴ *Tsentr İzuçeniya Religi. Rossiyskiy Gosudarstvennyy Gumanitarniy Universitet*, "Nikolay Vitalyeviç Şaburov" (Erişim: 28 Mayıs 2022).

⁵⁵ *Tsentr İzuçeniya Religi. Rossiyskiy Gosudarstvennyy Gumanitarniy Universitet*, "Aleksandr Sergeyeviç Agacanyan" (Erişim: 28 Mayıs 2022).

⁵⁶ *Tsentr İzuçeniya Religi. Rossiyskiy Gosudarstvennyy Gumanitarniy Universitet*, "Anna İ'iniçna Şmaina-Velikanova" (Erişim: 28 Mayıs 2022).

⁵⁷ *Tsentr İzuçeniya Religi. Rossiyskiy Gosudarstvennyy Gumanitarniy Universitet*, "Svetlana Viktorovna Babkina" Erişim: (28 Mayıs 2022).

XIX-Naçala XX vv. Uçastiye Religioznih Organizatsiy v “Dvijenii Prosveşeniya Naroda”).⁵⁸

Din fenomenolojisi alanında önemli bir isim olan Prof. Maksim A. Pilayev’in bu alanda en önemli eserleri arasında *Din, Teoloji ve Felsefe Fenomenolojisinde “Kutsal” Kategorisi* (Kategoriya “Svyaşennoye” v Fenomenologii Religii, Teologii i Filosofii), *Batı’nın Din Fenomenolojisi* (Zapadnaya Fenomenologiya Religii), *Rudolf Otto’nun Din Fenomenolojisi* (Fenomenologiya Religii Rudolfa Otto) yer almaktadır.⁵⁹

Hinduizm alanında uzman olan Doç Boris Z. Falikov’un çalışmalarından birkaçı şunlardır: *Neo-Hinduizm ve Batı Kültürü* (Neoinduizm i Zapadnaya Kultura), *Kalitenin büyüklüğü: Doğu Dinleri, Okültizm ve XX. Yüzyılın Sanatı* (Veliçina Kaçestva: Vostoçniye Religii, Okkultizm i İskusstvo XX. Veka), *Peter Brooke’un Mahabharata’sı. Batı’nın Hindistan’ı Nasıl Adapte Ettiği Üzerine* (Mahabharata Pitera Bruka. Kak Zapad Adaptiroval İndiyu).⁶⁰

3.3. St. Petersburg Üniversitesi

St. Petersburg Üniversitesi’nde Dinler Tarihi, Felsefe Fakültesi Din Bilimleri Anabilim Dalı bünyesinde yer almaktadır. Bu bölümde dikkati çeken en önemli isim Prof. Marianna M. Şahnoviç’tir. O, Rusya Federasyonu Cumhurbaşkanı’nın dini kuruluşlarla etkileşimine ilişkin konsey üyesi ve St. Petersburg Üniversitesi Din Bilimleri ve Din Felsefesi bölüm başkanıdır. Babası ünlü Sovyet filozoflarından Dr. Mihail İ. Şahnoviç (1911-1992) ve annesi ünlü Sovyet tarihçisi Dr. Lyubov İ. Yemelyah (1924-1992)’tir. Şahnoviç genel olarak Epikür’ü çalışmış olsa da Rusya’daki Dinler Tarihi alanında pek çok çalışması mevcuttur. Onun eserlerinden bazıları şunlardır: *Dinler Tarihi Üzerine Makaleler* (Oçerki Po İstorii Religiovedeniya), *SSCB Bilimler Akademisi Dinler Tarihi Müzesi ve Rus Dini Çalışmaları* (Muzey İstorii Religii Akademii Nauk SSSR i Rossiyskoye Religiovedeniye), *İdeoloji ve Bilim: SSCB’de Kültür Devrimi Döneminde Dinin İncelenmesi* (İdeologiya i Nauka: İzuçeniye Religii v Epohu Kulturnoy Revolotsii v SSSR).⁶¹

⁵⁸ *Tsentr İzuçeniya Religiy. Rossiyskiy Gosudarstvennyy Gumanitarnyy Universitet*, “Boris Aleksandroviç Malışev” (Erişim: 28 Mayıs 2022).

⁵⁹ *Tsentr İzuçeniya Religiy. Rossiyskiy Gosudarstvennyy Gumanitarnyy Universitet*, “Maksim Aleksandroviç Pilayev” (Erişim: 28 Mayıs 2022).

⁶⁰ *Tsentr İzuçeniya Religiy. Rossiyskiy Gosudarstvennyy Gumanitarnyy Universitet*, “Boris Zinovyeviç Falikov” (Erişim: 28 Mayıs 2022).

⁶¹ “Şahnoviç Marianna Mihaylovna” *Wikipedia* (Erişim: 29 Mayıs 2022).

Son olarak St. Petersburg Üniversitesinde doçent olan Yekaterina A. Teryukova Çin ve Filistin uzmanıdır. Onun çalışmalarından birkaçı şunlardır: E. Zavidovskaya ile birlikte kaleme aldığı *Geç Çin İmparatorluğunda “Büyük” ve “Küçük” Kültürlerin Etkileşimi: V. Alekseev’in Koleksiyonundan Popüler Nianhua Tahta Baskılar Örneği* (Interaction of “Greater” and “Minor” Cultures in Late Imperial China: Case of Popular Woodblock Prints Nianhua From The V. Alekseev’s Collection), *Rusya’daki Devlet-Kilise İlişkilerinin Araştırmacıları Olarak Yabancı İtirafların Manevi İşler Dairesi Yetkilileri* (The Officials of the Department for the Spiritual Affairs of Foreign Confessions as Researchers of the State-Church Relationships in Russia), *Devlet Din Tarihi Müzesi’nde İmparatorluk Ortodoks Filistin Toplumunun Koleksiyonları* (Collections of the Imperial Orthodox Palestine Society in the State Museum of the History of Religion).⁶²

Sonuç

Çarlık Rusya’ında dinlerin araştırma konusu olması her ne kadar Avrupa ile eş zamanlı ilerlese de orijinal çalışmalar ortaya konulamamıştır 18. yüzyılda I. Petro ile başlayan din bilimleri çalışmaları gerek Çarlık Rusya’ında gerekse Sovyetler Birliği döneminde çeşitli sansürlere maruz kalmıştır. Bu sansürler Çarlık Rusya’ında Kilise tarafından uygulanırken, Sovyetler Birliği döneminde din karşıtı ideolojiye sahip olan devlet tarafından yapılmıştır. Ancak bu sansürlere rağmen iki dönemde de günümüze kaynaklık edecek derecede önemli pek çok eser verilmiştir. Ancak 1991 yılında Sovyetler Birliği’nin dağılmasıyla birlikte daha önceden kurulmuş olan üniversiteler; kendi bünyelerinde bağımsız olarak din bilimleri, dinler tarihi din felsefesi, teoloji gibi kürsüler kurmuş ve orijinal fikirler üreten akademisyenlerle çalışmalar yapabilmişlerdir.

19. yüzyılda dinlerle ilgili ilk çalışmalar Rus Ortodoks Kilisesi bünyesinde yürütülmüştür. Dolayısıyla bu alanda yapılan çalışmalar üniversiteler yerine manevi okullarda rağbet görmüştür. Ancak 20. yüzyıla gelindiğinde Rusya’da yapılan din bilimleri çalışmaları bağımsızlıklarını ancak kazanabilmişlerdir. Yine de bu dönemde çalışmalar yapan akademisyenler milliyetçi duygularla hareket etmişler ve akli ön plana almayı reddetmişlerdir. Rusların Hıristiyanlığı kabul ettikleri 10. yüzyıldan bu yana Ruslar için Ortodoksluk, kimliklerinin bir parçası olarak kabul görmüştür. Bu nedenle diğer dinler hakkında yapılan araştırmaların geneli öteki olarak kabul edilmiş ve objektiflikten uzak olmuştur. Ayrıca kilisenin objektif yorumlara tahammül edememesi ve devlet eliyle çalışmalara müdahale etmesi,

⁶² Kunts Kamera, “Teryukova Yekaterina Aleksandrovna” (Erişim: 29 Mayıs 2022).

yapılan araştırmaların objektifliği önündeki en büyük engel olarak görülebilir. Tercüme çalışmalarında dahi kiliselerin aleyhine söylenen bölümlerin kilise raporlarından çıkartılması bu durumun en büyük kanıtı sayılmaktadır.

1917 yılında gerçekleşen Ekim Devrimi ile birlikte Sovyetler Birliği dini, her alanda yasaklamış olsa da dinin bütünleyici gücünden yararlanmak ve yine dinle mücadele etmek için dini çalışmalar yapılmasını desteklemiştir. Bu dönemde her ne kadar çalışmalara sansür uygulanmış olsa da akademisyenlerin daha objektif araştırmalar ortaya koymaya çalıştıkları fark edilmektedir. 74 yıllık süre içerisinde Sovyetler Birliği bünyesinde yürütülen din bilimleri çalışmaları önce Avrupalı akademisyenlerin eserlerinin tercüme edilmesiyle başlamış, sonra kendi metodolojisini oluşturmuştur. Daha sonra kendi içerisinde dinler tarihi, din felsefesi, din fenomenolojisi, din psikolojisi, din sosyolojisi gibi alanlara ayrılarak çalışmalarına devam etmiştir. Son olarak bu çalışmaların üniversite bünyesinde, akademik seviyede yürütülmeye devam ettiği görülmektedir.

Rusya'da bugün itibariyle 45 farklı şehirde toplam 67 üniversitede Din Bilimi bölümü aktif bir şekilde eğitimlerini sürdürmektedir. Bu üniversitelerin çoğunda akademisyenlerin yanında kilisede görev yapan rahipler de ders vermişlerdir. Böylece öğrenciler hem normatif hem de deskriptif yöntemi kendileri tecrübe edebilmişlerdir. Bu durum Rusya'nın geçmişinde uyguladığı sansürler göz önüne alındığında akademinin objektif çalışmalara daha açık bir hale geldiğinin bir göstergesi sayılabilir.

Bu çalışmada 18. yüzyıldan günümüze kadar Rusya'da belli başlı dinler tarihi ve din fenomenolojisi çalışmaları yapmış olan akademisyenler ve onların çalışmaları tanıtılmaya çalışılmıştır. Tamamı ise daha geniş çalışmalara konu edinilecek boyutta gözükmemektedir. Bu çalışma, okuyuculara geçmişten günümüze Rusya'da yapılmış din bilimleri çalışmalarını bazı aşamalarıyla görme ve belli ölçüde fikir verme amacı gütmektedir.

Kaynakça

- Antonov, K. M. "İstoriçeskoye İzuçeniye Religii v Duhovno-akademiçeskoy Traditsii v Dorevolyuționnoy Rossii", *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo Universiteta* 1/3 2011.
- Barsov, N. İ. "Protoirey Gerasim Petroviç Pavskiy", 1787-1863 gg.: *Biografiçeskiy Oçerk po Novim Materialam* T. XXVII (St. Petersburg: Russkaya Starina, 1880).
- Batunskiy, M. A. *Rossiya i İslam*, T. 3, (Moskova: Progress-Traditsiya, 2003).

- Dantsig B. M. *İzuçeniye Blijnego Vostoka v Rossii (XIX-Naçalo XXv.)* (Moskova: İzd. Nauka, 1968).
- Elbakyan, Y. “Fenomen Sovetskogo Religiovedeniya” *Religiovedeniye*, 3 (2011).
 _____ . “Fenomen Sovetskogo Religiovedeniya”, *Religiovedeniye*, Amurskiy GoUniversitet 3 (2011).
- Erkan, Fatma Nur. *Rus Ortodoks Kilisesi Kaynaklarında İslam ve Müslümanlar* (Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).
- Gerye, V. İ. “Kudryavtsev İ Yego Uçeno-Literaturnih Trudah, *Vestnik Yevropi*” 9 (1887).
- Kazem-Bek, A. K. “İslam. Mohammed”, *Russkoye Slovo* 10 (1860).
- Lebedev, A. P. *Tserkovnaya İstoriografiya v Glavnih Yeyo Predstavityah s IV do XX v.* (St. Petersburg: İzd. İ. L. Tuzova, 1903).
- Lopatin, İ. A. “Goldı Amurskiye, Ussuriyskiye i Sungurskiye. Opit Etnografiçeskogo İssledovaniya”, *Zapiski Obşestva İzuçeniya Amurskogo Kraya*, T. XVII, 1922.
- Nikolskiy, M. V. “Assiriologiçeskiye İzskaniya o Polojenii Raya”, *Zagranıçny Vestnik* 4 (1882).
- Oldenburg, F. “Obliçeniye Lamaizma”, *Voprosı Filosofii i Psihologii*, 1902/65.
- Pismanik, M. G. “Religovedı i Bogoslovı: Nujni i Vozmojni li Dialogi?”, *Gosudarstvo, Religiya, Tserkov v Rossii i Za Rubejom* 3 (2010).
Sbornik Zakonopoloeniy i Rasporyajeniy Po Duhovnoy Tsenzure S 1720-1870 g. (St. Petersburg: 1870).
- Si, Çjan. “Traditsiya İzuçeniya Religii v Rossii: Kratkiy İstoriçeskiy Analiz”, *Mejdunarodniy Nauçniy Jurnal “İnovatsionnaya Nauka”* St. Petersburg 5 (2016).
- Slezin, A. A. “Antireligioznoye Nastupleniye Sovetskogo Gosudarstva v 1927-1929 gg.”, *Sotsiodinamika* 5 (2013).
- Stalin, İ. V. *Soçineniya* (Moskova: Gosudarstvennoe İzdatelstvo Politıçeskoy Literaturı, 1949), Tom 10 (1927).
- Şahnoviç, M. M. “Etos İstorii Nauki: O Rekonstruksii Rossiyskogo Religiovedeniya Sovetskogo Perioda”, *Gosudarstvo, Religiya, Tserkov v Rossii i Za Rubejom* 1 (2015).
 _____ . “Kulturnaya Revolutsiya v SSSR i Nauka o Religii”, *Religiovedeniye* 3 (2015).
 _____ . “The Study of Religion in the Soviet Union”, *Numen: International Review for the History of Religion* 40/1 (1993).

- _____. *Peterburgskaya Religiovedçeskaya Şkola: İstoki i Traditsii, Vestnik Rossiyskogo Soobşestva Prepodavateley Religiovedeniya*, (Moskova: Sotsialno Politiceskaya Mysl, 2008).
- Şahnoviç, M. M. Teryukova, Y. A. *İstoriya Religiovedeniya i İntellektualnaya İstoriya Rossii XIX-Pervoy Polovini XX Veka. Arhivniya Materialı i İssledovaniya* (St. Petersburg: İzd. SPBGU, 2018).
- Şveçikov, A. N. “*Teoritiko-Metodologiceskiye Osnovi Sovremennogo Rossiyskogo Religiovedeniya*”, (St. Petersburg Doktora Tezi, St. Petersburg Devlet Üniversitesi, Felsefe ve Sosyal Bilimler Bölümü), 2009.
- Taylor, Edward. *Pervobitnaya Kultura*, çev. V. K. Nikolskiy, “Mesto Eduarda Teylora v İssledovanii Pervobitnoy Kulturi” (Moskova: Sotsekgiz, 1939).
- Teryukova, E. A. Zavidovskaya, E. A. “The Archives of Academician V. M. Alekseev From the Collection of the State Museum of the History of Religion as a Source for the Study of the Popular Religious Beliefs in Late Imperial China”, *International Journal for Oriental Manuscript Research* 23/1 (2017).
- Tipsina A. N. Şahnoviç M. M. “Mihail İosifoviç Şahnoviç (Jiznenniy i Tvorçeskiy Put)”, Smisl Mifa: Mifologiya v İstorii i Kulture. Sbornik v Çest 90-letiya Professora M. İ. Şahnoviça (St. Petersburg: St. Peterburskogo Filosovskogo Obşestva, 2001).
- Trubetskiy, N. “K Bibliografii İstorii Religiy”, *Voprosi Filosofii i Psihologii* 1/36 (1897).
- Ugrinoviç, D. M. *Vvedeniye vTeoreticeskoye Religiovedeniye*, (Moskova: İzd. Mysl, 1973).
- Wulfius, A. G. “Renessans i Reforma”, *Nauçno İstoriçeskiy Jurnal*, 3/1914.
- _____. *Problemi Duhovnogo Razvitiya. Gumanizm, Reformatsiya, Katoliceskaya Reforma* (St. Petersburg: Vvedeniye v Nauku. İstoriya).
- Zabiyako, A. P. “Religiovedeniye v Rossii”, *Religiovedeniye Entsiklopediceskiy Slovar*, ed. Y. Elbakyan, A. P. Zabiyako, A. N. Krasnikov, (Moskova: Akademiçeskiy Proyekt, 2006).
- Zapiski Obşestva İzuçeniya Amurskogo Kraya*, T. XI (Vladivostok: Tipografiya İmperatora Akademii Nauk, 1907).
- Zapiski Vostoçnogo Otdeleniya İmperatorskogo Russkogo Arheologiceskogo Obşestva*, T. 2, (St. Petersburg: Tipografiya İmperatora Akademii Nauk, 1887).
- Filosofskiy Fakultet Moskovskiy GoUniversitet İmeni M. V. Lomonosova*, “Savrey Valeriy Yakovleviç” (Erişim: 28 Mayıs 2022). <https://philos.msu.ru/node/246>

- Filosofskiy Fakultet Moskovskiy GoUniversitet İmeni M. V. Lomonosova*, “Krupnik İgor Leonidoviç” (Erişim: 28 Mayıs 2022). <https://philos.msu.ru/node/387>
- Filosofskiy Fakultet Moskovskiy GoUniversitet İmeni M. V. Lomonosova*, “Yerşova İrina İgorevna” (Erişim: 28 Mayıs 2022). <https://philos.msu.ru/node/244>
- Filosofskiy Fakultet Moskovskiy GoUniversitet İmeni M. V. Lomonosova*, “Vinkurov Vladimir Vasilyeviç” (Erişim: 28 Mayıs 2022). <https://istina.msu.ru/profile/ierosph/>
- Filosofskiy Fakultet Moskovskiy GoUniversitet İmeni M. V. Lomonosova*, “Kafedra Filosofii Religii i Religiovedeniya”, (Erişim: 28 Mayıs 2022). <https://philos.msu.ru/kaf/relig>
- Kunts Kamera*, “Teryukova Yekaterina Aleksandrovna”, (Erişim: 29 Mayıs 2022). https://www.kunstkamera.ru/museums_structure/research_departments/islam/sotrudniki_mcii/teryukova
- Soykin, İ. “Svet Severnoy Fivaidi: Stranitsı İstorii Vologodskoy Eparhii”, *Jurnal Moskovskoy Patriarhii* (Nisan: 2008), (Erişim: 25.04. 2022). http://www.old.srcc.msu.ru/bib_roc/jmp/08/04-08/07.htm
- Tipsina, A. N. Şahnoviç, M. M. “Mihail İosifoviç Şahnoviç (Jiznenniy i Tvorçeskiy Put)”, *Seriya Mısliteli, Smıslı Mifa: Mifologiya v İstorii i Kulture*, St. Petersburg: St. Peterburgskoye Filosofskoye Obşestvo, 2001), (Erişim: 26 Mayıs 2022).<http://anthropology.ru/ru/text/tipsina/mihail-iosifovich-shahnovich-zhiznennyy-i-tvorcheskiy-put>
- Tsentr İzuçeniya Religiy. Rossiyskiy Gosudarstvenniy Gumanitarniy Universitet*, “İstoriya Tsentra” (Erişim: 28 Mayıs 2022). <http://religion.rsu.ru/about/>
- Tsentr İzuçeniya Religiy. Rossiyskiy Gosudarstvenniy Gumanitarniy Universitet*, “İstoriya Tsentra” (Erişim: 28 Mayıs 2022). <http://religion.rsu.ru/about/>
- Tsentr İzuçeniya Religiy. Rossiyskiy Gosudarstvenniy Gumanitarniy Universitet*, “Nikolay Vitalyeviç Şaburov” (Erişim: 28 Mayıs 2022).<http://religion.rsu.ru/lecturers/shaburov/>
- Tsentr İzuçeniya Religiy. Rossiyskiy Gosudarstvenniy Gumanitarniy Universitet*, “Aleksandr Sergeyeviç Agacanyan” (Erişim: 28 Mayıs 2022). <http://religion.rsu.ru/lecturers/agadzhanyan/>
- Tsentr İzuçeniya Religiy. Rossiyskiy Gosudarstvenniy Gumanitarniy Universitet*, “Anna İl’iniçna Şmaina-Velikanova” (Erişim: 28 Mayıs 2022).<http://religion.rsu.ru/lecturers/shmaina-velikanova/>

Tsentr İzuçeniya Religiy. Rossiyskiy Gosudarstvennyy Gumanitarniy Universitet, “Svetlana Viktorovna Babkina” (Erişim: 28 Mayıs 2022). <http://religion.rsu.ru/lecturers/babkina/>

Tsentr İzuçeniya Religiy. Rossiyskiy Gosudarstvennyy Gumanitarniy Universitet, “Boris Aleksandroviç Malışev” (Erişim: 28 Mayıs 2022). <http://religion.rsu.ru/lecturers/malyshev/>

Tsentr İzuçeniya Religiy. Rossiyskiy Gosudarstvennyy Gumanitarniy Universitet, “Maksim Aleksandroviç Pılayev” (Erişim: 28 Mayıs 2022). <http://religion.rsu.ru/lecturers/pylaev/>

Tsentr İzuçeniya Religiy. Rossiyskiy Gosudarstvennyy Gumanitarniy Universitet, “Boris Zinovyeviç Falikov” (Erişim: 28 Mayıs 2022). <http://religion.rsu.ru/lecturers/falikov/>

“Şahnoviç Marianna Mihaylovna”, *Wikipedia* (Erişim: 29 Mayıs 2022). https://ru.wikipedia.org/wiki/Шахнович,_Марианна_Михайловна



Roma İmparatorluğu'nda Yahudi Kadınının Konumu

Umut DİNÇ

Doktora Öğrencisi, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

[umut-dinc@hotmail.com], Orcid ID: 0000-0002-7368-7697



Giriş

Yahudi kadınının konumunun tespiti, Yahudi yaşamını anlama konusunda araç olarak kullanılabilir. Fakat bahsettiğimiz değerlendirmeyi yapmadan önce tek bir tip Yahudilik olmadığı, coğrafya ve ona bağlı olarak şekillenen kültürel aktarımlardan fazlaca etkilendiğine dikkat etmeliyiz. Roma İmparatorluğu Dönemi'nde Yahudilik dediğimizde ilk aklımıza gelen mekânsal aidiyet noktası Iudaea bölgesidir.¹ Henüz Yahudi ayaklanmasının gerçekleşmediği Kudüs Tapınağı'nın aktif olduğu yıllarda Diasporaya² dağılmış olan Yahudi nüfusunun Iudaea bölgesinde yaşayan nüfusa göre daha fazla olduğuna yönelik yorumlar bulunmaktadır.³ Bu bilgiyi dikkate aldığımızda aklımıza, Diaspora dağılımının beraberinde kültürel olarak farklılaşmayı da getirdiğinden bahsedebiliriz. Hatta Iudaea bölgesinde yaşayan Yahudiler Hellenistik devletlerin etkisiyle Hellen kültürü ile tanışmaları, kendilerine Hellence adlar almaları Hellenizmin Iudaea bölgesinde de son derece etkin olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.⁴ Yahudi cemaatinin yaşam biçimi düşünüldüğünde, tek ve basmakalıp çıkarımlarda bulunulmamalıdır. Çevresel kültürel etkenler (Hellenleşme gibi) Yahudi dini, toplumsal ve hatta si-

1 Roma İmparatorluğu Döneminde Filistin Bölgesini içine alan eyalete verilen isim.

2 Diaspora: Iudaea Bölgesi dışında kalan Yahudileri tanımlamak için kullanılmaktadır. Diasporaların ortaya çıkışı ve işlevi hakkında bak. Shaye J. D. Cohen-Ernest Frerichs (ed.), *Diasporas in Antiquity* (Atlanta: Brown University Press, 1993).

3 Per Bilde, "The Jews in the Diaspora of the Roman Empire", *Nordisk Judaistik/Scandinavian Jewish Studies* 14/2 (September 1993), 103.

4 Yahudilik üzerindeki Hellenistik etkiler için detaylı Bkz. Erich Gruen, *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism* (Berlin/Boston: De Gruyter, 2016), 21-75.

yasal geleneği etkilemiştir. Benzer durumun Yahudi aile yapılanması üzerinde de etkin olduğu görülmektedir.

Yahudi kadınının konumunu daha iyi görebilmemiz için ilk bakmamız gereken yer Yahudi dini metinleridir. Yahudi kimliği oluşturmada geleneğin dini örgütlenmeye yaptığı vurgu başka bir deyişle cemaat olmaya verilen önemi kutsal metinler aracılığı ile görebilmekteyiz. Fakat bu düşüncemizin içerisinde oldukça tehlikeli alanlar bulunmaktadır. Diaspora’da yaşayan Yahudi cemaatleri bulunduğu kültürel havzadan etkilenecek kutsal metinleri tekrardan yorumlamış hatta çok daha farklı bir yaşam sürmüş olabilirler. Filolojik ve epigrafik kaynakların bize anlattıkları ölçüde Yahudi kadınına değerlendirme yapmaya çalışmak kutsal metinlerin haricinde dönemin farklı uygulamalarını görmek adına bize yardımcı olabilir.

1. Yahudi Kutsal Metinlerinde ve Filolojik Kaynaklarda Yahudi Kadınının Konumu

Yahudi kadınının konumunu tespiti noktasında en detaylı bilgileri kutsal metinler vermektedir. Bahsi geçen metinlerin uzun bir anlatı süreci sonucunda ortaya çıkması, genel Yahudi düşünce ve eğilimini göstermeleri, metinlerin kullanımını zorunlu hale getirmektedir. Tarihin farklı dönemlerinde uygulanan ya da uygulanmasına teşvik edilen kuralların anlatımına metinler aracılığıyla ulaşabiliriz. Temel ayrım noktamız ise Diaspora ile Filistin bölgesi Yahudileri arasındaki farklılıklardır. Geleneğin devamı Yahudi çoğunluğun olduğu Filistin ve Mısır gibi bölgelerde daha kolay sürdürülebilirken, Diaspora’da bu devamlılık önemli ölçüde azalmaktadır. Her ne olursa olsun Yahudi dünya görüşünü anlama da kutsal metinler elimizdeki en iyi kaynaklardan birisidir. Kültürel farklılaşmanın değerlendirilmesi hususunda kutsal metinler bize güzel kıyaslamalar sağlamaktadır.

Tevrat metinleri eril ağırlıklı yapısıyla ön plana çıkmaktadır. Bahsi geçen eril yapı, içerisinde rahipler, bilginler, saray mensuplarını barındıran ağırlıklı eğilim, erkek seçkinler sınıfına yöneliktir.⁵ Tevrat’ta 137 kadın adı geçmektedir. Bu sayı Tevrat’ta geçen toplam isimlerin sadece yüzde 8’ine denk gelmektedir.⁶ Tevrat’ın genelini düşündüğümüzde oldukça az sayıda olduğundan bahsedebiliriz.

5 Carol Meyers, “Women, Ancient: Biblical Representations”, *The Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture*, ed. Judith R. Baskin (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 646.

6 Meyers, “Women, Ancient: Biblical Representations”, 647.

Tevrat metinlerinde kadınlar hakkında farklı anlatılar bulunmaktadır.⁷ Bu anlatıların ilki erkek ile birlikte Tanrı'nın benzeri olarak Dünya'daki diğer canlıların üzerinde yaratılmasıdır.⁸ Fakat ardından geçen kadının yaratılış sürecinde Adem'in kaburga kemiğinden yaratılması kadının erkeğe bağlı olması gerektiğine yönelik yorumların yapılmasına sebep olmuştur.⁹ Hatta Adem ile Havva'nın cennetten kovulma hikayesinde yılanın söylemine kanarak Adem'in yasak meyveyi yemesinin sebebinin kadınla ilişkilendirilmesi akabinde Tevrat'ta açık olarak kadının erkeğe bağlı yaşamasını Tanrı'nın kadına verdiği bir ceza olarak nitelendirilmektedir.¹⁰ Kadının erkekten daha geri planda olduğu gösteren metinler kadının doğum yapmasının sonrasında tekrardan sosyal hayatına dönüş için beklemesi gereken sürede de görülmektedir. Kadının doğum yapması, kanamasının olması, kutsal bir şeye dokunmamasını gerektiren bir durumdur.¹¹ Kadının kirliliğinin geçmesi noktasında doğurduğu çocuğun cinsiyeti de önemlidir. Kadın eğer erkek çocuk doğurduğunda tekrardan temiz kabul edilmesi gereken bir aylık süreyle, kız çocuğu doğurduğunda beklemesi gereken süre iki aya çıkmaktadır.¹² Ayrıca kirlenmişlik durumu Mabet yıkılmadan önce kadınların Kudüs'te bulunan Mabet'e katılım durumlarını da etkilemiştir.¹³ Tevrat hukukuna göre kadın-erkek ayrımı Mabet ibadetinde de bulunmaktadır.¹⁴ Mabet ibadetinin Levililere bırakılması (erkek soy vurgusu),¹⁵ kadınların mabet ibadetin çoğunluğundan muaf olmaları gibi durumlar özellikle Iudaea bölgesinde ve Mabet henüz yıkılmadan geçerli olan kurallardır. Mabet'in yıkılmasından sonra sinagog örgütlenmesi ön plana çıkmaya başlamıştır. Sinagog örgütlenmesi bölgesel olarak farklılıkları desteklemiş bu farklılıklar Tevrat metinlerinin tekrardan yorumlanması durumunu ortaya çıkartmıştır.¹⁶

7 Asife Ünal, "Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17/2 (2017): 106.

8 *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2011), Yar. 1: 26-27.

9 Yar. 2: 21-23.

10 Yar. 3: 16.

11 Lev. 11: 4.

12 Lev. 11: 5.

13 Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (Ankara: İSAM Yayınları, 2020), 309.

14 Ya16: 16. Özellikle Yahudi erkeklerin Mabet'te "Mayasız Ekmek Bayramı", "Haftalar Bayramı" ve "Çardak Bayramı"nda hazır olmaları gerektiği vurgulanmıştır.

15 Tevrat'ın Levililer bölümü tamamen Levililerin görev ve sorumluluklarının anlatıldığı bölümdür.

16 Mabet ve sinagog arasındaki temel farklar için Bkz. Rachel Hachlili, *Ancient Jewish*

Uygulamada Yahudi toplumu içerisinde diğer bölgelerin halklarına benzer olarak çok eşli yapı bulunduğunu bilmemize rağmen¹⁷, Tevrat metinlerinin bazı bölümlerinde tek eşli olunmasına yönelik anlatıların olması dikkat çekicidir.¹⁸ Tevrat evlenmeye ve aile kurmaya yönelik emirlerinin bulunmasına ek olarak,¹⁹ eş seçiminde özellikle aile büyüklerinin etkin olduğunu bilmekteyiz.²⁰ Fakat yine de kadına sorulduğu fikrinin alındığına yönelik bilgiler de bulunmaktadır.²¹ Kadının evliliğinde Tevrat geleneğine göre babasına ve kocasına bağlı, erkeğin otoritesi altında kalması gerektiği vurguları yapılmaktadır. Hatta Tevrat hukukuna göre kadın evlenene kadar babasının, evlendikten sonra da kocasının mülkiyeti altına geçmektedir.²² Aslında bu sadece Yahudi toplumu için geçerli değildir, dönemin genel uygulaması kadının evlenme ile birlikte kocasının ailesinin bireyi olarak kabul edilmesidir.²³ Kadınların aile değişikliği yapmaları onların miras konusunda nasıl değerlendirilecekleri konusunu aklımıza getirebilir. Tevrat metinleri kadınların mirastan pay alma konusunda oldukça kısıtlayıcıdır.²⁴ Kadınlar özellikle evli olmadıklarında ayrıca erkek kardeşleri olmadığında babalarından miras alabilmekteydiler.²⁵ Kadınların dul kalması durumunda da ölen kocasının erkek kardeşi ile evlenmesi beklenir, kadının aile dışında başka birisine gitmesine izin verilmezdi.²⁶ Eğer erkek kardeş kadını kabul etmezse toplum tarafından dışlanır ve alaya alınır.²⁷

Kadınların toplumsal hayattaki faaliyetleri konusunda daha az bilgiye sahip olmamıza rağmen, kutlamalar ve bayramlara katılımı noktasında Tevrat'ta kimi bilgiler bulunmaktadır. Bazı bölümlerde kadınların yaptıkları kutlamalarda oldukça

Art and Archaeology in the Diaspora (Leiden: Brill, 1998), 13-14.

17 Carol Meyers, "woman", *Encyclopaedia Judaica* (Detroit: Thomson Gale 2007), 21/157.

18 Yar. 2: 24; Çık. 21: 4-5.

19 Yer. 29: 6.

20 Yar. 24: 2-7.

21 Yar. 24: 57-58.

22 Gürkan, *Yahudilik*, 306.

23 Özlem Söğütlü Erişgin, "Roma Toplumunda Kadının Konumu", İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 4/2 (2013), 3.

24 Gürkan, *Yahudilik*, 307.

25 Say. 36: 2-12. Uygulamada kimi zaman farklılık göstermektedir. Miras alan kadın babasının klanı içerisinde evlilik yapmak zorunluluğu ya da Roma döneminde miras payını oldukça fazla alması gibi durumlar görülmektedir.

26 Ya25: 5.

27 Ya25: 9-10.

eğlenceli geçtiği vurgusu yapılmıştır.²⁸ Bazı bölümlerde ise Yahudi toplumunda birlikteliği arttırmak için tüm ev halkı ortak kutlamalara katılması istenmiştir.²⁹

Aile kavramı ve kadının ailedeki konumu son derece önemlidir. Detaylı açıklamak gerekirse; Yahudi kadınının geleneklerin ve soyun devamı için evlenerek bir aile kurması³⁰, Yahudi neslinin devamı için çocuk doğurması³¹, kocası için iyi bir eş olması³², ev ibadeti için gerekli hazırlıkları yapması³³ gibi görevleri Yahudi kadınının yerine getirmesi beklenirdi.³⁴ Aile içerisinde özellikle eşin ve çocukların anneye saygı göstermesi gerekirdi.³⁵

Yahudi kadınının evde olmasına bağlı olarak küçük el sanatlarında³⁶ kendini geliştirmesi ayrıca bunların ticaretini yapması da oldukça karşılaşılan durumlardır.³⁷ Bu bilgi dışında Tevrat'ta kadınların devlet için kimi zaman parfümeri, fırıncı ve aşçı olarak işe alındığı görülmektedir.³⁸ Kısacası Tevrat anlatımında kadınların ev ekonomisine yaptıkları katkı değerli olarak görülmekte, övülerek bahsedilmektedir. Kadının kocasına yardımcı olması boş zamanlarında üretim yapması kadından beklenen davranışlardır birisidir.

Kültürel alanda etkin olan kadınların varlığı da bilinmektedir. Şiir yazımında³⁹, çalgıların kullanımında⁴⁰, şenliklerde ve kutlamalarda yapılan şarkı ve dans gös-

28 Çık. 15: 20-21; 1Sa. 18: 6-7.

29 Ya16: 11. Haftalar Bayramı'nı kutlayacak kişilerden detaylı olarak bahsedilirken, eşlerin katılın vurgusunun yapılmaması, onların yerine kız çocukları, kadın köleler ve dulların bile katılması dikkat çekicidir.

30 Fuat Aydın, *Yahudilik: Tarih, İnanç, İbadet, Kültür* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 4. Baskı, 2021), 141. Esseniler dışında Yahudi geleneğinde belirlenen şartları taşıyan kişiler arasında evlilikler her zaman istenmiş ve desteklenmiştir.

31 Yar. 3: 16.

32 Özd. 31: 28.

33 Yusuf Besalel, *Yahudilik* (İstanbul: Gözlem 2021), 94.

34 Hakkı Şah Yasdıman, "Yahudi Dininde Ailenin Yeri", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14 (2001), 249.

35 Ya27: 16.

36 Çık. 35: 25-26.

37 Özd. 31: 13-24. Yahudi kadınının dokuma yaptığı, ürettiklerini tüccara sattığı bilgisi verilmektedir.

38 1Sam 8: 13.

39 Çık. 15: 21; Hak. 5; 1Sam 2: 1-10.

40 Mez. 68: 25. tef çalma gibi. Mezmurlar bölümünün içerisinde farklı birçok müzik aletinden bahsedilmesine rağmen bu aletlerin kim tarafından kullanıldığı tam belli değildir.

terilerinde⁴¹ kadınların ön plana çıktığı, kutlamalarda yer aldığı görülmektedir. Kadınlar her ne kadar evde yaşamlarını devam ettirdiklerine yönelik izlenimler olsa da istisnai ya da tarihin farklı dönemlerinde farklı uygulamaların olduğuna yönelik izlerde bulunmaktadır. Okuma yazma becerilerinde erkek ağırlıklı eğitim görülmektedir, kimi elit kadınların da okuma yazma bildiğini mektup yazabildiklerini öğrenmekteyiz.⁴² Bu durum onların yazıcı olarak içinde buldukları topluma hizmet ettiklerinin bir göstergesi olabilir.

Talmud'un ortaya çıkışı ve Yahudi hukukunun gelişmesiyle birlikte Yahudilik içerisinde daha sistematik bir örgütlenme görülmektedir. Örgütlenmenin etkileri Yahudiliğin kutsal metinler aracılığıyla daha kesin kurallara sahip olması Yahudi kadınının Yahudilik içerisindeki konumunu da etkileyerek daha kesin sorumluluklarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Kadının fonksiyonu daha dar bir çerçeveye (ev ve aile hayatına) sınırlı kalmaya başladığını söyleyebiliriz.⁴³ Dönemin kadınının aile yaşamını ve evlilik hayatını belirleyen iki temel unsur "mohar"⁴⁴ ve "ketuba"⁴⁵ olarak görülmektedir. Bu iki kültürel unsurun kullanımı noktası Rabbanî Döneme denk gelmektedir.⁴⁶ Yahudilik içerisinde evlilik aktinin varlığı toplumsal düzen açısından önemli olarak görüldüğünden yazılı olmasa da kaynağını daha önceki dönemlerden almaktadır.

Temel kutsal kitaplar dışında kalan Iosephus, Philo, Ölü Deniz Yazmaları⁴⁷ gibi filolojik ve tarihsel kaynaklar da Yahudi kadını hakkında bilgi vermektedir. On-

41 2Ta. 35: 25. Kadın ozanlardan bahsedilmektedir.

42 1Kr. 28: 8-9; Est. 9: 29.

43 Fatih Erdoğan, "Yahudi Kutsal Metinleri Çerçevesinde Kadın", *Her Dem Kadın*, ed. Gülşen İstek (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 44.

44 En genel tanımlama ile erkek tarafından kadına evlilikte ödenen paraya verilen isim.

45 Evlilik sırasında düzenlenen nikah akdi, erkeğin kadına yönelik maddi-manevi sorumlulukları içeren nikah belgesi.

46 Rabbanî kültürün ortaya çıkışında ilk adım M200 dolaylarında Filistin Bölgesinde oluşturulan Mişna (hukuk kitabı) metinlerinin görülmesiyledir. Bu konuda ilk örneklerden birisini "Ölü Deniz Yazmaları" arasında bulunan Bar Kohba isyanı civarlarında yazıldığı düşünülen Babatha adındaki elit Yahudi kadınına ait Ketuba örneğinde görebiliriz. Detaylar için Bkz. Mordechai A. Friedman, "Babatha's "Ketubba": Some Preliminary Observations", *Israel Exploration Journal* 46/1-2 (1996), 55-76. Fakat Rabbanî kültürün tam olarak sistemleşmesi için MV-VI. yüzyılları beklememiz gerekmektedir. Bu tarihlerde Rabbi gelenek kadınların yaşamlarını yeni formlar ile şekillendirme başlayacaktır. Detaylı bilgi için Bkz. Tal Ilan, "Woman, Ancient: Rabbinic Judaism", *The Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture*, ed. Judith R. Baskin (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 650.

47 1947 yılında Ölü Deniz'in kuzeybatı kıyısında bulunan MÖ III. yüzyıl ile MS II. yüz-

ların Yahudi kadının hakkında verdiği bilgiler kutsal metinler dışında istisna durumları görebilmemize olanak sağlayacağı düşünmekteyim.

Iosephus onun kadar olmasa da Philo miladi yıllar içerisinde Yahudi tarihini dini metinler dışında araştırmalarımızın yegâne kaynaklarını oluşturmaktadır. İki kaynak da Mısır Diasporası'nın kültürel değerleri çerçevesinde yazılmışlardır. Mısır bölgesinde yaşayan Yahudi grupları hem Hellenistik kültürü hem de Filistin bölgesine yakınlığından dolayı Yahudi kültürel öğelerini kabul etmişlerdir. Bu iki grubun çatışması Iosephus ve Philo gibi iki grubu uzlaştırmak isteyen Hellenistik yazarların ortaya çıkışını gerçekleştirmiştir.

Iosephus, Yahudi Tarihi (Ιουδαϊκῆς Αρχαιολογίας) adlı kitabında dönem için istisna örneklerden birisi olan kendisinin de geleneklerden farklı olduğunu söylediği Salome adlı bir kadının kocasına gönderdiği boşanma mektubundan bahsetmektedir.⁴⁸ Yahudi geleneklerine göre boşanma durumu erkek ve onun ödeyeceği çeyiz parası ile ilgili olmasına rağmen Salome istisna durumu oluşturmaktadır. Ayrıca Iosephus Tanah metinlerinde geçen kimi Yahudi kadınları hakkında (Deborah, Jephthah'ın kızları, Esther, Tharbis) detaylı bilgiler vererek konuyu zenginleştirir ve Tanah anlatımını detaylandırır.⁴⁹ Iosephus'un amacı, Tanah'ta yer alan anlatılara Hellenistik açıklamalar getirmek ya da Hellenistik kültüre uyarlamak olduğunu düşünebiliriz. Tam da bu nokta da Iosephus'un Yahudiliği evrenselleştirme misyonu edindiğini görmekteyiz. Onun açıklamaları, yazdıklarının satır araları Yahudilikte kutsal kitap dışında yaşamı görme açısından önemlidir ve başlı başına bir araştırma konusudur. Benzer istisna durumları Philo'nun yazdıklarında da görebiliriz. Mısır bölgesinden kendilerini dünyevi hayattan çeken bir grubun tanımlamasında kullanılan, erkek-kadın ayrımını bir kenara bıraktıkları eşit yükümlülüklerle sahip benzer ama ayrı iki grup oluşturduklarına yönelik anlatımda bulunması dönemin istisna uygulamasından haberdar olmamıza sebep olmuştur.⁵⁰

yıl arasında genellikle İbranice olarak yazılan metinlerdir. Metinler, Rabbanî kültürün ilk aşamalarını ve Hristiyan-Yahudi ilişkilerini görebileceğimiz bilgiler içermektedir Bkz. Halil Temiztürk, *Ölü Deniz El Yazmaları* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022).

48 Perseus - The Project Gutenberg, "Flavius Iosephus, *Antiquities of the Jews*" (Erişim 02.03.2023). 15. 259-260.

49 Bunun için güzel bir çalışma Bkz. Tal Ilan, "Flavius Iosephus and Biblical Women", *A Companion to Iosephus*, ed. Honora Howell Chapman - Zuleika Rodgers (Chichester: Wiley Blackwell, 2016), 167-185.

50 Philon'un konu hakkında detaylı görüşü için Bkz. Philo of Alexandria, *On the Contemplative Life Introduction, Translation and Commentary*, çev. Joan E. Taylor – David M. Hay (Leiden: Brill, 2021).

Ölü Deniz Yazmaları kadınlar konusunda toplumun ileri gelenleri arasında yer alan kadın yaşlılardan ve yazıcılardan bahsetmektedir.⁵¹ Ayrıca Ölü Deniz Yazmaları'nda ailenin durumunu belirleme de karşılıklı sorumlulukların detaylı bir resmini çizen içeriği ile ön plana çıkmaktadır.

Yahudi apokrif metinlerinden *Makkabiler* kitabında Yahudi kadınına değinilmektedir. IV. Ptolemy'nin, Mabet'e girmeye çalışmasından dolayı genç yaşlı fark etmeksizin tüm Yahudi kadınlarının evlerinden çıkarak tepki gösterdiklerinden bahsetmektedir.⁵² Yine *Makabiler* kitabı aracılığıyla Yahudi kadınlarının savaflara katıldığını ayrıca Yahudi ayaklanmalarında da erkeklerle birlikte ayaklanmalara destek olduğunu öğrenmekteyiz.⁵³ Apokrif metinlerin değeri erkek baskın kahramanlık hikâyelerine ek olarak kadınların kahramanlık hikâyelerine de yer vermeleridir.⁵⁴

2. Tarihsel Kaynaklarda Yahudi Kadınının Konumu

Roma İmparatorluğu'nun Filistin bölgesine hâkim olmasının ardından Iudaea ismiyle örgütlemeye başladığı yıllarda Diaspora'ya dağılmış olan Yahudi nüfusu farklı kültürel ortamlarda hayatlarına devam etmekteydi. Diaspora Yahudileri Iudaea bölgesinde yaşayan Yahudilerin kaygılarından uzak Roma İmparatorluğu ve yerel yöneticiler ile daha dost hatta yakın ilişki içerisinde bulunmaktaydı.⁵⁵ Yahudi kimliğinin farklılaşması beraberinde kültürel olarak zenginliği getirmesi bakımından şimdiye kadar anlattığımız kadim Yahudi kültürünün baskın olduğu Filistin bölgesi ve onun yakınında bulunan coğrafyalardaki Yahudi örgütlenmelerinden ayrı değerlendirmemiz gerektiği gerçeğinin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Elbette Diaspora Yahudileri arasında da Tevrat metinlerinin bilinir

51 Sidnie White Crawford, "Not According to Rule: Women, the Dead Sea Scrolls and Qumran", *Emanuel*, ed. Shalom M. Paul - Robert A. Kraft - Lawrence H. Schiffman - Weston W. Fields (Leiden: Brill, 2003), 137.

52 3Mak. 1: 18.

53 Tal Ilan, "Women, Ancient: Second Temple Period", 651.

54 2Mak. 6: 12-17. Judith düşman generalini öldüren bir Zelot olarak anlatılır. Hatta Judith Yahudi yasasını koruyan bir peygamber gibidir.

55 Buradaki bilgi için iki örnek verebiliriz. Bunlardan birincisi Akmonia kentinde bulunan yazıtta bölgenin yöneticisi Iulia Severa'nın sinagoga yaptığı bağışa karşılık onun adına yapılan yazıt Bkz. Walter Ameling, *Inscriptiones Judaicae Orientis (IJO)*, II Cilt (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 168; diğeri ise Iosephus'un yazdığı dönemin yöneticilerinin Yahudileri destekledikleri ile ilgili bilgiler Bkz. Iosephus, *Jewish Antiquitates* (London: Harvard University Press, 1950), XII. 163-261.

olduğundan bahsedebiliriz.⁵⁶ Bu duruma rağmen günlük hayatta kutsal metinlerin getirdiği kimi emirlerden çok tanrılı halk ile beraber yaşamda taviz vermeleri daha olası gözükmemektedir. Ayrıca Hellen ve Roma kültürünün etkisi Diaspora'nın farklı alanlarında karşımıza çıkmaktadır.⁵⁷ Bahsi geçen kültürel farklılaşma her ne kadar ispatlanması zor olsa da Yahudi kadınının sosyal ve ekonomik faaliyetler içerisinde daha aktif görev almasına sebep olmaktadır.⁵⁸ Özellikle Rabbani kültür adını verdiğimiz Yahudi toplumsal hayatın daha sistematik hale geldiği noktada Diaspora Yahudileri birbirlerinden oldukça farklılaşmaya başlamıştır. Milattan önceki yıllardan başlamak üzere antik dönemin bitişine kadar Roma İmparatorluğu'nun egemenliği altında yaşayan Yahudi kadınları Tevrat metinlerinde geçen geri planda olma konumlarının aksine İtalya, Küçük Asya ve Mısır Bölgelerinde aldıkları unvanlar ile ön plana çıkmışlardır. Yahudi kadınının unvan alması onun sinagog örgütlenmesinde ya da Yahudi toplumu içerisinde daha aktif rol almaya başladığının göstergesidir.⁵⁹ Yahudi kadınının aldığı unvanlar ise sinagog lideri (ἀρχισυνάγωγος), lider (ἀρχηγίασις), yaşlı bilge kişi (πρεσβυτέρας), sinagogun annesi (mater synagogarum) olarak sıralanabilir. Elimizdeki kaynaklara detaylı baktığımızda;

Sinagog lideri (ἀρχισυνάγωγος)

Kelime anlamı olarak ἀρχι- ilk başlangıç kelimesi ile συνᾶγωγιέω toplanma bir araya gelme, sinagog kelimelerinin birleşmesiyle ortaya çıkmıştır. Sinagog lideri-

⁵⁶ Özellikle Phrygia Bölgesinden elde ettiğimiz yazıtlarda “Yasanın Tekrarı”na yönelik atıflar için Bkz. IJO II: 173, 174, 213. Konuyla ilgili güzel bir çalışma Bkz. Michael P. Theophilos, “Manuscripts, Papyri, and Epigraphy”, *The Oxford Handbook of The Septuagint*, ed. Alison G. Salvesen and Timothy Michael Law (Oxford: Oxford University Press, 2021), 135-144.

⁵⁷ Diasporanın farklı bölgelerinde yaşayan Yahudilerin kendilerine seçtikleri Hellen ve Latin adlarının İbranice kökenli isimlerden daha fazla olmasını örnek gösterebiliriz.

⁵⁸ Bu konu için epigrafik verilerin taranması bize uygulamada daha doğru bilgiler verebilmektedir. Kimi Yahudi kadını miras alabildiği hatta kendi parası ile mülk satın alabildiği görülmektedir. Bu gelişme erkekler kadar Yahudi kadınının sosyal hayatta aktif olduğunun göstergesidir.

⁵⁹ Yahudi kadınlarının cemaat içinde dini liderliklerini araştırma konumuzun merkezinde olsa da Diaspora'da toplumsal hayatta da Yahudi kadınlarının son derece etkin olduğuna yönelik işaretler ile karşılaşmaktayız. E1 numaralı kaynakta Rufina'nın aynı zamanda kölelere sahip olması onun toplum içerisinde de etkinliğinin göstergesidir. Bir diğer örnekte Hierapolis kentinde mezar bölgelerini satın alan ve kendisi ile kocası için mezarlarını yaptıran kadınların varlıkları bilinmektedir, bu durum Diaspora'nın kimi bölgelerinde Yahudi kadınlarının ekonomik anlamda güçlü olduklarının göstergesi olabilir bkz. IJO II: 205 ve 207.

ni tanımlamaya yönelik yapılan atıftan dolayı kelime Yahudiliğe yapılan en güçlü vurgulardan birisi niteliğindedir.⁶⁰

Burada vereceğimiz örnekler Yahudi cemaati içerisinde sinagog ibadetine öncülük eden Yahudi kadınlarına yöneliktir. Mevcut durum ve kutsal metinlerdeki anlatılar kimi bölgelerde cemaatin azlığından dolayı bir kadının ibadeti yerine getirmek için seçilmiş olabileceği düşüncesini aklımıza getirirse de bulunan bölgelerde azımsanmayacak kadar Yahudi nüfusunun olması Yahudi kadınının da sinagog içerisinde son derece aktif olduğunun göstergesidir.

E1. Rufina'nın mezar taşı, MII ya da III. yüzyıl, Symrna-Ionien bölgesinde bulunmuştur.⁶¹

Ῥουφεῖνα Ἰουδαία ἀρχι-
συνάγωγος κατεσκευά-
σεν τὸ ἐνσώριον τοῖς ἀπε-
λευθέροις καὶ θρέμασιν·
μηδενὸς ἄλου ἐξουσίαν ἔ-
χοντος θάψαι τινά. εἰ δέ τις τολ-
μήσει, δώσει τῷ ἱερωτάτῳ τα-
μείῳ (δηνάρια), ἀφ' καὶ τῷ ἔθνει τῶν Ἰου-
δαίων (δηνάρια), α. ταύτης τῆς ἐπιγραφῆς
τὸ ἀντίγραφον ἀπόκειται
εἰς τὸ ἀρχεῖον.

Çeviri: Sinagog lideri Yahudi Rufina, bu mezarı azatlı köleleri ve evinde yetiştir-
diği köleler için yaptırdı. Başka kimsenin buraya gömülmesine izin verilmeyecek.
Birisi buna cesaret ederse, kutsal hazineye 1500 dinar, Yahudi cemaatine 1000
dinar ödeyecektir. Bu yazıtın bir kopyası arşivde saklanmaktadır.

Yorum: MS II. yüzyıl dolaylarında Smyrna kentinde yaşayan Yahudi Rufina'dan
sinagog lideri olarak bahsedilmektedir. Ayrıca mezara zarar veren kişinin/kişi-
lerin Yahudi cemaatine para ödemesi (para cezasının miktarı toplamda oldukça

⁶⁰ Konuyla ilgili detaylı anlatım için Bkz. Tessa Rajak-David Noy, "Archisynagogoi: Office, Title and Social Status in the Greco-Jewish Synagogue", *The Journal of Roman Studies* 83 (1993), 75-93.

⁶¹ IJO II: 43; Jean Baptiste Frey, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum* (CIJ), (Roma: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1936), II/741; Bernadette J. Brooten, "Female Leadership in the Ancient Synagogue", *From Dura to Sepphoris: Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity*, ed. Lee I. Levine and Zeev Weiss (Portsmouth: Journal of Roman Archaeology, 2000), 215.

yüksektir) gerektiğini belirtmesi ve Rufina'nın Yahudi olarak nitelendirilmesi mezarın Yahudilik ile ilişkisi kesin olarak ortaya koymaktadır. Rufina'nın kölelerinin olması onun ekonomik anlamda güçlü olduğunun göstergesidir. Ayrıca Rufina'nın kocasının adının mezar taşında geçmemesi de son derece dikkate değerdir. Rufine hem ekonomik hem de dini gücü olan Yahudi cemaati için önde gelen isim olmalıdır.

E2. Sofia'nın mezar taşı, MS IV veya V. yüzyıl, Girit-Ege Adalarında bulunmuştur.⁶²

Σοφία Γορτυνί-
α πρεσβυτέρα
κὲ ἀρχισυναγώ-
γισσα Κισάμου ἔν-
θα. μνήμη δικέας
ἰς ἔθνα. ἀμήν.

Çeviri: Gortyn'li Sophia, bilge yaşlı kişi ve sinagog lideri, (burada) Kisamos'ta yatmakta. Adil olan kadın sonsuza kadar (hatırlansın diye). Amin.

Yorum: Sophia, Yahudi toplumu için iki önde gelen unvanı taşımaktadır. Birincisi Türkçe de akil olarak nitelendirebileceğimiz “πρεσβυτέρα”, ikincisi ise sinagog ibadetini gerçekleştiren kişiye atfı içeren “ἀρχισυναγωγισσα”. E1 de olduğu gibi eşinin adı geçmeden sadece kendi adıyla mezar taşını yaptırmıştır. Bu örnek Sofia adlı Yahudi kadınının bulunduğu bölgede siyasi ve dini otoriteyi yönettiği anlamına gelmektedir.

E3. Theopempte ve oğlunun adağı, MS IV ya da VI. yüzyıl, Myndos-Karien bölgesinde bulunmuştur.⁶³

[ἐὸ]χῆ Θ]εωπέμπτῆς
[ἀρ]χισυν(αγώγου) κὲ τοῦ υἱ-
οῦ αὐτῆς Εὐσεβίου.

Çeviri: Sinagog lideri Theopempte ve oğlu Eusebios'dan.

Yorum: Sinagog bağış yazıtında kaldığı tahmin edilmektedir. Sinagog bağış metinleri genellikle maddi bir destek ardından yazılmaktadır. Theopempte maddi olarak imkânının olduğunu göstermesi ve oğlu ile birlikte yer alması dikkate de-

⁶² Brooten, “Female Leadership in the Ancient Synagogue”, 215-216; IJO I: Cre3.

⁶³ Brooten, “Female Leadership in the Ancient Synagogue”, 216; IJO II: 25; Paul Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991), 107.

ğerdir. Theopempte'nin adak sırasında evli olup olmadığı konusunda ise herhangi bir bilgiye ne yazık ki sahip değiliz. Diğer E1 ve E2 de olduğu gibi eşlerinin adı yazmamaktadır.

Lider (ἀρχηγίασις)

Kelimenin eski Yunanca ἀρχηγός kelimesi ile bağlantılı olduğu düşünülmüştür. Kelime anlamı olarak asıl lider, ailenin kurucusu, şefi⁶⁴ gibi tanımlamaların yanında yaratıcı akıl, kaderi önceden haber veren, ilk neden gibi tanrısal nitelikler taşıması bakımından da oldukça ilginçtir.⁶⁵ Doğrudan Yahudileri tanımlamak içinde kullanılan ayırıcı kelimelerden birisi olarak görülmez, başka bir deyişle Yahudi Diasporası'nda kullanımı yaygın değildir. Fakat elimizdeki örnekte Yahudi simgesi menora ile birlikte bulunması aklımıza Septuagint metinlerine yapılan atıfları getirmektedir. Septuagint metinlerinde de kelime “ἀρχηγός” olarak geçmektedir.⁶⁶

E4. Peristerias'ın mezar taşı, tam olarak tarihi bilinmemektedir (tahminen MS III. yüzyıl sonrası), Thebes-Teselya bölgesinde bulunmuştur.⁶⁷

μνημα
Περιστερίας
ἀρχη-
γίασις.

Çeviri: Lider Peristerias burada (yatıyor).

Yorum: Menora ile birlikte bulunması mezarın bir Yahudi'ye ait olduğunu göstermektedir. Yahudi yazıtlarında genellikle sinagog lideri olarak kullanılan ἀρχη-lider kalıbının toplumsal lider olarak yorumlanması biçiminde yazılmıştır. Sınırlı olsa da bu kullanımın bulunması ve bir kadını nitelemesi açısından değerlidir. Belki de bölgedeki Yahudi ailesinin kurucusu olarak Peristerias görülmektedir. Ona gösterilen saygıdan dolayı böyle bir atıfta bulunulmuştur.

⁶⁴ *The Liddell, Scott, Jones Ancient Greek Lexicon* (LSJ) “ἀρχηγός” (Erişim 10.03.2023).

⁶⁵ *The Cambridge Greek Lexicon* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), “ἀρχηγός”, 1/187.

⁶⁶ *Septuagint* (Massachusetts, Hendrickson Publishers-Brenton, 2019), Μιχαίας-Mik. 1: 13, Ἡσαίας-Yşa. 3:6-7.

⁶⁷ Brooten, “Female Leadership in the Ancient Synagogue”, 217; epigraphy.packhum.org Otto Kern (ed.) “*Inscriptiones Graecae: Inscriptiones Thessaliae*”, IX.2:66.1 (Erişim 03.03.2023).

Yaşlı bilge kişi (πρεσβύτερος)

Kelime anlamı olarak πρέσβυς-yaşlı, yaşının ötesinde olgunlukta olan kişi, Yahudi cemaatinin önde gelenini tanımlamak için kullanılmaktadır.⁶⁸ Bu geniş kapsamlı tanımlama dışında Yeni Ahit'te bir papaz, yerel bir Hristiyan cemaatinin liderini tanımlamak içinde kullanılmaktadır.⁶⁹ Septuagint metinlerinde πρεσβύτερ- kalıbının sonuna farklı ekler alarak birçok kez kullanıldığı görülmektedir ve kişinin yaşına yapılan vurguyu göstermektedir. Fakat epigrafik verilerde elde ettiğimiz kaynaklarda sadece kişinin yaşını vurgulamak için bu kelimenin kullanıldığını düşünmemeliyiz. Yaşlı vurgusu aynı zamanda Yahudi meclisine yapılan bir vurgu olması açısından da önemlidir. Buldukları şehirlerde kendilerine ait meclislerde Yahudi cemaati toplumun ileri gelenlerini karar alma açısından dinlemektedirler. Bu nokta da yaşlı vurgusu toplumun karar alma aynı zamanda dini önderlik yapma, sinagoga para toplama hatta Yahudi meclislerinde yargılama noktasında kullanıldığını görmekteyiz.⁷⁰

E5. Rebeka'nın mezarı, MS IV ve V. yüzyıl ve sonrası, Bizye-Trakya bölgesinde bulunmuştur.⁷¹

μνημ
α Ρεβέκας
τῆς πρεσ-
βυτέρας τ-
ῆς κεκυμη-
ένης

Çeviri: Yaşlı Rebeka burada uyumaktadır.

Yorum: Mezar beraberinde menora ve etrog gibi Yahudi işaretleri ile birlikte bulunmuştur ve bu yüzden mezarın bir Yahudi'ye ait olduğunun göstergesidir.

E6. Berenike'nin mezar taşı, MS V. yüzyıl, Venosa-İtalya bölgesinde bulunmuştur.⁷²

τάφος
Βερωνικέ-
νις πρεσβιτε-

⁶⁸ James Strongs - *The Strongest Strong's: Exhaustive Concordance of the Bible* (Michigan: Zondervan, 2001), “πρεσβύτερος”, 1526.

⁶⁹ *The Cambridge Greek Lexicon*, “πρεσβύτερος”, 1/1175.

⁷⁰ Brooten, “Female Leadership in the Ancient Synagogue”, 219.

⁷¹ Brooten, “Female Leadership in the Ancient Synagogue”, 217; IJO II: 12.

⁷² Brooten, “Female Leadership in the Ancient Synagogue”, 217; JIWE I: 59.

ρες ετ φιλια
Ἰωσέτις.

Çeviri: Joses'in kızı Yaşlı Beronike'nin mezarı.

Yorum: Yahudi Mezarlığı olduğu alanda bulunması Beronike'nin Yahudi olabileceğini düşünmemize sebep olmaktadır. Venosa kentinden elde ettiğimiz Yahudi verileri de bu durumu desteklemektedir.

E7. Mannine'nin mezar taşı, MS V. yüzyıl, Venosa-İtalya bölgesinde bulunmuştur.⁷³

τάφος
Μαννίνες πρεσ-
βιτέρες τργάτερ Λον-
γίνι πατέρις,
Φαοστίνι πατέρις,
ἐτ[ῶ]ν λη.

Çeviri: Yaşlı Mannine'nin mezarı, baba Longinus'un kızı, baba Faustinus'un torunu, 38 yaşındaydı.

Yorum: Mezarda herhangi bir Yahudi işareti bulunmamaktadır. Bu örneğin kesin Yahudilik ile bağlantısı diğerlerine göre daha şüphelidir ve “Presbiteros” kullanımı sadece Yahudilere özgü olmadığı unutulmamalıdır. Kentte Yahudilikle ilgili başka örneklerin de bulunmasından dolayı bahsedilmeye değer niteliktedir. Burada yapılan “baba” vurguları gerçek babalardan ziyade Yahudi toplumu içerisinde unvan olarak kullanılma ihtimali daha yüksek bulunmaktadır. Eski Yunanca yazıtlarda doğrudan anne baba yerine oğlu kızı biçiminde aile bağılıklarına yönelik atıflar daha yaygındır.

E8. Faustina'nın mezarı, MS V. yüzyıl. Venosa-İtalya bölgesinde bulunmuştur.⁷⁴

τάφος Φα-
οστίνες πρεσ-
βιτέρες. 𐤀𐤋𐤃

Çeviri: Yaşlı Faustina'nın mezarı. Barış.

Yorum: İbranice kelime dışında, Yahudilik ile ilişkilendirebileceğimiz herhangi bir işaret bulunmamaktadır. Fakat İbranice kelimenin kullanımı farklı bölgelerde yaşayan Yahudilerin kelimeyi kullanımı ile benzerlik göstermektedir. Barış-

⁷³ Brooten, “Female Leadership in the Ancient Synagogue”, 218; JIWE I: 62.

⁷⁴ Brooten, “Female Leadership in the Ancient Synagogue”, 218; JIWE I: 71.

Şalom kelimesi “Geç Antik Çağ'da” Yahudi Diasporası'nda oldukça tercih edilmektedir.⁷⁵

E9. Makaria'nın Mezarı, MS IV. yüzyıl sonrası, Tripolitania-Afrika bölgesinde bulunmuştur.⁷⁶

Μνήμη-
η τῆς
Μακαρία(ς)

Μαζαυζαλα
πρεσβετέ-
ρησα ἔζησε
ε αὐτοῦ τ

αναπαύσης
ὁ θε(ὸς) μετὰ τῶ(v)
ὀσίων κ(αὶ) μετὰ τῶ(v) δικ-
έω(v).

Çeviri: Makaria'nın Mezarı. Yaşlı Mazauzala, o yıl yaşadı. Tanrı kutsal ve adil olanlardır.

Yorum: Mezarın Yahudiler tarafından kullanıldığı kesindir. Menora ve lulav ile birlikte metinlerin arasında palmiye dalı işaretinin olması Yahudilik için önemli göstergelerdir.

E10. Eulogia'nın mezarı, MS IV veya V. yüzyıl, Malta-İtalya bölgesinde bulunmuştur.⁷⁷

[...]
γερουσιάρχης φιλεντόλι[ος]
καὶ Εὐλογία πρεσβυτήρα
ἢ αὐτοῦ σύμβιος.

Çeviri: Gerousia yönetici, kanun aşığı ve Yaşlı Eulogia ve onun eşi.

Yorum: Menora ile birlikte bulunmuştur. Yazıtın zarar görmesi daha detaylı bilgi edinmemizi engellemektedir. Eşinden bahsetmesine rağmen onun adını vermemektedir. Yazıt için bahsetmemiz gereken diğer konu *gerusia* kavramı üzeri-

⁷⁵ Örnek için Bkz. Frank Moore Cross “The Hebrew Inscriptions from Sardis”, *The Harvard Theological Review* 95/1 (2002), 2.

⁷⁶ Brooten, “Female Leadership in the Ancient Synagogue”, 218; *Supplementum Epigraphicum Graecum*(SEG), (Sijthoff & Noordhoff: Alphen aan den Rijn 1977), 27/1201.

⁷⁷ Brooten, “Female Leadership in the Ancient Synagogue”, 219; *JJWE* I: 163.

nedir.⁷⁸ Kelimenin yaşlılar meclisini ifade etmesi Yahudiler arasında da yaşlılar meclisinin varlığı bahsi⁷⁹ geçen “yasanın aşığı” nitelendirmesinin Roma yasası ya da Yahudi yasası mı olduğu konusunda net çıkarım yapılmasını engellemektedir. Yine de menora sembolüne yapılan atıf yazıtın sahibinin Yahudi olduğuna yönelik güçlü çıkarım yapılmasına sebep olmaktadır.

E11. Sara'nın mezarı, MS III veya IV. yüzyıl, Roma-İtalya bölgesinde bulunmuştur.⁸⁰

ἐνθ(α)δε
κῆται Σά
ρα ΟΥΡΑ π-
ρεσβύτ(η)ς.

Çeviri: Yaşlı Sara Oura burada yatmaktadır.

Yorum: Mezarda bulunan menora mezar sahibinin Yahudi olduğuna yönelik önemli işarettir.

Sinagogun Annesi (Mater Synagogarum/μητηρ συναγωγῆς)

Sinagogun babası ya da annesi kavramları İtalya'da yaşayan Diaspora tarafından tercih edilmektedir ve bir çeşit toplum ileri gelenlerini onurlandırma yöntemi olarak kullanılmaktaydı.⁸¹

E12. Veturia Paula'nın mezarı, MS III veya IV. yüzyıl, tam konumu bilinmemekle birlikte Roma-İtalya yakınlarında bulunmaktadır.⁸²

Beturia Pau-
lla domi
heterne quos-
tituta que bi-
xit an(nos) LXXXVI meses VI

⁷⁸ Gerusia şehrin yönetiminde bulunan yaşlılar meclisi anlamına gelmektedir Bkz. *The Cambridge Greek Lexicon* “γερουσία” 1/304.

⁷⁹ Bu konuda İncil'den örnek gösterebiliriz. Iudaea Bölgesinde toplanan yaşlılar meclisi için kelime kullanılmaktadır; ...γερουσίαν τῶν υἱῶν Ἰσραήλ. Bkz. Michael W. Holmes (ed.), *Greek New Testament (SBL)*, (Atlanta: Society of Biblical Literature and Logos Bible, 2010), Elç. 5:21.

⁸⁰ Brooten, “Female Leadership in the Ancient Synagogue”, 219; *JJWE* II: 24.

⁸¹ Bu konu yazılmış oldukça faydalı çalışma için Bkz. Philip A. Harland, “Familial Dimensions of Group Identity (II): “Mothers” and “Fathers” in Associations and Synagogues of the Greek World”, *Journal for the Study of Judaism* 38 (2007), 57-79

⁸² Brooten, “Female Leadership in the Ancient Synagogue”, 220; *JJWE* II: 577.

proselyta an(nos) XVI
 nominae Sara, mater
 synagogarum Campi
 et Bolumni.
 en irenae ay cymisis
 auti

Çeviri: Veturia Paula, sonsuz evine yerleştirildi, o 86 yıl 6 ay (yaşadı), 16 yaşında Yahudi oldu ve Sara adını aldı. Campus ve Volumnius Sinagogları'nın annesi. Barış içinde uyusun! (çeviri Brooten'in İngilizce çevirisi kaynak alınarak yapılmıştır.)

Yorum: Yazıt beraberinde Yahudi işaretleri olan Şofar, lulav ve menora ile birlikte bulunmuştur. Yazıtın asıl değeri Veturia Paula'nın Sara adıyla Yahudiliğe sonradan geçmesidir. Sonradan Yahudi olsa bile sinagogun annesi unvanını alarak Yahudi toplumu içerisinde saygın konuma ulaşmıştır.

E13. Marcella'nın mezarı, MS III. yüzyıl, Trastevere-İtalya bölgesinde bulunmuştur.⁸³

[ἐνθά]δε κεῖτε
 [...]α Μαρκέλ-
 [λα μή]τηρ συνα
 [γωγιῆς] Αὐγουστη-
 [σίων· μ]νησθῆ
 [... ἐ]ν εἰρήνῃ
 [ἡ κοίμη]σις αὐ-
 [τῆ]ς.

Çeviri: Marcella burada yatmaktadır. Augustesians Sinagogu'nun annesi, (o) hatırlansın. Barış içinde uyusun!

Yorum: E13, E12 ile benzer olarak sinagog ismi verilmesiyle diğer örneklerden ayrılmaktadır. Doğrudan sinagog ismini öğrendiğimiz çok az yazıt bulunmaktadır. Farklı bölgelerde Yahudiler arasında son derece yaygın olan sarmaşık motifleri⁸⁴ ile süslenmiş olan yazıtta başka Yahudilikle ilgili işarete rastlanmamıştır.

E14. Simplicia'nın mezarı, MS III veya IV. yüzyıl, Vigna Randanini-İtalya bölgesinde bulunmuştur.⁸⁵

⁸³ Brooten, "Female Leadership in the Ancient Synagogue", 220; *JJWE* II: 542.

⁸⁴ Yahudi sembollerini nüvizmatik üzerinden de takip edebiliriz. Bu konu da sarmaşık ve diğer semboller için Bkz. Romanoff, D. "Jewish Symbols on Ancient Jewish Coins", *The Jewish Quarterly Review* 33/1 (1942), 1-15.

⁸⁵ Brooten, "Female Leadership in the Ancient Synagogue", 220; *JJWE* II: 251.

ἐνθάδε κεῖτε Σιμπ[λικία μήτηρ συ]-
ναγωγῆς φίλανδρος [...]
συναγωγῆς τῆ ἰδία σ[υμβίω ...].

Çeviri:

Simplicia, sinagogun annesi, burada yatmaktadır, o kocasını severdi ... sinagogun onun eşi için.

Yorum: Bahsi geçen tüm yazıtlar içerisinde kocasından bahseden tek yazıttır ama maalesef bu bölümde olan kırıklar nedeniyle tam okunamamaktadır. Yazıt menora ile birlikte bulunmasından dolayı Yahudilik ilişkisi güçlüdür.

E15. Coelia Paterna'nın mezarı, MS IV. yüzyıl veya daha erken, Brescia-İtalya bölgesinde bulunmuştur.⁸⁶

Coeliae Paternae
matri synagogae
Brixianorum.

Çeviri: Coelia Paterna için, Brixians Sinagogu annesi. (çeviri Brooten'in İngilizce çevirisi kaynak alınarak yapılmıştır.)

Yorum: Beraberinde herhangi bir Yahudi işareti bulunmamaktadır. Fakat doğrudan sinagog ismi vermesi ve bölgede Yahudiler arasında yaygın kullanılan sinagog annesi nitelendirilmesi Yahudilik ile ilişkili yorumunu yapabiliriz.

Diğer Kaynaklarda Yahudi Kadını

N1. Nuh'un tasviri, MS III. yüzyıl, Phrygia-Apamea bölgesinde para ve madalyon üzerinde bulunmuştur.⁸⁷



88

⁸⁶ Brooten, "Female Leadership in the Ancient Synagogue", 220; *JJWE* I: 5.

⁸⁷ M. Ertan Yıldız, "Kelainai/Apameia Kibotos ve Nuh Tufanı", *Eskiçağ Yazıları II*, ed. N. Eda Akyürek Şahin - Burak Takmer - Fatih Onur (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2012), 17-51;

⁸⁸ Toplamda 7 adet basılan para/madalyondan örnek olarak iki tanesi seçilmiştir. Wildwinds "Septimius Severus Coins" (Erişim 30.03.2023); ve Leunumismatik "Philips II Coins" (Erişim 30.03.2023).

Yorum: Bir seri imparator döneminde⁸⁹ basılmış olan para/madalyon üzerinde tufan anlatımını içeren sahnenin canlandırıldığı nümizmatik malzemenin varlığı uzun süredir bilinmektedir. Burada ki tarihsel malzeme Tevrat anlatımında geçen Nuh tufanını anlatımı noktasında kesindir. Fakat anlatımda yerel etkiler oldukça baskın durumdadır.⁹⁰ Nuh peygamberin bir sandık içerisinde olması yanı sıra Tevrat metinlerinde ön plana çıkmayan eşinin hemen yanında betimlenmesine ek tufandan birlikte çıkmış görüntü vermektedir. Bu görüntü için Phrygia bölgesinde sosyo-ekonomik hayatta daha aktif olan kadınların varlığı ile açıklayabiliriz. Tekrar yorumlanan Tufan anlatımı Phrygia bölgesinde aktif olan kadınların betimlenmesi Yahudi kadınının erkeğin yanında rol alması olarak görebiliriz.

P1. Babatha'nın arşivi, MS II. Yüzyıl, Iudaea-Arabia bölgesinde bulunmuştur.⁹¹



⁹²

Yorum: Babatha, Iudaea bölgesinde Ölü Deniz yakınlarında yaşayan Bar-Kohba isyanı sırasında sığındığı araştırmalarda “Cave of Letters (Harfler Mağarası)” olarak geçen mağarada beraberinde getirdiği papirüslerin bulunmasıyla birlikte kutusal metinler dışında en çok bilgi sahibi olduğumuz Yahudi kadınlarından birisidir. Belgeler içerisinde dönemin miras işleri, çeşitli borç senetleri, evlilik belgeleri, vergi işleri gibi ekonomik toplumsal ilişkileri görebilmemize olanak sağlamaktadır. Konumuz için önemi Babatha'nın Yahudi kadını olarak bu belgelerin çoğun-

⁸⁹ Septimius Severus, Macrinus, Alexander Severus, Gordian III, Marcus Philip, Gallus dönemleri – MS 193/253.

⁹⁰ *The Cambridge Greek Lexicon*, “κιβωτός”, II: 802. Sandık anlamına gelen kelime Septuagint metinlerinde Nuh peygamberin gemisi içinde kullanılmaktadır Bkz. Yar. 7: 18. Kelime ayrıca Apamea'nın adı olarak anılmaktadır. Yahudi-Bölge kültürünün etkileşiminin güzel bir örneğidir.

⁹¹ Kimberley Czajkowski, *Living Under Different Laws: The Babatha and Salome Komaize Archives* (Oxford: Merton College, University of Oxford, Doktora Tezi, 2014), 32-80.

⁹² Papyri.info, “Babatha Archives” (Erişim 02.04. 2023). Arşivdeki eski Yunanca metinlere ulaşmak için lütfen karekodu taratınız. Toplamda arşivde bulunan 35 adet Aramice ve eski Yunanca belgeden 27 adet eski Yunanca belgeye buradan ulaşabilirsiniz. Özellikle konumuz olan Babatha'nın mahkeme kayıtlarının olduğu metinler eski Yunanca olarak düzenlemiştir.

da aktif rol oynaması mülklerini idare etmesinin yanı sıra haklarını ve mülklerini Roma mahkemesinde korumaya yönelik cesur adımları ile bazı anlarda dönemin erkeklerinden farksız bir yaşantıya sahip olmasıdır.

Sonuç

Kadının anlam arayışı ve erkek karşısında ya da toplum içerisindeki konumu uzun yıllardır süregelen tartışma alanlarından birisidir. Doğal olarak Yahudi kadınının konumu hem kadim bir geleneğin anlaşılması açısından hem de Yahudiliğin diğer din ve kültür üzerinde bıraktığı etkiden dolayı detaylı araştırmayı hak etmektedir.

Yahudi kadını hakkında yaptığımız araştırmaların temel kaynağı doğal olarak Yahudi kutsal metinleri olarak görebiliriz. Fakat kutsal metinler olması gerekenin, toplumun hayal ettiğinin yansımaları oluştururken ve belli bir bölgenin izlerini barındırırken, farklı kültürel izlerin kimi istisna olayların gözden kaçırılmasına neden olabilir. Epigrafik veriler tam da bu noktada farklı kültürel etkenlerin ve istisnaların anlatımına açılan pencere olarak karşımızda durmaktadır. Verilerdeki kadınların erkeklerden bağımsız olarak kendilerini anlatmaları dikkate değerdir. Aktardığımız 15 kayıttan 2 tanesi eşlerinden bahsetmekle birlikte bir tanesi de oğlunun olduğunu öğrenmekteyiz. Malzemenin bize verdiği bilgiler çerçevesinde bahsi geçen kadınların dini nitelik taşımalarından dolayı kendilerini Yahudi dine adadıkları hiç evlenmedikleri ya da eşleri öldükten sonra evlenmeyerek kendilerini ibadete verdikleri bu sayede saygın bir konuma ulaştıklarından bahsedebilir miyiz? Sorumuzun cevabını bulmamız oldukça zor. Maalesef epigrafik veriler bu konularda yeterince aydınlatıcı değiller. Yine de Diaspora da yaşayan Yahudi kadını anlam noktasında sorumluluğumuzu not etmenin gerekliliğine inanıyorum.

Akdeniz toplumlarının kadına karşı tutumlarındaki benzerlikler dikkat çekicidir. Erkek egemen toplumun vurgusu Yahudilikte olduğu gibi Hellen ve Roma kültürlerinde de görülmektedir. Erkek “paterfamilias” olarak karşımıza çıkmaktadır ve ailenin sorumluluğu bu kişidedir. Aslında Akdeniz dünyasındaki tüm bu benzerliği biraz olsun bozan gelişme Roma İmparatorluğu’nun şehir örgütlenmesinde görülmektedir. Roma dünyasında yaşayan kadınlar Atina’da hayal bile edemeyecekleri kamusal katılıma sahiptirler. Roma şehir örgütlenmesinin Yunan’ın aksine kadına kimi haklar tanımaya karşı eğilimi kadınların kendilerini daha rahat ifade etme imkânı bulmasına sebep olmuştur. Bahsi geçen hak verme eğilimi kadının cinsel özelliğinden daha çok Roma yönetim anlayışının şehirlere verdiği özgürlük ve aidiyet duygusu, farklı kültürler içerisinde yaşatabilme özelliğinden gelmektedir. Unutulmamalıdır ki, epigrafik verilerin bize bilgisini verdiği kişiler ezici bir

çoğunlukla elitlerin tarihidir, güçlü elitlerin, tabii ki güçlü elit kadınların, zamanın seyrinde yaptıkları değişikliklerdir.

Diaspora'da yaşayan Yahudi kadını erkek Yahudilerin üstlendiği kimi görevlerde ön plana çıkma imkânı bulmuşlardır. Roma İmparatorluğu'nun getirdiği imkânlar onların güçlenerek cemaatin içinde ön plana çıkmalarına ortam hazırlamıştır. Yahudi kadını genel yönetim anlayışından etkilenerek daha cesur adımlar atabilmiştir.

Kaynakça

- Ameling, Walter. *Inscriptiones Judaicae Orientis II(IJO)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Aydın, Fuat. *Yahudilik: Tarih, İnanç, İbadet, Kültür*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 4. Baskı, 2021.
- Besalel, Yusuf. *Yahudilik*, İstanbul: Gözlem 2021.
- Bilde, Per. "The Jews in the Diaspora of the Roman Empire", *Nordisk Judaistik/Scandinavian Jewish Studies* 14/2, (September 1993), 103-124.
- Brooten, Bernadette J. "Female Leadership in the Ancient Synagogue", *From Dura to Sepphoris: Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity*. ed. Lee I. Levine and Zeev Weiss, Portsmouth, Journal of Roman Archaeology (2000), 215-223.
- Cohen, Shaye J. D.-Frerichs, Ernest (ed.). *Diasporas in Antiquity*. Atlanta: Brown University Press, 1993.
- Crawford, Sidnie White. "Not According to Rule: Women, the Dead Sea Scrolls and Qumran", *Emanuel: Studies in Hebrew Bible Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*. ed. Shalom M. Paul-Robert A. Kraft-Lawrence H. Schiffman - Weston W. Fields, Leiden: Brill, 2003, 127-150.
- Cross, Frank Moore. "The Hebrew Inscriptions from Sardis", *The Harvard Theological Review*, 95/1, 2002, 1-16.
- Czajkowski, Kimberley. *Living Under Different Laws: The Babatha and Salome Komaise Archive*Oxford: Merton College, University of Oxford, Doktora Tezi, 2014.
- Erişgin, Özlem Söğütlü. "Roma Toplumunda Kadının Konumu", İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 4/2 (2013), 1-31.
- Frey, Jean Baptiste. *Corpus Inscriptionum Judaicarum II(CIJ)*. Roma: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1936.
- Friedman, Mordechai A. "Babatha's "Ketubba": Some Preliminary Observations", *Israel Exploration Journal* 46/1-2 (1996), 55-76.

- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. Ankara: İSAM Yayınları, 2020.
- Gruen, Erich *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism*. Berlin-Boston: De Gruyter, 2016.
- Hachlili, Rachel. *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*. Leiden: Brill, 1998.
- Harland, Philip A. “Familial Dimensions of Group Identity (II): “Mothers” and “Fathers” in Associations and Synagogues of the Greek World”, *Journal for the Study of Judaism* 38 (2007), 57-79.
- Holmes, Michael W. (ed.). *Greek New Testament (SBL)*. Atlanta: Society of Biblical Literature and Logos Bible, 2010
- Ilan, Tal, “Woman, Ancient: Rabbinic Judaism”, *The Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture*. ed. Judith R. Baskin, Cambridge: Cambridge University Press 2011, 650-651.
- _____. “Flavius Josephus and Biblical Women”, *A Companion to Josephus*. ed. Honora Howell Chapman - Zuleika Rodgers, Chichester: Wiley Blackwell (2016), 167-185.
- Josephus *Jewish Antiquities* London: Harvard University Press, 1950.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2011.
- Leunumismatik. “Philip II Coins”. Erişim 30.03.2023. <https://leunumismatik.com/en/auction/19/>
- Meyers, Carol. “woman”, *Encyclopadeia Judaica*. Detroit: Thomson Gale (2007), 21/156-161.
- _____. “Women, Ancient: Biblical Representations”. *The Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture*. ed. Judith R. Baskin, Cambridge: Cambridge University Press (2011), 646-650.
- Noy, Davi. *Jewish Inscriptions of Western Europe- Italy, Spain and Gaul I(-JIWE)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- _____. *Jewish Inscriptions of Western Europe: The City of Rome II(JIWE)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Otto Kern (ed.) *Inscriptiones Graecae IX.2: Inscriptiones Thessaliae*. 66.1 (Erişim: 03.03.2023). <https://epigraphy.packhum.org>
- Papyri.info, “Babatha Archives” (Erişim 02.04. 2023). <https://papyri.info/search?SERIES=P.Yadin>
- Perseus-The Project Gutenberg. “Aranan: Iosephus, *Antiquities of the Jews*”. Erişim 02.03.2023. 15: 259-260. <http://www.perseus.tufts.edu/>

- Philo of Alexandria. *On the Contemplative Life Introduction, Translation and Commentary*. çev. Joan E. Taylor–David M. Hay, Leiden: Brill, 2021.
- Rajak, Tessa–Noy, David. “Archisynagogoi: Office, Title and Social Status in the Greco-Jewish Synagogue”. *The Journal of Roman Studies* 83 (1993), 75-93.
- Romanoff, P. “Jewish Symbols on Ancient Jewish Coins”. *The Jewish Quarterly Review*. 33/1, (1942) 1-15.
- Septuagint*. Massachusetts: Hendrickson Publishers-Brenton, 2019.
- Strongs, Jame *The Strongest Strong's: Exhaustive Concordance of the Bible*. Michigan: Zondervan, 2001.
- Supplementum Epigraphicum Graecum* 27(SEG), Alphen aan den Rijn: Sijthoff & Noordhoff, 1977.
- Temiztürk, Halil. *Ölü Deniz El Yazmaları*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022.
- The Cambridge Greek Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- The Liddell, Scott, Jones Ancient Greek Lexicon* (LSJ): “Aranan: ἀρχηγός”. Erişim 10.03.2023. <https://lsj.gr/>
- Theophilus, Michael P., “Manuscripts, Papyri, and Epigraphy”, *The Oxford Handbook of The Septuagint*, ed. Alison G. Salvesen and Timothy Michael Law, Oxford: Oxford University Press, 2021, 135-144.
- Trebilco, Paul, *Jewish Communities in Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Wildwinds, “Septimius Severus Apameia Coins”. Erişim 30.03.2023. www.wildwinds.com/coins/ric/septimius_severus/_apameia_Paris_515.jpg
- Yasdıman, Hakkı Şah, “Yahudi Dininde Ailenin Yeri”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14 (2001), 241-266.
- Yıldız, M., Ertan. “Kelainai/Apameia Kibotos ve Nuh Tufanı”, *Eskiçağ Yazıları II*, ed. N. Eda Akyürek Şahin, Burak Takmer, Fatih Onur. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2012, 17-51.



Yahudilikte İlk Feminist Arketip Olarak Lilith

Hümeyra ÇAKAR

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

[humeyracakar98@gmail.com], Orcid ID: 0000-0002-5515-9006



Giriş

Kâinatın ve insanın yaratılışı, geçmişten günümüze kadar insanların anlamaya çalıştığı gizemli ve merak uyandıran konulardan biri olmuştur. Bu konunun daha iyi anlaşılması ve aktarılmasında mitler, önemli bir yere sahiptir. Bir anahtar rolü üstlenen mitler, yaratılış mitoslarının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim bu bağlamda mitosların, Yahudi geleneğine de yansıdığını söylemek mümkündür. Yahudilikte evrenin ve insanın yaratılması, Tevrat'ın ilk bölümü olan Tekvin kısmında anlatılmaktadır. İnsanın yaratılışı bahsinde iki farklı anlatımın olması, insanın dinî ve ontolojik konumunu yorumlamaya çalışan Yahudi bilginlerin kafasını karıştırmıştır. Buna göre ilk anlatımda kadın ve erkeğin eşzamanlı olarak yaratıldığı ifade edilirken, diğer anlatımda ise kadının erkeğin bir uzvundan yaratıldığı zikredilir. Bu iki farklı anlatım doğrultusunda boşlukları doldurmak ve anlatımlar arasındaki zıtlıkları bertaraf etmek için antik tanrıça ve dişi şeytanlara dair halk anlatıları yorumlara eklenmiş ve Lilith, Âdem'in ilk eşi olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda Âdem'in ilk eşinin neden ortadan kaybolduğu ve ikinci bir kadın olarak Havva'nın yaratıldığı anlaşılmaya çalışılmış ve ataerkil bakış açısı ile Âdem'in konumunu korumak adına ilk kadının günahkarlığı açıklanmaya çalışılmıştır. Lilith, cinsel ilişki esnasında üstte durmak istediğini söylemiş ve Âdem de onun kadın olduğunu ve erkeğin kadının üstünde durması gerektiğini

ifade etmiştir. Bu tartışmadan sonra Lilith, Âdem ile eşit olduğunu söyleyerek cenneti terk etmiştir. Ataerkil düzene karşı çıkan ve bu davranışıyla şeytan ve yılan olarak tasvir edilen Lilith, modern dönemde bir dönüşüm geçirerek eril tahakküme karşı çıkan ve kendi kimliklerini oluşturmaya çalışan feminist Yahudilerin rol modeli olmuştur. Bu bağlamda pek çok çalışma gerçekleştiren feminist Yahudiler, ilk olarak kadınların öteki olarak tanımlandığı geleneği eleştirmiş, akabinde teolojide kadının varlığını açığa çıkarma yolunda birtakım ritüeller geliştirmişlerdir. Geleneği kökten sarsan bu ritüellere karşı ise Yahudi cemaatleri, farklı tepkiler göstermiştir.

Çalışma üç ana başlıkta incelenecektir. Birinci bölümde Lilith miti ve bu mitin feminist bakış açısıyla modern döneme yansımaları ele alınacaktır. İkinci bölümde Amerika’da ortaya çıkan feminist hareketin Yahudiliğe etkisi incelenip geleneğe yöneltilen eleştirilere yer verilecektir. Son bölümde ise feminist teoloji inşa etme adına atılan adımlar ve Yahudi cemaatlerinin bu adımlara karşı olan yaklaşımları değerlendirilecektir.

1. Yahudilikte Lilith Miti

Tevrat’ta yalnızca İşaya 34:14 pasuğunda¹ zikredilen Lilith, ıssız bölgelerde yaşayan² dişi bir gece şeytanı olarak tasvir edilir.³ Tevrat’ın haricinde Ölü Deniz Yazmaları, *Babil Talmudu*, *Kabala* ve *Ben Sira Alfabeti* olarak isimlendirilen midraşta Lilith ile ilgili pek çok bilgiye ulaşılabılır. Babil Talmud’unda Lilith’in erkekler için cinsel bir tehlike olduğuna işaret edilir. Nitekim Haham Hanina “*Bir evde tek başına uyumak yasaktır ve kim bir evde tek başına yatarsa onu lilit kapar.*”⁴ ifadesiyle Lilith’in, bekar erkeklere musallat olabileceğine değinmiştir. Bu ifade, aynı zamanda erkeklerin evlendirilmesine yönelik bir teşvik olarak da nitelendirilebilir. Lilith’e yapılan diğer bir atıfta ise onun fiziksel olarak uzun saçlı ve kanatlı⁵ bir varlık olduğu zikredilir. Kabala metinlerinde Lilith, şeytani bir cinselliğe sahip olan varlık olarak tasvir edilir. Nitekim Lilith’in şeytani melekelerle sahip çocuklar yaratmak amacıyla erkeklerin rüyalarına girerek cinsel

1 Pasuk: Yalnızca bir Mukaddes Kitap ayetini belirtmek için kullanılır. “PASUK” (Erişim 26 Eylül 2022).

2 “Lilith”, *Jewish Women’s Archive* (Erişim 06 Nisan 2023).

3 Aynur Çınar, “Lilith: Yahudi Mitolojisinde Ana Tanrıça’nın Düşüş ve Şeytana Dönüşüm Serüveni”, *Bilimname*, (30 Nisan 2018), 375.

4 Şabat, 151b.

5 Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik* (İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021), 272.

boşalmalarını sağladığı ve onların spermlerini çaldığı ifade edilir.⁶ Kabala’da Lilith’e yapılan atıflardan bir diğeri de Lilith’in henüz dünyaya yeni gelen çocukları boğmasıdır.⁷ Lilith ile ilgili en kapsamlı bilgiler, MS 8. yüzyılda ele alınan kadınlara yönelik pek çok hicivli anlatımların bulunduğu Ben Sira Alfabeti’nde bulunmaktadır. Tehlikeli bir şeytan imajını koruyarak ilk defa bireysel bir karakter⁸ olarak sunulan Lilith, Ben Sira Alfabeti’nde Âdem’in Havva’dan önceki karısı olarak zikredilir.⁹

Tevrat’ın Tekvin bölümünde kadının yaratılışı hususundaki iki farklı anlatım, Lilith mitini ortaya çıkmıştır. Bunun Elohist ve Yahvist metinler olarak farklı zamanlarda yazıya geçirilen bölümler olmasından kaynaklandığı ve sıralama olarak önce ikinci, daha sonra ise birinci anlatımın yazıldığı kabul edilmektedir.¹⁰ Yaratılış konusundaki ilk anlatımlar şu şekildedir:

Tanrı insanı kendi suretinde yarattı. Böylece insan Tanrı suretinde yaratılmış oldu. İnsanları erkek ve dişi olarak yarattı.”¹¹ ve “Âdem soyunun öyküsü: Tanrı insanı yarattığında onu kendine benzer kıldı. Onları erkek ve dişi olarak yarattı ve kutsadı. Yaratıldıkları gün onlara ‘İnsan’ adını verdi.”¹²

Pasuklardaki ifadelerden Tanrı’nın insanı kendi suretinden, erkek ve kadın olarak yarattığı anlaşılır. İkinci anlatımda ise Tanrı’nın ilk olarak Âdem’i, sonrasında da Âdem’e bir yardımcı olarak yine onun kemiklerinden Havva’yı yarattığı zikredilir.¹³ Birinci anlatımda kadının erkek ile eş zamanlı olarak yaratılması, ikinci anlatımda ise kadının erkeğin bir uzvundan yaratılması ilk kadın tartışmasını gündeme getirmiştir. Bunun sonucunda da Âdem’in Havva’dan önce bir eşinin olduğu anlayışı ortaya çıkmıştır. İşte Âdem’in ilk eşi olarak kabul edilen kadın ise Lilith’dir.¹⁴

Ben Sira Alfabeti’ndeki anlatılara göre eş zamanlı bir şekilde topraktan yaratılan Âdem ile Lilith, cinsel ilişki esnasında kimin üstte duracağı konusunda tartışmaya

6 Asife Ünal, “Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17/2 (29 Aralık 2017), 108-109.

7 Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 274.

8 Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 272.

9 “Lilith”.

10 Ünal, “Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi”, 104.

11 Yaratılış, 1/27

12 Yaratılış, 5/1-2.

13 Yaratılış 2/4-8, 2/9-20, 2/21-23.

14 Ünal, “Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi”, 107.

başlamıştır. Âdem, onun kadın olduğu ve toprağı temsil ettiğini dolayısıyla da sırtının yere dönük olması gerektiğini söylemiştir. Erkek ise gökyüzünü temsil etmesinden dolayı toprağın yani kadının üstünde durmalıdır. Lilith, yaratılış itibarıyla Âdem ile eşit olduğunu ve Âdem'in, kendisinin üzerinde herhangi bir tahakküm kuramayacağını dile getirmiştir.¹⁵ Lilith bu tartışmanın akabinde Tanrı'nın yasaklı olan ismini zikretmiş ve cenneti terk etmiştir.¹⁶ Lilith'in bu isyankâr tavrı üzerine Tanrı, Âdem'in kaburga kemiğinden¹⁷ daha ılımlı ve itaatkâr bir karakter olan Havva'yı yaratmıştır.¹⁸

Cenneti terk eden Lilith'in, Kızıldeniz bölgesindeki şeytanların arasına karıştığı, İblis ile birlikte olduğu ve bu birliktelikten her gün cin ve şeytan türünden yüz adet çocuk doğurduğu zikredilir. Lilith'in başkaldırışına binaen Tanrı "Senoy, Sansenoy, Semangelof¹⁹" isimli üç meleği, Lilith'in arkasından göndermiş ve onun cennete dönmesi için ikna edilmesini istemiştir. Fakat Lilith, meleklerin çağrısına uymamıştır. Bunun üzerine melekler, kendileri ile dönmediği sürece her gün birer çocuğunun öldürüleceğini söyleyerek Lilith'i tehdit etmişlerdir. Karşılıklı düello sonunda Lilith, geri adım atmamış ve doğumlarından sekizinci güne kadar erkek çocuklarına, yirminci güne kadar da kız çocuklarına hâkim olacağını söylemiştir.²⁰ Bu ifadelerden Lilith'in geri dönmek yerine çocuklarının öldürülmesini yeğlediği anlaşılmaktadır.²¹

Efsaneye göre Lilith'in bu asi davranışı dolayısıyla çocukları, üç melek aracılığıyla öldürülmeye başlanmıştır. Lilith ise öldürülen çocuklarının intikamı almak için Âdem ve Havva'dan meydana gelecek olan nesli öldürmek için ant içmiştir.²² Fakat aynı zamanda Lilith, Senoy, Sansenoy ve Semangelof isimlerini ya da biçimlerini muska şeklinde²³ taşıyan çocuklar üzerinde bir hak iddia etmeyeceğini de söylemiştir.²⁴

15 Cemile Akyıldız Ercan, "Mitolojide Çocuk Katili Kadınlar: Lilith, Lamia, Medea", *Zeitschrift für die Welt der Türken* 5/1 (2013), 94.

16 "Lilith".

17 Vera Zingsem, *Lilith* (İzmir: İlya Yayınları, 2007), 154.

18 Ünal, "Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi", 108-111.

19 Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 273.

20 Zingsem, *Lilith*, 36.

21 Akyıldız Ercan, "Mitolojide Çocuk Katili Kadınlar: Lilith, Lamia, Medea", 95

22 Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 273.

23 "Lilith".

24 Akyıldız Ercan, "Mitolojide Çocuk Katili Kadınlar: Lilith, Lamia, Medea", 95.

Halk inanışları bünyesinde Lilith'in etkilerinden kaçınmak adına için birtakım ritüeller geliştirilmiştir. Nitekim Lilith'in Senoy, Sansenoy ve Semangelof isimlerini taşıyan bebeklere musallat olmayacağını söylemesi, Yahudilikte Lilith'ten korunmak için muska geleneğinin oluşmasında etkili olmuştur.²⁵ Üç meleğin isminin yazıldığı muskanın haricinde anne ile bebeğin bulunduğu odaya Mezmurlar'ın 121. bab'ının asılması, bebeğe ise İbranice "het" harfinin yazılı olduğu muskanın takılması yaygın bir gelenek haline gelmiştir.²⁶ Kadınların güvenli, sağlıklı bir doğum gerçekleştirmesi ve bebeğin korunması adına "hamsa" sembolünün bulunduğu gümüş kolye vb. takıların kullanımı da oldukça bilinen bir uygulamadır.²⁷ Doğum yapan kadının kaldığı odanın zeminine kömürle daire çizilmesi ve odada sofar öttürülmesi, kötü ruhlarla karşı alınan önlemlerden biridir.²⁸ Lilith'den korunma konusundaki bir diğer yöntem de onun *abitu*, *abizu*, *hakaş*, *hikpodu*, *ayalu*, *abnukta*, *batse*, *taluy*, *kitşa* ve *marota* gibi farklı isimlerinin kullanılmasıdır. Anlatılara göre Lilith, henüz yeni doğan bir bebeğin canını almaya giderken Eliyah Peygamber ile karşılaşır. Peygamber Eliyah, Lilith'in bebeğe herhangi bir zarar vermesinin önüne geçer ve Lilith de yukarıda zikredilen isimleri taşıyan kimselelere musallat olmayacağına dair söz vermiştir.²⁹

1.1. Lilith Mitinin Modern Döneme Yansıması

Yahudi geleneğinde bebekleri boğan, erkeklere musallat olan³⁰ şeytan ve yılan³¹ olarak tasvir edilen Lilith, modern dönemde kimlik değiştirmiştir. Amerika'da Yahudi feminizminin ortaya çıkışı ile Lilith karakteri, yeniden inşa edilmiştir. Nitekim bu bağlamda Yahudi asıllı feminist ilahiyatçı Judith Plaskow, "*The Coming of Lilith*" isimli bir midraş kaleme almıştır. Söz konusu midraşta geleneksel Yahudilik'te Lilith'e atfedilen özellikler kaldırılmış, bunların yerine cesur ve bilge bir kadın portresi çizilmiştir.³² Gerçekleştirilen bu dönüşüm ile Lilith miti, erkek egemen baskının hâkim olduğu çerçeveden sıyrılmış ve özgürlük isteyen kadın-

²⁵ "Lilith".

²⁶ Salih Çınpolat, "Yahudilikte Yenidoğan Törenleri", *Kırkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (2017), 86.

²⁷ Nefne Fırkan Yılmaz, *Yahudilik'te Hamsa İslam'da Fatıma'nın Eli* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2019), 101-102.

²⁸ Çınpolat, "Yahudilikte Yenidoğan Törenleri", 86.

²⁹ Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 274.

³⁰ Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 272.

³¹ Çınar, "Lilith", 373.

³² "Lilith Evolved: Writing Midrash", *Jewish Women's Archive* (Erişim 02 Nisan 2023).

ların sembolü haline gelmiştir.³³ Kadınların özgürlüğünün sembolize edilmesinde Lilith karakteri, bilinçli bir şekilde seçilerek kahraman ilan edilmiştir.³⁴ Lilith'in hem geleneğin içinde yer alması hem de eril tahakküme isyan etmesi, Yahudilik bünyesindeki feminist hareket çalışmalarına rol modellik teşkil etmiştir.³⁵

2. Feminist Yahudiliğin Ortaya Çıkışı

Feminist hareket, 18. ve 19. yüzyıllarda Amerika'da ortaya çıkmıştır. Feminist hareketin ana teması kadın olup kadının toplumdaki statüsü, kadınların ev içi ve dışındaki rolleri, kadının ezilmişi ve sömürüsü, cinsiyet farklılıkları, ataerkil toplum yapısı ve erkek egemen iktidar yaklaşımları ve baskıları geniş ölçekte tartışılan konulardır.³⁶ Amerika'da bu tarz konuların gündeme gelmesi, Yahudi kadınların da kendi benliklerini sorgulamalarına zemin hazırlamıştır. Genel itibarıyla Yahudilikte sosyal, ekonomik, dini, siyasi vb. pek çok alanda toplumdandan dışlanan, hor görülen ve “öteki” olarak nitelendirilen bir kadın karakteristiği hâkimdir. Kadının başat sorumluluğu, ev işleri ile ilgilenmek ve eşlerinin rahat bir şekilde Tora çalışması yapabilmesi için elverişli bir ortam hazırlamaktır. Kadınların sorumlu olduğu zamana bağlı pozitif emirler de vardır fakat hiçbir yasal yükümlülük, kadınların ev içerisindeki sorumlulukların önüne geçemez.³⁷ Kadınların dini hayata eksiksiz bir şekilde katılımını engelleyen bir diğer sebep için Levililer'in 15. bölümünü incelemek yerinde olacaktır. Buradaki kurallara göre, rahiplerin kurban ve adak işlemlerini yapabilmeleri için her zaman dinsel olarak “temiz” olmaları gerekir. Oysa kadınlar âdet gördükleri dönemde “kirli” sayıldıkları için bu görevleri yerine getiremezler ve dinsel bakımdan “noksan” sayılırlar.³⁸ Bu sebeple kadınlar sinagoglarda *minyana*³⁹ dahil edilmezler ve açık bir şekilde Tevrat okuyamazlar.⁴⁰ Maimonides *Talmud Torah Laws* aslı eserinde alimlerin, kız çocuklarının Torah öğrenmemesi gerektiği üzerinde ittifak ettiklerini ifade

33 Çınar, “Lilith”. 385.

34 Judith Plaskow, *The Coming of Lilith Essays On Feminism, Judaism, and Sexual Ethics 1972-2003* (Boston: Beacon Press, 2005), 30-31.

35 “Lilith”.

36 Gün Taş, “Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihsel Süreçleri ve Dönüşümleri”, *Akademik Hassasiyetler* 3/5 (2016), s.164.

37 Judith Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective* (San Francisco: Harper & Row, 1990), 62.

38 Fatmagül Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın* (Metis Yayınları, 2021), 109.

39 Minyan: Toplu ibadetin yapılması için gerekli olan on kişilik cemaattir. “MINYAN” (Erişim 05 Nisan 2023).

40 Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, 62.

eder. Çünkü kadınlar yaratılış itibarıyla zayıf anlayışlı varlıklar olduğu için Torah'ı öğrenemeyecekleri ve Torah emirlerinin de zıvalıklara dönüşeceği zikredilir.⁴¹ Dini hayat ve eğitim alanlarının haricinde kadınların en çok zorlandığı bir diğer konu, boşanmadır. Boşanma konusunda kadının söz söyleme yetkisi yoktur. Eğer erkek boşanmaya dair rıza belgesini imzalamazsa kadın “aguna” “zincirli” kabul edilir ve evliliğin hukuki yükümlülüklerinden muaf olamaz.⁴² Şulhan Aruh'ta geçen ifadelerle göre bir erkek iki kadının arasından geçmemeli ve iki erkek de aralarından bir kadının geçmesine müsaade etmemelidir.⁴³ Bu konu ile ilgili bazı kurallarda bir erkeğin iki kadının, iki domuzun ya da iki köpeğin arasından geçmemesi gerektiğine dair ifadeler de mevcuttur.⁴⁴ Talmud literatürü içinde geçen “*Kadın, dışkı dolu bir çuvaldır*”⁴⁵ şeklindeki kadın tasviri, “*Beni kadın yaratmayan Ulu Tanrı'ya, bizlerin ve bütün dünyanın Yüce Efendisi'ne şükürler olsun*”⁴⁶ duası, doğrudan kadınları aşağılayıcı ifadelerdir.

1970'li yılların başında hiyerarşik olarak erkeklerden alt seviyede bulduklarını fark eden Yahudi kadınlar, kendilerine yönelik bu şiddet, öfke ve ötekileştirme ile mücadele etmeye başlamıştır. Yahudilik ekseninde gelişen feminist hareket iki aşamada incelenebilir. Hareket, 1974 yılında JFO'nun (Yahudi Feminist Örgütü) kurulmasıyla kurumsal bir niteliğe sahip olmuştur. JFO'nun temel amacı, “kadınların Yahudi yaşamının her düzeyine tam, doğrudan ve eşit katılımından”⁴⁷ taviz vermeyecek bir duruş sergilemektir. Ulusal bir niteliğe sahip olan Yahudi Femi-

41 İsrail Shahak-Norton Mezvinsky, *İsrail'de Yahudi Fundamentalizmi* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 95.

42 Hesna Serra Aksel, “Feminist Perspektiften Yahudilik: Bir Yeniden İnşa Girişimi”, *Hitit İlahiyat Dergisi*, (03 Mayıs 2021) Jewish women began to question and criticize the situation of women in Jewish social and religious life. By introducing the growing post-modern research approaches into feminist questions and critics, Jewish feminism at this point, as a critical thinking method, is reconfiguring the tradition from its foundation The feminist influence can be felt even among the most traditional group The aim in this article is to examine the process of transformation in Jewish feminism beginning as the equality demands, and in time turning to attempts to reconstitute the tradition.”, “container-title”: “Hitit İlahiyat Dergisi”, “DOI”: “10.14395/hid.879736”, “ISSN”: “2757-6957”, “language”: “tr”, “source”: “DOI.org (Crossref, 148).

43 “Kitzur Shulchan Arukh” (Erişim 18 Mart 2023).

44 Shahak-Mezvinsky, *İsrail'de Yahudi Fundamentalizmi*, 96.

45 Shahak-Mezvinsky, *İsrail'de Yahudi Fundamentalizmi*, 97.

46 Birnbaum, 1949: 15-17.

47 Ellen M. Umansky, “Females, Feminists, and Feminism: A Review of Recent Literature on Jewish Feminism and the Creation of a Feminist Judaism”, *Feminist Studies* 14/2 (1988).

nist Örgütü, iki yıl boyunca aktif bir şekilde seminerler ve bilinçlendirme toplantıları düzenlemiştir. Bünyesindeki pek çok alt gruba sponsorluk desteği vermiş, akademik yayın çalışmalarını desteklemiş ve Yahudi toplumunda erkek egemen anlayışa karşı yaratıcı değişim çalışmalarında aktif rol üstlenmiştir.⁴⁸ Örgüt içeri-
sindeki birtakım sıkıntılar sebebiyle 1976'da Yahudi Feminist Örgütü'nün varlığı sona ermiştir. Hareketin bünyesindeki alt gruplar özerk bir şekilde birkaç yıl daha faaliyetlerine devam etmiştir ve süreç içerisinde feminist hareket ulusal nitelikten çıkıp uluslararası bir kimliğe sahip olmuştur.

1976'dan sonra feminist çalışmalar, örgüt çalışmasından ziyade alt gruplar yoluyla ya da bireysel olarak yürütülmüştür.⁴⁹ Feminist Yahudilik ile ilgili çalışma yapan pek çok öncü isim vardır. Bunlar arasında Judith Plaskow, Rachel Adler, Cyntina Ozick, Lynn Gottlieb, Susannah Heschel, Martha Ackelsberg gibi isimler zikredilebilir. Zikredilen feminist Yahudiler, genel itibarıyla ortak görüşe sahip olsalar da bazı konularda aralarında görüş ayrılıkları meydana gelmiştir. Bu sebeple Yahudilik bünyesinde tek tip bir feminist yaklaşımdan bahsetmek mümkün değildir. Yahudi feministler, ortak çalışma yapmak ve birbirini güçlendirmek için kadın hareketleri kapsamında ilk olarak *Havurah*⁵⁰ etrafında toplanmışlardır. Havurah bünyesinde yapılan çeşitli konferanslar ve seminerler sonucunda Judith Plaskow'un önderliğinde *B'not Esh*⁵¹ adı verilen şemsiye bir kuruluş oluşturulmuştur. B'not Esh etrafında toplanan pek çok feminist Yahudi, Yahudiliğin ataer-
kil düşünce yapısını eleştirmiş, kadının "öteki" olarak dışlanması sebeplerini sorgulamış ve dua, ritüel, şifa ve İlahî Olan ile bağlantı kurmak için yenilikçi⁵² bir teoloji inşa etmeye çalışmıştır.

48 Umansky, "Females, Feminists, and Feminism: A Review of Recent Literature on Jewish Feminism and the Creation of a Feminist Judaism", 352.

49 Umansky, "Females, Feminists, and Feminism: A Review of Recent Literature on Jewish Feminism and the Creation of a Feminist Judaism", 352.

50 Havurah: Havurah İbranice'de birlik, grup, cemaat ve arkadaşlık/dostluk anlamlarına gelmektedir. Baki Adam, "Sinagog", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2009). İsmail Başaran, *Ana Hatlarıyla Amerikan Yahudiliği* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2020).

51 B'not Esh: 1981'de kurulan Yahudi feminist maneviyat kolektifidir.

52 YÖNETİCİ, "Bnot Esh", *Lilith Magazine* (26 Eylül 2018).

2.1. Yahudi Geleneğine Yöneltilen Eleştiriler

İlk feminist teolog⁵³ olarak görülen Judith Plaskow'a göre, Yahudi kaynakları eleştirel, şüpheli ve kuşkulu bir şekilde incelenmelidir.⁵⁴ Metodolojik olarak bu şekilde yapılan incelemeler doğrultusunda eril Tanrı dili, Tanrı imgeleri, kadının dini yaşamının kısıtlanması, evlilik ve boşanma, eğitim, cinsel hayat, dinde otorite ve hiyerarşi konuları eleştirilmiştir.⁵⁵

Dini semboller önemli ve güçlü iletişim araçlarıdır.⁵⁶ Bir topluluk, barındırdığı semboller aracılığıyla kendi dünya algısını ve tecrübelerini ifade eder. Cinsiyetler arasında hiyerarşik olarak ayrımcılığın olduğu Yahudilik'te ise semboller konusunda bir bütünlükten bahsetmek mümkün değildir çünkü *Halakhah*⁵⁷ cinsiyet eşitliğini savunmaz.⁵⁸ Bu bağlamda Yahudi geleneğinde erkekler, hayatın aktörü olarak normatif bir Yahudi olarak kabul edilirken kadınlar, normun dışında tutulur ve "öteki" olarak nitelendirilir.⁵⁹ Judith Plaskow, kadınların "öteki" olarak nitelendirildiğine dair görüşünü Sina Dağı'nda Tanrı Yehova ile İsrailoğulları arasında geçen görüşmeye dayandırır. Nitekim Judith Plaskow, Sina'da yaşanan olaylar anlatılırken kadınların orada bulunduğuna dair herhangi bir ize rastlanmadığını ve kadınların kendi varlıklarını "varsaydıklarını" ifade eder.⁶⁰ Yahudilik tarihinde oldukça önemli olan bu hadisede kadınların varlığının göz ardı edilmesi, muhatap kitle olarak erkeklerin görülmesi ve kutsal metinlerin erkekler tarafından kaleme alınıp yorumlanması, eril Tanrı dilinin oluşmasına kaynaklık etmiştir.⁶¹ Kutsal Kitap eksenli yapılan çalışmalarda da "kadınları dışlayan" eril Tanrı dilinin hakim olduğunu görmek mümkündür. Feminist Yahudiler "Komşunun karısı-

53 "Judith Plaskow", *Jewish Women's Archive* (Erişim 20 Mart 2023).

54 Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, 15-16.

55 Ayşe Okudan, "Feminist Teoloji Bağlamında Judith Plaskow ve Teolojisi görünümü", *Demokrasi Platformu Dergisi* 11/37 (2022), 355.

56 Judith Plaskow, "The Right Question Is Theological", *On Being a Jewish Feminist: A Reader*, ed. Susannah Heschel, (New York: Schocken Books, 1983), 5.

57 Halakhah: Yahudi hukuk sistemini ifade eden bir kavramdır. Halaha terimi, Aramice kökenli "yürümek", "gözetmek" anlamına gelen הלך "halakh" fiil kökünden הלכה "halakha" olarak türetilmiş; "gelenek", "yasa", "hukuk" anlamlarını ifade etmektedir. Arzu Cebe, *Talmud ve İsrail Hukuk Sistemindeki Yeri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020).

58 Ronit İrshai, "Toward a Gender Critical Approach to the Philosophy of Jewish Law (Halakhah)", *Journal of Feminist Studies in Religion* 26/2 (2010), 57.

59 Plaskow, "The Right Question Is Theological", 2.

60 Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, 1.

61 Okudan, "Feminist Teoloji Bağlamında Judith Plaskow ve Teolojisi görünümü", 349.

na göz dikmeyeceksin.”⁶² yasaının muhatabının erkek olduğunu ve yasalar karşısında kadınların konumlarının muğlak olduğunu düşünürler.⁶³ Verilen örneğe benzer pek çok yasaın, kadınların ilahî mesaja muhatap olarak görülmemesine yol açtığı ifade edilir.

Tanrı hakkında bahsedilirken kullanılan imgeler, Feminist Yahudiler tarafından skandal olarak görülmüştür. Nitekim cinselliği aştığı varsayılan⁶⁴ Tanrı’ya, eril cinsiyet statüsü izafe edilmiş ve bu anlayış da erkek Tanrı imgesinin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Feminist Yahudiler, Tanrı’dan bahsederken eril imgelelerin kullanımının nötr imgelerin yokluğundan kaynaklanmadığını, bunun kasıtlı olarak yapıldığını düşünürler.⁶⁵ Kutsal metinlerde Tanrı’dan bahsedilirken erkek isimlerinin haricinde erkek özelliklerinin de vurgulandığı dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Tanrı için savaş adamı (Çıkış 15:3), çoban (Mezmurlar 23:1), kral (1.Samuel 12:12/ Mezmurlar 10:16) ve bir baba (Yeremya 3:19/31:9)⁶⁶ ifadeleri kullanılmaktadır. Kutsal metinlerde zikredilen bu ifadelerin dışında hahamlar Tanrı’yu “merhametin babası”, “cennetin babası”, “tüm kralların kralı” ve “o” şeklinde nitelendirmiştir.⁶⁷ Erkek egemen Yahudi toplumunda Tanrı için kullanılan bu eril imgeler, Tanrı’dan ayrı düşünülemez hale gelmiştir. Tanrı ile erkek özdeşleştirilmesi ise, toplum nezdinde erilliğin normatif bir statü olmasını desteklemiştir.⁶⁸ Judith Plaskow’a göre bu durum, eril tahakkümün güçlenmesine ve Tanrı yerine erkeklığe tapılması gerektiği düşüncesini meydana getirmiştir.⁶⁹

Feminist Yahudiler için Yahudilikte ele alınması gereken bir diğer konu, yazılı geleneğin neredeyse tamamının erkekler tarafından yazılmış olmasıdır. Halakha, Aggada⁷⁰ Kutsal Kitap, Yahudi felsefesi ve modern Yahudi teolojisinin yazılışı esnasında kadınların bir payının olmaması feminist Yahudiler tarafından eleştirilmiştir. Zikredilen eserlerin haricinde kadınlar için özel olarak kaleme alı-

62 Çık. 20:17

63 Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, 6.

64 Plaskow, “The Right Question Is Theological”, 5.

65 Plaskow, *The Coming of Lilith Essays On Feminism, Judaism, and Sexual Ethics 1972-2003*, 37.

66 Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, 123.

67 Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, 123.

68 Okudan, “Feminist Teoloji Bağlamında Judith Plaskow ve Teolojisi görünümü”. 356.

69 Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*. 128.

70 Aggada: Agada, rabbani literatürün hitabet ve nasihat temelli (sözlü) yorumları ve nakilleridir. İsmail Başaran, “Yahudilikte Sözlü Geleneğin Bir Parçası Olarak Agada’nın Bir Değerlendirmesi”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22 (2020).

nan kitapların ve kadınların bilhassa sorumlu olduğu üç mitsvanın (Şabat öncesi kandilleri yakmak, şabat ekmeğini pişirmek (hallah) ve Niddah kuralları⁷¹ yerine getirme)⁷² belirlenmesinde de yine erkeklerin söz sahibi olması feminist Yahudileri rahatsız etmiştir.⁷³ Örneğin kadınlar yemek hazırlamaktan sorumlu olsalar da, Yahudi beslenme yasaları olan kaşrut uygulamasını düzenleyen erkek hahamlardı.⁷⁴ Bu minvalde feminist Yahudilerin özellikle vurgulamak istediği husus, yazılı ve sözlü olarak Yahudi geleneğinin tüm halkı kapsamadığı ve yalnızca eril tahakkümün elinden çıkan bir ürün olmuş olmasıdır.⁷⁵ Fakat bu konu hakkında feminist Yahudiler arasında bir ittifakın olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim feminist teoloji inşa etme yolunda Cyntina Ozick, Halakha'nın revize edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu konu son yıllarda yoğun bir tartışmaya sebep olsa da ele alınan meseleler, hukuk sisteminin başat kurallarından ziyade belirli yasalar olmuştur.⁷⁶ Judith Plaskow'a göre Cyntina Ozick'in bu yaklaşımı, oldukça yüzeysel ve yetersizdir. Kadınların dini ve sosyal hayata tam katılımı için edilen mücadelenin yalnızca Halakha yasalarına indirgenmesi, feminist teolojinin bakış açısını sınırlandırmaktan öteye gitmemektedir. Judith Plaskow, Halakhik eksenli revizeyi, feminist teoloji için bir pasta yapmak yerine Yahudi pastasından bir parça ile yetinme olarak nitelenmiştir.⁷⁷ Plaskow'a göre ise kadınların ötekiliğinin analizini yapmak ve bu ayrımcılığı kökten kazıyabilmek için teoloji eksenli çalışmalar yapmak gerekir.

Feminist perspektiften yapılan Halakha incelemeleri, kadının dini alandaki ve aile içindeki rollerine odaklanmıştır. Yahudi geleneğinde kadın, “düzensiz” ve “anormal” olarak nitelendirildiği için herhangi bir kargaşaya mahal vermemek adına kontrol edilmesi gereken bir varlık olarak görülür. Yeni evlenecek ya da boşanmış

71 Niddah Kuralları: Yahudi geleneğinde, ergenlikten menopoza kadar vücuttan akan kirli kana Nida/Niddah denir. Mustafa Yiğitoğlu, “Yahudilikte Kadınların Regl Dönemi/Niddah (נדדה) İle İlgili Hususlar”, *Ekev Akademi Dergisi*, (2019). Niddah kuralları ise, kadınların regl olduğu dönemlerde cinsel hayatlarını düzenleyen/kısıtlayan kurallardır.

72 Özlem Topcan, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Geleneklerine Feminist Yaklaşım* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2011), 27.

73 Plaskow, *The Coming of Lilith Essays On Feminism, Judaism, and Sexual Ethics 1972-2003*, 36.

74 Margaret Hamm, “Feminism and Judaism”, (ts.), 1.

75 Plaskow, “The Right Question Is Theological”, 7.

76 Plaskow, “The Right Question Is Theological”, 2.

77 Plaskow, “The Right Question Is Theological”, 1.

kadınlara ayrıca ihtimam gösterilmeli ve bu geçiş süreçlerinde ortaya çıkabilecek sorunlar, yasalar aracılığıyla düzene sokulmalıdır.⁷⁸

Yahudi geleneğinde kadınların düzenlenmesi konusu, esasında genel bir sorun olmaktan ziyade erkeğin maddi–manevi hayatını koruma gayesi gütmektedir. Cinsel bir varlık olarak görülen kadın, erkekleri baştan çıkarabilir ve kamusal alanın ahlaki düzenini bozabilir. Kadınlara karşı hissedilen korku, Halahkik ve Aggadik kaynaklara yansımış ve bu konu ile ilgili çeşitli yasalar getirilmiştir. Fakat tesettür konusunda getirilen rabbilik yasaların hem kadınları hem de erkekleri kapsayan bütüncül bir yapısının olduğunu söylemek mümkün değildir. Kıyafet ve teşhir alanında getirilen yasalar bağlamında erkeklerin de toplumsal ahlaki yapıyı bozabileceği ihtimalinin göz ardı edildiği anlaşılır ve tek taraflı kadın vurgusu yapılır.⁷⁹ Kadınlara yönelik bu tek taraflı vurgu, rabbilik konusunda da pek çok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Nitekim Mortimer Ostow’a göre rabbilik statüsü Tanrı ile eşdeğer olarak görülür. Kadınlar ise baskın ve bilinçsiz duygulara sahip olmaları sebebiyle rabbilik statüsünün temsilinde ciddi bir sorun teşkil etmektedir.⁸⁰ Buna ek olarak Mortimer Ostow, kadınların sinagoglarda kürsüye çıkması durumunda Yahudi erkeklerin manevi olarak kötü etkilenebileceğini, ruhsal açıdan birtakım sıkıntılar yaşayabileceğini dile getirmiştir.⁸¹

Yahudi cemaatinin “ötekileştirilmiş” bir parçası olarak görülen kadınların Tora çalışmalarının engellenmesi de tartışma konusu olmuştur. Yahudi geleneğinde Tora çalışması yapmak, Tanrı’ya ibadet etmek ile eşdeğerdir ve Rabbiler tarafından da en büyük mitzva olarak kabul edilir.⁸² Bilgi aynı zamanda gücü de temsil ettiği için erkek çocuklarının eğitimine azami derecede önem verilirken aynı hassasiyet kız çocuklarına gösterilmemektedir. Alimler, kadınların bilgeliğe ve güce sahip olmaması gerektiğini düşünür. Bu minvalde ise Tora çalışması yapmak isteyen kız çocukları, bu isteklerinden vazgeçirilmelidir.⁸³

78 Plaskow, “The Right Question Is Theological”, 3.

79 Plaskow, “The Right Question Is Theological”, 3.

80 Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, 187.

81 Umansky, “Females, Feminists, and Feminism: A Review of Recent Literature on Jewish Feminism and the Creation of a Feminist Judaism”, 354.

82 Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001), 416.

83 Topcan, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Geleneklerine Feminist Yaklaşım*, 29.

Feminist Yahudiler, kadınların toplumsal hayata tam katılımının engellenmesi ve aile içindeki rollerinin kısıtlanmasını da eleştirmiştir. Kadınlar, “daha az insan”⁸⁴ olarak varsayıldığı için şahitlikleri kabul edilmez.⁸⁵ Evlilik töreninde kadınların *huppah*’ın⁸⁶ altında pasif bir şekilde durması, boşanma durumunda ise kadınların “aguna” problemi ile karşı karşıya kalması ve özgürlüklerinin erkeklerin inisiyatifine bırakılmış olması sert bir dille eleştirilmiştir.⁸⁷ Bu bağlamda Feminist Yahudiler, Yahudi geleneğinin eşit hak ve özgürlük anlayışından uzak olmasını ve kadınların dini, sosyal, ekonomik vb. pek çok alanda dışlanmasından rahatsız olmuştur. Kadınların da tam bir birey olarak görülmesi ve daha eşitlikçi bir teoloji anlayışının geliştirilmesi adına dinin pek çok alanında yenilik yapılması gerektiğini öne sürmüşlerdir.

3. Feminist Yahudiliğin Teoloji Yorumu

Feminist Yahudiler, kadınların “öteki” kavramından sıyrılıp görünür kabul edildiği bir Yahudilik inşa etmek için, bu dinin teolojik olarak daha eşitlikçi bir bakış açısıyla tekrar ele alınması gerektiğini düşünmüştür. Plaskow, feminist Yahudi teolojisinin inşasının ve eşitlikçi bir toplumsal düzenin oluşturulabilmesi için ilk olarak, Yahudilerin Sina Dağı’nda Tanrı Yehova ile karşılaştıkları ana odaklanmak gerektiğini söyler.⁸⁸ Musa’nın “Üçüncü gün için hazır olun; bir kadına yaklaşmayın.”⁸⁹ uyarısının yerine, neden “Erkekler ve kadınlar birbirlerine yaklaşmazlar.”⁹⁰ şeklinde bir uyarıda bulunmadığı sorgulanır. Kuşkusuz Yahudilik yaşayan bir hafızadır ve kadınlar, Sina hikayesinin her anlatılışında kendilerini tekrar tekrar kenara itildiğini hissetmektedir. Rachel Adler, kutsal metinler kadını dışladığı için her yıl düzenlenecek olan yeniden canlandırma ayininde, kadının kendisini yine öteki hissedeceğini ve bunun bu şekilde sürüp gideceğini ifade etmiştir.⁹¹ Bu minvalde feminist Yahudiler, kadınların da Sina’da ayakta durduğunu ve Tanrı ile karşılaşma esnasında yaşadıkları dini tecrübeye sahip çıkılması gerektiği düşüncesinde ittifak etmişlerdir. B’not Esh ve pek çok havurah etrafın-

84 Plaskow, “The Right Question Is Theological”, 7.

85 Topcan, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Geleneklerine Feminist Yaklaşım*, 27.

86 Huppah: Hupa, damat ve gelinin düğün sırasında altında durdukları, dört çubuk üzerine gerilmiş bir gölgeliktir. “Hupa / Evlilik Töreni - Sevivon” (Erişim 05 Nisan 2023).

87 Plaskow, “The Right Question Is Theological”, 2.

88 Okudan, “Feminist Teoloji Bağlamında Judith Plaskow ve Teolojisi görünümü”, 349.

89 Çıkış 19:15

90 Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, 25.

91 Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, 26.

da yapılan çalışmalar, günden güne güçlenmiş ve feminist Yahudilerin görüşleri akademide yer almaya başlamıştır. Yapılan kadın çalışmaları bünyesinde Yahudiliğin feminist bakış açısıyla okunmasına yönelik pek çok adımlar atılmıştır. Kadınların dini ve sosyal hayata tam katılımını sağlayabilmek adına Tanrı'nın yeniden inşası ve isimlendirilmesi, Tanrı dilinin nötrlenmesi, yeni midraş yazımı ve ritüel geliştirilmesi kararı alınmış ve Tevrat'ın da feminist bakış açısıyla tekrar okunması talep edilmiştir.

Tanrı dilinin nötrlenmesine dair yapılan çalışmaların amacı, Yahudi geleneğindeki hiyerarşik çarpıtmaları yıkmak ve ilahî mesajın muhatabı olarak kadınların da dini tecrübelerine alan açmaktır.⁹² Yahudi Tanrı dili üzerinde çalışmalar yapan Rita Gross, “Eril zamirleri ve imgeleri kullandığımızda Tanrı'nın erkek olduğunu kastetmiyorsak, kadın imgeleri ve zamirlerini de kullanmakta bir sakınca olmaması gerektiğini savunmuştur.”⁹³ Tanrı ile erkek özdeşleştirilmesi yapılan bir toplumda bu yorumun kabul edilmesi mümkün değildir. Fakat feminist Yahudilere göre Tanrı için dişil zamirlerin ve imgelerin kullanımı, Tanrı'yı eril sınırların içerisinden çıkarır ve daha kapsamlı bir Tanrı anlayışının gelişmesine yardımcı olur.⁹⁴ Bu bağlamda Lynn Gottlieb Tanrı'yı erkek egemen “çoban, hükümdar, kral, baba, savaşçı” gibi isimlerden soyutlar ve “O, halkın kadını”, “O, tüm canlıların nefesidir” şeklinde tasvir eder.⁹⁵ 1972 yılında Gravelle'de pek çok kadının katılımıyla düzenlenen konferansta, Tanrı için kullanılan isimlerin kadınların dini tecrübelerini yeteri kadar yansıtmadığı fark edilmiştir. Konferans sonunda eril tahakkümden uzak bir bakış açısıyla Tanrı için pek çok isimlendirme gerçekleştirilmiştir. Bunlar arasında değiştiren, yaratan, büyüten, besleyen, zorlayan, acı çeken, dokunan,⁹⁶ isimleri zikredilebilir.

Feminist Yahudiler, Tanrı için dişil imgeler ararken Şekina'ya yönelmişlerdir. Şekina, Diasporada Yahudiler arasında yaşayan Tanrı imgesini ifade etmektedir.⁹⁷ Yahudi kutsal metinlerinde Şekina'nın dişilik arz ettiğine dair herhangi bir ifade bulunmaz. Fakat Kabalist yaklaşımda ise Şekina, Tanrı'nın dişil unsuru olarak görülür. Feminist Yahudiler de Kabalizmin bu görüşüne istinaden Şekina'yı, eril

92 Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, 169.

93 Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, 136.

94 Plaskow, “The Right Question Is Theological”, 7.

95 Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, 141.

96 Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, 143.

97 Baki Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 97.

Tanrı düşüncesine karşı dişil bir imge olarak kabul eder.⁹⁸ Şekina'nın haricinde Tanrı için Aşera, İştâr, İsis, Afrekete, Oyo, Ezuli, Meryem imgeleri kullanılır ve bu imgeler ışık, yaratıcı Tanrı, kanun koyucu, doğurganlık veren Tanrı olarak nitelendirilir.⁹⁹ Feminist Yahudiler, Tanrı için kullandıkları dişil imgelerden dolayı paganizme düştükleri şekilde eleştirilmişlerdir. Fakat bu durum feminist Yahudiler tarafından paganizm olarak görülmez, aksine Tanrı'dan bahsederken kullanılan imgelerin zenginleştirilmesi ve Tanrı metaforunun da geliştirilmesi olarak değerlendirilir.¹⁰⁰

Feminist Yahudiler, başlatmış oldukları dönüşüm mücadelesinde kadının varlığını açığa çıkarma hususunda yeni midraş yazımına bilhassa önem vermişlerdir. Midraşın yoruma açık olması, Halakha kadar keskin sınırlarının olmaması feminist Yahudiler için esnek bir çalışma imkânı sunmuştur. Feminist teoloji için yeni midraş yazımının kullanılması tesadüfi değildir. Nitekim feminist Yahudiler, Mişna'da geçen “[Kutsal Kitabı] çevirin ve tekrar çevirin, çünkü her şey onun içindedir”¹⁰¹ ifadesini kendi çalışmaları için bir dayanak olarak kabul ederler. Burada yeni midraş yazımının geleneğe aykırı olmadığı, aksine geleneğin bu bakış açısını teşvik ettiği mesajı verilmek istenmektedir. Kutsal metinler her ne kadar sabit ve kanonlaşmış olsa da metinlerin yorumlarının sabit olmaması, feminist midraş yazımını güçlendirmiştir.¹⁰² Midraş yazımının açık uçlu ve esnek yapısı sayesinde de eğlenceli üslubun yanı sıra ciddi bir tavırla feminist teoloji aktarılmaya devam etmektedir.¹⁰³ Yazılan feminist midraşların çoğunun, geleneğin içerisindeki anlatılardan yola çıkılarak ele alındığını söylemek mümkündür. Nitekim bu bağlamda Plaskow, Tekvin'de geçen insanın yaratılışı konusunu incelemiş ve Âdem'in ilk eşi olarak kabul edilen Lilith üzerine feminist bir midraş yazmıştır. Geleneksel anlatılarda isyankâr, bebekleri öldüren şeytan ve korkunç bir varlık olarak görülen Lilith, “The Coming of Lilith” isimli midraşta, bilge ve cesur bir kadına dönüşür.¹⁰⁴ Ele alınan feminist midraşta Havva ile Lilith arasındaki rekabet ve düşmanlık ortadan kaldırılmış aksine iki kadın arasında güçlü bir bağ

98 Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, 138-139.

99 Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, 145.

100 Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, 150.

101 Pirkei Avot 5:25

102 Ronit İrshai, “And I Find a Wife More Bitter Than Death” (Ecc 7:26): Feminist Hermeneutics, Women's Midrashim, and the Boundaries of Acceptance in Modern Orthodox Judaism”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 33/1 (2017), 71.

103 Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, 53-54.

104 “Lilith Evolved”.

oluşturulmuştur.¹⁰⁵ Nitekim midraşın asıl amacı, iki kadın arasında tesis edilen kız kardeşlik bağı¹⁰⁶ ile kadınların deneyimlerine sahip çıkmak ve öz bilinçlerinin farkına varmaktır. Lilith aracılığıyla başlayan feminist protesto, Yahudi kadınları arasında etkisini artırmış ve bu konu ile ilgili eğitici seminerler verilmeye başlanmıştır.¹⁰⁷

Yahudi kadınlarının dini hayata tam katılımını sağlamak için pek çok ritüel geliştirilmiştir. Bu ritüeller ile hem kişisel hem de toplumsal olarak kadınların yaşam döngüleri vurgulanmaya çalışılmıştır. Kişisel olarak yapılan yeniliklerden biri, kız çocuklarına yönelik *Bat Mitzva* törenlerinin inşa edilmesidir. Bat Mitzva, terim olarak “şeriatın kızı”¹⁰⁸ anlamına gelmektedir. Kız çocuklarının 12 yaşına ulaştığı dönemde kutlanan Bat Mitzva, kişinin artık dinin yükümlülüklerinden sorumlu olduğu döneme geçiş yaptığını ifade eder. Bu ritüel, erkek çocukları için düzenlenen *Bar Miztva* törenlerine karşılık geliştirilmiştir. Ritüelin amacı ise kız ve erkek çocukları arasında daha eşitlikçi bir yaklaşımın oluşturulmasıdır. Bat Mitzva, her ne kadar geçmişte çeşitli şekillerde uygulanmış olsa da bugünkü haliyle ilk olarak Yeniden Yapılanmacı Yahudiliğin kurucusu Mordecai Kaplan’ın kızı için 18 Mart 1922 tarihinde düzenlenmiştir.¹⁰⁹ Çocuklar arasındaki cinsiyetçi ayrımcılığı ortadan kaldırmak isteyen bu ritüelin, Yahudi mezheplerinde tam olarak kabul edildiği söylenemez. Nitekim Ortodoks mezhebinde kız çocukları için Bat Mitzva, dini hassasiyetlerden uzak bir kutlama şeklinde inşa edilmektedir.¹¹⁰ Reformist ve Yeniden Yapılanmacı Yahudi mezheplerinde ise Bar ve Bat Mitzva törenlerinin büyük oranda benzerlik gösterdiğini söylemek mümkündür.

Kadınlara yönelik yapılan pek çok düzenlenmelerden biri, sinagog düzeninin değiştirilmesidir. Esasında feminist hareket ortaya çıkmadan önce de bu konu hakkında düzenlemelerin yapıldığını söylemek mümkündür. Nitekim Modecai Kaplan’a göre kadınların gelişimi ve eşitliği medeniyetin önemli bir parçasıdır. Bu bağlamda ise 1922 yılından itibaren kadınlar ile erkekler sinagogda birlikte

¹⁰⁵ “Lilith Evolved”.

¹⁰⁶ Plaskow, *The Coming of Lilith: Essays On Feminism, Judaism, and Sexual Ethics 1972-2003*, 74.

¹⁰⁷ Rikvah M. Walton, “Lilith’s Daughters, Miriam’s Chorus: Two Decades of Feminist Midrash”, *Religion & Literature* 43/2 (2011), 121.

¹⁰⁸ Asife Ünal, “Bat Mitsva ve Günümüzde Yahudi Kadının Cemaate Katılımı”, *Türkiye’de Dinler Tarihinin Kurumsallaşması Sürecinde Prof.Dr. Abdurrahman Küçük* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2016), 349.

¹⁰⁹ Ünal, “Bat Mitsva ve Günümüzde Yahudi Kadının Cemaate Katılımı”, 350.

¹¹⁰ Ünal, “Bat Mitsva ve Günümüzde Yahudi Kadının Cemaate Katılımı”, 351.

oturmaya başlamıştır. 1950’li yılların başında da kadınlar, minyana dahil edilmiştir.¹¹¹ Bu konuda değişiklik talep eden ikinci cemaat ise Reformist Yahudiliktir. Cemaat, 1885 yılında doktrinlerini ilan etmek üzere Pittsburgh Platformu’nu düzenlemiştir. Platformda, sinagogda gerçekleştirilen dini ritüel esnasında kadınların ve erkeklerin karışık oturmasının bir sorun teşkil etmeyeceği ilan edilmiştir.¹¹²

Sinagog bünyesinde yapılan bir diğer değişiklik, kadınların haham olarak atanmasıdır. Bu konu ile ilgili ilk adımlar Hebrew Union College tarafından 1922 yılında atılmış fakat 1972 yılına kadar somut bir sonuç elde edilememiştir. 1972 yılında Reformist Yahudilik, Sally Priesand’ı, 1973 yılında ise Yeniden Yapılanmacı Yahudilik, Sandy Eisenberg Sasso’yu kadın haham olarak mezun etmiştir. Muhafazakâr Yahudilik bünyesinde kadın haham konusu hala tartışmalı bir konu olmasına rağmen Amy Eilberg, 1983 yılında ilk Muhafazakâr kadın haham olarak atanmıştır.¹¹³

Feminist hareket, kadınlar arasındaki birliği sağlamak adına çeşitli litürjilerin geliştirildiği, sanat faaliyetlerinin icra edildiği “havurah” adı verilen küçük gruplar oluşturmuştur.¹¹⁴ Kardeşlik gruplarını farklı kılan özellik, ayrımcılık gözetmeksizin herkesin katılımına olanak sağlamasıdır.¹¹⁵ Bu gruplarda yapılan çalışmalar, birçok açıdan geleneksel çizgi ile paralellik göstermemektedir. Litürji, sanat vb. pek çok alanda, feminist bir maneviyat ve Tanrı anlayışı öne çıkmaktadır.¹¹⁶ Feminist hareket bağlamında oluşturulan Roş Hodeş grupları, havurah çalışmalarının içinde zikredilebilir. Sina Dağı’nda tapılmak üzere altın buzağının yapımı için kadınlardan mücevherleri istenmiştir. Kadınlar da bunun putperestlik olduğu söyleyip kendilerinden istenileni yerine getirmemiştir. Kadınların bu davranışları

111 Umansky, “Females, Feminists, and Feminism: A Review of Recent Literature on Jewish Feminism and the Creation of a Feminist Judaism”, 355.

112 Başaran, *Ana Hatlarıyla Amerikan Yahudiliği*, 45.

113 Hamm, “Feminism and Judaism”. Judaism has traditionally been a patriarchal religion; however, women’s movements since the mid-20th century have advocated for and achieved greater equality for women in many Jewish denomination Jewish women are now ordained as rabbis in all non-Orthodox denominations, and many Jewish theologians are expanding their field of interest to include the roles and characters of biblical and historical Jewish women.”, “language”: “en”, “source”: “Zotero”, “title”: “Feminism and Judaism”, “author”: [{ “family”: “Hamm”, “given”: “Margaret” }] }, “schema”: “https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json”}

114 Başaran, *Ana Hatlarıyla Amerikan Yahudiliği*, 105.

115 Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*. 158.

116 Judith Plaskow, “Lessons from Mary Daly”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 28/2 (2012), 103.

üzerine Tanrı, Roş Hodeş'i bir ödül olarak onlara armağan etmiştir.¹¹⁷ Feminist Yahudiler ise geçmişten geleceğe kadınlar arasında kültürel ve dini ağlar oluşturmak adına bu grup etrafında toplanmışlardır. Her İbrani ayının başlangıcında bir araya gelen kadınlar kişisel deneyimlerini aktarır, şarkı söyleyip dans ederek birlikte vakit geçirirler.¹¹⁸

Roş Hodeş grubunun haricinde birçok kadın grubunun olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan biri 1988 yılında İsrail'de Ortodoks kadınlar tarafından oluşturulan Ağlama Duvarı Kadınları (Women of Wall) grubudur. Grubun ana gayesi, Ağlama Duvarı'nın önünde dini ritüellerde kullanılan *tallit* ve *tefilini* takarak dua etmeye, toplu ve sesli bir şekilde Tora'nın okunmasına yasal bir şekilde müsaade edilmesidir.¹¹⁹ Kudüs bölge hâkimi Mose Sobel, kadınların bu istediğini onaylamış ve *Kotel'de* ibadet etmelerine müsaade etmiştir. Fakat Mose Sobel'in almış olduğu bu karara Harediler tarafından şiddetli bir şekilde karşı çıkmıştır. Nitekim Harediler, Yahudi kanunlarının buna izin vermediği söylemiş ve Ağlama Duvarı'nın önünde ibadet eden kadınlara taş vb. maddeleri fırlatarak tepkilerini göstermişlerdir.¹²⁰

Sonuç

Yaratılış bahsindeki farklı anlatımlar sonucunda ortaya çıkan Lilith, Âdem'e karşı eşit hak ve özgürlük talep ederek yeryüzündeki ilk isyan hareketini başlatmıştır. İsyan ederek cenneti terk eden Lilith, dişil bir şeytana dönüşerek, geleneksel anlatılara göre cinsel olarak tehlike arz eden, erkeklere musallat olan ve çocukları boğan bir karakter olarak tasvir edilir. Lilith'e karşı yapılan bu olumsuz vurgu, modern dönemde değişime uğramıştır. Nitekim 18. ve 19. yüzyıllarda Amerika'da neşvünema bulan feminist hareket, o coğrafyada yaşayan Yahudi kadınları da etkilemiştir. Yahudi kadınlar, feminist hareket bünyesinde hem Yahudi hem de kadın olarak kendi kimliklerini sorgulamaya başlamışlardır. Bu sorgulamalar sonucunda kadınlara pasif bir rol atfedildiği, dolayısıyla toplumsal ve dini alanda da kadınların "öteki" olarak görüldüğü ortaya çıkmıştır. Feminist Yahudiler, gerek örgütsel gerekse bireysel olarak Yahudi kadının öz bilincini yükseltmeye yönelik

¹¹⁷ Umansky, "Females, Feminists, and Feminism: A Review of Recent Literature on Jewish Feminism and the Creation of a Feminist Judaism", 362.

¹¹⁸ Walton, "Lilith's Daughters, Miriam's Chorus: Two Decades of Feminist Midrash", 116.

¹¹⁹ Ünal, "Bat Mitsva ve Günümüzde Yahudi Kadının Cemaate Katılımı", 354.

¹²⁰ "Duvarın Kadınları'na Harediler'den protesto", *Şalom Gazetesi* (Erişim 04 Nisan 2023).

pek çok çalışma gerçekleştirmiştir. Yapılan çalışmalar esnasında Lilith figürü, feminist Yahudiler tarafından kahraman olarak seçilmiş ve özgürlükçü hareketin sembolü haline gelmiştir. Kadınlar arasındaki bağı güçlendirmek ve ortak çalışmalar gerçekleştirmek adına havurah grupları ve B'not Esh teşkilatı kurulmuştur. Bu birliklerde geleneksel otorite, ataerkil Tanrı dili ve imgeleri, kadınlara yönelik ötekileştirici pek çok unsur eleştirilmiştir. Bu bağlamda kadınların dine tam katılımını sağlamak adına Tanrı dili ve imgeleri yeniden inşa edilmiş, kadın figürlerinin ön plana çıkarıldığı midraşlar kaleme alınmış ve Tevrat'ın feminist bir bakış açısıyla tekrar okunması gerektiği düşünülmüştür. Aynı zamanda kadınların sinagog içerisindeki konumlarında da iyileştirilmeye gidilerek kadın – erkek karışık oturma düzenine geçilmiş ve ilk kadın haham atamaları yapılmaya başlanmıştır. Fakat atılan bu adımların bütün Yahudi cemaatleri içerisinde tam kabul aldığını söylemek mümkün değildir. Liberal bir yapıya sahip olan Reformist ve Yeniden Yapılanmacı Yahudilik, bu konuda daha ılımlı ve sempatik bir tavır sergilemiştir. Kendi içinde birtakım tartışmalar yaşıyor olmasına rağmen Muhafazakar Yahudilik'te de gelişmelerin yaşandığını söylemek mümkündür. Kadının konumun iyileştirilmesine dair yapılan çalışmalarda en sert tutum Ortodoks Yahudiliğe aittir. Nitekim Ortodoks cemaat, feminist hareketi bir sapkınlık, bu çalışmaları yürütenleri de yoldan çıkmış kişiler olarak tasvir etmektedir.

Kaynakça

- Adam, Baki. “Sinagog”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul, 2009.
- _____. *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.
- Aksel, Hesna Serra. “Feminist Perspektiften Yahudilik: Bir Yeniden İnşa Girişimi”. *Hitit İlahiyat Dergisi*. <https://doi.org/10.14395/hid.879736>
- Akyıldız Ercan, Cemile. “Mitolojide Çocuk Katili Kadınlar: Lilith, Lamia, Medea”. *Zeitschrift für die Welt der Türken* 5/1 (2013).
- Başaran, İsmail. *Ana Hatlarıyla Amerikan Yahudiliği*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2020.
- _____. “Yahudilikte Sözlü Geleneğin Bir Parçası Olarak Agada'nın Bir Değerlendirmesi”. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22 (2020).
- Berktaş, Fatmagül. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. Metis Yayınları, 2021.
- Besalel, Yusuf. *Yahudilik Ansiklopedisi*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 1. Basım, 2001.
- Cebe, Arzu. *Talmud ve İsrail Hukuk Sistemindeki Yeri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

- Çınar, Aynur. "Lilith: Yahudi Mitolojisinde Ana Tanrıça'nın Düşüş ve Şeytana Dönüşüm Serüveni". *Bilimname*, 361-393. <https://doi.org/10.28949/bilimname.381879>
- Çinpolat, Salih. "Yahudilikte Yenidoğan Törenleri". *Kırkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (2017).
- Hamm, Margaret. "Feminism and Judaism".
- Irshai, Ronit. "And I Find a Wife More Bitter Than Death" (Eccl 7:26): Feminist Hermeneutics, Women's Midrashim, and the Boundaries of Acceptance in Modern Orthodox Judaism". *Journal of Feminist Studies in Religion* 33/1 (2017).
- _____. "Toward a Gender Critical Approach to the Philosophy of Jewish Law (Halakhah)". *Journal of Feminist Studies in Religion* 26/2 (2010).
- Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021.
- Okudan, Ayşe. "Feminist Teoloji Bağlamında Judith Plaskow ve Teolojisi görünümü". *Demokrasi Platformu Dergisi* 11/37 (2022). <https://demokrasiplatformu.com/dergi/article/view/251/237>
- Plaskow, Judith. "Lessons from Mary Daly". *Journal of Feminist Studies in Religion* 28/2 (2012).
- _____. *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*. San Francisco: Harper & Row, 1990.
- _____. *The Coming of Lilith Essays On Feminism, Judaism, and Sexual Ethics 1972-2003*. Boston: Beacon Press, 2005.
- Judith Plaskow, "The Right Question Is Theological", On Being a Jewish Feminist: A Reader, ed. Susannah Heschel, (New York: Schocken Books, 1983)
- Shahak, İsrail - Mezvinsky, Norton. *İsrail'de Yahudi Fundamentalizmi*. İstanbul: Anka Yayınları, 2. Baskı., 2004.
- Taş, Gün. "Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihsel Süreçleri ve Dönüşümleri". *Akademik Hassasiyetler* 3/5 (2016).
- Topcan, Özlem. *Yahudilik ve Hristiyanlık Geleneklerine Feminist Yaklaşım*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2011.
- Umansky, Ellen M. "Females, Feminists, and Feminism: A Review of Recent Literature on Jewish Feminism and the Creation of a Feminist Judaism". *Feminist Studies* 14/2 (1988).
- Ünal, Asife. "Bat Mitsva ve Günümüzde Yahudi Kadının Cemaate Katılımı". *Türkiye'de Dinler Tarihinin Kurumsallaşması Sürecinde Prof.Dr. Abdurrahman Küçük*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2016.

- _____. “Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17/2 (29 Aralık 2017), 103-115.
- Walton, Rikvah M. “Lilith’s Daughters, Miriam’s Chorus: Two Decades of Feminist Midrash”. *Religion & Literature* 43/2 (2011).
- Yılmaz, Nefne Fürkan. *Yahudilik’te Hamsa İslam’da Fatma’nın Eli*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2019.
- Yiğitoğlu, Mustafa. “Yahudilikte Kadınların Regl Dönemi/Niddah (נטה) İle İlgili Hususlar”. *Ekev Akademi Dergisi*.
- Zingsem, Vera. *Lilith*. İzmir: İlya Yayınları, 2. Baskı., 2007.
- Şalom Gazetesi. “Duvarın Kadınları’na Harediler’den protesto”. Erişim 04 Nisan 2023. <https://www.salom.com.tr/arsiv/haber/87024/duvarin-kadinlarina-haredilerden-protesto>
- “Hupa / Evlilik Töreni - Sevivon”. Erişim 05 Nisan 2023. http://www.sevivon.com/index.php?option=com_content&view=article&id=573:hupa-evlilik-toreni&catid=78&Itemid=122
- Jewish Women’s Archive. “Judith Plaskow”. Erişim 20 Mart 2023. <https://jwa.org/encyclopedia/article/plaskow-judith>
- “Kitzur Shulchan Arukh”. Erişim 18 Mart 2023. https://www.sefaria.org/Kitzur_Shulchan_Arukh
- Jewish Women’s Archive. “Lilith”. Erişim 06 Nisan 2023. <https://jwa.org/encyclopedia/article/lilith>
- Jewish Women’s Archive. “Lilith Evolved: Writing Midrash”. Erişim 02 Nisan 2023. <https://jwa.org/teach/golearn/sep07>
- “Kitzur Shulchan Arukh”. Erişim 18 Mart 2023. https://www.sefaria.org/Kitzur_Shulchan_Arukh
- “Bnot Esh”. *Lilith Magazine*. 26 Eylül 2018. Erişim 20 Mart 2023. <https://lilith.org/articles/bnot-esh/>
- “Minyan”. Erişim 05 Nisan 2023. <https://jewishencyclopedia.com/articles/12464-quorum>
- “Pasuk”. Erişim 26 Eylül 2022. <https://jewishencyclopedia.com/articles/11937-pasuk>



Yahudilikte Tanrı İnancında Monolatrik Temayül

Ömer Faruk GÜNDÜZ

Araş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

[omerfarukgundz@gmail.com,]Orcid ID: 0000-0003-1406-5019



Giriş

Yahudiliğin monoteist bir tanrı inancına sahip olduğu konusunda şüphe yoktur. Kaldı ki bu monoteist yapı Maimonides tarafından formüle edilen on üç maddelik amentüde de (Emunot) açıkça ifade edilir.¹ Bununla birlikte modern dönemde çeşitli araştırmacılara göre tarihsel süreçte Yahudi geleneğinin tanrı inancının yapısının tartışma konusu olduğu da bir gerçektir. Yahudi kutsal metninde (Tanah) özellikle Patriarklar dönemine ait bazı anlatılardaki tanrı tasavvuru konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bazı araştırmacılar bu anlatılar çerçevesinde patriarklar döneminde İsrailoğulları tarihinde henoteist² bir tanrı tasavvurunun var olup olmadığını sorgulamışlardır. Çeşitli araştırmacılar Yahudi kutsal metni-

¹ Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik* (İstanbul: Milelhiyal yayınları, 2021), 76; Leyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 88; Alalu (ve diğerleri), *Yahudilikte Kavram ve Değerler* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 1996), 109-110.

² “Monolatri terimiyle de ifade edilen henoteizm, birçok tanrının varlığını kabul etmekle birlikte bunlardan bir tanesinin en yüce tanrı olarak öne çıkarılmasına dayalı bir teolojik yaklaşımdır”. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (İstanbul: Vadi, 2017), 213.

nin ilk kısmını oluşturan Tora'da patriarklar ve Hz. Musa dönemi İsrailoğulları tanrı düşüncesinde yüce tanrı Yahve dışında başka halkların tanrılarına ilişkin yaklaşımları ele alarak, bunun mutlak bir monoteizm mi, henoteizm mi yoksa İsrailoğulları geleneğine has bir Monoyahvizm mi olduğunu tartışmışlardır. Örneğin H. H. Rowley, patriarkların tanrı düşüncesinin henoteizm olarak tanımlanmayacağını ifade etmekle birlikte "Patriarklar tapınmadıkları tanrıların varlığını ne yalanlamış ne de doğrulamışlardır. Onları görmezden gelmişlerdir" vurgusunu yapmaktadır.³ Benzer şekilde G. Fohrer de erken dönem İsrailoğulları tarihindeki tanrı inancının yapısını tartışma konusu yapar. Kutsal metindeki ifadelerden hareketle, örneğin Musa döneminde başka tanrıların var olabileceğinin kabullenildiğine, ancak Yahve'nin diğer tüm tanrılardan baskın ve üstün karakterine vurgu yapıldığına dikkat çeker:

Diğer halkların başka tanrıları olabilir ama Yahve onların hepsine baskındır ve Musa yalnızca ona tapınmalıdır. Böylelikle Musa Yahvizmi diğer tanrıların varlığını yalanlayan teorik monoteizm hususunda bir şey bilmemektedir. Sık kullanılan henoteizm terimi de uygun değildir, zira alternatif olarak yücelikte sıralanan çeşitli bireysel uluhiyetlere inanca da atıfta bulunulur.⁴

Yahudiliğin kutsal metninden hareketle İsrailoğulları tarihinin erken dönemlerindeki tanrı inancının yapısını ele alan tüm bu ve benzeri yaklaşımlarda, kutsal metnin söz konusu bölümlerinin derlendiği dönemlerde Yahudi teolojik düşüncesinde kelimenin tam anlamıyla mutlak bir monoteizmin var olup olmadığı tartışılmaktadır. Bu tartışmada yapılan analizlerde Yahudi kutsal metninde Yahve ile ilgili tanımlamalarla diğer halkların/ulusların tapındıkları tanrısal varlıklara yaklaşım özellikle dikkat çekici olmuştur.

1. Tora'da Monolatrik Yaklaşım

Yahudi Kutsal Kitabı incelendiğinde erken tarihsel dönemde Yahudi tanrı inancında mutlak bir monoteizm yerine monolatrik ya da Fohrer'in ifadesiyle teo-rik manada monoteizmden farklı kendine özgü "Musa Yahvizmi" bağlamındaki yaklaşımlara birçok örnek verilebilir. Tanah'ın Tora bölümünde yer alan bu tarz yaklaşımlara bir örnek Çıkış 20: 2-5'te geçen şu ifadedir:⁵

3 H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning* (London: SPCK, 1976), 22.

4 Georg Fohrer, *History of Israelite Religion* (Londra: SPCK, 1981), 78.

5 Yahudi kutsal metnine atıfta bulunulan ısımlar için Kitabı Mukaddes'in Türkçe çevirisinde kullanılan bölüm isimleri esas alınmıştır. Bu nedenle İbranice Şemot yerine Çıkış terimi tercih edilmiştir. Ayrıca kutsal kitap atıflarında kitap isim ve atıfları (<https://>

Seni Mısır'dan, köle olduğun ülkeden çıkararak Tanrın Yahve benim. Benden başka tanrın olmayacak. Kendine yukarıda gökyüzünde, aşağıda yeryüzünde ya da yer altındaki sulara yaşayan herhangi bir canlıya benzer put yapmayacaksın. Putların önünde eğilmeyecek, onlara tapmayacaksın. Çünkü ben, Tanrın Yahve, kıskanç bir Tanrı'yım. Benden nefret edenin babasının işlediği günahın hesabını çocuklarından, üçüncü, dördüncü kuşaklardan sorarım.

Bu ifade (pasuk⁶) Musa'ya verilen on emirden bir kısmını içermektedir. Burada, "*Tanrın Yahve benim. Benden başka tanrın olmayacak.*" şeklindeki ifade, bazı bilim adamlarınca Yahudiliğin zamanla monolatrik bir yapıdan monoteist bir yapıya büründüğüne örnek olarak sunulmuştur. Görüşün doğruluğunu tamamen kabul etmek mümkün olmamakla birlikte Kutsal Metin'de anlatılan İsrail halkının belirli dönemlerde belirli ilahlara ibadetlerine yönelik ifadeler ve yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi Tanrı'nın açık bir şekilde evrensel tek tanrı oluşunu belirtmemesi, Yahudiliğin monolatrik bir inanç anlayışına sahip olduğuna işaret edebilir.

Nitekim yukarıda bu emirler Sina'da daha Musa'ya vahyedilirken kardeşi Harun tarafından bir altın buzağı yapımı ile Tanrı emrine zıt bir tutum oluşturmuştur. Altın buzağı figürü Süleyman Krallığının ikiye bölümü sonrasındaki İsrail Krallığı döneminde Kudüs merkezli olan Mabet Yahuda Krallığı sınırları içerisinde kaldığı için ona bir alternatif olarak devletin kurucusu Yereboam tarafından Bet-El ve Dan şehirlerinde yapılan tapınaklarda karşımıza çıkmaktadır.⁷

Yahudilik tarihinin belirli bölümlerinde İsrailoğullarının Yahve ile birlikte başka inançlardan etkilenerek başka ilahlara da ibadet etmiş oldukları bilinmektedir. Yaratılış kitabında geçen aşağıdaki ifadeler erken dönemlerde İsrailoğullarının inanç sisteminde etkili olan uluhiyetleri anlama konusunda bize yardımcı olmaktadır:

Ama onun yayı sağlam, Kolları esnek çıktı; Yakup'un güçlü Tanrısı, İsrail'in Kayası, Çobanı olan Tanrı sayesinde. Sana yardım eden babanın Tanrısı'dır, Her Şeye Gücü Yeten Tanrı'dır seni kutsayan. Yukarıdaki göklerin ve aşağıdaki denizlerin bereketiyle, Memelerin, rahimlerin bereketiyle O'dur seni

www.kutsalkitap.org/online-tevrat-oku/ sitesinden verilmiştir.

6 Yahudi kutsal kitabındaki ifadelere pasuk denilmektedir.

7 "Yarovam, "Şimdi krallık yine Davut soyunun eline geçebilir" diye düşündü, "Eğer bu halk Yerusâlim'e gidip RAB'bin Tapınağı'nda kurbanlar sunarsa, yürekleri efendileri, Yahuda Kralı Rehavam'a döner. Beni öldürüp yeniden Rehavam'a bağlanırlar." Kral, danışmanlarına danıştıktan sonra, iki altın buzağı yaptırıp halkına, "Tapınmak için artık Yerusâlim'e gitmenize gerek yok" dedi, "Ey İsrail halkı, işte sizi Mısır'dan çıkararak ilahlarınız!" Altın buzağılardan birini Beytel, ötekini Dan Kenti'ne yerleştirdi." (1 Krallar 12: 26-29).

kutsayan. Babanın kutsalı ebedi dağların nimetlerinden, Ebedi tepelerin bolluğundan daha yucedir; Yusuf'un başı üzerinde, Kardeşleri arasında önder olanın üstünde olacak.⁸

Yakup'un kutsanmasına yönelik yukarıdaki ifadelerde dört çift ilahi sıfat olduğu düşünülmektedir. Bunlar sırası ile “Yakubun boğası” (ābîr ya‘āqōb) ve “Çoban, İsrail'in bekçisi” (rō‘eh ’eben yiśrā’ēl); “seni kurtaran/koruyan baba El” (ēl ’ābikā wēya‘zērekā) ve “Kutsayan Shadday” (šadday wîbārēkekā); “Gökteki cennet” (šamayim mē‘āl) ve “Aşağıda derin çömelme” (tēhôm rōbešet tāfihat); “göğüsler ve rahim” (šādayim wārāfiam) ve “Baba, kahraman ve en yüce” (ābikā gibbôr wā‘āl) şeklindedir. Bu sıfatların büyük bir çoğunluğu Yahve, El ve Baal kültüne ait sıfatlardır. Yahve için Yahudi Kutsal Metninde başka yerlerde de Boğa tanımlaması geçmektedir.⁹ Ugarit metinlerinde boğa, El için kullanılan sıfatlardan birisidir. Yahve, El ve Baal ilişkileri aşağıda incelenecektir. Burada dikkat edilmesi gereken bir başka ilahi sıfat ise “šādayim wārāfiam”dır. Bu kullanım Ugarit metinlerinde dişil uluhiyetler olan Anat ve Aşera için kullanılan unvanları yansıtmaktadır.¹⁰ El ile birlikte kullanılmasından dolayı burada Anat'tan ziyade Aşera için kullanıldığını söyleyebiliriz.¹¹

İsrail toplumunda bir dönem çok tanrılı inanç yapısına başka bir örnek olarak ise MÖ takriben 10. yüzyıla tarihlenen Ti'anik kült sitesi örnek olarak gösterilebilir. Kült sitesinde üst üste dört kısımdan oluşan bir sütun bulunmuştur. En alt kısımda yer alan elleri etrafını sarmış olan iki aslanın başında olan çıplak kadın figürünün tanrıça Aştarte'yi sembolize ettiği düşünülmektedir. Kült merkezinin ikinci kısmı iki aslan gövdeli, kuş kanatlı ve dişi başlı sfenksin ortasında bulunan bir boşluktan oluşmaktadır. Üçüncü kısımda ise bir gövdeden çıkmış olan üç çift kıvrık dala sahip olan kutsal bir ağaç bulunmaktadır. Bu bölümde ayrıca arka iki ayağı üzerinde ağaca dönük olarak durmuş iki keçi ve iki tane de aslan sureti bulunmaktadır. Ortadaki ağacın ismini tanrıça Aşera'dan alan, aşera ağacı olduğu düşünülmektedir. En üstte ise boynuzsuz (bir boğa ya da öküz gibi) dört ayaklı bir hayvan motifi

⁸ Yaratılış 49, 24 – 26. Verilen ifadelerin Türkçe tercümelerinde anlamın sadece Yahve üzerinden anlaşılabilceği şekilde yorumlanmış tercümesi yapıldığı için burada metnin ilgili bölümlerinin Latin harfler ile İbranicesi verilmiştir.

⁹ Yeşeya 49: 26; 60, 16 gibi.

¹⁰ Ugarit metinlerinde geçen ifadeyi görmek için bkz. Ek 1.

¹¹ Yaratılış 49: 24 – 27 ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mark Smith, *The Early History of God Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing, 2002), 80-84.

vardır. Bu hayvanın Baal ya da Yahve'yi simgelediği düşünülmektedir.¹² Hakimler kitabında geçtiği üzere İsrail Oğullarının Ti'anik'te yaşayan tüm Kenanlıları kovmadıkları bilinmektedir. Bu yüzden Krallar döneminde yerleşke, Kenan dini geleneğini devam ettirmiş olabilir. Eğer sütunun tahmini tarihi doğru kabul edilirse sütun krallar döneminde İsrail toplumunun çok tanrılı inanç sistemine sahip olduğunun göstergesidir.¹³

Yukarıda değindiğimiz örnekler dikkate alındığında İsrailoğullarının, belli dönemlerde çevre kültürlerden etkilenerek, inanç sistemlerinde bir takım pagan unsurları da ilahlaştırdıkları görülmektedir. Yahuda ve İsrail Krallıkları döneminde iyice yaygınlaşan pagan tutum iki dönemde kendini temellendirmektedir. İlki Mısır'dan çıkışın hemen sonrasında oluşan altın buzağı kültürüdür. İkincisi ise Ti'anik'de bulunan sütun gibi Krallar döneminde daha da özelde Kral Süleyman döneminde oluşan pagan tutumlardır. Nitekim Kral Süleyman Yahudi Kutsal Metnine göre Rabbin gözünde kötü olanı yapmış ve yabancı eşlerinin ilahlarına tapınmıştır. Kudüs'ün doğusunda Aştarte, Kemoş¹⁴ ve Molek için tapınak inşa ettirmiştir.¹⁵

2. Pagan Kültürlerle Etkileşim

Tarihsel süreçte İsrailoğulları geleneğinde şu ya da bu şekilde ortaya çıkan pagan kült uygulamalarının oluşmasına sebep olan nedene dair çeşitli tezler ileri sürülmektedir. Örneğin İsrailoğullarının civar pagan halklarla tesis ettikleri sosyal ve siyasal ilişkiler, akrabalık ilişkileri bunun nedeni olarak görülmektedir. Bu ne-

¹² Bkz. Ek 2.

¹³ Smith, *The Early History of God Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, 84-85.

¹⁴ Kemoş: Moavlıların baş tanrısı. Hakimler 11: 24'de Ammonitler ile ilişkilendirilmiş tanrıdır. <https://www.biblegateway.com/resources/encyclopedia-of-the-bible/Che-mosh> (Erişim 27 Aralık 2021).

¹⁵ Süleyman yaşlandıkça, karıları onu başka ilahların ardınca yürümek üzere saptırdılar. Böylece Süleyman bütün yüreğini Tanrısı Rab'be adayan babası Davut gibi yaşamadı. Saydalılar›ın tanrıçası Aştoret'e ve Ammonlular›ın iğrenç ilahı Molek'e taptı. Böylece Rab'bin gözünde kötü olanı yaptı, Rab'bin yolunda yürüyen babası Davut gibi tam anlamıyla Rab'bi izlemedi. Yerusâlim›in doğusundaki tepede Moavlılar›ın iğrenç ilahı Kemoş'a ve Ammonlular›ın iğrenç ilahı Molek'e tapmak için bir yer yaptırdı. İlahlarına buhur yakıp kurban kesen bütün yabancı karıları için de aynı şeyleri yaptı. (1 Krallar 11:4-8), Yerusâlim›in doğusunda, Yıkım Dağı'nın güneyinde İsrail Kralı Süleyman›ın Saydalılar›ın iğrenç putu Aştoret, Moavlılar›ın iğrenç putu Kemoş ve Ammonlular›ın iğrenç putu Molek için yaptırmış olduğu tapınma yerlerini kirletti. (2 Krallar 23: 13).

denle olsa gerektir ki İsrailoğulları tarihinde Ezra gibi şahsiyetler İsrailoğullarının yabancılarla akrabalık ilişkileri kurmalarını eleştirmiş ve bunu yasaklama konusunda çeşitli uygulamalar yürürlüğe konulmuştur.¹⁶ Tarihsel süreçte civar pagan kültürel yapılarla ilişkilere bağlı olarak teolojik bağlamda pagan unsurların İsrailoğulları geleneğindeki etkilerine dair çeşitli inanç ve uygulamalara bazı örnekler vermeye çalışacağız.

2.1. El–Yahve Kültü

El, semitik dillerde genel anlamda “tanrı” anlamına gelmektedir. Ancak Ugarit metinlerinde “mahlûkatın yaratıcısı”, “yılların babası”, “tanrıların babası ve en yücesi olan” olarak tanımlanmaktadır. Ugarit metinlerine göre El, kral ve hâkim olarak ilahi konseyin reisidir. Ancak bazı araştırmacılara göre fırtına tanrısı Baal bir zaman sonra babası El’in yerine ilahi konseyin başına geçmiştir. Ayrıca Ugarit metinlerinde El aynı zamanda boğa olarak da anılmaktadır.¹⁷

Yahudi kutsal metninde “El” birçok yerde kullanılmaktadır. Bu kullanımların bir kısmı doğrudan “El” kelimesinin tanrı anlamı ile kullanılmışken bir kısmı özel isim olarak “El” anlamındadır. Örnek olarak “Kıskanç bir Tanrıyım” cümlesinde tanrı anlamında “*el qanna*” kullanılmıştır. İkinci anlamına örnek olarak ise “Tanrı yerini aldı tanrısız kuruld”¹⁸ “*elohim nitsav ba’adat-’el*” cümlesinde olduğu gibi “el” kelimesinin art arda kullanılması El’in burada özel anlamda kullanıldığını göstermektedir. Ayrıca Yahudi kutsal metninde bazı yerlerde Ugarit metinlerinde El’ in sıfatları olarak kullanılan birtakım isimler Yahve içinde kullanılmıştır. Patriarklar döneminde Tanrı için kullanılan El-Şadday, El-Olam, El-Bethel, El-Elyon gibi bu tür isimlendirmeler büyük ihtimalle İsrailoğullarında yer eden El kültüründen kaynaklanmaktaydı.¹⁹

Yahudi kutsal metnine göre Yahve kendini ilk olarak Musa’ya göstermiştir. Patriarklar döneminde kendini El-Şadday ismi ile tanımlamıştır.²⁰ Bu ifadeye göre

16 Bu konuda Ezra ve Nehemya kitaplarına bakılabilir. Ayrıca bkz. Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi: Yahudiliğin Mimarı Ezra* (IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2007) 189.

17 Neal H. Walls, “EL”, *Encyclopedia Of Religion*, ed. Lindsay Jones (Farmington Hills: Thomson Corporation, 2005), 635.

18 Mezmurlar 82: 1.

19 John Bright, *A History of Israel Revised Edition* (Londra: SCM PRESS, 1972), 16.

20 Tanrı Musa ile konuşup ona dedi: Ben Rabbim. İbrahim’e, İshak’a ve Yakup’a El-Şadday olarak gördüm, ama kendimi onlara adımla tanıtmadım. (Mısır’dan Çıkış 6: 2-3).

Patriarklar döneminde Yahve bilinmemektedir. Dolayısı ile ibadetler Kenan'ın baş tanrısı olan El'e yapılmaktadır. Deir 'Alla'daki yazıt metinleri Şadday sıfatını doğrulamaktadır. Ancak bu yazıtlarda Şadday Kenan tanrısı El'in bir sıfatı olarak kullanılmamaktadır.²¹ Mısır'dan Çıkış metninde Şadday'ın El ile ilişki kullanılması araştırmacıların Yahve ve El arasındaki bağlantıya dair iki farklı teze yönelmelerine sebep olmuştur. Bunlar ilki Yahve'nin El'den tamamen ayrı bir ulûhiyet olduğudur. İkinci ve daha kabul gören tez ise Yahve'nin El'in sıfatlarından biri oluşudur. İkinci teze göre Yahve zaman içerisinde İsrailoğulları'nın asıl tanrısı El'in yerini almıştır.

Yahve'nin El'in bir parçası olduğunu savunan araştırmacıların sundukları iki önemli delil vardır. Bunların ilki Yasanın Tekrarı kitabında Yahve'nin El'in konseyinde bir üye olarak gösterilmesidir:

Yüceler Yücesi uluslara paylarına düşeni verip, insanları böldüğünde, ulusların sınırlarını İsrailoğulları'nın sayısına göre belirledi. Çünkü Yahve'nin payı kendi halkıdır, ve Yakup O'nun payına düşen mirastır.²²

Nitekim bu ifadeden anlaşılacağı üzere her ırka kendi tanrısı verilmiştir. Metnin devamı incelendiğinde Yahve, İsrailoğullarından sorumlu bir tanrı olarak görülmektedir. Ayrıca Mark Smith'e göre bu ifadeler Yahve'nin, Sina/Paran/Edom/Teiman'dan gelen bir savaşı-tanrı olduğu ve büyük ihtimalle Edom/Midian ile yapılan ticaret vasıtası ile İsrail dinine ikincil bir tanrı olarak girdiğini göstermektedir. Başka metinlere göre El'in panteonunda Yahve'nin yanı sıra Aşera ve Baal'da bulunmaktadır. Zamanla Yahve, El ile özdeşleştirilmiş ve başat bir savaşı tanrı olan Baal ile rekabet içerisine girmiştir. İkinci delilleri ise İsrail isminin Yahvistik bir isim değil aksine El ile ilgili bir isim olmasıdır.²³ Yine kutsal metne bakıldığında Yaratılış 33: 20'de "El-elohe-yisrael." El İsrail'in tanrısı şeklinde geçmektedir.

Yahve ve El arasında böyle bir ilişkinin olmadığını savunanlar ise bu iddialara karşı Ugarit metinlerinde tanrı El'in doğası gereği merhametli bir tanrı olduğunu ancak Yahve'nin merhametli olmanın yanı sıra sert bir tanrı olduğunu, kutsal metnin Yahve'yi Hakimler 5, 4- 5'te olduğu gibi fırtına ile ilişkilendirilirken El'in böyle bir sıfatının bulunmadığını aksine fırtınanın Baal'ın bir sıfatı olduğunu ve Yahve'nin El'in "Cennetteki orduları yaratan El" (*'il du yahwi şabo'at*) bir sıfatı olduğunun tamamen spekülasyon olduğunu ifade etmişlerdir. Bu görüşü savunan-

21 Smith, *The Early History of God Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, 71.

22 Yasanın Tekrarı 32: 8-9

23 Smith, *The Early History of God Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, 70.

lardan biri olan John Day, Yahve ve El'in farklı ilahi varlıklar olmakla birlikte bir süre sonra İsrailoğulları inanç sisteminde birleştirildiklerini iddia etmektedir.²⁴

Yapılan tartışmalardan anlaşılacağı üzere Yahve ve El'in bir süre sonra bir araya gelen iki ulûhiyet olmaları dışında El ve Yahve'nin bağlantısı hakkında kesin bir şey ifade etmek mümkün değildir. Ancak Yahudi kutsal metninde Yahve'nin "Yakub'un Boğası"²⁵ olarak adlandırılması ve benzeri ifadeler İsrail Oğullarında El kültünün bir şekilde etkisini gösterdiği tezini güçlendirmektedir.

2.1. Yahve–El Kültü Bağlamında Harun ve Yereboam'ın (Yerovam) Boğaları

Patriarklar dönemi dikkate alındığında, El kültünün İsrail Oğullarının üzerindeki etkisi bariz olarak görülmektedir. Eğer Yahve ve El arasında bir bağlantı olduğu kabul edilirse, İsrailoğullarının bir dönem tazimde buldukları altın buzağları bir dinden çıkışı değil aksine Yahve-El kültünün farklı bir uzantısı olarak okunabilir. Nitekim Harun ve Yereboam'ın yaptırdığı "egel" buzağı anlamına geldiği gibi genç boğa anlamına da gelmektedir. Hem Harun'un hem de Yereboam'ın yaptıkları heykeller için "İşte sizi Mısır'dan çıkaran ilahınız!"²⁶ ifadelerini kullanmalarının sebebi de bu olabilir.²⁷

Gerek Harun tarafından yapılan gerekse Yereboam tarafından Dan ve Bethel şehirlerinde yapılan bu heykeller Yahve'nin birer sureti anlamında değil, onun gücünün birer sembolü anlamındadır. Bazı araştırmacılara göre Haruni geleneği izleyen bir grup tıpkı ahit sandığı gibi Tanrı'nın ilahi gücünün kendileri ile birlikte var olduğunun bir sembolü olarak boğa taşımaktaydı ve Yereboam yaptırdığı bu heykeller ile bu eski Kuzeyli geleneğini yeniden canlandırmıştı. Yereboam'ın yaptırdığı bu boğaların farklı bir inanç olmadığına bir başka delil olarak ise Yeşu, İlyas ve Amos gibi peygamberlerin boğalara karşı bir söylem geliştirmemeleri sunulmaktadır.²⁸

Eğer geleneği canlandırmaya yönelik iddianın doğru olduğu kabul edilecek olursa Yereboam'ın mabet merkezlerinden biri olarak Bethel'i seçmesi de önem kazan-

²⁴ John Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (Londra: Sheffield Academic Press, 2002), 13-15.

²⁵ Yaratılış 49: 24.

²⁶ 1 Krallar 12: 26-29; Çıkış 32: 4.

²⁷ Frank M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), 73.

²⁸ Ronald de Vaux, *Ancient Israel its life and Institutions*, çev. John Mchugh (New York: McGraw-Hill Book Company, 1961), 333-334.

maktadır. Çünkü mabedin kurulduğu yerde eski bir El kült tapınağının bulunduğu iddia edilmektedir. Ayrıca Yereboam'ın tapınağındaki boğa ikonografisinde fırtına tanrısı boğanın üzerinde dururken resmedilmektedir. Muhtemelen bu “Babanız El boğa” (Tor el abika) olarak El'in ve yüzerinde duran kişi olarak da Baal'in sembolize edilişiydi. Son olarak Yahudi kutsal metninden anlaşıldığı kadarı ile Yereboam'ın El için bu mabetleri diktirmesinde temel sebep Yahuda Krallığının Kudüs temelli Mabed ile Yahvist tebaasının Yahuda kralının safına geçmesinden endişe etmekteydi. Durum böyleyken başka bir tanrı için mabet yaptırarak Yereboam'ın Yahvist tebaasına karşı gelmesi mümkün görünmemektedir.²⁹ Yereboam'ın yaptırdığı mabetler ile ilgili yukarıda bahsettiğimiz veriler düşünüldüğünde İsrailoğullarının Yahve'yi El'in bir sembolü olarak görmeleri hariç mantıklı başka bir sonuç çıkarılmamaktadır.

3. Baal Kültü

Georg Fohrer, Baal ile ilgili olarak şunları vurgular:

Baal hükümdar, sahip ve koca anlamlarına geldiği gibi aynı zamanda fırtına, yağmur ve verimlilik tanrısının özel ismidir. Bundan dolayı Baal çoğunlukla “bulut binicisi” olarak da adlandırılmaktadır. Baal'ın sıfatlarından biri olan ‘Aliyan’ yüce ve güçlü anlamlarına gelmektedir.³⁰

Hakan Olgun da Baal kültüne, Baal tapıcılığının izdüşümlerine dair şu hususların altını çizer:

Genellikle yontularak insan şekli verilmiş olan Baal putuna, bağlıları tarafından dağların ve tepelerin zirvelerine sunaklar yapılır ve buralarda onun adına kurbanlar sunulurdu. Daha çok ağaçlık alanlarda ve korularda gerçekleştirilen Baal ayinleri için Baal putu yüksek sütunlar üzerine yerleştirilirdi. Kült merkezini oluşturan bu ağaçlık alanda ve koruluğun gölgesi altında tabiatın bereket dolu güzelliğini seyreden Baal tapıcıları kendi aile üyeleriyle birlikte cinsel içerikli ayinler düzenlerlerdi.³¹

Yahudi kutsal metnine göre Baal'e yapılan ibadetler özel kıyafetler, bir takım folklorik ritüeller, buhur yakımı, kurban sunuları, yaralama/kan akıtma ve aile

²⁹ Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic Essays in the History of the Religion of Israel*, 74-75.

³⁰ Fohrer, *History of Israelite Religion*, 48-49.

³¹ Hakan Olgun, “Ugarit Metinleri Çerçevesinde Baal Tapıcılığı ve İsrailoğulları'na Etkisi” 11/2 (ts.), 10.

içi zinaları barındırmaktadır.³² Baal tapıcıları tarafından ahlaksızlık içeren cinsel içerikli ayinlerin bereket getireceğine inanılmaktadır.³³

Yahudi kutsal metni, İsrailoğullarında Baal tapıcılığının vaat edilen topraklara girilmesiyle başladığına dikkat çeker.³⁴ Bu durum Hakimler döneminde de devam etmiştir. Yahudi kutsal metni Gıdyon, Rabbin yönlendirmesi ile Baal sunağını yıkmıştır.³⁵ Ancak Baal tapıcılığı Krallar döneminde devam etmiştir. Özellikle İsrail Kralı Ahab ve eşi İzabel döneminde devletin desteğinde bir kült haline dönüşmüştür. Kuzey krallığının yıkımına kadar da bölgede etkisini sürdürmüştür. Bununla birlikte Baal kültü sadece İsrail Krallığında değil aynı zamanda Yahuda Krallığında da etkisini göstermiştir. Yahudi kutsal metnine göre Atalya döneminde Kudüs'te bir Baal tapınağı bulunmaktaydı. Aynı şekilde Ahaz ve Manaşşe'nin de Baal'e ibadet ettikleri anlatılmaktadır.³⁶

Peki İsrailoğullarında vaat edilen topraklara giriş gibi erken bir dönemde neden Baal tapıcılığı ortaya çıkmıştır? Bu soruya verilebilecek en mantıklı yanıt İsrailoğullarının vaad edilen topraklara girdiklerinde yerleşik halkla ilişkileridir. Yukarıda bahsedildiği gibi İsrailoğulları yerli halkla sosyal ilişki içerisine de girmişlerdir. Zamanla pagan kültürden etkilenen İsrailoğulları verimlilikleri tamamen yağmura bağlı kurak Filistin topraklarında çareyi yerleşik halkın yaptığı gibi verimlilik tanrısı Baal'den yağmur için medet ummakta bulmuştur. Bu tutum akıllara Yahve'nin bir "deus otiosus"³⁷ olup olmadığı sorusunu getirmektedir.

32 Bkz. 1 Krallar 18: 26, 28; 2 Krallar 10: 22; Amos 2: 7 – 8; Yeremya 7: 9.

33 Olgun, "Ugarit Metinleri Çerçevesinde Baal Tapıcılığı ve İsrailoğulları'na Etkisi", 10-11.

34 Aşağıdaki ifadede geçen yabancı kadınlar vurgusu önemli bir yere sahiptir. Sonuç kısmında yabancı evliliklerin paganizmdeki etkisine değinilmektedir: "İsraililer Şitim'de yaşarken, erkekleri Moavlı kadınlarla zina etmeye başladı. Bu kadınlar kendi ilahlarına kurban sunarken İsraililer'i de çağırdılar. İsrail halkı yiyeceklerden yedi ve onların ilahlarına taptı. Böylece Baal-Peor'a bağlandılar. RAB bu yüzden onlara öfkeleni." (Çölde Sayım 25:1-3).

35 "Aynı gece Rab, Gıdyon'a, "Babanın boğasını, yedi yaşındaki ikinci boğayı al" dedi, "Sonra babanın Baal için yaptırdığı sunağı yık. Sunağın yanındaki Tanrıça Aşera'yı simgeleyen sütunu kes." (Hakimler 6: 25).

36 Lamoine Devries, *Mercer Dictionary of the Bible*, ed. W. E. Mills-Bullard R. A. (Macon: Mercer University Press, 1997), "Baal", 80.

37 Deus Otiosus: Müdahaleci olmayan tanrı anlamına gelmektedir.

3.1. Yahve'nin Büyük Rakibi Baal

Yahudi kutsal metnine göre Baal tapıcılığı Hakimler Döneminden Krallar döneminin sonuna kadar Yahudiliği tehdit etmiştir. Yukarıda bahsettiğimiz üzere İsrailoğullarının kutsal topraklara girmesi ile başlayan Baal tapıcılığı serüveninin belli dönemlerdeki şiddetli müdahalelere rağmen İsrail ve Yahuda Krallıkları döneminde devam etmesi coğrafyadaki pagan kültürün İsrailoğulları üzerindeki kuvvetli etkisinin bir göstergesidir. Bunun için sürgün öncesi dönemde Yahve inancının en azılı düşmanı ve rakibi Baal inancı olmuştur. Gönderilen peygamberler sıklıkla ve şiddetle Baal tapıcılığına karşı çıkmıştır.

Bu rekabetin en önemli örneklerinden biri ise İlyas peygamberin İzabel ve Baal rahiplerine karşı verdiği mücadeledir. Ahab'ın eşi İzabel, Aşera Başrahibi olan Sidon Kralı'nın kızıydı. Dolayısıyla İzabel hem İsrail kültürüne hem de İsrail dini-ne yabancı birisiydi. Başa geçtiğinde İzabel'in ilk işi Ahab'a Baal ve Aşera için birer mabed yaptırtmak olmuştur.³⁸ Yahudi kutsal metninde yaptığı kötülüklerden dolayı İzabel'e birçok isim takılmıştır. Bunlardan bazıları, Baal tapıcısı, eli kanlı katil, soyguncu, aile mirası içindeki kutsal kurallara saygısızlık yapan, korkutan, göz dağı veren ve hileler yapan, Tanrı'nın peygamberlerini ortadan kaldırarak yerlerine Baal rahiplerini getirendir.³⁹ Kendisine takılan isimlerinden de anlaşılabilceği şekilde bu dönemde Yahve'ye karşı birçok suç işlenmiştir. Anlatıya göre bu yüzden Yahve İsrail Krallığını kuraklık ile cezalandırmıştır. İlyas ve Baal'ın rahipleri arasında Karmel Dağında büyük bir mücadele yaşanmıştır. Baal rahipleri sabahtan akşama kadar Baal'e çeşitli şekillerde sunularda bulunmuşlar ancak tanrıları Baal'den herhangi bir karşılık görmemişlerdir. En son ise İlyas Yahve'ye bir sunu sunmuş ve sunusu bir anda alev alarak yok olmuştur.⁴⁰ Baal kendine sunulan sunulara cevap vermezken Yahve'nin sunuya hemen cevap vermesi ile Yahve, Baal'i mağlup etmiş olur.

Ancak bu mağlubiyet İsrail'de Baal tapıcılığını bitirmemiştir. Nitekim Yahudi Kutsal Metninde bu olay Hoşea kitabında Hoşea ve iffetsiz karısı üzerinden anlatılmıştır. Anlatıda Yahve Hoşea'yı, iffetsiz karısı Gomer ise İsrail halkını simgelemektedir. Yahve'nin Hoşea aracılığı ile İsrail halkına yani Gomer'e verdiği onca nimetin karşılığında Gomer bu nimetlerin kimden olduğunu bilemeyerek fuhuş etmiş, yani İsrail halkı Baal'e sunular sunmuştur.⁴¹

38 Olgun, "Ugarit Metinleri Çerçevesinde Baal Tapıcılığı ve İsrailoğulları'na Etkisi", 12.

39 Bkz. 1 Krallar 16: 31; 1 Krallar 18: 1-2, 4; 1 Krallar. 21: 1-16; 2 Krallar 9: 7.

40 Bkz. 1 Krallar 18: 16-39.

41 Olgun, "Ugarit Metinleri Çerçevesinde Baal Tapıcılığı ve İsrailoğulları'na Etkisi", 14-15.

Yahudi kutsal metninde Yahve ve Baal ilişkisinde dikkat çeken bir diğer nokta ise ikisine verilen sıfatların birbirlerine çok benzer olmasıdır. Ugarit metinlerine göre Baal'ın teofanisi dört başlık altında toplanabilir. Bunlar; ilahi savaşçı olarak kaosa (Yamm, Laton, Mot gibi) karşı savaşa gitme, gazabı karşısında doğanın sarsılması, savaşçı-tanrının tanrılar arasında krallığı üstlenmek için geri dönüp dağındaki tahtına geçmesi ve ilahi savaşçının tapınağından gürlendiğinde (gök gü-rültüsü) doğanın karşılık vermesidir.⁴²

Yahudi kutsal metninde ise Yahve ilahi savaşçı olarak Baal'in Laton ile müca-delesi gibi yedi başlı deniz canavarı Levyatan'a karşı savaşmıştır.⁴³ Yine Yahve, kutsal metinde fırtınaya bir tek kendi gücünün yettiğini⁴⁴ belirtmiştir. Aynı şekil-de Baal'in genellikle savaş arabası ile özdeşleştirilmesi gibi Yahve'de kutsal me-tinde savaş arabası sürmektedir.⁴⁵ Başka bir örnek ise Baal, Ugarit metinlerinde Baal dağında tahtına oturmuş bir tufan ejderhası olarak anlatılırken Yahve'nin, kutsal metinde tufan ejderhasının üzerinde tahtına oturduğunun anlatılmasıdır.⁴⁶

Örneklerden anlaşılacağı gibi monoteist Yahvist İsrail halkının dinine ciddi bir tehdit oluşturan Baal kültürünü Yahve inancı kendine en büyük rakip olarak görmüştür. Ancak yerleşik hayata geçen ve coğrafi olarak pagan kültürün oturduğu halklar ile karışan İsrail halkı gündelik sorunlarının çözümü konusunda pagan kültüre yenik düşmüş ve uzun bir süre boyunca Baal kültü gizli veya açık şekilde varlığını İsrail halkı içerisinde devam ettirmiştir.

3.2. Aşera Kültü

Aşera/Aşerot, Kenan dinine göre El'in eşi olarak El ile birlikte panteonun merke-zinde bulunmaktadır. Tanrıların yaratıcısı olarak bilinir. Aşera genç üretken bir tanrıça olmak yerine çocuk doğurma yaşını geçmiş yaşlı bir kadın olarak tasvir

42 Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic Essays in the History of the Religion of Isra-el*, 163-164.

43 O gün Rab Livyatan'ı, o kaçan yılanı, Evet Livyatan'ı, o kıvrıla kıvrıla giden yıla-nı; Acımasız, kocaman, güçlü kılıcıyla cezalandıracak, Denizdeki canavarı öldürecek. (Yeşeya 27: 1)

44 Yeremya 14: 22

45 Ya Rab, nehirlerle mi kıydın? Öfken ırmaklara mı? Yoksa denize mi kıydın da Atlarına, yenilmez savaş arabalarına bindin? (Habakkuk 3: 8)

46 Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic Essays in the History of the Religion of Isra-el*, 147.

edilir.⁴⁷ Ayrıca Kenan kozmogoni mitine göre zamanla zayıf olan babasının yerine geçen Baal'ın da eşi olarak görülmektedir.⁴⁸

İsrailoğulları'nın El'in yanında özellikle MÖ 9-8. yüzyıllardan itibaren Göklerdeki Tanrıça'ya sunular sundukları bilinmektedir. Tıpkı Ayrık Krallıklar döneminde Baal'e dikildiği gibi Aşera içinde Kudüs'te putlar dikilmiştir.⁴⁹ Bununla ilgili Yahudi Kutsal Metninde Tanrı Yeremya'ya şöyle buyurmaktadır:

Onların Yahuda kentlerinde, Yerusolim sokaklarında neler yaptıklarını görmüyor musun? Çocuklar odun topluyor, babalar ateş yakıyor, kadınlar Gök Kra-
lıçesi'ne pide pişirmek için hamur yoğuruyor. Beni öfkelenmek için başka ilahlara dökmelik sunular sunuyorlar.⁵⁰

“Göklerdeki Tanrıça” ifadesi burada batı semitik dinlerindeki (Aşera, Anat, As-toret gibi) birçok figürlere karşılık gelebilir. Ancak başka bir ifadede Krallar kitabında Kral Yoşiya'nın Aşera putunu ve onun için Mabel'de kumaş dokuyan kadın ve erkeklerin odalarını yıktığı⁵¹ vurgulanmaktadır. Anlatılar bir bütün içerisinde incelendiğinde Göklerdeki Tanrıça ifadesinin Aşera'ya karşılık geldiği düşünülebilir. Yapılan arkeolojik kazılarda Hirbet el-Qom, Tanak ve Kuntillet Arjud bölgelerinde bulunan eserler Göklerdeki tanrıça ifadesinin Aşera'yı kastettiği görüşünü desteklemektedir. Özellikle Kuntillet Ajrud ve Hirbet el-Qom kazı alanlarında bulunan yazıtlarda “*Samarya'nın Yahvesi ve onun Aşerası*” ile “*Te-man'ın Yahvesi ve onun Aşerası*” yazısı⁵² ve Giriş bölümünde ele alındığı üzere Ti'anik'te bulunan içi boş sütunun üçüncü katında Aşera'nın sembolize edildiği tarihsel olarak İsrailoğullarında Tanrıça Aşera kültürünün varlığını göstermektedir.⁵³

47 Fohrer, *History of Israelite Religion*, 48.

48 Cengiz Batuk-Mevlûde Köroğlu, “Bir Yahudi Tanrıçası Olarak Aşera”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016), 23-34.

49 “Manaşşe yaptırdığı Aşera putunu RAB'bin Tapınağı'na yerleştirdi.” (2 Krallar 21: 6)

50 Yeremya 7:17-18

51 “Aşera putunu RAB'bin Tapınağı'ndan çıkarıp Yerusolim'in dışında Kidron Vadisi'nde yaktı, ezip toza çevirdi. Bu tozu sıradan halkın mezarlarına serpti. Fuhuş yapan kadın ve erkeklerin RAB'bin Tapınağı alanındaki odalarını yıktı. Kadınlar orada Aşera için kumaş dokurlardı.” (2 Krallar 23: 6-7).

52 J. A. Emerton, “‘Yahweh and His Asherah’: The Goddess or Her Symbol?”, *Leiden: Brill* 49 (1999), 315-337.

53 Zew I. Farber, “Goddess, Goddesses, And Asherah”, ed. Zew I. Farber-Jacob L. Wright, *SBL Press*, (2018), 453.

3.2. 1. Yahudi Kutsal Metninde Aşera Bir Obje mi Yoksa Tanrıça mı?

Yahudi kutsal metninde “Aşera” çeşitli yerlerde kırk defa⁵⁴ geçmektedir. Aşera bazı yerlerde odundan bir kült objesi için, bazı yerlerde ise tanrıçanın kendisi için kullanılmaktadır.⁵⁵ Bu durum Aşera’nın bir tanrıça mı yoksa sadece bir kült objesi mi olduğu konusunda araştırmacılar arasında tartışmalara sebep olmuştur. Yahudi Kutsal Metni Aşera kültünü bir tehdit olarak ele alırken Kutsal metinde genellikle kutsal bir sütun anlamına gelen şekliyle Aşera objesi⁵⁶ Yahvizme açık bir tehdit olarak algılanmamıştır.⁵⁷

Aşera kült objesinin mahiyetine geçmeden önce gerek yukarıda gele aldığımız doğrudan Aşere’yi ifade eden ifadeler gerekse siyak sibak bağlantısının içerisinde objenin ele alınması Aşera’nın Yahudi kutsal metninde hem tanrıça olarak hem de onu sembolize eden obje olarak kullanıldığı açık şekilde görülmektedir. Yahudi kutsal metnine göre Aşera objesi bol yapraklı ağaçların yanında ve yüksek tepelerdeki sunaklarda tazim edilmektedir.⁵⁸ Yine kutsal metinde Aşera’nın, birçok yerde odundan yapılmış, dikilmiş veya kurulmuş bir obje olduğu geçmektedir.⁵⁹

Aşera’nın bir ağaç ile sembolize edilmesi düşünüldüğünde Yahudi kutsal metninde birtakım ağaçların (sakız ağaçları) altlarına tanrıya sunak yapmak için belirli eşyaların gömülmesi veya olaylara tanıklık etmesi için bir taş dikilmesi ve yine Gidyon’a Meleğin sakız ağacının altında belirmesi gibi ağaçlara böyle bir önemin atfedilmesine yönelik bu ve benzeri belki de Aşera kültünün İsrailoğulları arasında yayılmasının öncüleri olabilir.⁶⁰

3.3. Yıldız ve Gezegen Kültü

Sürgün öncesi İsrail toplumunun pagan ibadetlerde bulunduğu bir başka uluhiyet ise gök cisimleridir.

⁵⁴ Çıkış, 34:12; Tesniye 7:5, 12:3, 16:21; Hakimler, 3:7, 6:25, 26, 28, 30; I. Krallar, 14:15, 23, 15:13, 16:33, 18:19; II. Krallar, 13:6, 17:10, 16, 18:4, 21:3, 7, 23:4, 6, 7, 14, 15; II. Tarihler, 14:2, 15:16, 17:6, 19:3, 24:18, 31: 3, 33:3, 19, 34:3, 4, 7; İşaya, 17:8, 27:9; Yeremya, 17:2, Mika, 5:13.

⁵⁵ Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, 42.

⁵⁶ “Tanrınız RAB için yapacağınız sunağın yanına herhangi bir ağaç sütun dikmeyeceksiniz.” (Yasanın Tekrarı 16: 21)

⁵⁷ Walter Brueggemann, *Reverberations of Faith: A Theological Handbook of Old Testament Themes* (Londra: Westminster John Knox Press, 2002.), 10-11.

⁵⁸ Yeremya 17: 2.

⁵⁹ 1 Krallar 14: 15; 16: 33; 2 Krallar 17: 10; Yasanın Tekrarı 16: 21

⁶⁰ Smith, *The Early History of God Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, 131.

Tanrıları RAB'bin bütün buyruklarını terk ettiler. Tapınmak için kendilerine iki dökme buzağı ve Aşera putu yaptırdılar. Gök cisimlerine tapıldılar. Baal'a kulluk ettiler.⁶¹

Benzer şekilde Manaşşe'nin gök cisimlerine tapıldığı⁶² anlatılmaktadır. Yine Rab İsrail halkını güneşin, ayın ya da bütün gök cisimlerinin önünde eğilmemeleri konusunda uyarılmaktadır.⁶³ Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere Yahudi kutsal metnin çeşitli yerlerinde vurgulanan bu durum özellikle iki krallık döneminde karşımıza çıkmaktadır. Bu ifadeler genellikle Yahuda Krallığına yöneliktir. İsrail krallığına yönelik kullanıldığı bir ifade bulunmakla birlikte bu ifadede de Yahuda Krallığındaki tapıcılığa vurgu yapılmaktadır.⁶⁴

Yahuda krallarının kentlerde ve Yeruslaim'in çevresindeki tapınma yerlerinde buhur yakımlar diye atamış olduğu putperest kâhinleri, Baal'a, güneşe, aya, takımıyıldızlara –bütün gök cisimlerine– buhur yakanları ortadan kaldırdı.⁶⁵

Aynı şekilde Yoşiya'nın paganizmi yok etmek için yaptığı temizlikten bahsederken kentlerde ve çevrelerinde Yahuda krallarının güneşe, aya, yıldız takımlarına, gök cisimlerine buhur yakanları ortadan kaldırdığı ifade edilmektedir. İfadede geçen kralların eli ile atanmış olan kâhinler vurgusu Yahuda hükümdarlarının gökyüzü cisimlerine ibadeti devlet eli ile desteklediğini göstermektedir. Sefanya kitabı incelendiğinde gökcisimlerine tapıcılığının en belirgin özelliğinin tapınak yerine çatı üstlerinin kullanılması olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁶ Çatı üstlerinde gök cisimlerine buhurlar yakılarak ibadet edilmektedir.⁶⁷

İsrail halkının gökyüzü cisimlerine tapınmayı dışarıdan mı aldığı yoksa Yahvistik geleneğe zaten var mı olduğu halen tartışılan konulardan birisidir. Kimi araştırmacılar İsrail halkının bu kültü Asur-Arami dini geleneğinden aldığını savunmaktadır. Kimi araştırmacılar ise İsrail halkının kendi kültüründen geldiğini savunmaktadırlar. Bu konuda kesin bir şey ifade etmek şu an mümkün olmasa da İsrail halkının gökyüzü cisimlerine tapınma kültü bir kısım Asur – Arami imge-

61 2 Krallar 17: 16.

62 2 Krallar 21: 3.

63 Yasa'nın Tekrarı 17: 3.

64 Jeffrey L. Cooley, "Astral Religion in Ugarit and Ancient Israel" 70/2 (2011), 284.

65 2 Krallar 23: 5.

66 Damlardan gök cisimlerine tapanları... (Sefanya 1: 5).

67 Çünkü bu evlerin damlarında bütün gök cisimlerine buhur yaktılar (Yeremya 19: 13).

lerden zamanla etkilenmekle birlikte daha çok yerli pratikten geldiği ihtimali daha büyüktür.⁶⁸

Sonuç

Yahudi kutsal metninde özellikle patriaklar dönemine ait ifadelerde tanrı tasavvurunun kesin evrensel bir monoteizm ifadesini olmayışı ve incelenen örneklerde İsrailoğullarının erken dönemlerden itibaren bazı pagan kültürlerin etkisi altında kalmış olduğu görülmektedir. Mısırdan çıkış ile özellikle dışarıdan evliliklerle oluşan sosyal etkileşimler dini kültürü de etkilemiştir. İsrailoğulları tanrının kendilerine vaat ettikleri nispeten kurak ve yağmura muhtaç Filistin topraklarında yerli halkın bir çözüm olarak sunduğu yerli tanrılarına tazim yolunu kendileri de uygulamıştır. Bu durum erken dönemlerden itibaren Kenan pagan kültürü ile senkretik bir dini yapının oluşmasına neden olmuştur. Yahudi kutsal metnine de bu durumdan duyulan rahatsızlık yansımış İsrail tanrısı Yahve ile Kenan tanrılarında Baal arasında bir mücadele anlatımı oluşmuştur.

Öte yandan kendini İsrail Oğullarının tanrısı olarak adlandıran Yahve'nin belirli yönleriyle Kenanlıların baş tanrısı olan El ile ortak yönlere sahip oluşu araştırmacıların Yahve ve El arasında organik bir bağlantının olup olmadığı konusunu tartışmalarına sebep olmuştur. Böyle bir bağlantı ile ilgili kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak zaman içerisinde senkretik bir Yahve – El kültürünün oluştuğu bellidir. Ayrıca Yahve'nin El'in bir sıfatı olduğunu kabul etmek Harun ve Yereboam'ın boğaları gibi İsrail Oğulları erken dönem tarihindeki birçok olayın anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır.

Özellikle monoteist din yapısının bozulmasında dış evliliklerin etkisi Süleyman ve Ahab örneklerinde olduğu gibi Yahudi kutsal metninde açıkça ifade edilmektedir. Monoteist dini ibadetlerin bozan ve en nihayetinde tanrısal bir ceza olan sürgün ile sonuçlanan bu evlilikler, sürgün sonrasında modern Yahudi dini geleneğinin temelini oluşturacak etnik köken vurgusunun temelini oluşturmuştur. Zira Yahudi din bilginleri sürgün sonrasında sürgünün monoteist dinden sapmaktan kaynaklandığını, sapmanın ise en önemli unsurunun başka milletler ile evlilik olduğunu söyleyeceklerdir. Bu yüzden ikinci mabet döneminde Ezra İsraililerin bütün yabancı kadınlardan boşanmalarını emredecektir.

Bugün monoteist bir din olduğundan şüphe bulunmayan Yahudiliğin İsrailoğullarının yerleşik kültür olan pagan kültürlerden bu kadar çabuk bir şekilde etkilenmeleri ve Yahudi kutsal metninde İsrailoğullarının tanrısı Yahve vurgusu bir

⁶⁸ Cooley, "Astral Religion in Ugarit and Ancient Israel", 286-287.

dönem monolatrik bir din mi olduğu sorusunu akıllara getirmektedir. Bazı arkeolojik verilerle Yahudi kutsal metnindeki çeşitli anlatılar ışığında İsrailoğullarının bir dönem monolatrik bir dini geleneğe evrildikleri iddiasının dillendirilmesine neden olmuştur. Bu nedenle eldeki mevcut verilerden hareketle Yahudiliğin dini yapısında böyle bir değişime yönelik kesin bir sonuca varmak pek mümkün gözükmemektedir.

Kaynakça

- Alalu, S., (ve diğerleri). *Yahudilikte Kavram ve Değerler*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 1996.
- Batuk, Cengiz - Köroğlu, Mevlüde. “Bir Yahudi Tanrıçası Olarak Aşera”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016).
- Bright, John. *A History of Israel Revised Edition*. Londra: SCM PRESS, 1972.
- Brueggemann, Walter. *Reverberations of Faith: A Theological Handbook of Old Testament Theme* Londra: Westminster John Knox Press, 2002.
- Cooley, Jeffrey L. “Astral Religion in Ugarit and Ancient Israel” 70/2 (2011).
- Cross, Frank M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- Day, John. *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*. Londra: Sheffield Academic Press, 2002.
- Devries, Lamoine. *Mercer Dictionary of the Bible*. ed. W. E. Mills - Bullard R. A. Macon: Mercer University Press, 1997.
- Emerton, J. A. “‘Yahweh and His Asherah’: The Goddess or Her Symbol?” *Leiden: Brill* 49 (1999).
- Farber, Zew I. “Goddess, Goddesses, And Asherah”. ed. Zew I. Farber - Jacob L. Wright. *SBL Press*.
- Fohrer, Georg. *History of Israelite Religion*. Londra: SPCK, 1981.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. İstanbul: Vadi, 2. Basım, 2017.
- Gürkan, Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Kurt, Ali Osman. *Erken Dönem Yahudi Tarihi: Yahudiliğin Mimarı Ezra*. IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2007.
- Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: Milelnihal yayınları, 2021.
- Olgun, Hakan. “Ugarit Metinleri Çerçevesinde Baal Tapıcılığı ve İsrailoğulları’na Etkisi” 11/2 (ts.).
- Rowley, H. H. *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning*. London: SPCK, 1976.

Smith, Mark *The Early History of God Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing, 2002.

Vaux, Ronald de. *Ancient Israel its life and Institution*cev. John Mchugh. New York: Mcgraw-Hill Book Company, 1961.

Walls, Neal H. "EL". *Encyclopedia Of Religion*. ed. Lindsay JoneFarmington Hills: Thomson Corporation, 2005.

"<https://www.biblegateway.com/resources/encyclopedia-of-the-bible/Chemosh>". Erişim 27 Aralık 2021.

Ekler

Ek 1:

<p>'iqr'an 'ilm n'mm [agzr ym bn] ym ynqm b'ap dd 'atrt [wrhmy]</p>	<p>I would invoke the beautiful gods, [voracious ones of the sea, sons of] the sea, who suck from the teat of the breast of Asherah [and Rahmay]</p>
---	--

KTU 1.23.23-24

Ek 2:



Ti'anik'te bulunan içi boş sütun



İsrail’de Yeniden Canlanan Bir Teopolitik Düşünce: Kahanizm

Nihal AKAY

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

[faizeakay@gmail.com], Orcid ID: 0000-0003-1004-0877



Giriş

Kahanizm, Yahudi fundamentalizminin ve aşırı sağcı dini Siyonizm’in özgün çağdaş temsillerinden biridir. Kurucusu Rabbi Meir Kahane, köken olarak Yahudi kutsal metinleri ve ortaçağ Rabbani literatürüne kadar uzanan öğretisini intikam ve şiddet fenomenleri üzerine inşa etmiştir. İntikam ve şiddet merkezli bu düşünce, İsrail’de militan şiddeti meşrulaştırmış hatta bir yerde ilham kaynağı haline gelmiştir.

Kimi çağdaş araştırmacılar tarafından intikam teolojisi olarak isimlendirilen Kahanist düşünce, İsrail’in kurtuluşu ve Mesih’in gelişi meselelerine odaklanmaktadır. Ancak Kahanizm, Yahudi geleneğinden beslenmekle beraber kurtuluş ve Mesih’in gelişiyle ilgili beşerî düzeyde yapılması gereken eylem ve yöntemler

noktasındaki düşünceleri ile Habad¹ ve Kookist² hareket gibi gruplardan ayrılmaktadır. Meir Kahane, ilahi düzeyde gerçekleşecek olan kurtuluş sürecinin beşerî düzeyde yapılması gerekenler yapıldıktan ve İsrail halkı, bu konuda üzerine düşen yükümlülükleri yerine getirdikten sonra gerçekleşeceğini savunmuştur. Kahanizm'i diğer aşırılık yanlısı akım ve gruplardan ayıran nokta da tam olarak budur.

Kurucusunun ölümünden sonra tarihe karıştığı düşünülen Kahanizm, İsrail'de yapılan son seçimlerde Kahane'nin sıkı takipçisi Itamar Ben Gvir gibi aşırılık yanlısı ve şiddet destekçisi isimlerin öne çıkmasıyla yeniden gündeme gelmiştir. Bununla beraber Kahanizm'in İsrail'de varlığını koruduğu ve gün geçtikçe daha çok takipçi kazandığı da ortaya çıkmıştır. Geçmişte İsrail Devleti konusundaki anlayışıyla da tedirginlik yaratan Meir Kahane, İsrail-Filistin çatışmalarını körükleyen tutum ve eylemleriyle şöhret bulmuştur. Dolayısıyla kuruluşundan bugüne kadar devam eden ve aslında Kahanist düşüncede merkezi bir yeri olan İsrail-Filistin meselesine etkileri açısından bu konu ayrıca önem kazanmaktadır. Bu bağlamda, bu çalışmada Kahane'nin radikal ve marjinal düşüncesinin anlaşılması için hayatı, öğretilerine meşruiyet kazandırmak için dayandığı kaynaklar, öğretisinin merkezinde yer alan temel kavramlar ve belli başlı olaylar çerçevesinde İsrail'deki etkisi ele alınmaya çalışılacaktır.

1 Habad Hareketi, XVIII. yüzyılda günümüz Polonya ve Ukrayna'sını kapsayan bölgede ortaya çıkan Hasidik gruplardan biridir. Rabbi Shneur Zalman tarafından kurulan Habad-Lubaviç Hasidiliği, diğer hasidik gruplardan farklı olarak yürüttüğü misyon faaliyetleri ile öne çıkmıştır. Özellikle misyon faaliyetlerinde kullandıkları modern kitle iletişim araçları ve Mesihçi kurtuluşa yönelik vurgusu ile dikkat çekmiştir. Hareket, başlarda her bireyin kendi bireysel kurtuluşu için çalışması üzerine temellendirilen klasik hasidi düşünceyi desteklerken Siyonizm'in ortaya çıkmasıyla beraber her bireyin Mesih'in gelişine hizmet için hazır birer asker olduğu düşüncesine evrilmiştir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Fatih Memiç, "Habad-Lubaviç Hasidiliğinin Ortaya Çıkışı ve Küresel Bir Harekete Dönüşümü", *Milel ve Nihal* 19/2 (31 Aralık 2022), 187-223.

2 Kookist Hareket, Rabbi Abraham Yitshak ha-Cohen Kook'un öğretilerini takip eden gruba verilen isimdir. Rabbi Kook, dini Siyonizm'in kurucusu addedilir ve Kahane gibi öğretisini Yahudi ile Yahudi olmayan ruhlar arasındaki ontolojik fark üzerine inşa etmiştir. Ona göre Yahudi ile Yahudi olmayan ruhlar arasındaki fark insan ile hayvan arasındaki farktan daha büyüktür. Çünkü ikincisinde yalnızca nicelik açısından fark varken ilkinde niteliksel ve özel fark vardır. Rabbi Kook, Siyonizm'i bir geri dönüş hareketi ve Yahudilerin Rönesans'ı olarak telakki etmiştir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Arnold M. Eisen, "Abraham Isaac Kook", *My Jewish Learning* (18 Mart 2023).

1. Meir Kahane

Asıl adı Martin David Kahane olan Rabbi Meir Kahane, 1932 yılında New York’ta Brooklyn’de doğmuştur. Yahudi kimliklerine sıkı bir şekilde bağlı olan annesi Sonia Kahane (1909- ?) ve babası Yechezkel Shragei Charles Kahane (1905–1978) ailelerinin önemli bir kısmını Filistin’de Araplar tarafından düzenlenen bir şiddet eyleminde kaybetmişlerdir. Bu hadiseden sonra Kahane’ler, çocuklarını Arap nefreti aşılıyarak yetiştirmeye başlamışlardır. Özellikle Charles Kahane, çocuklarına İsrail-Filistin çatışmalarıyla ilgili “Arap zulmünü” ve “Yahudi kahramanlığını” öne çıkaran çeşitli hikâyeler anlatmıştır. Meir, henüz küçük yaşlarda olmasına rağmen babasının anlattıklarından çok etkilenmiştir. Özellikle Tevrat’tan dinlediği intikam anlatılarıyla kelimenin tam anlamıyla büyülenmiş ve çocuk yaşta kurtuluş hayalleri kurmaya başlamıştır. Hatta bazı arkadaşlarının iddialarına göre o, zaman zaman kendisinin Mesih olduğuna dahi inanmıştır.³ Ailenin yakın çevresinden aktarılan bir başka anlatıya göre ise; Kahane’ler, oğulları Meir’in Tanrı tarafından yeryüzüne Yahudi halkını kurtarmak amacıyla gönderildiğine inanmışlardır.⁴ Muhtemelen Meir Kahane’nin din ile bu kadar ilgili olmasında ve bütün yaşamını İsrail halkının kurtuluşuna adanmasında bunların da etkisi olmuştur.

Charles Kahane, Revizyonist Siyonizm’in⁵ kurucusu Ze’ev Jabotinsky’nin (1880-1940) yakın arkadaşı olup Revizyonist hareketin içinde aktif olarak yer almıştır. Yakınlıkları dolayısıyla Jabotinsky, Kahane’lerin evine sık sık uğramıştır. Meir

3 Robert I. Friedman, *The False Prophet: Rabbi Meir Kahane: From FBI Informant to Knesset Member* (New York: Lawrence Hill Books, 1986), 30.

4 “Kahane, Meir | Encyclopedia.com”, *Middle East Conflict Reference Library* (10 Ocak 2023).

5 Revizyonist Siyonizm, XIX. Yüzyılda tüm dünyayı etkileyen milliyetçilik akımından ilhamla Ze’ev Jabotinsky tarafından kurulmuştur. İfadedeki revizyon kavramı ile Theodor Herzl’in siyasi Siyonizm’inin temel ilkelerine dönüş esası kastedilmektedir. Revizyonist Siyonist hareketin nihai hedefi, gelecekte Ürdün nehrinin iki tarafında bütünüyle Yahudi egemenliğinde olacak bir Yahudi devletinin kurulmasıydı. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Caner Asal, *İsrail’in Kuruluşunda Revizyonist Siyonizm Ve İrgun Örgütü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018). we have chosen revisionist zionism being one of the main streams in the establishment process of Israel and Irgun paramilitary organization and also a product of this thought as a subject. Firstly, we discussed the zionist thought which influenced the establishment of Israel in a historical perspective then we concentrated on revisionist zionism as a right wing movement in the zionist movement. We have presented organizations based on revisionist zionism such as New World Zionist Organization, Betar youth movement and Vladimir Jabotinsky (founding father of revisionist zionism)

Kahane, Jabotinsky ile bu ziyaretleri sırasında tanışmış ve ona büyük bir hayranlık duymuştur. Öyle ki yıllar sonra İsrail’de Araplara karşı yürüttüğü politikalarda da onu rol model almıştır. Zira Meir, halkını savunmak için şiddete başvurmalarının gerekli olmasının yanı sıra kutsal bir vazife olduğu düşüncesini Jabotinsky’den miras almıştır. Bu büyük hayranlığın etkisiyle o, babasının da telkinleri üzerine 1946’da Bar Mitzva’sından⁶ kısa bir süre sonra Revizyonist Siyonist hareketin gençlik kanadı olan Betar’a katılmıştır. 1947’de Betar’da savunma ile ilgili bir dizi eğitim alıp gelecekte Filistin’de kurulacak Yahudi devleti için mücadelede yetkin bir er olarak görev alacağı günlere hazırlanmıştır. Kahane, gençlik yıllarında kendini tamamen Betar’ın faaliyetlerine adanmıştır. O, burada Filistin’deki Yahudi örgütlere gönderilmek üzere silah ve mühimmat paketlemiş, Siyonizm’i destekleyen çeşitli yürüyüşlere ve şiddet içerikli protesto eylemlerine katılmıştır. Nihayetinde yaklaşık 15 yaşlarında Yahudilerin Filistin’e göçünü engelleme politikalarıyla dikkat çeken İngiliz Dışişleri Bakanı Ernest Bevin’e karşı düzenlenen bir saldırıda ilk kez tutuklanmıştır.⁷ Bir ay gibi kısa bir süre tutuklu kalan Kahane, bundan sonra yine çeşitli şiddet içerikli eylemlerde tutuklanmış ve kısa sürede serbest bırakılmıştır. Yaklaşık 17 yaşlarında Betar’da açılan bir liderlik pozisyonuna talip olmuş ancak henüz genç ve toy olduğu gerekçesi ile geri çevrilmiştir. Bütün bu çaba ve adanmışlığına rağmen reddedilmesi üzerine Betar’dan ayrılmıştır.⁸

Kahane, eğitimine Ortodoks bir Yahudi yeşivası olan Brooklyn Talmudical Academy’de başlayıp bir süre sonra buradan ayrılmıştır. Ardından Brooklyn Koleji’ne geçip üç buçuk yıl içinde mezun olmuştur. Daha sonra Mirrer Yeshiva’ya haham olarak atanmış ve burada asıl adı olan Martin David yerine İbrani dilinde “ışık saçan, aydınlatan” gibi anlamlara gelen “Meir” ismini kullanmaya başlamıştır. 1955 yılında evlenmiş ve ailesine destek olmak için Queens, Howard Beach’teki Yahudi cemaate haham olarak hizmet etmiştir. Howard Beach, Ortodoks Yahudilik’ten daha esnek yorumlarıyla ayrılan Muhafazakâr Yahudiliğe bağlı

6 Mitzva: Yahudilerin yerine getirmek ya da korumakla yükümlü olduğu dini vecibeleri ifade etmek için kullanılan kavramdır. Bar Mitzva, 13 yaşına basan erkek çocuğunun Yahudi cemaatine kabulünü simgeleyen özel bir dini törendir. Yusuf Besalel. “Bar Mitzva”, Yahudilik Ansiklopedisi (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Yayınları, 2001), 1/95-96.

7 Friedman, *The False Prophet: Rabbi Meir Kahane: From FBI Informant to Knesset Member*, 37-38.

8 Friedman, *The False Prophet: Rabbi Meir Kahane: From FBI Informant to Knesset Member*, 40.

bir cemaatti. Bundan dolayı Kahane, burada verdiği vaazlarda cemaatin mezhebini gözeterek ultra-Ortodoks yorumlarını yumuşatarak nakletmiştir. Cemaat, Kahane’nin etkileyici vaizliğiyle kısa sürede büyümüştür. Öte yandan Kahane, bu süre zarfında cemaatin genç üyelerini etkilemeye çalışmıştır. Onlara Yahudi gücünü ve inancını aşıl原因 anlatılarla çeşitli vaazlar vermiştir. Bunun üzerine o, aileler tarafından çocuklarının beyinlerini yıkamakla itham edilmiş ve Howard Beach’ten kovulmuştur. Bu olayı duyan yerel bir Yahudi gazetesi, Kahane’nin cahil bir topluluğa karşı verdiği mücadeleyi anlatan övgü dolu bir makale yayımlamıştır. Böylece Kahane, Ortodoks çevrede gerçek din için mücadele eden bir tür kahraman haline gelmiştir.⁹ Bunun yanı sıra Meir Kahane, New York Hukuk Fakültesi’nden iyi bir derecede mezun olmuştur. Yine burada uluslararası hukuk alanında yüksek lisans yapmıştır. Ancak defalarca girdiği baro sınavında başarısız olmuştur.¹⁰

Kahane, Howard Beach’ten kovularak ayrıldıktan sonra 1962 yılında ani bir kararla dört çocuklu ailesini arkasında bırakıp İsrail’e gitmiştir. Bu süreçte Mısır’ın yakınında Sa’ad denilen bölgede dini bir kibutza¹¹ yerleşmiştir. Ailesine burada geçirdiği süre zarfında imanın en yüksek mertebelerine kabul edildiğini söyleyerek övünmüş ancak aslında beklediği desteği bulamamıştır. Neticede İsrail topraklarındaki bu önemli girişimi büyük bir hayal kırıklığı ile sona ermiştir.¹²

Meir Kahane, 60’lı yılların başlarında yerel basında ABD’deki Yahudileri siyahılara karşı uyanan bir dizi makale yayımlamıştır. Söz konusu makalelerde sık sık Yahudiler önlem almazsa yeni bir Holokost faciasının kapıda olduğunu dile getirmiştir. 1972’de yayımlanan “*Time To Go Home*” başlıklı eserinde bu düşüncesini şu ifadelerle tekrar etmiştir:

Bunun olabileceğine inanmayan ve liderlerinin bunun olmayacağına dair güvence verdiği 6 milyon kişinin anısı bizi zor bir karar vermeye teşvik etmelidir. 6 milyon. Bir kez daha. Ancak bu kez Holokost için emsali olmayan seleflerinin aksine... Bizim zamanımızda neler olduğunu gördük... Bunun tekrar

9 “Kahane, Meir”, Encyclopedia.com (10 Ocak 2023).

10 Michael T. Kaufman, “The Complex Past of Meir Kahane”, *The New York Times* (07 Ocak 2023).

11 Kibutz, İsrail topraklarında başlarda ekonomik kalkınma amacıyla ortaya çıkan komün tarzda yerleşim birimlerine verilen isimdir. Bu birimlerin üyeliği kişinin özgür iradesine bağlıdır. Ancak herhangi bir kibutza üye olduktan sonra buradaki topluluk kurallarına uymak zorunludur. Yusuf Besalel, “Kibutz”, *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Yayınları, 2001)2/324-326.

12 “Kahane, Meir”, Encyclopedia.com” (10 Ocak 2023).

olabileceğini biliyoruz. Geri dönebileceğimiz bir yer olduğunu biliyoruz... Evimize.¹³

Öte yandan Meir Kahane, bu yoğun faaliyetlerine rağmen Jewish Defense League'yi (Yahudi Savunma Birliği) kurana kadar New York'taki Yahudi cemaatinin dışına çıkamamıştır.¹⁴

Kahane, nihayet 1968 yılında Brooklyn'deki Yahudi cemaatini savunma ve Rusya Yahudilerinin Sovyet yetkililerden gördükleri kötü muameleyi protesto etme amacıyla JDL'yi kurmuştur. Kahane'nin ifadesiyle JDL'nin kuruluş gayesi, Yahudileri antisemitizmin yerel tezahürlerinden korumaktır.¹⁵ JDL, Kahane'nin gençlik yıllarında katıldığı Betar model alınarak kurulmuştur. Buradaki nihai hedef, "bir daha asla" sloganıyla "Yahudi gücü"nü yeniden inşa ederek Yahudilerin talihsiz kaderini değiştirmektir. Meir Kahane, JDL ile girdiği yolda tarih boyunca zulüm görmüş zayıf Yahudi imajını, güçlü ve intikamını her durumda almaya muktedir Yahudi kimliğine dönüştürmeyi misyon edinmiştir.¹⁶ O, "her Yahudi bir .22"¹⁷ sloganıyla Yahudileri silahlı eylemlerle şiddete sarılmaya teşvik etmiştir.

Jewish Defense League, beş temel ilke üzerine inşa edilmiştir. Bunların ilki, tüm Yahudileri sevip acılarını paylaşmayı ifade eden Yahudi sevgisi; ikincisi, Yahudi tarihi, toprağı, halkı, inancı ve geleneğiyle ilgili bilgi ve gurur; üçüncüsü, Yahudileri her durumda güç, kuvvet hatta şiddetle savunup desteklemeyi simgeleyen demir; dördüncüsü, yapılması gerekenleri yapmak için disiplin ve birlik ve beşincisi Yahudi halkının, dininin ve toprağının büyüklüğüne ve yok edilemezliğine sarsılmaz bir inançtır.¹⁸

JDL, model aldığı Betar gibi şiddet içerikli tartışmalı yöntemleri ile New York'ta halihazırda mevcut olan Siyah-Yahudi gerilimini iyice arttırmıştır. Ancak Kahane, 1971 yılında İsrail'e taşınmasının ardından burada şiddet yanlısı ve Arap karşıtı Kach partisini kurmuş ve 1973 Yom Kippur Savaşı ile beraber odağını

13 Gerald Cromer, "Negotiating the Meaning of the Holocaust: An Observation on the Debate About Kahanism in Israeli Society", *Holocaust and Genocide Studies* 2/2 (1987), 290.

14 Ben Havumaki, "Meir Kahane", *My Jewish Learning* (13 Ocak 2023).

15 "The Jewish Defense League", *ADL* (15 Ocak 2023).

16 Meir Kahane, *Never Again! A Program For Survival* (Los Angeles: Nash Publishing, 1971), 24-30.

17 Bu ibare, 22 kalibrelik silahlar için kullanılmaktadır.

18 Shlomo Nachman, "The Five Principles of the Jewish Defense", *Learnemunah* (17 Temmuz 2023).

İsrailli Araplara ve Filistinlilere çevirmiştir. Kach Partisi, 1967’de ele geçirilen tüm bölgelerin ilhakı ve Filistinlilerin bu bölgelerden zorla çıkarılması çağrısında bulunmuştur. Bu süreçte Kahane, İsrail Devleti’nin, Yahudi olmayanların Yahudilere yaptıkları baskı ve zulümlerden, özellikle Holokost faciasında Yahudilerin sistematik olarak öldürülmesinden dolayı bir intikam eylemi olarak Tanrı tarafından kurulduğunu savunan yeni bir argüman ortaya atmıştır. Buna göre; İsrail Tanrısı, modern Yahudi devletini düşmanlarının halkına yaptıklarına karşı bir intikam aracı olarak kurmuştur.¹⁹ Kahane’nin düşüncesinde İsrail Tanrısı, tarih boyunca zulüm görüp ezilen halkının intikamını bizzat almıştır. Ancak Holokost’tan sonra söz konusu intikam eylemi, Tanrısal düzeyden beşerî düzeye geçmiştir. İntikamla başlayacak olan kurtuluş sürecinde ise sorumluluğu Tanrı’nın yerine artık İsrail halkı almıştır. Öte yandan kurtuluş yolunu açacak olan intikam ancak şiddet içerikli eylemlere başvurularak gerçekleştirilebilirdi. Bu inançla Kahane, yetiştirdiği müritler aracılığıyla Araplara karşı çeşitli şiddet içerikli eylemler düzenlemiş ve birkaç kez hapse atılmıştır. Hayatı boyunca birçok ilke imza atan Meir Kahane, İsrail’de fitne çıkarmakla suçlanan ilk Yahudi olmuştur.²⁰

Yıllarca Kach partisi ile seçimlere katılıp başarısız olan Kahane, nihayet 1984’te Knesset’e seçilmiştir. Ancak o, kanun tanımaz politikaları ve açıkça karıştığı şiddet içerikli eylemler nedeniyle İsrail’in önemli bir kesiminde tedirginlik yaratmıştır. Bu yüzden 1988’de yapılan yasa değişikliğiyle ırkçılığa teşvik eden ya da açıkça ırkçı politikalar yürüten adayların seçime katılmaları yasaklanarak Kahane’nin İsrail’deki siyasi hayatına son verilmiştir.²¹ Bundan iki yıl sonra, New York’a dönen Kahane, Mısır asıllı ABD vatandaşı El-Sayyid Nosair tarafından suikastla öldürülmüştür. Meir Kahane, Brooklyn’deki çocukluk evinin yakınındaki bir sinagogda yapılan cenazesinde, halkı tarafından dışlanan peygamberler gibi övgüyle anılmıştır. Büyük bir kalabalığın katıldığı cenazeye Kach ve JDL üyelerinin yanı sıra Kahane’ye çoğu konuda karşı çıkan Ortodoks Yahudi cemaatlerinin öncüleri de katılmıştır. Borough Park Yahudi Örgütleri Konseyi başkanı Haham Morris A. Schmidman, “Bu ateş, tüm Yahudilere açıldı.” şeklindeki ifadesiyle orada bulunan farklı kişi ve grupların duygu ve düşüncelerini özetlemiştir. Amerika

19 Adam Afterman-Gedaliah Afterman, “Meir Kahane and Contemporary Jewish Theology of Revenge”, *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 98/2 (01 Mayıs 2015), 201.

20 Ehud Sprinzak, *Brother Against Brother: Violence and Extremism in Israeli Politics from Altalena to the Rabin Assassination* (New York: Free Press, 1999), 187-293.

21 Meir Kahane, *The Ideology of Kach: The Authentic Jewish Idea* (California: Blurb, 1990), 6-8.

Hahamlar Konseyi Başkanı Haham Marc D. Angel ise «Kahane uzun zamandır Yahudilerin Araplara güvenemeyeceğini savunuyordu. Suikastçı, pek çok kişinin zihninde Kahane'nin ideolojisini haklı çıkarmış olacak.» demiştir.²² Haham Angel'in de ifade ettiği gibi Kahane'nin trajik ölümü, birçok Yahudi'nin zihninde onun hayatı boyunca savunduğu ideolojisini haklı çıkarmıştı. Cenazesinde atılan “Araplara ölüm!” sloganları bunun en bariz göstergesidir.

2. Kahanist Öğretide İki Temel Kavram

Meir Kahane, öğretisini şiddet ve intikam fenomenleri üzerine inşa etmiştir. Daha önce de zikredildiği üzere ona göre; intikam eylemi, tanrısal düzeyden beşerî düzeye geçmiştir. Yani intikam sorumluluğunu artık Tanrı'nın yerine İsrail halkı almıştır. Söz konusu intikam ise ancak şiddet içerikli eylemler aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Öte yandan Kahane'nin öğretisi, yeni gibi görünse de köken olarak Yahudi kutsal metinlerine kadar uzanmaktadır. Zira Kahane, düşüncesine meşruiyet kazandırmak için Yahudi kutsal metinlerine sık sık başvurmuş, çokça atıfta bulunmuştur. O yüzden bu iki temel kavramı, Yahudi tarihi ve geleneğindeki kökleri ile beraber ele almak Kahanizm'i anlamak açısından büyük bir önem arz etmektedir.

2.1. Şiddet

İnsanoğlu, çok eski zamanlardan beri, Tanrı tarafından bahşedildiğine inanılan gücü ve iktidarı elde etmek ve bozulduğu iddia edilen ilahi düzeni yeniden tesis etmek için şiddete başvurmuştur. Bu açıdan Yahudi dini gerek tarihi gerekse geleneği itibarıyla diğer dinlere oranla daha çok öne çıkmıştır. Zira Yahudilik, Tanrı'nın hem İsrail halkına hem de düşmanlarına uyguladığı çeşitli şiddet olaylarının ekseninde doğup gelişmiştir.²³ Öyle ki bazı araştırmacılar, Yahudiliği şiddet üzerine kurulmuş bir din olarak telakki etmişlerdir.²⁴ Bu düşünceye göre; Yahudi geleneğinde iman, umut ve sevgi önemli değerlerden olmakla beraber kutsal metinlerin ana temasını kan ve taş (mezar taşı) oluşturmuştur.²⁵

²² Ari L. Goldman, “Grief and Anger at Kahane’s Funeral”, *The New York Times* (15 Ocak 2023).

²³ Baki Adam, “Kutsal Toprak, Mesih ve Terör”, *Dini Araştırmalar* 7/20 (Haziran 2004), 61.

²⁴ Cengiz Batuk, “Tanrı'nın Asi Çocukları: ‘Zalimlik ve Mazlumluk Arasında Şiddet Sarmalındaki Yahudiler’”, *Milel ve Nihal* 5 (Ocak 2008), 159.

²⁵ Barry Moser, “Blood & Stone: Violence in the Bible & the Eye of the Illustrator”, *Cross Currents* 51/2 (2001), 219.

Yahudilikte şiddet, ilk insanın çocukları Habil ile Kayin (Kabil) arasında geçen kurban kavgası ile başlamıştır. Kayin, kardeşinin kurbanı kabul edilirken kendisinin kurbanının reddedilmesi üzerine kıskançlık ve hasetle kardeşini katletmiştir. İşlediği günaha rağmen Tanrı, kimsenin Kayin’i bulup öldürmemesi için onun üzerine bir nişan koymuştur.²⁶ Burada insanlık tarihinin ilk cinayeti olarak kabul edilen bu hadisede Tanrı’nın şiddet eylemini icra eden Kayin’i destekler nitelikte bir izlenim vermesi oldukça dikkat çekicidir. Öte yandan İsrail Tanrısı, tarih boyunca kadın, çocuk ve hayvan ayırımı yapmadan şiddet uygulamıştır. Bunun en bariz örneklerinden biri olan Mısır’dan çıkış anlatısında Tanrı, yine hiçbir ayırım gözetmeden korkunç bir terör estirmiş ve büyük bir katliam gerçekleştirmiştir. Söz konusu anlatıda Tanrı, tahtta oturan Firavun’un çocuklarının ilk doğanından zindandaki esirlerin ilk doğanlarına hatta hayvanlarının ilk doğanlarına kadar Mısır’daki bütün ilk doğanları helak etmiştir.²⁷ İsrail halkı ise Mısırlı komşuları yaşadıkları felaketlerle feryat ederken Mısır çıkışı büyük kutlamalar yapmışlardır. Ancak Tanrı’nın dehşete düşüren şiddetinden biricik halkı da payına düşeni almıştır. Yaklaşık 430 yıl boyunca Mısır’da esaret altında yaşayan Yahudilerin maruz kaldıkları kitlesel şiddet, psiko-sosyal yapılarını etkilemiş ve onları şiddete eğilimli bir topluluk haline getirmiştir. Bu durum, İsrail halkının Tanrı anlayışını da önemli ölçüde etkilemiştir. Zira inandıkları Tanrı, korkunun ve dehşetin gücüyle tezahür etmiştir. İsrail peygamberleri, onları daima Tanrı’nın gazabı ve korkusu ile uyarmışlardır. Neticede İsrail halkı, Tanrı Yahve’nin adını ağzına almaktan bile çekinir olmuştur.²⁸

Konumuz açısından ayrı bir öneme sahip olan düşman kavim “Amelek” ile ilgili Tevrat’ta geçen ifadeler dehşet vericidir. Meir Kahane, teolojisini inşa ederken Yahudilerin tarih boyunca karşılaştıkları düşmanları, mitik düşman olarak gördüğü Amelek ile özdeşleştirmiştir. Araplara karşı uygulanmasını savunduğu şiddet yanlısı politikalarında da Amelek ile ilgili emirlere vurgu yapmıştır. İsrail Tanrısı, I. Samuel, 15:3’te şöyle buyurmuştur: “Şimdi git, Amelekliler’e saldır. Onlara ait her şeyi tümüyle yok et, hiçbir şeyi esirgeme. Kadın erkek, çoluk çocuk, öküz, koyun, deve, eşek hepsini öldür.” Bu ifadeler ile kadın, çocuk, hayvan hatta bitkiler bile şiddetin hedefi olarak gösterilmiştir. Yani İsrail Tanrısı, açıkça düşmanlarına terör uygulanmasını emretmiştir. Bu durum, Kahane’nin özellikle vurgu yaptığı

26 Yar.4:15. “Bunun üzerine RAB, “Seni kim öldürürse, ondan yedi kez öç alınacak” dedi. Kimse bulup öldürmesin diye Kayin’in üzerine bir nişan koydu.” *Kitabı Mukadder* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2015).

27 Çık.12:29; Baki Adam, “Yahudilik ve Şiddet”, *İslâmiyât* 5/1 (2002), 23.

28 Adam, “Yahudilik ve Şiddet”, 23-25.

İsrail topraklarında yaşayan “yedi ulus”²⁹ söz konusu olduğunda ayrı bir boyut kazanmaktadır. Tevrat’ta geçen ilgili pasajlara göre, İsrail halkının selameti için bu yedi ulus, hiç acımadan ortadan kaldırılmalı, onlara ait nefes alan hiçbir canlı sağ bırakılmamalıdır.³⁰ Tevrat’taki bu ve benzeri şiddet içerikli ifadeler, Kahane’nin “Arap terörüne karşı Yahudi terörü” ve “şiddet ve intikamın kutsallığı” ile ilgili manifestolarına meşruiyet zemini oluşturmuştur.

Yahudi kutsal kitabı, özellikle kendilerini Tevrat’ın varisleri olarak gören dindar gruplar için ayrı bir öneme sahiptir. Zira bu gruplar, icra ettikleri şiddet eylemlerini Tanrı’nın intikam eylemleriyle özdeşleştirmişlerdir. Onların bu düşüncelerini büyük oranda Ortodoks Yahudiliğin litürjisi beslemiştir. Örneğin her Şabat (Cumartesi) günü, Yahudiler Tanrı’yı İsrail’in düşmanlarından intikam almaya çağıran dualar ederler. Yahudi çocukların ilk öğrendikleri dualardan birinde “Ya RAB, öç alıcı Tanrı, Saç ışığını, ey öç alıcı Tanrı!”³¹ gibi kutsal kitap pasajları geçer.³² Öte yandan Tevrat, deyim yerinde ise Yahudilerin Filistin toprakları üzerinde hak iddia etmelerini meşrulaştıran bir tapu işlevi görmüştür. Bu nedenle İsrail-Filistin çatışmalarından sonra Yahudi kutsal metinleri ayrı bir önem kazanmıştır. Zira Siyonistler, sürgündeki Yahudilerin kutsal topraklarda toplanması, modern bir Yahudi devletinin inşası, resmi dil olarak İbranice’nin seçilmesi ve son olarak en önemlisi Araplara karşı açtıkları savaşlar ve Filistin topraklarının ilhakı konusunda Yahudi kutsal kitabından ilham almışlardır.³³ Nitekim Kahane’ye göre de Tanrı’nın İsrail’in düşmanlarıyla savaşı günümüzde devam etmektedir. Bu savaşta Yahudilerin baş düşmanı Amelek mesabesinde olan Arapların ölüm dışındaki tek seçeneği kutsal toprakları terk etmektir.

Meir Kahane, İsrail’e gittikten sonra yeni baştan ve tamamıyla din etrafında şekillendirdiği düşüncesini hapisanede yazdığı “*Forty Years*” başlıklı eserinde ortaya koymuştur. Kahane’nin diğer eserleri de belli başlı noktaları açıklamak için Yahudi kutsal metinlerine atıfta bulunmuştur. Ancak bu eser, günümüze uyarlanan kutsal metin alıntıları özellikle de Hezekiel gibi apokaliptik metinler etrafında şekillenmesi itibarıyla benzersizdir. JDL’nin kuruluş gayesinde olduğu gibi bir

29 Bahsi geçen “yedi ulus” şunlardır: Hittiler; Girgaşiler; Amoriler; Kenanlılar; Perizziler; Hiviler ve Yebusiler.

30 Adam, “Kutsal Toprak, Mesih ve Terör”, 62.

31 Mez.94:1.

32 Adam, “Yahudilik ve Şiddet”, 33.

33 Gideon Aran-Ron E. Hassner, “Religious Violence in Judaism: Past and Present”, *Terrorism and Political Violence* 25/3 (Temmuz 2013), 370.

öz savunma ya da yeni bir kimlik inşasının aracı değildir. Şiddet, Tanrı’nın İsrail’in iç ve dış düşmanlarını yok edeceği kurtuluş sürecinin harekete geçmesini sağlayan kutsal bir eylemdir. Söz konusu kutsal eylemi gerçekleştirecek olanlar ise İsrail halkıdır.³⁴ Bu kehaneti haber veren Kahane de kendini bir kıyamet peygamberi olarak tayin etmiş gibi görünmektedir.

Daha önce de zikredildiği üzere şiddet, Kahane’nin öğretisini üzerine inşa ettiği iki temel kavramdan biri olup onu diğer dini Siyonizm temsillerinden ayıran en önemli noktalarındandır. Zira dini Siyonizm’in kurucu babalarından biri olarak görülen ve İsrail Devleti’nin ilk Aşkenazi hahambaşısı olan Abraham Yitshak Kook, modern Yahudi devletinin Tanrı eliyle kurulduğunu ve seküler laikler aracılığıyla da olsa kurtuluş sürecinin başlangıcı olduğunu savunmuş ancak hiçbir zaman Kahane’nin ilahi şiddeti harekete geçireceğini iddia ettiği proaktif şiddeti desteklememiştir. Kahane ise modern İsrail Devleti’nin Yahudi hukukuna uymadığı ve kurtuluş sürecini harekete geçirecek şiddet içerikli intikam eylemlerine hizmet etmediği müddetçe yıkılmaya mahkûm olduğunu savunmuştur. Zira onun düşüncesinde şiddet, Mesih’in içeri gireceği kapının anahtarı niteliğindedir.³⁵

2.2. İntikam

İntikam, Meir Kahane’nin teopolitik düşüncesini üzerine inşa ettiği iki temel kavramdan bir diğeridir. İntikam kavramı, Yahudi kutsal metinlerinde işlenen ana temalardan biri olup özellikle konumuz açısından ayrı bir öneme sahip olan Mezmurlar ve Hezekiel gibi apokaliptik metinlerin temelini oluşturmuştur. İsrail Tanrısı, bahsi geçen metinlerin çoğunda bir intikam Tanrısı olarak telakki edilmiştir. Bu inanç, aşağıdaki Tanah pasajlarında açıkça görülmektedir:

Doğru insan intikamını gördüğünde sevinecek; ayaklarını kötülerin kanıyla yıkayacak.³⁶ İntikam Tanrısı, RAB, intikam Tanrısı, ortaya çık!³⁷ Doğru kişi, öç alındığını görünce sevinecek.³⁸ Ağızlarında Tanrı’ya yüce övgüler, ellerinde iki ağızlı kılıçla uluslardan öç alsınlar, halkları cezalandırsınlar...³⁹ Uluslar ‘Tanrıları nerede?’ demesinler. Kullarının dökülen kanının öcünü alacağını

³⁴ Shaul Magid, *Meir Kahane: The Public Life and Political Thought of an American Jewish Radical* (New Jersey: Princeton University Press, 2012), 151.

³⁵ Robert Eisen, *The Peace and Violence of Judaism: From the Bible to Modern Zionism* (New York: Oxford University Press, 2011), 152-160.

³⁶ Mez.58:12.

³⁷ Mez.94:1.

³⁸ Mez.58:11.

³⁹ Mez.149: 6-7.

bilsinler...⁴⁰ Başan'ın besili hayvanlarının -koçların, kuzuların, tekelerin, boğaların- etini yiyip kanını içer gibi yiğitlerin etini yiyecek, dünya önderlerinin kanını içeceksiniz. Sizin için hazırlayacağım kurbandan doyana dek yağ yiyeceksiniz, sarhoş oluncaya dek kan içeceksiniz. Soframda atlardan, atlılardan, yiğitlerden ve her çeşit askerden bol bol yiyip doyacaksınız.' Egemen RAB böyle diyor."⁴¹ Adaletle yargılayan, Yüreği ve düşünceyi sınanan, Her Şeye Egemen RAB, Davamı senin eline bırakıyorum. Onlardan alacağın öcü göreyim!⁴²

Yahudi kutsal kitabından zikredilen pasajlarda da görüldüğü üzere Yahudi geleneğinde genellikle İsrail'in düşmanlarına karşı harekete geçecek ve intikamını alacak olan Tanrı'yı tasavvur edilmiştir. Ancak İsrail halkının ilahi müdahaleyi beklemek yerine "Amelek" gibi bazı azılı düşman uluslardan intikam almasını gerektiren özel durumlar da söz konusu olmuştur. Amelek'in Kahane'nin teolojisindeki yeri düşünüldüğünde, bu "özel durum" daha çok önem kazanmaktadır. Zira Araplar, bugünün Amelekliler'idir. Dolayısıyla Amelekliler için geçerli olan her hüküm, Araplar için de geçerlidir.

Bu bağlamda Ortodoks Yahudilikte kurtuluş teolojisi, Tanrı'nın İsrail'in düşmanlarından mutlak suretle alacağı eskatolojik bir intikam inancı üzerine inşa edilmiştir. II. Mabet'in yıkılması ve Rabbani geleneğin ortaya çıkışıyla beraber goylara (Yahudi olmayan uluslar) karşı eskatolojik bir intikam teolojisi gelişmiştir. Söz konusu teoloji, o dönemde yapılan yorumlardan yalnızca biri olsa da dikkate değerdir. Zira İsrail halkı, Kutsal Kitap döneminden Rabbani geleneğe kadar art arda felaketler yaşamış, mabetleri yıkılmış ve sürgün edilmiştir. Bu dönemde pek çok rabbi, sürgün peygamberlerinin mesajlarını dile getirmiş ve yaşanan felaketlerin İsrail halkının kendi elleriyle yapıp ettiklerinin bir sonucu olduğunu vurgulamıştır. Bununla beraber Rabbilerin bir kısmı, yıkımlar için halkı suçlamaktan geri durmuş ve Tanrı'nın tarihteki rolünü ve takdirini anlamlandırma çabası içine girmiştir. Başka bir kesim ise Tanrı'nın kurtuluş sürecindeki rolüne odaklanmıştır. Bu sancılı süreçte cereyan eden tartışmalar, İsrail halkının Roma İmparatorluğu tarafından zulüm görmeleri ile ilişkili bir eskatolojik intikam teolojisini doğurmuştur. Şöyle ki Tanrı'dan beklenen müdahale, gözle görülür bir şekilde tezahür etmeyince kurtuluş sürecinde gerçekleşecek daha uzak bir intikam tasavvur edilmeye başlamıştır. Bununla beraber ilahi intikamın belirsiz bir süre için ertelenmesi düşüncesinin, Tanrı'nın tarihe müdahale etme kudretine dair an-

40 Mez. 79:10.

41 Hez. 39:18-20.

42 Yer. 11:20.

layışla bağlantılı olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu düşünceye göre; felaket ve yıkımlar İsrail’in Tanrısı’na karşı işlenmiş bir suçtur. Bu nedenle suçun cezasının Tanrı tarafından kesileceği varsayılmıştır. Öte yandan Tanrı’nın İsrail’e saldıran ulusları yargılaması ve intikamı, krallığının önceden kurulması ve İsrail’in nihai kurtuluşu ile ilişkilendirilmiştir.⁴³

Rabbani Yahudilik ve Kabala’daki intikam anlayışı, İsrail’in siyasi olarak yok edilmesinin Tanrı’nın itibarına ve gururuna zarar verdiği düşüncesi üzerine tesis edilmiştir. Yahudi düşüncesinde özellikle Kabala’da -Kahane’nin de savunduğu gibi- İsrail’in Tanrısı, halkıyla bir olduğu için sürgün ve felaketlerde iki taraf birbirini yansıtmıştır. Buna göre İsrail halkı, sürgün edilince Tanrının dışil yönü olarak tanımlanan Şekina da sürgün edilmiştir. Dolayısıyla sürgündeki halkın kurtuluşu, Şekina’nın da kurtuluşu olacaktır.⁴⁴ Yani İsrail halkı, beşerî düzeyde intikam eylemini başlatınca ilahi intikamı da başlatmış olacaktır.

Zikredilen Tanah pasajlarından da anlaşıldığı üzere İsrail Tanrısı’nın intikamcı bir Tanrı olduğu açıktır. Ayrıca Tanrı’nın İsrail’in düşmanlarından intikam aldığı ve alacağı Tevrat’ın inkâr edilemez bir ilkesidir ki bu, Peygamber yazılarında (Neviim) ve Mezmurlar’da da bariz bir şekilde görülmektedir. Kahane için ise intikam, (Tanrı dışında) İsrail halkı açısından taşıdığı anlam ve onlara yüklediği sorumluluklar noktasında önemlidir. Zira onun düşüncesinde Tanrı’nın intikamını başlatacak olan İsrail halkının beşerî düzeyde gerçekleştireceği intikam eylemidir. Çünkü Kahane, Tanrı ile seçilmiş halkı arasındaki ilişkiyi yalnızca karşılıklı sorumluluk ve yükümlülük anlamında değil, aynı zamanda her iki tarafın da dahil olduğu bir ahit ilişkisi olarak görmüştür.⁴⁵ Öyle ki birine yapılan saldırı, diğerine de yapılmış sayılır. Yani İsrail’e yapılan bir saldırı, Tanrı’ya yapılmış gibidir. Başka bir deyişle İsrail’e karşı yapılan herhangi bir saldırı, ilahi intikamı gerektiren ve Tanrı’nın yüce ismine saygısızlık (Hillul Ha-shem) mesabesinde bir suçtur. Burada Meir Kahane, Tannaim’in 3. neslinden Rabbi Yişmael’den alıntı yaparak, “Her kim İsrail’e saldırırsa Tanrı’ya saldırmış olur” der ve şöyle devam eder: “Bu

43 Adam Afterman - Gedaliah Afterman, “Meir Kahane and Contemporary Jewish Theology of Revenge”, *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 98/2 (01 Mayıs 2015), 190-200.

44 Afterman - Afterman, “Meir Kahane and Contemporary Jewish Theology of Revenge”, 197-200.

45 Magid, *Meir Kahane: The Public Life and Political Thought of an American Jewish Radical*, 183.

nedenle Tanrı, ayağa kalkmalı ve İsrail'e saldıranlardan intikam almalıdır çünkü onlar, bizzat Tanrı'ya saldırmaktadır."⁴⁶

3. Kahanizm

Meir Kahane'nin inşa ettiği aşırılık yanlısı teolojiye göre; kurtuluş süreci, Yahudiler tarafından gerçekleştirilecek bir intikam bileşeni içermelidir. Yahudiler, Mesih çağının ilahi düzeyde gerçekleşecek olan intikam eylemleri ile başlamasını beklemek yerine Mesih'in gelişini kolaylaştırmak için gerekli şiddet içerikli eylemlerini icra ederek sürece dahil olmalıdır. Söz konusu şiddet eylemleri, kurtuluş sürecini başlatacak ve Tanrı'nın yeniden tarihe dönmesini sağlayacaktır. Zira Tanrı'nın tarihe dönebilmesi için evvela onunla sarsılmaz bir ahit ilişkisi içinde olan halkının tarihe dönmesi gerekir. Bunu da ancak adaletin tecellisine hizmet edecek şiddet ve onun neticesinde gerçekleşecek intikam ile yapabilirler.⁴⁷

Kahane, şiddet ve intikam üzerine temellendirdiği teolojisini, dayandığı kaynaklar ile beraber *Or Ha-Ra'ayon (The Jewish Idea)* başlıklı eserinde büyük ölçüde açıklamıştır. Bu eserine göre o, teolojisini üç temel esas üzerine inşa etmiştir. Bunlar:

1. İsrail halkı, ontolojik kökleri itibariyle kutsala dayanan kolektif bir mitik varlıktır. Bu kutsal mitik halk, en başından beri Tanrısı ile beraber mitik bir düşman ile karşı karşıya gelmiştir. Söz konusu mitik düşman, "Amelekliler", tarih boyunca farklı düşman uluslarda somutlaşmış ve İsrail ve Tanrısı'na savaş açmıştır. Dolayısıyla İsrail halkının geçmişten bugüne kadar yaşadığı felaket ve yıkımlar bu süregelen mitik mücadelenin tezahürleridir.⁴⁸ Öte yandan Yahudi ve Yahudi olmayan ruhlar arasında ontolojik bir fark vardır. Yahudi olmayanların ruhları, üç şeytani kaynaktan gelmiştir. Ancak Yahudilerin ruhları, kutsalın içinden çıkmıştır.⁴⁹ Bu ontolojik fark inancı ile Kahane, Yahudi olmayanlara özellikle düşman gördükleri uluslara karşı yürütülen şiddet eylemlerini haklı çıkar-maya çalışmıştır.
2. Daha önce de zikredildiği üzere, Kahane'nin düşüncesinde İsrail ve Tanrısı bir olup içinde buldukları ahit ile daima birbirlerini yansıtan bir ilişki

46 Meir Kahane, *The Jewish Idea* (New York: Institute for Publication of the Writings of Rabbi Meir Kahane, 2012), 308.

47 Kahane, *The Jewish Idea*, 2012, 119.

48 Afterman - Afterman, "Meir Kahane and Contemporary Jewish Theology of Revenge", 203.

49 Israel Shahak - Norton Mezvinsky, *İsrail'de Yahudi Fundamentalizmi*. çev. Ahmet Emin Dağ. (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2025), 27.

içerisinde olmuşlardır. Ona göre bu ahit, Tanrı’yı diriltme (tarihe döndürme) hakkını hatta “yükümlülüğünü” içermektedir.⁵⁰ Zira İsrail halkının yaklaşık üçte birinin Holokost’ta yok edilmesi, neredeyse Tanrı’nın da yok edilmesine neden olmuştur. Dolayısıyla İsrail halkı, Tanrı’nın zedelenen itibarını geri kazandırmak için her şeyi seferber etmekle yükümlüdür. Bunun yanı sıra bilinçli ya da bilinçsiz Araplar ve diğer düşman uluslar, İsrail ve Tanrısı’nı yok etme gayesi ile başlatılan mitik savaşın bir parçasıdır. Bütün bu saikler, İsrail’in düşmanlarını yenmekten geçen tüm yolları mübah kılmıştır.

3. Holokost faciasından kısa bir süre sonra kurulan İsrail Devleti’nin tüm imkanları, Yahudi olmayan düşman uluslara karşı yapılan/yapılacak şiddet ve intikam eylemleri için seferber edilmelidir. Çünkü İsrail topraklarında modern ve laik bir devletin kurulması, kurtuluşun bir alameti ya da sonucu olmaktan ziyade Mesih’in gelişini kolaylaştıracak gerekli eylemleri gerçekleştirmek için bir araçtır.⁵¹

Meir Kahane’nin teolojisinin temelinde, Yahudi ile Yahudi olmayan ruhlar arasındaki ontolojik fark düşüncesi yatmaktadır. O, Tora ve Yahudilik adına tüm insanların eşit olduğunu ileri süren düşüncayı reddetmiştir:

Saçmalık ve kibir, insanın içine sızmış olan o yabancı değerlerdir. Tanrının halkının büyük bir kısmı, tüm insanların ve ulusların eşitliğini savunuyor. Yahudi olmayanlar için çok önemli olan bu eşitliğin, Tanrı’nın Tora’sının nitelikleri ve değerlerinin hakikat Tapınağında yeri yoktur...⁵²

Meir Kahane’ye göre kurtuluş, kesinlikle gerçekleşecektir çünkü İsrail, Tanrı’nın seçilmiş halkıdır. Kahane, İsrail’in seçilmişliği ile ilgili JDL’nin Jewish Idea başlıklı bir yayınında “Biz farklıyız, Yahudi olmayanlarla eşit değiliz, üstünüz... Özünde bir farklılık olmadığı sürece Yahudi olmanın bir anlamı ya da amacı yoktur.” demiştir.⁵³ Öte yandan Kahane, “seçilmiş halk” inancının ırkçı izler barındırdığını savunan düşünceye de karşı çıkmıştır. O, seçilmiş halk ifadesinin ırkçılık olarak telakki edilmesinin yabancı kültürlerin Yahudi geleneğine sızmasının bir sonucu olduğunu ve modern dönemde Yahudilerin üstünlüklerinden utanmalarına neden olduğunu savunmuştur. Bu konudaki teorisini daha da geliştiren Kahane,

50 Magid, *Meir Kahane: The Public Life and Political Thought of an American Jewish Radical*, 186.

51 Afterman - Afterman, “Meir Kahane and Contemporary Jewish Theology of Revenge”, 203.

52 Kahane, *The Jewish Idea*, 2012, 119.

53 Friedman, *The False Prophet: Rabbi Meir Kahane: From FBI Informant to Knesset Member*, 173.

İsrail halkının benzersizliğinin ve Tanrı ile yaptığı ahdin dört kutsal unsur üzerine kurulduğunu ileri sürmüştür. Bu dört kutsal unsur: İsrail halkı, Tevrat, kutsal toprak ve İbrani dilidir. İsrail'in üstünlüğünü, bu dört unsurun kutsal kökenleri oluşturmuştur.⁵⁴

Meir Kahane, modern Yahudi devletinin ortaya çıkışını oldukça farklı anlamaktadır. *Forty Years'taki* düşüncesine göre; İsrail Devleti'nin kuruluşu, Tanrı'nın Yahudi olmayanları cezalandırmasını temsil eder ve Yahudilerin bu eyleme dahil olup buna hizmet etmesi gerekir.⁵⁵ Kahane, bu konuda *The Jewish Idea* başlıklı eserinde şöyle demiştir:

İsrail Devleti, Yahudiler hak ettiği için değil, Yahudi olmayanlar hak ettiği için ortaya çıkmıştır. Tanrı'nın gazabı ve dehşet verici cezası, onun kutsal adıyla alay eden ve onu aşağılayan bir dünya için hazırlanıyordu.⁵⁶

Yani İsrail Devleti, Yahudiler için bir nimet, Yahudi olmayanlar içinse ilahi bir cezadır. Kahane, burada Hezekiel kitabından alıntı yapmıştır: “Ey İsrail halkı, sizin hatırınız için değil, gittiğiniz uluslar arasında kirlettiğiniz kutsal adımın hatırı için bunları yapacağım. Uluslar arasında kirlenen, onlar arasında kirlettiğiniz büyük adımın kutsallığını göstereceğim. Onların gözü önünde kutsallığımı sizin aracılığınızla kanıtladığımda, uluslar benim RAB olduğumu anlayacaklar.”⁵⁷ Kahane'ye göre Tanrı'nın söz konusu pasajda ifade ettiği kutsallaştırma, kurtarıcı sürecin ilk aşaması olarak İsrail'in düşmanlarına karşı intikam eylemlerinde Tanrı'nın emirlerine itaat ile mükellef olan Yahudi halk tarafından gerçekleştirilmelidir. Kahane, *The Jewish Idea*'da daha da ileri giderek şunları söylemiştir:

Her kim, İsrail'in düşmanlarından intikam almaktan vazgeçerse Tanrı'nın intikamını almaktan vazgeçmiş olur zira İsrail halkına saldıran, ilahi cezadan çekinmediğini göstererek İsrail'in Tanrısı'na saldırmış olur.⁵⁸

Şiddet ve intikam eylemlerini birer mitzva olarak gören Kahane, İsrail Devleti'nin bütün imkanlarıyla bu kutsal vazifeye hizmet etmesi gerektiğini sık sık vurgulamıştır. O, İsrail hükümetinin Arapları kovması, Yahudilerin kutsal mabedi üzerine

54 Afterman - Afterman, “Meir Kahane and Contemporary Jewish Theology of Revenge”, 205.

55 Magid, *Meir Kahane: The Public Life and Political Thought of an American Jewish Radical*, 152.

56 Meir Kahane, *The Jewish Idea* (New York: Institute for Publication of the Writings of Rabbi Meir Kahane, 1998), 2/867.

57 Hez, 36:22-23.

58 Kahane, *The Jewish Idea*, 2012, 276.

inşa edilen Kubbetü’s-Sahra’yı yıkması ve Arap işgali altındaki kutsal toprakları ilhak etmesi halinde kurtuluşun gerçekleşeceğini savunmuştur. Kahane’ye göre Yahudiler, bugüne kadar Yahudi olmayanların tepkilerini düşünmeden hareket etmiş olsalardı ya da söyleyeceklerinden ve yapacaklarından endişe duymasalardı Mesih çoktan açık kapıdan içeri girmiş ve İsrail’e kurtuluşu getirmişti.⁵⁹

Meir Kahane, yabancı ulusların İsrail halkına tarih boyunca yaptıkları baskı ve zulümleri *Hillul Ha-shem*⁶⁰ olarak görmüştür. Bu düşünceye göre İsrail halkı, intikam alınca Tanrı’nın itibarını da geri kazandırmış olacaklar:

İsrail’in düşmanlarından intikam almayı kabul eden, pratikte Kutsal Olan’ın intikamını almayı kabul etmiş olur çünkü İsrail’e karşı hareket eden, aslında İsrail’in Tanrısına karşı hareket etmiş olur ve Tanrı’nın cezasından korkmaz... Bu nedenle, herhangi bir insanın (Yahudi’nin) intikam almaktan vazgeçmesi yasaktır.”⁶¹

Kahane, Tanrı’nın seçilmiş halkına karşı hareket etmeyi *Hillul Ha-shem* olarak tanımlarken Tanrı adına intikam almayı *Kiddus Ha-shem* (Tanrı’nın adını kutsama ve yüceltme) olarak telakki etmiştir.⁶² Ona göre; yeryüzünde adaletsizliğin ve kötülüğün yayılması ve muzaffer olması, Tanrı’nın var olmadığının görünürdeki kanıtıdır ve Tanrı’nın adına bundan daha büyük bir saygısızlık yapılamaz. Tanrı’nın düşmanlarına yani kötülere karşı zaferi ise “Gerçekten de yeryüzünde yargılayan bir Tanrı” olduğunu kanıtlar. Bu düşüncede Tanrı, yalnızca şiddet eylemleri ile gerçekleştirecek olan intikam yoluyla kendine gelir ve tarih sahnesine döner.⁶³

Teolojisini Yahudi kutsal metinleri üzerine inşa ederek meşruiyet zemini oluşturmaya çalışan Kahane, Tevrat’ta geçen belli başlı pasajları özellikle öne çıkarmıştır. Bunlardan biri, mukaddes topraklar fethedildikten sonra orada yaşayan “yedi ulus”un kendilerinden geriye nefes alan hiçbir canlı kalmayacak şekilde yok edilmesini emreden pasajlardır. Söz konusu pasajlarda “Tanrımız RAB bu ulusları size teslim ettiğinde, onları bozguna uğrattığımızda, tümünü yok etmelisiniz. Bu uluslarla antlaşma yapmayacaksınız, onlara acımayacaksınız.”⁶⁴ ifadeleri geçer. Ancak Yahudi geleneğinde yedi ulusun yok edilmesi ile ilgili pasajlar, çok

59 Friedman, *The False Prophet*, 173.

60 *Hillul Ha-shem*: Tevrat’ın Levililer 22:32 bölümünde geçen “Benim kutsal adıma saygısızlık etmeyeceksin” pasajına dayanan mitzvadır.

61 Kahane, *The Jewish Idea*, 2012, 120.

62 “Kiddush Ha-Shem and Hillul Ha-Shem”, *Jewish Virtual Library* (04 Mart 2023).

63 Kahane, *The Jewish Idea*, 2012, 120.

64 Tes, 7:1-2.

fazla referans değeri görmemiştir. Kral Saul'un Tanrı'nın emrine rağmen Amelek kralının canını bağışlaması örneğinde⁶⁵ de bariz bir şekilde görüldüğü üzere bu tarz prosedürler İsrail halkı tarafından pek uygulanmamıştır. Ayrıca geç dönem Rabbanî yorumlarda da bu hususta yedi ulusun artık tespit edilemeyeceği ifade edilmiştir. Buna rağmen Meir Kahane, yedi ulusun yok edilmesi ile ilgili emrin tatbik edilmesi gerektiğini şiddetle savunmuştur. O, bu durumu Kutsal Kitap döneminde İsrail topraklarında yaşayan yabancı uluslar hakkında bu katı emirlerin verilmesinin altında yatan nedene bağlayarak açıklamıştır. Söz konusu emirlerin verilmesinin nedeni, yabancı ulusların içlerindeki Yahudi nefreti ve intikam arzusunun büyük felaketselere yol açmasından duyulan endişedir. Bu endişe, Kahane'yi aynı mantığın günümüzde de geçerli olduğu ve bu emirlerin yüzyıllar boyunca İsrail topraklarında yaşayan tüm yabancılar için geçerli olduğu sonucuna götürmüştür. Bugün bu kurallar, özellikle Amelek mesabesinde olan Filistinli Araplar için geçerlidir.

Yahudi fundamentalizminin ve aşırı sağcı dini Siyonizm'in özgün çağdaş temsilcilerinden birini ortaya koyan Rabbi Meir Kahane, aşırılık yanlısı teolojisiyle birçok mürit yetiştirmiştir. Bu müritlerin siyasi ideolojileri, aynı zamanda dini inançlarının da bir parçası olduğu için yaptıkları şiddet eylemlerinin arkasındaki temel motivasyon Tanrı'ya hizmet düşüncesi olmuştur. Bu da onları Kahane'nin planladığı ve açıkça dile getirdiği gibi birer canavar haline getirmiştir. Bunların en bariz örneği, 1994 yılında İbrahim Camii'nde korkunç bir katliam gerçekleştiren Baruch Goldstein'dir. Uzun yıllar İsrail ordusunda doktorluk yapan Goldstein, hayatı boyunca yabancı uluslara özellikle Araplara düşmanlık besleyerek yaşamıştır. Öyle ki İsrail ordusundaki Arap askerleri dahi tedavi etmekten imtina etmiştir. Baruch Goldstein, Yahudilerin Purim Bayramı'na denk gelen 25 Şubat günü kadın, çocuk, yaşlı gözetmeksizin İbrahim Camii'nde ibadet eden 29 Filistin vatandaşını açtığı şiddetli ateşle katletmiştir. Aynı zamanda yaklaşık 150 kişiyi de yaralamıştır.⁶⁶ Goldstein'in bu terör eylemi için seçtiği tarih tesadüf değildi. Nitekim Purim, İsrail halkının düşmanlarından aldıkları intikamın ve kazandıkları büyük zaferin sembolü haline gelen tarihsel bir olayın kutlandığı bayramdır. Buradan da anlaşıldığı üzere Goldstein, müridi olduğu Kahane'yi takip etmiş ve bu eylemle üzerine düşen intikam mitzvasını yerine getirmiştir. Bu dehşet verici

⁶⁵ 1 Sa. 15:1-10.

⁶⁶ Magid, *Meir Kahane: The Public Life and Political Thought of an American Jewish Radical*, 150.

hadise, Kahane’nin intikam ve şiddet üzerine temellendirdiği teolojisinin özü, gayesi ve olası neticelerini açık bir şekilde ortaya koymuştur.

3.1. İsrail’de Kahanizm

İsrail’de yapılan son seçimlerde Netanyahu hükümetinin aşırı sağcı Yahudi Gücü ve Yahudi Evi partileriyle koalisyon yapması ve kabinesinde Itamar Ben Gvir gibi Kahanist isimlerin de yer almasıyla 30 yıl önce tarihe karıştığı düşünülen Kahanizm yeniden gündeme geldi. Bu durumun İsrail’in önemli bir kesiminde büyük bir tedirginlik oluşturması, Kahanizm’in bu isimlerle geri döndüğünü düşündürülebilir. Ancak Kahanizm, fiili olarak mevcut görünmese de ideolojik açıdan İsrail’in büyük bir kısmında varlığını daima korumuştur. Zira Kahane’nin tepki aldığı nokta, inancı ve ideolojisi değil açıkça ırkçılık yapması ve terör eylemlerine karışıp bunu teşvik etmesi olmuştur. Geçmişten günümüze İsrail’de cereyan eden belli başlı olaylar bunu bariz bir şekilde ortaya koymuştur. Bu çalışmada söz konusu olayların tamamını ele almak mümkün değildir. Bu yüzden öne çıkan birkaç olaya temas edilerek İsrail’de Kahanizm’in varlığı ve etkisi ele alınmaya çalışılacaktır.

Kahane’yi geride bırakıp ölümünden sonraki yıllara baktığımızda aşırı sağcı dini Siyonizm’in önemli bir kesimi, onun Yahudi fikrinin etkisi altında görünmektedir. Bazı çevrelerde bu, Rabbi Kook’un beşerî müdahaleye yer vermeyen düşüncesi ile beşerî müdahaleyi savunan Kahanist düşüncenin bir çeşit sentezi halinde tezahür etmiştir. Özellikle 2. İntifada’dan sonra İsrail manzarasını süsleyen bir duvar yazısı haline gelen “Kahane Tzadak” yani “Kahane Haklıydı” ifadesinde ima edilen düşünce, bazı İsrailîlilerin Filistinlilerle bitmek bilmeyen çatışmalara nasıl baktıklarını özetler niteliktedir.⁶⁷ Bu hadiseden evvel Kahane’nin cenazesine dönmek gerekir. Daha önce de zikredildiği üzere Kahane cenazesinde, halkı tarafından daima dışlanan peygamberler gibi anılmıştır. Öte yandan cenazesine büyük bir kalabalığın katılması, Amerika Hahamlar Konseyi başkanı Angel ve Borough Park Yahudi Örgütleri başkanı Haham Morris’in açıklamaları ile cenazede atılan intikam ve şiddet içerikli sloganlar Kahanist ideolojinin her an fiiliyata geçebilecek düzeyde olduğunun bariz bir göstergesidir.⁶⁸

Kahane’nin ölümünden sonra cereyan eden ve İsrail’de büyük tartışmalara yol açan bir diğer hadise ise daha önce bahsi geçen İbrahim Camii katliamıdır. Kat-

⁶⁷ Yuval Avivi, “What the Kahane Phenomenon Can Teach Israelis Today”, *Al-Monitor*: (29 Mart 2023).

⁶⁸ Goldman, “Grief and Anger at Kahane’s Funeral” (15 Ocak 2023).

liamı gerçekleştiren Baruch Goldstein, Meir Kahane'nin müridi olmakla beraber JDL üyesi bir Amerikan Yahudi'siydi. Kahanist düşünceye pratikte karşı çıkılmasına rağmen ideolojik anlamda desteklediği bu korkunç hadisede de görülmektedir. Goldstein, katliamı gerçekleştirdikten sonra orada bulunan Filistinliler tarafından linç edilerek öldürülmüştür. Dönemin hükümeti katliamı, kınayıp bunun İsrail'i temsil etmediğini savunsa da Goldstein'in cenazesinde bu açıklamaların tam aksi bir manzara ortaya çıkmıştır. Kahane'nin cenazesinde olduğu gibi Goldstein'in cenazesine de onun ideolojisine muhalif görünen gruplardan birçok önemli isim katılmış ve o, büyük bir kalabalık tarafından "aziz bir şehit" olarak anılmıştır. Daha sonra mezarı bir türbeye çevrilmiş ve mezar taşına "İsrail halkı, onun Tevrat'ı ve toprağı için canını verdi." sözleri yazılmıştır⁶⁹ Aslında Goldstein'in mezar taşındaki bu ifadeler, her şeyi açıklar niteliktedir. Dehşet verici bir katliamın failinden İsrail ve Yahudi değerleri için canını veren aziz bir şehide dönüşmesi, Kahanizm'in ideolojik anlamda varlığını güçlü bir şekilde devam ettirdiğini göstermektedir.

Günümüze gelindiğinde ise Itamar Ben Gvir ismi öne çıkmaktadır. İsrail'de yapılan son seçimlerde Netanyahu hükümeti tarafından Ulusal Güvenlik Bakanı olarak atanan Ben Gvir, yürüttüğü aşırılık yanlısı politikalarda Kahane ve odasına portresini astığı iddia edilen Goldstein'i takip etmektedir. Zira Ben Gvir de kendisini açıkça Kahane'nin öğrencisi olarak tanımlamıştır. O, Kahane gibi geçmişte bir terör örgütünü desteklemekten hüküm giymiş, ancak son yıllarda yumuşadığı konusunda ısrar etmiştir. 2022 yılında Kahane'nin ölüm yıldönümünde Kach ve JDL üyeleri tarafından düzenlenen anma törenine katılan Ben Gvir, konuşmasında, ırkçılık yaptığı için Knesset'ten men edilen Kahane'nin, kendisinin dine dönmesine yardımcı olan bir yeşiva kurduğunu ve burada öğretilerini incelediğini belirttiikten sonra onunla tanışma "şerefine" hiçbir zaman nail olamadığını belirtmiştir. Ardından haftalık Tevrat peraşasına dikkat çekerek "Bir Yahudi'nin başı derde girdiğinde her şeyi bırakıp yardıma gideriz" şeklindeki mitzvayı vurgulamış ve buna istinaden siyasete girme nedenini: "Bu benim rolüm ve üstlendiğim misyon... Başı belada olan herhangi bir Yahudi için İsrail sevgisiyle hareket etmek..." ifadeleriyle açıklamıştır. Burada "İsrail sevgisiyle hareket etmek ve başı belada olan her Yahudi'nin imdadına yetişme"nin JDL'nin beş temel esasından olduğunu zikretmeden geçmek olmaz. Sözlerinin devamında Batı Şeria'yı kastederek, "Yahudiye ve Samiriye'de askerlerimize ve polis memurlarımıza taş ve

⁶⁹ Yotam Berger - Jonathan Lis, "25 Years After Hebron Massacre, Debate Sparked Over Burial Site of Murderer Baruch Goldstein", *Haaretz* (05 Nisan 2023).

molotfokteyli atarlarsa, (ikincisinin) karşılık vermesine izin verilmelidir. Bir aile, tehlikeli olduğu için Ağlama Duvarı’na yürümekten korkuyorsa, bunun sonu gelmelidir.” diye eklemiştir. Bu sözlerden de anlaşıldığı üzere; Ben Gvir’in fikirleri yumuşamamış yalnızca meramını eskisi gibi açıkça belirtmekten imtina edip dolaylı ifadelerle dile getirir olmuştur. Zira söz konusu anma töreninde fikirlerinin yumuşadığını göstermek gayesiyle “Bugün haham Kahane olmadığım, tüm Arapların sınır dışı edilmesini savunmadığım ve teröristleri ülkeden kovmak için harekete geçeceğimiz, bunun için her şeyi yapacağımız kesin olmasına rağmen, ayrı plajlar için yasa çıkarmayacağım bir sır değil.” demiştir. Burada aşırılık yanlısı politikalarına teröre karşı önlem ya da teröre müdahale kisvesi altında devam edeceği anlaşılmaktadır. Öte yandan tüm Arapları sınır dışı etmeyi savunmadığını söylediği esnada, salondaki katılımcılardan yuh sesleri yükselmeye başlamıştır bu da Kahanizm’in günümüz İsrail’inde etkisini koruduğunu ve her geçen gün giderek daha çok taraftar kazandığını göstermektedir. Ayrıca anma töreni sırasında Kahane’nin arşiv görüntüleri gösterilmiş; tüm Arapları İsrail ve Batı Şeria’dan kovma hedefini tekrarladığı bir klip tüm izleyiciler tarafından tezahürat ve alkışlarla karşılanmıştır. Etkinlikte kurulan birkaç tezgâhta aralarında “Solcular haindir”, “Düşmanla bir arada yaşamak diye bir şey yoktur” ve “Düşman için transfer” yazılı çıkartmaların da olduğu aşırı sağcılığı temsil eden ürünler satılmıştır. Bütün bunlar, Kahanizm’in İsrail’de hala güçlü bir şekilde yaşadığını ve uzun bir süre varlığını koruyacağına işaret etmektedir.⁷⁰

Sonuç

Rabbi Meir Kahane, Brooklyn’de Yahudi değerlerine sıkı bir şekilde bağlı olan bir ailenin içinde doğup büyümüştür. Revizyonist Siyonizm’in sıkı destekçisi ve aktif üyesi olan babası Charles Kahane’nin fikirlerinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Aynı zamanda babasının telkinleriyle belki de bütün hayatını yönlendiren Revizyonist Siyonizm’in gençlik kanadı Betar’a girmiş ve burada Siyonizm’i şiddetle destekleyen, çoğunlukla yasadışı olan çeşitli faaliyetlere katılmıştır. Ancak Kahane’nin nasıl faaliyetleri, 1968 yılında, Brooklyn’deki Yahudi cemaatinin savunmasında ve Rusya Yahudilerinin gördükleri muameleye karşı Sovyet yetkilileri protesto etme amacıyla kurduğu “Yahudi Savunma Birliği” (JDL) ile başlamıştır. JDL’nin en önemli misyonu, “bir daha asla” sloganıyla “Yahudi gücü”nü yeniden inşa etmektir.

⁷⁰ Jeremy Sharon - Toi Staff, “Ben Gvir Hails Racist Kahane, Is Boomed for Saying He Doesn’t Want to Expel All Arabs”, *The Times Of Israel* (02 Nisan 2023).

Kahane, Yahudi Savunma Birliği ile beraber daha çok New York'taki Siyah-Yahudi gerilimi ile ilgili faaliyetler yürütürken İsrail'e taşındıktan sonra odağını değiştirmiştir. Kahane'nin yeni odağı, başta Araplar olmak üzere İsrail'de yaşayan yabancı uluslar olmuştur. Bu süreçte o, Arap karşıtı Kach Partisi'ni kurmuştur. Kach Partisi, ırkçılık ve şiddeti körüklemiş; 1967'de ele geçirilen tüm bölgelerin ilhakı ve Filistinlilerin bu bölgelerden zorla çıkarılması çağrısında bulunmuştur. Kahane, yıllarca Kach ile seçimlere katılmış ve nihayet 1988 yılında Knesset'e seçilmiştir. Ancak muhaliflerinin girişimleriyle ırkçılığa teşvik eden ya da açıkça ırkçılık yapan adayların seçimlere katılmasını engelleyen bir yasa değişikliği yapılmıştır. Söz konusu yasa değişikliği ile Kahane, Knesetten men edilerek İsrail'deki siyasi hayatına son verilmiştir. İki yıl sonra ABD'ye dönen Kahane, New York'ta bir konuşma yaptığı sırada Mısır asıllı ABD vatandaşı El-Sayyid Nosair tarafından suikastla öldürülmüştür.

Meir Kahane, kurtuluş meselesinde İsrail halkının üzerine düşen yükümlülükleri öne çıkaran çağdaş bir Yahudi teolojisi inşa etmiştir. Bu teolojiye göre; ilahi düzeyde gerçekleşmesi beklenen kurtuluş sürecini başlatacak olan, İsrail halkının beşerî düzeyde yapacağı şiddet ve intikam eylemleridir. Bu şiddet eylemlerinin hedefi ise bugünün Amelekîler'i mesabesinde olan Filistinli Araplardır. Zira Kahane'ye göre; mikrop gibi çoğalan Araplar, hiçbir zaman İsrail Devleti'ne boyun eğmeyecek ve Yahudileri yok etmek için her şeyi yapacaklardır. Bu nedenle İsrail Devleti, tüm imkanlarıyla Yahudilerin düşmanlarından alınması gereken intikama hizmet etmelidir. Kahane'nin düşüncesini diğer Mesihçi-fundamentalist gruplardan ayıran en önemli nokta da bu olmuştur. Zira diğer gruplar, beşerî düzeyde bir müdahaleyi savunmamışlar ve kurtuluşun ilahi düzeyde gerçekleşeceğini vurgulamışlardır. Habad ve Kookist hareketlerin de içinde bulunduğu bu gruplara göre; İsrail halkının üzerine düşen Tevrat yasalarına uyarak dünyayı Mesih'in gelişine yani İsrail'in kurtuluşunun gerçekleşeceği kutsal zamana hazırlamaktır.

Meir Kahane, şiddet yanlısı teolojisiyle İsrail'de militan şiddeti meşrulaştırmış hatta bir yerde ilham kaynağı haline gelmiştir. Öte yandan bu düşünce ile birçok mürit yetiştirmiştir. Özellikle İbrahim Camii katliamını gerçekleştiren Baruch Goldstein gibi isimler, Kahanist düşüncenin özünü ortaya koymuştur. Bunun yanı sıra Kahanist isimlerin faaliyetleri, İsrail'de iki farklı tepki ile karşılaşmıştır. Bir kesim, bunların İsrail'in değerlerine aykırı olduğunu ileri sürüp karşı çıkarken, bir diğer kesim bu faaliyetleri savunup desteklemiştir. Ancak Kahane, İsrail'de inancı ve ideolojisinden dolayı değil, daha çok açıkça ırkçılık yapması ve terörü savunmasından ötürü olumsuz tepki almıştır. Aynı durum, bugün kendisini Ka-

hane’nin müridi olarak tanımlayan Itamar Ben Gvir için de geçerlidir. Ben Gvir, açıkça ırkçılık yapmakla beraber İsrail-Filistin meselesinde şiddet ve terörü destekleyen politikalar yürüttüğü için tepki almaktadır. Zira bu, İsrail’in uluslararası arenadaki imajını zedelemektedir.

Meir Kahane’nin intikam ve şiddet üzerine inşa ettiği aşırılık yanlısı öğretisi, geçmişten günümüze İsrail’de kriz dönemlerinde fiili olarak patlak vermesi bir yana ideolojik anlamda varlığını daima korumuştur. İbrahim Camii katliamı, 2. İntifada’da İsrail’in duvarlarını süsleyen “Kahane Haklıydı” sloganları, Netanyahu’nun aşırı sağcı hükümetinin kurulması ve şiddeti körükleyen politikaları, söz konusu kriz dönemlerinde patlak veren Kahanist düşüncenin gözle görülür şekilde tezahür ettiği sayısız hadisenin yalnızca bir kısmıdır. Özellikle son dönemde İsrail’de kurulan hükümet ve politikaları, daha önce yargılanan Kahanist düşünceyi meşrulaştırmanın önünü açmıştır. Nihayetinde; bütün bunlar, Kahanizm’in İsrail’de varlığını uzun bir süre devam ettireceği ve özellikle İsrail-Filistin meselesinde önemli ölçüde söz hakkına sahip olacağını işaretidir.

Kaynakça

- Adam, Baki. “Kutsal Toprak, Mesih ve Terör”. *Dini Araştırmalar* 7/20 (2004), 61-72.
- _____. “Yahudilik ve Şiddet”. *İslâmiyât*, 5/1 (2002), 23-34.
- ADL. “The Jewish Defense League”. Erişim 15 Ocak 2023. <https://www.adl.org/resources/profile/jewish-defense-league>
- Afterman, Adam – Afterman, Gedaliah. “Meir Kahane and Contemporary Jewish Theology of Revenge”. *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 98/2 (2015), 192-217.
- Aran, Gideon–Hassner, Ron E. “Religious Violence in Judaism: Past and Present”. *Terrorism and Political Violence* (2013) 25/3, 355-405.
- Arnold M. Eisen. “Abraham Isaac Kook”. *My Jewish Learning*. 18 Mart 2023. Erişim Ağustos 2023. <https://www.myjewishlearning.com/article/abraham-isaac-kook/>
- Asal, Caner. *İsrail’in Kuruluşunda Revizyonist Siyonizm ve İrgun Örgütü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Avivi, Yuval. “What the Kahane Phenomenon Can Teach Israelis Today”. *Al-Monitor*. Erişim 29 Mart 2023 <https://www.al-monitor.com/originals/2015/02/meir-kahane-theater-far-right-michael-ben-ari-leftists.html>

- Batuk, Cengiz. “Tanrı’nın Asi Çocukları: “Zalimlik ve Mazlumluk Arasında Şiddet Sarmalındaki Yahudiler”. *Milel ve Nihal* 5/1 (2008), 157-187.
- Berger, Yotam-Lis, Jonathan “25 Years After Hebron Massacre, Debate Sparked Over Burial Site Of Murderer Baruch Goldstein”. *Haaretz*. Erişim 5 Nisan 2023. <https://www.haaretz.com/israel-news/2019-02-26/ty-article/.premium/25-years-after-hebron-massacre-debate-sparked-over-baruch-goldsteins-grave/0000017f-deee-df9c-a17f-fefe72c20000>
- Besalel, Yusuf. “Bar Mitzva”, *Yahudilik Ansiklopedisi*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Yayınları. 2001, 1/95-96.
- _____. “Kibutz”, *Yahudilik Ansiklopedisi*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Yayınları. 2001, 2/324-326.
- Encyclopedia. “Meir Kahane”. Erişim 10 Ocak 2023. <https://www.encyclopedia.com/politics/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/kahane-meir>
- Eisen, Robert. *The Peace and Violence of Judaism: From the Bible to Modern Zionism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Friedman, Robert. I. *The False Prophet: Rabbi Meir Kahane: From FBI Informant to Knesset Member*. New York: Lawrence Hill Books, 1986.
- Goldman, Ari L. “Grief and Anger at Kahane’s Funeral”. *The New York Times* 15 Ocak 2023. <https://www.nytimes.com/1990/11/07/nyregion/grief-and-anger-at-kahane-s-funeral.html>
- Havumaki, Ben. “Meir Kahane”. *My Jewish Learning*. Erişim 13 Ocak 2023. <https://www.myjewishlearning.com/article/meir-kahane/>
- Jewish Virtual Library. “Kiddush Ha-shemandHillul Ha-Shem” Erişim 2 Şubat 2023. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/kiddush-ha-shem-and-x1e24-illul-ha-shem>
- Kahane, Meir. *Never Again! A Program for Survival*. Los Angeles: Nash, 1971.
- _____. *The Jewish Idea*. Israel: Institute for Publication of the Writings of Rabbi Meir Kahane, 2012.
- _____. *The Jewish Idea*. New York: Institute for Publication of the Writings of Rabbi Meir Kahane, 1998.
- _____. *The Ideology of Kach: The Authentic Jewish Idea*. ABD: Blurb, 1990.
- Kitabı Mukaddes İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2015.
- Kaufman, Michael T. “The Complex Past of Meir Kahane”. *The New York Times* 07 Ocak 2023. Erişim 26 Ağustos 2023 <https://www.nytimes.com/1971/01/24/archives/the-complex-past-of-meir-kahane-meir-kahanes-past-as-scholar-as.html>

- Magid, Shaul. *Meir Kahane: The Public Life and Political Thought of an American Jewish Radical*. New Jersey: Princeton University Press, 2021.
- Memiç, Fatih. “Habad-Lubaviç Hasidiliğinin Ortaya Çıkışı ve Küresel Bir Harekete Dönüşümü”. *Milel ve Nihal* 19 (2022), 187-223.
- Moser, Barry. “Blood & Stone: Violence in the Bible&the Eye of the Illustrator”. *Cross Currents* 51/2 (2001), 219-228.
- Nachman, Shlomo. “The Five Principles of the Jewish Defense”. *Learnemunah*. 17 Temmuz 2023. <https://learnemunah.com/being/5principles.html>
- Shahak, Israel – Mezvinsky, Norton. *İsrail’de Yahudi Fundamentalizmi*. çev. Ahmet Emin Dağ. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- Sharon, Jeremy - Staff, Toi. “Ben Gvir Hails Racist Kahane, Is Booed for Saying He Doesn’t Want to Expel All Arabs”. *The Times Of Israel*. 02 Nisan 2023. Erişim 27 Ağustos 2023 <https://www.timesofisrael.com/ben-gvir-pays-tribute-to-racist-kahane-ultimately-he-was-about-love-of-israel/>
- Sprinzak, Ehud. *Brother Against Brother: Violence and Extremism in Israeli Politics from Altalena to the Rabin Assassination*. New York: Free Press, 1999.



Ankara'da Yaşayan Yabancı Uyruklu Hıristiyanların Adaptasyon Süreci: Protestan Kilise Örneği

Khayyam HASANOV

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Bölge
Çalışmaları Enstitüsü [khayyamhasanov@gmail.com],

Orcid ID: 0000-0001-7797-2404



Giriş

Günümüzde öne çıkan iki önemli dinlerden Hıristiyanlık ve İslam'da İsa kutsal kişi olarak kabul edilmektedir. Fakat İslam öğretisinden farklı olarak Hıristiyanlığın neredeyse bütün mezheplerinde İsa'ya bir tanrısallık atfedilmiştir. Bu sebeple İsa'nın öğretileri Hıristiyanlar için Tanrı'nın emri olarak görülmekte ve inançlı kişiler buna itaat etmektedirler. Günümüzde İsa'nın hayatının, öğretilerinin yer aldığı metinler topluluğu İncil'de yer almaktadır. İncil Antik Yunancada müjde anlamına gelmektedir. Genel olarak İncil kitabını ana hatlarıyla ayırarak olursak dört bölüme ayırılır: İsa'nın hayatı (Matta, Markos, Luka, Yuhanna), İsa'dan sonra havarilerin hayatını aktettiren bölüm (Elçilerin İşleri), Havarilerin mektupları ve son olarak geleceğe yönelik yazılmış Vahiy kitabı.

Makalemizin ana konusu, Hıristiyanların Türkiye'deki adaptasyon süreci ve yabancı Hıristiyanların neden Türkiye'ye geldiğiyle ilgilidir. İşte bunun da cevabı İncil kitabında saklıdır. İsa'nın hayatını ele alan kitabın ilk dört bölümünde İsa kendisi zaman-zaman öğretilerinin tüm uluslara yayılmasını söylemiştir. Kendisi daha çok sadece günümüz İsrail bölgesinde öğretilerini yaymaktaydı. Ancak kendisinden sonra havariler bu görevi daha da geliştirerek kendi söylemlerindeki gibi

“müjdeyi” uluslara yaymayı bir misyon haline getirmişlerdir. Burada öne çıkan en önemli kişi İsa’nın ölümünden (inanca göre göklere çekilmiş) sonra havari olarak katılmış olan Pavludur. Pavlus, hem mektuplarıyla hem de kendisi bizzat seyahat ederek İsa’nın öğretilerini yaymaya çaba sarf etmiştir. Pavlus döneminde Hıristiyanlık bir Yahudi inancı çerçevesinden çıkarak tüm uluslara yayılmaya başladığını söyleyebiliriz.

İşte Pavlus’tan günümüze kadar Hıristiyanlar bunu yaşam örneği olarak benimseyip, farklı şehirlere, ülkelere öğretiyi yaymaya çaba sarf etmişlerdir. Türkiye toprakları Hıristiyanlar için (İncile istinaden) önemli konulardan bir tanesidir. Çünkü Pavlus’un kendisi bu toprakları bizzat ziyaret ederek öğretiyi yaymaya çalışmıştır. Bu sebeple günümüzde Türkiye’de farklı ülkelerden gelen yabancı uyruklu Hıristiyan din görevlileri görmek mümkündür. Güney Kore, Amerika, Almanya gibi farklı kıtalardan gelen ve Türkiye’de din hizmeti veren kişiler bulunmaktadır. Araştırmamız işte bu kişiler üzerinden yola çıkarak onların Türkiye’deki uyum süreci, misyonları, geleceğe yönelik hedefleri, karşılaştıkları toplumsal-bürokratik sorunları ele alacaktır. Bunun yanı sıra araştırmada ele alınan konulardan birisi de yabancı uyruklu Hıristiyanların Türkiye’de, Türk Hıristiyanlarla beraber dini hizmet sürecinin nasıl işlediği ile ilgilidir. Aslında bu araştırma başlatılırken, araştırma hedefleri açısından böyle bir hedef bulunmaktaydı. Ancak araştırmamızın yöntemlerinden olan katılımcı gözlem sürecinde elde edilen bazı bulgular sonucunda bu mesele de araştırmaya dahil edilmiştir. İki farklı kültüre ama aynı inanca sahip Protestan Kilisesine mensup kişilerin beraber ortak çatıda nasıl hizmet ettiği, ne gibi sorunlarla karşılaştığı ve bu sorunlarla nasıl mücadele ettiği araştırmamızın ele aldığı konular arasındadır.

Araştırmamızın birinci bölümde araştırmamızın konusundan, amacından bahsedilirken, ikinci bölümde literatür değerlendirilmesi yapılarak araştırmaya ilişkin yapılmış olan makaleler, yazılar ele alınmış ve belirli eksiklere dair bilgi verilmiştir. Üçüncü bölümde ise araştırma yöntemi ve araştırma sürecine dair bilgileri içeren metodoloji yer almaktadır. Dördüncü bölümdeyse yapılan gözlemler, görüşmeler sonucunda elde edilmiş bulguların analizi yapılmıştır. Bu yapılan analizlerden yola çıkarak son bölümde sonuç ve konuya ilişkin önerilere yer verilmiştir. Bunlara ek olarak araştırmamızın son kısmına yapılan görüşmelerin deşifreleri okuyucularla paylaşılmaktadır.

1. Literatür Tarama ve Değerlendirme

Günümüzde Hıristiyanlık açısından önemli terimlerden birisi misyonerliktir. Kelime anlamı olarak Latince'den gelen bu kelime görevli olan kişi anlamına gelmektedir. Misyon, inancın yayılması hususunda, yetki sahibi tarafından resmi olarak gönderilmesini kastetmektedir.¹ Yani misyoner dediğimizde inancın yayılması için görevlendirilen kişilerden bahsetmemiz mümkündür. Araştırmamızın temel konusunu oluşturan Ankara'da yaşayan yabancı uyruklu Hıristiyanlar olduğu için, literatür taramasında misyoner kelimesini kullanmamız yerinde olacaktır. Nitekim analiz kısmında bahsedeceğimiz gibi, örneklem aldığımız yabancı uyruklu kişiler genel olarak İncil'e istinaden buraya gelip, dini yaymakla görevli olduklarını bildirmektedirler. İncil'de bununla ilgili en bilindik ifade, Matta İncili'nde geçmektedir. İsa ölümünden dirildikten sonra kendi inananlarına “*Bu nedenle gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin*” buyruğunu vermiştir ve bu İsa'nın son buyruğu olmuştur.² İşte bu sebepten ötürü literatür taramasında Türkiye'deki misyonerlik faaliyetleri bağlamında tarama yapmak yerinde olacaktır.

1.1. Misyonerlik Araştırmaları

İncil'de, öğretinin yayılması ve misyonerliğe ilişkin fikirlerin genel olarak İsa'nın çarmıha gerilmesinden sonra ortaya çıktığını görmekteyiz. İsa'nın günümüz Filistin topraklarında, çarmıhtan önce Yahudilere yönelik öğretilerini yayarken, çarmıhtan sonra öğretinin tüm uluslara yayılmasını buyurmuştur. Özellikle öğretisinin tüm uluslara yayılması hususu, *göklere çekilmeden* (Hıristiyanlığa göre) son buyruğu olması dikkat çekmektedir. İsa'dan sonra inancın uluslara yayılması görevini İsa'nın havarileri bir görev olarak üstlenmiş ve yaşamları boyunca bununla meşgul olmuşlardır. Özellikle Yeni Ahit'te mektuplar kısmını okuduğumuzda öğrencilerin arasına sonradan katılan Pavlus'un bu konuda büyük bir emek sarf ettiğini görmekteyiz. Kendisi günümüz Filistin topraklarından başlayarak Akdeniz kıyısındaki yerlere (Günümüz Türkiye, Yunanistan gibi ülkeler dahil olmak üzere) yolculuklar yapmış ve İsa'nın öğretilerini yaymaya çalışmıştır. Yaptığı bu yolculukların sonucunda inancın Yahudilerle kısıtlanmasını ortadan kaldırarak, birçok ulusa yayılmasını başarmıştır. Bundan yola çıkarak günümüzde İsa'nın son buyruğunu ve Pavlus'un hizmetlerini referans alan kişiler, öğretiyi yayma maksadıyla farklı şehirlere ve de farklı ülkelere yönelmektedirler. Çok

1 Abdurrahman Küçük, “Kilisede Misyoner Düşüncesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/3-4 (01 Aralık 1997), 101.

2 *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2013), 1051.

uzun yıllara dayanan bu faaliyet Hıristiyanlar arasında *müjdeleme* veya *müjdeyi yaymak* olarak geçmektedir.

Türkiye'deki misyonerlikle ilişkin yapılan literatür taramasında birçok araştırmaya ulaşılabilmektedir. Yapılan araştırmaların daha çok 2000'lerden sonra yapılması dikkat çekmektedir. Erol Güngör'ün yaptığı çalışmada, misyonerlik faaliyetlerine ilişkin yapılan araştırmaların çok az olduğunu vurgulamaktadır.³ Güngör'ün bu çalışmasında misyonerlik faaliyetlerinin kültürel bir tehdit olduğu hususunun altını çizmiştir. Bunun yanı sıra araştırmacıların, toplumun bu konuyu göz ardı etmesi, yapılan araştırmaların daha çok İslamiyet ve Hıristiyanlığın karşılaştırılmasından öteye gitmemesine vurgu yapmıştır. Bu araştırmasında misyonerliğin, bir dini öğretinin yayılmasından ziyade, kültürel bir değişiklik olduğu üzerinde durmuştur.

Konuyla ilişkin yapılan araştırmalara göz attığımız zaman çoğunun ortak noktasının, Güngör'ün makalesindeki gibi kültür asimilasyonu, kültür değişiminde aracı rol olarak misyonerliğin kullanılması görülmektedir. Remzi Kılıç'ın ele aldığı makalesinde de benzer konulara değinilmiş ve misyonerliğin Batı uygarlığının nüfuz alanını genişletmek, Batı kültürünü dünyaya yaymak, Türkleri İslamiyetten soğutmak, kendi kimliklerini çatıştırmak olduğu sonucuna varılmıştır.⁴ Aynı zamanda Kılıç'ın makalesinde özellikle vurguladığı mesele, misyonerliğin devletler, holdingler tarafından desteklendiği ve asıl maksadın sömürgecilik temellerinin inşası olduğudur

Araştırma konusunun sınırları gereğince, literatür taraması yaparken genel olarak Türkiye'de yapılan Hıristiyanlık araştırmaları ele alınmaktadır. Ancak konuyla ilişkin yapılmış araştırmalarda araştırmacı ve bir dönem Roma Katolik Kilisesinde kardinallik yapmış Jean Daniélou'nun *Kilisede Misyonerlik* eserine sıkça atıf yapılması dikkat çekici olduğundan literatür değerlendirmesinde bu eser de ele alınmıştır. Bakıldığı zaman Daniélou'nun da Hıristiyanlığın kültürel olarak yayılmasını dile getirmesi, Türkiye'deki din araştırmacılarının odak noktası haline gelmiş ve bu nedenden ötürü eserlerinde bu hususa yer vermişlerdir. Daha çok araştırmanın son cümlelerinde bu husus ele alınmaktadır:

...Nihayet son bir hususa da temas etmek gerekmektedir. Eğer Batının siyasi hakimiyeti hedefine ulaştı ise, kültürel etkisinin hedefine ulaştığı da bir gerçektir. Batı teknik medeniyet görünümü altında Dünya'yı fethetmek yolundadır.

3 Erol Güngör, *Türkiye'de Misyoner Faaliyetleri* (İstanbul: Ötüken, 2012), 3.

4 Remzi Kılıç, "Misyonerlik ve Türkiye'ye Yönelik Misyoner Faaliyetleri", *Türklük Bilimi Araştırmaları* 19 (2006), 340.

Bu durumda Doğu'nun ve Afrika'nın eski medeniyetleri, bu yayılmaya karşı durabilecek mi? Gelecekte Dünya'nın her yerinde karşılaşacağımız insanın, bu teknik medeniyetin insanı olacağı bir gerçektir. Bu durum, misyonu yeni bir oluşa doğru yönlendirmektedir. Çünkü bu teknik medeniyet gerek Doğu'da, gerekse Batı da Hıristiyanlığın dışında teşekkül etmiştir. Geleceğin misyoner problemi, bu medeniyetin 'Hıristiyanlaştırılması problemi' olacaktır. Batı için de, Doğu için de, aynı şey söz konusudur.⁵

Konuya ilişkin bir başka araştırma yapan Asife Ünal, *Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye'de Misyonerlik* adlı makalesinde yine misyonerlik faaliyetlerini eleştirmiş ve bununla alakalı olarak ciddi tartışmaları ortaya atmıştır. Yazdığı makalede misyonerliğin masum bir hareket olmadığını dile getirmiş ve siyasi ve kültürel özellikler taşıyan “manevi bir terör” olarak tanımlamıştır.⁶ Misyonerlik faaliyetinin İsa'nın “Tüm ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin” kavramından yola çıkarak günümüz misyonerlerinin bunu dini bir amaçla değil, siyasi ve ideolojik amaçlarla gerçekleştirdiğini savunmaktadır. Özellikle toplumun belirli kırılğan noktalarından yararlanarak, örneğin deprem, sel, salgın hastalıklar sürecinde misyon çalışmalarını hayata geçirmektedirler. Kişinin dinini değiştirmekten ziyade, kimliğini değiştirmesini hedef olarak belirlediklerini iddia etmektedir.

1.2. Misyonerlik Faaliyetlerine Dair Yazılmış Tezler

Misyonerlik terimi altında Türkiye'de yazılmış tezleri taradığımız zaman yeterli kaynağa sahip olduğumuzu söyleyebiliriz. Ancak konumuzun sınırlılığı gereğince, Türkiye'deki misyonerlik faaliyetlerine ilişkin yazılmış tezleri ele alacağız.

Misyonerlik ve Türkiyedeki Misyonerlik Faaliyetleri adlı Yüksek Lisans tezinin sonuç kısmında tartışılan meseleye baktığımız zaman, burada da yapılan araştırma makalelerinden farklı olmayan durumun söz konusu olduğunu görebiliriz. Burada da Hıristiyanlığın yayılmasındaki maksadın dini görevden öte, sosyo-kültürel kimliğin değiştirilmesi ve Batı eksenli uluslararası siyasetin bir parçası haline gelmesi olarak tanımlanmıştır.⁷ Araştırmacı misyonerliği Osmanlı'dan günümüze kadar Türkiye topraklarında önceden planlanmış bir tehdit projesi olarak aktar-

5 Küçük, “Kilisede Misyoner Düşüncesi”, 104.

6 Asife Ünal - Türkiye Dinler Tarihi Derneği (ed.), *Dinler tarihçileri gözüyle Türkiye'de misyonerlik: sempozyum, 01-02 Ekim 2005, Ankara* (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2005), 30.

7 A. Y. Serdar, *Misyonerlik ve Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri* (Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans tezi, 2007), 72.

mıştır. Öte yandan yine dini inancın sömürge amacıyla kullanılması tekrardan burada da karşımıza çıkmaktadır.

Diyarbakır'da Hıristiyan Misyonerliği ve Misyonerlere Bakış adlı bir diğer Yüksek Lisans tezinde, yapılmış araştırmalar ve yazılan tezlerden farklı olarak Koreli misyonerlerin faaliyetlerinden söz edilmiştir. Diğer araştırmalarda ısrarla üzerinde durulan Batı kültürünü yaymaktan ziyade, burada inancın daha çok emperyalist amaçlar uğrunda kullanıldığından söz edilmektedir. Yazar araştırmasında güçlü devletlerin bir yeri sömürgeleştirme ve emperyalizm alanını büyütmesi için misyonerlik yöntemini kullandığını iddia etmiştir. Yapılmış olan bu tez araştırmasında belirli bir örnek olarak Diyarbakır'daki Protestan kiliseler seçilmiş ve bunlara ilişkin birkaç sonuca varılmıştır. Genel sonuç olarak yazar Koreli misyonerlerin Diyarbakır'da, toplumun belirli kırılma noktalarını tespit ederek (maddiyat, işsizlik), bunlardan yararlanıp onları Hıristiyanlığa çektiğini tespit etmiştir.⁸

1.3. Genel Eksiklikler

Yapılan literatür taramasında görüldüğü üzere çoğu zaman meseleye tek taraflı, aynı hipotez üzerinden gidilmiş yazılar mevcuttur. Daha çok araştırma bulgularından gelen kanı, misyonerlerin tek maksatlarının kültürel kimliğin değiştirilmesi, sömürgeleştirmenin bir unsuru olması yönündedir. Fakat yapılan araştırmalarda en büyük eksiklik, konunun genel olarak tarihsel çerçeveden ele alınıp masa başında yakından gözlem ve görüşmeler yapılmadan olmasıdır. Sadece *Diyarbakır'da Hıristiyan Misyonerliği ve Misyonerlere Bakış* adlı tez araştırmasında yakından gözlem ve röportaj yapılmıştır. Ancak burada da tez tüm mezheplerdeki misyonerlikten bahsederken sadece Protestan Kilisesi örneklem olarak seçilmiştir ve bu da araştırmanın güvenilirliği açısından büyük bir açık oluşturabilmektedir. Bu çalışmamızda ise 5 aya yakın yakından gözlem gerçekleştirilmiş bireylerle birebir görüşmeler yapılmıştır. Bu açıdan, diğer makalelerdeki açığı kapatacağı hedeflenmektedir.

Öte yandan literatür taraması yaptığımız zaman yapılan araştırmalarda güncel olaylara değil, daha çok Osmanlı dönemindeki misyonerlik faaliyetleri üzerinde durulmuş ve günümüz Türkiye'sindeki olaylara çok yüzeysel yaklaşılmıştır. Ancak Osmanlı yönetiminin, günün koşullarının, son dönemlerdeki kapitülasyonların mevcudiyeti göz önünde bulundurulduğunda bunu günümüzle kıyaslamak ve bundan bir sonuca varmak yine araştırma güvenilirliğini sorgulamaktadır. Bu

⁸ Ayşe Can, *Diyarbakır'da Hıristiyan Misyonerliği ve Misyonerlere Bakış* (Dicle Üniversitesi, Thesis, 2019).

yüzden ele alacağımız bu çalışmada Osmanlı dönemine değinilmemiş ve sadece Ankara'da yaşayan Yabancı Uyruklu Protestan mezhebindeki Hıristiyanlar ele alınmıştır.

1.3.1. Metodoloji

Sosyal bilimlerde yapılan araştırmalarda genel olarak kullanılan birkaç yöntem önümüze çıkmaktadır. Bunlardan ilki dokümantasyon, diğeryse görüşmeler, anket gibi daha fiziki aktiflik getiren uygulamalı yöntemdir.⁹ Biz bu çalışmamızda uygulamalı yöntem kullanmaktayız. Nitel araştırma yöntemlerinden olan katılımcı gözlem ve mülakat bu çalışmanın esas yöntemlerini oluşturmaktadır.

2.1. Yöntem ve Örneklem

Bu araştırmada veri toplama aracı olarak öncelikle katılımcı gözlem yöntemi kullanılmıştır. Ankara'da yöneticiliğini yabancı uyruklu kişilerin yaptığı Protestan bir kilise seçilerek oraya katılım sağlanılmıştır. Kilisedeki din adamlarının araştırmacıyı kabullenme süreci ortak toplumsal grupların referans vermesiyle beraber kısmen aşılmıştır. Farklı şehirlerden tanıdıklarımızın olması ve onların beni referans olarak göstermesi araştırmama kolaylık sağlamış ve gruba dahil olmam rahatlıkla olmuştur. Ancak bu tür nitel araştırma yöntemlerinde grubun araştırmacıyı tamamen ve gerçekten benimsemesi biraz zaman almaktadır. Sadece referansla orada araştırmacının bulunması, katılımcı gözlemin tam anlamıyla gerçekleşeceği manasına gelmemektedir. Yaklaşık 4-5 ay süre içerisinde seçilen kiliseye düzenli olarak katılım sağlanıp, kilise üyeleriyle yakından iletişim kurulmuştur. Ancak araştırmanın ilk haftalarında gruba tamamen adapte olmak ve araştırma bulgularının güvenilirliğini sağlamak amacıyla, daha fazla katılımcı rolün üstlenmesi tercih edilmiştir. Bu süre zarfında kilise üyeleriyle neredeyse haftanın 4 günü birlikte vakit geçirilmiş ve onların tapınmalarına, dua toplantılarına, kilise dışı sohbetlerine katılım sağlanmıştır.

Ancak bazen araştırmacıların gerçekten kabulü için somut bir olayın gerçekleşmesi gerekebilmektedir. Örnek olarak Geertz adlı yazarın, Bali de horoz dövüşlerini ele alan *Derin Oyun: Balililerin Horoz Dövüşü üzerine Notlar* adlı makalesinde, grubun araştırmacıyı tam anlamıyla kabul etmesi belirli bir olaydan sonra gerçekleşmiştir. Burada araştırmacı illegal horoz dövüşünü izlediği anda gerçekleşen polis baskınında, kendi Amerikan vatandaşlığını gösterip olaydan rahatlıkla

⁹ Zeki Arslantürk, *Araştırma Metod ve Teknikleri* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008), 80.

kurtulabileceği halde, orada bulunan herkes gibi kaçmayı seçmiştir. Bu olaydan sonra tüm köy halkı araştırmacıya güvenmiş ve ona karşı daha samimi olmaya başlamışlardır.¹⁰ Bu araştırma sürecindeyse ilk haftalarda kilise üyelerinin araştırmacıya yabancı gibi davranıldığı anlaşılınca, onlarla daha yakından zaman geçirme yöntemi kullanılmıştır. Öncelikle kilise önderlerini ve ailelerini eve yemeye davet ederek büyük bir ziyafet yapılmıştır. Bundan sonra kilisedeki hem yabancı hem de yerli Hıristiyanların tutumları değişmiş, artık daha fazla güvenmeye başlamışlardır. Hatta olay o kadar ilerlemiştir ki, dışarıdan birisi olmama rağmen, kilisedeki sorunların çözülmesinde araştırmacıyı da dahil etmiş, araştırmacının da onlardan birisi olduğunu, uzun zamandır beraber olmaları sebebiyle kilisedeki tüm meselelerin beraberce halledilmesi gerektiği söylenmiştir. İşte bu yakınlık araştırmanın daha rahat bulgular edinmesine neden olmuştur. Çünkü katılımcı, gözlemci ve araştırmacı kimliğimi bir yana bırakıp onlardan biri gibi görmeleri nedeniyle daha samimi cevaplar alabiliyor ve olayları daha iyi gözlemleyebiliyordum. İlerleyen aylarda kilisedeki tüm meselelerde önceden haberdar oluyor, oluşan sorunlar hakkında fikirlerim alınıyordu. Bunu daha iyi anlamama neden olay ise, kilisenin sadece belirli, güvenilir ve aktif olarak hizmet eden kişilere özel olarak düzenlediği piknik organizasyonuna beni de davet etmeleri oldu. Böylelikle sorduğum sorulara çok rahatlıkla cevap veriyor ve bundan endişe etmiyorlardı.

Araştırmada kullanılan bir diğer veri toplama yöntemi ise yarı-yapılandırılmış görüşmeler oldu. Bu görüşmeler en sona bırakıldı ve veri toplamanın son ayında yapıldı. Böylelikle zaman geçtikçe kendilerinden biri olarak gördükleri için çok daha rahat cevaplar alınabildi ve aynı zamanda da bu cevapları kilisedeki birkaç aydır yapılan gözlemlerle karşılaştırma fırsatım oldu. Görüşme için kilisede yöneticilik yapan 3 Amerikan uyruklu din görevlisi seçildi. Zaten onlardan başka görevli olan başka yabancı uyruklu birisi yoktu. Bu din görevlileri kendilerini *Pastör* olarak tanımlamaktadırlar. Yapılan görüşmeler kayıt altına alınarak daha sonrasında deşifre edilmiştir. Görüşmeler katılımcıların kendi rızasına dayanarak ses kaydı alınmıştır. İlk başlarda görüşme yapmaya tereddütte bulunulsa dahi, birkaç aydır aralarında olmamdan ve beklenen güveni kazanmam sayesinde bu durum oldukça kolay çözüldü ve her üç katılımcı da görüşmeyi kabul ettiler. Görüşmeden sonra başka kiliselerdeki yabancı *pastörlerle* görüşmem teklif edilse bile, aynı samimi cevapların alınamayacağı gerekçesiyle görüşmeler sadece gözlemin yapıldığı kilise önderleriyle kısıtlı tutulmuştur.

¹⁰ C. Geertz, "Kültürlerin Yorumlanması, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları", (2010), 446-455.

2.2. Veri Analiz Yöntemi

Saha çalışması sürecinde araştırmaya katkısı bulunacak olaylar not edilmiştir. Kilisenin ibadet günleri, dua toplantıları, serbest günlerde kilise dışında geçirilen vakitler ve zamanla gelişen tüm ilgi çekici meseleler not edilerek analizi edilmiştir. Bunun yanı sıra katılımcıların rızasıyla kayıt altına alınan görüşmeler deşifre edilmiştir. Bu görüşmelerde öne çıkan meseleler farklı başlıklar altında bir araya getirilerek analizleri gerçekleştirilmiştir. Aynı zamanda yapılan görüşmeler ve gözlemler birbirlerini tamamladığında analize tabii tutulmuştur. Görüşmeler, gözlem sürecinde tutulan notlardaki kişiler, kilisenin adı gibi hassaslık içeren hususlar etik kurallar gözetilerek katılımcıların kişisel bilgileri gizli tutulmuş ve konunun anlaşılabilirliği açısından takma isimler verilmiştir.

2.3. Araştırma Soruları

Araştırmamızın ana konusunu yabancı uyruklu Hıristiyan din görevlilerinin adaptasyon sürecinde yaşadığı belli başlı sorun ve sıkıntılar olduğu için genel olarak bu konuya dair sorular sorulmuştur. Araştırmada genel olarak cevabı aranan sorular bu şekildedir:

1. Neden başka ülke değil de misyon için Türkiye tercih edilir?
2. Türkiye'ye gelirken aileleriyle beraber mi geliyorlar ve eğer aileyle geliyorsa, ailelerinin karşılaştığı ne türlü sıkıntılar olabiliyor?
3. Eğer din görevlilerinin çocukları varsa, onlar buraya nasıl uyum sağlıyorlar?
4. Yabancı uyruklu din görevlileri Türkiye'de ne gibi toplumsal sorunlarla karşılaşılıyorlar?
5. Yabancı uyruklu din görevlileri Türkiye'de ne gibi bürokratik sorunlarla karşılaşılıyorlar?
6. Gelecekte Türkiye'yi terk etmek gibi planları var mı?
7. Burada kendilerini güvende hissediyorlar mı?
8. Kilise içindeki meseleler mi daha çok sorun çıkartıyor yoksa kilise dışında gelişen olaylar mı?

Araştırma kapsamında gerçekleşen katılımcı gözlem ve bire-bir görüşmeler bu sorular etrafında gerçekleşmiştir. Araştırma soruları yarı yapılandırılmış sorulardan oluşmaktadır. Ancak bunun yanı sıra katılımcının kişisel deneyimlerine göre farklı sorular da sorulmuştur. Katılımcılarla yapılan görüşmeler araştırmanın ek kısmında yer almaktadır.

3. Araştırma Bulguları ve Analiz

Araştırmanın temel amaçlarından birisi Ankara’da yaşayan yabancı uyruklu Hıristiyan din görevlilerinin buradaki adaptasyon sürecini ele almaktır. Bir toplumun geleneklerine, inancına farklı bir inancı tanıtmak, onu benimsetmek için görev üstlendiğinde toplumdaki tepkiler farklı, bazen radikal olabilmektedir. Araştırmanın yapılmasında temel oluşturan meselelerden birisi de son seneler de Türkiye’de Protestan kiliselerin artışı, sosyal medya üzerinde reklam sayılarının artması gösterilebilir. Bu konuda Türkiye çapında çalışan derneklerden birisi Kutsal Kitap Derneğinin resmi internet sitesidir.¹¹ Dernek bünyesinde Türkiye’nin birçok ilinde farklı kiliseler kurulmakta, ücretsiz İncil dağıtılmakta ve İncil isteyen kişilerle birebir iletişime geçilip, kiliseye davet edilmektedir. Araştırmanın gözlem sürecinde bu gibi olaylara bire bir tanıklık ederek, İncil isteyen kişilerle nasıl iletişim, irtibat sağlandığı not edilmiştir. İlerleyen bölümlerde bununla ilgili notlar paylaşılacaktır.

Türkiye’de bu gibi derneklerin ve kiliselerin artması, zaman zaman toplumda çeşitli tepkilere neden olmuştur. Bunlardan örnek olay olarak, 2007 senesinde Malatya Zirve Katliamı, Diyarbakır’da Koreli kilise pastörünün öldürülmesi gösterilebilir. Malatya’da Hıristiyan yayınlar yapan kitap evine yapılan baskın sonucunda ikisi Türk biri Alman uyruklu Protestan mezhebine bağlı Hıristiyanın boğazları kesilerek katledilmişti.¹² Bunun yanı sıra 2020 senesinde, Diyarbakır Protestan Kilisesinin Güney Koreli üyesi Jinwook Kim, sokakta bıçaklanarak öldürülmüştü.¹³ İşte toplumdaki bu gibi farklı tepkilere rağmen ülkelerinden binlerce kilometre uzaklara gelip, dini hizmet yapmak isteyen yabancı uyruklu kişiler araştırma konusu edilmiştir. Bu ana meseleler üzerinden gittiğimiz zaman temel olarak ele almak istediğimiz konu; neden Türkiye’ye geldiniz? Burada toplumsal tepkiler yaşadınız mı? Ülkenize geri dönmeyi düşündünüz mü? gibi hususlar olmuştur.

3.1. Neden Türkiye?

Katılımcıların neredeyse hepsi Türkiye’ye gelmenin Tanrının bir yönlendirmesi olduğunu, onun yönlendirmesiyle buraya geldiğini belirttiler. İster birebir görüşmeler süresince isterse de kilisede geçirilen zaman zarfında yapılan sohbetler

11 “Kutsalkitap.org - Hristiyanlık Platformu”, *KutsalKitap.org* (Erişim 04 Ocak 2023).

12 Mürsel Acay vd., “SABAH - 19 Nisan 2007, Perşembe - Kitabevine kanlı baskın” (Erişim 04 Ocak 2023).

13 “SÖZCÜ - Diyarbakır’da Güney Koreli turist öldürüldü” (20 Kasım 2019).

sırasında benzer cevaplar verildi. Dini bilgelik açısından kendilerini yetiştiren din adamları, farklı ülkede hizmet etme kararı alarak bir ülke arayışına geçtiler ve genellikle bu seçimde Türkiye'yi tercih ederek ortak karara vardılar. Özellikle katılımcılar Türkiye'nin yoğun bir Müslüman nüfusa sahip olmasının, onların bu kararı vermelerinde büyük ilham kaynağı olduğunu belirtmektedirler. Çünkü Asya ülkelerindeki Tanrı anlayışının karmaşık ve farklı olduğunu belirtmektedirler. Ancak İslam'da olan tek Tanrı anlayışı Hıristiyanlığa benzerliği açısından burada dini bilgilerini daha rahat aktarabileceklerini düşünmektedirler.

...Araştırdık ve belki sana yine çok ilkel gelecek ama dedik ki, İslamiyetin bir peygamberi varmış, bir kitabı varmış, çok net öğretileri varmış dedik ve ilgimizi çekti. Yani mesela Hinduizm ondan biraz farklı ya. Yani eğer 10 kişiye Hinduizm size ne ifade eder dersin 10 farklı cevap alırsın, değil mi? Yani Hindistan'da bile, Hinduizm farklı insanlara farklı anlamlara geliyor. Ama İslamiyet öyle değil. Onun bir kitabı var, öğretileri var, peygamberi var. Çok net. Bu bana çok ilginç geldi ve biz dedik ki, tamam biz Müslüman bir ülkeye taşınıp, İsa'nın kurtuluşunu yayacağız.¹⁴

Gözlemlerden ve katılımcılarla görüşmelerden anlaşıldığı üzere bu kişilerin ortak kanaati Müslüman bir ülkede hizmet etmektir. Özellikle İslamiyetin yaygın olduğu ülkelerde müjdenin çok daha ihtiyaç duyulduğu ve bu yüzden din görevlisi olarak İsa'nın sözlerini yaymanın zorunluluk olduğunu düşünmektedirler. Ancak ülke seçiminde ikinci bir aşama, somut olarak tek bir ülkenin seçimi idi. Nüfusun çoğunluğunun Müslüman olduğu ülke olacak ama bu hangi ülke olacak? Katılımcıların Türkiye'yi seçmekte ikinci önemli etken demokratik, özgür bir ülke olması nedeniyledir. Şeriat kurallarının geçerli olduğu ülkelerde faaliyetlerini rahatça sürdüremeyeceklerini, görevlerini tam anlamıyla yapamayacakları söylemektedirler. Özellikle Irak, Afganistan, İran gibi ülkelerle kıyaslayarak Türkiye'nin çok daha özgür, demokratik ülke olduğunu vurgulamaktadırlar. Burada dikkat çeken bir diğer husus, genellikle buraya referans alarak, fikir paydaşlığıyla gelmeleridir. Önceden burada hizmet eden kişiler Türkiye'nin özgür, demokratik bir ülke olduğunu vurguluyor ve bu yüzden hizmet etmek için Türkiye'nin ideal bir ülke olduğunu söylüyorlar. Daha Amerika'dayken bu gibi olumlu fikirleri alınca ülke seçmek çok da zor olmuyor ve Türkiye Hıristiyanlığın duyurulması adına çok ideal bir ülke haline geliyor.

...Sonradan bir gün Türkiye hakkında ne düşünüyorsun (eşine) dedim. O düşündü, düşündü ve 'Evet, bu çok daha mantıklı' neden mantıklı? Türkiye Avru-

¹⁴ Mert. "Ankara'da Yaşayan Yabancı Uyruklu Hıristiyanların Adaptasyon Süreci:" Kişisel Görüşme, 21.12.2022.

pa'nın bir parçası. Burada yaşamak zor değil. Mesela bir düzen var, demokrasi var. Biz dedik ki, bu fiziksel anlamda kolay bir yer. Yani mesela Hindistan'a göre kolay bir yer. Biz Türkiye'ye gelmeği seçtik. Biz bunu Tanrının yönlendirişi olarak seçtik. Çünkü kararı verene kadar, Türkiye'de Rab'e hizmet eden insanlarla tanışmıştık zaten. Bu şekilde Türkiye'ye gelmeye karar verdik ve taşındığımız sırada Ankara'da oturanlarla tanıştık ve Ankara'ya gelmeye karar verdik.¹⁵

Bu yüzden Kuzey Afrika veya Türkiye düşünüyorduk. Ondan sonra başka bir ülkede hizmet eden bir abiyle yazıştım. Biz konuştuk ve o bana Bence Türkiye'yi düşünmelisin. Çünkü şu anda hizmet etmek için, İsa'yı anlatmak için fırsatlar var, bu konuda orada özgürlük var ve bunu yapabiliyorsun.¹⁶

Anlaşıldığı üzere farklı ülkelerde hizmet edilmesi üzere en önemli iki etken bulunmaktadır: Ülkenin Müslüman bir nüfusa sahip olması ve Özgür, demokratik bir yönetime sahip olması. Genellikle yabancı uyruklu din görevlilerinin Türkiye'ye gelmesinin en önemli etkenini bunlar oluşturmaktadır.

3.2. Ailenin Önemi

Katılımcıların tamamı evli, çocuklu ve yaşları 30 üzeri olan kişilerden oluşmaktadır. Türkiye'ye gelmezden önce Amerika'da evliliklerini gerçekleştirmiş ve eşleriyle beraber buraya taşınmışlardır. Bazılarının tüm çocukları, bazılarının da birkaç çocuğu Türkiye'de doğmuş ve büyümüşlerdir. Katılımcılarla gerçekleştirdiğimiz görüşmeler süresince de Türkiye'ye hizmete gelmelerinde eşlerinin büyük bir rol oynadığı belirtmişlerdir. Özellikle ülke seçme konusunda karar verme sürecinde bu konuda eşleriyle ortak hareket ettiklerini ifade etmektedirler. Sonuçta eşleriyle beraber çok farklı bir kültüre sahip kıtaya, ülkeye, topluma gelmekte ve burada onlarla beraber hizmet etmektedirler. Burada asıl ve din hizmetlisi unvanı alan erkekler olsa da, eşleri de onlarla beraber aynı kaderi yaşamakta ve neredeyse tüm hayat düzenlerini eşleri uğruna değiştirmektedirler.

...Bunu fark ettim ve ondan sonra, çok dua ettikten ve eşimle konuştuktan sonra Tanrı isterse oraya, İstanbul'a veya Türkiye'ye taşınmak istiyorum. Tanrının sözünü öğretmek istiyorum.¹⁷

15 Mert. Kişisel Görüşme, 21.12.2022.

16 Ali. "Ankara'da Yaşayan Yabancı Uyruklu Hristiyanların Adaptasyon Süreci:" Kişisel Görüşme, 08.12.2022.

17 Furkan. "Ankara'da Yaşayan Yabancı Uyruklu Hristiyanların Adaptasyon Süreci:" Kişisel Görüşme, 09.12.2022.

Benim eşim olmasaydı, nasıl hizmette devam edeceğimi bilmezdim. Gerçekten o hizmet konusunda benim en büyük yardımcım ve sağ kolum. Onun düşünceleri benim için çok önemli...¹⁸

Bunun dışında Kilise önderlerinin eşleriyle görüştüğümde onlarda benzer cevapları verdiler. Eşleri nerede hizmet edeceklerse onlarla beraber dünyanın her bir yerine gitmeyi razı olduklarını ve bu durumdan memnuniyetlerini açıkladılar. Ancak hizmet edecekleri ülke, şehir konusunda muhakkak erkeklerin onlarla fikir alış-verişinde bulduklarını ve bunun olması gerektiğini belirttiler. Özellikle kilisedeki kadınlarla sohbet edildiğinde, onların belirli sıkıntılar yaşadıklarını anlaşılmaktadır. Daha sonrasında bunu eşlerine de sorduğumda daha net cevaplar alabilmiştim. Kadınlar burada eşlerinin dini görevi nedeniyle kendi ailelerinden, kültürlerinden uzakta kalmaktadırlar. Her ne kadar bu durumu kendi istekleriyle kabul etseler de genel olarak kendilerinin durumlarının erkeklerden daha zor olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü erkekler sabah Kiliseye geliyor, tüm günü orada geçiriyor ve sadece akşamları eve dönüyorlar. Günün büyük bir kısmını dışarıda yani daha somut olarak kilisede geçiriyorlar. Katılımcım olan kilise önderlerinin eşlerinin hepsi ev kadını olduğu için genellikle günün bütün çoğunluğunu evde geçirmektedirler. Bu sefer komşularla, toplumla onlar daha çok karşı karşıya geliyorlar. Kadınların belirttiğine göre burada konumları itibarıyla sosyalleşmeleri çok zordur. Çünkü komşuları onların eşlerinin kilise görevlisi olduğunu bildiklerinde sakıncalı davranıyor, mümkünse çok fazla ilişki kurmuyorlar. Bu sefer yabancı din görevlilerinin eşleri genellikle sadece birbirleriyle iletişim kurmakta ve dışarıda beraber zaman geçirmektedirler. Bakıldığı zaman bir nevi kadınlar kocalarının dini görevleri nedeniyle kendi hayatlarını buna feda etmek durumunda kalmaktadırlar. Ancak bunu daha etkili kılan mesele katılımcılarının hepsinin karı koca Hıristiyan olmasıyla ilişkili olabilir. İncil'de aileyle ilgili verilen buyruklarda buna yer verilmiştir;

Ey kadınlar, Rab'be bağımlı olduğunuz gibi, kocalarınıza bağımlı olun. Çünkü Mesih bedeninin kurtarıcısı olarak kilisenin başı olduğu gibi, erkek de kadının başıdır. Kilise Mesih'e bağımlı olduğu gibi, kadınlar da her durumda kocalarına bağımlı olsunlar.¹⁹

Bunun dışında kilisedeki yabancı uyruklu kadınların evdeki görevi, normal bir yerli kadından daha fazla sorumluluk gerektiriyor. Çünkü burada onlar ev işlerinin yanı sıra, çocuklarını da eğitmek zorunda kalıyorlar. Kilisede tanıştığım tüm

¹⁸ Ali. Kişisel Görüşme, 08.12.2022.

¹⁹ *Kutsal Kitap*, 1258.

yabancı önderlerin çocuklarının eğitimini eşleri üstlenmektedir. Temel bilgileri anneler çocuklarına evde kendisi öğretiyor, belirli bir yaşa geldikten sonra da online olarak Amerika'daki derslere katılıyorlar. Burada kadının rolü çocuğu hem eğitmek, hem ev işleriyle uğraşmak hem de kilisede hizmet etmektir. Çünkü kadınlar pazar günü çocuklarıyla beraber kiliseye gelmekte ve gün boyunca orada kalmaktadırlar. Kilisenin temizliği, misafirlerle ilgilenmek gibi konularda da pas-törlerin eşleri hizmet etmektedirler. Gözlemlerim sırasında ve kilisede yaptığım sohbetlerden de anladığım üzere, kadınlar bunu dinin buyruğu olarak görmekte-dirler. Onlar eşlerinin işlerine yardımcı olmaktan çok memnunlar ve bunu zorunlu görüyorlar. Her ne kadar eşlerinin görevi nedeniyle kendi hayatlarını buna feda etseler dahi. Kocaları da eşlerinin yaşadığı bu sıkıntıların farkındalar ve kendile-rinden çok onların sorunlar yaşadığını belirtmektedirler.

Tabii ki yıllar önce eşim bir ev hanımı olarak diğer komşulardan dışlandığını hissedirdi. Yani çünkü kendi evimizde toplantılar yapardık. Kendi salonumu-zu açıp ibadetimizi yapardık. İster istemez komşuların haberi olacaktı. Bu yüz-den biraz cephe koydular. Eşime karşı çok samimi davranmadılar ve tabii ki bu eşimi üzdü. Ama bu da mesela imanlı Türk hanımlarının hepsinin yaşadığı bir şey.²⁰

Bu konuda aslında eşim benden daha fazla zorluk çekiyor. Çünkü ben bir din görevlisi olduğum için, kilise önderi olduğum için, belirli bir noktadan sonra zaten insanlara kendimi tanıtmayı alıştım. “Ben kilise önderiyim, ben kutsal kitap öğretmeniyim.” diye kendimi tanıttım ve tanıtıyorum. Ama eşim için daha zor çünkü eşim işte parka gidiyor, alışverişe gidiyor ve ondan sonra so-ruyorlar “ senin kocan ne iş yapıyor?” o zaman oda söylüyor ve genel olarak insanlar onunla derin bir arkadaşlık ilişkisi kurmak istemiyorlar. Bu yüzden eşim için daha zor. Çünkü ister istemez o da arkadaşlık kurmak istiyor, o da biraz rahat konuşmak istiyor ama bazen olmuyor.²¹

3.3. Kimlik Tartışması

Belirli bir toplumdaki, ülkeden farklı bir yere göç etmek bireylerin her birini etkilediği gibi, bu durumdan en çok etkilenen kesimi çocuklar oluşturmaktadır.²² Araştırma zamanı elde edilen bulgulardan en önemlisi de çocukların sosyal kimliklerinin etkilenmesi üzerine olmuştur. Katılımcıların ikisinin (Mert, Ali) tüm

²⁰ Mert. Kişisel Görüşme, 21.12.2022.

²¹ Ali. Kişisel Görüşme, 08.12.2022.

²² Zeynep Şimşir - Bülent Dilmaç, “Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Eğitim Gördüğü Okul-larda Öğretmenlerin Karşılaştığı Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, *İlköğretim Online*, (30 Nisan 2018), 1116.

çocukları Türkiye'de doğmuştur. Diğer katılımcının (Furkan) sadece son çocuğu Türkiye'de doğmuştur ama Türkiye'ye taşındıkları zamanı diğer üç çocukları çok küçük yaşlardaydı. Dolayısıyla çocukları neredeyse Türkiye'de büyümekte ve buranın toplumuyla iç içe geçmektedirler. Bu da çocuklarda bir kimlik sorununu oluşturmaktadır. Aileleri Amerikalı, evde İngilizce konuşuluyor, Amerikan bayramları, etkinlikleri kutlanıyor ama Türkiye'de büyüyorlar. Katılımcıların bütün çocukları hem İngilizceyi hem Türkçeyi akıcı bir şekilde konuşmaktadır. Ancak onlar burada yabancı uyruklu ve din görevlisinin çocuğu konumunda bulunmaktadırlar. Kilisedeki gözlemime göre Amerikalı çocuklar her ne kadar diğer Türk çocuklarla iyi anlaşsalar bile genel olarak birbirleriyle oynuyor, zaman geçiriyorlar. Çünkü onlar her ne kadar Türkiye'de doğup, büyüse de, burada bir Amerikalı çocuk konumundadırlar.

Yani her zaman zorluklar vardır şunu kabul etmek lazım özellikle çocuklarımız konusunda. Onlar ne Türkiyede yüzde yüz Türk olarak hissedebiliyorlar, ne de Amerikada 100% Amerikalı hissedebiliyorlar. Yani onlar aradalar. Onlar için zordur ama aynı zamanda çocuklar bir şekilde alışıyorlar. Bu yüzden onlar için, onlar büyüdüklerinde bu onlar için büyük bir avantaj ama onların tabii ki zorlukları var. Sonuçta çocuk anlamıyor ve buradaki yerli çocuklar onları anlamıyorlar. Sonuçta “onlar yabancı, onlar bizden değiller” düşüncesi olabilir. Ama genel olarak insanlar bizi ve çocuklarımızı kabul ediyorlar ve iyi davranıyorlar. Ama çocuklarımız için biraz zor olabilir. Çünkü onlar büyüdükçe, ergenlik çağına geldiğinde, sonuçta bir kimliği ortaya çıkarmaya çalışıyorlar ama kim olduklarını belki de tam bile bilemiyorlar.²³

Ama Türkiye'de doğduklarından gurur duyuyorlar, kesinlikle gurur duyuyorlar. Mesela dünya kupasında kimi tuttular? FaFas Müslüman ülkesi olduğu için doğal olarak onlar Fas'ı tuttular.²⁴

İlk geldiğimizde sadece 3 çocuğumuz vardı ve o zaman en büyük çocuğumuz 6 yaşındaydı. O zaman o Amerika'yı hatırlıyor. İkinci oğlum biraz hatırlıyor. Ama iki kızım Amerika'yı çok hatırlamıyorlar. O zaman onlara sorarsan evin nerede? Türkiye'de söylerler.²⁵

Görüldüğü üzere çocukların bir kimlik tartışması bulunmakta ve onlar için gelecekte aidiyet sorunu oluşabilmektedir. Ancak çocukların anneleriyle görüştüğümde, her ne kadar zor olsa dahi çocuklarını hem kendi kültürlerini anlatmaya, unutturmamaya çalışmaktadır. Onlar için zor olabilir ancak bunun İncil'de verilen bir buyruk olduğunu söylemektedirler. Özellikle Pavlus'un Efeslilere yazdığı mek-

23 Ali. Kişisel Görüşme, 08.12.2022.

24 Mert. Kişisel Görüşme, 21.12.2022.

25 Furkan. Kişisel Görüşme, 09.12.2022.

tupta aile ilişkileriyle ilgili birçok nasihat barındırmaktadır ve Pavlus, Musa'nın yasalarına istinaden anne ve babaların sözünü dinlemeyi buyurmaktadır.²⁶ Ancak bunun dışında katılımcıların kendilerinde de bir kimlik sorunu oluşabilmektedir. Kilisede görüştüğüm pastörlerden ilki 27 senedir (Mert), diğeri 16 senedir (Ali) ve sonuncusu (Furkan) sadece 4 senedir Türkiye'de yaşamaktadır. Son katılımcı Furkan haricinde diğeri çok uzun senedir Türkiye'de yaşamaları sebebiyle buranın birçok kültürünü benimsediklerini gözlemlerim sonucunda not aldım. Son katılımcım olan Furkan da artık yavaş yavaş buranın kültürüne alıştığını söylemektedir. Önreğin, her çarşamba günü beraber yenilen kilise yemeğinde Amerikalıların ayran içtikleri dikkati çekmektedir. Onlar Amerika'dayken hiç ayran içmediklerini, Türkiye'de görüp sevdiklerini bildirdiler. Bunun dışında Türkiye'de yaşadıkları zamanı çay alışkanlıklarının başlamaları da bunun bir diğeri örneğidir. Kilisenin açık olduğu neredeyse tüm saatlere taze demlenmiş çay bulunmaktadır ve bunu yapan Amerikalı pastörlerin kendisi veya eşleridir.

Ama bu artık zor değil, çünkü artık dil öğrendik, kültür öğrendik. Hatta ben Türk kültürünü benimsemişim. Hatta Amerika'ya gitsem artık zorlanırım.²⁷

3.4. Bürokratik Sorunlar

Günümüzde Türkiye'de resmi ikamet eden yabancı nüfus sayısı 1,792,036 olarak açıklanmaktadır.²⁸ Bu kişiler Türkiye'de resmi ikamet izni, çalışma izni almış kişileri kapsamaktadır. Ülkede kısa veya uzun dönem kalan kişilerin oturum iznini Türkiye Cumhuriyeti İçişleri Bakanlığı'na bağlı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü düzenlemektedir. Bugün Türkiye'de hizmet veren yabancı uyruklu kilise görevlileri genel olarak turistik oturum izni ile ikamet etmektedirler. Bu oturum izinleri genellikle 6 aylık, 1 veya 2 seneyi kapsamaktadır. Bundan sonra tekrar oturum iznini yenilemektedirler.

Konuşmacılarla yaptığım görüşmelerde genellikle oturum izni meselesinden şikayetçi olduklarını aktardılar. Ev hanesinin toplam 5 üyesi varsa, bunların üçüne farklı tarihler arasında oturum izni verilmektedir. Bu da her 2 ayda bir yeniden belge toplamak, tekrar başvuru yapmak anlamına gelmektedir. Genellikle bu sürecin çok stresli olduğunu, ret gelme ihtimalinin her an söz konusu olduğunu söylemektedirler. Olası bir ret durumunda ülkeyi hemen terk etmek zorundadırlar.

²⁶ *Kutsal Kitap*, 1258.

²⁷ Mert. Kişisel Görüşme, 21.12.2022.

²⁸ "Türkiye İstatistik Kurumu - Veri Portalı" (Erişim 19 Aralık 2022).

Her yabancı gibi o sorunları yaşıyoruz. Mesela son Göç İdaresine gittiğimiz zaman başvurumuzu verdik, birkaç hafta sonra karar bize açıklandı ve eşimle ben 6 ay aldık (oturum iznini kastediyor). Bir yıl istedik ama 6 ay aldık, tamam ama çocuklarımıza 4 ay verdiler. Neden acaba? Yabancı yardımcı hattını aradım (Yabancı İletişim Merkezi'ni kastediyor) yani hiç bir şey söylemediler, neden söylemediler. Ama çok garip, nasıl olabilir? ...Bu kesinlikle bir sıkıntı. Para harcıyorsun, dolaşıyorsun uğraşıyorsun belgeleri almak için. Yani çok büyük değil, ama sıkıntı kesinlikle.²⁹

Her zaman düşünüyoruz “ acaba olacak mı ?” Mesela bizim Türkiye'deki ilk 10 senemiz de tereddüt etmeden oturma izni alacağımı düşünüyordum. Ama son 5-6 senedir bilemiyorsun. Olacak mı, olmayacak mı? Tabii ki bu konuda aslında Tanrıya daha çok güvenmemiz lazım. ...Eskiden sistem farklıydı, orada çalışan memurlar seni beğeniyorsa otomatik olarak veriyorlardı. Bugünlerde biraz farklı bir çalışmalar var. Onun dışında buradaki sistem biraz farklı olduğu için aynı zamanda bu başka bir zorluk. Mesela bir kurum belirli bir evrak istiyor, sen o kuruma istenilen evrakı istemeye gidiyorsun ve o diyor ki ”bu evrakı biz vermiyoruz.” Soruyorsun peki nereden alacağım ben bu evrakı? Diyorlar ki, biz bilmiyoruz, git onlara sor. O zaman tekrar geldiğin yere dönüyorsun.³⁰

...Mesela biz şuan da yeni kartımızı bekliyoruz. Ben başvurduğum bekliyorum. Ben 1 yıllık istiyorum, eşim 1.5 yıllık istiyor. Şimdiye kadar kartımızı almamıştık ve açıkçası kartımızı alır almaz yurt dışına çıkacağız, bir yolculuk yapacağız. Ama beklemekteyiz ve bazen kartı almak 2 ay sürüyor. Ama bazı yabancılar şikayetçi. Çünkü sanki biraz rastgele karar veriyorlar. Sen 2 yıl istiyorsun, 1 yıl veriyorlar, 1 yıl istiyorsun, 6 ay veriyorlar. Biraz rastgele gibi ama ben çok kafamı takmıyorum.³¹

Görüldüğü üzere genel olarak yabancıların tereddüt ettiği mesele oturum iznidir. Çünkü bu sebeple ülkeden bazen deport, sınır dışı edilme ihmal de vardır. Gözlem yaptığım kilisenin eski pastörünün bu sebepten dolayı ülkeyi terk etmek zorunda kaldığını öğrendim. Yerli pastörün yabancı uyruklu eşi ülkeyi yasal nedenlerden dolayı terk etmek zorunda kalınca, eşi ve ailesi de ülkeyi terk etmişlerdir. Bununla ilgili Türkiye Protestanlar Derneği'nin yayımladığı rapora göre, 2019 yılında Türkiye'ye 35 yabancı uyruklu din görevlisi alınmamıştır (Diken, 03.02.2022). Bu konulardan genelde yabancı uyruklu kişiler tedirginler ve her an ülkeye girişleri yasaklanabilmektedir. Ancak görüşmecilerin bazılarından aldığım bilgiye göre eskiye kıyasen şimdiki sistemin çok daha iyi olduğunu aktardılar.

29 Furkan. Kişisel Görüşme, 09.12.2022.

30 Ali. Kişisel Görüşme, 08.12.2022.

31 Mert. Kişisel Görüşme, 21.12.2022.

Eskiden yabancıların oturma izni alması daha çok polislerin inisiyatifine kaldıysa da, bu şimdi düzenli bir şekilde Göç İdaresi tarafından yapılmaktadır.

Evet, eskiden çok daha zordu. Bizim için en önemlisi oturma izni. Eskiden sistem polise bağlıydı. Onun için biz Kayseri'deyken, Ankara'dayken polisler bize gerçekten çok kötü davranırlardı. Bağırırlardı, tehdit ederlerdi, yalan söylerlerdi. Yani pek sabırlı davranmazlardı ve oraya gitmek hiç hoş değildi. Bize karşı hiç uygar davranmıyorlardı. Tabii ki zamanla sistem Göç İdaresine geçti ve o kat kat daha güzel. Ama tabii ki oradaki problem nedir, yoğunlar. Müthiş yoğunlar. Yani nasıl dayanıp güzel hizmet verecekler? O açıdan tabii şikayetçiyiz ama bu çalışanların hatası değil çünkü onlar çok zor şartlar altında çalışıyorlar.³²

Eskiden sadece seni uğraştırmak için böyle şeyler yaparlardı ama şimdi belki hala var ama ben pek yaşamadım, eskiden daha fazla yaşadım. O tür şeyler var evrak konusunda.³³

Görüldüğü gibi genel olarak tedirgin olunan bürokratik sorunlar ikamet izniyle alakalıdır. Bunun dışında bazı çeşitli sorunlar da bulunmaktadır. Bu dernek ve vakıf izni meselesidir. Yaptığım gözlemlere göre aslında dernek kurmak, herhangi bir dernek veya vakıf çatısı altında faaliyet göstermek bürokratik olarak bir sorun teşkil etmiyor. Belirli evraklar, prosedürler tamamlandıktan sonra dernekleşme mümkün oluyor. Katıldığım kilisede de zaten bir derneğin altında faaliyet sürüyor. Ancak burada daha çok kilisenin kendi felsefesiyle ilgili sorunlar meydana gelmektedir. Dernek, kurum ve kuruluşlar ülkenin belirli yasalarına göre düzenlenmektedir (Dernekler Kanunu, 2004: 1). Derneklerin kendi içlerinde belirli tüzüğü, düzenlemeleri vardır ve bunlar ülkenin iç yasalarına göre düzenlenir. Ancak kilisedeki dini yasalar bazen bununla örtüşmemektedir. Bu meseleyi gözlem yaptığım kiliseyle beraber farklı kiliselerde diğer yabancı önderlerle de konuşma fırsatım oldu ve aynı cevapları aldım. Kilisenin kendi kuralları, derneğin kendi kuralları vardır. Herhangi bir sorunla karşılaştıklarında kilisenin kendi kurallarına göre mi davranacaklar yoksa derneğin tüzüğüne göre mi?

Kilise konusunda vakıf, dernek konusu var. Eğer topluma açık yerde toplanmak istersen ve polislerin dikkatini fazla çekmek istemezsen o zaman dernek veya vakıf açabilirsin. Bu bir anlamda iyi bir şey. Ama başka bir anlamda Kiliseler için bir zorluk çıkarabiliyor. Çünkü devlete göre sen bir derneksin. Ama Kilise dernek gibi hareket etmiyor, kilise Kutsal Kitaba göre hareket ediyor. O zaman dernek için bazı kurallar, yasalar var. Ama kilise bambaşka bir şey. Diyelim ki biri kilise önderlerine karşı bir iftirada bulunuyor. O zaman hemen derneğin

32 Mert. Kişisel Görüşme, 21.12.2022.

33 Ali. Kişisel Görüşme, 08.12.2022.

tüzüğüne bakarak ya da başka bir resmi yasalara bakarak devlet karar vermeye çalışıyor. Ama biz bir kiliseyiz ve bir kişi bir iftirada bulunuyorsa kilise o kişiyle belirli bir şekilde ilgilenecek ama devlet farklı bir şekilde ilgilenecek.³⁴

Aynen. Bundan başka kilisemiz bir derneğin altında. Ama tabii ki ben bunu anlayışla karşılıyorum. Onlar galiba kiliselerin yasal bir şemsiye altında işlenmesini istiyorlar. Gayet olabilir, normal. Yani kontrol sistemi olsun. Ama bazı insanlar “biz özgür değiliz. İbadet etmek için dernek bulmak lazım ya da vakıf bulmak lazım. Biz daha özgür olmalıyız.” diyorlar. Ben öyle yaklaşmıyorum. Türkiye’de bize bu kadar güzel bir özgürlük verdiler. Tamam, derneğimizi kuralım, zaten pahalı değil.³⁵

Kilisede bulunurken ilk dikkatimi çeken mesele, her tapınma günü kapıda bir polis ekibinin beklemesiydi. İlk başta bunun sıra dışı bir şey olduğunu sansam bile, sonradan bunun rutin bir mesele olduğunu, her pazar günü polislerin kilise önünde mesai yaptıklarını öğrendim. Bu sadece olası tüm ihtimaller doğrultusunda yapılmaktadır. Öncelikle polisler kapıyı çalar, ibadetin ne zaman başlayıp biteceğini sorarlar. Daha sonrasında aşağıya inip orada beklerler. Kilisede yaptığım görüşmelerde bu durumdan kimsenin rahatsız olmadığını görmek mümkündür. Zaten polis orada kiliseyi koruma amaçlı durmaktadır. Kilise bunun çok da gerekli olmadığını düşünse de, herhangi bir sorun teşkil etmediğini de belirtirler. Sadece polisler zorunlu mesai olarak orada beklediği için, bazen önyargılı olabileceklerini aktarmaktadırlar. Ama bazılarıyla sohbet muhabbet etmektedirler. Birkaç kez kilisede polislerin çay içtiklerine şahitlik ettim. Hatta polislerle de görüşmek için birkaç kez kendim çay alarak onlara ikram ettim ama konuşma yapmak pek mümkün olmadı.

Evet, yani az önce polisten söz ettim. Aslında onlar her hafta gelip bize bakıyorlar. Pazar günü biz ibadet yaptığımız zaman onlar dışarıda kalıyorlar bizi savunmak için.³⁶

Aslında biz Eskişehir’deyken büyük bir sorun yaşamadık. Polislere göre gençler bir şey yapmaya çalışıyorlar, aralarında bir şeyler konuşuyorlar. Ama bizler kendimizi bir tehlikede hissetmiyorduk. Ama polislere göre böyle bir tehdit vardı. Ama Eskişehir’deyken herkes bize çok iyi davranıyordu. Ama tabii ki, biz hissediyoruz, bazı kişilerle sadece yüzeysel ilişkiler oluyor. Sonuçta ben din görevlisiyim ve hissedebiliyorsun tam bir toplumun parçası olmadı-

³⁴ Ali. Kişisel Görüşme, 08.12.2022.

³⁵ Mert. Kişisel Görüşme, 21.12.2022.

³⁶ Furkan. Kişisel Görüşme, 09.12.2022.

ğını. Ama dediğim gibi, büyük veya kötü bir şey başımıza henüz gelmedi. Hamdolsun.³⁷

Evet, doğru. Kapıda polisler var. Yine de ben bundan memnunum. Az önce dediğim gibi, her polis bizim gibi her birinin kendi görüşü var. Bazılarının bilinçaltında “defolup gitsinler” diye düşünebilir. Bazıları da “helal olsun, kal-sınlar, uğraşınlar. Burası demokratik bir ülke.” gibi düşünebilir. Bu yüzden bazı polisler surat asarlar, mutlu olmadıkları hissettirebiliyorlar. Ama bunu çok fazla kafama takmıyorum. Genel olarak sağolsunlar, mesai alıyorlar. Biz ücretsiz bir şekilde güvenlik alıyoruz. Biz para harcamıyoruz. Başka ülkede olsaydı belki para harcamamız gerekirdi ama bu devletin karşıladığı bir şey. Çoğu zaman aşağıda kalıyorlar, yukarı çıkmıyorlar. Yukarı çıktıklarında çay veriyoruz.³⁸

Görünüşe göre onlar kendi ibadetlerini rahatça yapabiliyor, konferanslar düzenleyebiliyor, özgürce davranabiliyorlar. Araştırmanın devam ettiği süre zarfında kiliseyle beraber Noel etkinliklerine, farklı kiliselerle beraber dua toplantılarına, yılbaşı kutlamalarına katıldım ve her hangi bir sorun yaşamadık. Kısacası yabancı din görevlilerinin bürokratik açıdan Göç İdaresindeki oturma izni dışında her hangi bir sıkıntısı bulunmamaktadır. Dernekleşme, etkinlik düzenleme gibi konularda çok rahatça hareket edebilmektedirler. Ancak oturma izni meselesi onların sorun ettiği önemli bir konu olarak kalmaktadır.

3.5. Toplumsal Sorunlar

Kilisede yapılan gözlemler süresince toplumsal açıdan hiç bir sorun meydana gelmedi. Araştırma sürecinde haftanın 4 günü kilisede bulunulurken, birçok etkinliklere, kutlamalara katıldım. Ancak her hangi bir olumsuz olay yaşanmadı. Bunun dışında kilise görevlilerinin Hıristiyanlıkla ilgilenen kişilerle görüşmeye gidilirken, onlarla beraber görüşmelere katıldım. Meraklı kişilere Kutsal Kitap veriliyor, sohbet edilerek inanç konusunda bilgi aktarılıyordu. Ancak herhangi sert bir tepki alınmadı. Bazen kiliseye Müslüman bireyler katılıyor ve sadece soru cevap şeklinde ilerleyerek sohbet ediliyor. Kilisedeki ister yerli ister yabancı kişiler şimdiye kadar her hangi bir sert tepki almadıklarını belirttiler. Tabii zaman zaman çeşitli sıkıntılar yaşamaktadırlar. Örnek olarak konuşmacım Ali'nin mailine, arabasının önüne tehditler yazmışlardı.

Yani birkaç komşu özellikle bizi sevmedi. Bir sefer bizim arabamızın arkasına, tampona ‘Ayine Son’ yazmışlardı. Ama bunu tehdit olarak görmedik. Bir gün

³⁷ Ali. Kişisel Görüşme, 08.12.2022.

³⁸ Mert. Kişisel Görüşme, 21.12.2022.

bir mail aldık. Mailde bizim çocuklarımızın ismini kullandılar ve tehdit ettiler. Bu bizi korkuttu. Açıkçası o seviyeye çıkınca biz Amerikan konsolosluğuna haber verdik ve sağ olsunlar geldiler bizimle konuşmak için. Kayseri'ye kadar geldiler³⁹

Ancak bu gibi olaylar tehditten öteye geçmemektedir. Yani toplumda bundan rahatsız olan kişiler olsa dahi, bu sadece düşüncede kalmıştır. Pastörlerin genel görevi müjde yaymak olduğu için, ister istemez insanlarla dini konularda tartışmaya girebiliyorlar. Ama bunlar sadece sözlü tartışmada kalıyor ve asla eyleme geçmiyor. Tabii ki, Türkiye geneline baktığımızda istisnalar olmaktadır. Daha önce yukarıda bahsettiğimiz Malatya ve Diyarbakır'daki cinayet olayları bunun bir örneğini oluşturmaktadır. Ancak bunlar çok nadir rastlanan vakalardır. Çünkü görüşmecilerimden biri 27 sene, diğeri 16 senedir Türkiye'de yaşamasına rağmen şimdye kadar kötü bir olaya rastlamadıklarını söylediler.

Ama dediğim gibi, büyük bir veya kötü bir şey başımıza henüz gelmedi. Hamdolsun. Tabii ki, dışarıdayken ben insanlarla dini konuları tartıştım. Bir erkek olarak normal bir şey. Mesela kıraathaneye gittiğimiz zaman görüyorsun, amcalar kendi aralarında tartışıyorlar. Bu benim için normal bir şey. Bence bu konuda Rab hikmet verdi bana ve ben mümkün oldukça fazla tartışmak istemiyorum. En çok insanların sorularına cevap vermeye çalışıyorum. Mesela insanlar bunu sormak ister “Sen Muhammed hakkında ne düşünüyorsun?” Bazıları samimi bir şekilde soruyor ama bazıları sözde soruyor. Sanki bir şey arıyorlar veya kışkırtmaya çalışıyorlar. Ben bu tür sorulara cevap vermiyorum ve böyle diyorum “önemli olan benim düşündüğüm değil, çünkü ben İsa'nın öğrencisiyim. Önemli olan sen ne düşünüyorsun?” Bu şekilde daha az tartışmaya giriyorum.⁴⁰

Yani normalde, daha doğrusu hiç kötü tepki görmedim. Bir olay aklıma geldi. Ben tercüman bürosundaydım ve birkaç belge bekliyordum. Oradaki kişilerle konuştuğum zaman az önce anlattığım gibi bir sohbetim oldu. Aslında ona dedim ki, kilisemiz aslında Türkler için. O çok şaşırıldı ve dedi ki, onlar Müslüman değillerse, demek ki gerçekten Türk değiller. Böyle bir cümle hatırlıyorum ve o beni çok şaşırttı. Ama tabii ki böyle düşünenler olabilir ama aynı zamanda çok kötü bir sohbetimiz olmadı sadece böyle cümle hatırladım.⁴¹

Müjde paylaştığım için şikayet ettiler. Polis geldi, beraber karakola gittik. Tabii o anda miden düğüm oluyor, terliyorsun. Çünkü nasıl sonuçlanacağını bilmiyorsun. O anda sıkıntı oluyor. Karakola ilk götürüldüğümde, inan 1 hafta uyuyamadım, tam bir hafta uyuyamadım. Çünkü biz şey düşünüyoruz, güven-

39 Mert. Kişisel Görüşme, 21.12.2022.

40 Ali. Kişisel Görüşme, 08.12.2022.

41 Furkan. Kişisel Görüşme, 09.12.2022.

deyiz diye düşünüyoruz ama oysaki biz güvende değiliz. Her an bir deprem olabilir, her an bir sel baskını olabilir. Yani gerçekten güvende olmadığını fark ettiğinde uykun kaçabilir, ben öyleydim 1 hafta. Ama tabii ki genel olarak ben şikayetçi değilim. ...Bunun için insanlar tanımadık insanlarla iyi idare etmeyi bilirler. Ama Türkiye’de, özellikle geçmişte bu yoktu. Onun için farklılık ve toleranslı olmuyorlar. Ama dediğim gibi bu yavaş yavaş geçmişte kalıyor. Bence internetin etkisiyle.⁴²

Görüldüğü üzere toplumsal olarak pek fazla sıkıntı yaşamamaktadırlar. Rahatça inançlarını duyurabiliyor, insanlarla dışarıda sohbet edebiliyorlar. İnanıcı yaymak için özellikle tüm Türkiye’yi kapsayan bir sistem bulunmaktadır. İnternet sitesi üzerinden ücretsiz İncil reklamı yapılıyor, isteyen kişilere İncil kargo olarak gönderiliyor. Ancak süreç bununla da bitmiyor. Bundan sonra İncil isteyen kişinin telefon numarasına ulaşılarak, kiliseye davet ediliyor. Kabul ederek kiliseye gelen kişilerle inanç üzerine sohbet ediliyor ve Hıristiyanlık tanıtılıyor. Daha sonra beraber fotoğraf çekinerek ayrılıyorlar. Fotoğraf meselesi üzerine kilisede rahatsızlık eden ciddi olaylar bulunmakta, ancak bu, kilise içerisindeki Hıristiyanlar arasında mesele olduğu için bir diğer alt başlıkta ele alınacaktır. Bundan sonra kişi pazar ibadetlerine veya çarşamba toplantılarına davet ediliyor. Eğer kabul ederse sürekli iletişim halinde kalarak görüşmeler devam ediyor. Ancak bazen telefonla İncil isteyen kişilere ulaşıldığında, kişi sadece rahatsız edilmek istemediğini söylüyor ve konu orada kapanıyor.

Katılımcılarla yapılan görüşmeler sırasında “Hiç Türkiye’yi toplumsal olaylardan dolayı terk etmeyi düşündünüz mü?” sorusu sorulduğunda, genellikle ve neredeyse hepsi bu yüzden asla gitmek istemediklerini belirtirler. Ancak genellikle kilise içerisinde oluşan iç sorunlar yüzünden terk etmek istediklerini söylediler.

Hayır. Hayır daha çok kilisedekiler beni üzdüğünde zaman zaman terk etmeyi düşündüm.⁴³

Yani bu olaylardan dolayı bu fikir aklıma gelmedi bence. Çünkü Kutsal Kitapta okuyoruz ki, İsa Mesih’in ardından gidenler zülüm görecekler. Tabii bu çok küçük olaylar, zülüm değil. Ama zülüm görürsem bile, terk etmeyi düşünmeyeceğim galiba.⁴⁴

42 Mert. Kişisel Görüşme, 21.12.2022.

43 Mert. Kişisel Görüşme, 21.12.2022.

44 Furkan. Kişisel Görüşme, 09.12.2022.

3.6. İç Meseleler

Görüldüğü üzere genellikle toplumsal, bürokratik sıkıntılar yaşanmamakta ve çok küçük olaylar olsa bile, bu kilisenin işleyişine mani olmamaktadır. Ancak araştırmanın ilerleyen zamanlarında kilisede iç karışımlar ortaya çıkmaya başladı. Gözlemlerimde birkaç ayı geride bıraktıktan sonra, kilise üyeleri güvendiği için belirli içsel sorunlara yakından gözleme fırsatım oldu. Bu güven meselesi tabii ki de hemen olmadı. Kilise üyelerine araştırma esnasında yemekler ısmarlamak, evde yemeğe davet etmek, birlikte vakit geçirmek gibi çok çetrefilli süreç sonunda gerçekleşti. Oluşan bu güvenden sonra kilisede oluşan içsel meselelere daha yakından katılımcı gözleme fırsatı oldu. Üyelerin bahsettiklerine göre daha önce benzer olaylar yaşanmış, birçok Pastör kiliseyi terk etmiş ve kilise dağılmıştır. Ancak bundan birkaç ay sonra kilise tekrar açılmış ve yeni üyeler katılmaya başlamıştır. Olayın derinine indiğimizde genellikle yabancı-Türk Hıristiyan çatışması olduğu söylenebilir. Kiliseye yeni gelen üyelerin fotoğraflarının çekilmesi belirli bir zamandan sonra Kilise içinde huzursuzluğa neden oldu. Kilisenin eski hizmetçilerinden birisinin internet kanalı üzerinde açıklama yaparak bazı iddialarda bulunması, kilisedeki sorunların genel altyapısını oluşturdu. Eski hizmetlinin iddiasına göre, kiliseye İncil için gelen kişilerin fotoğrafları çekilip, Amerika'da belirli kuruluşlara gönderiliyor ve bununla da kiliseye fon sağlanıyor.⁴⁵ Ancak sağlanan fonun kilisedeki gençler arasında adaletli (?) bir dağılım yapılmamasından dolayı büyük itirazlara neden olmuştur.

Bunun yanı sıra kilisede önderlik eden tüm pastörlerin hepsinin yabancı uyruklu olması nedeniyle belli başlı kültür çatışması yaşanmaktadır. Araştırma süreci boyunca oluşan bazı sıkıntılarda bulunduğum için meselenin çözümlenmesinde, konuşulmasında davet edildim. Genellikle Kiliseye katılan bazı Hıristiyan üyeler hakkında taciz, rahatsız etme gibi ciddi iddialar yaşanmıştır. Kilisenin Türk gençleri bu durumu yabancı pastörlere bildirdiğinde, onların çok daha sabırlı davranmaları bir diğer krizi ortaya çıkarmıştır. Bu araştırmanın son döneminde, benzer krizler çözülememiş ve Kilise ikinci kez dağılma aşamasına gelmiştir. Bu olayların araştırma sürecinde ortaya çıktığından dolayı, tüm bu süreçlere araştırmacı olarak dahil edildim. Bir tarafta Türk Hıristiyanlar diğer taraftaysa yabancı uyruklu pastörlerin kültürel çatışması yaşanmaktadır. Sonuç olarak kilise bu durum

⁴⁵ “Hıristiyan Kızım Müslüman Oluşu.”, *YouTube* (03 Kasım 2020). Bahsedilen videoda Kilise üyelerinin ismi, Kilisenin ismi, konumu belirlenmediği için ve video herkese açık internet kaynağında paylaşıldığı için kaynak gösterilmesinde sorun bulunmamıştır.

nedeniyle ikinci kez dağılma aşamasına gelmektedir. Ancak yukarıda belirtildiği gibi, araştırmacı olarak bulunsam bile olaylara müdahil olmam dolayısıyla araştırmacının buradaki rolü tartışma sebebini oluşturmaktadır. Tüm bu olaylar göz önünde bulundurularak araştırmayı gözden geçirmek gerekmektedir.

Kilisedeki Türk-yabancı Hıristiyan çatışması meselesinden yola çıkarak, eskiden kiliseden ayrılan Türk Hıristiyanlarla görüşme sağlandı. Görüşme kayıt altına alınmasa bile, sadece samimi bir ortamda araştırma maksadıyla görüşmenin sağlandığı belirtilmiştir. Konuşmadan alınan notlara göre, bu sebepten Kilisede eskiden çok ciddi sorunlar ortaya çıkmış ve Kilise bu sebepten dolayı bir kez dağılmıştır. Yani, Türk Hıristiyanlar, yabancı ihtiyarların bazı meselelerde göz yumması, Türk kültürüyle çelişen kararlar verilmesinden dolayı artık Kilisenin Türk yöneticilere devredilmesi gerektiği belirtilmiş, ancak anlayamayınca Kiliseyi topluca Türkler olarak terk etmişlerdir. Bu meseleden 2 sene gibi süre geçse dahi, hala bu tür tartışmaların yaşanması, sorunun devam ettiği kanaatini güçlendirmektedir. Hıristiyan din görevlileriyle Türk Hıristiyanlar arasında bir çatışma yaşanıyor ve bu sorun hala devam ediyor. Zaten görüşmecim olan ve 27 senedir Türkiyede bulunan pastöre “Hiç Türkiyeyi toplumsal sorunlar yüzünden terketmeyi düşündünüz mü?” diye sorduğumda o, kilit cevabı bu şekilde vermiştir:

Hayır. Hayır daha çok kilisedekiler beni üzdüğünde zaman zaman terketmeyi düşündüm.⁴⁶

Bu verilen cevabın aslında araştırmanın altyapısını oluşturduğunu söylemek mümkündür. Çünkü araştırma başladığında belirli bir soru üzerinde düşünülerek yola çıkılmıştı. Ortaya atılmak istenen hipotez, yabancı ülkelerden gelen Hıristiyan misyonerler burada toplumsal açıdan ciddi ve ağır sorunlar yaşayıp yaşamadığıydı. Ancak araştırmanın devam eden süreçlerinde ve bu başlık altında incelediğimiz gibi, daha çok içerideki Türk-Hıristiyan meselelerinden doğan sorunlar söz konusudur. Konuşmacının dediği gibi, bu gibi içsel meseleler, dışta yaşanan sorunlardan daha büyüktür ve bu yüzden Türkiye’yi terk etmeyi zaman zaman düşünmektedirler.

Sonuç ve Öneri

Araştırma başlamazdan önce hedeflenen hipotez, eskiden yaşanmış olaylar doğrultusunda yabancı uyruklu Hıristiyan din görevlilerinin burada toplumsal açıdan belli başlı sıkıntılar yaşaması ve bu sebepten ülkeyi terk etmek istemeleri sonucunu elde etmektir. Ancak katılımcı gözlem ve görüşmeler sonucunda bu hipotezin

⁴⁶ Mert. Kişisel Görüşme, 21.12.2022.

çürütüldüğünü görmekteyiz. Örneklem olarak ele alınan Kilisede toplumsal büyük sorunlar yaşanmamakta ve bu yüzden ülkeyi terk etmek istememektedirler. Araştırmanın sürdüğü birkaç aylık zaman zarfında, Kilisede herhangi bir olayın, saldırının yaşanmaması bunun ispatını oluşturmaktadır. Dışarıdan Müslüman, Ateist gibi düşüncelere, inançlara sahip kişiler gelse bile, bu daha çok samimi sohbet etrafında gerçekleşen görüşmeler olmuştur.

Ancak bürokratik olarak ortaya atılan hipotezimizin kısmen doğrulandığı tartışılabilir. Yabancı konuşmacıların hepsi oturum izni alma hususunda mağdur olduklarını bildirmektedirler. Ancak burada vurgulanması gereken önemli bir nokta, bunun geçmişte çok daha zor olduğudur. Eskiden bunlar daha çok görevli polislerin inisiyatifindeyse, şimdi bu tam kurumsallaşmış olarak Göç İdaresine devredilmiştir.

Dernekleşme, vakıf gibi meselelerde de bürokratik engeller oluşmamakta ancak burada daha çok inançla bürokrasi arasında sosyolojik bir çatışma yaşanmaktadır. Yukarıda da bahsedildiği gibi, Kilisede sorunlar olduğu zaman dernek kanununa göre mi hareket edilecek yoksa Kutsal Kitapta yazılanlara göre mi? Bu mesele çözülmemiş ve ucu açık olarak bırakılmıştır.

Öte yandan kimlik meselesinin ciddi bir sorun olduğu görülmektedir. Aileleriyle beraber Türkiye'ye taşınan Hıristiyan din görevlilerinin çocukları burada bir kimlik sorunu yaşamaktadırlar. Çünkü doğdukları, büyüdükları ülke Türkiye ancak evde bir Amerikan kültürü bulunmaktadır. Bu bir nevi ikili kültürü doğurmaktadır. Yani çocuklar kendilerini ne Amerikalı ne de Türk gibi hissetmektedirler. Ebeveynleri bu sorunu gidermek için çocuklarını evde kendileri eğitiyor, evde dersler işliyor, Amerikan bayramlarını kutluyorlar. Bunun yanı sıra Amerika'daki akrabalarıyla sürekli iletişim halinde kalıp, onlarla iletişimini sağlıyorlar. Ancak bunun kesin bir çözüm olduğunu söylemek zordur. Çünkü, sonuçta çocuklar burada yaşıyor ve Türk insanlarıyla iletişimde oluyorlar. Bu da onların bir nevi yabancılaşma hissiyatını doğurmaktadır. Bu yüzden daha çok Amerikalı çocuklar buradaki diğer Amerikalı çocuklarla beraber iletişim kurmaktadırlar.

Bu açıdan en zor görev ebeveynlere düşmektedir. Özellikle anneler büyük bir sorumluluk almaktadırlar. Erkekler haftanın birçok gününü Kilisede geçirmekte, günün büyük bir çoğunluğunu çocuklar anneleriyle geçirmektedirler. Zaten annelerin her açıdan sorumlulukları büyüktür. Çünkü onlar eşlerinin görevleri nedeniyle farklı bir ülkede yaşamakta, çocuklarına eğitim vermekte ve Kilisede hizmet etmektedirler. Kadınlar bu yüzden birçok şeyden vazgeçerek, Tanrı-

nın emirleri doğrultusunda burada, Türkiye’de yaşamaktadırlar. İşte bu sebepten eşler kadınlarının düşüncelerini önemsemekte, onlarla beraber ülke seçimini belirlemektedirler.

Araştırmaya başlandığında her ne kadar toplumdan yani dışarıdan gelen sorunlar üzerinde durulmak istense de araştırmanın gidişatı doğrultusunda Kilise görevlilerinin daha çok içsel sorunlardan muzdarip oldukları sonucuna varılmıştır. İç Meseleler başlıklı bölümde de ele alındığı gibi, Kilisede yaşanan sorunların temel kaynağı olarak Amerikalılarla Türklerin yaşadığı kültürel farklılıklar gösterilebilir. Amerikan kültüründe normal olarak görülen bir şeyin veya Kutsal Kitaba göre sıradan olan bir meselenin, Türk kültürüyle karşılaşıldığında belli başlı sorunlara yol açtığı gözlenmiştir. Bunun çözümü olarak “yerlinin yerliye hizmet etmesi” uygulaması önerilebilir. Zaten araştırmada da bu konuya değinilmiştir. Fakat Kilisenin daha önce sırf yerlilerin hizmet edilmesinin istenmesi sebebiyle dağılması söz konusu olmuştur. Yabancı misyonerlerin burada kalıcı olmakta ısrar etmeleri sonucunda Türk kültürüyle çatışmalar yaşanmaktadır. Konuşmacımla yaptığım bir görüşmede “Daha ne zamana kadar bu Kilisedesiniz, Ankaradasınız” diye sorduğumda “ Bu Kilisenin kurulması için daha 13 sene var” cevabını vermiştir. Bu da yabancı Kilise görevlilerinin daha uzun seneler boyunca tek bir Kilisede kalmaları anlamına gelmektedir. Ancak Türk kültürüyle çatışarak yapıldığı düşünülen dini hizmetler, araştırma süresince ortaya çıkan sorunlar gibi başka problemlere de gebe kalınmasına neden olabilmektedir.

Kaynakça

- Acay, Mürsel vd. “SABAH - 19 Nisan 2007, Perşembe - Kitabevine kanlı baskın”. Erişim 04 Ocak 2023. <http://arsiv.sabah.com.tr/2007/04/19/haber-742B25F11BDC413B998EC6D0E8B18576.html>
- Arslantürk, Zeki. *Araştırma metod ve teknikleri*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 7. bsk., 2008.
- Can, Ayşe. *Diyarbakır’da Hıristiyan Misyonerliği ve Misyonerlere Bakış*. Dicle Üniversitesi, Thesis, 2019. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi). <http://ktp2.isam.org.tr/detayilhtezt.php?navdil=tr&tidno=30201&tarama+=DiyarbakırdaHıristiyanmisyonerli%C4%B1rdaHıristiyanmisyonerli%C4%B1rdaHıristiyanmisyonerlerebak%C4%B1C59F>
- Geertz, C. “Kültürlerin Yorumlanması, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları”.
- Güngör, Erol. *Türkiye’de misyoner faaliyetleri*. İstanbul: Ötüken, 5. bs., 2012.
- Kılıç, Remzi. “Misyonerlik ve Türkiye’ye Yönelik Misyoner Faaliyetleri”. *Türklük Bilimi Araştırmaları* 19 (2006), 327-342.

- Küçük, Abdurrahman. “Kilisede Misyoner Düşüncesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/3-4 (1997), 101-104.
- Serdar, A. Y. *Misyonerlik ve Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri*. Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans tezi, 2007.
- Şimşir, Zeynep - Dilmaç, Bülent. “Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Eğitim Gördüğü Okullarda Öğretmenlerin Karşılaştığı Sorunlar ve Çözüm Önerileri”. *İlköğretim Online*, 1116-1134. <https://doi.org/10.17051/ilkonline.2018.419647>
- Ünal, Asife - Türkiye Dinler Tarihi Derneği (ed.). *Dinler tarihçileri gözüyle Türkiye’de misyonerlik: sempozyum, 01-02 Ekim 2005, Ankara*. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 1. baskı., 2005.
- “Hıristiyan Kızın Müslüman Oluşu.” *YouTube*. Yayın Tarihi 03 Kasım 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=y0RCdCNXbWE>
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2013.
- KutsalKitap.org. “Kutsalkitap.org - Hıristiyanlık Platformu”. Erişim 04 Ocak 2023. <https://www.kutsalkitap.org/>
- “SÖZCÜ - Diyarbakır’da Güney Koreli turist öldürüldü”. 20 Kasım 2019. Erişim 04 Ocak 2023. <https://www.sozcu.com.tr/2019/gundem/diyarbakirda-guney-koreli-turist-olduruldu-5461941/>
- “Türkiye İstatistik Kurumu - Veri Portalı”. Erişim 19 Aralık 2022. <https://data.tuik.gov.tr/>

Ek-1 Katılımcılar ve Deşifreler

Takma ad	Cinsiyet	Yaş	Uyruk	Türkiyede İkamet Süresi	Medeni Durumu
Mert	Erkek	52	Amerika	27	Evli
Ali	Erkek	41	Amerika	16	Evli
Furkan	Erkek	37	Amerika	4	Evli

Ek-2 Deşifreler**Ek 2- 1: Mert Takma İsimli Katılımcının Deşifresi**

Görüşmeci: *Öncelikle teklifimi kabul ettiğiniz için teşekkür ederim*

Mert: Rica ederim.

G: *Bana biraz kendinizden bahsedebilir misiniz?*

M: Ben Amerikalıyım, 52 yaşındayım. Evliyim. 1995 senesinde, yani 27 yıldır önce eşimle Türkiye'ye taşındık. Burada Kilisede hizmet ediyorum, pastörlük yapıyorum Kilisede. Eşim ev hanımı. İki çocuğumuz var ve ikisi de Türkiye'de doğdular. Biri Ankara'da doğdu, diğeri Kayseri'de doğdu. Çünkü biz önce Ankara'da oturduk, Türkçe öğrendik. Sonra kilise kurmak için Kayseri'de oturduk. Oradayken ikinci çocuğumuz doğdu. 10 yıl geçtikten sonra, sanırım, 2007 yılında Ankara'ya geri taşındık ve o günden beri buradayız. Çocuklarımız üniversite okumak için bizden ayrıldılar, şimdi Amerika'dalar. Eşimle ben şuan burada yalnızız. Biri evli, diğeri sanırım bu yaz evlenecek.

G: *Peki neden başka bir ülke değil de, Türkiye'yi tercih ettiniz?*

M: İyi bir soru. Her şeyden önce biz İncili okuduğumuzda, İsa'nın büyük buyruğuyla karşılaşırız. "Gidin, ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin." Yavaş yavaş o görevi (Tanrı) benim yüreğime koydu. Bana bir çağrı yaptı. Ben de rahat hayatımı bırakıp, müjdenin duyulmadığı bir yere taşınıp, Mesihin kurtuluş müjdesini yaymalıyım dedim. O zaman önce bu kararı verdik. Yani biz memleketimizden uzak bir yerde Tanrıya hizmet edeceğiz. İhtiyaç olan bir yerde. Tabii ki, Hinduizm kökenli insanlar ola bilirdi, Budizm kökenli insanlar ola bilirdi. Ufku açıktı. Ama yavaş yavaş, manşetlerde geçen haberler sayesinde biz daha çok İslamiyet dünyasını düşünmeye başladık. Mesela Sovyetler Birliği çöktüğünde Müslüman-

lar, eskiden Müslüman kökenli yerlere gidip Kuran öğretiler, Camiler inşa ettiler. Baya atılғанmışlar. Ve o şekilde İslamiyet dikkatimi çekti. Tabii bu size komik gelir ama ben belki 30 sene önce İslamiyet'in ne olduğunu bilmiyordum. Yani Hinduizmden, Budizmden nasıl farklı? Bilmiyordum. Yani bu normaldir Amerikalılar için. Araştırdık ve belki sana yine çok ilkel gelecek ama dedik ki, ha, İslamiyet'in bir peygamberi varmış, bir kitabı varmış, çok net öğretileri varmış dedik ve ilgimizi çekti. Yani mesela Hinduizm ondan biraz farklı ya. Yani eğer 10 kişiye Hinduizm size ne ifade eder dersen 10 farklı cevap alırsın, değil mi? Yani Hindistan'da bile, Hinduizm, farklı insanlara farklı anlamlara geliyor. Ama İslamiyet öyle değil. Onun bir kitabı var, öğretileri var, peygamberi var. Çok net. Bu bana çok ilginç geldi ve biz dedik ki, tamam biz Müslüman bir ülkeye taşınıp, İsa'nın kurtuluşunu yayacağız. O zaman sıra Müslüman ülkeler arasında hangi ülkeye gidelim? Tabii ki bu bir süreçti, dua ediyorduk. Gün geldi ben eşime dedim ki, Mısır'a mı gitsek? O "yok olmaz" dedi. O zaman ben Ürdüne gitsek dedim? O yine olmaz dedi. Peki Hindistana, Moğolistan'a gitsek dedim. Yine yok dedi. Sonradan bir gün Türkiye hakkında ne düşünüyorsun dedim? O düşündü, düşündü ve "Evet, bu çok daha mantıklı". Neden mantıklı? Türkiye Avrupa'nın bir parçası. Burada yaşamak zor değil. Mesela bir düzen var, demokrasi var. Biz dedik ki, bu fiziksel anlamda kolay bir yer. Yani mesela Hindistana göre kolay bir yer. Biz Türkiye'ye gelmeyi seçtik. Biz bunu Tanrının yönlendirişi olarak seçtik. Çünkü kararı verene kadar, Türkiye'de Rab'e hizmet eden insanlarla tanışmıştık zaten. Bu şekilde Türkiye'ye gelmeye karar verdik ve taşındığımız sırada Ankara'da oturanlarla tanıştık ve Ankara'ya gelmeye karar verdik.

G: Anladım. Çok güzel. Özellikle dikkatimi çeken şey, eşinizle sürekli fikir alış-verişi yapıp, ortak karar vermeniz oldu.

M: Kesinlikle.

G: Peki onun açıdan ne gibi sorunlar olabiliyor ? Yani eşinizle beraber burada yaşamamanın ne gibi zorlukları var?

M: Tipik sıkıntılar. Bu Türkiye'ye has bir şey değil, buraya özgü bir şey değil. Kendi memleketimizden uzağız. Ama bu artık zor değil, çünkü artık dil öğrendik, kültür öğrendik. Hatta ben Türk kültürünü benimsemişim. Hatta Amerika'ya gitsem artık zorlanırım. Ama o dönemde dili bilmiyorduk, kültürü bilmiyorduk. O dönemde, yani 27 yıl önce, bizim burada bulunmamız çok hoş karşılanmadı bence. Yani herkes bize bakıp yabancı olduğumuzu anladıklarında surat asarlardı. Hatta hep bir komplo teorisi "sen misyoner misin, sen casus musun, CIA sizi

gönderdi”. O zamanlar bu zordu. Bu zorluklara rağmen biz Ankaradan Kayseriye devam ettik. Ama tabii yıllar geçti, hiçkimse “sen misyoner misin, ajanmısın” demiyor artık. Halk çok değişti. Onun dışında tabii ki tipik şeyler. Taşınıyorsun, ev kirliyorsun. Bir kontrat sözleşmeye imza atacaksın. Bu yasal süreçler, biraz korkuyorsun. Çünkü bir şeye imza atıyorsun. Sonra telefonu bağlatıyorsun, doğal gaz, elektrik bağlatıyorsun. Yani ilk geldiğimizde çok zor şeyler. Ama Rab bize sabır verdi, sıralarda oturduk, sıralarda bekledik, bekledik ve hallettik.

G: Çok güzel. Çocuklarınız burada doğdu ama sonradan ülkeyi terk ettiler. Her hangi bir toplumsal sıkıntıdan dolayı falan mı yoksa başka sebepten mi?

M: Yani bilirsin, onlar Amerikalılar ve Türkiyede doğdular, burada büyüdüler. İster istemez Türkiyede böyle bir imaj var, *macera dolu Amerika*. Bence onlar işte Amerika’daki macerayı yaşamak için gitmek istediler. Çünkü herkes Amerika’ya gitmeye çalışıyor ve onlar istedikleri anda gide bilirdiler. Bence Amerika’yı büyük bir, nasıl söylesem, zafer kazanmak için fırsat olarak gördüler. Hadi biz gidelim, fethedelim, eğitim alalım, iş bulalım, hayat kuralım, evimiz olsun. Yani biraz meydan okudular, gittiler ve yaptılar. Ama Türkiye’de doğduklarından gurur duyuyorlar, kesinlikle gurur duyuyorlar. Mesela dünya kupasında kimi tuttular? FaFas Müslüman ülkesi olduğu için doğal olarak onlar Fas’ı tuttular.

G: Peki sizin için, özel olarak sizin için, Türkiye’de yaşamak nasıl bir his? Avantajları, dezavantajları nelerdir?

M: Yani tabii ki bence biz normal değiliz çünkü biz Tanrı tarafından gönderildik diye hissediyoruz. Çok belli bir görevimiz var – İsa’nın müjdesini duyurmak, imanlıları yetiştirmek. Onun için biz normal bir yabancı değiliz. İş bulmaya çalışan, hayatını burada geçirmeye çalışan değiliz. Biz dışarıdan destek alıyoruz, sağolsunlar yani desteğimiz hiç bir zaman azalmadı. O zaman normal bir evde oturabiliriz ve yeterince parayla hizmetimizi sürdürebiliriz. Onun için biz çok sıra dışı bir durumdayız bence. Tabii ki yıllar önce eşim bir ev hanımı olarak diğer komşulardan dışlandığını hissedirdi. Yani çünkü kendi evimizde toplantılar yaptık. Kendi salonumuzu açıp ibadetimizi yaptık. İster istemez komşuların haberi olacaktı. Bu yüzden biraz cephe koydular. Eşime karşı çok samimi davranmadılar ve tabii ki bu eşimi üzdü. Ama bu da mesela imanlı Türk hanımlarının hepsinin yaşadığı bir şey.

G: Daha önce diğer konuşmacılarımda ve de gözlemlerimde benzer şeyleri duymuştum. Din adamlarının eşleri açısından daha zor ola biliyor.

M: Evet çünkü ben her gün apartmandan kaçıyorum. Buradayım (Kilisede) şuan da. Ama ev hanımları evde kalmak zorundalar. Sabahtan akşama kadar komşularla baş başa olacaklar. Erkekler için daha kolay bence.

G: Peki, anladım. Benim sormak istediğim bir diğer şey, uzun zamandır burada yaşıyorsunuz. Toplumsal açıdan, insanlar açıdan sıkıntılar oluyor mu? Oluyorsa nasıl başa çıkıyorsunuz bununla?

M: Yani ben iki kere Kayseri'deyken, iki kere Ankara'dayken karakola götürüldüm. İncili dağıttığım için.

G: Birisi sizi şikayet etmiş yani?

M: Aynen. Müjde paylaştığım için şikayet ettiler. Polis geldi, beraber karakola gittik. Tabii o anda miden düğüm oluyor. Terliyorsun. Çünkü nasıl sonuçlanacağını bilmiyorsun. O anda sıkıntı oluyor. Karakola ilk götürüldüğümde, inan 1 hafta uyuyamadım, tam bir hafta uyuyamadım. Çünkü biz şey düşünüyoruz, güvendez diye düşünüyoruz ama oysaki biz güvende değiliz. Her an bir deprem olabilir, her an bir sel baskını olabilir. Yani gerçekten güvende olmadığını fark ettiğinde uykun kaçabilir, ben öyleydim 1 hafta. Ama tabii ki genel olarak ben şikayetçi değilim. Polisler az-çok işini yapıyorlardı. Yani ben onları suçlamıyorum. Belki birkaç harekette uygun davranmıyorlar ama genel olarak işini yapıyordu. Bu kişi kimdir? Şikayet nedir? gibi gibi.

G: Yani burada asıl olan sizi şikayet eden insanlar rahatsız olmuşlar, onlar polise şikayet etmişler. Doğru mu?

M: Aynen, aynen ama tabii ki bazı polisler. Yani öncelikle polisler dahil hepimiz bazı yargı değerlerimize göre hareket ediyoruz. Bu yüzden bir polis sana karşı güler yüzlü davranıyor, diğer polis sana ters davranıyor bilir kendi yargı değerlerine göre. Bazıları öyleydi. Bazıları bizi gereğinden fazla tuttu karakolda. Onun dışında olmuşsa da bağışlamışım. Yani birkaç komşu özellikle bizi sevmedi. Bir sefer bizim arabamızın arkasına, tampona *ayine son* yazmışlardı. Ama bunu tehdit olarak görmedik. Bir gün bir mail aldık. Mailde bizim çocuklarımızın ismini kullandılar ve tehdit ettiler. Bu bizi korkuttu. Açıkçası o seviyeye çıkınca biz Amerikan konsolosluğuna haber verdik ve sağolsunlar geldiler bizimle konuşmak için. Kayseriye kadar geldiler.

G: Sadece tehditle kaldı bu olay, sonrasında bir şey yapmadılar herhalde.

M: Yok hayır. Karşıma çıkıp bağırmadı. Tamam mail ciddi bir şey ama yüz yüze gelmek gibi değil aynı zamanda.

G: Peki o zaman açık söyleyeyim, böyle olaylar Amerika'da yaşanmazdı diye düşünüyorum.

M: Hemen söyleyeyim, çünkü Türkiye'de monokültür var. Teklik. Aşağı yukarı tek bir kültür. Türkler ve İslamiyet. Bu anormal aslında. Yani tabii ki Kürtlerde var, başka azınlıklarda var. Ama nüfusun genel olarak çoğu Türkler. Yani bazı ülkelerde öyle değil. Mesela Kore'de öyle. Nüfusun % 90 Koreli. Ama genel olarak başka ülkeye gidersen genel olarak karışık oluyor. Bunun için insanlar tanımadık insanlarla iyi idare etmeyi bilirler. Ama Türkiye'de, özellikle geçmişte bu yoktu. Onun için farklısın ve toleranslı olmuyorlar. Ama dediğim gibi bu yavaş yavaş geçmişte kalıyor. Bence İnternetin etkisiyle.

G: Yani demek istediğim böyle olaylar yüzünden hiç dediniz mi "yoruldum artık. Bu gibi sorunlar yüzünden terk edeyim ülkeyi." Sırf toplumdaki böyle olaylar yüzünden.

M: Hayır. Hayır daha çok kilisedekiler beni üzdüğünde zaman-zaman terk etmeyi düşündüm. Sanmıyorum. Mesela ben şuanda kuyumcudan geliyorum. Biz 13 yıldır bir apartmanda oturduk. Tabii ki, şimdi taşındık ama 13 yıldır oradaydık. Kapıcının oğlu cumartesi evlenecek ve ben ona bir çeyrek altın satın aldım. Bilirsin, 1800 lira. Baya para harcadım. Bu ne demek? Ben sevgimi göstermek istiyorum. Biz 13 yıldır beraber aynı çatı altında yaşadık. Bu bence Türkiye'de kalmaktan ne kadar memnun olduğumun göstergesi olmalı.

G: Peki bir diğer sorun kısmı olan konu, bürokratikolar ne gibi sorunlar yaşıyorsunuz? Oturum izni, dernek izni gibi.

M: Evet, eskiden çok daha zordu. Bizim için en önemlisi oturma izni. Eskiden sistem polise bağlıydı. Onun için biz Kayseri'deyken, Ankara'dayken polisler bize gerçekten çok kötü davranırlardı. Bağırırlardı, tehdit ederlerdi, yalan söylerlerdi. Yani pek sabırlı davranmazlardı ve oraya gitmek hiç hoş değildi. Bize karşı hiç uygar davranmıyorlardı. Tabii ki zamanla sistem Göç İdaresine geçti ve o kat kat daha güzel. Ama tabii ki oradaki problem nedir, yoğunlar. Müthiş yoğunlar. Yani nasıl dayanıp güzel hizmet verecekler? O açıdan tabii şikayetçiyiz ama bu çalışanların hatası değil çünkü onlar çok zor şartlar altında çalışıyorlar. Ama tabii ki artık İnternet üzerinden başvuruyoruz, sistem çok düzenli. Tabii sadece yoğun oldukları için, mesela biz şuan da yeni kartımızı bekliyoruz. Ben başvurduğum bekliyorum. Ben 1 yıllık istiyorum, eşim 1.5 yıllık istiyor. Şimdiye kadar kartımızı almalydık ve açıkçası kartımızı alır-almaz yurt dışına çıkacağız, bir yolculuk yapacağız. Ama beklemekteyiz ve bazen kartı almak 2 ay sürer. Ama bazı yaban-

cılar şikayetçi. Çünkü sanki biraz rastgele karar veriyorlar. Sen 2 yıl istiyorsun, 1 yıl veriyorlar, 1 yıl istiyorsun, 6 ay veriyorlar. Biraz rastgele gibi ama ben çok kafamı takmıyorum.

G: Yani eskisine göre daha iyi diyorsunuz?

M: Aynen. Bundan başka kilisemiz bir derneğin altında. Ama tabii ki ben bunu anlayışla karşılıyorum. Onlar galiba kiliselerin yasal bir şemsiye altında işlenmesini istiyorlar. Gayet ola bilir, normal. Yani kontrol sistemi olsun. Ama bazı insanlar “biz özgür değiliz. İbadet etmek için dernek bulmak lazım ya da vakıf bulmak lazım. Biz daha özgür olmalıyız.” diyorlar. Ben öyle yaklaşmıyorum. Türkiye’de bize bu kadar güzel bir özgürlük verdiler. Tamam, derneğimizi kurulum, zaten pahalı değil. Tabii ki aynı zamanda bazı kardeşler bu derneği açtılar, bu derneği işletiyorlar ve biz günlük uğraştan kurtulduk. Belki o günlük uğraş bana düşseydi, belki bu kadar hoş görülür olmazdım. Ama sağolsun, sekreterlik gibi yeteneğe sahip insanlar, derneğimizin günlük işlerini hallediyorlar ve ben özgürüm kiliseye hizmet için.

G: Bir de kapıda duran polisler dikkatimi çekti. Sizi koruyorlar sanırım

M: Evet, doğru. Kapıda polisler var. Yine de ben bundan memnunum. Az önce dediğim gibi, her polis bizim gibi her birinin kendi görüşü var. Bazılarının bilinçaltında “defolup gitsinler” diye düşünebilir. Bazıları da “helal olsun, kalsınlar, uğraşınlar. Burası demokratik bir ülke.” gibi düşünür. Bu yüzden bazı polisler surat asarlar, mutlu olmadıkları hissettirebiliyorlar. Ama bunu çok fazla kafama takmıyorum. Genel olarak sağolsunlar, mesai alıyorlar. Biz ücretsiz bir şekilde güvenlik alıyoruz. Biz para harcamıyoruz. Başka ülkede olsaydı belki para harcamamız gerekirdi ama bu devletin karşıladığı bir şey. Çoğu zaman aşağıda kalıyorlar, yukarı çıkıyorlar. Yukarı çıktıklarında çay veriyoruz.

G: Yani bu devletin size verdiği güvenlik amaçlı koruma.

M: Evet, kesinlikle. Bence biz gün geldiğinde, belki 3-4 yıl önce, bir kız geliyordu. Tabii o reşitti. Ama babası onun buraya katıldığını öğrenince bizi tehdit etti ve biz polise haber verdik. O günden sonra polis her hafta sonu geliyor. Bu yüzden önce biz rica ettik ve sonra onlar geldi. Ama biz hiç bir zaman, lütfen gelmeyin demedik, demeyeceğiz. Mutluyuz.

G: Son olarak, bundan sonraki planınız nedir? Kendi ülkenize mi döneceksiniz yoksa daha burada mısınız?

M: Anladım. Yani eşimin annesi babası baya yaşlandı. Onlar sağlığını kaybettiklerinde kesinlikle gideceğiz ve onlara bakacağız. Onlar ihtiyaç duyduklarına kadar burada duracağız. Tanrı onlara uzun ömür versin ama onların yaşı büyük artık. Yani diyorum ki, gün geldiğinde onlara bakmak için döneceğiz Amerika'ya, onlar vefat ettikten sonra tekrar geri geliriz. Hatta bence bunu söyleyeyim, biz oradaki durumu oturtuktan sonra, eşim sürekli orada kalacak ve ben 3 aylık süreyle Türkiye'ye geleceğim. Hatta belki şuan oturduğumuz kiralık ev var, onu kapatmayacağız hala kirayı vermeye devam edeceğiz ve ben 3 aydan bir gelirim burada hizmet ederim. Ama eşim temelli olarak, onlar vefat edene kadar orada kalır.

G: Anladım. Yani uzun vade de Türkiye'de kalmayı düşünüyorsunuz.

M: Aynen. Bence biz emekli olana kadar. Ya da sağlığımız izin verdiği süre boyunca burada kalacağız. Çünkü emekli olmayı planlamıyoruz. Çünkü hizmet öyle bir şey değil ki, kaç yıl kaldım, emekli olayım. Öyle bir şey değil. Ve tabii ki, kilise kurulana kadar biz buradayız, gitmeyeceğiz. Kilisenin kurulması için ne lazım? Öncelikle önderler. Onlar olmazsa olmaz. Bence üç tane ihtiyarın yetiştirilmesi gerekiyor, yerli pastörlerin. Tabii ki bu Tanrının elinde. Ben 27 yıldır Türkiye'deyim, hizmet ediyorum ancak üç kere ihtiyar yetiştirdim. Düşün yani, 27 yılda 3 kere yetiştirebildim. Bu çok nadir bir şey. Neden? Çünkü hamd olsun İsa Mesihe iman edenler oluyor. Ama önder ne demeli? Beni örnek al. Benim İsa'yı örnek aldığım gibi beni örnek al. Bu çok zor. Kaç kişi bunu söylemeye hazır. Kim bilir belki bu kilise 10-15 yıl sonra kurulacak ancak.

G: Benim soracaklarım bu kadardı. Sizin söylemek istediğiniz bir şey var mı?

M: Hayır ama kısacası ben çok olumlu konuştum. Ben şikayetçi değilim, belki kişiliğime bağlı bir şey. İyimserim. Şikayet etmiyorum, problemleri çözmeye çalışıyorum. Ve bence daha beter ülkeler var. Mesela bizim pencerelerimiz, perdelerimiz açık, gizlice yapmıyoruz Türkmenistan gibi. Konferanslarımız oluyor, kamplar yapıyoruz. Onun için ben çok şikayetçi değilim ama bence bu çok enteresan bir şey. Şuan biz Türkiye çapında kaç kişiyiz? 7-8 bin kişiyiz. Hani şöyle düşün, biz 30 bin, 50 bin kişi olsak, yönetim toleranslı davranır mı? Yani biz net olarak göz önünde olsaydık yönetim bize aynı toleransı gösterir miydi? Emin değilim. Yani şuan da o kadar çok küçük grubuz ki, bizi çok denetlemiyorlar. Ama yüz bin kişi olsak, aynı tolerans gösterecekler mi? Göreceğiz?

G: Çok teşekkür ederim tekrardan.

M: Rica ederim

Ek 3- 2: Ali Takma İsimli Katılımcının Deşifresi

Görüşmeci: G

Ali: A

G: Tekrardan merhabalar. Röportaj teklifimi kabul ettiğiniz için teşekkür ederim.

A: Ben teşekkür ederim.

G: Bana biraz kendinizden bahsedebilir misiniz?

A: Tabii ki. Ben şuan da 41 yaşındayım. Yaklaşık 16 senedir (2007 senesinden) Türkiye'deyim. Biz özellikle Kilisede hizmet etmek için ve Türkiye'deki Hıristiyanlara yardım etmek için Türkiye'ye yerleşmek istedik ve Rab'in sayesinde oldu ve şuana kadar buradayız ve hizmet ediyoruz. Biz Türkçe öğrendikten sonra Eskişehir'e taşındık. Orada yaklaşık 10-11 sene kaldık. Orada da Kilisede hizmet ettik. Aynı zamanda Kütahya ve Afyon'da hizmet ettik, gidip geliyorduk. Afyon, Kütahya ve Bilecik'de Mesahi merak edenlerle görüşüyorduk. Ondan sonra Eskişehir için oturma izni çıkmadı. Yaklaşık iki buçuk senedir biz Ankara'dayız ve burada Kilisede hizmet ediyoruz. Evliyim ve dört tane çocuğum var. Yaklaşık 19 senedir evliyim.

G: Gelmeden önce Türkçe bilmiyordunuz ve burada öğrendiniz öyle mi?

A: Doğru. Türkçe bilmiyorduk ve aslında öğrenmek istemedik çünkü yanlış öğreniriz diye düşünüyorduk. Türkiye'ye geldiğimiz zaman öğrenmeye başladık.

G: Peki neden başka bir ülke değil de, Türkiye'yi seçtiniz?

A: Çok iyi bir soru. Biz özellikle bir Müslüman ülkede hizmet etmek istedik. Ama 2005-2007 yılları arasında bu konu üzerinde araştırma yaparken, Irakta, Afganistanda savaş vardı. Arabistanda bildiğimiz kadarıyla zaten bir Kilise kurmak ya da Kilisede hizmet etmek, insanların Müslümanlıktan Hıristiyanlığa geçmek yasak olduğu için herhalde orada hizmet etmek çok zor olabilir. Bu yüzden Kuzey Afrika veya Türkiye düşünüyorduk. Ondan sonra başka bir ülkede hizmet eden bir abiyle yazıştım. Biz konuştuk ve o bana “ Bence Türkiye'yi düşünmelisin. Çünkü şu anda hizmet etmek için, İsa'yı anlatmak için fırsatlar var, bu konuda orada özgürlük var ve bunu yapı biliyorsun.” Ondan sonra biz biraz araştırma yaptıktan sonra dedik ki, olur. Kimisi burada İngilizce öğretmeni olarak kalabiliyor, kimisi kendi şirketini açarak burada kalabiliyor. Bu şekilde hem çalışarak hem de hizmet ederek kalmak mümkün. Bu zaman biz dedik

ki bu mümkündür ve o günden itibaren biz dua etmeye başladık ve kararımızı verdik. Sonuçta Türkiye son 20 senedir böyledir ama o zamanlarda böyleydi. Yani istikrarlı, güvenli bir ülkeydi. Biz o zaman “tamam Rab’in izniyle biz oraya gitmek istiyoruz” dedik ve hamdolsun öyle oldu.

G: Çok güzel. Peki 2007 senesinden beri burada olduğunuzu söylediniz. Peki daha ne kadar burada yaşamayı düşünüyorsunuz? Belirli bir dönüş tarihiniz var mı yoksa daha burada mısınız?

A: Bizim belirli bir dönüş tarihimiz yok. Rab ne isterse onu istiyoruz. Gönllümüzü verdik ve tabii ki mümkün olduğunca burada kalmak istiyoruz. Sonuçta oturma izni verirse burada kalmak istiyoruz. İleride tabii ki bizim çocuklarımız büyüyor, onlar üniversiteye gittiklerinde, yetişkin olduklarında hangi sorunlarla karşılaşacaklarını biz bilmiyoruz ama şuan bizim düşüncemiz, mesela şu an ben 41 yaşındayım. Gönllüm ister ki, ben en az 60 yaşına kadar Türkiye’de kalayım. Bakalım.

G: Ailenizin de Türkiye’de olduğunu söylediniz. Onlarla burada yaşamak nasıl bir his?

A: Evet, ailemle birlikte burada yaşamak ve hizmet etmek son derece önemli bir şey benim için. Benim eşim olmasaydı, nasıl hizmette devam edeceğimi bilmezdim. Gerçekten o hizmet konusunda benim en büyük yardımcım ve sağ kolum. Onun düşünceleri benim için çok önemli. Ayrıca çocuklarımız için aslında bazen endişeleniyoruz. Acaba onların aklından ne geçiyor? Ne düşünüyorlar? Biz acaba yanlış bir şey mi yapıyoruz? Mesela biz Amerikalıyız, orada çok fırsat var. Burada farklı fırsatlar var. Ama biz böyle inanıyoruz, Tanrı bana ve eşime bir çağrı verdi ve bu çağrı ailemiz için, çocuklarımız için de geçerli. Çok büyük bir zevkle birlikte burada hizmet ediyoruz. Bazen zor oluyor. Çünkü çocuklarımızın okulu var. Misafirler genelde geç saatlerde kalıyorlar. Bu normal bir şey aslında ama hem eşim için hem de çocuklarımız için zor olabiliyor. Çünkü sabah 8:30 da okul başlıyor. Ama yine de ailecek hizmet etmek çok önemli ve bizim için büyük bir avantaj. Çünkü Türkler çocukları çok seviyor ve aynı zamanda bizim ailemiz, biz kusursuz değiliz ama sonuçta Rab bizim ailemizde çalışıyor ve biz ailecek İsa’ya tanık olabiliriz. Bu yüzden insanlar bizim evimize ziyarete geldiği zaman, bizim aile ortamımızı, bizim aramızdaki ilişkileri görerek İsa’nın bizde yaptığı değişiklikleri görüyorlar.

G: Peki bunun dışında bir zorlukları var mı aileyle beraber ülkenizden uzakta kalmanın?

A: Yani her zaman zorluklar vardır şunu kabul etmek lazım özellikle çocuklarımız konusunda. Onlar ne Türkiye'de 100% Türk olarak hissedebiliyorlar, ne de Amerika'da 100% Amerikalı hissedebiliyorlar. Yani onlar aradalar. Onlar için zordur ama aynı zamanda çocuklar bir şekilde alışıyorlar. Bu yüzden onlar için, onlar büyüdüklerinde bu onlar için büyük bir avantaj ama onların tabii ki zorlukları var. Sonuçta çocuk anlamıyor ve buradaki yerli çocuklar onları anlamıyorlar. Sonuçta “ onlar yabancı, onlar bizden değiller” düşüncesi olabilir. Ama genel olarak insanlar bizi ve çocuklarımızı kabul ediyorlar ve iyi davranıyorlar. Ama çocuklarımız için biraz zor olabilir. Çünkü onlar büyüdükçe, ergenlik çağına geldiğinde, sonuçta bir kimliği ortaya çıkarmaya çalışıyorlar ama kim olduklarını belki de tam bile bilemiyorlar. Bu yüzden aslında biz varız ve kutsal kitap açısından göstermeye çalışıyoruz.

G: Onlar burada mı doğdular?

A: Evet, hepsi burada doğdu.

G: Peki genel olarak, aile açısından değil de, özel olarak kendiniz açısından soruyorum, Türkiye'de yaşamak nasıl bir his? Avantajları, dezavantajları nelerdir?

A: İlk senelerde sonuçta çok güzel geçiyordu. Türkçe öğreniyorsun. Herkes bu konuda seni takdir ediyor “ Helal olsun, sen Türkçe öğreniyorsun, bizden daha iyi konuşuyorsun.” ama sana (insanlar) alıştıktan sonra sen de Türklerden biri gibi oluyorsun ve bu yüzden artık bir nostalji yok. Bu zaman insanlar nasıl başkasına davranıyorlarsa, sana da aynı davranıyorlar. İster istemez biz Hıristiyan olduğumuz için ve İsa'ya tanık olmak istediğimiz için, bir şekilde bize yansıtıyor. Sonuçta İnsanlar bize karşı kaba davrandıklarında, bazı durumlarda sesini yükseltmezsen, kaba davranmazsan başka birisi seni dinlemez, işini görmek zor olabilir. Bu yüzden bunun arasında denge kurmak biraz zor oluyor. Bu konuda Rab'den hikmet istemek lazım. Bence kültür açısından ve dil açısından büyük zorlukları pek yaşamayabiliriz, eğer böyle düşüncede olursak - “ben sonuçta burada yaşıyorum, mümkün oldukça kutsal kitaba aykırı gelmedikçe ben bu kültüre göre yaşayacağım.” Eğer böyle kabul edersek o zaman kültürde dediğimiz kültür şok falan, o kadar zorluk çekmeyebiliriz. Bence en büyük çektiğimiz zorluklar aslında farklı yaşamak istediğimiz içindir. Tamam, farklı yaşamak istediğimiz için dışarıdaki insanlar gibi, tam onlar gibi karşılık veremiyoruz ve yaşamıyoruz. Çünkü biz İsa için yaşıyoruz. Bu konuda aslında eşim benden daha fazla zorluk çekiyor. Çünkü ben bir din görevlisi olduğum için, Kilise önderi olduğum için,

belirli bir noktadan sonra zaten insanlara kendimi tanıtmayı alıştım. “Ben Kilise önderiyim, ben kutsal kitap öğretmeniyim.” diye kendimi tanıttırdım ve tanıtıyorum. Ama eşim için daha zor çünkü eşim işte parka gidiyor, alışverişe gidiyor ve ondan sonra soruyorlar “ senin kocan ne iş yapıyor?” o zaman oda söylüyor ve genel olarak insanlar onunla derin bir arkadaşlık ilişkisi kurmak istemiyorlar. Bu yüzden eşim için daha zor. Çünkü ister istemez oda arkadaşlık kurmak istiyor, oda biraz rahat konuşmak istiyor ama bazen olmuyor.

G: Siz kendiniz burada iki tane konumu barındırıyorsunuz: Hem yabancı ülkede yaşayan birisiniz hem de burada din görevlisisiniz. Peki bu konuları göz önünde bulundurursak, toplum açısından size yansıtılan sıkıntılar oluyor mu? Yani Türkiyede yaşadığınız toplumsal sıkıntılar oluyor mu? Özellikle din açısından.

A: Aslında biz Eskişehir’deyken büyük bir sorun yaşamadık. Polislere göre gençler bir şey yapmaya çalışıyorlar, aralarında bir şeyler konuşuyorlar. Ama bizler kendimizi bir tehlikede hissetmiyorduk. Ama polislere göre böyle bir tehdit vardı. Ama Eskişehir’deyken herkes bize çok iyi davranıyordu. Ama tabii ki, biz hissediyoruz, bazı kişilerle sadece yüzeysel ilişkiler oluyor. Sonuçta ben din görevlisiyim ve hissedebiliyorsun sen tam bir toplumun parçası olmadığımı. Ama dediğim gibi, büyük bir veya kötü bir şey başımıza henüz gelmedi. Hamdolsun. Tabii ki, dışarıdayken ben insanlarla dini konuları tartıştım. Bir erkek olarak normal bir şey. Mesela kıraathaneye gittiğimiz zaman görüyorsun, amcalar kendi aralarında tartışıyorlar. Bu benim için normal bir şey. Bence bu konuda Rab hikmet verdi bana ve ben mümkün oldukça fazla tartışmak istemiyorum. En çok insanların sorularına cevap vermeye çalışıyorum. Mesela insanlar bunu sormak ister “Sen Muhammed hakkında ne düşünüyorsun?” Bazıları samimi bir şekilde soruyor ama bazıları sözde soruyor. Sanki bir şey arıyorlar veya kıskırtmaya çalışıyorlar. Ben bu tür sorulara cevap vermiyorum ve böyle diyorum “önemli olan benim düşündüğüm değil, çünkü ben İsa’nın öğrencisiyim. Önemli olan sen ne düşünüyorsun?” Bu şekilde daha az tartışmaya giriyorum.

G: Sonuçta 15 seneye yakın buradasınız ve şimdiye kadar çok büyük bir tartışma yaşamadığınızı söylediniz.

A: Evet, hamdolsun.

G: Peki, ufak da olsa böyle tartışmalar yüzünden Türkiye’yi terk etmeyi düşündünüz mü hiç?

A: Tabii ki, düşünüyorduk. Ama toplumsal sıkıntılardan değil, oturma izni açısından. Her sene bu oturma iznini uzatma konusu var ya. Her zaman düşünüyoruz “acaba olacak mı?” Mesela bizim Türkiye’deki ilk 10 senemiz de tereddüt etmeden oturma izni alacağımı düşünüyordum. Ama son 5-6 senedir bilemiyorsun. Olacak mı, olmayacak mı? Tabii ki bu konuda aslında tanrıya daha çok güvenmemiz lazım. Çünkü bu tanrının işi ve o her şeye egemendir. Ama insanlar psikolojik olarak yıpranıyor. Artı olarak hizmet ettiğimiz için. Bence bu her ülkede olabilir ama Türkiye’de bu daha zor oluyor. Şu açıdan; Çünkü Türkiye’de yüzeysel olarak, en azından büyükşehirler Batıya benziyor. Böyle bir bakış açısıyla Türkiye’ye bakabilirsin. Ama eğer bu düşünce ruhsal olan düşüncelerle aktarmaya çalışıyorsan bu bir hata olur ve bence birçok kişi Türkiye’den ayrılıyorlar ve kesin dönüş yapıyorlar. Çünkü dışta bir modern, çağdaş görünüş veriyor. Ama insanların düşünce yapısı aynı yani özellikle Müslümanlıkla ilgili düşünce yapısı aynı. Yani ruhsal açıdan zor, çetin bir toprak. Eğer doğru bir şekilde düşünmüyorsan, yıpranabilirsin, tükenebilirsin ve terk etmek zorunda kalırsın ya da terk etmeye karar verirsin.

G: Bahsettiğiniz gibi oturma izni meselesi kilit noktalardan birisi ve röportajımızın ana kısmını oluşturan sorunlardan birisi yani bürokratik sorunlar. Oturma izni dışında başka bir bürokratik sorunlar yaşıyor musunuz? Dernek izni, vakıf izni. gibi

A: Dediğim gibi, bizim için en çok oturma izni. Eskiden sistem farklıydı, orada çalışan memurlar seni beğeniyorsa otomatik olarak veriyorlardı. Bugünlerde biraz farklı bir çalışmalar var. Onun dışında buradaki sistem biraz farklı olduğu için aynı zamanda bu başka bir zorluk. Mesela bir kurum belirli bir evrak istiyor, sen o kuruma istenilen evrakı istemeye gidiyorsun ve o diyor ki” bu evrakı biz vermiyoruz.” Soruyorsun peki nereden alacağım ben bu evrakı? Diyorlar ki, biz bilmiyoruz, git onlara sor. O zaman tekrar geldiğin yere dönüyorsun. Yani böyle şeyler oluyor. Eskiden sadece seni uğraştırmak için böyle şeyler yaparlardı ama şimdi belki hala var ama ben pek yaşamadım, eskiden daha fazla yaşadım. O tür şeyler var evrak konusunda.

Kilise konusunda vakıf, dernek konusu var. Eğer topluma açık yerde toplanmak istersen ve polislerin dikkatini fazla çekmek istemezsen o zaman dernek veya vakıf açabilirsin. Bu bir anlamda iyi bir şey. Ama başka bir anlamda Kiliseler için bir zorluk çıkarabiliyor. Çünkü devlete göre sen bir derneksin. Ama Kilise dernek gibi hareket etmiyor, Kilise Kutsal Kitaba göre hareket ediyor. O zaman dernek için bazı kurallar, yasalar var. Ama Kilise bam-başka bir şey. Diyelim

ki biri Kilise önderlerine karşı bir iftirada bulunuyor. O zaman hemen derneğin tüzüğüne bakarak ya da başka bir resmi yasalara bakarak devlet karar vermeye çalışıyor. Ama biz bir Kiliseyiz ve bir kişi bir iftirada bulunuyorsa Kilise o kişiyle belirli bir şekilde ilgilenecek ama devlet farklı bir şekilde ilgilenecek. Bir de farklı bir gözle bize bakıyorlar. Bu yüzden nereye bakarsan devlet aslında açık bulabiliyor ve isterse, ben demiyorum devlet böyle bir şey yapmak istiyor ama eğer isterse Kilisenin aleyhine kolayca yasal açıdan bir şey yapabilir. En azından Kiliseyi uğraştırmak için dava açabilir, mahkemeye götürebilir. Atıyorum mesela, bir kişi iftirayla “bak bu Kilise önderleri hep İsrail’den bahsediyorlar. Bunlar siyonist, bunların farklı bir planları var” derse devlet müdahale edebilir.

G: Son olarak il değiştirmeyi veya Ankara dışında farklı bir yere taşınmak ve yahut ülkenize dönme planınız var mı? Bundan sonra ne yapacaksınız?

A: Şuan da biz Ankara’da devam etmek istiyoruz. Ama Ankara büyükşehir olduğu için belki tam bizim ailemize göre değil ama sonuçta bizim çocuklarımız yaş olarak büyüdükleri için yabancı arkadaşlarının olması önemli ve aynı zamanda en azından kendi ana dilinde tapınma ihtimalleri var Ankara’da veya başka büyükşehirlerde. O zaman ne kadar küçük şehirlerde hizmet etmek istersek de, hem orada oturma izni almak zor olduğu için, hem de başka çok fazla hizmetkarlar olmadığı için şuan da bir büyükşehirde kalmayı düşünüyoruz ve tercih ediyoruz.

G: Anladım, teklifimi kabul ettiğiniz için teşekkür ederim. Sizin eklemek istediğiniz başka bir şey var mı?

A: Eklemek istediğim başka bir şey yok veya aklıma gelmiyor.

G: Teşekkür ederim tekrardan.

A: Ben teşekkür ederim.

EK 3-3: Furkan Takma İsimli Katılımcının Deşifresi

Görüşmeci: G

Furkan: F

G: Tekrardan merhabalar abi. Öncelikle kabul ettiğin için teşekkür ederim.

F: Rica ederim

G: Bana biraz kendinden bahsedebilir misin?

F: Tabii. Ben Amerikalıyım, 36 yaşındayım. Aslında 2 hafta sonra 37 olacağım. Evliyim ve 4 çocuk babasıyım. Küçük olan 2.5 yaşında, en büyük olan 10 yaşında. Memleketim Kansa Yaklaşık 4 yıl önce buraya taşındık.

G: Yani tam olarak hangi yılda?

F: 2018 yılında.

G: Peki neden başka ülke değil de, Türkiye'ye gelmeyi tercih ettiniz?

F: İyi bir soru. Ben aslında Üniversitedeyken 2-3 defa İstanbul'a gidebildim. Orayı gezebildim, oradaki Hıristiyanlarla görüşebildim ve o zamanlarda gördüm ki, çok büyük bir ihtiyaç var. Tanrının sözü herkese yayılmıyor. Bunu fark ettim ve ondan sonra, çok dua ettikten sonra, eşimle konuştuktan sonra Tanrı isterse oraya, İstanbul'la veya Türkiye'ye taşınmak istiyorum. Tanrının sözünü öğretmek istiyorum.

G: Yani daha önce öğrenciyken gelmiştin sonradan temelli olarak taşındın.

F: Evet ama ilk geldiğimde, 2008 yılıydı. Ama buraya taşınmak için 10 yıl beklemek zorunda kaldım. Çünkü Tanrı yavaş-yavaş o kapıyı açtı. Bu süreç biraz zordu ama arkaya baktığımız zaman Tanrının elini burada gördüm ve buraya gelmek için hazır olduk.

G: Peki ne kadar daha burada yaşamayı düşünüyorsun?

F: Yani şuanda kalmak istiyoruz. Son tarih aklımızda yok. Tabii ki, Rab bizi başka yere, başka ülkeye yönlendirebilir. Ona göre hareket ederiz. Rab ne dilerse onu yaparız. O zaman uzun süre kalmak istiyoruz Rab dilerse.

G: Ailenizle beraber burada oturuyorsunuz değil mi?

F: Doğru.

G: Onlar için nasıl bir his? Ülkeden uzakta yaşamak.

F: İlk geldiğimizde sadece 3 çocuğumuz vardı ve o zaman en büyük çocuğumuz 6 yaşındaydı. O zaman o Amerika'yı hatırlıyor. İkinci oğlum biraz hatırlıyor. Ama iki kızım Amerika'yı çok hatırlamıyorlar. O zaman onlara sorarsan evin nerede? Türkiye'de söylerler. Yani o zaman çocuklarımız çok da olmasa da kolayca alıştılar. Burada yaşamak onlar için tamamen normal. Tabii ki eşimle ben biraz zorlandık, biraz zor oldu. Çünkü artık Türkiye ve Amerika farklı. Kültür olarak, halk olarak, çok basit ola bilir ama yemek açısından farklı. Ama zamanla ve sabırla alışabildik beraber.

G: Yani böyle anladım, çocuklarınız için kolay oldu diye biliriz ama eşiniz ve sizin açınızdan kıyasen daha zor oldu.

F: Evet

G: Çocuklarınız çok küçüktü buraya geldiğinde ve burada büyüdüler neredeyse.

F: Bir tanesi burada doğdu.

G: Peki zorlukları oluyor mu çocuklarınız Türkiye’de yaşamalarının?

F: Tabii ki ailemizi özlüyorlar. Ama onları evde eğitiyoruz. Amerika’dan derslerimizi alıyoruz, eşim onları öğret

G: Yani evde eğitim görüyorlar?

F: Evet. Türk okuluna gitseydiler daha zorluk çekerlerdi.

G: Peki sizin açıdan Türkiye’de yaşamak nasıl bir his? Avantajları, dezavantajları nelerdir?

F: Aslında benim için şunu söylemek gerekir, bu benim hayalimdi. Üniversiteyken Türkiye’de yaşayayım diye düşünüyordum, planlıyordum, dua ediyordum. Sonra gerçekleşti. Şimdi burada yaşıyorum. Bazen hala inanmıyorum gibi hissediyorum. Burada yaşıyoruz, tanrıya hizmet ediyoruz. Farklı kişilerle konuşuyorum, müjde paylaşıyorum, tanrının sözünü öğretiyorum. Yani çok güzel bir his Yani avantaj ve dezavantaj açısından, aslında buraya gelmeden önce biraz endişeleniyordum. Ben küçük bir kasabadan geldim. Memleketimden 1500 kişi var. Yani çok küçük. Ankara ne kadar büyük? 5 milyon kişi. Nasıl alışa bilirim diye düşünüyordum. Endişeleniyordum. Ama aslında çok zor olmadı hamdolsun. Aslında büyükşehirde yaşamak birkaç şey daha kolay oluyor. Mesela eşim yemek almak için telefonuyla sipariş edebilir ve 20 dakika sonra kapımızda oluyor. Yani çok güzel, pratik bir şey. Böyle bir şey memleketimde yok. Ama büyükşehirde yaşamak çok yoğun. Herkes buradan oraya hızlıca koşuyor, bunu şunu yapıyor ve beraber zaman geçirmek bazen zor kilise açısından. Çünkü herkes çok yoğun büyükşehirde. Bunu fark ettim. Tabii ki normal şeyler var , trafik. Trafik herkesi cılgınlaştırıyor. Ama sabırla bundan geçeriz.

G: Şuan din görevlisi olarak buradasınız. Bunun toplumsal olarak yarattığı sorunlar oluyor mu? İnsanlar açısından hiç sıkıntı yaşadınız mı veya öyle bir şey hissediyor musunuz?

F: Normalde sokaktayken bir kişiyle iletişime geçtiğim zaman çok kolay ruhsal konuları açabilirim. Çünkü onlar Amerikalı olduğumu anladıkları zaman çok do-

ğal olarak böyle bir soru soruyorlar “Neden buraya geldin? Neden Amerika’da kalmadın?” diye düşünüyorlar ve hızlıca “ İncil Öğretmeniyim” diye bilirim ve hızlıca ruhsal konuları açıyoruz. Kutsal kitaptan söz ede bilirim duruma göre. Yani normalde, daha doğrusu hiç kötü tepki görmedim. Bir olay aklıma geldi. Ben tercüman bürosundaydım ve birkaç belge bekliyordum. Oradaki kişilerle konuştuğum zaman az önce anlattığım gibi bir sohbetim oldu. Aslında ona dedim ki, kilisemiz aslında Türkler için. O çok şaşırıldı ve dedi ki, onlar Müslüman değilse, demek ki gerçekten Türk değiller. Böyle bir cümle hatırlıyorum ve o beni çok şaşırttı. Ama tabii ki böyle düşünenler ola bilir ama aynı zamanda çok kötü bir sohbetimiz olmadı sadece böyle cümle hatırladım. Ama bana kalırsa Türk Vatandaşlığı veya Hıristiyanlık, Müslümanlık, bunlar arasında bir alaka yok, böyle düşünüyorum tabii ki herkes böyle düşünmez.

G: Yani genel olarak çok fazla sıkıntı yaşamadınız toplumsal olarak. Çok sert tepki olmadı. Kendinizi İncil öğretmeni olarak tanımlıyorsunuz, buna rağmen bir sıkıntı olmadı

F: Doğru.

G: Peki hiç böyle küçük meseleler olsa dahi, bu sebepler yüzünden Türkiye’yi terk etmeyi düşündünüz mü?

F: Yani bu olaylardan dolayı bu fikir aklıma gelmedi bence. Çünkü Kutsal Kitapta okuyoruz ki, İsa Mesihin ardından gidenler zulüm görecekler. Tabii bu çok küçük olaylar, zulüm değil. Ama zulüm görürsem bile, terk etmeyi düşünmeyeceğim galiba.

G: Peki bürokratik olarak yaşadığınız sıkıntılar var mı? Oturum izni, dernek vakıf izni gibi.

F: Her yabancı gibi o sorunları yaşıyoruz. Mesela son Göç İdaresine gittiğimiz zaman başvurumuzu verdik, birkaç hafta sonra karar bize açıklandı ve eşimle ben 6 ay aldık (oturum iznini kastediyor). Bir yıl istedik ama 6 ay aldık, tamam ama çocuklarımıza 4 ay verdiler. Neden acaba? Yabancı yardımcı hattını aradım (Yabancı İletişim Merkezi) yani hiç bir şey söylemediler, neden söylemediler. Ama çok garip, nasıl olabilir? Çocuklarımıza sadece 4 ay verildi ama bize 6 ay. Garip. Biz geçen iki hafta önce çocuklarımıza başvurduk ve ocak ayında eşim ve benim için başvuracağız.

G: Yani bu süreç her 6 aydan 4 aydan bir tekrar ediyor, öyle mi?

F: Evet zaten bu yıl ocak ayında başvurduk, temmuz ayında başvurduk, çocuklarımız için geçen ay başvurduk. Şimdi tekrardan ocak ayında başvurmak zorunda kalacağız. Bu kesinlikle bir sıkıntı. Para harcıyorsun, dolaşıyorsun uğraşıyorsun belgeleri almak için. Yani çok büyük değil ama sıkıntı kesinlikle.

G: Peki bunun dışında, yani göç idaresi dışında yaşadığınız hiç bürokratik sıkıntı oluyor mu? Kilisenin dernekleşmesiyle ilgili, kilisede hizmet ediyorsunuz, polislerle ilgili devletle ilgili sorunuz oluyor mu?

F: İyice düşünmek istiyorum. Aklıma bir şey geldi. Belki sorduğum şey değil ama yardımcı ola bilir. Geçen yıl, 6 ay burada olmadık, memlekete döndük. Ama Amerika'dayken, arkadaşımız bizim arabayı kullanıyordu ve o zaman da bir kişi ihbar etmişti polise. Bu şekilde arkadaşım ve ben yaklaşık 8 ay sonra polise çağrıldık ve oraya gittik, ifade verdik. Hiç bir yasaya göre suç işlemediğimiz halde ifade verdik.

G: Sonrasında bir şey oldu mu peki?

F: Sonra PTT'den bir karar geldi. Davanız iptal edildi diye.

G: Yani birisi endişelenmiş, şikayet etmiş.

F: Din adamı olduğumuzdan söz ediyordu. Bu kişiler gençlerimizi kandırıyor, parayla kiliseye davet ediyorlar. Böyle şeyler.

G: Ama çok ciddiye alınmamış?

F: Doğru. Çok ciddiye alınmamış.

G: Anladığım kadarıyla yaşadığınız en büyük bürokratik sorun oturma izni meselesi.

F: Evet, yani az önce polisten söz ettim. Aslında onlar her hafta gelip bize bakıyorlar. Pazar günü biz ibadet yaptığımız zaman onlar dışarıda kalıyorlar bizi savunmak için.

G: Olası bir şey için koruyorlar yani?

F: Evet. Bizim onlarla ilişkimiz gayet güzel. Çok samimi. Bazen bizden çay alırlar, bazen içeride kalırlar. Yani çok güzel ilişkimiz var hamdolsun. Hiç bir şikayetimiz yok.

G: Siz direkt Amerika'dan Ankara'ya geldiniz, başka bir şehirde yaşamadınız. Öyle mi?

F: Evet öyle.

G: Peki gelecekle ilgili şehir değiştirme yani Ankara dışında farklı ile taşınma veya ülkenize geri dönme gibi bir planınız var mı? Yani Ankara'dan sonra ne yapacaksınız?

F: Şimdilik Ankara'dayız. Ama böyle bir fikrimiz var. Zaten Ankara'da yaklaşık 15 kilise varmış. Ama Türkiye'deki başka şehirlerde hiçbir kilise yok. Tekrar Rab dilerse belki onlardan birine gidebiliriz, bir kilise kurabiliriz diye düşünüyoruz bir gün ama şimdi hiç belli değil. Son günlerde duyduk ki, yabancılar genelde büyükşehirlerde kalması lazım (Oturum iznini kastediyor). Ama böyle bir fikrimiz var, Türkiyede başka bir şehire taşınmak. Çünkü zaten bu şehirde bir kişi Tanrı hakkında bilgili olmak isterse, İsa hakkında, İncil hakkında bilgili olmak isterse birkaç kiliseye gidebilir. Ama diğer şehirlerde böyle bir durum yok. Bu nedenle böyle düşünürüz.

G: Anladım. Benim soracaklarım bu kadardı. Sizin eklemek istediğiniz bir şey var mı?

F: Sadece teşekkür ederim.

G: Ben teşekkür ederim kabul ettiğiniz için.



Vaftizci Yahya'nın Hıristiyan Geleneğindeki Konumu ve İsa-Mesih'le İlişkisi¹

Hazan AYDIN

Doktora Öğrencisi , Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami Araştırmalar
Enstitüsü [hazanaydin87@gmail.com], Orcid ID:0000-0002-7328-0571



Giriş

Hıristiyan kutsal metinleri olan İncillere bakıldığında Vaftizci Yahya'nın İsa-Mesih'in yolunu hazırlamak için görevlendirilen yardımcı bir figür olarak betimlendiği görülmektedir. Temel çağrısı insanları tövbe etmeye ve bu tövbenin bir gerekliliği olarak da Şeria Irmağı'nda vaftiz olmaya davet etmek olan Yahya'nın zamanı geldiğinde İsa'yı da vaftiz ettiği onun uluhiyetinin yolunu açtığı İncillerde açıkça anlatılmaktadır.

İncillerde İsa'nın sefeli olarak önünü açan ve Hıristiyan teolojisindeki kimliğini kazanmasını sağlayan Vaftizci Yahya, Hıristiyanlığın nasıl biçimlendiğinin daha iyi anlaşılması için büyük önem taşımaktadır. Bu noktadan hareketle bu çalışmada, İsa-Mesih'in habercisi olarak Vaftizci Yahya'nın hayatı, öğretisi ve İsa-Mesih'le ilişkisi incelenerek Hıristiyan geleneğindeki yeri değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Hıristiyanlıkla ilgili araştırmalar ülkemizde yaygın biçimde yürütülmektedir. Ancak, Vaftizci Yahya'nın Hıristiyanlık inancındaki önemine karşın, ülkemizde

¹ Bu çalışma Prof. Dr. Mahmut Aydın danışmanlığında 07/02/2020 tarihinde tamamladığımız Vaftizci Yahya: İsa-Mesih'in Öncüsü başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, Türkiye, 2020).

hakkında müstakil olarak yürütülmüş araştırmaların sayısı oldukça yetersizdir. Bu doğrultuda bu çalışma hem Vaftizci Yahya'nın Hıristiyan inancındaki rolünün doğru anlaşılmasına katkıda bulunmayı hem de bu alanda daha kapsamlı araştırmalara kapı aralamayı amaçlamaktadır.

Tarihsel mukayese yönteminin kullanılacağı çalışmada Vaftizci Yahya'nın yaşamı ve öğretisi kutsal metinler ve tarihsel kaynaklar ışığında incelenecektir. Ardından, İsa'yı vaftiz etmesi İnciller bağlamında incelendikten sonra İsa'yla ilişkilerinin mahiyeti ve Hıristiyan teolojisinde Yahya'ya atfedilen rol hâkim inanışlar ve karşı argümanlar doğrultusunda tartışılacaktır. Sonuç bölümünde ise genel bir değerlendirme yapılacaktır.

1. Vaftizci Yahya'nın Doğumu ve Öğretisi

1.1. Doğumu

Kanonik İncillerde İsa-Masih'in ardından en çok anılan isimlerden biri olan Vaftizci Yahya hakkında günümüzde bilinenlerin önemli bir kısmı söz konusu İncillere dayanmaktadır. İnciller arasında Yahya'nın ailesini ve çocukluk dönemini konu alan tek kaynak ise MS 80-90 yılları arasında kaleme alındığı tahmin edilen Luka İncilidir. Yazarının -diğer İncil yazarları gibi- İncil'de anlatılan olaylara bizzat tanık olmadığı, dolaylı bir aktarıcı olduğu giriş kısmında belirtilmektedir.² Bu nedenle özelde Luka'nın, genelde tüm İncillerin Vaftizci Yahya'ya dair tarihsel gerçekliği ne ölçüde içerdiği tartışmaya açıktır.³

Luka İncili, kısa bir girişin ardından Yahudiye Kralı Herod döneminde (MÖ. 37-MÖ. 4) Yahya'nın doğumunun babası Zekeriya'ya müjdenmesiyle başlamaktadır. İncil'de Zekeriya ve eşi Elizabet kohen soyuna mensup doğru kişiler olarak anılmakla beraber yaşlarının ilerlemiş oldukları ve Elizabet'in kısır olduğu belirtilmektedir. Kral Davut zamanında Mabet hizmetlerinde görevlendirilen ko-

2 *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi -Yeni Yaşam Yayınları, 2016), Luk. 1:1-4.

3 Elliot, Yahya'nın tarihsel kişiliğini kaplayan dört tabaka olduğunu öne sürmektedir: İlkini tarihsel Yahya figürünün oluşturduğu tabakaların ikincisini Yahya'nın öğrencilerinin oluşturduğu gelenekler, üçüncüsünü söz konusu geleneklerin İsa'nın öğrencileri tarafından yorumlanması, dördüncüsünü ise İncil yazarlarının anlatımları oluşturmaktadır. Dolayısıyla günümüzde Yahya hakkındaki bilgilerin her tabakanın tarihsel gerçekliği tahrip edilmiş malumatlarından elde edildiği ihtimalini dikkate almak gerekmektedir. Detaylı bilgi için bkz. J.K. Elliott, *Questioning Christian Origins* (London: SCM Press Ltd, 1982), 18.

hen sülalelerinden biri olan Aviya bölüğüne⁴ mensup Zekeriya Mabet'teki görevi sırasında ortaya çıkan bir melek tarafından müjdelenmektedir.⁵

Kendini Cebrail olarak tanıtan melek, bir oğlunun olacağını Zekeriya'ya bildirirken çocuğun adının Yahya olacağını, şarap ve içki içmeyeceğini, henüz anne rahmindeyken Kutsal Ruh'la dolacağını, İsrailoğullarının çoğunu Rab'be döndüreceğini, Rab için hazırlanmış bir halk yetiştirmek üzere İlyas'ın ruhu ve gücüyle Rab'bin önünden gideceğini de haber vermektedir.⁶ Böylece Yahya'nın sıra dışı karakterinin işaretleri doğumundan önce babasının yaşadığı dinî tecrübe anlatısıyla verilmektedir.

Yahya'nın doğduğu Yahudi geleneğinde üzüm ve üzüm ürünlerinden kaçınmak Tanrı'ya adanmışlığı sembolize etmektedir.⁷ Dolayısıyla, Yahya'yla ilgili şarap içmeyecek ifadesiyle onun Tanrı'ya adanmış bir ömür yaşayacağı ima edilmektedir. Yahya'nın henüz anne rahmindeyken Kutsal Ruh'la dolacağı ifadesi ise Yahya'yla ilgili ilâhî bir gayenin varlığını vurgulamakta ve anlatıya eskatolojik bir anlam katmaktadır.⁸ Hemen akabinde söz konusu ilâhî gaye “Babaların yüreklerini çocuklarına döndürmek, söz dinlemeyenleri doğru kişilerin anlayışına yöneltmek ve Rab için hazırlanmış bir halk yetiştirmek üzere, İlyas'ın ruhu ve gücüyle Rab'bin önünden gitmek” olarak açıklanmaktadır. Yahya'nın misyonunun özeti biçimindeki bu kehanet doğrudan Eski Ahit'e atıf yapmaktadır. Bu ifadeler Malaki ve Yeşaya kitaplarında önünden yolunu hazırlamak için habercisini gönderecek⁹ olan Rab'bin kıyametten önce babaların yüreklerini çocuklarına, çocukların yüreklerini babalarına döndürecek İlyas Peygamber'i göndereceğini¹⁰ haber vermesiyle örtüşmektedir. Dolayısıyla Luka İnciline göre, Yahya'nın İlyas Peygamber'in¹¹ ruhunu taşıyacağı ve dirilen İlyas (*Elijah-redivivus*) olarak

4 Aviya bölüğü Kral Davut döneminde Mabet'te görevlendirilen yirmi dört kohen sülalesinden biridir. Mabet'te hizmet etmek üzere seçilen bu sülalelere liderlerinin adı verilmiş ve hizmet sıraları kura ile belirlenmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Alan Millard, *Discoveries from Bible Times: Archeological Treasures Throw Light On the Bible* (Oxford: Lion Publishing, 1997), 256.

5 Luk. 1:5-12.

6 Luk. 1:13-17.

7 Say. 6:1-4.

8 Joel B. Green, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997), 75.

9 Mal. 3:1, Yşa. 40:3.

10 Mal. 4:5.

11 Eski Ahit'e göre Kral Ahazyâ döneminde yaşayan İlyas Peygamber Şeria Irmağı kenarındayken kasırgayla göklere alınmıştır. Bkz. 2.Kr. 2:11.

kendisinden sonra gelecek Rab için halkı hazırlayacağı Yahya henüz doğmadan bildirilmektedir.

İncil'deki anlatıma göre Yahya doğar doğmaz Cebrail'in kehanetleri gerçekleşmeye başlamaktadır. Dünyaya gelmesinin ardından Yahya'nın yakınları sekizinci gün sünnetine geldiklerinde¹² babası Zekeriya'nın adını ona vermek istemektedir.¹³ Ancak ebeveynlerin ortak isteği üzerine -Cebrail'in kehaneti doğrultusunda- çocuğa daha önce akrabaları arasında kimsede olmayan¹⁴ Yahya adını verirler.¹⁵

Yahya'nın doğumunun ardından Zekeriya Kutsal Ruh'la dolarak Tanrı'ya övgülerde bulunur. *Zekeriya'nın Şükran İlahisi (The Benedictus)* olarak bilinen mevzubahis İncil bölümünün ilk kısımda İsrailoğulları için gelecek kurtarıcıdan bahsedilirken, ikinci kısımda Yahya ve misyonu söz konusu edilmektedir.¹⁶ Söz konusu ilahide Yahya'yla ilgili olarak Cebrail'in kehanetleri ana hatlarıyla tekrar edilmektedir. Yahya'nın öncülük görevi Zekeriya'nın "Rab'bin yollarını hazırlamak üzere önünden gideceğini" ifadesiyle vurgulanmakta, böylece Yahya ve Rab olarak anılan Mesih'le aralarındaki ilişkinin biçimi belirtilmektedir. Ayrıca, Yahya'nın İsrailoğullarına günahlarının bağışlanmasıyla kurtulacaklarını bildireceğinin belirtilmesiyle¹⁷ daha sonra yapacağı tövbe çağrısına atıfta bulunmaktadır.

Matta İncili'nde İsa'nın doğumunun anlatıldığı bölümde, Yahudiye Kralı Herod'un *Yahudilerin Kralı* olacak çocuğun doğduğunu müneccimlerden öğrendikten sonra iki yaşında ve daha küçük erkek çocukları egemenliğine tehdit olarak

12 Yahudilikte Tanrı'nın İbrahim'le ahitleşmesinin sembolü olan sünnet geleneğine göre erkek çocuklarının doğumlarının ardından sekizinci gün sünnet edilmeleri gerekmektedir. Bkz. Yar. 17:9-14.

13 Luka yazarı, Yahya'nın adının neden doğumu sırasında verilmediğine veya neden sekiz gün beklendiğine dair herhangi bir ifadede bulunmamakla birlikte, Liefeld yeni doğmuş çocukların adlarının doğumlarından yaklaşık bir hafta sonra verilmesinin Helenistik bir gelenek olduğunu ve Yahya'nın adının sekizinci gün verilmesinin de bu geleneği yansıttığını belirtmektedir. Bkz. Walter L. Liefeld, "Luke", *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gæbelein (Grand Rapids: Zondervan, 1984), 8/838.

14 Luk.1:61.

15 Yahya adının verilmesiyle ilgili detaylı bilgi için Bkz. Yasin Meral, "Biz Yahya İsmi Daha Önce Kimseye Vermedik!", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/1 (2017), 213-223.

16 Luk. 1: 67-79.

17 Luk. 1:76-77.

gördüğü için onların katlini emrettiği anlatılmaktadır.¹⁸ *Masumların Katli* olarak zikredilen bu hadisenin İsa'dan altı ay önce dünyaya geldiği rivayet edilen Yahya'yı ve ailesini etkilemiş olması muhtemeldir. Nitekim, Apokrif İncillerden biri olan Yakup İncili'ne göre, Elizabet katliam sırasında bir dağa çıkmış ve kendilerini koruması için Tanrı'ya yalvarmış, dağ yarılarak Yahya ve annesini içine almış yani Tanrı bir melekle onları korumuştur. Zekeriya ise oğlu Yahya'nın yerini söylemediği için Mabet'te ibadet ederken Herod'un askerleri tarafından katledilmiştir.¹⁹

Yahya'nın dünyaya gelişiyle ilgili nispeten detaylı anlatımını tamamlayan Luka yazarı, Yahya'nın çocukluğunu ve gelişme dönemini “Çocuk büyüyor, ruhsal yönden güçleniyordu. İsrail halkına görüneceği güne dek ıssız yerlerde yaşadı”²⁰ ifadesiyle aktarmaktadır. Kaynaklarda Yahya'nın yaşadığı ıssız yerler; yabanî, kırsal yer olarak belirtilmektedir. Dolayısıyla Luka yazarı bu ifadeyle Yeşaya Kitabı'nda belirtilen ‘çölde haykıran ses’in²¹ Yahya olduğunu hatırlatmaktadır.

Yahya'nın ailesiyle ve doğumuyla ilgili olarak dinî ve tarihî gelenekle zenginleştirilmiş sembolik anlatımın bir arada kullanıldığı Luka İncili'nde Yahya'nın doğumunun ardından Zekeriya ve Elizabet çiftinden bahsedilmemektedir. İssız yerlerde yaşadığı belirtilen Yahya'nın ebeveynlerinin akıbetinin ne olduğu, kohen soylu Yahya'nın neden ve nasıl çölde yaşamını sürdürdüğü konusu da İncillerde yer almamaktadır. Bu yüzden, Yahya'nın doğumundan tebliğine kadar geçen dönem kendisiyle ilgili spekülasyonlara açık bir alan olarak kalmıştır. Sarıkçıoğlu, bir efsaneye göre Yahya'nın annesiyle dağlarda yaşadığını, beş ya da yedi buçuk yaşındayken annesini kaybettikten sonra İsa'nın -Meryem ve ebesi Salome ile mucizevî biçimde Ayn Karim çölünde Yahya'yı ziyaret ettiğini anlatmaktadır. Meryem öksüz ve yetim bir çocuk olan Yahya'yı beraberlerinde götürmek istemiş ancak İsa “Gökteki Baba”sının buna razı olmadığını, Cebrail'in onu koruyacağını söylemiştir. Yahya'yla bir müddet kalıp ona çölde hayatını sürdürebilmeyi öğrettikten sonra yanından ayrılmışlardır.²²

Moxom, Yahya'nın hayat tarzının soylu bir kohenin tek oğluymuş gibi olmadığına dikkat çekmektedir. Ona göre, Zekeriya ve Elizabet uzun yaşamışlarsa Yah-

18 Mat. 2:16.

19 Ekrem Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2016), 107.

20 Luk. 1:80.

21 Yşa. 40:3.

22 Ekrem Sarıkçıoğlu, *Kanonik-Apokrif İncillere Göre Hz. İsa Hayatı ve Mesajı* (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 21-22.

ya'nın da mütevazı bir kohen evinde Yahudi geleneklerine göre kohen eğitimi almış olması gerekmektedir. Ancak, Yahya küçük yaşta yetim ve öksüz kaldıysa büyüünceye kadar bir süre akrabaları tarafından kohen eğitiminin verilmiş olması da mümkündür.²³ Moxom'un Yahya'nın çocukluğuyla ilgili görüşlerini yazdığı tarihten yaklaşık elli sene sonra Ölü Deniz Yazmaları'nın keşfi konuyla ilgili görüşlerin çeşitlenmesine sebep olmuştur.

Ölü Deniz Yazmaları 1947 yılında Ölü Deniz yakınlarındaki mağaralarda bulunmuştur. Milattan sonra ilk yüzyılda veya daha öncesinde yazıldığı tespit edilen yazmaların içeriği -bölgedeki tarihî kalıntılar ve tarihçi Josephus'un Essenîler hakkında yazdıkları ışığında- incelendiğinde söz konusu yazmaların Essenî topluluğu tarafından yazılmış olması yüksek bir ihtimaldir.²⁴ Potter, Essenîlerin yaşadıkları yerin Yahya'nın bulunduğu çölün yakınlarında olduğunu belirterek Yahya'nın Essenîlerden haberdar olmamasının imkânsız olduğunu belirtmektedir.²⁵ Ayrıca, Essenîlerin küçük yaşta çocukları evlat edinip yetiştirmele-ri²⁶ küçük yaşta kimsesiz kalmış olması muhtemel Yahya'nın da Essenî Cemaati tarafından büyütülmüş olabileceğini düşündürmektedir. Potter, İncillerde kohen soyuna mensup Yahya'nın bebekliğinden sonra Mabet'le herhangi bir ilişkisine değinilmediğine de dikkat çekerek Kumran Cemaati'nin de Mabet'le ilişkisinin soğuk olduğunu, cemaat üyelerinin Mabet'in yozlaşmış din adamları hakimiyetinde olduğuna inandıkları için Mabet'te ibadet etmediğini belirtmektedir.²⁷

1.2. Öğretisi

Luka İncili'nde Yahya'nın çağrıda bulunmaya başladığı dönem Roma İmparatoru Tiberius'un hâkimiyetinin on beşinci yılı olarak ifade edilmektedir.²⁸ Bu bilgiyle birlikte dönemin farklı takvim hesaplamaları dikkate alındığında Yahya'nın tebliğ başlama zamanı MS 27-29 yılları arasına tarihlenmektedir. Ardından, o yıllarda Yahudiye Bölgesinin siyasî ve dinî yetkililerini zikreden Luka yazarı, halka

23 Philip S. Moxom, "The Boyhood of John the Baptist", *The Biblical World* 10/6 (1897), 459.

24 W. Barnes Tatum, *John the Baptist and Jesus: A Report of the Jesus Seminar (California: Polebridge Press, 1994)*, 110.

25 Roland Potter, "St John the Baptist and the Desert", *Life of the Spirit* 16/182 (1961), 82.

26 Flavius Josephus, *The Wars of The Jews*, çev. William Whiston, (2:8:2).

27 Potter, "St John the Baptist and the Desert", 83.

28 Luk.3:1-2.

görüneceği güne dek ıssız yerlerde (çölde) yaşadığı ifade edilen²⁹ Yahya'nın mesajından bahsetmektedir.

Kanonik İncillerde Yahya'nın Yahudiye bölgesinde çölde ortaya çıktığı gerek doğrudan gerekse Yeşaya'nın kehanetine³⁰ atıfla dolaylı olarak belirtilmektedir.³¹ Söz konusu kehanet Luka'da şu ifadelerle yer almaktadır: “(...) ‘Çölde haykıran, ‘Rab’bin yolunu hazırlayın, geçeceği patikaları düzleyin’ diye sesleniyor. Her vadi doldurulacak, her dağ ve tepe alçaltılacak. Dolambaçlı yollar doğrultulacak, engebeli yollar düzleştirilecek. Ve bütün insanlar Tanrı'nın sağladığı kurtuluşu görecekler.”³² Yahya'nın çölde ortaya çıkışı ve Yeşaya kehaneti arasında kurulan bu bağlantı Yahya'nın peygamberliğiyle Eski Ahit kehanetlerinden birinin gerçekleştiğini, dolayısıyla Yahya'nın çağrısına meşruiyet sağlamaya çalışıldığını göstermektedir. Ayrıca, Mısır'dan çıktıktan sonra İsrailoğullarının kırk yıl boyunca yaşadıkları yer olan çöl, Yahudiler için o dönem hatıraları nispeten canlı olan bir yerdir.³³ Bu yüzden Yahya'nın çağrısını çölde yapması Yahudiler için yeni bir “çıkış”ı sembolize etmekte³⁴, Yahya'nın mesajının eskatolojik beklentilerle özdeşleştirilmesine katkı sunmaktadır.³⁵ Blomberg, Yeşaya kitabında söz konusu kehanetin yer aldığı bölümün ve sonraki bölümlerin³⁶ zamanın sonuna dair kehanetlerden, mesiyane çağdan, milenyum krallığından bahsettiğini belirtmekte ve bu nedenle Yahya'nın da İsrail için yeni bir dönemin başlangıcının habercisi olduğunu ifade etmektedir.³⁷

Yahya dönemin ana akım Yahudilik anlayışını temsil eden Kudüs ve Mabet merkezli gruplardan (Sadukiler ve Ferisiler) farklı olarak tebliğ faaliyetlerini Kudüs dışında, kırsalda gerçekleştirmektedir. Tövbe çağrısı da göz önünde bulundurulduğunda Yahya'nın şehrin ve Mabet'in yozlaşmasından kendini kasıtlı olarak uzak tuttuğunu söylemek mümkündür. Böylece bir anlamda statükoya meydan

29 Luk. 1:80.

30 Yşa. 40:3.

31 Yu. 1:23.

32 Luk. 3:4-6.

33 Liefeld, “Luke”, 854.

34 Yşa. 35:1-2, 40:3-5; Hez. 20:35-36; Hoş. 2:14-20.

35 Green, *The Gospel of Luke*, 169-170.

36 Yşa. 40-60.

37 Craig L. Blomberg, *The New American Commentary: Matthew* (Nashville: Broadman Press, 1992), 75.

okuyarak gerçekleştirdiği tebliğ ve vaftiz faaliyetleriyle dönemin mevcut din anlayışına yönelik dolaylı bir ithamda bulunmaktadır.

Rab'bin kendisine seslenmesinden sonra Yahya'nın "Şeria Irmağı çevresindeki bütün köyleri dolaşarak"³⁸ tebliğde bulunduğu yalnızca Luka İncili'nde belirtilmektedir. Daha önce "İsrail halkına görüneceği güne dek ıssız yerlerde yaşadığı"³⁹ ifade edilen Yahya'nın insanlara çağrısını duyurmak için yerleşim yerlerinde dolaştığı fakat daimî bir ikamet sağlamadığı tahmin edilmektedir. Zira, Yahya'nın çağrısına kulak verip vaftiz olmak isteyenlerin onu Şeria Irmağı kenarında buldukları İncillerde aktarılmaktadır.⁴⁰

Sinoptik İncillerde Yahya'nın insanları günahlarının bağışlanması için tövbeye ve vaftiz olmaya çağırdığı ifade edilmektedir.⁴¹ Ayrıca, Göklerin Egemenliğinin⁴² yaklaştığını da söyleyen Yahya, bu sayede çağrısının zeminini oluşturmaktadır. Yahudilerin zihninde peygamberler aracılığıyla canlı tutulan Davut soyundan gelecek ve adaleti tesis ederek İsrailoğullarını sıkıntılardan kurtarıp refaha eriştirecek ilahî bir kurtarıcı beklentisi dönemin siyasî, dinî ve sosyo-ekonomik koşulları dolayısıyla gündemdedir. Bu nedenle, Yahya'nın söz konusu mesajı Yahudiler arasındaki bu eskatolojik beklentiyi körüklemektedir.

İncillere göre Yahya'nın çağrısına tüm Yahudiye halkı ve Yerusallimliler (Kudüslüler) uymuş, Yahya tarafından Şeria Irmağı'nda vaftiz edilmişlerdir.⁴³ İncillerdeki ifadelerden Yahya'nın çağrısına gösterilen teveccühün küçümsenmeyecek boyutta olduğu anlaşılmaktadır. Zira, o dönemde Yahudiye ve Kudüs bölgenin dinî, sosyal ve ekonomik açıdan en hareketli yerleşim yeridir. Stegemann Yahya'nın daha çok destek kazanabileceği, böylece tutuklanmayabileceği bir yerde (Mabet'te veya Kudüs'te) çağrıda bulunabileceken Ölü Deniz'in doğusundaki Perea bölgesinde tebliğde bulunmasını; herhangi bir akarsu kolunda vaftiz edebileceken özellikle Şeria Irmağı'nda vaftiz etmesini İsrailoğullarının tarihiyle

38 Luk.3:3.

39 Luk. 1:80.

40 Mat. 3:5-6; Mar. 1:5.

41 Mar.1:4; Mat. 3:1-2, 5-6; Luk. 3:3.

42 "Göklerin Egemenliği" kavramının Markos ve Luka'da belirtilen "Tanrı'nın Egemenliği" tabiri yerine kullanılmış olduğu yaygın bir görüştür. Yalnızca Matta'da kullanılan "Göklerin Egemenliği" kavramının, Yehova'ya dolaylı olarak hitap eden Yahudilerin dinî duyarlılıklarına hassasiyet göstermek adına tercih edildiği günümüzde genel olarak kabul edilmektedir.

43 Mar.1:5; Mat. 3:5-6.

bağdaştırmaktadır. Yahya'nın tebliğ bölgesi olarak Eriha'nın karşısında bulunan bir yeri tercih etmesinin sebebinin söz konusu bölgenin Yeşu'nun İsrailoğullarını Kutsal Topraklara geçirdiği yer olarak bilinmesiyle⁴⁴ ilişkilendirmektedir.⁴⁵

Yahya'nın çağrısına uyan insanların vaftizinin usulü İncillerde açık biçimde ortaya konmamıştır. Yahya'nın vaftizinin Yahudi yıkanma ritüellerinden bağımsız değerlendirilmemesi gerektiğini belirten Tatum, söz konusu ritüellerin uygulamalarına Eski Ahit'te⁴⁶, Ölü Deniz Yazmaları'nda⁴⁷ ve Josephus'un eserlerinde⁴⁸ rastlandığını belirtmektedir.⁴⁹ Yahya zamanında Yahudilikteki suyla temizlenme ritüellerinin su serpmeye, yıkama ve suya batırma olarak üç çeşit olduğu rivayet edilmektedir. Suya batırma şeklinde gerçekleştirilen ritüelin özellikle Essenîler⁵⁰ ve Kumran Cemaati⁵¹ tarafından yaygın olarak kullanıldığı bilinmektedir. Yahya'nın vaftiz şeklinin de suya batırma olduğu İncillerdeki ifadelere dayanarak tahmin edilmektedir. Ancak onların sıklıkla gerçekleştirdiği bu ritüel, Yahya tarafından bir defaya mahsus olmak üzere uygulanmaktadır.⁵²

Vaftiz olmak için gelenleri bizzat Yahya'nın vaftiz ettiği Markos'ta ve Matta'da açıkça ifade edilmektedir. Yuhanna İncili'nde Yahya'nın insanları vaftiz ettiği ilk olarak Ferisîlerle olan konuşmasında belirtilmektedir.⁵³ Carson, Ferisîlerin "Sen Mesih, İlyas ya da beklediğimiz peygamber değilsen, niye vaftiz ediyorsun?" sorusunda aslında vaftizin değil, Yahya'nın yetkisinin sorgulandığını ifade etmektedir. Zira, vaftiz aslında hem din değiştirip Yahudiliği kabul edenler tarafından hem de Kumran Cemaati tarafından uygulandığı bilinen bir ritüel biçimidir. Ancak her iki durumda da bu ibadeti vaftiz olacak kişiler kendi kendilerine gerçekleştirmektedir.⁵⁴ Tatum da Yahya döneminde dinî amaçla yıkananların veya suya

44 Yşu. 4:13, 19.

45 Hartmut Stegemann, *The Library of Qumran: On the Essenes, Qumran, John the Baptist and Jesus* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998), 214.

46 2. Kr. 5:13-14.

47 Geza Vermes, *Ölü Deniz Parşömenleri: Kumran Yazıtları*, çev. Nurfer Çelebioğlu (İstanbul: Nokta Kitap, 2005), 390-391.

48 Josephus, *The Wars of The Jews*, (2:8:5).

49 Tatum, *John the Baptist and Jesus: A Report of the Jesus Seminar*, 119.

50 Josephus, *The Wars of The Jews*, (2:8:5).

51 Vermes, *Ölü Deniz Parşömenleri: Kumran Yazıtları*, 390-391.

52 Tatum, *John the Baptist and Jesus: A Report of the Jesus Seminar*, 120.

53 Yu. 1:24-25.

54 D. A. Carson, *The Gospel According to John* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991), 113.

batırılanların bu işlemi çoğunlukla kendi kendilerine gerçekleştirdiğini belirtmektedir. Vaftizci Yahya'nın 'vaftizci' oluşunun vurgulanmasının ayırt edici bir özelliğinden dolayı olabileceğini öne sürerek bu özelliğin Yahya'nın vaftiz işlemini bizzat gerçekleştirmesi olarak yorumlamaktadır.⁵⁵

Yahudi tarihçi Josephus da *The Antiquities of The Jews* adlı eserinde Yahya'yı 'vaftizci' olarak tanımlamakta ve öğretisinden söz etmektedir:⁵⁶

(...) Yahya, iyi bir insandı ve aynı zamanda Yahudilere erdemli olmayı, birbirlerine karşı doğru olmayı ve Tanrı'ya karşı vaftiz olarak takvalı olmayı emrediyordu. Zira vaftiz, yalnızca günahlara tövbe etmek için değil, bedeni temizlemek için olduğu zaman –çünkü ruh öncesinde doğrulukla tamamen temizlenmiştir- Tanrı katında makbul olurdu. Kalabalıklar ona geldiğinde vaazlarından son derece etkilenir ve heyecanlanırdı.

Josephus, iyi bir insan olarak tanımladığı Yahya'nın öğretisini, doğruluğa ve vaftize davet olarak kısaca aktarmaktadır. Webb, Josephus'a göre Yahya'nın mesajındaki ilk ögenin etik olduğunu, dolayısıyla Yahya'nın ahlak öğretmenliği kimliğini vurguladığını ifade etmekte ve yazarın üslubunun kendi Grekoromen kitlesine uygun olduğunu belirtmektedir.⁵⁷ Ayrıca, Yahya'nın vaftizci rolünü de vurgulayan Josephus'un, vaftizi Yahya'nın çağrısının bir parçası/sonucu olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Vaftizci Yahya'nın yaşam tarzına dair bilgilere Matta ve Markos İncillerinde yer almaktadır. Markos'ta çölde ortaya çıkan Yahya'nın çekirge ve yaban balıyla beslenmesi, belinde deri kuşağıyla deve tüyünden bir elbise giymesi Yahya'nın karakteristik özellikleri olarak belirtilmektedir.⁵⁸ Hayvan derisinden yapılmış giysiler giymek İsrailoğullarına gelen peygamberlerin belirgin özelliklerinden olsa da⁵⁹ Yahya'nın üzerinde tasvir edilen giysi doğrudan İlyas Peygamber'e atıfta bulunmaktadır. Zira, Eski Ahit'te İlyas Peygamber'in belinde deri kuşağı olan tüylü bir giysi giydiği açıkça ifade edilmektedir.⁶⁰ Yahya ve İlyas arasında kıyafet konusunda kurulan bu bağlantı hem Cebrail'in Yahya'nın doğumundan önceki kehanetini desteklemekte hem de Matta'da daha sonra açıkça belirtilecek olan

55 Tatum, *John the Baptist and Jesus: A Report of the Jesus Seminar*, 120-121.

56 Flavius Josephus, *The Antiquities of The Jews*, çev. William Whiston, (18:5:2).

57 Robert L. Webb, *John The Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study* (Sheffield: T&T Clark, 1991), 34.

58 Mar. 1:4, 6.

59 Zek. 13:4; İbr. 37:11.

60 2. Kr. 1:8.

Yahya'nın Dirilen İlyas (*Elijah-redivivus*) olduğu görüşünün⁶¹ zeminini oluşturmaktadır. Bununla birlikte Tatum, söz konusu kıyafet geleneğinin peygamberlerle sınırlı olmadığını, münzevi hayat süren dinî grupların da hayvan derisinden giysiler giydiğini ifade etmektedir.⁶² Bu gruplara Nazirîleri⁶³ ve Rekavlıları⁶⁴ örnek olarak gösteren Tatum, çölde tebliğde bulunan Yahya'nın da çekirge ve yaban balıyla beslenerek söz konusu gruplar gibi züht hayatı yaşamış olabileceğini ileri sürmektedir.⁶⁵

Matta İncili'nde Ferisîlerin ve Sadukîlerin çölde yaşayan Yahya'ya “vaftiz olmak için” geldiği ifade edilmektedir.⁶⁶ Ancak araştırmacılar bu noktada bir tür çeviri hatası olabileceğini iddia ederek orijinal Yunanca metnin “vaftiz olmak için” olarak değil, “vaftizi için”, “vaftizine” veya “onun vaftiz ettiği yere gelme” biçiminde çevrildiğinde doğru anlamı verdiğini ifade etmektedir.⁶⁷ Dolayısıyla, Ferisîlerin ve Sadukîlerin aslında “vaftiz olmak” gayesiyle değil, Yahya'nın vaftizini gözlemlemek amacıyla bulunduğu yere gittiği muhtemeldir.⁶⁸ Carson ise bu grupların diğer ibadetlerinde olduğu gibi⁶⁹ gösteriş için hareket ettiklerini öne sürerek aslında tövbe etmemelerine rağmen Mesih'in gelişini ne kadar istekli beklediklerini göstermek için Yahya'nın yanına gitmiş olabileceklerini iddia etmektedir.⁷⁰

Yahya'nın kendisine gelen Ferisîlere ve Sadukîlere “engerekler soyu” diyerek hitap etmesi⁷¹ dönemin önde gelen Yahudi gruplarıyla arasında bir gerginliğin

61 Mat. 11:14.

62 Tatum, *John the Baptist and Jesus: A Report of the Jesus Seminar*, 117.

63 “Rab'in Adanmış” anlamına gelen “Nazirî” ifadesi Yahudi dinî geleneğinde belirli bir süre için üzümden ve ondan üretilen herhangi bir şeyi tüketmekten, saçlarını kesmekten ve cesede dokunmaktan kendilerini men eden kişiler için kullanılmaktadır. Bkz. Say. 6:1-21.

64 Eski Ahit'e göre Rekav soyundan gelen, şaraptan sakınan ve tarımla uğraşmadan çadırlarda yaşayan aile. Bkz. Yer. 35:6-10.

65 Tatum, *John the Baptist and Jesus: A Report of the Jesus Seminar*, 117.

66 Mat. 3:7.

67 Gary Yamasaki, *John The Baptist In The Gospel of Matthew: A Narrative-Critical Analysis* (Virginia: Union Theological Seminary, Doktora Tezi, 1995), 40-41; Carson, “Matthew”, 106.

68 Yamasaki, *John The Baptist In The Gospel of Matthew*, 40-41.

69 Mat. 6:2, 5, 16.

70 Carson, “Matthew”, 103.

71 Mat. 3:7; Luk. 3:7.

olduğunu göstermektedir. Hem Eski Ahit'te yer alan⁷² hem de daha sonra İsa'nın Ferisîlere yönelik olarak kullandığı bu ifadeyle⁷³ Yahya, Yaratılış Kitabı'nda Âdem ve Havva'yı aldatarak onların cennetten kovulmasına neden olan yılan⁷⁴ dolaylı bir benzetme yapmaktadır.⁷⁵ Ardından gelecek gazaba karşı onları kimin uyardığını sorması⁷⁶ ise onlara yönelik alaycı tutumunu göstermektedir.⁷⁷ Nitekim, Yamasaki de bu sorunun ironi barındırdığını, konuşması genel anlamıyla düşünüldüğünde Yahya'nın onların asıl niyetlerini anladığını ifade ederek bu soruyla muhataplarının tövbe etmeyen tutumlarına karşı bir cevap verdiğini belirtmektedir.⁷⁸

Yahya Ferisîlere ve Sadukîlere “tövbeye yaraşır meyveler verin”⁷⁹ çağrısında bulduktan sonra İbrahim'in soyundan olmanın bir üstünlük sağlamadığını anlatmaya çalışmaktadır.⁸⁰ Nitekim Yahya'nın bu ikazı İsrailoğullarının seçilmişlik inanişine⁸¹ yönelik bir tenkittir.⁸² Daha ziyade nesebe dayalı bir inaniş olan seçilmişlik, hem İbrahim'den itibaren başlayan İsrail seçilmişliğinde hem de sonradan Yahudi kimliğinde önemli bir yere sahip olmuştur.⁸³ Yahya da vaazı sırasında, Yahudilerde kökleşmiş olan bu inancın onları gazaptan kurtarmayacağını belirterek seçilmişlik inancının bir anlamı olmadığını “Tanrı, İbrahim'e şu taşlardan da çocuk yaratabilir” sözüyle ifade etmektedir.⁸⁴ Böylece Yahya Yahudilikte oldukça köklü ve önemli bir yeri olan “seçilmiş kavim” olgusuna ve etnik temele dayanan inaniş biçimine yeni bir anlayışla karşı çıkmaktadır.

72 Ysa. 14:29; 30:6.

73 Mat. 12:34.

74 Yar. 3:1.

75 Blomberg, *The New American Commentary: Matthew*, 77-78.

76 Mat. 3:7; Luk. 3:7.

77 Blomberg, *The New American Commentary: Matthew*, 78.

78 Yamasaki, *John The Baptist In The Gospel of Matthew*: 41-42.

79 Mat. 3:8; Luk. 3:8.

80 Mat. 3:9; Luk. 3:8.

81 Yahudi dinî geleneğinde İsrailoğullarının Tanrı'nın seçilmiş kavmi olduğu ve vadedilmiş toprakların kendilerine verileceği inancıdır. Bu inanca göre, İsrailoğulları ilk İbrani atası kabul edilen İbrahim'in tek ve gerçek varisleridir.

82 Yar. 12:2; 21:12.

83 Salime Leyla Gürkan, “Kur'an'a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrailoğulları'nın Seçilmişliği Meselesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 35-36.

84 Mat. 3:9; Luk. 3:8.

Luka İncili'nde Yahya etrafındakilere tövbeye yaraşır meyveler vermek için paylaşmayı⁸⁵, tamahkâr olmamayı⁸⁶, zorbalıktan ve iftiradan uzak durmayı, haksız kazanç elde etmemeyi⁸⁷ öğütlemektedir. Green, Yahya'nın bu yanıtını Eski Ahit geleneğiyle uyumlu bulmaktadır.⁸⁸ Nitekim, Eski Ahit'te adil olmadıkça, öksüzün, dulun hakkını savunmadıkça⁸⁹, aç olanı yedirip çıplak olanı giydirmedikçe⁹⁰ dinî ritüelleri yerine getirmenin anlamının olmadığı; aç olanla ekmeğini paylaşmanın, çıplak olanı giydirmenin doğru kişinin özellikleri olduğu belirtilmektedir.⁹¹ Bu ifadelerle göre, Yahya aslında yeni bir şey söylememiş, halkın unuttuğu ve terk ettiği ibadetleri hatırlatmış ve tövbe etmek için Kutsal Metinlerde olanı halka tebliğ etmiştir.

İncillere göre Yahya'nın vaazları hâlihazırda bir kurtarıcı beklentisi içinde bulunan halkı etkilemiş ve beklenen Mesih olup olmadığı sorusu kendisine yöneltilmiştir. İncillerin tamamında Yahya bu soruyu kendisini Mesih'le mukayese ederek cevaplamaktadır: “Benden sonra benden daha güçlü olan geliyor. Eğilip onun çarıklarının bağını çözmeye bile layık değilim. Ben sizi suyla vaftiz ettim, ama O sizi Kutsal Ruh'la vaftiz edecektir.”⁹² Böylece Gelecek Olan'ın kutsiyetini ve gücünü pekiştirmekte, hiyerarşik bakımdan kendinden üstün bir konumda olduğunu sembolik bir anlatımla ifade etmektedir. Ayrıca Yahya kendisinin suyla vaftiz ettiğini ancak Gelecek Olan'ın Kutsal Ruh'la vaftiz edeceğini söyleyerek kendi tebliğinin aslında bir anlamda hazırlık olduğunu dolaylı olarak belirtmektedir.

Yahya, Sinoptik İncillerde kendisinden sonra Gelecek Olan'ı haber vermekte ancak bu kişiyi açıkça tanımlamamaktadır. Sinoptiklerde İsa'nın ismi belirtilmeden ve İsa'nın vaftizinden önce din görevlilerine verilen mezkûr vaaz, Yuhanna İncili'nde doğrudan İsa'yı işaret ederek orada bulunan insanlara verilmektedir.⁹³ Ardından da Yahya'nın suyla vaftiz ettiği, İsa'nın ise Kutsal Ruh'la vaftiz edeceği ifade edilmektedir.⁹⁴

85 Luk. 3:11.

86 Luk. 3: 13.

87 Luk. 3:14.

88 Green, *The Gospel of Luke*, 178.

89 Yşa. 1:17.

90 Yşa. 58:7.

91 Hez. 18:7.

92 Mar. 1:7-8.

93 Yu. 1:29-30.

94 Yu. 1:33.

Markos İncili'nde Yahya, kendisinden sonra Gelecek Olan'ın Kutsal Ruh'la vaftiz edeceğini⁹⁵, Matta ve Luka İncillerinde ise Kutsal Ruh'la ve ateşle vaftiz edeceğini bildirmektedir.⁹⁶ Barclay, Yahya'nın çevresinin Yahudi olduğunu hatırlatarak Kutsal Ruh'la vaftizi Yahudilikteki anlamına göre açıklamaktadır. Kutsal Ruh'un *nefes* ve *rüzgâr* anlamlarına geldiğini ifade ederek insanları manen güçlendirecek olumlu etkilerinden söz etmektedir.⁹⁷ Liefeld hem Eski Ahit'ten⁹⁸ hem de Ölü Deniz Yazmaları'ndan⁹⁹ örnekler vererek Kutsal Ruh'un vaftiz gibi manen temizleyen ve yenileyen bir güç olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁰ Blomberg de Kutsal Ruh'la vaftizi "inanın birinin Mesih tarafından kabulü anlamına gelen bir ritüel"¹⁰¹ olarak tanımlamaktadır. Ateşle vaftiz ise Yamasaki tarafından tövbe etmeyenler için verilen bir hükümken¹⁰², Blomberg İncil'in Yunanca orijinalinde Kutsal Ruh ve ateş vaftizinin tek bir vaftize işaret ettiğini belirtmektedir.¹⁰³ Dolayısıyla, ateşle vaftizin Kutsal Ruh'la beraber yapılacağı göz önüne alındığında, 'ateş'in mevzubahis ifadede temizleyici, arındırıcı anlamında kullanılmış olması mümkündür. Nitekim Carson da Eski Ahit'te ateşin yakıcı değil, arındırıcı bağlamında kullanıldığını ifade ederek¹⁰⁴ Yahya'nın suyla vaftizinin tövbeyle bağlantılı olduğunu, ancak Gelecek Olan'ın Kutsal Ruh-ateş vaftiziyle temizleyip arındıracağını belirtmektedir.¹⁰⁵ Dolayısıyla, Yahya'nın günahlara tövbe için suyla vaftizi, ardından Gelecek Olan'ın Kutsal Ruh'la ve ateşle vaftizine hazırlık olarak yorumlanmaktadır.

Gelecek olanın vaftiziyle ilgili ifadelerin ardından, Matta ve Luka İncillerinde onun buğdayı toplayıp ambara yığmak ve harman yerini temizlemek üzere yabası elinde hazır beklemekte olduğu ve samanı sönmeyen ateşte yakacağı ifade edilmektedir.¹⁰⁶ Yakın bir eskatolojik sonu haber veren bu benzetmede Yahya'nın

⁹⁵ Mar. 1:8.

⁹⁶ Mat. 3:11; Luk. 3:16.

⁹⁷ William Barclay, *The Gospel of Matthew* (Philadelphia: The Westminster Press, 1976), 49-50.

⁹⁸ Yşa. 44:3; Hez.36:25-27; Yoe. 2:28-29.

⁹⁹ Vermes, *Ölü Deniz Parşömenleri: Kumran Yazıtları*, 124.

¹⁰⁰ Liefeld, "Luke", 857.

¹⁰¹ Blomberg, *The New American Commentary: Matthew*, 79.

¹⁰² Yamasaki, *John The Baptist In The Gospel of Matthew*, 48.

¹⁰³ Blomberg, *The New American Commentary: Matthew*, 80.

¹⁰⁴ Yşa. 1:25; Zek. 13:9; Mal. 3:2-3.

¹⁰⁵ Carson, "Matthew", 105.

¹⁰⁶ Mat. 3:12; Luk. 3:17.

hazırlayıcı konumu vurgulanmaktadır. Buğday, tövbe edip tövbeye yaraşır meyveler verenleri, saman ise tövbe etmeyenleri temsil etmektedir. Filistin bölgesindeki tarım uygulamalarıyla ilgili araştırmalar yapan Webb, yaba aletinin buğday ve tahılı ayırmak için kullanıldığını ancak orijinal Yunanca İncillerde yer alan kelimenin aslında *kürek* anlamına geldiğini ve harman savurmadan önce ya da sonra buğday ve samanı toplarken kullanıldığını belirtmektedir.¹⁰⁷ İlgili ifadeler bu bilgi ışığında yorumlandığında Yahya'nın çağrısıyla ayrılmış olan buğday ve saman (tövbe edip vaftiz olanlar ve çağrıya uymayanlar) elinde yabasıyla (aslında küreğiyle) bekleyen Gelecek Olan tarafından ya ambara konulacak (Kutsal Ruh'la vaftiz edilecek) veya sönmeyen ateşte yakılacaktır (ateşle vaftiz edilecektir).¹⁰⁸ Dolayısıyla Webb'in bu yorumu dikkate alındığında, harmanı savuranın, yani buğday ve samanı ayıranın, Vaftizci Yahya olduğu; sonrasında harmanı temizleyenin, yani buğdayı ambara yığacak ve samanı sönmeyen ateşte yakacak olanın, Yahya'dan sonra Gelecek Olan olduğu anlaşılmaktadır.

2. İsa'yı Vaftizi

Sinoptik İncillere göre, İsa-Mesih ve Vaftizci Yahya'nın karşılaşmalarının İsa'nın vaftizi sırasında vuku bulduğu düşünülmektedir. Zir, ikilinin daha önce yüz yüze geldiklerine dair herhangi bir ifade söz konusu İncillerde yer almamaktadır. Yuhanna'da ise Yahya'nın Kutsal Ruh'un güvercin gibi üstüne indiği ana kadar İsa'yı tanımadığı Yahya'nın ağzından dile getirilmektedir.¹⁰⁹ Ancak, Yahya'nın İsa'yı bir beşer olarak tanıdığı fakat ilahî görevi itibarıyla tanımadığı da muhtemeldir.

Matta ve Luka İncillerinde kendisinden son bahsedildiğinde küçük bir çocuk olan İsa¹¹⁰, bu defa bir yetişkin olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaşadığı yer olan Celi-le'den¹¹¹ yola çıkan İsa, Şeria Irmağı kıyısına gelmiştir. Yahya'nın o esnada bulunduğu şehir metinde açıkça ifade edilmemekte ancak Şeria Irmağı kenarında bir yerde tebliğde bulunduğu ve vaftiz ettiği ifade edilmektedir.¹¹²

¹⁰⁷ Robert L. Webb, "The Activity of John the Baptist's Expected Figure at the Treshing Floor (Matthew 3.12=Luke 3.17)", *Journal for The Study of The New Testament* 43 (1991), 107.

¹⁰⁸ Webb, "The Activity of John the Baptist's Expected Figure at the Treshing Floor (Matthew 3.12=Luke 3.17)", 109.

¹⁰⁹ Yu. 1:31.

¹¹⁰ Mat. 2; Luk. 2.

¹¹¹ Markos İncili'nde Nasıra kenti olduğu açıkça belirtilmiştir. Bkz. Mar. 1:9.

¹¹² Mat. 3:5-6; Mar. 1:5.

Matta İncili'nde İsa'nın Yahya'nın yanına gelişinin gayesi "Yahya tarafından vaftiz edilmek üzere"¹¹³ ifadesiyle açıkça ortaya konmaktayken diğer İncillerde net bir ifade yer almamaktadır. Söz konusu ifade İsa'nın Nasıra'dan gelişinin belirli bir plan dâhilinde olduğu anlamına gelmektedir. Bunun yanı sıra İsa'nın Yahya'nın yanına geliş amacının İncil yazarı tarafından açıkça belirtilmiş olması Matta'da hemen akabinde gelişecek diyalogun hazırlayıcısı olarak değerlendirilmektedir.¹¹⁴

İsa'nın vaftizini diğer İncillere nazaran daha detaylı biçimde ele alan Matta'da onun Yahya'nın yanına geldikten sonra aralarında cereyan eden konuşma şu şekilde anlatılmaktadır: "Ne var ki Yahya, 'Benim senin tarafından vaftiz edilmem gerekirken sen mi bana geliyorsun?' diyerek O'na engel olmak istedi. İsa ona şu karşılığı verdi: 'Şimdilik buna razı ol! Çünkü doğru olan her şeyi bu şekilde yerine getirmemiz gerekir.' O zaman Yahya O'nun dediğine razı oldu."¹¹⁵ Söz konusu konuşmada dikkat çeken ilk durum İsa'nın vaftiz edilme isteğine Yahya'nın karşı çıkmasıdır. Yahya'nın bu muhalefeti iki muhtemel sebebe bağlanmaktadır. İlk olarak, İsa'yı Mesih olarak tanıyan Yahya'nın aslında kendisinin İsa tarafından Kutsal Ruh ve ateşle vaftiz olmak istemesi nedeniyle İsa'nın talebine karşı çıkmış olabileceğidir.¹¹⁶ İkinci muhtemel sebep ise İsa'nın doğumu ve çocukluğu sırasında gerçekleşen olağanüstü olayların¹¹⁷, İsa'yla olan akrabalığı dolayısıyla¹¹⁸ Yahya tarafından biliniyor olması göz önünde bulundurulduğunda Yahya'nın kendisinden üstün olarak gördüğü İsa'nın itiraf etmesini gerektirecek bir günahı olduğunu düşünmemesidir.¹¹⁹ Blomberg, Matta yazarının Yahya'nın cevabı sayesinde Mesih'in günahsızlığı prensibini dolaylı biçimde aktardığını belirtmektedir. Ayrıca, Yahya'nın daha önce "benden sonra gelen benden daha güçlüdür" ifadesiyle açığa vurduğu "aşağılık kompleksini" İsa'ya verdiği cevapla yeniden ortaya çıkardığını belirterek Yahya'nın kendisinin günahkârlığını bildirdiğini ve aslında İsa'nın Yahya'yı vaftiz etmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹²⁰

¹¹³ Mat. 3:13.

¹¹⁴ Ulrich Luz, *Matthew 1-7: A Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 141.

¹¹⁵ Matta, 3:14-15.

¹¹⁶ Gary Yamasaki, *John The Baptist In Life and Death: Audience-Oriented Criticism of Matthew's Narrative* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 96.

¹¹⁷ Luk. 2.

¹¹⁸ Luk. 1:36.

¹¹⁹ Carson, "Matthew", 107.

¹²⁰ Blomberg, *The New American Commentary: Matthew*, 81.

İsa Yahya'nın itirazına “Şimdilik buna razı ol! Çünkü doğru olan her şeyi bu şekilde yerine getirmemiz gerekir.”¹²¹ sözleriyle karşılık vermiştir. İsa'nın ifadesindeki “şimdilik” vurgusu dikkat çekmektedir. Zira bu ifadeden İsa'nın aslında Yahya'nın itirazının özüne karşı çıkmadığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber Yahya'nın vaftiz beklentisi içinde olması, İsa'nın eskatolojik görevini derhal yerine getireceğini zannettiğini göstermekteyken, İsa'nın cevabı uygun zamanın henüz oluşmadığını ve bu görevini daha sonra yerine getireceğini ifade etmektedir.¹²²

Yahya'nın, vaftiz olmasını engellemesine ve hatta kendisini vaftiz ettirme çabasına İsa, “Doğru olan her şeyi bu şekilde yerine getirmemiz gerekir” diyerek Yahya'yı ikna etmeye çalışmaktadır. “Doğru olan her şeyi yerine getirmek” muğlak bir ifade olmakla birlikte yaygın biçimde “Tanrı'nın iradesine itaat etmek” olarak yorumlanmaktadır.¹²³ Dolayısıyla, Matta yazarı Yahya'nın İsa'yı vaftizini Tanrı'nın iradesi veya emri biçiminde yansıtmaktadır. Nitekim Blomberg, bu cevapla İsa'nın kendisini Yahya'nın öğretisiyle özdeşleştirdiğini ve onun mesajını ilahî bir emir olarak onayladığını belirtmektedir.¹²⁴ Dolayısıyla, söz konusu ifadeyle İsa'nın asıl görevinin ilahî irade dâhilinde Mesih olmak¹²⁵, Yahya'nın asıl görevinin ise ilahî irade dâhilinde Mesih'in yolunu hazırlamak¹²⁶ olduğu vurgulanmaktadır.¹²⁷

Markos İncili'nde İsa'nın bizzat Yahya tarafından vaftiz edildiği açıkça ifade edilmektedir.¹²⁸ Ancak, Markos İncili'ndeki netlik diğer Kanonik İncillerde bulunmamaktadır. Matta'da “İsa vaftiz olur olmaz sudan çıktı” ifadesi bulunmakta ancak vaftiz eyleminin kim tarafından gerçekleştirildiği açıkça belirtilmemektedir.¹²⁹ Vaftizin öncesinde İsa'nın Yahya'nın yanına geldiğinden bahsetmeyen Luka yazarı vaftiz anını aktarırken de Yahya'ya dair herhangi bir ifade kullanmamaktadır.¹³⁰

¹²¹ Mat. 3:15.

¹²² Yamasaki, *John The Baptist In Life and Death*, 96-97.

¹²³ Carson, “Matthew”, 107-108.

¹²⁴ Blomberg, *The New American Commentary: Matthew*, 81.

¹²⁵ Mat. 1:1, 16, 17, 18, 2:4.

¹²⁶ Mat. 3:3.

¹²⁷ Yamasaki, *John The Baptist In The Gospel of Matthew*, 54.

¹²⁸ Mar.1:9.

¹²⁹ Mat. 3:16.

¹³⁰ Luk. 3:21-22.

Sinoptiklerden farklı olarak Yuhanna İncili'nde Yahya'nın vaftiz ritüelini gerçekleştirdiğinden genel olarak bahsedilmekte ancak ne İsa'yı vaftiz ettiğine ne de İsa'nın vaftiz olduğuna değinilmemektedir. Bununla beraber İsa'nın, Yahya'nın çağrısına uyan ve Yahya'yı takip eden kişilerden biri olduğu dikkate alınırca daha önce vaftiz olduğu varsayılabilir. Ancak İncil'de bu konu hiç söz konusu edilmediğinden İsa'nın vaftizi Yuhanna yazarı tarafından bir varsayım olarak görülmekte yani söz konusu vaftizin gerçekleşmiş olduğu farz edilmektedir.

Yahya'nın İsa'yı vaftiz edip etmediği konusunda Kanonik İnciller arasında birlik olmasa da söz konusu İncillerin tamamında Kutsal Ruh'un güvercin biçiminde veya güvercin gibi İsa'nın üzerine indiği belirtilmektedir. Markos yazarı, İsa'nın Yahya tarafından vaftiz edilmesinin ardından "tam sudan çıkarken" göklerin yarıldığını ve Ruh'un güvercin gibi üzerine indiğini gördüğünü belirtmektedir.¹³¹ Markos'un anlatımına benzer bir anlatımla Matta yazarı da İsa'nın "vaftiz olur olmaz" sudan çıktığını ve o anda göklerin açılarak Tanrı'nın Ruhunu güvercin gibi inip İsa'nın üzerine konduğunu gördüğünü ifade etmektedir.¹³² Ayrıca her iki metinde de vaftizin ve sudan çıkışın art arda gerçekleştiğini vurgulayan bir anlatım vardır.

Matta'da nispeten detaylı aktarılan vaftiz anı ve göklerin açılması hadisesi Yuhanna İncili'nde bahsedilmemekte ancak Kutsal Ruh'un güvercin gibi gökten inip İsa'nın üzerinde durduğu Yahya'nın ağzından aktarılmaktadır.¹³³ Araştırmacılar söz konusu benzetmenin mecaz mı yoksa literal anlam mı taşıdığı konusunda farklı görüşlere sahip olsalar da İncillerdeki ifadelerden İsa'nın vaftiz sonrası doğüstü bir dinî tecrübe yaşadığı anlaşılmaktadır.

Sinoptik İncillerin tamamında göklerin açılmasının ardından gelen bir sesin İsa'yı "oğul"¹³⁴ ilan ettiği ve ondan hoşnut olduğu belirtilmektedir.¹³⁵ Sesin göklerden geliyor oluşu onun Tanrı'nın sesi olduğunu ima etmektedir. Bu noktaya kadar

¹³¹ Mar. 1:10.

¹³² Mat. 3:16.

¹³³ Yu. 1:32.

¹³⁴ Hıristiyan teolojisinde İsa'nın sahip olduğu "Tanrı'nın Oğlu" unvanı zaman içinde mecazî anlamını kaybederek Helenist felsefenin de tesiriyle literal olarak yorumlanmıştır. Bkz. Mahmut Aydın, "Birbirine Tezat İki Farklı İsa Portresi: Paskalya Öncesi İsa *versus* Paskalya Sonrası İsa", *Milel ve Nihal* 4/1 (2007), 153.

¹³⁵ Mat. 3:17; Mar. 1:11; Luk. 3:21-22.

peygamberler¹³⁶ veya melekler¹³⁷ aracılığıyla konuşan Tanrı bu aşamada ise doğrudan hitap etmektedir. Böylelikle bizzat Tanrı anlatıma müdahil edilerek hem anlatıdaki en önemli yer işaret edilmekte, hem de verilen bilginin önemine dikkat çekilmektedir.¹³⁸

Sinoptik İncillerde vaftiz olmasının ardından Kutsal Ruh tarafından çöle gönderildiği ve orada kırk gün boyunca denendiği ifade edilen İsa'nın¹³⁹ Matta'da Yahya'nın tutuklandığından haberdar olup Celile'ye döndüğü ve Kefarnahum kentinde çağrıda bulunduğu belirtilmektedir.¹⁴⁰ Ancak Markos'ta Yahya'nın tutuklanmasından sonra İsa'nın tebliğ faaliyetlerinde bulunarak Celile'ye döndüğü ifade edilmektedir.¹⁴¹ Luka'da ise İsa'nın vaftizinden sonra Ruh'un gücüyle donanmış bir hâlde Celile'ye döndüğü ve oradaki havralarda tebliğde bulunduğu belirtilmektedir.¹⁴² Dolayısıyla Sinoptik İncillere göre Yahya ve İsa'nın tebliğlerinde ardışıklık bulunmaktadır.

3. İsa-Mesih'le İlişkisi ve Hıristiyan Teolojisindeki Rolü

Hıristiyan inancına göre Vaftizci Yahya'nın İsa-Mesih'le ilişkisi dünyaya gelişlerinin öncesine dayanmaktadır. Luka'da Yahya'nın doğumunun ailesine önceden haber verilmesini anlatan kısımdan sonra İsa'nın doğumunun annesi Meryem'e önceden bildirilmesinden bahsedilmektedir.¹⁴³ İsa'nın ve Yahya'nın doğumlarının ailelerine haber verilmesiyle ilgili bazı benzerlikler bulunmaktadır. Cebrail her iki çocuğun doğacağını müjdesini verdikten sonra isimlerini de belirtmekte, Tanrı'nın nazarında büyük olacaklarını söyledikten sonra haklarında kehanetlerde bulunup misyonlarını ailelerine bildirmektedir. Ayrıca iki doğum da mucizevî karakterdedir. Yahya'nın yaşı ilerlemiş ve doğurganlığı olmayan bir kadından, İsa'nın ise bakire bir kadından babasız olarak dünyaya geldiği ifade edilmektedir.

Luka'da Meryem'in oğlu olacağını müjdesini aldıktan sonra akrabası Elizabet'in yanına gidişi ve onunla karşılaştığında yaşanan mucizevî olaylar anlatılmakta-

¹³⁶ Mat. 1:23, 2:6, 15, 18, 23, 3:3.

¹³⁷ Mat. 1:20-23; 2:13, 20.

¹³⁸ Yamasaki, *John The Baptist In Life and Death*, 100.

¹³⁹ Mat. 4:1-17, Mar. 1:14-15, Luk. 4:1-30.

¹⁴⁰ Mat. 4:12-13.

¹⁴¹ Mar. 1:14.

¹⁴² Luk. 4:14-15.

¹⁴³ Luk. 1:26-38.

dır.¹⁴⁴ İncil'e göre Elizabet, Meryem'in ve rahmindeki çocuğun kutsanmış olduğunu söyleyerek Meryem'in çocuğunu Rab olarak tanımlamakta ve kendi rahmindeki çocuğun da Meryem'in selamını aldığı için sevinçle hopladığını belirtmektedir. Elizabet'in rahminde altı aylık olan Yahya'nın, Meryem'in selamını duyunca annesinin rahminde sevinçle zıplaması Yahya'nın İsa'ya tabi oluşu ve İsa'nın Yahya'ya üstünlüğünün vurgulandığı bir anlatım olarak yorumlanmaktadır.¹⁴⁵

Sinoptik İncillere göre İsa-Mesih ve Vaftizci Yahya'nın karşılaşması İsa vaftiz için Yahya'nın yanına gittiğinde olmuştur. Fakat, gerek Matta İncili'nde belirtilen İsa ve Yahya arasındaki diyalogun içeriği¹⁴⁶ gerekse Luka İncili'nde değinilen akrabalık bağı dikkate alındığında¹⁴⁷ daha önce karşılaştıkları ihtimal dâhilindedir. Yuhanna'da da Yahya'nın İsa'yı Kutsal Ruh'un güvercin gibi üstüne indiği ana kadar tanımadığı Yahya'nın ağzından dile getirilmektedir.¹⁴⁸ Fakat İsa'nın tanrısal özelliklerinin ön plana çıktığı Yuhanna'ya göre Yahya'nın İsa'yı ilahî görevi itibariyle tanımadığını ifade ettiği düşünülebilir.

Yahya'nın İsa-Mesih'e tanıklık görevinin vurgulandığı Yuhanna'da¹⁴⁹ Yahya, İsa'nın "Tanrı'nın Oğlu" olduğuna tanıklık ettikten sonraki gün öğrencileriyle beraberken İsa'yı görmektedir ve ona "Tanrı Kuzusu" diyerek seslenmektedir.¹⁵⁰ O anda Yahya'nın yanında bulunan iki öğrencisi Yahya'nın seslenişinin ardından onu bırakıp İsa'nın peşinden gitmektedir.¹⁵¹ Dolayısıyla Yuhanna İncili'nde bu noktadan itibaren Yahya'nın rolünün azaldığının işareti verilmekte ve Yahya'nın öğrencilerinin de İsa'nın ilk öğrencilerinden olduğu anlaşılmaktadır.

Yuhanna İncili'ne göre Sinoptiklerden farklı olarak İsa ve Yahya aynı dönemde tebliğde bulunmuşlardır.¹⁵² Yuhanna yazarı, Yahya tövbe edenleri vaftiz ederken öğrencilerinin Yahya'ya gelip herkesin İsa'ya gittiğini ve onun tarafından vaftiz edildiklerini söylediklerini anlatmaktadır.¹⁵³ Yalnızca Yuhanna'da bahsedilen bu olaydan öncelikle İsa ve Yahya'nın tebliğlerinin örtüştüğü bir zaman dilimi

¹⁴⁴ Luk. 1:39-45.

¹⁴⁵ Green, *The Gospel of Luke*, 96.

¹⁴⁶ Mat. 3:14.

¹⁴⁷ Luk. 1:36.

¹⁴⁸ Yu. 1:31.

¹⁴⁹ Yu. 1:15.

¹⁵⁰ Yu. 1:35-36.

¹⁵¹ Yu. 1:37.

¹⁵² Yu. 3:22-30.

¹⁵³ Yu. 3:22-26.

olduğu sonucu çıkarılmaktadır. İkinci olarak ise İsa'nın da Yahya gibi vaftiz faaliyetlerinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Fakat İsa'ya atfedilen bu vaftizin nasıl olduğuna dair açık bir ifade yer almamakta ancak onun da suyla vaftiz ettiği düşünülmektedir.

Yuhanna'da Yahya öğrencilerine verdiği yanıtında kendisinin Mesih değil, onun öncüsü olduğunu hatırlatmaktadır.¹⁵⁴ Ardından, "Gelin kiminse, güvey odur."¹⁵⁵ diyerek İsa'yı damada, kendisini de sağdıca benzetmektedir. Carson, İncil yazarının Yahya'nın ağzından İsrail'i veya İsrail'deki inananları Rab'bin gelinine benzeten Eski Ahit metinlerine¹⁵⁶ atıf yapmış olabileceğini belirterek bu ifadeyle İsa'nın İsrail'in Kralı ve Mesih olduğunun oldukça dolaylı biçimde ifade edildiğini belirtmektedir.¹⁵⁷ İncil'deki metnin devamında Yahya sevincinin tamamlandığını belirterek İsa için "O büyümeli, bense küçülmeliyim"¹⁵⁸ ifadesiyle görevinin sona erdiğini ve İsa'nın kendisine üstünlüğünü vurgulamaktadır.

Yuhanna İncili'nde İsa'nın Yahya'dan daha çok öğrenci sahibi olup vaftiz ettiğini Ferisîlerin duyduğu ve İsa'nın bunu öğrendiğinde Yahudiye'den ayrıldığı ifade edilmektedir.¹⁵⁹ Öncesinde Yahya'nın tebliğine muhalif bir dinî grup olarak bahsedilen Ferisîlerin Yahya'yla birlikte hareket eden İsa'ya da muhalif olacakları aşikâr olduğundan İsa'nın durumdan haberdar olduktan sonra Yahudiye'den ayrıldığı düşünülebilir. Ayrıca söz konusu ifadede İsa'nın taraftarlarının çoğalmaya başlaması ve Yahya'nın destekçilerine sayıca üstünlük sağlaması İncil yazarının Yahya'nın görevinin tamamlandığını vurgulama ve İsa'yı öne çıkarma çabası olarak görülmektedir.

Yuhanna'nın aksine Sinoptik İncillerde İsa'nın Celile'ye dönmeden önce Yahudiye'de tebliğde bulunduğu dair herhangi bir ifade yer almamaktadır. Hatta İsa'nın, Yahya'nın tutuklanmasını takiben Yahudiye'den ayrıldıktan sonra Celile'de veya Celile'ye giderken tebliğe başladığı belirtilmektedir. Sinoptik İncillerin, Yuhanna'nın görüşünü benimsememelerinin muhtemel sebepleri ise üç maddede sunulmaktadır: Birincisi, Yahya ve İsa arasındaki halef-selef ilişkisini, öncü olarak gelen Yahya'nın misyonunun sona erdiğini net biçimde ortaya koymaktır. İkincisi, İncillerin farklı dönemlerde yazılmasıdır. Yuhanna'nın kaleme

¹⁵⁴ Yu. 3:38.

¹⁵⁵ Yu. 3:29.

¹⁵⁶ Yşa. 62:4-5; Yer. 2:2; Hoş. 2:16-20.

¹⁵⁷ Carson, *The Gospel According to John*, 166.

¹⁵⁸ Yu. 3:30.

¹⁵⁹ Yu. 4:1-3.

alandığı dönemde Yahya'nın öğrencilerini ikna etmek için Yahya ve İsa arasındaki ilişkiyi vurgulamak önem arz ediyor olabilirdi, ancak Sinoptiklerin yazıldığı dönemde böyle bir gerekliliğin söz konusu olmaması muhtemeldir. Üçüncüsü ise Matta'da hem kehanetin gerçekleşeceği yer¹⁶⁰ olarak müjdelendiği için hem de İncil'in mesajının tüm milletlere yayılacağı yer¹⁶¹ olarak dikkat çekildiği için Celile'ye önem verilmesidir. Dolayısıyla Sinoptiklere göre İsa'nın mesajı Celile'den başlamıştır.¹⁶²

Sinoptik İncillere göre İsa'nın Yahya'yla olan ilişkisi yalnızca vaftiz öncesiyle ve vaftiz anıyla sınırlı kalmamış, Yahya'nın tutuklanmasından sonra, İsa'nın tebliği sırasında da devam etmiştir. Tutuklandıktan sonra Yahya gerek öğrencileri vasıtayla İsa'ya soru sormuş¹⁶³ veya öğrencileri dolayısıyla bahsedilmiş¹⁶⁴ gerekse İsa'nın kendi öğrencileriyle veya muhalifleriyle yaşadığı diyaloglarda gündeme gelmiştir.¹⁶⁵

İncillerde İsa'nın tebliği sırasında İsa'ya Yahya'nın ibadet şekillerinden biri olan oruçla ilgili soru sorulduğu anlatılmaktadır.¹⁶⁶ Matta'ya göre Yahya'nın öğrencileri olduğu belirtilen bir grup İsa'ya kendileri ve Ferisîlerin oruç tuttıkları hâlde onun öğrencilerinin neden oruç tutmadığını sormaktadır. Sorunun yöneltilme biçiminden İsa'nın oruç tutmamasından değil, İsa'nın öğrencilerinin oruç tutmamasından ötürü rahatsızlık duyulduğu anlaşılmaktadır. Yamasaki, bu durumu İsa'nın üstün konumunun, eskatolojik hâkim rolünün Yahya'nın öğrencileri tarafından idrak edilmesine bağlamaktadır. Zira eskatolojik hâkim olarak kabul edilen İsa'nın tövbe etmeye ve dolayısıyla oruç tutmaya ihtiyacı yoktur.¹⁶⁷

Blomberg, Yahya'nın öğrencilerinin kendilerini İsa'ya karşı Ferisîlerle aynı safata konumlandırmalarını şaşırtıcı bulmakta, Yahya'nın tebliği sırasında Ferisîleri ağır bir dille eleştirdiğini hatırlatmaktadır.¹⁶⁸ Yamasaki de benzer hatırlatmayı yaparak öğrencilerinin kendilerini Ferisîlerle ilişkilendirmesini oldukça dikkat çekici bulmakta ve bu diyalogun Yahya ve İsa arasındaki farklılığın derinleştiğine

¹⁶⁰ Mat. 4:14-16.

¹⁶¹ Mat. 28:19.

¹⁶² Carson, "Matthew, 116.

¹⁶³ Mat. 11:2-3; Luk. 7:18-19.

¹⁶⁴ Mat. 9:14; Mar. 2:18; Luk. 7:24-35.

¹⁶⁵ Mar. 8:28; 9:13; 11:30; Mat. 16:14; 17:13; 21:23; 21:32; Luk. 5:33; 9:19; 11:1.

¹⁶⁶ Mar. 2:18-22; Mat. 9:14-17; Luk. 5:33-39.

¹⁶⁷ Yamasaki, *John The Baptist In Life and Death*. 105.

¹⁶⁸ Blomberg, *The New American Commentary: Matthew*, 158.

işaret ettiğini belirtmektedir.¹⁶⁹ Carson, İsa'nın çağrısının kendisinininkinin yerini alması İncillerde Yahya tarafından olgunlukla karşılanırsa da öğretmenleri tutuklu bulunan ve Yahya'nın züht yaşantısını benimsemiş öğrencilerinin bu olayı İsa'nın öğretilerini eleştirmek için bir fırsat olarak gördüğünü belirtmektedir.¹⁷⁰ Nitekim Yahya'nın öğrencilerinin sorusuyla Yahya ve İsa'nın tebliğlerinin hem içerik hem de yöntem bakımından nüansları ortaya konmaktadır.

İsa cevabında tebliğini eskatolojik kurtuluş çağına ait bir düşün şölenine benzetmektedir. Devamında verdiği örneklerle ise oruç sorusuna verdiği cevabın ötesine geçmektedir. Carson, İsa'nın “eski giysi-yeni kumaş” ve “eski şarap-yeni şarap” benzetmeleriyle¹⁷¹ amacının kendisinin oruç hakkındaki cevabına temel oluşmak olduğunu belirtmekte ve bu benzetmelerin dönemin dinî önderlerinin Yahudilik anlayışına dair önemli çıkarımlar sunduğunu ifade etmektedir.¹⁷² Bir görüşe göre, İsa benzetmelerle “yeni” olarak nitelendirdiği mesajının, “eski” olarak tanımladığı Ferisîlerin ve Yahya'nın öğretileriyle bağdaşmadığını anlatmaktadır.¹⁷³ Bir başka görüş ise -aynı anektodun Luka'daki anlatımında geçen İsa'nın sözlerini¹⁷⁴ dikkate alarak- bazılarına göre yenilikçi ve tartışmaya açık görünen davranışlarının aslında Tanrı'nın kadim amacının gerçekleştiğinin işaretleri olarak yorumlamakta, Ferisîlerin kaygılarını ise yenilikçi ve Tanrı'nın programına uyumsuz bulmaktadır.¹⁷⁵

Yahya'nın tutuklandıktan sonra o sırada insanlara çağrıda bulunan ve mucizeler gerçekleştiren İsa'yla öğrencileri vasıtasıyla iletişime geçtiği birbirine çok benzer anlatımlarla Matta ve Luka'da bahsedilmektedir.¹⁷⁶ Yahya İsa'nın mucizelerinden haberdar olduktan sonra öğrencilerini ona “Gelecek Olan sen misin yoksa başkasını mı bekleyelim?” diye sormaları için görevlendirmektedir. Blomberg, Yahya'nın haber aldığı bu mucizelerin İsa'nın Mesihliğine olan inancını pekiştirmesi gerekirken onu şüpheye düşürdüğünü belirtmektedir. “Tutsaklara serbest bırakılacaklarını” vaat eden¹⁷⁷ Mesih'in Yahya'yı hapisten kurtarmaması ve günahkârlar

¹⁶⁹ Yamasaki, *John The Baptist In Life and Death*, 104.

¹⁷⁰ Carson, “Matthew”, 226.

¹⁷¹ Mat. 9:16-17.

¹⁷² Carson, “Matthew”, 228.

¹⁷³ Webb, *John The Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study*, 52.

¹⁷⁴ Luk. 5:39.

¹⁷⁵ Green, *The Gospel of Luke*, 250.

¹⁷⁶ Mat. 11:2-6; Luk. 7:18-23.

¹⁷⁷ Luk. 4:18.

için yakın gelecekte beklediği hükmün gerçekleşeceğine dair herhangi bir işaret olmamasını Yahya'nın kuşkusunun muhtemel sebepleri olarak bahsetmektedir.¹⁷⁸ Yamasaki ise, Yahya'nın kuşkusunun İsa'yı vaftiz anına dayandığını belirtmektedir. Ona göre ilk olarak, İsa'nın eskatolojik görevi olan yargılamak için değil, vaftiz olmak üzere gelişi Yahya'yı rahatsız etmiş, daha sonra ise İsa'nın eskatolojik hâkim olarak öğrencilerine oruç tutmayı vaaz etmemesi Yahya'nın öğrencilerinde daha büyük bir huzursuzluğa neden olmuştur. Dolayısıyla, Yahya'nın İsa'nın kim olduğunu sorgulaması gittikçe büyüyen bir şüphenin üçüncü basamağını temsil etmektedir.¹⁷⁹

Liefeld, İsa'nın mucizelerinden haberdar olmasına, öncesinde kendisinin Gelecek Olan'ı haber vermesine ve İsa'nın vaftizindeki rolüne rağmen Yahya'nın İsa'nın Mesihliğini kabulü konusundaki isteksizliğini yadırgamaktadır. Ancak, Yahya'nın hapiste ve büyük ihtimalle depresif bir ruh hâli içinde olduğunu belirterek bu durumun şüpheye neden olabileceğini ifade etmektedir. Ayrıca Yahya'nın ne İsa'nın herhangi bir mucizesine bizzat şahit olduğunu ne de İsa'nın ağzından Mesih olduğunu ilan ettiğini duyduğunu belirtmektedir. Dahası Liefeld, Yahya'nın Yeşaya Kitabı'nda tutsakları serbest bırakacağı bildirilen Mesih¹⁸⁰ Luka'da bahsedildiği gibi¹⁸¹ İsa ise neden kendisini kurtarmadığını merak etmiş olabileceğini de belirtmektedir.¹⁸²

Hughes da Yahya'nın İsa'nın mucizelerine şahit olmadan tutuklandığını ve tebliğini tam anlamıyla öğrenme fırsatı olmadan idam edildiğini belirterek İsa'nın tebliğinin Yahya için kabullenmesi zor bir durum olduğunu ifade etmektedir. Zira hapisteki Yahya İncillerdeki ifadelerden anlaşıldığı üzere Tanrı'nın Krallığı'nın yakın zamanda kurulacağı beklentisi içindedir. Bununla birlikte İsa Yahya'nın öğretisinin zıddını temsil etmektedir. Çölde münzevi bir hayat süren, insanları günahlarına tövbe etmeye ve vaftiz olmaya çağıran Yahya, şehirlerde günahkârlarla ilişki içinde bulunan İsa'nın tebliğinden muhtemelen rahatsızlık duymaktadır.¹⁸³ Dolayısıyla, Hughes'in yorumu dikkate alındığında Yahya ve İsa arasındaki hem

¹⁷⁸ Blomberg, *The New American Commentary: Matthew*, 185.

¹⁷⁹ Yamasaki, *John The Baptist In The Gospel of Matthew*, 65.

¹⁸⁰ Yşa. 61:1.

¹⁸¹ Luk. 4:18-19.

¹⁸² Liefeld, "Luke", 900-901.

¹⁸³ John H. Hughes, "John the Baptist: The forerunner of God Himself", *Novum Testamentum* 14/3 (1972), 209-210.

eskatolojik anlayış hem de tebliğ yöntemi farklılığı Yahya'nın şüphe içeren sorusunun nedenini oluşturmaktadır.

Bradley ise, tüm tebliği İsa-Mesih'e hazırlık amacı taşıyan ve sonradan öğrencileriyle beraber İsa'ya tabi olması gereken Yahya'nın Antipas tarafından tutuklanana kadar tebliğe ve vaftize devam ettiğinin dört İncil'de de yer aldığını ifade etmektedir. Hatta Yuhanna'da Yahya'nın vaftiz ettiği kişilerin sayısı ile ilgili İsa'nın öğrencileriyle bir nevi rekabete girdiğinin belirtildiğini¹⁸⁴ aktaran Bradley, Matta ve Luka İncillerinde Yahya'nın Tanrı'nın Krallığı'nın dışında tutulduğunun üstü kapalı biçimde ifade edildiğini¹⁸⁵ aktarmaktadır. Bu sebeple, Yahya'nın öğrencilerinin İsa'ya katılmadığının açık olduğunu belirten Bradley, Yahya'nın İsa'yı Mesih olarak tanıdığına ve onun Mesihliğine alenen tanıklık ettiğine inanmanın güç olduğunu ifade etmektedir.¹⁸⁶

İsa, Yahya'nın öğrencilerine verdiği cevapta gerçekleştirdiği mucizelerini Yahya'ya bildirmelerini istemektedir.¹⁸⁷ İncil yazarının İsa'nın ağızından dile getirmiş olduğu mucizeler hem Matta'nın önceki bölümlerinde hem de Yeşaya Kitabı'nda Mesih'e atfedilen mucizelere¹⁸⁸ işaret etmektedir.¹⁸⁹ Böylelikle İsa kendisini üstü kapalı biçimde Mesih olarak tanıtmaktadır. Sözlerini Yahya'nın öğrencilerine hitaben "Benden ötürü sendeleyip düşmeyene ne mutlu!"¹⁹⁰ diyerek bitiren İsa, kendisinin kimliği hakkında doğru kanaate varanları kutsamaktadır.¹⁹¹

Matta ve Luka'ya göre Yahya'nın öğrencilerine mezkûr cevabı veren İsa daha sonra orada bulunanlara Yahya'yla ilgili bir vaaz vermektedir.¹⁹² Yahya'nın kendisinden duyduğu şüpheye karşın, konuşmasının genelinde İsa'nın onu methederek Yahya'nın insanlar nazarındaki itibarını korumaya çalışması dikkat çekmektedir. Yahya'nın ve İsa'nın görevlerinin birbirlerini tamamladığı göz önüne alındığında İsa'nın Yahya'yı tasdik ederek insanlara methetmesi kendi meşruiyeti için de gerekli görünmektedir. Böylelikle İncillerde kendisine daha önce defalarca tanıklık ettiği aktarılan Yahya'ya bu vaazıyla İsa tanıklık etmektedir.

¹⁸⁴ Yu. 3:26-30.

¹⁸⁵ Mat. 11:11; Luk. 7:28.

¹⁸⁶ W. P. Bradley, "John the Baptist as Forerunner", *The Biblical World* 35/5 (1910), 335.

¹⁸⁷ Mat. 11:4-6; Luk. 7:22-23.

¹⁸⁸ Yşa. 26:19; 29:18-19; 35:5-6; 42: 7; 61:1.

¹⁸⁹ Carson, "Matthew", 262.

¹⁹⁰ Mat. 11:6; Luk. 7:23.

¹⁹¹ Liefeld, "Luke", 901.

¹⁹² Mat. 11:7-19; Luk.7:24-35.

Yahya'ya övgü dolu sözlerle vaazına başlayan İsa konuşmasında Yahya'nın konumunu Eski Ahit'e dayanarak ve önceki peygamberlerle kıyaslayarak anlatmaya devam etmektedir. "Kadınlardan doğanlar arasında" diyerek Yahya'nın tüm insanlardan üstün olduğunu belirtmektedir.¹⁹³ Ancak sonrasında Göklerin/Tanrı'nın Egemenliği'nde en küçük olanın Yahya'dan üstün olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Yahya'ya dek tüm peygamberlerin ve Kutsal Yasa'nın olacakları önceden bildirdiği ifadesinde¹⁹⁴ İsa Yahya'yı da Eski Ahit peygamberleriyle beraber değerlendirmektedir. Zira hem Yahya kehanetlerde bulunan peygamberlerden biridir hem de İsa önceki ifadelerinde Yahya'yı Göklerin Egemenliği'nin dışında bırakan sözleriyle Yahya'yı bir anlamda çemberin dışında tutmaktadır. Böylece, İsa'nın yeni bir dönemi başlattığı; Yahya'nın da Hıristiyan teolojisindeki önemi ne rağmen önceki peygamberlerle değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

Matta'daki konuşmasında İsa sözlerine Vaftizci Yahya'nın ortaya çıkışından itibaren Göklerin Egemenliği'nin zorlandığı ve zorlu kişilerin onu ele geçirmeye çalıştığını söyleyerek devam etmektedir.¹⁹⁵ Söz konusu ifadelerden, Tanrı'nın Egemenliği'ne karşı bir saldırı olduğu ve saldırıyı gerçekleştiren kişilerin Yahya'nın ve İsa'nın tebliğine karşı çıkan siyasî ve dinî otoritelerin temsilcileri olduğu anlaşılmaktadır. İsa'nın söz konusu ifadesinde Göklerin Egemenliği'ni Yahya ile ilişkilendirmesi dikkat çekmektedir. Zira bir önceki ifadede Göklerin Egemenliği'nde en küçük olanın Yahya'dan üstün olduğunu belirterek Yahya'yı bu kutsal hükümler dışında bırakmaktadır. Devamında gelen "Vaftizci Yahya'nın ortaya çıktığı günden bu yana" ifadesiyle ise Yahya'yı Göklerin Egemenliği'ne dâhil etmese de veya onun tebliğiyle Göklerin Egemenliği'nin başladığını belirtmese de Yahya'nın tebliği döneminde saldırıların başladığını ifade ederek Yahya'nın Göklerin Egemenliği'ni hâkim kılma sürecindeki önemli görevine dikkat çekmekte ve Yahya'nın yeni bir dönemin başlangıcına işaret eden bir kilometre taşı olduğunu dolaylı biçimde ifade etmektedir.

Matta İncili'ndeki vaazında İsa, Yahya ve Eski Ahit peygamberleri arasında kurduğu ilişkiyi "Eğer bunu kabul etmek isterseniz, gelecek olan İlyas odur. Kulağı olan işitsin!"¹⁹⁶ sözleriyle güçlendirmektedir. Yalnızca Matta'da yer alan bu ifadede Yahya'nın dirilen İlyas Peygamber (*Elijah-reditivus*) olduğu açıkça be-

¹⁹³ Mat. 11:11.

¹⁹⁴ Mat. 11:13.

¹⁹⁵ Mat. 11:12.

¹⁹⁶ Mat. 11:14.

lirilmektedir. İncil'in önceki bölümlerinde hem giyim-kuşam bakımından¹⁹⁷ hem de Mesih'in geleceğini haber veren tebliğiyle¹⁹⁸ Eski Ahit kehanetlerine¹⁹⁹ atfı yaptığından ötürü İlyas'la dolaylı olarak ilişkilendirilen Yahya'nın, mezkûr ifadede dirilen İlyas olduğu net biçimde İsa tarafından belirtilmektedir. Bu ifadeler Yahya'nın kimliği üzerinden İsa'nın Eski Ahit kehanetlerini gerçekleştirdiğini, Mesih kimliğini zımnen ifade ettiğini ve eskatolojik beklentileri karşılayan faaliyetler gerçekleştirdiğini belirtmektedir.²⁰⁰

Matta ve Luka İncillerinde İsa vaazı sırasında etrafındakilere “Bu kuşağın insanların neye benzeteyim?” sorusunu sormaktadır.²⁰¹ Devamındaki ifadelerde Yahya'ya “cinli” diyenlerin ve İsa'yı obur ve ayyaş olmakla itham edenlerin, onu vergi görevlileri ve günahkârlarla dost olmakla suçlayanların “bu kuşağın insanları” grubundan oldukları belirtilmektedir.²⁰² Yahya'yı “cinli” olmakla suçlayan kişiler metinde açıkça ibraz edilmemiştir, ancak başka pasajlarda İsa'yı vergi görevlileri ve günahkârlarla dost olmakla suçlayanların Yahudi liderler²⁰³ olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, İsa'nın “bu kuşağın insanları” diyerek kastettiği kişilerin kendi muhalifleri oldukları anlaşılmaktadır.²⁰⁴ İncil yazarları bu ifadelerle İsa'nın ve Yahya'nın kendilerini suçlayanlara karşı aynı tarafta yer aldığını, aralarında bir nevi ittifak olduğunu vurgulamaktadır.

İsa hasımlarına karşı Yahya'yla aynı tarafta olduklarını vurguladıktan sonra onları düğün ve cenaze oyununu oynamayı reddeden çocuklara benzetmektedir.²⁰⁵ Mezkûr benzetmeye göre bu oyunda iki grup çocuk vardır. Gruplardan biri, kaval çalmalarına ve ağıt yakmalarına diğer grubun tepki vermediğinden yakınmaktadır. İsa, kendisinin ve Yahya'nın muhalifleriyle olan ilişkisini bu benzetme üzerinden anlatmaktadır. Ancak, tam olarak hangi grubun İsa ve Yahya'yı, hangi grubun “bu kuşağın insanlarını” temsil ettiği açık değildir. Zira, İncil'in Türkçe ve bazı İngilizce çevirilerinden “Size kaval çaldık, oynamadınız/Ağıt yaktık, dövünmediniz (ağlamadınız)” diye seslenenlerin İsa ve Yahya muhalifleri olduğu

¹⁹⁷ Mat. 3:4.

¹⁹⁸ Mat. 3:11-12.

¹⁹⁹ Yşa. 40:3; Mal. 3:1; 4:5-6.

²⁰⁰ Carson, “Matthew”, 268.

²⁰¹ Mat. 11:16-19; Luk. 7:31-35.

²⁰² Mat. 11: 18-19; Luk. 7:33-35.

²⁰³ Luk. 5:29-32; Mat. 9:10-13.

²⁰⁴ Yamasaki, *John The Baptist In The Gospel of Matthew*, 84-85.

²⁰⁵ Blomberg, *The New American Commentary: Matthew*, 189.

anlamı çıkarılmaktadır. Blomberg, aslında doğrudan “bu kuşağın insanları”nın değil, “bu kuşağın insanların durumunun” mevzubahis teşbih üzerinden anlatıldığını iddia etmektedir. Ona göre kendilerine kaval çalınca oynamayanlar ve ağıt yakılınca ağlamayanlar İsa ve Yahya muhaliflerini temsil etmektedir.²⁰⁶ Kaval çalan, Kutsal Yasa’yı daha farklı ve esnek yorumlayışı dolayısıyla İsa’ya, ağıt yakan ise tavizsiz tebliği ve züht yaşam tarzıyla Yahya’ya benzetilmektedir. Yamasaki ise ilgili ifadeleri farklı bir yaklaşımla yorumlamaktadır. Mezkûr ifadenin Yahya’nın ve İsa’nın tebliğ sırasına uymadığına dikkat çekerek Yahya’nın ve İsa’nın temsil ettikleriyle, belirtilen sıranın tezat oluşturduğunu ifade etmektedir. Yahya’nın züht yaşantısı ve katı tutumu ağıt yakmakla; İsa’nın hoşgörölü ve nispeten tavizkâr tutumu ise kaval çalmakla özdeşleştirildiğinde anlamlı hâle gelen bu görüşe göre kaval çalanlar ve ağıt yakanlar Yahudi liderleri temsil ederken oynamayanlar ve ağlamayanlar ise Yahudi liderlerin beklentilerini karşılamamış Yahya ve İsa olabilmektedir.²⁰⁷ Sonuç olarak, İsa’nın yaptığı belirtilen bu benzetme kendisinin ve Yahya’nın aynı amaç doğrultusunda farklı yöntemler izlediklerini vurgular niteliktedir.

Vaftizci Yahya ve İsa-Mesih arasındaki ilişkiye Sinoptik İncillerde Yahya’nın öldürülmesi anlatıldıktan sonra da değinilmektedir. İsa bir gün öğrencilerine halkın kendisinin kimliği hakkında ne düşündüğünü sormaktadır.²⁰⁸ Öğrencileri İsa’nın, sırasıyla, Vaftizci Yahya, İlyas veya (ölümden dirilmiş) bir peygamber olduğunun düşünüldüğünü ifade etmektedir. Verilen yanıtlardan İsa’nın kim olduğuyla ilgili halk arasında ortak bir görüşün olmadığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber, yanıtlarda bahsedilen tüm isimler halkın eskatolojik beklentilerini yansıtmaktadır.²⁰⁹

Sinoptik İncillerde İsa’nın öğrencileriyle birlikte Kudüs’e geldikten sonra Mabet’te Yahudi din adamları ve ileri gelenlerle yetkisinin sorgulandığı bir tartışma yaşadığı anlatılmaktadır.²¹⁰ Mevzubahis tartışma, İsa’nın hangi yetkiye dayanarak tebliğini gerçekleştirdiğinin sorulmasıyla başlamaktadır. İsa, buna karşılık din adamlarına Yahya’nın vaftiz etme yetkisinin kaynağını sormaktadır. Böylece İsa kendisini Yahya ile aynı tarafa, Mabet görevlilerinin karşısına konumlamaktadır.

²⁰⁶ Blomberg, *The New American Commentary: Matthew*, 190.

²⁰⁷ Yamasaki, *John The Baptist In The Gospel of Matthew*, 86-87.

²⁰⁸ Mar. 8:27-30; Mat. 16:13-16; Luk. 9:18-20.

²⁰⁹ Mat. 14:1-2; Mar. 6:14-15; Luk. 9:7-8

²¹⁰ Mar. 11:27-33; Mat. 21:23-27; Luk. 20:1-8.

Mabet'teki ileri gelenler ve İsa arasındaki diyalog İsa'nın anlattığı iki oğul kıssasıyla Matta İncili'nde devam ettirilmektedir.²¹¹ Kıssadaki birinci oğul babasının ricasını önce reddedip sonra pişman olup yerine getirdiği için İsa'nın ve Yahya'nın çağrısına uyan vergi görevlileri ve fahişeleri temsil etmekte; ikinci oğul ise babasının ricasını kabul ettiği hâlde yerine getirmediği için Tanrı'nın Egemenliği'nin temsilcileri olan Yahya ve İsa'yı reddeden Yahudi ileri gelenlerini sembolize etmektedir. İsa toplumda hor görülünlerin öncesinde reddetmelerine rağmen sonradan Tanrı'nın isteğini yerine getirdiklerinden cennete önce gireceklerini çünkü doğruluk yolunu gösteren Yahya'ya onların inandığını ifade etmektedir. Hıristiyan inancında Yahya'ya inanmanın ne derece önemli olduğunun vurgulandığı bu ifadede aynı zamanda, Mesih'in geleceğini haber verdiği kabul edilen ve insanları günahlarının bağışlanması için tövbeye çağıran Yahya'nın yetkisinin Tanrı'dan olduğu dolaylı olarak ifade edilmektedir.

Kanonik İnciller arasında Yahya ve İsa'nın ilişkisine değinen son anlatı Yuhanna İncili'nde yer almaktadır. Bu anlatımda Kudüs'te ve Yahudiye'de öldürülme tehlikesi bulunan İsa'nın Yahudilerden kaçarak Yahya'nın daha önce vaftiz faaliyetlerini gerçekleştirdiği Beytanya'ya gittiği belirtilmektedir.²¹² Bu şehir İsa'nın kendine yeni inananları bulduğu bir yer olmuştur. Bir süre önce idam edilmiş olan Yahya'nın İsa'ya tanıklığının bölgedeki insanlarda hâlâ canlı hatıralar olarak kaldığı yöre halkının İsa için söylediği "Yahya hiç mucize yapmadı, ama bu adam için söylediklerinin hepsi doğru çıktı"²¹³ ifadesinden anlaşılmaktadır. Carson, aslında Yahya'nın İsa'ya dair söylemiş olduğu dünyanın günahını ortadan kaldırma²¹⁴, Kutsal Ruh'la vaftiz etme²¹⁵ kehanetlerinin o dönemde henüz gerçekleşmediğini ancak Yahya'nın tanıklığının etkisinin insanlar arasında çok fazla olmasından dolayı insanların İsa'ya inandığını belirtmektedir.²¹⁶

Sonuç

Vaftizci Yahya, İncillerde ilk olarak mucizevî doğumuyla ortaya çıkmaktadır. Ailesi kohen soylu olmasına rağmen tebliğe başlayana kadar hayatının bir bölümünde çölde yaşadığı belirtilen Yahya'nın ailesinin akıbeti bilinmemektedir. Yahya'nın İncillerde belirtilen çağrısı ve uygulamaları Ölü Deniz Yazmaları'yla

²¹¹ Mat. 21:28-32.

²¹² Yu. 10:40.

²¹³ Yu. 10:41.

²¹⁴ Yu. 1:29.

²¹⁵ Yu.1:33.

²¹⁶ Carson, *The Gospel According to John*, 311.

değerlendirildiğinde Yahya'nın döneminin Essenî topluluğuyla bir şekilde irtibatlı olduğu tahmin edilmektedir.

Çölde tebliğde bulunan Yahya'nın çağrısı –Sinoptik İncillere göre– üç esas üzerinden şekillenmektedir: günahların bağışlanması için tövbe, vaftiz ve eskatolojik tebliğ. İncillerde İsa-Mesih'in yolunu hazırlamak gayesiyle dünyaya geldiği Eski Ahit kehanetlerine dayandırılan Yahya'nın çağrısını şekillendiren esasların üçü de bu amaca matuftur. Kendisinden sonra Gelecek Olan olarak tanımladığı İsa-Mesih'in geleceğini haber veren Yahya, Mesih'in Kutsal Ruh ve ateşle vaftizinden önce insanları günahlarının bağışlanması için tövbe etmeye ve suyla vaftiz olmaya davet etmektedir.

Hıristiyan teolojisinde Yahya'nın meşruiyeti habercisi olduğu İsa-Mesih'in meşruiyeti için gerekli olduğundan İncil yazarları Yahya'yla ilgili olarak sıklıkla Eski Ahit metinlerine atıfta bulunmaktadır. Nitekim, Yahya'nın çağrısının aslında Eski Ahit çizgisinde bir anlayışa sahip olduğu söz konusu atıflarla ifade edilmektedir. Hatta doğrudan İsa'nın ağzından aktarılan cümlelerle Yahya'nın kehanetlerde bulunan Eski Ahit peygamberlerinden biri olduğu ve yeni dönemin bir parçası olmadığı belirtilmektedir. Ancak diğer yandan nesep bakımından seçilmişlik inancına karşı çıkması, dönemin Yahudi gruplarına muhalefet etmesi ve kehanetlerinin Mesih'i haber vermesiyle yeni dönemin başlangıcında Yahya'nın üstlendiği rolün önemi de vurgulanmaktadır. Dolayısıyla İncil yazarlarının Yahya'nın sınırlarını özenle çizdikleri fark edilmektedir.

Vaftizci Yahya'nın Hıristiyan teolojisindeki görevi İsa'nın yolunu açmak ve Hıristiyan inancındaki kimliğini kazanmasını sağlamaktır. Bu doğrultuda da İsa'yı vaftiz etmiştir. Sinoptik İncillerde vaftiz olana kadar beşer özellikleriyle anlatılan İsa'yı vaftiz eden Yahya onun Mesih olarak tebliğe başlaması için gerekli yetkilendirmeye aracılık etmiştir. Nitekim, vaftiz olduktan sonra Kutsal Ruh'la dolan ve Tanrı tarafından “oğul” ilan edilen İsa-Mesih tebliğine başlamış ve mucizeler göstererek insanlara çağrıda bulunmuştur. Dolayısıyla diğer insanlar için günahlara tövbe etmiş olmanın bir sembolü olan vaftiz, İsa için uluhiyetin başlangıcı olmuştur. Ancak Yahya'nın bu rolü İsa'nın beşer olarak dünyaya geldiğini kabul eden Sinoptik İncillerde söz konusudur. İsa'nın uluhiyeti ve her şeyden önce var olduğu ön kabulüyle yazılan Yuhanna İncili'nde ise vaftizle başlayan bir tanrılaşma süreci söz konusu değildir. Zira hâlihazırda Tanrı'nın İsa'nın bedeninde yeryüzünde yaşadığını kabul eden Yuhanna İncili'nde beşer olan Yahya tarafından vaftiz edilmesi düşünülemez. Nitekim Yuhanna yazarı da Yahya'nın vaftizci rolünü geri plana almış ve İsa-Mesih için “tanıklık” rolünü öne çıkarmıştır.

Yahya'nın İsa-Mesih'ten önce gelmesi ve İsa-Mesih'i vaftiz etmesi aslında Hıristiyan teolojisi için problemleri bir durum oluşturmaktadır. Zira vaftiz edenin vaftiz edilene üstünlüğü esas kabul edilir. Dolayısıyla İncil yazarları söz konusu çelişkiyi ortadan kaldırmak adına gerek doğrudan Yahya'nın ağzından gerekse dolaylı anlatımlarla İsa-Mesih'in Yahya'dan üstünlüğünü vurgulamışlardır. Özellikle Matta İncili'nde vaftiz öncesinde karşı karşıya gelen İsa-Mesih ve Yahya arasında cereyan eden diyalogla İsa'nın otoritesinin altı çizilmektedir. Dolayısıyla Kanonik İncil yazarları Vaftizci Yahya'nın İsa-Mesih'in öncüsü ve yolunun hazırlayıcısı misyonunu İsa-Mesih'e göre astlığını vurgulayarak aktarmış, Yahya'nın ön plana çıkmasını engellemişlerdir.

İsa'yı vaftizinin öncesinde kendisi ve çağrısı İncillerde detaylı sayılabilecek biçimde aktarılan Vaftizci Yahya, İsa'nın vaftizinin ve misyonuna başlamasının ardından İncil yazarları tarafından geri plana alınmıştır. Nitekim, İncil yazarları vaftiz anına kadar İsa ve Yahya arasındaki benzerliklere odaklanırken, vaftizin ardından birtakım ayrışmalara ve farklılıklara yer vermişlerdir. Ancak, İsa'nın Mesih olarak meşruiyetini tehlikeye atmamak adına oldukça dengeli bir yaklaşım izlenmiş; İsa vaazları sırasında kendini her fırsatta Yahya'yla aynı tarafta konumlandırmış, Yahya da her fırsatta İsa'nın gücünü pekiştiren açıklamalarda bulunmuştur. Bu durum, Hıristiyan teolojisine göre Yahya'nın misyonunu tamamladığı anlamına gelmektedir.

Kanonik İncillerin İsa'nın ölümünden yaklaşık kırk yıl sonra yazılmaya başlandığı göz önünde bulundurulduğunda dönemin şartlarının Vaftizci Yahya'yla ilgili olarak da içeriği ve üslubu etkilediği fark edilmektedir. Birbirine yakın tarihlerde kaleme alınan Sinoptik İnciller Yahya'nın vaftizci, öncü, haberci kimliklerini ön plana almış; Yahya ve İsa'nın tebliğlerinin eş zamanlı değil, art arda olduğuna dikkat çekerek Yahya'nın İsa'ya rakip olmadığını vurgulanmıştır. Bu İncillerin Hıristiyanlığın henüz filizlenmeye başladığı bir ortamda yazıldığı düşünüldüğünde Yahya'nın halihazırdaki destekçilerini bu yolla ikna etmeye çalışmaları muhtemeldir. Sonraki tarihlerde yazıldığı bilinen Yuhanna'da Yahya'nın tanıklık rolüyle öne çıkması ve İsa-Mesih'le tebliğlerinin eş zamanlı olması İncil'in kaleme alındığı dönemdeki İsa tasavvurunun değişimiyle açıklamak mümkündür.

Sonuç olarak, Hıristiyan teolojisinde önemli bir yere sahip olan Vaftizci Yahya'yla ilgili günümüzde bilinenlerin önemli bir kısmı İncillere dayanmaktadır. Merkezinde İsa-Mesih'in yer aldığı Hıristiyan inancının söz konusu kutsal metinlerinde Yahya'ya tanımlanan rol de Mesih'in habercisi, öncüsü ve tanığı olmak; onun yolunu açmak, meşruiyetini sağlamak ve gücünü pekiştirmektir. Dolayısıyla İn-

cillerde anlatılan Vaftizci Yahya karakterinin İsa-Masih'in meşruiyetini sağlamak için kurgulanan bir şahsiyet olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Aydın, Mahmut. "Birbirine Tezat İki Farklı İsa Portresi: Paskalya Öncesi İsa *versus* Paskalya Sonrası İsa". *Milel ve Nihal* 4/1 (2007), 143-156.
- Barclay, William. *The Gospel of Matthew*. Philadelphia: The Westminster Press, 1976.
- Blomberg, Craig L. . *The New American Commentary: Matthew*. Nashville: Broadman Press, 1992.
- Bradley, W. P. . "John the Baptist as Forerunner". *The Biblical World* 35/5 (1910), 327-338.
- Carson, D. A. . *The Gospel According to John*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991.
- Elliott, J. K. . *Questioning Christian Origins*. London: SCM Press Ltd, 1982.
- Green, Joel B. . *The Gospel of Luke*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.
- Gürkan, Salime Leyla. "Kur'an'a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrailoğulları'nın Seçilmişliği Meselesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 25-61.
- Hughes, John H. . "John the Baptist: The forerunner of God Himself". *Novum Testamentum* 14/3 (1972), 191-218.
- Josephus, Flavius. *The Wars of The Jews*. çev. William Whiston.
- _____. *The Antiquities of The Jews*. çev. William Whiston.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi -Yeni Yaşam Yayınları, 2016.
- Liefeld, Walter L. . "Luke". *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gæbelein. 8/795-1059. Grand Rapids: Zondervan, 1984.
- Luz, Ulrich. *Matthew 1-7: A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Meral, Yasin. "Biz Yahya İsmi Daha Önce Kimseye Vermedik!". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/1 (2017), 213-223.
- Millard, Alan. *Discoveries from Bible Times: Archeological Treasures Throw Light On the Bible*. Oxford: Lion Publishing, 1997.
- Moxom, Philip S. . "The Boyhood of John the Baptist". *The Biblical World* 10/6 (1897), 454-461.
- Potter, Roland. "St John the Baptist and the Desert". *Life of the Spirit* 16/182 (1961), 80-87.
- Sarıçioğlu, Ekrem. *Diğer İnciller*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2016.

- _____. *Kanonik-Apokrif İncillere Göre Hz. İsa Hayatı ve Mesajı*. Ankara: Ankara Okulu, 2017.
- Stegemann, Hartmut. *The Library of Qumran: On the Essenes, Qumran, John the Baptist and Jesus*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- Tatum, W. Barnes. *John the Baptist and Jesus: A Report of the Jesus Seminar. California*: Polebridge Press, 1994.
- Vermes, Geza. *Ölü Deniz Parşömenleri: Kumran Yazıtları*. çev. Nurfer Çelebioğlu. İstanbul: Nokta Kitap, 2005.
- Webb, Robert L. . *John The Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study*. Sheffield: T&T Clark, 1991.
- _____. "The Activity of John the Baptist's Expected Figure at the Treshing Floor (Matthew 3.12=Luke 3.17)". *Journal for The Study of The New Testament* 43 (1991), 103-111.
- Yamasaki, Gary. *John The Baptist In The Gospel of Matthew: A Narrative-Critical Analysis*. Virginia: Union Theological Seminary, Doktora Tezi, 1995.
- _____. *John The Baptist In Life and Death: Audience-Oriented Criticism of Matthew's Narrative*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.



Tarihsel İsa: Christus mu, Chrestus mu?

İlgın Yağmur EKER

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

[ilginyagmureker@gmail.com], Orcid ID: 0000-0002-3392-4790



Giriş

Bizlerin, adının Arapça versiyonuyla İsa olarak tanıdığımız Hristiyanlığın öncüsü Yeşua bar Yosef'in yaşamı, her yönüyle belirsizliğini koruyan bir çalışma sahasıdır. İsa, İslam dininde peygamber olarak kabul edildiğinden sadece Hristiyanlar için değil, İslam dinine inananlar için de önemli bir dinî konuma sahiptir. Dolayısıyla onun kişiliğiyle alakalı ayrıntılara vakıf olmak ve yeri geldiğinde bunları sorgulamak, inanç sahibi olsun ya da olmasın bu sahada çalışan tüm ilahiyatçılardan ve tabii din tarihçilerinin sorumluluğu altında olmalıdır.

Çalışmamızda ele aldığımız husus, İsa'nın adıyla değil fakat İbranicede “yağ sürülmüş”, “meshedilmiş” anlamlarına gelen, bilhassa Yahudi peygamber ve krallar için kullanılan משיח, “Maşiah” unvanının karşılığı olan Eski Yunanca “Χριστός” ve bağıntılı olarak Latince “Christus” sıfatıyla ilişkilidir.¹ İsa'dan ve Hristiyanlardan bahsedildiği bilinen ilk pagan metinlerinde fonetik açıdan bu sifata çok benzer fakat anlam ve köken bakımından farklı olan “Chrestus” sözcüğünün kullanımına rastlanır. “İyi”, “yarayışlı” ve “uysal” manalarına gelen Eski Yunanca kökenli bu sözcüğün kullanıldığı yerlerde kastedilen kişinin İsa olup olmadığı tartışma konusudur.

¹ Jacques Waardenberg, “Mesih”, *TDV İslam Ansiklopedisi* 29 (2004), 306.

Christus-Chrestus meselesi, ilk bakışta yalnız İsa'nın kimliğini ilgilendiriyormuş gibi görünse de Hristiyanların tarihsel kimliklerine ve algılarına da derinden tesir etmiş olmalıdır ve hatta onları farklı bir niteliğe bürümüş olması dahi muhtemeldir. Bu bakımdan önemsenmeli ve öğrenilmelidir. Nitekim Christus ile Chrestus sözcükleri arasındaki ayrımın bulanıklaşmasının etkileri uzun vadede o kadar belirgin olmuştur ki günümüz Fransızcasında “Hristiyan” sözcüğünün karşılığı, “Chrétien”dir.² Tabii biz meselenin filolojik/etimolojik yönünü inceleyip tartışmayı uzmanlara bırakmanın daha doğru olacağını düşündüğümüzden, daha çok tarihsel yönü üzerinde duracağız.

Bu bağlamda en temel kaynaklarımız yukarıda sözünü ettiğimiz üzere İsa'dan ve Hristiyanlardan bahsettiği bilinen ilk pagan metinleri olacaktır. Bunlar, tarihsel sıralamayla Publius Cornelius Tacitus'un ikinci yüzyılın başlarına, yaklaşık 110'lu yıllara tarihlendirilen *Annales (Yıllıklar)* eseri ile ondan birkaç sene sonra yazmış olduğu düşünülen Gaius Suetonius Tranquillus'un *De Vita Caesarum (Caesarların Yaşamı)* eserleridir. Christus-Chrestus ikiliğinin ortaya çıkmasındaki en büyük rolü, bu iki Romalı tarihçinin oynadığı söylenebilir. Bunlardan her ne kadar Tacitus, eserini Suetonius'tan daha erken kaleme almış olsa da eserinin bizi ilgilendiren bölümü daha geç dönemde gerçekleşen bir olayı konu edindiğinden, olay örgüsünü bozmamak adına şahısların değil olayların kronolojisini takip ederek ilk olarak Suetonius'un, ardından Tacitus'un aktarımlarını inceleyeceğiz. Ayrıca yer yer, ikinci yüzyıldan geç antik devre gelinceye kadarki Hristiyan müelliflerin Chrestus bahisleriyle birlikte modern araştırmacıların görüşlerine yer vererek bu iki antik tarihçinin aktarımlarını beslemeye çalışacağız.

Esasen bizim bu çalışmayı gerçekleştirmekteki temel gayemiz, Christus-Chrestus ikiliğinden doğan sorunları ele almak, bu sorunlara alternatif çözüm ve yanıtlar aramak, gerekirse bunları üretmek, genel bir bilgi sunarak okuyucunun sorgulamasını sağlamak ve böylece önünde yeni bir ufuk açılmasına yardımcı olmaktır. Zira dilimizde bu gibi konulara kısa da olsa değinecek ve bu tür araştırmalara ilham verecek çalışmaların eksikliği hissedilmektedir. Umuyoruz ki ilerleyen süreçte bu boşluk doldurulacak ve ülkemizde yürütülen din tarihi çalışmaları daha kapsayıcı bir alan haline gelecektir.

1. Suetonius'ta Chrestus Bahsi

Yukarıda kısaca değindiğimiz üzere “Christus” sözcüğüyle ona fonetik olarak çok benzeyen fakat hayli farklı bir anlamı olan “Chrestus” sözcüğünün Hristi-

2 Kürşat Demirci, “Hristiyanlık”, *TDV İslam Ansiklopedisi* 17 (1998), 328.

yanlığın ilk dönemlerinden itibaren birbirlerinin yerine kullanıldığı örneklere rastlamamız mümkündür. Chrestus adının kullanımına ilişkin örnekler arasında en erken tarihe işaret eden Suetonius, “Claudius’un, Chrestus’un tahrikiyle süreklili isyan eden Yahudileri Roma’dan sürgün ettiğini” yazar.³ Kimi araştırmacılar, özellikle de ilahiyatçılar tarafından Suetonius’un sözünü ettiği Chrestus’un İsa olduğu düşünülmüştür. Tabii doğrudan İsa’nın tahrikiyle ortaya çıkan bir karışıklıktan bahsetmek mümkün olmasa gerektir, zira güvenilirliklerinden her ne kadar emin olamasak da erken dönemde gerek Iosephus’ta⁴ gerek Tacitus’ta⁵ gerekse kanonik İncillerde⁶ İsa’nın söz konusu karışıklıktan çok önce; imparator Tiberius döneminde, Iudaea *procuratoru* (Pilatus Yazıtı’na bakarak *praefectusu*)⁷ Pontius Pilatus’un emri üzerine çarımha gerilmek suretiyle infaz edildiği aktarılmaktadır. Öyle ki bu, varsayımsal olduğu kadar kalıplaşmış da bir aktarımdır.⁸

Suetonius’un bu pasajı temel alındığında İsa ile aynı kişi olsun ya da olmasın, Chrestus’un Roma’daki Yahudiler arasında karışıklığa hatta isyana yol açtığı belirgindir. Gerçi mevzu bahis kişilerin hangi Yahudiler olduğu, kime veya kimlere, neye veya neylere karşı baş kaldırdıkları ve sürgün cezasının hangi tarihlerde verilmiş olduğu meselesi, tıpkı çalışmamızın çekirdeğini oluşturan Chrestus’un İsa olup olmadığı sorunsalı gibi belirsizliğini korumaktadır.

Kanaatimizce Roma’da böyle bir olay, belki farklı ayrıntılarla, fakat gerçekten de yaşanmış olmalıdır. Çünkü bu olaydan söz eden yegâne müellif Suetonius değildir. Cassius Dio (MS 155/164?-235) da Claudius’un (MS. 41-54) icraatlarını sıralarken Roma’da Yahudi nüfusun yoğun olduğunu ve böyle kalabalık bir topluluğu kargaşaya sebep olmaksızın şehirden uzaklaştırmak zor olacağı için imparatorun,

3 Suet. *Claud.* 25.

4 *Testimonium Flavianum* için bkz. Ioseph. *AI.* 18.3.3.

5 *Testimonium Taciteum* için bkz. Tac. *Ann.* 15.44.

6 Bkz. İncil ve Mezmurlar (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2012), Mat. 27:11-56, Mar. 15:1-41, Louk. 23:13-49.

7 Yazıtla ilgileniyorsanız ayrıca bkz. Jerry Vardaman, “A New Inscription Which Mentions Pilate as ‘Prefect’”, *Journal of Biblical Literature* 81/1 (1962), 70-71.

8 Sayıca az ve rağbet görmemiş olmakla beraber elbette bunun zıddı birtakım önermeler de yok değildir. Örneğin ikinci yüzyılın Hristiyan müellifi Irenaeus, Pontius Pilatus’un Claudius döneminde görev yaptığını yazmakla İsa’nın ölümünü de Claudius dönemine tarihlendirmiştir. bkz. Iren. *Ap.* 74-77. İsa’nın Nero döneminde (MS. 54-68) çarımha gerildiğine dair bir teori için ayrıca bkz. John Chapman, “On an apostolic tradition that Christ was baptised in 46 and crucified under Nero”, *The Journal of Theological Studies* 8/32 (1907), 590-606.

Yahudilerin sadece toplantı yapmalarını yasaklamakla yetindiğini aktarır.⁹ Acaba hangisi bizlere güvenilir bilgiyi sunar: Suetonius mu, Cassius Dio mu? Benzerlerine çalışmamızın her yerinde sıkça rastlayacağımız ve zihnimize adeta işlenecek olan bu sorunun çok çeşitli yanıtları olabilir; ikisi de yanlışmış olabilir veya ikisi de kendince hakikati yazıya dökmüş olabilir.

Kendi yanıtımızı inşa edebilmemiz için çağdaş sayılabilecek bir kaynağı daha incelememiz gerekecektir. Bu kaynak, *Prakseis Apostolon* veya daha bildik adıyla *Elçilerin İşleri*'dir.¹⁰ *Elçilerin İşleri*'nde Paulus'un/Pavlus'un Korinthos'tayken Claudius'un bütün Yahudilerin Roma'yı terk etmesi için çıkardığı buyruk üzerine kısa zaman önce buraya gelmiş Yahudi bir çift olan Akylas ve Priskilla'yla tanıştığından bahsedilir.¹¹ Anlaşıldığı kadarıyla çift, Pavlus'un Hristiyanlık öğretisini benimsemişti. Bu benimseyiş Pavlus ile geçirdikleri süre zarfı içerisinde mi gelişmişti yoksa halihazırda böyle bir yatkınlıkları var mıydı bilinmez ama doğrusu bizce açıkça tüm Yahudilere yönelik bir yaptırımdan söz edilmekle beraber Chrestus'un kışkırtmasıyla sorun çıkaranların Ortodoks Yahudilerden müstakil bir topluluğu, belki de ilk Hristiyan *ekklesiasını* meydana getirmiş olabilecekleri ve şehirden kovulanların da bunlar olabileceği ihtimali göz ardı edilmemelidir.¹²

Geç antik devir Hristiyan müelliflerine göre de Chrestus, İsa; takipçileriye ilk Hristiyanlar olan Yahudilerdi. Öyle ki Suetonius'tan birebir alıntı yapan Orosius (MS. 385-420), Claudius'un dokuzuncu imparatorluk yılına tarihlendirdiği sürgün olayından söz ederken bariz bir kasıtle metnin orijinalindeki Chrestus'u Christus şeklinde yazarak erken Hristiyanlık tarihinin bir parçasıymış gibi göstermişti.¹³ Uzun lafın kısası, bugün Chrestus'un kimliğini hala tartışıyorsak bunun en büyük sorumlularından biri, kuşkusuz Chrestus ile Christus'u ilk kez bağdaştıran Orosi-

9 Cass. Dio 60.6.

10 Burada konumuzun dışında olduğu için *Elçilerin İşleri*'yle alakalı bir bilgi vermek gerekmektedir. Bilindiği üzere İncil yazarlarından Loukas/Luka tarafından yazıldığı fikri ağır basan bu metin, Suetonius'un ve dolayısıyla Cassius Dio'nun eserlerini kaleme almalarından önceye, birinci yüzyıl sonu ile ikinci yüzyıl başı arasındaki bir devreye tarihlendirilmektedir. Bu, dini kaygıların güdüldüğü ve yanlı bir yaklaşımın hâkim olduğu bir metin olmasına rağmen çok kıymetli tarihsel bilgileri de içerisinde barındırdığından akıl süzgecinden geçirilmesi kaydıyla başvuracağımız bir kaynaktır.

11 Elç. 18:2-3.

12 Fodor Krisztina Dóra, "A Chrestus-kérdés", *Orpheus Noster: A Károli Gáspár Református Egyetem eszme-, vallás- és kultúrtörténeti folyóirata* 6/2 (2014), 72.

13 Oros. 7.6.15.

us'tur. Yine de ilerleyen sayfalarda değineceğimiz üzere bu kimlik karmaşasına giden yolu hazırlayan ilk Hristiyan müellif değildir.

Chrestus ile Christus'un, Orosius'un farz ettiği üzere aynı kişi olup olmadıklarına dair temelleri sağlam bir fikir oluşturabilmek için ilkin buyruğun çıkarılmış olabileceği tarih aralığını belirlemek ve İsa'nın takipçilerinin bu tarih aralığında Roma'daki olası mevcudiyetlerine, toplumsal kimlik ve inançlarına hâkim olmak lazımdır. Buyruğun Claudius tarafından çıkarıldığı bilgisi göz önünde bulundurulduğunda Claudius'un imparatorluk yaptığı 41 ila 54 yılları arasına tarihlendirilmelidir. Orosius'un yukarıda sözünü ettiğimiz dokuzuncu imparatorluk yılı savı pekâlâ geçerli olabilir. Zira Claudius, yönetimdeki ilk yıllarında Yahudiler ile iyi ilişkiler kurmuş ve onlara türlü imtiyazlar tanımıştı. Haliyle böyle sıkı ilişkilerin olduğu bir dönemde Yahudileri Roma'dan kovması mantıklı görünmemektedir.¹⁴

Öte yandan *Elçilerin İşleri*'ne göre Pavlus Korinthos'ta bulunduğu sırada Akhaia *proconsulu*, genç Seneca olarak da tanınan meşhur hatip ve filozof Lucius Annaeus Seneca'nın kardeşi Lucius Iunius Gallio'dur.¹⁵ Öyleyse mevzubahis yaptırım, Gallio'nun görev süresi içerisinde veya görev süresi başlamadan çok kısa bir zaman önce uygulanmaya başlamış olmalıdır. İhtiyaç duyduğumuz destekleyici veri, arkeolojik materyal olarak imparator Claudius'un ağzından Eski Yunanca yazılmış olan ve Gallio Yazıtı olarak da bilinen Delphoi Yazıtı'nda karşımıza çıkmaktadır. Yazıtta *tribunusluk* yetkisinin on ikinci yılında olduğunu ve yirmi altı defa *imperator* olarak selamlandığını belirten Claudius, Gallio'yu bir dostu ve *proconsulu* olarak takdim etmiştir.¹⁶ Claudius'un *imperator* olarak selamlanmakla kastettiği şey, esasen imparatorun kazanmış olduğu herhangi bir büyük utkunun ardından halkın kutlama amacıyla yaptığı, gelenekselleşmiş bir jestken *tribunusluk* yetkisiyle kastettiği şeyse asil mor (daha doğrusu mürdüm) renge bürünüşünün temsildir. Elimizdeki bu bulguyla daha kısa aralıklı bir tahminde bulunmamız da kolaylaşacaktır. Nitekim yirmi altıncı selamlamanın ne zaman gerçekleştiği konusu pek berrak olmasa da *tribunusluk* yetkisi tabirinin kullanımına bakarak yazıt yazıldığı sırada Claudius'un imparatorluk tahtına çıkışından

¹⁴ Leonard Victor Rutgers, "Roman Policy towards the Jews: Expulsions from the City of Rome during the First Century C.E.", *Classical Antiquity* 13/1 (1994), 72; Stephen Benko, "The Edict of Claudius of A.D. 49 and the Instigator Chrestus", *Theologische Zeitschrift* 25/6 (1969), 407.

¹⁵ Elç. 18:12.

¹⁶ *IG 7.1676; SIG 2*, no. 801 D; Dört parçadan oluşan yazıtın görsellerini ve İngilizce çevirisini incelemek için bkz. Wake Forest University (WFU), "The Gallio Inscription" (Erişim 3 Nisan 2023).

itibaren on bir sene geçtiği ve on ikinci seneye girilmiş olduğu çıkarımında bulunabiliriz. Kısacası Gallio'nun *proconsulluğu*, dolayısıyla da Claudius'un Yahudi sürgünü, yaklaşık 51/52'ye tarihlendirilebilir.¹⁷

Peki Orosius'un ima ettiği üzere bu kadar erken bir tarihte Roma'da, zaten henüz şekillenmekte olan İsa öğretisini benimsemiş Yahudi veya pagan kökenli herhangi bir topluluğun var olması mümkün müdür? İlk bakışta ne kadar imkansız görünse de mümkündür, zira Pavlus'un takriben 57 yılında, Korinthos'u ikinci ziyareti esnasında kaleme aldığı düşünülen, Romalılara hitap ettiği mektubunda şahsen tanıdığı yirmi beş kişinin adını sayması ve bilhassa Yahudilere seslenerek onları eleştirmesi dikkat çekicidir.¹⁸ Belki de bu, Roma'da çoğunluğunu Yahudi kökenli kimselerin oluşturduğu bir erken Hristiyan grubunun varlığını kanıtlamak için yeterli bir delil sayılabilir, fakat bunların hemen hemen beş sene evvelki Claudius sürgününde Roma'da olup olmadıkları, eğer sürüldülerse şehre nasıl geri döndükleri meselesi yine muallaktır. Zaten çok geniş ölçekli olmadığını tahmin edebileceğimiz bu grubun imparator Claudius'un özel bir buyruk çıkarmasına sebep olacak derecede bir taşkınlık yapması akla yatkın gelmediğinden, ancak *Elçilerin İşleri*'nde örneklerine sıklıkla rastladığımız türden bir Yahudi-Hristiyan çatışmasının veya belki Ortodoks Yahudilerin suçlamalarının sonucu olarak cezalandırıldığı izlenimi uyandırmaktadır.¹⁹

Tabii tüm bunlar, Suetonius'un Hristiyan perspektifinden algılanımına getirdiğimiz bir yorumdan ibarettir. Konunun bir de kesinlikle unutulmaması ve azımsanmaması gereken bir yorumu; Chrestus'un farklı bir kişilik olduğu bir nevi paralel evreni vardır. Nitekim Suetonius, sonraki imparator Nero'nun genel icraatlarından bahsederken “yeni ve zararlı bir boş inanca bağlı bir grup insandan oluşan Hristiyanların” cezaya çarptırıldıklarını yazar.²⁰ Bu kısımda kelimeyi “e” değil “i” harfiyle yazmış ve Hristiyanlarla Chrestus arasında ne bağlam ne biçem bakımından bağlantı kurmuştur. Neticede Hristiyanları “Christiani” şeklinde tanımlayan Suetonius, Christus'u niçin “Chrestus” şeklinde yazsındı?²¹ Van Voorst'a

17 Jerome Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology* (Wilmington: Michael Glazier, 1983), 142-143. Ayrıca bkz. Dixon Slingerland, “Acts 18:1-18, the Gallio Inscription, and Absolute Pauline Chronology”, *Journal of Biblical Literature* 110/ 3 (1991), 439-449.

18 Rom. 16.

19 Barbara Levick, *Claudius* (New Haven: Yale University Press, 1990), 121.

20 Suet. *Ner.* 16.

21 Birgit van der Lans - Jan N. Bremmer, “Tacitus and the Persecution of the Christians: An Invention of Tradition?”, *Eirene - Studia graeca et latina* 53 (2017), 301-302

göre Suetonius'un dokuzuncu yüzyıldan on beşinci yüzyıla değin geniş bir yelpazeye uzanan el yazması nüshalarında bu yazımın, Hristiyanların tahrifine uğramış olması tehlikesine rağmen aynı kalması ve müstensihlerin yazıma müdahale etmekten kaçınmaları, iki isim arasındaki anlam ayrımının bilincinde olmalarından kaynaklanmıştır.²²

Bizim kanaatimiz, Claudius döneminde Roma'daki Yahudileri isyana teşvik ettiği aktarılan Chrestus'un İsa ile aynı kişi olmadığı yönündedir. Bu kanaatimizin temelinde yatan sebepleri, olgunun tarihini ileriye, kaynağını ise geriye götürerek; başka bir deyişle İsa'dan ve Hristiyanlardan bahsettiği bilinen ilk pagan yazar olan Tacitus'a bir parantez açarak daha iyi izah edebileceğimize inanıyoruz.

2. Tacitus'ta Chrestus Bahsi

Tacitus, *Testimonium Taciteum* adıyla da bilinen mevzubahis pasajında Claudius'un ardılı olan imparator Nero'nun, 64 yılındaki büyük Roma yangınının ardından ortaya çıkan Roma'yı kendisinin kundaklattığı söylentilerine son vermek için Hristiyanları bir nevi günah keçisi ilan ettiğini aktarır. Tacitus'a göre durum şöyledir:

Bunlar, utanç verici kabahatleri yüzünden nefret edilen, halkın Hristiyanlar olarak adlandırdıkları insanlardı. Onlara bu adı veren adam, Christus, Tiberius'un yönetimi sırasında *procurator* Pontius Pilatus tarafından infaz edilmişti. Bu zararlı boş inanç, o an için bastırılmış olsa da bu kez sadece çıkış noktası Iudaea'da değil, dünyada tiksinc ve yüz kızartıcı olan her şeyin beraber yükseldiği ve rağbet kazandığı Roma'da yeniden patlak vermeye başladı.²³

Testimonium Taciteum'un İsa'yı alakadar eden kısmı, başta da belirttiğimiz üzere Iosephus'la ve kanonik İncillerle uyum içindedir ama geri kalanında birden fazla problemi barındırır. Bunlardan bizim için en mühimi, Suetonius'unkine çok benzer bir tanesidir. Öncelikle *Testimonium Taciteum*'un yer aldığı *Annales* eserinin on bir ila on altıncı kitaplarının günümüze ulaşan en erken tarihli kopyası, İtalya'da Biblioteca Medicea Laurenziana'da saklanan ve on birinci yüzyılda istinsah edildiği düşünülen *Codex Medicaeus*'tur.²⁴ Metni özenle incelediği anlaşılan klasik filolog Andresen, "Christianos" ifadesindeki ilk "i" harfinden sonra neredeyse bir harflik boşluk bırakıldığını fark etmiş ve 1902'de meslektaşlarıyla yayımladı-

22 Robert E. Van Voorst, *Jesus Outside the New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence* (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing, 2000), 32-33.

23 Tac. Ann. 15.44.

24 L. D. Reynolds (ed.), *Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics* (Oxford: Clarendon Press, 1983), 407.

ğı çalışmasında bu boşluğun, “e” harfinin silinip yerine “i” harfinin getirilmesiyle oluştuğunu ileri sürmüştür. Metnin silinen “e” harfinin kolaylıkla görülebileceği ultraviyole fotoğrafları, onun bu iddiasını haklı çıkarır niteliktedir.²⁵ Özetle metnin orijinalinde yer alan ifade “Christianos” değil “Chrestianos” tur fakat müstensih, metnin tamamını değilse bile bu kısmını değiştirmiştir.²⁶

Elbette bu harf değişikliğinin, müstensihin veya doğrudan Tacitus’un yaptığı basit bir yazım hatasının düzeltilmesinden ibaret olduğu da savunulabilir. Mesela ilk Hristiyan müelliflerinden Iustinus, sırf kendileri Hristiyan olmakla suçlandıkları için “iyi olan”dan yani “chrestos”tan nefret edilmesinin haksızlık olduğunu yazar.²⁷ Onu takiben Tertullianus, paganlara seslenerek onların kendilerini “mes-hetmek”ten türemiş “Christianoi” kelimesini yanlış telaffuz ederek “iyilik”ten türemiş “Chrestiano” kelimesiyle tanımladıklarını ve henüz nefret ettikleri şeyin adını bile bilmediklerini yazar.²⁸ Ondan bir asır kadar sonra yazan Lactantius ise Christus’un “meshedilmiş” anlamına gelen ve Yahudi kralları için kullanılan bir unvan olduğunu belirtirken, kelimedeki bir harfi değiştirerek Chrestus demeye alışmış olan cahillerin yanlıgısı üzerine böyle bir açıklamayı yapmaya zorlanmış olduğundan bahseder.²⁹ Acaba onun bu tavrı, bir algı yaratma çabası olabilir mi?

Aslına bakılırsa bütün serzenişlerine karşılık bu isim karmaşasını yaratan, paganlardan ziyade Hristiyanların ta kendileridir. Örneğin İskenderiyeli Clemens (150-215?), İsa’ya inananların “Chresto” olarak adlandırıldıklarını aktarır.³⁰ Yeni Ahit’in günümüze ulaşan en erken tarihli yazmalarından olan ve dördüncü yüzyıla tarihlendirilen *Codex Sinaiticus*³¹ ile *Codex Vaticanus*’ta³² ve Anadolu’daki bir grup Hristiyan mezar taşında³³ da aynı kullanıma rastlanmaktadır. Bu gibi örnekler, zamanın akışına paralel olarak giderek artacaktır. Bu artış, kendi

25 Erik Zara, “The Christianos Issue in Tacitus Reinvestigated” (Erişim 1 Nisan 2023).

26 Georg Andresen, vd., *Wochenschrift für klassische Philologie* 19 (Berlin: Gaertner, 1902), 780.

27 Iustin. *Apol.* 1.4.

28 Tert. *Apol.* 3.5.

29 Lactant. *Div. inst.* 4.7.

30 Clem. *Strom.* 2.4.

31 Dilerseniz kaynakçada görsel bağlantılarını bulabilirsiniz, sırasıyla bkz. *Codex Sinaiticus*, Elç. 11:26, Elç. 26:28, 1 Pet. 4:16. (Erişim Tarihi 8 Nisan 2023).

32 Aynı şekilde bkz. *Codex Vaticanus*, 1 Ioan. 2:18, 1 Ioan. 2.22, 1 Ioan. 4:3, 2 Ioan. 1:7. (Erişim Tarihi 8 Nisan 2023).

33 W. M. Calder, “Early-Christian Epitaphs from Phrygia”, *Anatolian Studies* 5 (1955), 27.

fonetikleriyle daha fazla karışıklığa yol açmamaları için kopya metinlerini hariç tutmak suretiyle, çeşitli papirüsleri inceleyip kategorize ederek açıklamaya çalışan Shandruk'un çalışması gözler önüne serer.³⁴ Eski Yunanca *iotakismos* olarak da bilinen iotasizm kavramıyla tanımlayabileceğimiz bu değişimin, "i" harfinin "e" olarak telaffuz edilmesiyle ve zamanla yerini ona bırakmasıyla meydana geldiğini düşünebiliriz. Bu artışta bir etken de kelimenin "uysal", "yararlı", "iyi" gibi güzel anlamlara sahip olması olmalıdır. Bu özellikleri kendi Christus'larının özellikleriyle bağdaştıran Hristiyanlar, herhalde iki kelimeyi birbirinin yerine kullanmakta beis görmemişlerdi.

Gelgelelim Suetonius'un Yahudi Chrestus'u, en azından karışıklığın ilk evresi için iotasizm savına ikna olmamızı zorlaştıracaktır. Fuchs'a göre Suetonius'un sözünü ettiği Chrestus'un adı, Romalıların büyük çoğunluğunca işitilmiş olmalıdır ve bu yüzden Yahudiler arasından yayılan bir dinin mensuplarına da benzer bir ad verilmesi pek garip karşılanamaz.³⁵ Elbette bu fikri benimseyenler olacaktır ancak bizce eğer Romalılar bu adı tanıyorlardıysa yanlış yazmış olmaları daha düşük bir ihtimaldir. Fuchs, daha önce görmüş olduğumuz bir tezati yinelemiştir. Bu tezati hatırlatmak amacıyla aynı soruyu, bu sefer genişleterek sizlere tekrar yöneltiyoruz: Hristiyanları "Christiani" şeklinde doğru yazan Suetonius, Christus'u niçin "Chrestus" şeklinde yanlış yazdı? Yahut tam tersi Christus'u "Christus" şeklinde doğru yazan Tacitus, Hristiyanları niçin "Chrestianos" şeklinde yanlış yazdı? Üzerine düşünelim.

Gibbon'a göre Tacitus'un kendine has üslup ve biçemi, onun taklit veya tahrif edilmesini namümkün kılmış olmalıdır.³⁶ Oysa bizim gibi bu tezatlığı göz ardı edilemez bulan Koestermann ve daha yakın dönemde Carrier tarafından öne sürülen fikre göre Tacitus, tahrife uğramıştır. Ateist bir tarihçi olarak ün kazanmış olan ve söz konusu Hristiyanlık olduğunda aslında pek doğal olarak sorgulayıcı bir tavır takınan, öyle ki İsa'nın tarihselliğini dahi mercek altına yatırmış olan Carrier, kimilerine fazla radikal görünebilir, ancak bu meselede bize uç da olsa kıymetli argümanlar sunar. Ona göre belki de Tacitus, eserinin kayıp bölümlerinde Claudius'un imparatorluğunun ilk yıllarından bahsederken Suetonius'un Yahudi Chrestus'unu da anlatıyordu ve hatta *Testimonium Taciteum*'u gerçek-

34 Walter Shandruk, "The Interchange of ι and η in Spelling χριστ- in Documentary Papyri", *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* 47 (2010), 208-211.

35 Harald Fuchs, "Tacitus über die Christen", *Vigiliae Christianae* 4/2 (1950), 71-72.

36 Edward Gibbon, *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*, çev. Asım Baltacıgil, (İstanbul: BFS Yayınları, 1987), 1/540-542.

te Suetonius'un Yahudi Chrestus'unun yandaşlarını kasten yazmıştı, dolayısıyla Nero'nun zulmüne maruz kalanlar bugünkü Hristiyanlar değildi ama anlatıdan kendilerine pay çıkarmak isteyen Hristiyanlar, metni tahrif ederek "Chrestus" olması gereken ismi "Christus" olarak değiştirmişlerdi. Bu kişinin Tiberius döneminde Pontius Pilatus'un emriyle infaz edildiğini yazan kısım, metne bütünüyle sonradan eklenmiş bile olabilirdi.³⁷

Benzer bir argümanı, geç antik devir Hristiyan tarihçisi Sulpicius Severus'un Tacitus'un fragmanı olduğu zannedilen bir pasajından hareketle Laupot bize sunar; ona göre belki de dönemin Hristiyan algısı, bizim bugünkü algımızla örtüşmemektedir ve bahsi geçen Hristiyanlar, İsa'nın öğretilerine dayanan bir dinin mensupları değil, Roma'ya karşı isyan eden Yahudilerdi.³⁸ Laupot'nun bu teorisi belli başlı olaylarda onanabilirse de erken Hristiyan ve pagan metinlerine bakarak Hristiyanlığın başlangıcından itibaren bir inanç öğretisi olarak algılanmış olduğu açıktır. Bizce bu konuda şüphe etmemize, en azından yeni bir delil ortaya çıkıncaya kadar lüzum yoktur.

Son olarak temas etmek istediğimiz nokta, Rousseau ve Kant'ın Christus-Chrestus ikilemine dair görüşleridir. İki filozofun da Chrestus'un İsa ile aynı kişi olduğunu düşündükleri açıktır ama Rousseau daha bireysel bir ölçekte olmakla birlikte onlar, Christus'un yerini Chrestus'a bırakmasıyla İsa'nın rolünün de dönüşüm geçirdiğini ve İsa'dan sonra gelişen tarihsel inancın yeni bir bakış açısı kazandığını ileri sürmüşlerdir. Artık bu hareketin yahut kurumun, şeylerin düzeninde özel ve yararlı bir yeri vardır. Bir bakıma onların, unvandaki bu anlam değişikliğini Hristiyanlıktaki manevi bir dönüşüm olarak ele aldıkları söylenebilir.³⁹ Tabii bizce bu, değişimin sebebi olmaktan çok sonucudur.

3. Yeni Bir Tartışma Konusu

Son olarak ilave etmemiz gereken bir bilgi, Mısır'da dördüncü yüzyıla tarihlendirilen birtakım papirüslerden Chrestus'un bir tür yaratıcı ilah olarak kabul edildiği ve büyü yapımı sırasında ondan yardım istendiğidir.⁴⁰ Buradaki Chrestus, İsa ise

37 Richard Carrier, "The Prospect of a Christian Interpolation in Tacitus, Annals 15.44", *Vigiliae Christianae* 68 (2014), 273-274.

38 Eric Laupot, "Tacitus' Fragment 2: The Anti-Roman Movement of the 'Christiani' and the Nazoreans", *Vigiliae Christianae* 54/3 (2000), 233-247; Sulp. Sev. *Chron.* 2.30.6-7.

39 Vincent A. McCarthy, "Christus as Chrestus in Rousseau and Kant", *Kant Studien* 73/1-4 (1982), 191-207.

40 Bkz. Eleni Pachoumi, "An invocation of Chrestos in Magic. The question of the ort-

onun ilah olarak görülmesi, en azından Hristiyanlık açısından pek de abes olmakla birlikte yaratıcı olarak görülmesi ve büyülerin yapım aşamasında kendisinden yardım beklenmesi, oryantal bir ezoterik kültün varlığını aklımıza getirir.

Nitekim biraz internet gezintisinin ardından sosyal medyada Chrestos adını Osiris, Isis, Helios, Serapis ve Mithras gibi pek çok tapım öznesine atfeden topluluklara rastlamak işten bile değildir. Öte yandan bunlar ne kadar iddialı olsalar da bu iddialarını temellendirecek verilerden yoksun olduklarından bu çalışmada kendilerine yer bulmaları, en azından şimdilik mümkün görünmemektedir. Yine de aksi keskin bir biçimde kanıtlanmadığı sürece gerçeklik algılarımızın sınırlarını zorlamayan her görüşün dikkate alınıp incelenmeyi hak ettiğine inandığımızı burada belirtmek isteriz. Kelime anlamına baktığımızda böyle bir sıfatlandırma pek de olanaksız olmasa gerekir. Konuyu ilgi çekici bulan araştırmacılar dilerlerse daha detaylı bir şekilde araştırabilir ve bizleri aydınlatabilirler.

Sonuç

Bu çalışmada İsa'nın sıfatı olarak kullanılan Christus sözcüğüyle farklı bir anlam taşıdığı halde fonetik olarak ona çok benzeyen Chrestus sözcüğünün kullanımlarından doğan karışıklığı özetlemeye ve Chrestus'un gerçek kimliğini, Christus ile aynı kişi olup olmadığını anlamaya, anlatmaya çalıştık. Bunu yaparken öncelikle isimlerini bilhassa saymış olduğumuz iki antik tarihçinin, Tacitus ile Suetonius'un aktarımlarını baz alarak halihazırda var olan bir problematiği ele almaya, bu problematiğe yönelik sorular üretmeye ve ürettiğimiz sorulara mantıklı cevaplar bulmaya, kısacası bir nevi beyin fırtınası yapmaya gayret ettik. Bu gayretimizde elbette farklı araştırmacıların görüşlerinden de yararlanmamız gerekti.

Diyebiliriz ki ele aldığımız görüş ve teoriler, üzerlerine sayısız yorumlar getirilebilecek, kimine göre kabul edilebilir kimine göreyse edilemez fakat her halükârda özenle incelenmesi gereken teorilerdir. Tarihçilikte elbette bir eserin muhteviyatı ne kadar önemliyse onu kaleme alan kişinin karakteri, siyasi veya dini her türlü hayat görüşü de kaleme aldıklarını değerlendirebilmemiz açısından bir o kadar önemlidir. Ancak bu noktada dikkat edilmesi lazım olan husus, esere ve eseri yazana temkinli yaklaşmakla önyargılı bir tavır sergilemek arasındaki ince çizgiyi aşmamaktır.

Sadede gelecek olursak bizce Christus ile Chrestus aynı kişi değildir. Her şeyden önce hem Suetonius'un aktarımına göre Chrestus, imparator Claudius dö-

hographical spelling of Chrestos and interpretation issues in PGM XIII.288-95", *Hermathena* 188 (2010), 29-54.

neminde Yahudileri isyana teşvik etmiştir ve bunun neticesinde bütün Yahudiler şehirden kovulmuşlardır. Oysa skolastik anlatımda İsa, Claudius imparator olmadan önce, onun amcası Tiberius'un imparatorluğu sırasında çarınha gerilmişti. Kimi araştırmacı Suetonius'un İsa'nın ölmüş olduğundan haberi olmadığını ve bu yüzden de sanki hayattaymış gibi yazdığını ileri sürse de bu, pek de akla yatkın bir görüş değildir. Öyle ki Suetonius, eserinin Claudius'un ardılı Nero'nun imparatorluğunu anlatan kısmında "yeni ve boş bir inanca bağlı olan" Hristiyanların cezalandırıldıklarından söz ettiği halde ne "i" harfini "e" olarak yazmış ne de bu dinsel grubu Yahudi asi Chrestus ile bağdaştıran herhangi bir imada bulunmuştur.

Tacitus ise Hristiyanları tanımlarken onlardan "Chrestianos" şeklinde bahsetmiş olması ihtimaline karşın İsa'yı Christus olarak takdim etmiştir. Bir kere, eserini daha geç kaleme almış olan Suetonius'un, Tacitus'un eserini okumamış olması pek mümkün değildir. Zira ikisinin de ele aldıkları dönemler birbirine paraleldir ve Suetonius, öyle ya da böyle Tacitus'tan faydalanmış olmalıdır. Fakat buna rağmen eserinde özellikle Chrestus yazdığına göre Suetonius'un bahsini ettiği kişi Christus'tan başka bir kimsedir. Tacitus, Hristiyanları adlandırırken Tertullianus'un yakındığı gibi bir yazım hatası yapmış olabilir veya en başta Hristiyanların, kendi adlandırmalarını muhtemelen kelimenin taşıdığı anlam yüzünden zaman zaman, belki de örtük bir anlatım oluşturması için kasıtlı olarak yanlış telaffuz etmeleri de bu durumun sebebi olabilir. Carrier'ın tahrif ihtimaline açık kapı bırakmasına ise, her ne kadar görüşünün tümüne katılmıyor olsak da ılımlı bakıyoruz çünkü Hristiyanların kendilerini mağdur olarak lanse etmelerinin uzun vadede kendi yararlarına olduğu açıktır ve bu da bir nebze de olsa düşündürücüdür.

Bizim kendimizce inşa ettiğimiz fikir, Chrestus'un İsa olmadığı yönünde olsa da elbette sizlerin konuyla ilgili farklı argüman ve çıkarımlarınız olacaktır, olmalıdır. Bu çok kısa bir çalışma olduğu için biz, ana hedefimizden sapmamak adına Hristiyanların veya "Hrestiyen"lerin antikite boyunca nasıl algılandıklarını ve bu algının nasıl dönüşüme uğradığı konusunda uzun uzadıya açıklamalarda bulunamamışsak da meseleyi tam olarak kavrayabilmeniz için kesinlikle erken Hristiyanlıkla alakalı daha derin okumalar yapmanızın elzem olduğuna inanıyoruz. Umuyoruz ki sizlere bir pencere açabilmiş, gelecekte gerçekleştireceğiniz çalışmalar için ilham verebilmişizdir.

Kaynakça

- Andresen, Georg vd. *Wochenschrift fur klassische Philologie* 19. Berlin: Gaertner, 1902.
- Benko, Stephen. “The Edict of Claudius of A.D. 49 and the Instigator Chrestus”. *Theologische Zeitschrift* 25/6 (1969), 406-418.
- Calder, W. M. “Early-Christian Epitaphs from Phrygia”. *Anatolian Studies* 5 (1955), 25-38. <https://doi.org/10.2307/3642323>
- Carrier, Richard. “The Prospect of a Christian Interpolation in Tacitus, Annals 15.44”. *Vigiliae Christianae* 68/3 (2014), 264-283. <https://doi.org/10.1163/15700720-12341171>
- Chapman, John. “On an apostolic tradition that Christ was baptised in 46 and crucified under Nero”. *The Journal of Theological Studies* 8/32 (1907), 590-606.
- Codex Sinaiticus*. Erişim Tarihi 8 Nisan 2023. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1209/1403, https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1209/1426, https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1209/1437.
- Codex Vaticanus*. Erişim Tarihi 8 Nisan 2023. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1209/1442, https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1209/1443, https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1209/1444, https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1209/1446.
- Demirci, Kürşat. “Hıristiyanlık”. *TDV İslam Ansiklopedisi* 17 (1998), 328-340.
- Dio, Cassius. *Dio's Roman History* 7. çev. Earnest Carry. Cambridge: Harvard University Press, 1924.
- Dóra, Fodor Krisztina. “A Chrestus-kérdés”. *Orpheus Noster: A Károli Gáspár Református Egyetem eszme-, vallás- és kultúrtörténeti folyóirata* 6/2 (2014), 72-84.
- Fuchs, Harald. “Tacitus über die Christen”. *Vigiliae Christianae* 4/2 (1950), 65-93. <https://doi.org/10.2307/1582692>
- Gibbon, Edward. *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*. çev. Asım Baltacıgil. 1. İstanbul: BFS Yayınları, 1987.
- Iosephus, Flavius. *Jewish Antiquities 18-19*. çev. Louis H. Feldman. Cambridge: Harvard University Press, 1965.
- Irenaeus. *The Demonstration of the Apostolic Preaching*. çev. J. Armitage Robinson. New York: Macmillan, 1920.
- İncil ve Mezmurlar. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2012.
- Lactantius, Lucius Caelius. *Divine Institutes*. çev. Anthony Bowen - Peter Garnsey. Liverpool: Liverpool University Press, 2003.

- Laupot, Eric. "Tacitus' Fragment 2: The Anti-Roman Movement of the 'Christiani' and the Nazoreans". *Vigiliae Christianae* 54/3 (2000), 233-247. <https://doi.org/10.2307/1584640>
- Levick, Barbara. *Claudius*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- McCarthy, Vincent A. "Christus as Chrestus in Rousseau and Kant". *Kant Studien* 73/1-4 (1982), 191-207. <https://doi.org/10.1515/kant.1982.73.1-4.191>
- Murphy-O'Connor, Jerome. *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology*. Wilmington: Michael Glazier, 1983.
- Orosius, Paulus. *Seven Books of History Against the Pagans*. çev. A. T. Fear. Liverpool: Liverpool University Press, 2010.
- Pachoumi, Eleni. "An invocation of Chrestos in Magic. The question of the orthographical spelling of Chrestos and interpretation issues in PGM XIII.288-95". *Hermathena* 188 (2010), 29-54.
- Reynolds L. D. (ed.). *Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Rutgers, Leonard Victor. "Roman Policy towards the Jews: Expulsions from the City of Rome during the First Century C.E.". *Classical Antiquity* 13/1 (1994), 56-74. <https://doi.org/10.2307/25011005>
- Severus, Sulpicius. *Nicene and Post-Nicene Fathers* 21. çev. Alexander Roberts (ed.) Philip Schaff - Henry Wace. New York: Christian Literature Publishing, 1894.
- Shandruk, Walter. "The Interchange of ι and η in Spelling χριστ- in Documentary Papyri". *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* 47 (2010), 205-209.
- Slingerland, Dixon. "Acts 18:1-18, the Gallio Inscription, and Absolute Pauline Chronology". *Journal of Biblical Literature*. 110/3 (1991), 439-449. <https://doi.org/10.2307/3267781>
- Suetonius, Gaius Tranquillus. *Lives of the Caesars*. çev. Catharine Edwards. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Tacitus, Gaius Cornelius. *The Annales: The Reigns of Tiberius, Claudius, and Nero*. çev. J. C. Yardley. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Tertullianus. *Apology, De Spectaculis*. çev. T. R. Glover. Cambridge: Harvard University Press, 1977.
- Van der Lans, Birgit-Jan N. Bremmer. "Tacitus and the Persecution of the Christians: An Invention of Tradition?". *Eirene - Studia graeca et latina* 53 (2017), 299-321.

- Van Voorst, Robert E. *Jesus Outside the New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing, 2000.
- Vardaman, Jerry. "A New Inscription Which Mentions Pilate as 'Prefect'". *Journal of Biblical Literature* 81/1 (1962), 70-71. <https://doi.org/10.2307/3264829>
- Waardenberg, Jacques. "Mesih". *TDV İslam Ansiklopedisi* 29 (2004), 306-309.
- WFU, Wake Forest University. "The Gallio Inscription". Erişim 3 Nisan 2023. <https://web.archive.org/web/20081012071042/http://www.wfu.edu/~horton/r102/gallio.html>.
- Zara, Erik. "The Christianos Issue in Tacitus Reinvestigated" Erişim 1 Nisan 2023. <http://www.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2%3A288507&dswid=-6394>.



Süryani Mistik Ninovalı İshak'ın Asketizm Anlayışı

Hayriye Özlem SÜRER

Arş. Gör, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

[hayriyeozlemsurer@aybu.edu.tr], Orcid ID:0000-0002-1945-3937



Giriş

Mistisizm kavramı; kelime kökeni itibarıyla Grekçede ‘gözleri ve dudakları kapatmak’ anlamında kullanılan *muo* sözcüğünden türemiş olup, sır/gizem anlamlarında çeşitli dillerde *mysterium*, *myster*, *mistero* gibi kavramlarla ifade edilmiştir. Bu sözcükler zaman içerisinde, ‘sessizliğe bürünmek ve öğrenilen şeylerin gizlenmesi’ şeklinde bir anlam taşır hale gelmiştir.¹ Her ne kadar tüm mistik akımları kapsayan ortak bir mistisizm tanımı yapılması zor olsa da genel hatlarıyla ıstılâhî olarak mistisizm; ‘Keşif, sezgi ya da ilham yoluyla Tanrı’yla, kutsalla veya tanrısal âlemlerle doğrudan iletişim kurarak hakikate ulaşmayı ve aydınlanmayı hedefleyen dinsel akımlara verilen genel ad’² şeklinde tanımlanmaktadır. Bu mistik akımlar içerisinde öne çıkanlardan biri de Hıristiyan mistisizmidir. Dinin deruni yönünü temsil eden mistik faaliyetler, Hıristiyanlıkta tarihsel süreç içerisinde kurumsallaşarak manastır geleneğini oluşturmuştur. Bu geleneğin teşekkül aşamasında Hıristiyanlık, çeşitli içsel ve dışsal dinamiklerden de beslenmiştir.³ Bu

1 Halil Temiztürk, *Hıristiyan Mistisizmine Giriş* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021), 17.

2 Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), “Mistisizm”, 343.

3 Temiztürk, *Hıristiyan Mistisizmine Giriş*, 12.

hususla rol oynayan bir başka faktör ise riyazet faaliyetleri aracılığıyla beden kontrol altına alınıp, disipline edilmesini ifade eden asketik uygulamalar olmuştur. Asketik faaliyetlerin ana hatlarıyla belirlenmesi ve kurumsallaşması Hristiyan mistisizminin tarihsel sürecine de ışık tutmaktadır. Bu minvalde Kilise geleneği içerisinde monastisizmin menşei problematiği oldukça tartışmalı bir konu olmakla beraber; difüzyonist görüş (Big-Bang) olarak da nitelendirebileceğimiz ana akım, Mısır manastırlarını bu anlamda orijin noktası olarak belirtmekte, monastisizmin burada başlayarak çeşitli coğrafyalara yayıldığını öne sürmektedir. Bu düşünce çerçevesinde ferdî manastırcılık (*ankoretik*) ve toplu manastırcılık (*kenobitik*) geleneğin prototip örnekleri 4. yüzyılda yaşamış olan bazı Mısır keşişlerine dayandırılmaktadır. Ancak bu yaklaşımın manastırcılığın tektipleştirilmesi ve kontrol altında tutulan bir oluşum olarak kalmasını kolaylaştırma amacıyla kurgulandığı da ortaya atılan görüşler arasındadır. Nitekim çeşitli tarihi ve arkeolojik veriler ile aynı dönem içerisinde çeşitli coğrafyalarda monastik uygulamaların mevcut olduğu da tespit edilmiştir.⁴

Tarihsel süreç içerisinde büyük etki yaratmış olan çeşitli mistikler de Hristiyan mistisizminin sistematik bir yapı kazanmasında önemli rol oynamıştır. Bu bağlamda araştırmamızda ele aldığımız Süryani Ninovalı İshak'ın (ö. 700?) asketizme ilişkin görüşleri büyük önemi haizdir. 7. yüzyılda yaşamış olan keşişin mistik görüşlerini ele aldığı çeşitli eserleri günümüze ulaşmıştır. Eserlerinin tam sayısı bilinmemekle beraber; İshak'a aidiyeti hususunda ittifak edilen ve çoğunlukla asketik ve mistik görüşlerini ihtiva eden eserleri üç koleksiyon olarak neşredilmiş ve çeşitli dillere tercüme edilmiştir. Çalışmamızda İshak'ın eserlerinin İngilizce tercümelerinden istifade edilmiştir. Onun asketik görüşleri hususunda başvurduğumuz eser ağırlıklı olarak yazılarının en geniş kısmını ihtiva eden birinci koleksiyondur. Bu noktada A. J. Wensinck'in *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh* adlı tercümesi kullanılmıştır. Süryani keşişin eserleri çerçevesinde zamanla geniş bir ikincil literatürün de teşekkül ettiği görülmektedir. Bu anlamda araştırmamızda öne çıkan belli başlı ikincil kaynaklar arasında Sebastian Paul Brock'un *Texts from Christian Late Antiquity-The Wisdom of St. Isaac of Nineveh* adlı eseri; Hilarion Alfeyev'in *The Spiritual World of Isaac the Syrian* adlı çalışması; Jason Scully'nin *Isaac of Nineveh's Contribution to Syriac Theology: An Eschatologi-*

4 Bilal Baş, "Hristiyan Manastırcılığının Doğuşu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2013), 188-202. Ayrıca Bkz. Bilal Baş, *Çölü Fethetmek Geç Antikçağ'da Mısır Manastırları* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015); Murat Tural, *Ortaçağ Doğu Hristiyanlığında Manastır Hayatı* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2011).

cal Reworking of Greek Anthropology adlı doktora tezi; Valentina Duca'nın "A Creaturely Wisdom: Suffering, Compassion and Grace in Isaac of Nineveh" adlı makalesi ile Alexey Fokin'in "Apocatastasis in the Syrian Christian Tradition: Evagrius and Isaac" adlı çalışması zikredilebilir.

Bu araştırmada, tarihsel dokümantasyon tekniğinden istifade edilerek öncelikle Ninovalı İshak'ın hayatı ve ilmi kişiliği hakkında bilgi verilmiş, ardından onun münzevi yönüne ve etkilenmiş olduğu önde gelen isimlere kısaca temas edilmiştir. Çalışmamızın ana konusunu Ninovalı İshak'ın asketik görüşleri teşkil etmektedir. Araştırmanın temel problematiği ise onun asketizme dair öne sürdüğü görüşlerin genel kabullerin dışında alternatif bir asketik teoloji ortaya koyup koymadığı hususudur. Bu bağlamda özellikle onun teolojik formülasyonunun omurgasını ifade eden 'Tanrı sevgisi' doktrininin ılımlı ve kapsayıcı bir teolojik yaklaşıma zemin hazırlamış olabileceği sorunsalı önem arz etmektedir. Bu problematikten hareketle araştırmamızda onun antropoloji, düşünüş ve eskatoloji konusundaki görüşlerine yer verilmiş; akabinde asketik tekâmül öğretisi çerçevesinde işaret ettiği çeşitli pratikler inceleme konusu yapılmış, son olarak da soteriyoloji bağlamında ele aldığı evrensel kurtuluşu ifade eden *apocatastasis* düşüncesine temas edilmiştir.

1. Ninovalı İshak'ın Hayatı ve İlmi Kişiliği

'Ninovalı İshak' veya 'Süryani İshak' ismiyle bilinen Doğu Süryani Kilisesi (Nesturi Kilisesi) mensubu teolog, daha ziyade mistik ve asketik kimliği ile öne çıkan bir Hıristiyan olup; hayatına dair bilgiler oldukça kısıtlıdır. Ona ilişkin biyografik bilgiler en temelde iki Süryanice kaynağa dayanmaktadır. Bu kaynaklar arasında öne çıkan; Doğu Süryani tarihçilerinden Basra piskoposu Isho'dnah'ın Persli münzevilere dair kısa biyografilere yer verdiği *Ktābā d-Nakputā (The Book of Chastity)* olarak isimlendirilen eserdir. Süryani İshak'ın hayatına ilişkin diğer kaynak ise Batı Süryani menşeli olup tam olarak tarihi ve kökeni belirli değildir. Tarihçi Isho'dnah, bahsi geçen eserinin 124. bölümünde Ninovalı İshak'a ilişkin bilgiler vermekte olup, bu bilgiler Batı-Süryani kaynağı ile çeşitli nüanslar haricinde paralellik arz etmektedir.⁵

Süryani İshak'ın doğum ve ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber, kaynaklarda 7. yüzyılda 613 yılları civarında Beth Qaṭraye'de doğduğu aktarılmakta-

5 Hilarion Alfeyev, *The Spiritual World of Isaac the Syrian* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 2000), 25-26; Sebastian Paul Brock, *Texts from Christian Late Antiquity-The Wisdom of St. Isaac of Nineveh* (New Jersey: Gorgias Press, 2006), 1/ vi. Ayrıca Bkz. Ignatius Ephraem Rahmani, *Studia Syriaca I* (Lebanon: Charfet Seminary, 1904), 32-33.

dır. Bu sebeple zaman zaman doğduğu yere atfen ‘Katarlı İshak’ olarak da isimlendirildiği görülmektedir. İlk dini eğitimini bu bölgede aldığı ve kilise kurumu içerisinde çeşitli görevleri yürüttüğü tahmin edilmektedir. Hayatına dair kronolojik tek veri 661-681 yılları arasında (genellikle 676 yılı olduğu ifade edilir) Doğu Kilisesi Katolikosu Mar Giwargis tarafından Ninova piskoposu olarak atanması hadisesidir. Ancak atanmasından beş ay sonra İshak bu görevinden istifa etmiştir. İstifasının sebebi tam olarak bilinmemekle beraber kaynaklarda çeşitli sebepler öne sürülmüştür. Bu bağlamda, onun piskoposluk görevinde fazla başarı sağlayamadığı, İncil’in hükümlerini uygulama noktasında halk ile uzlaşamadığına ilişkin çeşitli rivayetler aktarılsa da bu rivayetlerin tutarlılığı sorgulanmaya açıktır. İlgili dönemde Ninova bölgesinin, Yakubilerin (Batı Süryani Kilisesi) etkin olduğu bir coğrafya olarak öne çıkmaya başlamasının, Nesturi (Doğu Süryani Kilisesi) bir piskopos olan İshak’ı halk ile bazı dogmatik konularda karşı karşıya gelmeye zorlamış olmasının; teolojik tartışmalara temayül göstermeyen İshak’ın görevinden ayrılmasına zemin hazırladığı da öne sürülen görüşler arasındadır. Ninova piskoposluğu görevini bıraktıktan sonra münzevi bir yaşam idealini benimseyen İshak, bir süre dağlara çekilmiş, ardından da Rabban Şabur Manastırı’na dahil olmuştur. Bu süreçte yoğun bir şekilde ilahi metinlerle iştiğal etmesi ve katı asketik pratikler uygulaması sebebiyle görme yetisini kaybettiği de rivayet edilmektedir. Buna rağmen asketizme ve ilahi sırlara ilişkin eserler kaleme aldığı (bazı rivayetlerde görme yetisini kaybetmesi sebebiyle eserleri öğrencilerine yazdırdığı belirtilir) görülmektedir. Ölüm tarihi tam olarak bilinmeyen İshak’ın, kaynaklarda yaşlılık döneminde vefat ettiği ve ardından Rabban Şabur Manastırı’na defnedildiği aktarılmaktadır.⁶

Süryani İshak; geride bıraktığı asketizm ve mistisizme dair eserleri ile öne çıkan bir figür olmakla beraber eserlerinin sayısı tam olarak bilinmemektedir. Ona atfedilen beş veya yedi eserin olduğu ifade edilmektedir. Bu eserler genellikle Süryanice ‘pālgutā’ (parça/bölüm) kavramına atfen ‘bölümler’ veya ‘koleksiyon’ şeklinde de adlandırılmaktadır. Bu koleksiyonlar; vaazlarını, asketizme dair ona yöneltilen çeşitli sorulara verdiği cevapları ve bazı mektuplarını içermektedir. İshak’a aidiyeti konusunda fikir birliği olan üç koleksiyon günümüze kadar ulaşmıştır. Bunlardan ilki 82 bölüm, ikincisi 41 bölüm, üçüncüsü ise 17 bölümden müteşekkildir. Bunun yanı sıra ikinci koleksiyon içerisinde yer alan ve *Centuries*

6 Alfeyev, *The Spiritual World of Isaac the Syrian*, 25-28; Brock, *Texts from Christian Late Antiquity-The Wisdom of St. Isaac of Nineveh*, viii-x; Jason Scully, *Isaac of Nineveh’s Contribution to Syriac Theology: An Eschatological Reworking of Greek Anthropology* (Milwaukee: Marquette University, Doktora Tezi, 2013), 1.

of Knowledge adıyla tercüme edilmiş, muhtelif uzunluktaki spiritüel yazılardan oluşan dört bölümden müteşekkil bir materyal de mevcuttur.⁷ Yazılarının kendinden sonraki yüzyıllarda Yunancaya; Orta Çağ'da ve ilerleyen dönemlerde bu Yunanca çeviri üzerinden de birçok dile çevrilmesi, onun mistik anlamda tanınırlığını artırmıştır. Süryani İshak'ın yazılarının kendine özgü bir yönü olmakla beraber etkilenmiş olabileceği muhtemel isimler de yapılan araştırmalar neticesinde ortaya konmuştur. Bu bağlamda tefekkür, dua ve antropolojiye ilişkin hususlarda Pontuslu Evagrius'un (ö.399); evrenin başlangıcı ve eskatolojiye dair ifadelerinde Mopsuestialı Theodore'un (ö.428); manevi yaşamın aşamaları gibi konularda ise John the Solitary'nin (ö. 394); manevi hassaslığa ilişkin hususlarda ise Pseudo Macarius'un (ö. ?) düşünceleri ile benzeşen söylemleri mevcuttur. Ayrıca onun asketik görüşlerinde Yahudi mistisizminden etkilenmiş olabileceğini öne sürenler de bulunmaktadır. Bunun yanı sıra o; kendinden sonra Joseph Hazzaya (8. yy.), John Dalyatha (ö. 780), Gregory of Sinai (ö. 1346) ve Gregory Palamas (ö. 1359) gibi önde gelen birçok teoloğa da esin kaynağı olmuştur.⁸

2. Bir Münzevi Olarak Ninovalı İshak

Süryani İshak, çok kısa bir süre Ninova piskoposluğu yapsa da o, daha ziyade münzevi kimliğiyle öne çıkmaktadır. Hayatına dair elimizdeki kısıtlı verilerden hareketle onun piskoposluk makamından ayrıldıktan sonra önce dağlara çekildiği, ardından da Rabban Şabur Manastırı'na bir keşiş olarak dahil olduğu; ilerleyen

7 Ninovalı İshak'ın yazılarının toplandığı bu koleksiyonlardan birincisi ve üçüncüsü tam halde; ikincisi ise kısmen yayımlanmıştır. Birinci koleksiyon için Bkz. Mar Isaacus Ninivita, *De Perfectione Religiosa*, nşr. P. Bedjan (Paris/Leipzig: Otto Harrassowitz, 1909); İkinci koleksiyonun (4-41) bölümlerini içeren çalışma için Bkz. Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian), *The Second Part*, *Chapters IV–XLI*, nşr. Sebastian Paul Brock (Leuven: Peeters, 1995); İkinci koleksiyon içinde yer alan *Centuries of Knowledge* adlı materyal için Bkz. Grigory Kessel, "Isaac of Nineveh's Chapters on Knowledge", *An Anthology of Syriac Writers from Qatar in the Seventh Century*, ed. M. Kozah vd. (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2015), 253–80; Üçüncü koleksiyon için Bkz. Isacco di Ninive, *Terza Collezione*, ed. S. Chialà (Leuven: Peeters, 2011).

8 Valentin Vesa, "The Theophany of 'The Back' of God in the Cave (Exodus 33) According to Isaac of Nineveh in Reference with 'De Vita Moysis' (Gregory of Nyssa)", *Studia UBB Theol ORTH* 58/1 (2013), 147; Scully, *Isaac of Nineveh's Contribution to Syriac Theology: An Eschatological Reworking of Greek Anthropology*, 2-4; Jan W. Zelanzny, "The Mystery in the Community Isaac of Nineveh and His Instructions", *Orientalia Chistiana Cracoviensia* 3 (2011), 157. Ninovalı İshak'ın asketik görüşleri ile Yahudi mistisizmi arasındaki ilişki için Bkz. Mary Teresa Hansbury, *Evidence of Jewish Influence in the Writings of Isaac of Nineveh Translation and Commentary* (Philadelphia: Temple University, Doktora Tezi, 1987).

dönemlerde de burada öğretici (*malfono*) konumuna yükseldiği görülmektedir. Bu manastırın *kenobitik* manastır geleneğini benimseyen; bir diğer deyişle toplu asketik yaşam pratiklerini esas alan bir manastır olduğu ifade edilmektedir. Süryani İshak'ın bu manastırda asketik öğretilerle iştigal ettiği ve görme yetisini kaybettiği aktarılmaktadır. Bu hadise sonrasında münzevi yaşama dair yazılarını kendisinin mi öğrencilerinin mi kaleme aldığı hususu ise belirsizdir.⁹

Süryani mistisizminin temayüz eden isimlerinden biri olan Ninovalı İshak'ın düşünceleri ve yazıları yaşadığı dönemde ilk aşamada yaygınlık gösterememiştir. Ancak ilerleyen dönemde onun mistik mirası önem kazanmaya başlamıştır. Bu gelişmede Doğu Kilisesi'ne mensup olduğu düşünülen İbn es-Salt'ın (ö. ?) Süryani İshak'ın eserlerinin öneminin anlaşılması konusunda oynadığı rol büyüktür. İbn es-Salt, manastır içindeki ve dışındaki kişilerin Ninovalı teoloğun eserlerine erişime, yanlış anlaşılacak günaha vesile olabileceği endişesiyle kısıtlama getirildiğini; ancak belirli aşamalardan geçtikten sonra güvenilir kişilerin okumasına izin verildiğini belirtmiştir. Özellikle ileride ele alınacağı üzere İshak'ın kurtuluş teolojisi bağlamında deruni anlamlar içeren Tanrı'nın rahmeti hususu; henüz asketik aşamalarının başında bir keşiş için tehlikeli düşüncelere sevk edebilecek bir problem olarak görülmüştür. Onun mistik görüşlerinin halk nezdinde yaygınlık gösterememesindeki bir diğer faktör ise yeni bir din olarak yükselen İslam'ın bölgede etkin olması ve beraberinde Arapçanın kullanılmaya başlanmasıdır. Bu sebeple, ilgili dönemde manastır kurumlarının etkinliğini kaybetmeye başlaması, keşişlerin mistik metinlerden ziyade beka problemini incelemesini gerektirmiştir.¹⁰

3. Ninovalı İshak'ın Asketik Teolojisinde Antropoloji, Düşüş ve Eskatoloji

3.1. Beden, Düşüş ve Eskatoloji Anlayışı

Süryani İshak'ın teolojik formülasyonunda insan; Tanrı ile ilişkisi çerçevesinde bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda onun antropolojik düşüncesi mercek altına alındığında, bireyi bir beden ile birkaç kısımdan oluşan bir ruh olarak tanımladığı görülmektedir. Bununla beraber Ninovalı İshak'ın bireyi oluşturan bu bileşenlerle yakından ilgilenmediği; zira onun temel odağının bireyin Tanrı ile iletişimi olduğu dikkatleri çekmektedir. Bu çerçevede Süryani mistiğin

⁹ Zelazny, "The Mystery in the Community Isaac of Nineveh and His Instructions", 157-158.

¹⁰ Zelazny, "The Mystery in the Community Isaac of Nineveh and His Instructions", 159-161.

yaşadığı dönemde halihazırda mevcut olan antropolojik literatüre ait kavramları kullanmakta belirli bir sistematüğının olmadığı görölmektedir. Bu sebeple de onun antropoloji anlayışının ortaya konmasında asıl sorgulanması gereken husus, bireyin Tanrı ile iletişimi bağlamında öne çıkan noktalar olmalıdır. Konuya bu perspektiften bakıldığında üç temel düşüncenin ön plana çıktığı ve onun birey algısını şekillendirdiği görölmektedir. Bu minvalde, Ninovalı İshak'ın antropoloji anlayışındaki üç temel görüş ise şu şekildedir:

- İnsanın, Tanrı'nın bir eseri olarak yaratılmış oluşu,
- İnsanın Tanrı'dan ayrılışını ve kopuşunu ifade eden düşüş hadisesi,
- Mesih'te vuku bulmakla beraber gelecekte de gerçekleşmesi beklenen eskatolojik kurtuluş öğretisi.¹¹

Bu üç temel düşünceden hareketle öncelikle Süryani mistiğın insanı yaratıcının bir eseri olarak gördüğü ve bir Tanrısal gaye ile yaratılışın en başında insanı ölümlü olarak yarattığı, ölümlü olmanın günahın sonucu olmadığı düşüncesi yer almaktadır. O, teolojik görüşlerinde genel anlamda Pontuslu Evagrius'tan¹² etkilenmiştir. Ancak onun düşüş ve eskatolojiye ilişkin görüşlerinde Mopsuestialı Theodore ve Evagrius'un eserlerini Süryaniceye çeviren mütercimlerin yorumlarının da etkisi altında kaldığını ve hepsinin bir sentezini ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Asketizm söz konusu olduğunda önemli konuların başında gelen düşüş hadisesine ilişkin Süryani mistiğın genellikle olumsuz bir anlam atfedilen düşüş temasına daha farklı bir perspektiften baktığı görölmektedir. Bu çerçevede o, düşüş olayını Tanrı'nın dünyayı yaratmadan önceki planının tabii bir parçası olarak yorumlamaktadır. Bu bakış açısı İncil'de enkarnasyonu düşüş hadisesinin bir telafisi olarak gören geleneğe aykırı bir görünüm arz etmektedir. Ancak İshak, bu durumu enkarnasyonun gerçekleşmesi için vuku bulması gereken Tanrısal planın bir aşaması olarak açıklamaktadır. Nitekim ona göre düşüş vasıtasıyla Tanrı; insanlığa buldukları halden daha iyi bir konuma yükselme potansiyelini de bahşetmiş olup, her şeyi kuşatan sevgisini izhar edebileceği bir alan açmıştır. Bu bağlamda ölüm ve ölüm sonrası hayata da Ninovalı İshak'ın asketik teolojisinde olumlu bir anlam atfedildiği görölmektedir. Ona göre ölüm sonrası hayat, bir yaratılışın ilk haline dönüş değil; aksine Tanrı'nın ilk insan Adem'i yarattığı

11 Nestor Kavvadas, "Some Observations on the Theological Anthropology of Isaac of Nineveh and Its Sources", *Scrinium* 4 (2008), 148-150.

12 Pontuslu Evagrius'un asketik görüşlerine dair detaylı bilgi için Bkz. Merve Ekici, *Pontuslu Evagrius ve Asketizm Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

zaman planlamış olduğu daha üstün bir dünyayı ifade etmektedir. Bu çerçevede ölüm de insanlığın günahının bir cezası değil; daha üstün görülen bu öte dünyaya geçişin bir aracıdır.¹³

Süryani mistik, bu görüşlerinin yanı sıra Âdem ve Havva'nın cennetten kovuluş hadisesine ilişkin çeşitli yorumlarda bulunmaktadır. Ona göre cennetten kovulma hadisesi her ne kadar bir ceza gibi görünse de esasen ilahi bir plan dahilinde gerçekleşmiştir. Böylelikle Tanrı, insanlığı belirli aşamalardan geçirerek peyderpey daha iyi bir konuma ulaştırmalarını sağlayacak silsileyi başlatmış olmaktadır. Nitekim bu sebeple de cennette Âdem ve Havva, şeytanın ayartmasına kanıp bir emri çiğneyerek bu süreci başlatmışlardır. Ona göre Tanrı, yarattıklarına olan sevgisinden ötürü ilk aşamada Âdem ve Havva'yı kasti olarak hataya ve kusura açık bir şekilde yaratmış ve zamanla insanın çabasıyla mükemmelleşerek ölüm sonrası tam anlamıyla üstün konuma geleceği bir sistem inşa etmiştir. Süryani İshak, konu bağlamında akıllara gelmesi muhtemel bir soru olan; Tanrı'nın insanı doğrudan mükemmel yaratmaya kadir iken niçin insanı günaha sevk eden çeşitli niteliklerle yarattığı ve onu neden ayrı bir dünyaya yerleştirmeyi tercih ettiği hususunu da çiftçi-tohum metaforuyla açıklamaya çalışmaktadır. Bu çerçevede Ninovalı keşiş, Tanrı'nın insanlığı ölüm yoluyla yeniden şekillendirdiğini; bu yönüyle de Tanrı'nın toprağa tohum eken bir çiftçiye benzediğini ifade etmektedir. Tohumun topraktaki evresini, insanlığın bu dünyadaki yaşamına benzetmektedir. Ona göre içerisine yerleştirilen Tanrı sevgisiyle dünyadaki insanlar; yavaş yavaş sahip olduğu kötücül hasletlerden arınıp, tıpkı bir tohum gibi peyderpey toprağa karışarak yeni bir imge kazanır ve en nihayetinde de ölüm vasıtasıyla tamamen farklı bir surete bürünerek yeni bir dünyaya doğar. Tüm bu aşamaların sonucunda insanlık bir tohum gibi ilk bulunduğu halden çok daha iyi bir hale doğru dönüşüm gerçekleştirir. Ona göre bu dönüşümü gerçekleştirirken asketik eylemler oldukça belirleyicidir. Bu eylemler vasıtasıyla birey, içindeki kötü hasletlerden kurtularak mükemmel bir forma erişebilmektedir. Dolayısıyla insanların 'beden' ile yaratılmış olmaları iyi bir amaca hizmet etmesi bakımından İshak'ın asketik teolojisinde 'iyi' olarak addedilmektedir. Bu görüşünü o, Kutsal Kitap'ın Peşitta¹⁴ tercümesine dayandırmaktadır. Yaratılış, 2: 7'de geçen "*Rab Tanrı Adem'i toprağın tozundan yarattı ve onun burun deliklerine yaşam soluğunu üfledi ve Âdem*

13 Kavvadas, "Some Observations on the Theological Anthropology of Isaac of Nineveh and Its Sources", 150-156; Scully, *Isaac of Nineveh's Contribution to Syriac Theology: An Eschatological Reworking of Greek Anthropology*, 105-114.

14 Kutsal Kitap'ın Süryanice çevirisine verilen addır.

yaşayan bir varlık oldu."¹⁵ ibarelerini literal anlamıyla okumakta, buradan hareketle Tanrı'nın daha insanı yaratırken onu asketik eylemler gerçekleştirebileceği bir bedenle tasarladığı sonucuna varmaktadır. Nitekim o; Kutsal Kitap'ta lanetlenmenin bir sonucu olarak Adem'in bu dünyada çeşitli uğraşlar vermesi gerektiğine ilişkin pasajları da Tanrı planının bir parçası olarak görür. Bunun bir ceza olmayıp insanlığın asketik eylemler gerçekleştirme potansiyeliyle yaratıldığına dikkatleri çeker. Ninovalı İshak, bedene yönelik asketik faaliyetlerde bulunmak gerektiğiyle ilgili bu görüşünün bir sonraki aşamasında ise konuyu Âdem ve İsa çerçevesinde ele alır. Bunu yaparken Adem'e yönelik Yaratılış, 3: 19'da yer alan "*Toprağa dönünceye dek ekmeğini alın teri dökerek kazanacaksın. Çünkü topraksın, topraktan yaratıldın ve yine toprağa döneceksin.*"¹⁶ ifadeleri ile Luka, 22: 44'te yer alan "*Derin bir acı içinde olan İsa daha hararetle dua etti. Teri, toprağa düşen kan damlalarını andırıyordu.*"¹⁷ pasajları arasında bir paralellik kurmaktadır. Ninovalı İshak, Âdem örneğinde geçen 'ter' ifadesi ile İsa örneğinde geçen 'ter' kelimesini insanın bedene yönelik asketik faaliyetleri ve bireyin asketik çabası olarak görmektedir. Böylelikle o, Kutsal Kitap'ta her ne kadar Adem'e lanet vesilesiyle verildiği söylene de İsa zamanındaki asketik eylemler ile Âdem zamanındaki asketik çaba arasında bir süreklilik ilişkisi kurmaktadır. Bir diğer deyişle, Adem'in bedensel olarak gerçekleştirdiği asketik faaliyetler, insanlığın ölüm vasıtasıyla geçecekleri yeni ve daha üstün dünyaya girişin anahtarı olarak görülen ilk asketik çabayı temsil etmektedir. Ona göre Âdem ile başlayan bedensel çaba ve asketizm, İsa sonrasında manastır kurumu içerisindeki çileciliğe dönüşmüş olacaktır.¹⁸

3.2. Ruh Anlayışı

Ninovalı İshak, genel hatlarıyla Pontuslu Evagrius'un ruha dair düşüncelerini benimsemekle beraber; 'ruh' ile ilintili olan kötülüğün kökeni ve ruhun tabii iyiliği gibi konularda ise John the Solitary (ö. 394), Pseudo-Dionysius (ö. ?) ve Pseudo-Macarius (ö. ?) gibi isimlerin konuya ilişkin yaklaşımları ile Evagrius'un görüşlerini mezcederek yeni bir perspektif ortaya koymuştur. Bu bağlamda onun 'beden-ruh-tinsellik' olmak üzere üç parçalı bir ruh algısına sahip olduğu görülmektedir. Bu üçlü tasnif asketik yaşantının farklı aşamalarında gerçekleştirilen

15 George A. Kiraz ve Andreas Juckel (ed.), *The Syriac Peshitta Bible with English Translation: Genesis* (NJ: Gorgias Press, 2019), 8-9.

16 Yaratılış, 3: 19.

17 Luka, 22: 44.

18 Scully, *Isaac of Nineveh's Contribution to Syriac Theology: An Eschatological Reworking of Greek Anthropology*, 116-125.

münzevi uygulamalara da işaret etmektedir. Buna göre; bir keşişin ilk aşamada iken gerçekleştirdiği münzevi faaliyetler sınırlı olup, ruhun çeşitli bedensel duyuların etkisine açık olduğu bir aşamayı ifade etmektedir. Bedensel duyular ancak ikinci aşama olan ruh seviyesine geçildiğinde denetim altına alınmaya başlar. Bu aşamadan sonraki seviye olan ve ruhun spiritüel boyutunu ifade eden tinsellik seviyesinde ise keşiş bedensel duyuların etkisini tam bir şekilde kontrol altına almayı başarmış olur. Bununla beraber Süryani mistik, bu üçlü formülasyonun ruhun tabii iyiliği konusundaki tartışmaları açıklamada yetersiz olduğunu düşünmektedir. Nitekim o; ruhun öfke, şehvet gibi niteliklerinin erdemli olma yolunda nasıl bir dönüşüm geçirdiğini açıklamak amacıyla asketik teolojisinde ‘ruhun dürtüleri’ kavramına yer vererek işlevsel bir paradigma ortaya koymaya çalışmıştır. Ninovalı İshak’a göre Tanrı, ruhu bedensel duyuların getirdiği dikkat dağıtıcı şeylerden korumak ve Tanrı’yı tefekkür etmeye hazır hale getirmek amacıyla ‘akıl’, ‘çaba’ ve ‘sevme arzusu’ dürtülerini ruha yerleştirmiştir. Ninovalı mistik, bu dürtüler çerçevesinde; ruhu zayıflıktan ve şeytanın ayartmalarına yenik düşmekten koruyarak ruha yardımcı olmak ve ruhu ilahi tefekkür için hazırlamak gibi nitelikleri serdetmektedir. Bununla beraber, ruhsal dürtülerin beden zayıflığı sebebiyle tam anlamıyla bedensel duyulardan bağımsız olamayacağını, zira ruh ve bedene ait dürtülerin birbiriyle iç içe olduğunu beyan etmektedir. Ancak buna rağmen ruha ait dürtülerin bedenî duyulara galip gelerek ruhun tabii erdemlilik halini elde etmesine yardımcı olabileceğinin de altını çizmektedir. Buradan hareketle bu dürtüler Ninovalı İshak’ın asketik teolojisinde insanın ilerleme kat etmesi için gerekli birer araçlara dönüşmektedir. Ona göre insanlığın aşama aşama ilerleyebilmesi için pedagojik açıdan bu dürtüler oldukça işlevsel birer vasıta rolü görmektedir.¹⁹

4. Asketik Tekâmül Öğretisi

Ninovalı İshak’ın mistik teolojisinde Tanrısal plan dahilinde bireyin mükemmel formuna ve kurtuluşa ulaşabilmesi için asketik pratikler önem arz etmektedir. Çileci eylemler vasıtasıyla birey, sahip olduğu kötücül özellikleri dönüştürerek tekâmül sağlayabilecektir. Ona göre asketik eylemler Tanrı ile birey arasında bir ilişki geliştirme aracıdır. Bu bağlamda onun asketik eylemler çerçevesinde en çok vurguladığı pratikler arasında öne çıkanlar şu şekildedir:

- Tanrı Sevgisi ve Merhamet

¹⁹ Scully, *Isaac of Nineveh's Contribution to Syriac Theology: An Eschatological Reworking of Greek Anthropology*, 22-53; Benedict Vesa, “Passion, Body and Soul at John The Solitary and Isaac of Nineveh”, *SUBBTO* 65/1 (2020), 42-46.

- Münzevi Yaşam, Oruç ve Bekarlık
- Komşu Sevgisi
- Sessizlik ve İçsel Sükûnet
- Zafiyetlere Karşı Farkındalık
- Alçakgönüllülük
- Dua

4.1. Tanrı Sevgisi ve Merhamet

Mistisizme ilişkin görüşlerinde Ninovalı İshak, Tanrı'nın özü itibarıyla her daim gizemli olan ve kimse tarafından görülemeyen yönüne vurgu yapan bir mistiktir. Bu anlamda o; Tanrı'ya tanımlamanın mümkün olmadığını, zira bu girişimin Tanrı'yı indirgeyerek onu kısıtlamak anlamına geleceğini savunmaktadır. Bu sebeple de onun doğası vb. gibi hususlar hakkında yorum yapmaktan uzak bir tutum sergilemektedir. Tanrı'ya dair böyle bir girişimden uzak durmakla beraber; Ninovalı mistiğin Tanrı'nın sevgisi, merhameti, insanlara olan rahmeti gibi hususlar üzerinden Tanrı'ya yönelik bazı açıklamalar yaptığı da dikkatleri çekmektedir. Bu bağlamda Süryani İshak yaratılışın, Tanrı'nın insanlığa olan merhametinin ve lütfunun bir sonucu olduğuna, bu sebeple de merhametin insana hayat boyunca eşlik etmesi gereken bir nitelik olduğuna vurgu yapmaktadır. Merhamet konusunda İshak'ın yalnızca iyi insanlara değil; kötü insanlara, vahşi hayvanlara ve hatta iblislere karşı da bağışlayıcı olmak şeklinde geneli teşmil eden radikal bir yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir. Kötülüğü, bireylerden bağımsız bir olgu olarak ele almayı salık veren mistik; Tanrı'nın günahkâr insanlardan değil, günahtan nefret ettiğinin ise altını çizmektedir. Ona göre kötülük ve günah kendi başlarına var olamadığı için sonsuz değildir; buna karşın Tanrı'nın yarattıklarına karşı sevgisi ise sonsuzdur. İshak'ın kapsayıcı merhamet doktrini ileride daha detaylı ele alınacağı üzere onun soteriyoloji anlayışının da zeminini oluşturmaktadır. Zira ona göre Tanrı, sonsuz merhameti ve sevgisiyle her bireyi kurtuluşa ulaştırma gayesi gütmektedir.²⁰

Ninovalı İshak'a göre 'sevgi', iyi olan her şeyin kaynağı olup, bu kavram onun teoloji anlayışında özellikle de Tanrı ve Mesih ile ilintilendirilir. 'Korku' faktörünün Tanrı sevgisine götüren önemli bir etmen olduğunu da vurgulayan teolog,

²⁰ Zelazny, "The Mystery in the Community Isaac of Nineveh and His Instructions", 161-162; Valentina Duca, "A Creaturely Wisdom: Suffering, Compassion and Grace in Isaac of Nineveh", *Scottish Journal of Theology* 73 (2020), 227.

koru sayesinde bireyin tövbe ederek yeniden Tanrı sevgisine erişebileceğini beyan etmektedir. Bu çerçevede asıl olan ‘sevgi’ olup; korku ise bu öze götüren bir araç olarak görülmektedir. Ona göre sevgiyi bulan kişi İncillerdeki Evharistiya anlatımına benzer şekilde Mesih’i yiyecek ve Mesih’i içecektir. Tanrı sevgisinden mahrum olmayı Âdem’in yasaklanan ağaçtan tattıktan sonra cennetten düşüş hadisesiyle açıklayan Süryani İshak, buradaki Yaşam Ağacı’nın esasen Tanrı Sevgisi olduğunu ve insanlığın bu sevgiden mahrum kaldığında gerçek sevincin ne olduğunu asla bilemediğini ifade etmektedir. Tanrı sevgisine tekrar eriştiğinde ise Tevrat’taki ifadelerle Adem’in yeryüzünde vermek zorunda olduğu yaşam mücadelesinin ve çileli bir hayatın aksine göksel bir ekmekle müşerref kılınacaklarının altını çizmektedir. Bu göksel ekmek ise ‘Mesih’i yemek’ teması ile bağdaştırılmaktadır. Bu mertebeye ulaşan insan artık gerçek sevgiyi bulmuş ve Mesih’i yemekle de ölümsüz olmuştur.²¹

4.2. Münzevi Yaşam, Oruç ve Bekarlık

Süryani İshak, münzevi yaşamı birçok gizemi barındıran bir inisiyasyon süreci olarak görmektedir. Ona göre uzlet hayatı, bekarlık ve yalnız yaşamın da ötesinde her şeyden önce dünyadan ve her türlü akrabalık bağlarından feragat ederek Tanrı ile bir olma deneyimini ifade etmektedir. Zira Ninovalı keşiş göre dünya sevgisi ile Tanrı sevgisi aynı anda bir kalpte bulunamamaktadır. Buradan hareketle de Tanrı’ya seven bir ruhun, ancak Tanrı’da huzur bulacağı için dünyadan ve maddeden bir kopuş deneyimi yaşayarak bu bağlarından kurtulması gerekmektedir. Zira dünyevi kaygılar ve maddi alem, zihni dünya ile meşgul etmek suretiyle Tanrı’ya keşfetmenin önünde bir engel oluşturmaktadır. Yalnız yaşam sayesinde birey savunmasız kalmakta ve böylelikle diğer tüm varlıklardan kendine daha yakın olan Tanrı ile bir bağ kurmakta; adeta Tanrı’nın varlığını tecrübe etmektedir.²² Bu çerçevede Ninovalı İshak’ın şu sözleri dikkate değerdir:

Eğer sükûnete sınıksız tutunmayı diliyorsanız, bu yaşama dair hiçbir şeyi düşünmeyen Kerubim gibi olun ve sizden önce yaşamış atalarınızın size öğrettiği gibi, yeryüzünde sizden ve kulak verdiğiniz Tanrı’dan başka kimsenin var olmadığını aklınıza kazıyın. Bir keşiş kalbini katılaştırmadıkça ve merhametini zorla dizginlemedikçe ister Tanrı’nın hatırı için ister maddi bir ihtiyaç için olsun, diğer tüm insanlar için kaygı duymaktan uzaklaşmadıkça ve kalbine başkaları için sevgi ve endişe girmeden sadece belirlediği zamanlarda dua et-

21 Antoine Audo, “Isaac of Nineveh, John of Dalyatha and Eastern Spirituality”, *One in Christ* 44/ 2 (2010), 30-33.

22 Alfeyev, *The Spiritual World of Isaac the Syrian*, 61-67.

meye devam etmedikçe, kargaşadan ve kaygılardan özgürlüğe kavuşamayacak ve sükûnet içinde yaşayamayacaktır...²³

Münzevi yaşam çerçevesinde Ninovalı keşiş; oruç tutmak ve bekar olmak gibi pratikleri de zikretmektedir. Yalnız yaşamı seçmek ona göre 'acıya gitmeyi' seçmekle eşdeğerdir. Zira; yalnız yaşamda birey yoksulluk, zorluk, hastalık, bela gibi birçok ıstırapı yaşamaya açık bir hale gelmektedir. Nitekim Süryani mistik eserlerinde yalnız yaşamın sıkıntılarını 'çetin ve elim ayartmalar', 'mücadelenin zorlukları', 'zor belalar', 'kaldırılmaz yük', 'şiddetli fırtına' gibi ifadelerle betimlemektedir. Ninovalı teoloğa göre yalnızlığın verdiği ıstırap o derece büyük ve keskindir ki bireyin akli dengesini dahi kaybetmesine, üzüntü ve umutsuzluğa kapılmasına neden olabilmektedir. Şayet birey Tanrı'yı aramaya kendini adamışsa İshak'a göre 'acı' onun için kaçınılmaz olacaktır. Bu bağlamda o; çekilen acı ile Tanrı'ya yakınlık arasında bir ilişki olduğunu da beyan etmektedir.²⁴

Dünyadan feragat ederek münzevi bir hayatı benimsemek, tarihsel süreç içerisinde zaman zaman otoriteye bir başkaldırı aracı olarak kullanılan bir politik direnişi de ifade etmiştir. Bu minvalde, her ne kadar siyasi bir yazar olmasa da Süryani İshak'ın dünyadan feragat etme çerçevesindeki asketik görüşlerini de politik bir perspektiften yorumlayan çeşitli uzmanlar olmuştur. Bu hususta, Ninovalı İshak'ın çileci faaliyetlerini yaşadığı dönemdeki çeşitli siyasi karışıklıklar sebebiyle mevcut yönetime ve topluma karşı bir 'beden politikası' şeklinde inşa ettiği düşüncesi öne çıkmıştır. Münzevinin dünya ile iletişimini kesmesi gerektiğini salık veren Ninovalı İshak'ın buradaki 'dünya' kavramını yalnızca manevi bir perspektiften okumayıp, kavramı mevcut yaşam içerisinde de anlamlı kılmak gerektiği algısı bu şekilde siyasi bir yorumu beraberinde getirmiştir. Bir diğer ifadeyle, dünya kavramını aynı zamanda toplum olarak yorumlamanın mümkün olduğu ileri sürülmüştür. Zira, ona göre bedene kötülüğü emreden çeşitli arzular aynı zamanda bir toplumu işlevsel kılan temel mekanizmalardır. Bu bağlamda toplum, insanların zayıf yönlerini kullanarak işleyen bir sistemi ifade etmektedir. Buna ilave olarak aynı zamanda toplum, asketik teolojide münzevi kişinin başa çıkması gereken hasletleri merkeze almakta ve bu arzulara önem atfetmektedir. Toplumların işleyiş şekillerinde güçlü olanın zayıfa hükmetmesi ve bunu yapar-

23 Isaac of Nineveh, *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh: Translated From Bedjan's Syriac Text With An Introduction And Registers*, çev. A. J. Wensinck (Amsterdam: Koninklijke Akademie Van Wetenschappen, 1923), 104.

24 Duca, "A Creaturely Wisdom: Suffering, Compassion and Grace in Isaac of Nineveh", 228-230; Isaac of Nineveh, *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh: Translated From Bedjan's Syriac Text With An Introduction And Registers*, 26-27; 123; 163; 314; 357.

ken korku unsurunu kullanmaları Ninovalı İshak'a göre yozlaşmaya sebebiyet vermektedir. Bu nedenle de ruhun kurtuluşunu amaçlayan bireyin dünyadan; bir diğer deyişle toplumdan uzaklaşması gerekmektedir. Böylelikle münzevi kişi, toplumun dayattığı dünya düzeninden kendini koruyup ruhani bir yaşam sürebilecektir. Süryani mistik İshak'a göre, toplumun ve yönetimin bağlarından kurtulup inzivaya çekilmek bir nevi eskatolojik Tanrı Krallığı altında yeni bir toplum inşasında rol almayı yani mistik katılımı ifade etmektedir. Bu minvalde Süryani İshak'ın asketik teolojisi, temel dinamikleri bedensel arzulara dayanan mevcut topluma ve yönetime karşı şiddet kullanmaksızın bir direniş ve politik duruş göstermenin farklı bir yolunu temsil etmektedir.²⁵

4.3. Komşu Sevgisi

Süryani mistiğin yukarıda ele aldığımız üzere dünyadan ve ailevi bağlardan uzaklaşmayı salık vermesinin, İncillerdeki İsa Mesih'in 'komşunu sev'²⁶ öğretisi ile nasıl bağdaştırılacağı hususu bu noktada problematik bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira insanlardan el etek çekmek ile komşuyu sevmek görünürde çelişkili iki ifade izlenimi vermektedir. Bu hususta Ninovalı keşiş, insanlardan uzak kalmanın onlara duyulan sevgiyi artıracığını beyan etmektedir. Konuya ilişkin onun şu sözleri dikkate değerdir:

İncil'in buyruğuna uygun olarak ruhunuzda komşunuzun sevgisini kazanmak ister misiniz? Kendinizi komşunuzdan uzak tutun, o zaman ona duyduğunuz sevginin ateşi ve alevi içinizde yanacak ve onun yüzünü gördüğünüzde nurdan bir melek görmüş gibi sevineceksiniz. Sizi sevenlerin size susamalarını mı istiyorsunuz? O halde onların yüzlerini sadece belirli günlerde görün...²⁷

Ninovalı keşişe göre Tanrı sevgisi en kapsayıcı payda olup, komşu sevgisini de içinde barındırmaktadır. Komşu sevgisini, Tanrı sevgisinden hareketle onun yarattığı her varlığa karşı sevgi beslemek şeklinde değerlendiren mistik; bu durumun gerçekleştirilebilmesi için münzevilerin manevi anlamda arınmaya önem vermeleri gerektiğini ifade etmektedir. Keşişlerin önce Tanrı sevgisini idrak etmek suretiyle komşu sevgisini gerçek anlamda tatbik edebileceklerini beyan eden

25 Patrik Hagman, "Asceticism and Empire Asceticism as Body-Politics in Isaac of Nineveh and Hardt & Negri", *Studia Theologica* 65/1 (2011), 40-51.

26 Bkz. Matta, 22: 39.

27 Isaac of Nineveh, *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh: Translated From Bedjan's Syriac Text With An Introduction And Registers*, 208-209.

Süryani İshak'a göre ruhsal arınma sırasında Tanrı'nın inayetiyle münzevi kişilere bahşedilen merhamet yetisi münzevilere yardımcı olacak araçlardan biridir.²⁸

Bir Hıristiyanın; özellikle de bir keşişin en temel görevinin içsel olarak kendini arındırmak olduğunu öne süren mistik; ruhsal arınmanın insanlarla temasa geçmekten veya onlar adına bir faaliyette bulunmaktan daha hayırlı olduğunun altını çizmektedir. Zira keşişlerin kendilerini arındırmadan başka insanlarla bir araya gelip onlara hayır faaliyetlerinde bulunmaları dünyayla meşguliyeti artıracak; bu sebeple de ruhsal olarak kendileriyle ilgilenmelerini zorlaştıracaktır. Bu durumu kendi ruhları hasta iken başkalarının ruhlarına yardıma koşma benzetmesiyle açıklayan Ninovalı İshak, böylelikle komşu sevgisi emrini de fiziksel bir komşuluk ilişkisinden ziyade daha manevi bir bağlama oturtmuş olmaktadır. Bununla beraber İshak'ın diğer insanlara faydalı işleri tamamıyla reddetmeyip bunu değerli bulduğunu, acil durumlarda insanlarla temasa geçilebileceğini ve bu gibi faaliyetleri Mesih ile havarilerinin yolu olarak tanımladığını da belirtmek gerekmektedir.²⁹ Bu çerçevede Ninovalı İshak şunları ifade etmektedir:

Sevinenlerle sevinin, ağlayanlarla ağlayın;³⁰ çünkü bu berrak saflığın işaretidir. Hasta olanlarla birlikte acı çekin, günahkârlarla birlikte yas tutun; tövbe edenlerle birlikte sevinin... Herkesin dostu olun, ama zihninizde yalnız kalın. Bütün insanların acılarına ortak olun, ama bedeninizi herkesten soyutlayın. Kimseyi azarlamayın, kimseye sövmeyin, çok kötü yaşayanlara dahi. Düşen adamın üzerine pelerininizi serip onu örtün. Eğer onun günahlarını üstlenip onun yerine ceza çekemiyorsanız, hiç değilse onun utancından dolayı sabırla acı çekin ve onu utandırmayın... Bil ki kardeşim, hücremizin içinde kalmamızın nedeni insanların kötü eylemlerinden habersiz kalmak ve böylelikle her şeyi kutsal ve iyi olarak görüp zihin saflığına erişmektir...³¹

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Ninovalı İshak iyi eylemleri tamamıyla reddetmemekte; ancak bununla beraber münzevilerin asıl görevinin ise ruhsal anlamda arınmak olduğunu salık vermektedir. O, diğer insanlara ilişkin faaliyetlerin en temelde manastır dışındaki Hıristiyanların görevi olduğunu düşünmektedir. Münzeviler için bunun asli görev olmamasının sebebi ise bireyin kendi içsel durumunu yeterince güçlü kılmadan dünya ile bağ kurmasının onu tehlikelere açık hale

28 Alfeyev, *The Spiritual World of Isaac the Syrian*, 67-73.

29 Alfeyev, *The Spiritual World of Isaac the Syrian*, 68-69.

30 Romalılara Mektup, 12: 15.

31 Isaac of Nineveh, *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh: Translated From Bedjan's Syriac Text With An Introduction And Registers*, 234-235.

getirmesidir. Zira ona göre; kör birinin köre rehberlik etmesi ikisinin de çukura düşmesine sebep olacaktır.³²

4.4. Sessizlik ve İçsel Sükûnet

Ninovalı İshak'ın asketik teolojisinde 'sessizlik' teması bireylerin Tanrı'nın varlığını gerçek anlamda idrak edebilmek için sözcükleri terk ederek deruni anlamda bir sessizliğe ulaşma pratiği olarak ifade edilebilir. Bu hale ulaşmak için hem sözsel hem de düşünsel olarak faaliyetlerden keşişin kendini geri çekmesi gerekmektedir. Bu anlamda İshak'ın sessizliği dışsal ve içsel olarak iki kategori altında ele aldığımız söylememiz mümkündür. Ona göre; şayet sözsel olarak sessiz kalınıp içsel anlamda dinginlik haline erişilmemişse bu durum 'sessizlik' pratiğinin tam olarak ifa edilmediği anlamına gelmektedir. Bununla beraber Süryani İshak, içsel dinginliğe erişmek için keşişlerin sükût etmelerinin faydalı olacağını; bu pratiğin içsel olan dinginliğin yolunu açacağını da ifade etmektedir. Sessizlik sayesinde harici duyuşsal unsurların etkileri ortadan kaldırılmakta; içsel hasletler ise diriltilmektedir. Dili koruyamamanın manevi anlamda çeşitli sorunlar yaratacağını salık veren İshak, dilini koruyan keşişe Tanrı tarafından merhamet gibi çeşitli lütuflarda bulunulacağını beyan etmektedir. Ayrıca, sözcüklerin bu dünya yaşamına ait birer araç olduklarını; sessizliğin ise ölümden sonraki hayata ait bir husus olduğunu da vurgulayarak sessizlik sayesinde henüz bu dünyadayken öte alemin gizeminin tecrübe edilebileceğinin altını çizmektedir.³³

4.5. Zafiyetlere Karşı Farkındalık

Bireyin Tanrı'ya yakın olmasını engelleyen çeşitli durumlar arasında Süryani İshak; öfke, kibir ve kıskançlık gibi durumları zikretmektedir. O, bahsi geçen bu hasletlerin bireyin Tanrı'yı keşfetmesinin önünde bir engel teşkil ettiğini ve bireyin kendini hakikatle eşdeğer görmesine sebebiyet veren ahlaki eksiklikler olduğunu belirtmektedir. Kişinin hakikat algısında bir yanılsamaya yol açan bu gibi durumların ortaya çıkmasının sebebi, bireyin yaratılışından beri var olan ölümlü ve savunmasız oluşunun yol açtığı korkudur. Bu noktada o; Pavlus'un ölümün, düşüşün bir neticesi ve cezası olduğu şeklindeki yaklaşımından farklı bir tutum ortaya koymaktadır. Süryani mistiğe göre günah, insanların ontolojik olarak ölümlü ve sonlu bir varlık olmalarının yarattığı korku psikolojisinin bir sonucudur. Korkunun yarattığı noksanlıklarla varlık bulan günahlar; bireylerin doğuştan getirdiği ölümlü olma halinin bir benzerini temsil eden 'acı' ile para-

32 Alfeyev, *The Spiritual World of Isaac the Syrian*, 69-71.

33 Alfeyev, *The Spiritual World of Isaac the Syrian*, 77-81.

lellik arz etmektedir. Böylelikle korku, ‘acı’ durumuyla yüzleşmemek için kişinin hakikat algısında bir illüzyon yaratarak tanrıya ulaşmasının önünde bir engel teşkil etmektedir. Ninovalı İshak’ın şu ifadeleri de konuya ilişkin görüşünü tam anlamıyla ortaya koyar niteliktedir: “*Beden günahın yoldaşı olur, zira beden acılardan, işkence görmekten ve yaşamına son vermekten korkar*”.³⁴

Ninovalı İshak ‘acı’ kavramıyla yüzleşme tecrübesinin anlamlandırılmaması halinin keşifi zaman zaman umutsuzluğa ve kendini olumsuzlamaya sevk edebileceğini beyan etmektedir. Bu noktada o, bireyde acının yarattığı çeşitli durumlarla başa çıkma metotlarının bilindiği anlamlı bir tecrübe ortaya koyma haline erişmeyi hedef olarak koymaktadır. Zira birey ancak bu tecrübeyi bu şekilde karşıladığı vakit acı eylemi onun benliğini uyandıracak ve böylelikle keşif, beden isteklerinden kaçmayarak nasıl yüzleşebileceğini öğrenmiş olacaktır. Ona göre ancak bu şekilde anlamlı bir asketik deneyim süreci bireyi Tanrı’ya götürecektir. Bu hususta o, Tanrı’nın yarattıklarını kendine ulaştırmak için acı çektirmek istediği gibi bir kanaate varmanın da yanlış olacağını ifade etmektedir. Her ne kadar bağlamından koparıldığında bu şekilde okumaya müsait bir yaklaşım olarak görülse de o; asketik pratiklerin bireyin kendinde bir farkındalık oluşturarak, bu anlamda ilerlemesi için ona ivme kazandıracak eylemler olarak yorumlanması gerektiğini salık vermektedir. Zira acı tecrübesinin bireye katacağı farkındalıklarla kişi doğuştan getirdiği birtakım zafiyetlere karşı nasıl hareket edeceğini öğrenerek ilerleme kat edebilecektir. Kişi, zafiyetlerine dair geliştireceği sürekli farkındalık sayesinde de kendinin zayıf ve savunmasız olduğunu kabul ederek alçakgönüllü bir hale bürünecek; en nihayetinde de duaya ve Tanrı’ya yönelecektir. Bu çerçevede İshak’ın “...Eğer [bir kişinin] biraz kusurlu olmasına izin verilmezse, [eğer] küçük bir ihmal eylemi [başına gelmezse] ya da [eğer] ayartıcılar onu beden acıları ve ruhun ızdırabıyla kuşatmazsa, kişi zayıflığını algılayamaz...”³⁵ ve “... Bir [kişi], musibetlerin uyguladığı baskı nedeniyle, muhtaçlığını fark edip ilahi yardıma ihtiyacı olduğunda dualarını artırır; yalvarışlarını çoğalttığında ise kal-

34 Isaac of Nineveh, *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh: Translated From Bedjan's Syriac Text With An Introduction And Registers*, 179; Duca, “A Creaturely Wisdom: Suffering, Compassion and Grace in Isaac of Nineveh”, 230.

35 Isaac of Nineveh, *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh: Translated From Bedjan's Syriac Text With An Introduction And Registers*, 70-71.

*bi alçakgönüllü hale gelir...*³⁶ şeklindeki ifadeleri de asketizmin bireye dönük faydalarını ortaya koyar niteliktedir.³⁷

4.6. Alçakgönüllülük

Bireyin kendi zafiyetinin sürekli farkında olmasının gerekliliği, yukarıda da görüldüğü üzere Süryani mistiğin asketik teolojisinde öne çıkan bir temadır. Bireyin zayıf ve savunmasız oluşunu kabullenmesi, bu gibi durumlara katlanarak nasıl başa çıkması gerektiğini öğrenmesi ve anlamlı bir farkındalık yaşaması ise ona göre ‘gücü’ ifade etmektedir. Böylelikle o; ‘zayıflık’ ve ‘güçlülük’ düalitesini bireyin aktif asketik sürecinde ortaya koyduğu çabayı betimlerken kullanır. Bu noktada o, bireyin gösterdiği gayrette alçakgönüllü ve tevazu sahibi olmanın önemini ayrıca vurgulamaktadır. Ona göre bu hal, asketik pratiklerle elde edilebilen bir erdem olmayıp Tanrısal bir lütuf ile kişiye bahşedilen bir durumdur. Bu noktada asketik faaliyetler ancak alçakgönüllü olmaya giden yolu hazırlayan etmenlerdir. Alçakgönüllü olmak ise Tanrı ile birey arasında birçok gizemle örtülü bir gerçekliği ifade etmektedir. Ninovalı İshak’a göre alçakgönüllülük yoksa önceki uğraşlar da beyhudedir. Zira birey, her türlü ıstırap ve meşakkat ile sınanırken onu asıl koruyacak olan yeti bireyin ontolojik zayıflık halini tamamiyle kabul etmeyi ifade eden alçakgönüllülüktür.³⁸ Konuya ilişkin Ninovalı İshak’ın şu ifadeleri dikkat çekicidir:

Ağzınızı gözyaşlarıyla doldurun, başınıza toz-toprak serpin ve Tanrı size acıyıp, ölecek bu hayattan göçmenize müsaade edene veya size merhamet edip alçakgönüllülük verene kadar başınızı yerden kaldırmayın. Ruhunuzda [alçakgönüllülüğe] kavuştuğunuzu algılayıncaya kadar yas tutmaya devam edin...³⁹

4.7. Dua

Süryani İshak’ın asketik tekâmül noktasında üzerinde çokça durduğu hususlardan bir diğeri ise ‘dua’ temasıdır. Ona göre birey, Tanrı tarafından terk edilmiş olmanın acısını zaman zaman ruhunun derinliklerinde hissederek ne yapacağını

³⁶ Isaac of Nineveh, *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh: Translated From Bedjan's Syriac Text With An Introduction And Registers*, 71.

³⁷ Duca, “A Creaturely Wisdom: Suffering, Compassion and Grace in Isaac of Nineveh”, 230-233.

³⁸ Duca, “A Creaturely Wisdom: Suffering, Compassion and Grace in Isaac of Nineveh”, 234-236. Ayrıca Bkz. Valentina Duca, “Human Weakness in Isaac of Nineveh and the Syriac Macarian Corpus: A First Investigation”, *Aramaic Studies* 14 (2016), 134-146.

³⁹ Isaac of Nineveh, *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh: Translated From Bedjan's Syriac Text With An Introduction And Registers*, 276-277.

bilemez bir hale evrilmeye oldukça açıktır. Böyle durumları betimlerken o, şu ifadeleri kullanmaktadır:

Zaman zaman ruhumuz boğulur ve adeta dalgaların ortasında kalır. Her ne kadar kişi Kutsal Yazıları okusa, ayinini yapsa ya da herhangi bir şeye yaklaşırsa da karanlığa gömüldükçe gömülür. Duayı bırakır ve hatta ona yaklaşamaz hale gelir. Bir değişiklik olacağına ve huzura kavuşacağına inanmaktan tamamen ümidini kesmiştir. O vakit umutsuzluk ve korku doludur. Tanrı'ya olan umut ve imanın tesellisi ruhundan tamamen silinmiş, ruhu bütünüyle şüphe ve korkuyla dolmuştur...⁴⁰

Ninovalı mistik, böyle bir durumun dua pratiğini tatbik edemeyecek derecede bireyi zayıf düşürebileceğini ifade etmektedir. Bu dönemleri 'ruhani tehlike anları' olarak tanımlayan mistiğin buradaki en temel kaygısı bu haldeki bir kişinin düşüncesizce bir eylem gerçekleştirmesinin önüne geçmektir. Bu çerçevede onun tavsiyesi ise şu şekildedir: *"Eğer kendine hâkim olacak ve dua etmek için yüzüstü yere kapanacak gücün yoksa, o zaman başını pelerinine sar ve bu karanlık saat senden geçene kadar uyu, ancak evini terk etme."*⁴¹ Ona göre bu hal geçici ve kısa süreli bir hal olup sık sık her bireyin başına gelebilen bir durumdur. Böyle zamanlarda duadan ve Tanrı'dan tamamen vazgeçmek yerine, bu buhranın geçmesini bekleyip yine duaya devam etmek çözümdür.⁴²

Süryani İshak'ın yazılarında zaman zaman dua eylemine ilişkin biçimsel özelliklere de yer verdiği görülmektedir. Bu bağlamda onun özellikle dua edilirken diz çökme ve secde etme gibi pratiklere oldukça önem verdiği dikkatleri çekmektedir. Bunun yanı sıra münzevilerin ellerini açarak ve kendi cümleleriyle dua etmelerinin ruhsal anlamda içsel bir uyanışa yardımcı olacağını salık vermektedir. Yalnızca Kutsal Kitap'taki dua cümlelerinin kullanılmasını şart koşmaması dua eylemini bilgisi olmayan kişilere de teşmil etmesi bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca keşişin sadece kendisi için değil dünya üzerindeki tüm varlıklar için de dua etmesi onun asketik teolojisinde dikkat çeken pratiklerdendir. Bunun yanı sıra İshak, münzevi kişinin dua ederken başını dövmesi eylemini de günlük tüm manastır ibadetlerinin yerine geçebilecek derecede değerli bulmakta, ancak bu-

40 Isaac of Nineveh, *On Ascetical Life*, çev. Mary Hansbury (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1989), 1/50 akt. Elizabeth Anderson, "The Experience of Abandonment by God in Syriac Christian Ascetical Theology", *Spiritus* 20 (2020), 99.

41 Isaac of Nineveh, *On Ascetical Life*, 1/50 akt. Anderson, "The Experience of Abandonment by God in Syriac Christian Ascetical Theology", 99.

42 Anderson, "The Experience of Abandonment by God in Syriac Christian Ascetical Theology", 99.

nun herkes için zaruri ve ortak bir kural olmadığına da altını çizmektedir. Ninovalı keşiş, Tanrı'ya hürmetin bir göstergesi olarak tanımladığı bu gibi dua eylemlerinin münzevi kişinin asketik tekâmülü noktasında didaktik unsurlar olduğunu beyan etmektedir. Nitekim duaya ilişkin harici unsurların terk edilip yalnızca kalbi bir şekilde Tanrı'ya yönelmesi ona göre Kilise Babalarının geleneğine ters düşen bir durumu ifade etmektedir. Bununla beraber Ninovalı İshak, yaşlı ve hasta kişiler gibi bu eylemleri tam anlamıyla yerine getirmekte zorluk yaşayan bireylerin; hatta ibadet esnasında yorulan kişilerin oturarak dua edebileceği şeklinde bir esnek alan da tanımıştır. Zira bu pratiklerde esas ölçü ona göre insanın gücü yettiğinde bu eylemleri gerçekleştirmeye gayret etmesidir.⁴³

5. Ninovalı İshak'ın Asketik Teolojisinde Kurtuluş Öğretisi ve *Apocatastasis* Anlayışı

Ninovalı İshak'ın asketik teolojisinin önemli bir bölümünü soteriyoloji (kurtuluş teolojisi) hususundaki düşünceleri oluşturmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere Süryani İshak'a göre Tanrısal plan gereği insanlık, düşüş hadisesinden de önce bedene yönelik çileci eylemler gerçekleştirme yetisine ve asketik eylemler vasıtasıyla tekâmüle erme potansiyeline sahip yaratılmıştır. Nitekim bu çerçevede ölüm de insanlığın daha iyi bir aşamaya gelerek mükemmellik kazanabileceği öte dünyaya geçiş vasıtası olarak görülmektedir. Bu noktada onun asketik teolojisinin bir bütün olarak ortaya konabilmesi için soteriyoloji anlayışına yönelik düşünceleri önem arz etmektedir. Ninovalı teoloğun genel anlamda senkretik bir kurtuluş öğretisi kurgulamakla beraber daha ziyade Pontuslu Evagrius'un etkisi altında kaldığı ifade edilmektedir.⁴⁴

Süryani İshak, benimsemiş olduğu Tanrı sevgisi doktrininin bir yansıması olarak tüm varlıklar için nihai anlamda bir evrensel kurtuluş (*apocatastasis*) anlayışını savunmaktadır. Bununla beraber nihai kurtuluş öncesi aşamada insanların dünyadayken yapıp ettikleri çerçevesinde öte dünyada Tanrı'yı deneyimleyeceklerini salık verdiği görülmektedir. Buna göre bireylerin tekâmül seviyeleri öte alemde Tanrı'nın izhar etmiş olduğu gerçekliğin nasıl tecrübe edileceğini belirleyen bir faktör olmaktadır. Dolayısıyla *apocatastasis* öncesi her varlık dünyada iken yapıp ettiklerinin sonucunu öte alemde tecrübe edecektir. Bu minvalde şayet kişi

43 Alfeyev, *The Spiritual World of Isaac the Syrian*, 1-14.

44 Alexey Fokin, "Apocatastasis in the Syrian Christian Tradition: Evagrius and Isaac", *Saint Isaac and His Spiritual Legacy: Proceedings From the International Patristic Conference*, (Moscow, 2013), ed. Hilarion Alfeyev (NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2015), 123.

dünyada iken erdemli bir hayat sürmüşse Tanrı'yı bir mutluluk ve sevinç kaynağı olarak; tam tersi günahkâr bir yaşam sürmüşse bu durumda da Tanrı'yı bir azap kaynağı olarak deneyimleyecektir. Her iki durum da İshak'a göre Tanrı sevgisinin bir açılımını ifade etmektedir. Zira öte alemde yaşanacak bu tecrübeler ona göre bireylerin mevcut algılamalarıyla ilgili bir durum olup Tanrı'nın sevgisi ve merhametinde bir eksikliği ifade etmemektedir. Bu durumu 'güneş' metaforuyla açıklayan Ninovalı keşiş, güneşin buzu eritirken kili sertleştirmesi örneğinde de görüldüğü gibi güneşin aynı güneş olmasına rağmen karşısındaki varlığın niteliğinin onun yaşayacağı tecrübeyi belirlediğinin altını çizmektedir. Buradan hareketle Tanrı'nın bir dahli olmaksızın bireyin önceki yaşamından getirdiği mevcut durumunun Tanrı'yı algılama şeklini belirlediğini ifade etmektedir. Dolayısıyla *apocatastasis* öncesi için İshak; tek tip bir cennet/cehennem anlayışı benimsemeyip, insanların öte dünyasını kendilerinin inşa ettiğini savunmaktadır. Bu noktada cehennem azabı, Tanrı sevgisi ile aynı düzlemde düşünüldüğünde ilk aşamada çelişkili bir izlenim oluşturmaktadır. Bu hususta İshak, Tanrı'nın cehennemdeki günahkârlara da sevgi beslediğini, zira onun adeta bir sevgi okyanusu olup tamamıyla iyilikle dolup taşıdığını ifade etmektedir. Cehennem azabını da bireyin karakterinin kötücül hasletleri sebebiyle bir algılama biçimi olarak değerlendiren İshak, Tanrı'nın azabının da esasen onun sevgisinin farklı bir şekli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu noktada azabın intikam almak için değil, Tanrı'nın sevgisine giden yolda bireyi arındırmak için verildiğini bilhassa vurgulamaktadır. Zira bu azap ile insanlar Tanrı sevgisine karşı işlemiş oldukları hataların farkına vararak yüreklerinde derin bir acı ve keder hissedecek ve pişman olacaklardır. Ona göre bu farkındalık, her türlü fiziksel acıdan üstün zihinsel bir acıyı ifade etmektedir. Bu pişmanlık hissi günahkârları arındırarak Tanrı'yı artık azap olarak değil de sevinç kaynağı olarak tecrübe etmelerini sağlayacaktır. Tüm varlıkların Tanrı'yı bu anlamda deneyimleyebilecekleri evrede ise *apocatastasis* yani nihai bir evrensel kurtuluş anlayışı devreye girecektir. *Apocatastasis* düşüncesinde Süryani İshak, Mesihî sırrın herkesi kuşatarak herkesin Tanrı'da bir beden üyeleri gibi birleşeceği şeklinde bir kurtuluş portresi çizmektedir. Bu durum bir anlamda tanrılaşma (*theosis*) düşüncesi ile de paralellik arz etmektedir.⁴⁵

Tanrı sevgisinin nihai gayesini ifade eden *apocatastasis* aşamasında Ninovalı İshak'a göre Tanrısal plan gereği düşünüş hadisesi neticesinde ortaya çıkan üç ayrı varlık kategorisini ifade eden insan, melek ve şeytan arasındaki doğal farklılıklar

⁴⁵ James Henry Collin, "Isaac Qatraya and the Logical Problem of Evil", *Religions* 13 (2022), 4-7.

ortadan kaldırılarak tüm varlıklar eşit seviyede mükemmel olacaklardır. Bir diğer deyişle; şeytani varlıkların kötücül hallerinden, günahkârların ise günahlarından bir iz kalmayacak ve hepsi ortak bir sevgi paydası altında toplanacaklardır. Sevgi paydasında sağlanan bu eşitlik hali de Tanrısal planın nihai amacını ifade etmektedir. Sonsuz sevgide Tanrı ile birleşme tecrübesi Süryani İshak'ın teolojik formülasyonunda Tanrı'nın her şeyde her şey olacağı bir 'evrensel kurtuluşu' yani *apocatastasisi* ifade etmektedir. Evrensel kurtuluş öğretisiyle İshak, Adem'in soyundan gelenlerin Mesih öncülüğünde tek bir Kilise altında toplanarak Tanrı'nın dünyanın başlangıcından beri planlamış olduğu ilahi taktiri yerine getireceklerini savunmaktadır. Bu hale eriştikten sonra ise barış ve ebedi bir saadetin hüküm süreceği; değişimin olmadığı bir yaşama başlanacağını beyan etmektedir.⁴⁶

Sonuç

Asketizmin ve monastisizmin teşekkül sürecinde Hıristiyan geleneğinde mistik şahsiyetlerin etkisi büyük olmuştur. Bu çerçevede öne çıkan isimlerden biri de çalışmamızda ele aldığımız 7. yüzyılda yaşamış olan Süryani Ninovalı İshak'tır. Asketik bir teolojik formülasyon inşa eden İshak, çeşitli noktalarda Kilise geleneğinin ve mistik akımların genel kabullerinden farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu bağlamda onun antropoloji anlayışında bedene ilişkin olumlu tutumu dikkat çekicidir. Zira, mistik gelenekte bedene dair genel olumsuz kanının aksine; onun teolojik formülasyonunda beden özü itibarıyla 'iyi' olup; Tanrı'nın insanlığa olan sevgisi sebebiyle insanlığın daha iyi bir seviyeye doğru gelişim göstermesini sağlamak adına Tanrısal plan dahilinde yaratılmıştır. Bu anlamda beden, Âdem ve Havva'nın günahının bir sonucu olmayıp, kasti olarak insanlığa verilmiştir. Ninovalı İshak'a göre insanlık, bedene yönelik asketik pratikler gerçekleştirerek sahip olduğu 'potansiyel iyiye' doğru bir tekâmül sürecine girebilecek, böylelikle de mükemmel formuna ulaşabilecektir. Bu hususun insanlığın hazırbulunuşluğunu göz önünde bulunduran peyderpey pedagojik bir ilerlemeyi ifade ettiği de söylenebilir.

Süryani İshak'ın eskatolojik olarak mükemmel iyi forma ulaşmak üzere asketik tekâmül hususunda çeşitli pratiklerin uygulanmasını salık verdiği görülmektedir. Bu minvalde, onun teolojisinin omurgası işlevini gören 'Tanrı sevgisi' temasının; diğer görüşlerini de doğrudan şekillendiren bir faktör olduğu sonucuna varılmıştır. Bu sevgi; varoluşun yegâne sebebi olup, Tanrı'nın yalnızca iyilere değil;

⁴⁶ Fokin, "Apocatastasis in the Syrian Christian Tradition: Evagrius and Isaac", 129-134; Dominic J. Unger, "The Love of God The Primary Reason for The Incarnation According to Isaac of Nineveh", *Fransiscan Studies* 9/2 (1949), 146-155.

günahkârlara ve hatta iblislere dahi sevgi ve merhametini ifade eden radikal bir söylem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ninovalı İshak, insanlığın ölüm vasıtasıyla kendinin en mükemmel formuna, bir diğer deyişle diğer varlıklarla (melekler, şeytanlar) arasındaki ontolojik farklılıkların kaldırılarak her varlığın en iyi formda eşitleneceği seviyeye ulaşabileceğini beyan etmektedir. Bu çerçevede ölüm olgusu da ona göre dünya hayatından insanlığın en iyi formunu tecrübe edeceği öte aleme geçiş aracı olması sebebiyle olumlu bir durumdur. Bu yönüyle de Kilise geleneğinin Âdem ve Havva'nın günahının bir sonucu ve cezası olarak nitelendirdiği ölüme ve ölümlü olmaya İshak'ın farklı bir veçheden yaklaştığı araştırma sonucunda ortaya konan hususlardandır. Öyle ki ona göre Âdem dünyadaki ilk mistik olup, Kutsal Kitap'ta anlatılan Adem'in yaşadığı çileli hayat ise onun gerçekleştirdiği asketik pratikleri ifade etmektedir.

Soteriyoloji konusunda ise Ninovalı keşiş, nihai anlamda evrensel kurtuluşu ifade eden *apocatastasis* düşüncesini savunmaktadır. Ancak o, *apocatastasis* öncesinde bireylerin tekâmül seviyeleri doğrultusunda Tanrı'yı deneyimleyecekleri bir süreç olduğunu da ortaya koymaktadır. Bu aşamada o, kendi erdemlilik seviyelerine göre cennet hayatı yaşayanların yanı sıra günahkâr kimselerin ise kötü hasletlerinden arındırılmak üzere belirli bir süre cehennem azabı yaşayacakları görüşünü benimsemektedir. Bu noktada Ninovalı İshak, bireyin dünya yaşamından getirdiği mevcut algılamaların Tanrı'yı azap olarak tecrübe etmesine sebep olduğunu ifade etmektedir. Böylelikle o, cehennem ve azap gibi 'olumsuz' olarak nitelendirilebilecek durumların kaynağının Tanrı değil, bizzat bireyin kendi eylemleri olduğunu vurgulamaktadır. Azap tecrübesi sırasında bireylerin Tanrı sevgisini keşfederek tövbe edip arınacaklarını salık veren İshak, bu aşamadan sonraki süreçte ise her varlığın kurtuluşa ereceği *apocatastasis* düşüncesini benimsemektedir. Böylelikle o, Tanrı sevgisini azaba, günaha ve her türlü kötücül unsurlara galip gelen yegâne gerçeklik olarak konumlandırmaktadır. Buradan hareketle onun sonlu bir cehennem tasavvuruna sahip olduğu, en nihayetinde her varlığın arınarak kurtuluşa ereceği düşüncesini benimsediği sonucu çıkarılabilir.

Ninovalı keşişe göre İsa Mesih, Tanrı sevgisinin bir tezahürü olarak tüm varlıkların kurtuluşu rolünü üstlenmiştir. Kurtuluş öğretisi konusunda o, varlıkların en mükemmel hallerine ulaşmalarının yanı sıra tüm varlıkların Tanrısal planın gayesi gereği Tanrı sevgisinde birleşeceklerini beyan etmektedir. Bu söylem bir yönüyle *theosis* (tanrılaşma) düşüncesini de çağrıştırmaktadır. Bunun yanı sıra Tanrı'nın sonsuz sevgisi gereği tüm varlıklara merhamet gösterileceği ve evrensel bir kurtuluşun gerçekleşeceği düşüncesi, kanaatimizce İshak'ın yaşadığı dönemde

yanlış anlaşılmasına sebebiyet veren unsurlar arasındadır. Bu minvalde Ninovalı İshak'ın kitaplarının bir dönem belirli bir zümre hariç topluma ve hatta manastır-daki keşişlere okutturulmamasının sebebi İshak'ın görüşlerinin dini anlamda bir rehavete yol açabileceği endişesi olabilir. Zira onun tüm varlıklara Tanrı sevgisi ile yaklaşması yanlış yorumlara kapı aralayabilecek bir potansiyele sahiptir.

Sonuç olarak bu araştırmada Ninovalı İshak'ın özellikle antropolojik, eskatolojik ve soteriyolojik hususlarda 'Tanrı sevgisi' doktrininin bir izdüşümü olarak ılımlı ve kapsayıcı bir yaklaşım benimsediği ortaya konmuştur. Onun asketizm anlayışını inceleme konusu yapan bu makalenin, Süryani mistisizmi çalışmalarına katkı sağlayacağı ve bu bağlamda yapılacak olan yeni araştırmalara genel kabullerin dışında farklı bir asketik teolojinin imkânı sorunsalı üzerinden bir perspektif sunacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Alfeyev, Hilarion. *The Spiritual World of Isaac the Syrian*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 2000.
- Anderson, Elizabeth. "The Experience of Abandonment by God in Syriac Christian Ascetical Theology". *Spiritus* 20 (2020), 79-104.
- Audo, Antoine. "Isaac of Nineveh, John of Dalyatha and Eastern Spirituality". *One in Christ* 44/2 (2010), 29-48.
- Baş, Bilal. "Hıristiyan Manastırcılığının Doğuşu". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2013), 183-204.
- _____. *Çölü Fethetmek: Geç Antikçağ'da Mısır Manastırları*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015.
- Brock, Sebastian Paul. *Texts from Christian Late Antiquity-The Wisdom of St. Isaac of Nineveh*. 1. Cilt. New Jersey: Gorgias Press, 2006.
- Collin, James Henry. "Isaac Qatraya and the Logical Problem of Evil". *Religions* 13 (2022), 1-18.
- Duca, Valentina. "A Creaturely Wisdom: Suffering, Compassion and Grace in Isaac of Nineveh". *Scottish Journal of Theology* 73 (2020), 225-238.
- _____. "Human Weakness in Isaac of Nineveh and the Syriac Macarian Corpus: A First Investigation". *Aramaic Studies* 14 (2016), 134-146.
- Ekici, Merve. *Pontuslu Evagrius ve Asketizm Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Fokin, Alexey. "Apocatastasis in the Syrian Christian Tradition: Evagrius and Isaac". *Saint Isaac and His Spiritual Legacy: Proceedings From the Interna-*

- tional Patristic Conference*, (Moscow, 2013). ed. Hilarion Alfeyev. 123-134. NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2015.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2017.
- Hagman, Patrik. "Asceticism and Empire Asceticism as Body-Politics in Isaac of Nineveh and Hardt & Negri". *Studia Theologica* 65/1 (2011), 39-53.
- Hansbury, Mary Teresa. *Evidence of Jewish Influence in the Writings of Isaac of Nineveh Translation and Commentary*. Philadelphia: Temple University, Doktora Tezi, 1987.
- Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). *'The Second Part', Chapters IV–XLI*. nşr. Sebastian Paul Brock. Leuven: Peeters, 1995.
- _____. *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh: Translated From Bedjan's Syriac Text With An Introduction And Registers*. çev. A. J. Wensinck. Amsterdam: Koninklijke Akademie Van Wetenschappen, 1923.
- _____. *On Ascetical Life*. çev. Mary Hansbury. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1/1989.
- Isacco di Ninive. *Terza Collezione*. nşr. S. Chialà. Leuven: Peeters, 2011.
- Kavvadas, Nestor. "Some Observations on the Theological Anthropology of Isaac of Nineveh and Its Sources". *Scrinium* 4 (2008), 147-157.
- Kessel, Grigory. "Isaac of Nineveh's Chapters on Knowledge". *An Anthology of Syriac Writers from Qatar in the Seventh Century*. ed. M. Kozah vd. 253–80. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2015.
- Kiraz, George A. ve Andreas Juckel (ed.). *The Syriac Peshitta Bible with English Translation: Genesis*. NJ: Gorgias Press, 2019.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2016.
- Mar Isaacus Ninivita. *De Perfectione Religiosa*. nşr. P. Bedjan. Paris/Leipzig: Otto Harrassowitz, 1909.
- Rahmani, Ignatius Ephraem. *Studia Syriaca I*. Lebanon: Charfet Seminary, 1904.
- Scully, Jason. *Isaac of Nineveh's Contribution to Syriac Theology: An Eschatological Reworking of Greek Anthropology*. Milwaukee: Marquette University, Doktora Tezi, 2013.
- Temiztürk, Halil. *Hristiyan Mistisizmine Giriş*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021.
- Tural, Murat. *Ortaçağ Doğu Hristiyanlığında Manastır Hayatı*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2011.
- Unger, Dominic J. "The Love of God The Primary Reason for The Incarnation According to Isaac of Nineveh". *Fransiscan Studies* 9/2 (1949), 146-155.

Vesa, Benedict. "Passion, Body and Soul at John The Solitary and Isaac of Nineveh". *SUBBTO* 65/1, (2020), 39-48.

Vesa, Valentin. "The Theophany of "The Back" of God in the Cave (Exodus 33) According to Isaac of Nineveh in Reference with "De Vita Moysis" (Gregory of Nyssa)". *Studia UBB Theol ORTH* 58/1 (2013), 145-154.

Zelanzny, Jan W. "The Mystery in the Community Isaac of Nineveh and His Instructions". *Orientalia Chistiana Cracoviensia* 3 (2011), 157-163.



Reform Öncesi İngiltere ve Anglikan Kilisesinin Ortaya Çıkmasına Etkili Olan Faktörler

Abdulkadir PARLAK

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
[abdulkadir2790@gmail.com], Orcid ID: 0000-0003-4714-459X



Giriş

İngiltere, 1534 yılında Kral VIII. Henry zamanında reform düşüncesine kucak açmış bir ülkedir. Kral Henry'nin ilk karısı olan Catherina, kralın varisi olacak bir erkek çocuk dünyaya getirememiştir. Kral mezkûr sebepten dolayı karısından boşanma isteğini kiliseye bildirmiş ancak kilise yasaları kralın karısından boşanmasına onay vermemiştir. Bu durum, İngiltere'de reformun gerçekleşmesinin tetikleyici unsuru olarak bilinmektedir. Kilise, kralın isteğini yerine getirmeyince VIII. Henry kilise yasalarına uymayarak başkaldırıcı seçmiştir. Bu olay İngiltere ile Katolik Kilise arasındaki kopuşun görünür nedeni olarak bilinse de kanaatimizce bu kopuşu tetikleyen başka nedenler de vardı. Çünkü İngiltere VI. yüzyılda Hristiyanlıkla tanışmış ve neredeyse bin yıldır Katolik Kilisesi geleneğine bağlı olarak varlığını devam ettirmiş bir ülke konumundadır. Böylesi uzun süreli bir bağlılığın bitmesi bir anda ve bir olayla olmayıp bu duruma zemin hazırlayan başka nedenlerin de var olabileceği kuvvetle muhtemeldir. İngiliz reformunun gerçekleşmesinde bir tek sebebin gerekçe gösterilmesi böylesi büyük bir olayın açıklanması noktasında pek tatmin edici değildir. Bu olayın ardında daha farklı etkenlerin olabileceği merakı bizi bu çalışmayı yapmaya sevk etmiştir.

Nureddin Topçu tarihi olayların çok karmaşık bir şekilde meydana geleceğini, bu olayların kesinlikle kendilerini doğurmuş olan olayın hemen arkasından gel-

meyeceğini ifade etmiş ayrıca meydana gelen tarihi olayları açıklayacak olan sebeplerin daha önceki dönemlerde aranması gerektiğini söylemiştir.¹ Topçu'nun bu sözlerinin böyle bir çalışmanın ortaya konulmasına vesile olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu ifadelere göre İngiliz reformu, kendisini doğurmuş olan kralın boşanma hadisesinden hemen sonra gerçekleşmiş olsa da mutlaka daha önceki dönemlerde bu olayı açıklayan nedenler olmalıydı. İngiltere'nin reform öncesi süreci mercek altına alındığında reformun sadece boşanma probleminden kaynaklı olmadığı ve arka planda birçok etkenin reformun meydana gelmesine zemin hazırladığı görülecektir. İşte bu çalışma tam da bu noktayı inceleyerek İngiliz reformunun gerçekleşmesinde ne gibi faktörlerin etkili olduğu konusu üzerinde durmaktadır.

Ülkemizde İngiltere'nin reform süreci ile ilgili yapılan çalışmaların² neredeyse tamamında İngiliz reformunun gerçekleşmesinde sadece Kral VIII. Henry'nin boşanma sorunu gerekçe gösterilmektedir. Bu çalışmalarda İngiltere'deki reform süreci Kral VIII. Henry'den itibaren ele alınmış ve reform öncesi sürece ya hiç yer verilmemiş ya da çok yüzeysel olarak değinilmiştir. Bizim çalışmamızı özgün kılan nokta ise İngiltere'de reformun gerçekleştiği Kral VIII. Henry döneminin sonrasını değil öncesini mercek altına alması ve İngiliz reformunun meydana gelmesinde etkili olan faktörleri incelemesidir.

Araştırmamızın kapsamına gelecek olursak konumuzun odak noktası reform öncesi döneme tekabül eden XIV. ve XV. yüzyıllarda İngiltere'de reformun mey-

1 Nureddin Topçu, *Sosyoloji* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019), 27.

2 Ülkemizde Anglikan Kilisesini konu alan başlıca tez çalışmalarını kronolojik olarak şu şekilde sıralayabiliriz: Mehmet Ziya Aksu, *İngiltere'de Reform Hareketi ve Anglikan Kilisesi'nin Teşekkülü* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002); Semra Akgün, *Anglikan Kilisesi'nin Ortaya Çıkışı ve Sakramentleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Resul Çatalbaş, *Anglikan Kilisesinin Ortaya Çıkışı ve Özellikleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Vedat Şafak Yami, *Çağdaş Anglikan Kilisesinin İdari ve Dini Yapısı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007); Resul Çatalbaş, *Anglikan Kilisesi ve Günümüz İngiltere'sindeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011); Mahmut Türk, *Anglikanizm'in Tarihsel Süreci ve Sakramentleri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Nihal Taşmerdivenli, *Erken Modern Dönemde Toplumsal Bölünmeler Ulusal Kiliselerin Oluşumu Anglikan Kilisesi Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019). Bu tez çalışmaları haricinde ülkemizde Anglikan Kilisesi tarihini konu alan bir kitap çalışmasına ise rastlanılmamıştır.

dana gelmesinde etkili olan önemli olaylardır. Yaklaşık iki asırlık bir dönemin siyasi, dini ve sosyoekonomik durumuna ve yaşanan gelişmelere sınırlı sayıda sayfada hakkıyla yer vermek doğal olarak pek mümkün değildir. Bundan dolayı konumuzla doğrudan ilgisi olan tarihi bilgilere ayrıntılı bir şekilde girilirken doğrudan ilgisi olmayanlara ise ana hatlarıyla yer verilmiştir.

Çalışmada yöntemimiz sadece tarihi bilgiler vermek olmamıştır. Bu bilgiler birçok tarih kitabında rahatlıkla bulunabileceğinden ele alınan tarihi konulara meselenin anlaşılması adına sadece ana hatlarıyla yer verilmiştir. Tarihi bilgilere yer verdikten sonra asıl olarak o konunun İngiliz reformunun oluşumuna ne gibi etkisi olduğu üzerinde durulmuştur. Bu yönüyle var olan tarihi bilgilerin İngiliz reformuna katkısının ne düzeyde olduğu tartışılmış, onlardan çıkarımlar yapılmış ve reformun oluşumuna etkileri dikkatle tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu yaklaşımın çalışmanın neredeyse tamamında kullanılmasının çalışmayı önemli kılan hususlardan biri olduğu düşünülmektedir.

1. Reform Öncesi İngiltere

1.1. Sosyoekonomik Durum

Bu bölümde konunun daha iyi anlaşılması adına reform öncesi dönemde İngiltere'nin sosyoekonomik durumunun bir panoraması çizilmeye çalışılacaktır.

Reform öncesi İngiltere'nin durumunu birçok sorunların baş gösterdiği bir buhran dönemi olarak ifade etmek mümkündür. Bu sorunların başında tüm Avrupa'yı etkisi altına alan ve özellikle İngiltere'de oldukça etkili olan veba salgını zikredilebilir. 1347 yılında İtalya'da ortaya çıkan veba salgını 1361 yılında İngiltere'ye ulaşmış ve belirli aralıklarla yayılarak daha da can alıcı hale evrilmiştir. 1399, 1407, 1413, 1434, 1464, 1471, 1479 ve 1485 yıllarında³ farklı farklı bölgelerden yeniden baş gösteren bu salgın neredeyse İngiltere nüfusunun %35'inin ölmesine neden olacak derecede yıkıcı olmuştur.⁴ Veba o kadar can almıştır ki veba hakkında "Nuh'un günlerinde meydana gelen tufanda bile o kadar büyük bir kalabalığın süpürülmediğine inanılıyordu"⁵ şeklinde durumun vahametini anlatan sözler sarf edilmiştir. Veba salgını ilk çıktıktan sonraki üç yüz yıl boyunca İngiltere'nin tüm şehirlerinde varlığını sürdürmüştür. XV. yüzyılın sonlarında etkisi zayıflayan ve-

3 Maurice Hugh Keen, *England in the Later Middle Ages* (London: Routledge, 2003), 135.

4 Barbara E. Megson, "Mortality among London Citizens in the Black Death", *Medieval Prosopography* 19 (1998), 125.

5 Keen, *England in the Later Middle Ages*, 134.

banın bir tehdit unsuru olmaktan çıkması ise ancak 1665 yılından sonra mümkün olabilmıştır.⁶ Vebadan kaynaklı son derece fazla sayıda olan ölümler ekonomiyi de altüst etmiştir. Ancak Kara Veba'nın olduğu dönemde aynı zamanda Fransa ile savaş halinde olan İngiltere'de, ekonomideki bu kötü gidişata rağmen Kara Veba'nın ardından bile vergiler halktan tam olarak alınmıştır.⁷

Reform öncesi dönemde İngiltere'nin önemli bir sorunu da kuraklık olmuştur. Bu kuraklıkların en şiddetlileri 1194 ve 1257 yılları arasında gerçekleşmiştir. Benzer şekilde 1315 yılında da şiddetli bir kuraklık meydana gelmiştir.⁸ Kuraklık nedeniyle hasat yapılamamış ve üretim gücü oldukça zayıflamıştır. Nüfusta meydana gelen artışı karşılayacak gıda temini sağlanamadığından yetersiz beslenme her geçen gün etkisini daha da belirgin hale getirmiştir. Yetersiz beslenme nedeniyle bünyeleri zayıflayan insanların hastalıklara karşı da dirençleri düşmüştür. Kuraklıktan kaynaklı bu sorunlar XIV. yüzyılda İngiltere'nin en önemli ticari gücü olan tekstil üretimine de darbe vurmuştur. Yüz Yıl Savaşları nedeniyle İngiltere'nin çok önemli kumaş üretim bölgelerinden biri olan Doğu Anglia'da kumaş imalatında bazı sorunlar yaşanmış ve bu durum sorunlara çözüm bulmada acze düşen kilise otoritesine olan güveni de sarsmıştır. Kıtlık, kuraklık ve vebanın etkisiyle özellikle Kuzeydoğu ve Doğu Anglia bölgesinde 2000 İngiliz köyü tamamen yok olmuş ve bu bölgelerin çoğu çöle dönmüştür. Nüfustaki bu düşüş ekonomik faaliyetlerde de düşüşe sebep olmuş ve Devon bölgesinde bulunan çarşı pazarların neredeyse yarısı 1350 yılından sonra kullanımdan kalkmıştır.⁹ Bahsi geçen sorunlara ek olarak Fransa ile İngiltere arasında başlayan Yüz Yıl Savaşları da halkı maddi yönden oldukça yıpratmıştır.¹⁰ Hem vebadan hem de savaşlardan kaynaklı artan vergiler¹¹ diğer sosyoekonomik krizleri tetiklemiş ve bu krizler ileride ele alacağımız Köylü Ayaklanmalarına yol açmıştır.

6 John Saltmarsh, "Plague and Economic Decline in England in the Later Middle Ages", *The Cambridge Historical Journal* 7/1 (1941), 34.

7 Gerald Harriss, "Political Society and the Growth of Government in Late Medieval England", *Past & Present* 138 (1993), 41.

8 Saltmarsh, "Plague and Economic Decline in England in the Later Middle Ages", 28.

9 Black, *İngiltere Tarihi*, 159–160.

10 Tarihi Saltmarsh veba salgınından Yüz Yıl Savaşları'nın sonuna kadar olan dönemdeki ekonomik düşüşü şu şekilde ifade etmiştir: XIV. yüzyılın ilk yarısında ekonomik ilerleme durmuş, ikinci yarısında düşüş başlamış ve bu düşüş gittikçe derinleşerek 1450-1470 yılları arasında en aşağı seviyeye ulaşmıştır (Saltmarsh, 1941, s. 23).

11 Reform öncesi İngiltere oldukça gelişmiş bir vergi devletiydi. Yüz Yıl Savaşları'nın olduğu döneme denk gelen 1336 ile 1453 yılları arasında devletin gelirinin dörtte üçünden fazlası doğrudan veya dolaylı olarak vergilerden elde edilmiştir. Özellikle

XV. yüzyılın başlarına gelindiğinde ise sorunların birçoğu hala devam etmekteydi. Kara Veba'dan kaynaklı ekonomik sorunlara ek olarak meydana gelen ciddi iklim değişiklikleri de 1470'li yıllara kadar toprak sahiplerini oldukça zorlamıştır. Kiralarda düşüş olmuş, kölelik zayıflamış ve köyler terk edilmiştir. X. ve XIII. yüzyılları arasında artan çarşı ve pazarların büyük çoğunluğu hem Kara Ölüm hem de kötü iklim şartları nedeniyle bu dönemde ortadan kalkmıştır. Ölümünün oldukça fazla olmasından dolayı köylerde, tarlalarda çalışacak işçilerin bulunması da bir hayli zorlaşmıştır. Hatta durum o kadar vahim bir noktaya varmıştır ki ekilebilir arazilerin hayvanların otlatacağı meralara dönüşmesi 1489 yılında Parlamente'de dile getirilmiştir.¹²

Yüz Yıl Savaşları'nın devam ettiği yıllarda sorunlar da devam ederken Yüz Yıl Savaşları'ndan sonra yavaş yavaş kendini toplamaya başlayan İngiltere'de ticaret ve pazarlarda restore çalışmaları yapıldı. Kırsal kesimlerde sorunların çözümü için hala uzun yıllar gerekse de kentlerde yeni bir gelişme ivmesi yakalandı. Dış ticarete de gelişme gösteren İngiltere 1440'lı yıllardan sonra ihracatta da önemli gelişmeler kaydetti. 1380'li yıllarda 16.000 adet kumaş ihraç eden İngiltere 1440'lı yıllardan itibaren bu rakamı 60.000'e çıkarmıştı.¹³ Bu gelişimin olmasında nüfustaki artışın etkisi de büyüktü. Savaşların etkisinin azalması ile ülkede hâkim olan barış havası tüccarların yeniden sahneye çıkmasında büyük rol oynadı. Şehir loncalarının çalışmalarını hızlandırmasıyla da ekonomi tekrar gittikçe yükselen bir ivme yakaladı.¹⁴

Reformun hemen öncesi sürecini kapsayan XIV. ve XV. yüzyıllar bazı olumlu gelişmeler söz konusu olsa da yukarıda da bahsettiğimiz gibi toplumsal sorunlar daha baskın bir şekilde kendini hissettirmiştir. Reform öncesi İngiltere'nin sosyo-ekonomik durumu inişli çıkışlı bir seyirde ilerlerken o dönemde İngiliz toplumunda dinin ve siyasetin nasıl bir rol oynadığını anlamak da bizim İngiliz reformuna giden süreci daha iyi kavramamıza katkı sağlayacaktır.

savaşın tüm ülkeyi tehdit ettiği zamanlarda tüm halka ülke savunmasına katkı sağlama yükümlülüğü getirilmiştir. Krallar halkların mallarının tamamı üzerine ülke çapında vergilendirmeler yapmıştır. Harriss, "Political Society and the Growth of Government in Late Medieval England", 40.

¹² Black, İngiltere Tarihi, 172.

¹³ Keen, *England in the Later Middle Ages*, 145.

¹⁴ Alec R. Myers, *England In The Late Middle Ages* (Harmondsworth: Penguin Books, 1963), 208–209.

1.2. Din ve Siyaset İlişkisi

Reform öncesi İngiltere’de din ve siyaset iç içeydi. İngiltere siyasi olarak krallık ile idare edilen bir ülkeydi. Ülkede yönetici olarak kral veya kraliçe bulunmaktaydı. Krallar ülkedeki en yetkili kişiler olsalar da mutlak yetkiye sahip olmayıp yasalara ve parlamentoya karşı da sorumluydular.¹⁵ Din adamları siyasi otorite olan krala ve dini otorite olan papaya mutlak olarak boyun eğiyorlardı. Ancak İngiliz Kilisesi hem hukuken hem de pratikte ekseriyetle papalığa bağlı olarak hareket ediyordu.¹⁶

İngiltere’de din ile siyaset iç içeydi ve krallar papalığa rağmen dini alanda da söz sahibi olmak istemekteydiler. Tabii ki bu durum doğal olarak papalık ile krallık arasında birtakım sorunların ortaya çıkmasına neden olmaktaydı. Nitekim reformdan yaklaşık üç asır öncesine tekabül eden XIII. yüzyılda bile papalık ile krallığın belli noktalarda anlaşmazlığa düştüğü görülmektedir. 1205 yılında Kral John’un İngiltere’nin en önemli başpiskoposluğu olan Canterbury’e papanın yaptığı atamayı kabul etmemesi üzerine papa İngiltere’ye yaptırım uyguladı ve 1208 yılında İngiltere’deki tüm ayinler askıya alındı.¹⁷ Kral John’un bu tavrı İngiltere’nin, iç işlerine papanın karışmasını istemediğini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

İngiltere’de üst tabakada papalık ile krallık arasında birtakım sorunlar var olsa da halk tabanında kiliseler ve manastırlar gibi dini kurumların önemli bir yeri vardı. Çünkü kiliseler ve manastırlar Orta Çağ boyunca insanlara sıcak bir yuva, yiyecek ve barınma imkânı sağlıyordu. Ayrıca yine dini kurumlar toplum dışına itilen cüzzamlıların da bünyesinde barındırıyordu.¹⁸ Bundan dolayı ülkede bu kurumların sayısı oldukça fazlaydı. Normanların İngiltere’yi işgalinden sonra manastır hayatının yeniden canlanmasına neden olan Sistersiyenler tarikatı ilk evlerini kurmak için 1128 dolaylarında İngiltere’ye geldiler.¹⁹ Ayrıca Fountains, Buckfast gibi manastırlar da ülkede hızla yayıldı. İngiltere, Galler ve İskoçya’da da birçok ma-

¹⁵ Michael A. Hicks, *English Political Culture in the Fifteenth Century* (London, New York: Routledge, 2002), 36.

¹⁶ Black, *İngiltere Tarihi*, 176.

¹⁷ Walter Ullmann, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages* (London, New York: Routledge, 2003), 139.

¹⁸ Black, *İngiltere Tarihi*, 179.

¹⁹ Karen Stöber, *Late Medieval Monasteries and their Patrons England and Wales, c. 1300-1540* (Great Britain: The Boydell Press, 2007), 11.

nastır inşa edildi. Papalığın endüljans toplama işiyle görevlendirdiği Dominiken ve Fransiskan tarikatları da 1220'li yıllarda İngiltere'de yerlerini aldılar.²⁰

Yine bu dönemde dışarıdan papanın müdahalelerine ek olarak içeride de derebeyleri krallığı oldukça zor durumda bırakıyordu. Bunun en bariz örneği 1215 yılında kral ile derebeyleri arasında yapılan “Magna Karta” anlaşmasıdır. Bu anlaşmaya göre Kral I. John'un bazı yetkilerinden feragat etmesi gerekecekti. Aksi halde derebeyleri (baronlar) kralı isyan etmekle tehdit ediyorlardı. Bu anlaşmaya göre kral kanunlara uygun davranacak, kanunların, kralın arzu ve isteklerinden daha üstün olduğu kabul etmesi gerekecekti. Derebeylerinin büyük baskısı sonucu Kral I. John belgeyi imzalamış ve haklarından feragat etmeyi mecburen kabul etmişti.²¹ Bu anlaşma İngiltere'de kanunlara bağlılığın ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. İleride papalığa karşı çıkarılacak olan kanunlarda da bu durum net bir şekilde görülecektir.

Papa ile krallık arasında papanın Canterbury başpiskoposluğuna yaptığı atamayı krallığın kabul etmemesi sonucu başlayan sorunlar ilerleyen yıllarda İngiltere'nin, sürekli iç işlerine müdahale eden papaya karşı papanın haklarını sınırlayan yasalar koymasına neden oldu. “Provisors”²² ve “Preamunire”²³ olarak adlandırılan bu yasalar III. Edward (1327-1377) ve II. Richard (1377-1399) döneminde İngiltere'nin menfaatlerini korumak ve papalığın İngiltere'ye baskısını engellemek için uygulamaya konulmuştur.²⁴

İlk olarak 1351 yılında Provisors yasası ve ondan iki yıl sonra 1353 yılında Preamunire yasası kabul edilmiştir. Bu yasalara göre piskoposluklara yapılacak seçimlerin özgür olması ve ülke içerisinde görülebilecek olan davaların yurtdışına

20 Orta Çağ'ın sonlarında İngiltere ve Galler'deki manastırların listesi için bkz. Stöber, *Late Medieval Monasteries and their Patrons England and Wales, c.1300-1540*, 210–250.

21 Vedat Şafak Yami, *Çağdaş Anglikan Kilisesinin İdari ve Dini Yapısı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 20.

22 Papa gerekli gördüğü yerlerde bir toprak sahibinin mülkiyet haklarını geçici olarak askıya alarak yerine kendisi bir isim atayabiliyor ve kişi aracılığıyla mülkün gelirini topluyordu. Papaya vekalet eden bu kişilere “provisor” deniyordu.

23 II. Richard devrinde kabul edilen bu yasaya göre, bir İngiliz mahkemesinin verdiği karara eğer kral itiraz etmişse bir üst merci olarak davayı papalığa götürmek yasaklanmıştı. Böyle hareket eden kişi papanın otoritesini kraldan üstün tutmuş sayıldığından cezalandırılacaktı.

24 Pınar Ülgen – Gülnur ÖZER, “Provisors ve Praemunire Yasaları Çerçevesinde Taht ve Papalık İlişkileri”, *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/2 (2021), 339.

yani papalığa taşınmasının yasaklanması karara bağlanmıştı.²⁵ Bu yasalar İngiliz içişlerine papalığın müdahale etmesine şiddetli ve kalıcı darbe vuran önemli kararlar olarak ifade edilmiştir.²⁶ İngiliz krallığı bu yasaları dönemin güçlü papalık otoritesine karşı her zaman kullanamasa da ihtiyaç olan durumlarda bu yasalara başvurmuştur. Nitekim krallık bu yasaları bazı noktaları değiştirip ana hatlarını bozmadan 1351, 1353, 1365, 1390 ve 1395 yıllarında yeniden yürürlüğe koymuştur.²⁷

Papalık ile yaşanan sorunların çözüme kavuşturulması için çıkarılan Provisors Yasası'nın temel hükümleri arasında piskoposluk seçimlerinin özgür olması, papalık hükümlerine başvurarak düzeni bozmaya teşebbüs edenlerin cezalandırılması gibi papalık otoritesini sınırlayıcı kanunlar bulunmaktaydı.²⁸

İngiltere ile papalık arasındaki otorite mücadelesinin anlaşılması açısından bu yasalar oldukça önemlidir. Aslına bakılırsa İngiltere'deki papalık karşıtı tutum XIII. yüzyılın başlarından beri zaten vardı ve bu yasalar ile bu tutum daha da belirgin hale gelmiştir.²⁹ Bu çıkan yasalar İngiltere'deki papalık ile krallık mücadelesinin Kral VIII. Henry'nin 1534 yılında Katolik Kilise ile ayrışmasından çok daha önceleri başladığını gözler önüne sermektedir. Bu yasalar İngiliz krallarının otoritesini sağlamlaştırmasına da katkıda bulunmuştur. Hatta Hay'a göre Provisors ve Preamunire yasalarıyla krallar, İngiltere'deki hiyerarşinin efendisi konumuna gelmişlerdir.³⁰

XV. yüzyılda İngilizlerin tümü Hıristiyandı. Hepsi Hıristiyanlığın doktrinleriyle ve ahlaki öğretileriyle muhatap olmuşlardı. Tanrı'nın adaetlileri ve adaetsizleri yargılayıp adaetlileri cennete ve adaetsizleri ise cehenneme göndereceğine araftakiler için nihai kararın verileceği dünyanın sonunun yakın olduğuna inanıyorlardı. Bu nedenle manastırlara, hastanelere ve ibadethanelere bağışlar yapıyorlar, hac ziyaretleri ihmal edilmiyor ve kutsal emanetlere de hürmet ediliyordu.³¹ Yapılan bu hayır faaliyetlerinin de etkisiyle İngiltere'de XI. yüzyılda oldukça dü-

25 Keen, *England in the Later Middle Ages*, 163.

26 Cecily Davies, "The Statute of Provisors of 1351", *History* 38/133 (1953), 116.

27 Keen, *England in the Later Middle Ages*, 163–164.

28 Provisors Yasası'nın temel hükümleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Davies, "The Statute of Provisors of 1351", 117.

29 Pınar Ülgen, *Orta Çağ Avrupa Tarihi* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2020), 331.

30 Denys Hay, *The Italian Renaissance in Its Historical Background* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 18.

31 Hicks, *English Political Culture in the Fifteenth Century*, 10.

şük olan rahip ve kilise sayısı reform öncesi dönemde ciddi şekilde çoğalmıştır. XI. yüzyılda İngiltere’de yaklaşık 50 kilise ve 1.000 civarında rahip/rahibe vardı. 1530’lu yıllara gelindiğinde dini mekanların sayısı 880 olup buralarda 11.000 rahip ve 1.600 rahibe yaşamaktaydı.³² Katolik Kilisenin merkezi otoritesini artırımının bir sonucu olarak rahip ve kilise sayılarında artış olsa da din adamlarının evlenme oranları kilisenin yasaklarından ötürü her geçen yıl daha da düşmekteydi.³³

Özetle; reform öncesi dönemde papalığın dini otoritesi ile krallığın siyasi otoritesi halk üzerinde oldukça etkin konumdadır. Ancak bu iki otoritenin 1534 yılında Kral VIII. Henry’nin Katolik Kiliseden ayrılma sürecinden çok önceleri birçok sorun yaşadığı da açıkça görülmektedir. Nitekim papalığın İngiltere’yi aforoz etmesi buna mukabil krallığın da papanın haklarını kısıtlayıcı yasalar çıkarması konumuz açısından çok önemli noktalar. Buradan hareketle İngiliz reformunun bütün bu çıkar çatışmalarının ve problemlerin bir sonucu olarak gerçekleşmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

1.3. XI. Yüzyıldan Reforma Kadar Gerçekleşen Önemli Olayların Kronolojisi

Buraya kadar olan kısımda reform öncesi İngiltere’deki genel durum ortaya konulmaya çalışıldı. Konunun daha iyi anlaşılması adına özellikle XI. ve XV. yüzyıllar arasında İngiltere’de yaşanan bazı önemli olayların da kronolojik olarak zikredilmesi yerinde olacaktır. Normanların 1066 yılında İngiltere’yi işgal etmesinden Kral VIII. Henry’in İngiltere krallığına çıktığı 1509 yılına kadar olan süreçteki önemli olayları şu şekilde verebiliriz:³⁴

1066: İngiltere Normanlar tarafından istila edildi. Bu istiladan sonra krallığa Conqueror (Fatih) William geçti. Normanlar İngiltere’deki önemli kiliseleri tahrip etti. İngiltere yaklaşık üç asır boyunca Normanlar’ın etkisi altında kaldı.

1066-1087: Normandiyalı I. William’ın krallık dönemi.³⁵

1087-1100: Normandiyalı II. William’ın krallık dönemi.

32 Marjo Kaartinen, *Religious Life and English Culture in the Reformation* (London: Palgrave Macmillan UK, 2002), 49.

33 Vedat Şafak Yami, “Anglikan Kilisesinin Oluşum Süreci ve Bugünü Üzerine Bir inceleme”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3 (2010), 578.

34 Burada bahsi geçen önemli olaylar şu kaynaktan faydalanılarak yazılmıştır: Jenkins, *A Short History of England*.

35 Normanların 1066 yılında İngiltere’yi işgal etmesinden günümüze kadar İngiltere’deki kral ve kraliçelerin tamamının listesi için bkz. Jenkins, *A Short History of England*, 368–371.

1100-1135: I. Henry'nin krallık dönemi.

1128: İngiltere'de Sistersiyen tarikatları kuruldu.

1135-1154: Stephan ve Matilda'nın krallık dönemi.

1154-1189: II. Henry'nin krallık dönemi.

1189-1199: Aslan Yürekli lakabına sahip olan Richard'ın krallık dönemi.

1199-1216: Yurtsuz lakabıyla bilinen John'un İngiltere krallığı dönemi. Onun döneminde birçok kaos yaşandı.

1205: Kral John, papanın Canterbury başpiskoposluğuna yaptığı atamayı kabul etmedi.

1208: Kral John, papanın Canterbury başpiskoposluğuna yaptığı atamayı kabul etmemesi üzere papa, Kral John'u aforoz etti ve İngiltere'deki tüm ayinleri askıya aldı.

1215: Kral John Magna Carta anlaşmasını imzalamak zorunda kaldı. 63 maddelik bu anlaşma ile kralın yetkileri sınırlandırılırken feodal beylere (baronlara) bir takım yetkiler sağlandı.

1216-1272: On dokuz yaşında tahta geçmek zorunda kalan III. Henry'nin krallık dönemi.

1221: İngiliz başpiskoposu Langton papanın endüljans toplamakla görevlendirdiği Dominiken tarikatını İngiltere'ye davet etti.

1224: İngiliz başpiskoposu Langton papanın endüljans toplamakla görevlendirdiği Fransisken tarikatını İngiltere'ye davet etti.

1272-1307: I. Edward'ın krallık dönemi.

1296-1328: İngiltere ile İskoçya arasında irili ufaklı savaşlar dizisi gerçekleşti.

1307-1327: II. Edward'ın krallık dönemi. II. Edward yirmi üç yaşında kral olmuştur.

1327-1377: III. Edward'ın krallık dönemi.

1328-1384: Papanın otoritesine karşı çıkarak İngiltere'de milli kilise fikrini temellerini ortaya atan Oxfordlu İngiliz teolog John Wycliffe'nin yaşam yılları.

1337-1453: Fransa ile İngiltere arasında irili ufaklı birçok savaşa sahne olan Yüz Yıl Savaşları gerçekleşti.

1351: İngiliz Parlamentosu papanın yetkilerini sınırlayan "Provisors Yasası"nı çıkardı.

1353: İngiliz Parlamentosu 1353 yılında yine papalığın yetkilerini sınırlayıcı muhtevaya sahip “Paraemunire Yasası”nı çıkardı.

1377-1399: II. Richard’ın krallık dönemi.

1377-1453: Fransa’nın kaybına yol açan köylü ayaklanmaları gerçekleşti.

1390’lı yıllar: John Wycliffe İncil’i İngilizce’ye tercüme etti.

1399-1413: IV. Henry’nin krallık dönemi.

1413-1422: V. Henry’nin krallık dönemi.

1422-1461 ve 1470-1471: VI. Henry’nin krallık dönemi.

1453-1483: İngiliz iç savaşı olarak bilinen Güller Savaşı’nın gerçekleştiği yıllar.

1461-1470 ve 1471-1483: IV. Edward’ın krallık dönemi.

1483-1485: V. Edward’ın 1483 yılında krallık koltuğuna oturduktan sonra çok geçmeden kırk yaşında ölmesi sonucu İngiltere’nin başına geçen III. Richard’ın krallık dönemi.

1485-1509: VII. Henry’nin krallık dönemi.

1509-1547: VIII. Henry’nin krallık dönemi.

2. Reformun Meydana Gelmesinde Etkili Olan Faktörler

2.1. John Wycliffe ve İngiltere’de Reform Düşüncesinin Temellerinin Atılması

Doğum yeri ve yılı hakkında net bir bilgi olmamakla birlikte genel kabule göre John Wycliffe 1328 yılında bir İngiliz vatandaşı olarak İngiltere’de dünyaya gelmiştir. İlk öğretmeni olan John de Clervaux’un 1362 yılındaki ölümüne kadar hayatının erken dönemleri hakkında pek bir şey bilinmemektedir.³⁶ Oxford Üniversitesinde din eğitimi almasının yanı sıra hem siyasi hem de felsefi bir kişiliğe sahiptir. Ayrıca uzun yıllar papazlık görevinde de bulunmuştur.³⁷

Onun zamanında yaşayan yazarlardan Thomas Walsingham “The Chronica Maiora” adlı kitabında John Wycliffe’den şöyle bahseder:

Oxford Üniversitesinde, kuzeyli bir teoloji doktoru olan John Wycliffe adında birisi çıktı. Oldukça saçma, sapkın ve evrensel kilisenin konumuna saldırı niteliğinde olan doktrinlerini okullarda ve başka yerlerde açıkça yayıyordu. Ayrıca tarikatlara ve keşişlere karşı zehirli sözler söylüyordu. Evharistiya ayinindeki

³⁶ Stephen E. Lahey, *John Wyclif* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2009), 4.

³⁷ Wycliffe’in hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Lahey, *John Wyclif*, 3–32.

sunakların Mesih'in gerçek bedeni değil sembolü olduğunu, Roma Kilisesinin diğer kiliselerden üstün olmadığını, Roma'daki papanın da başka herhangi bir rahipten daha fazla gücü olmadığını söylüyordu.³⁸

John Wycliffe'nin, milli kilise anlayışını çok önceden dile getiren ve bu yönüyle İngiltere'de reform düşüncesinin temelini atan önemli bir şahsiyet olduğu rahatlıkla söylenebilir. Wycliffe, Luther'e benzer şekilde günah itirafı, Araf düşüncesi, endüljans uygulaması gibi papalık kurumunun din adına yanlış yaptığını iddia ettiği uygulamalara, kilisenin aşırı dünyevileşmesine ve papalık otoritesine karşı çıkmıştır.³⁹ Onun görüşlerinden bazılarını olduğu gibi aktarmamız konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır:

Evharistiya ayininde Mesih'in cismani varlığının bizzat cemaatle birlikte olduğunu savunmak yanlıştır.

Günah çıkarma ve Endüljans, Tanrı önünde masumiyete ulaştırmaz. Bunlar dışsal şeylerdir. Önemli olan inananların içsel inayetten aldıkları paydır. İnyet (lütuf) Tanrı'dandır.

Tanrıyla karşılaşma araçlarla (örneğin din adamları) değil; doğrudan Kutsal Kitaplar sayesinde.⁴⁰

Burada zikredilen ve zikredilmeyen maddeler ışığında Wycliffe'in papalık karşı-sındaki görüşlerini üç ana başlıkta şöyle özetlemek mümkündür: Endüljans uygulamalarının eleştirisi, aforozun yanlış şekilde ve kişilerde kullanılması ve kilisenin haksız bir şekilde dünyevi otoriteye sahip olduğunu iddia etmesi.⁴¹

Wycliffe, kiliseyi eleştirmekle yetinmemiş Kutsal Kitap'ın otoritesini de savunmuştur. Wycliffe'in Matta ve Yuhanna üzerine yapmış olduğu kapsamlı yorumlarda ve günümüze ulaşan birçok vaazında Kutsal Kitap'ın merkeziliğine işaret ettiği ifade edilmektedir.⁴² Ona göre insanların Kutsal Kitap'a karşı ilgisiz ve bilgisiz bırakılmaları kilisenin işine gelmekte ve kilise, halkın Kutsal Kitap'ı bilme-

38 Thomas Walsingham, *The Chronica Maiora 1376-1422*, çev. David Preest (Woodbridge: Boydell Press, 2005), 29–30.

39 Hakan Olgun, *Luther Reformu ve Katolisizmi Protesto* (İstanbul: Eski Yeni Yayınları, 2016), 28.

40 Kaan H. Ökten, *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş* (İstanbul: Alfa, 2003), 107–108.

41 Ayrıntılı bilgi için bkz. Mevlüde Atasever, *John Wycliffe ve Papalık Eleştirisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 54–66.

42 Lahey, *John Wyclif*, 136.

mesinden dolayı din adına istediği gibi hareket edebilmekteydi.⁴³ Buna ek olarak Wycliffe dinin sadece din adamlarına gönderilmediğini, din adamı olmayanların da Hristiyanlığı öğrenmesi gerektiğini ve bunun da en iyi insanların konuştuğu dilde yapılabileceğini savunmaktaydı. Kutsal Kitap'ta inanca dair meselelerin açık ve kesin olduğunu iddia eden Wycliffe, Kutsal Kitap'ın İngilizceye tercüme edilmek suretiyle din adamlarının tek elinden kurtarılıp herkesin anlayacağı duruma getirilmesinin gerekliliği üzerinde durmuştur. Bu düşüncelerden hareketle yola çıkan Wycliffe, İncil'in İngilizceye ilk çevirisini gerçekleştirmiş ve o günden itibaren reformasyonun "Sabah Yıldızı" olarak anılmaya başlamıştır.⁴⁴ Ancak bu hareketiyle o 1382 yılında Oxford üniversitesinden resmi olarak atılmış ve takipçilerinin meydana getirdiği Lollard'lar⁴⁵ hareketi de İngiltere'deki en yetkili piskoposluk makamı olan Canterbury piskoposluğu tarafından yasaklanmıştır.⁴⁶

Wycliffe'in papaya ve kiliseye eleştirileri günden güne daha da sertleşmiştir. O kiliseye karşı sert söylemlerinden asla vazgeçmemiştir. Wycliffe "Opus Evangelicum" adlı eserinde papadan "Antichrist" olarak bahsetmiş ve papayı "Deccal" yerine koyacak kadar sivri söylemlerde bulunmuştur. Onun eserlerindeki bu söylemler kilisenin pek hoşuna gitmediği gibi kilise tarafından Wycliffe'e defalarca dava açılmış ve Wycliffe birçok kez mahkemeye çıkarılmıştır.⁴⁷ Kilisenin onun hakkında açtığı onlarca mahkemeye rağmen Wycliffe, İngiliz siyasi otoritesinin desteğini aldığı için hayatı boyunca kilisenin zulmünden hep kurtulmuştur.⁴⁸

Wycliffe reform yapabilmek için krallığın gücünü arkasına alması gerektiğinin de farkındaydı ayrıca ona göre kral, Tanrı'nın temsilcisiydi ve dini otoritenin siyasi otoriteye tabi olması gerekmektedir.⁴⁹ Buna ek olarak Wycliffe reformist düşüncelerini İngiliz milliyetçiliği ile süslemiş birisiydi. İngiltere'nin Kutsal Kitap çevresinde birleşmesi gerektiğini savunarak bir bakıma 1534 yılında Kral VIII. Henry'in öncülüğünde kurulacak olan milli bir İngiliz Kilisesi (Anglikan Kilisesi)

43 Atasever, *John Wycliffe ve Papalık Eleştirisi*, 43.

44 Jenkins, *A Short History of England*, 95.

45 Lollardlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Margaret Aston, *Lollards and Reformers* (London: The Hambledon Press, 1984).

46 Tark Tolga Gümüş, "Erken İngiliz Reformasyonu ve Lollard Hareketi", *Tarih Okulu Dergisi* 12/39 (2019), 533.

47 Banu Çetin Ünal, "Avrupa'nın Felaketler Yüzylında Bir Devrimci Olarak John Wycliffe'in Etkisi", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Haziran 2019), 83.

48 Ünal, "Avrupa'nın Felaketler Yüzylında Bir Devrimci Olarak John Wycliffe'in Etkisi", 86.

49 Olgun, *Luther Reformu ve Katolisizmi Protesto*, 27.

modelini yıllar öncesinden dile getirmiş ve başında papanın değil kralın olacağı bir kilise şeklini tarif etmişti.⁵⁰

Wycliffe'in görüşleri İngiliz halkı tarafından oldukça kabul görmüştü. Onun görüşlerinin kabul görmesinde tek gerekçe sadece görüşlerinin etkili olması değildi. Wycliffe, kilisenin etkisiyle insanların teoloji konularında şüphelerinin olduğu bir zamanda fikirlerini net ve kesin bir şekilde insanlara sunmuştu. Ayrıca o; oldukça sağlam bir mantıkçı, kabiliyetli bir araştırmacı ve kendini dinleten bir vaiz olması gibi özellikleriyle de insanları etkilemeyi başarmıştı.⁵¹ Buna ek olarak Wycliffe 1380 yılından itibaren kiliseye yaptığı eleştirilerini ana dili olan İngilizce olarak yayınlamaya başlayınca halktan insanlar dahi onun eserlerini ve görüşlerini rahatlıkla okuyup Roma Kilisesi hakkındaki düşüncelerini kolay bir şekilde öğrenme imkânı bulmuşlardır.⁵²

Bütün bu özellikleri ve çalışmaları ile Wycliffe o dönemde reformun tohumlarını atan öncü bir reformist olarak karşımızda durmaktadır. Onun görüşleri Luther'in görüşleri ile neredeyse aynıdır. Kilisenin mutlak otoritesine baş kaldırması, İncil'i İngilizce'ye çevirmesi gibi yapmış olduğu çalışmalarla Luther'e ve diğer reformistlere örnek olmuştur. Hatta Wycliffe ve takipçileri Lollardların çalışmalarının "Erken İngiliz reformu"⁵³ olarak ifade edilmesi çalışmamızın ana savını destekler nitelikte olması açısından oldukça dikkat çekicidir.

Siyasi otoritenin desteği ile hayatı boyunca kilisenin zulmünden kurtulan Wycliffe'ye kilisenin nefreti ölümünden sonra da devam etmiştir. Onun tüm hatıralarını silmek isteyen, ona dair bir iz bırakmak istemeyen Katolik Kilisesi, Wycliffe öldükten sonra onun kemiklerini mezarından çıkarıp yakmış ve küllerini Swift Nehri'ne atmıştır.⁵⁴

Burada İngilizlerin reform öncesi süreçte reforma dair fikirlerinin temelini atan reformist düşünürlerden birisi olan Ockhamlı William'a (1285-1347) da değinmek faydalı olacaktır. Her ne kadar William, Wycliffe kadar etkili olamasa da

50 Mehmet Alıcı, "Protestanlığın İngiliz Yorumu: Puritanizm", *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu*, ed. Sami Erdem. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2009), 523.

51 Ünal, "Avrupa'nın Felaketler Yüzylında Bir Devrimci Olarak John Wycliffe'in Etkisi", 83.

52 Gümüş, "Erken İngiliz Reformasyonu ve Lollard Hareketi", 533.

53 Aston, *Lollards and Reformers*, 135.

54 Jeffrey Khoo, *Seven Stars Of The Protestant Reformation*, In Commemoration Of The 500th Anniversary Of The Reformation (Far Eastern Bible College, 2017), 25.

onun da görüşleri İngiliz reform düşüncesinin oluşmasına katkı sağlamıştır. Ockhamlı William geç skolastik dönem düşünürlerindedir ve Nominalizm (adıcılık) felsefesinin XIV. yüzyıldaki en etkili temsilcisi kabul edilmektedir. Okhamlı William'ın eleştirel bakış açısının ve kiliseye dair eleştirilerinin hem Wycliffe'in görüşlerini hem de Luther'in teolojisini etkilediği ifade edilmektedir.⁵⁵ William, papalığın geçerliliğini kabul eden ancak yetkilerinin sınırlandırılması gerektiği görüşünde olan bir düşünürdü. Papalığın dini ve dünyevi anlamda yetki sahibi olduğunu kabul etmesine karşın ona göre ne papalık dünyevi işlere müdahale etmeli ne de kral dini konularda söz söylemeliydi. William bu iki merciinin yetki alanlarının birbirinden ayrı olması gerektiğini savunarak birinin diğerinin alanına müdahale etmesinin ancak kriz dönemlerinde mümkün olabileceği görüşündeydi.⁵⁶

Yeniden Wycliffe'ye gelecek olursak onun İngiliz reformuna katkılarını anlamak için bir noktayı daha ifade etmekte fayda vardır. XVI. yüzyıl İngiliz reformistleri kendi fikirlerini tarihsel temellere dayandırmak için sürekli Wycliffe'den faydalanmışlardır. Bundan dolayı Wycliffe tarihçiler arasındaki popülerliğini asla yitirmemiştir.⁵⁷ Kutsal Kitap merkezli çalışmaları ve papalık karşıtı duruşuyla Wycliffe İngiltere'de reform düşüncesinin yer etmesine oldukça katkı sağlamıştır.

2.2. Fransa ile Yaşanan Sorunlar

İngiltere'de reform düşüncesinin gerçekleşmesindeki önemli etkenlerden biri olarak Fransa ile yaşanan sorunları zikretmek mümkündür. Avrupa'nın bu iki büyük devleti Orta Çağ'da çıkar çatışmaları ve savaşlar ile sık sık karşı karşıya gelmiştir. Bunun en bariz örneği olarak Yüz Yıl Savaşları söylenebilir. İngiltere ada ülkesi olması hasebiyle başta Fransa olmak üzere kıta Avrupası'nda bulunan devletlerle birtakım sorunlar yaşamıştır. Buna ek olarak kıta Avrupası'nda yer alan papaların, adada bulunan İngiltere'ye müdahale etmesi İngiliz krallarının pek de hoşuna gitmemekteydi. Ayrıca papaların "Avignon Esareti" olarak bilinen dönemde Fransa'da ikamet etmesi, Fransız papanın seçilmesi ve papaların Fransa'nın güdümünde olması gibi nedenler ile İngiltere, Katolik Kilise ile arayış açma yoluna gitmiştir.

55 Alıcı, "Protestanlığın İngiliz Yorumu: Puritanizm", 522–523.

56 Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought* (London: Routledge, 1996), 160.

57 Margaret Aston, "John Wycliffe's Reformation Reputation", *Past & Present* 30 (1965), 23.

2.2.1. Avignon Esareti Döneminde (1305-1370) Papaların Fransa'nın Güdümünde Olması

Bu bölümde asıl amaç, papalığın “Avignon Esareti” olarak bilinen dönemini baştan sona tüm ayrıntıları ile anlatmak olmadığından bu sürece ana hatlarıyla yer verilecektir. Ayrıca bu konu çoğunlukla papalık-Fransa-İngiltere ilişkileri bağlamında ele alınacaktır. Papalık merkezinin ve Curia Meclisinin⁵⁸ Roma'dan bir Fransız şehri olan Avignon'a taşınması ve papalığın burada geçirdiği yaklaşık yetmiş yıllık döneme “Avignon Dönemi” adı verilir.⁵⁹ Bu dönem papalık tarihinde oldukça kötü bir dönem olarak kabul edilir. Bu dönem İsrail halkının Babiller tarafından sürgün edilmesi ima edilerek “Babil Sürgünü” adıyla da bilinir.⁶⁰

Papa XI. Benedictus'un 1304 yılında İtalya'nın bir şehri olan Perugia'da ölmesinin ardından yeni papa seçilmesi kararı alınır. Yaklaşık 11 ay süren kardinaller seçimi Fransızların kardinallere ağır baskı uygulaması sonucu 1305 yılında ilk defa bir Fransız, papa seçilir. Bertrand de Got (1260-1314) isimdeki Bordeaux başpiskoposu, on beş kardinalden on tanesinin oyunu olarak V. Clemens adıyla papa seçilmiştir.⁶¹

V. Clemens doğduğu yer olan Gaskonya'da bir süre kaldıktan sonra 1309 yılında Avignon'a geçmiştir. Aslında V. Clemens papalığın merkezi olarak Roma'yı kabul etmektedir. Ancak Roma'nın yeterince güvenilir olmaması, kendi sağlık sorunları gibi sebeplerden dolayı Avignon'da kalmayı tercih etmiştir.⁶² Dahası V. Clemens, Curia Meclisine Fransız kardinallerini atamıştır. Bu atanan kardinallerden bir kısmı da kendi akrabalarıdır.⁶³ Bu atamalar Curia Meclisinin İtalya'ya dönmesine karşı olmasının sonucu olarak meclisin Avignon'da kaldığı sürenin de uzamasına neden olmuştur. Papalığın Avignon döneminde Fransızların etkisine girdiğini görmek için papaların atadığı kardinallerin sayısına bakmak yeterli olacaktır. Avignon papalarının atadığı toplam 134 kardinalden 113 tanesinin Fransız

58 Rahiplerin resmi olarak göreve başlamalarına karar vermek gibi önemli kararların alındığı meclistir.

59 Bekir Zakir Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 120.

60 Umberto Eco, *Ortaçağ: Şatolar, Tüccarlar, Şairler*, çev. Leyla Tonguç Basmacı (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2015), 154.

61 Ullmann, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, 182.

62 Avignon esareti döneminde papaların neden Roma'ya dönemediği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Joëlle Rollo Koster, *Avignon ve Its Papacy, 1309-1417* (London: Rowman & Littlefield, 2015), 40-45.

63 Ullmann, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, 183.

olması⁶⁴ papalığın ne derecede Fransa'nın kontrolünde olduğunu göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir.

Bu dönemde papalık İtalya'dan uzaklaşmış tamamen Fransızların kontrolü altında kalmıştır. Daha net bir ifadeyle papalık bu dönemde “Fransızların ihtiraslarını doyurma aracı”⁶⁵ haline gelmiştir. Papalığın Fransa'nın bu kadar kontrolüne girmesi başta İngiltere olmak üzere Fransa'ya düşman olan devletlerin papalığa da düşman olmasına neden olmuştur. Hatta İngiltere papalığa vergi vermek istemez hale gelmiştir. Dahası papalığın İngiltere'de kendine özgü bir yetki alanı meydana getirmesi, orada sahip olduğu toprakları kiraya vermesi ve buradan büyük kazanç sağlaması da İngilizlerin pek hoşuna giden bir durum değildir. Çünkü buradan toplanan vergiler ve kazanılan paralar düşman Fransa topraklarında yaşayan papaya gitmektedir. Bu sebepten birçok yasa yapılarak bu paraların, papanın otoritesine rağmen ülke dışına çıkmaması için İngilizler ellerinden geleni yapmaktaydılar.⁶⁶

Avignon Esareti döneminde kimi papalar Roma'ya dönme çabasında bulunsa da bu çabalar sonuç vermez. Ayrıca bu dönem birçok papanın değiştiği de bir dönemdir.⁶⁷ Fransa'da kalma işinin bu kadar uzamasının bir sonucu olarak papalar ile Fransa arasındaki ilişkiler iyiden iyiye yakınlaşır. Durum öyle bir noktaya gelir ki Fransa kralları Curia Meclisinin Fransa'da kalması için ellerinden gelen çabayı gösterirler. Hatta bunun için krallar papalığa ihtiyaç duyduğu dünyevi ve siyasi desteği de sunmaya hazırdırlar. Ancak papalığın gerçek merkez olan Roma'ya dönme ideali hiçbir zaman son bulmaz.⁶⁸ Roma'ya dönüşü ilk deneyen papa V. Urbanus (1310-1370) olur. Onun Roma'ya dönme düşüncesine sahip olmasında Yüz Yıl Savaşları'ndan dolayı Fransız monarşisinin zayıflaması ve papalık üzerindeki etkisinin azalması önemli bir etkidir. Ayrıca papalığın ikamet yeri olan Avignon'da 1360 yılından itibaren Bretigny Barışı sebebiyle işlerine son verilen paralı askerlerin oluşturduğu çetelerin saldırısına uğramasından dolayı Avignon bölgesinin de artık güvenli olmaktan çıkması V. Urbanus'da Roma'ya dönüş düşüncesinin oluşmasında etkili olur. Kardinaller ve Fransa Kralı karşı çık-

⁶⁴ Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, 121.

⁶⁵ Ullmann, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, 182.

⁶⁶ Alıcı, “Protestanlığın İngiliz Yorumu: Puritanizm”, 523.

⁶⁷ (Papalığın Avignon Esareti dönemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ullmann, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, 182–199; Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, 120–126; Koster, *Avignon ve Its Papacy, 1309-1417*).

⁶⁸ Ullmann, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, 187.

sa da V. Urbanus 1367 yılında Avignon'dan ayrılır ve aynı yıl Roma'ya ulaşır. Ancak Roma'daki sürekli kargaşa hali, Peregia'daki isyan ve Fransa ile İngiltere arasında ortaya çıkan sorunlara aracılık yapma niyetinden dolayı 1370 yılında V. Urban tekrar Avignon'a döner ve dönüşünden kısa bir süre sonra aynı yıl içerisinde ölür.⁶⁹

V. Urbanus'un Roma'ya yerleşme hayali gerçekleşmese de onun ardından gelen Papa XI. Gregorius da aynı şekilde Roma'ya yerleşme konusunda karardır. Onun ideali papalığı tekrar Roma'ya taşımaktı. Çünkü o Aziz Petrus'un tahtının Roma'da olması gerektiğine inanıyordu.⁷⁰ Önceki Papa V. Urbanus'un Avignon'a geri dönmesi İtalyanlar tarafından oldukça büyük tepkilere yol açmıştır. Bu tepkiler 1375 yılında Floransa liderliğinde Fransız papalığına karşı bir isyana dönüşmüştür. XI. Gregorius da bu baskılardan etkilenmiş ve Roma'ya dönmemesi durumunda bir İtalyan'ın papalık görevine getirileceği ile tehdit edildiğinden dolayı Avignon'dan ayrılıp Roma'ya gitmeye karar vermiştir. 1377 yılının ocak ayında Papa XI. Gregorius'un Roma'ya varması ile papalığın Avignon Esareti sona ermiştir.⁷¹

Papalığın "Avignon Esareti" dönemi, papaların Fransa kontrolüne girmesi ve Fransa'ya düşman olan devletlerin papalığa da düşmanlık beslemesine neden olması açısından oldukça önemlidir. İngiltere Fransa ile o dönemde sürekli sorunlar yaşayan bir devlettir. Daha da ilerisi bu iki ülke hiçbir zaman dost olmamıştır.⁷² Bu duruma ek olarak papalığın Fransa'da bulunması İngiltere'yi papalıktan iyice uzaklaştırmıştır. Her ne kadar o dönemde tüm ülkelerde papalığa dair belli başlı eleştiriler olsa da Fransa ile İngiltere'nin savaş halinde olması ve XIV. yüzyıl papalarının Fransız olması İngiltere'nin papalığa olan eleştirilerinin daha şiddetli olmasına neden olmuştur.⁷³ Çünkü İngiltere ada ülkesi olarak kıta Avrupası'nda bulunan ülkelerin güdümünde olmak istememektedir. Nitekim İngiliz krallarının papalığa vergi vermek istememesi de bundan kaynaklı olmuştur.

Özetle papalığın Fransızların güdümünde olduğu "Avignon Esareti" dönemi İngilizlerin Katolik Kiliseden bir nebze daha uzaklaşmasına neden olmuş ve ileride VIII. Henry döneminde gerçekleşecek büyük kopuşa zemin hazırlamış

69 Ullmann, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, 190.

70 Koster, *Avignon ve Its Papacy, 1309-1417*, 140.

71 Koster, *Avignon ve Its Papacy, 1309-1417*, 142.

72 Ülgen, *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, 218.

73 Denys Hay, "The Church of England in the Later Middle Ages", *History* 53/177 (1968), 40.

olduğu görülmektedir. İngiltere ile Fransa arasındaki sorunların ne kadar büyük olduğunu, papanın Fransızların güdümünde olmasının İngiltere'nin neden hoşuna gitmediğini anlamak için Yüz Yıl Savaşları'nı da zikretmek yerinde olacaktır. İki ülke arasında meydana gelen bu savaşın başlangıcının papalığın "Avignon Esareti" dönemine denk gelmesi de oldukça ilgi çekicidir.

2.2.2. Yüz Yıl Savaşları

İngiltere ve Fransa arasında yaklaşık yüz yıl süren bu savaşlar dizisi, Fransa kralı VI. Philip (1328-1350) ile İngiltere kralı III. Edward (1327-1377)'ın 1330'lu yıllarda Bordeaux dolaylarındaki İngiliz Gaskonya'sının⁷⁴ özerkliği konusunda anlaşmazlığa düşmeleri⁷⁵ ve İngiltere'nin Fransa topraklarında hak iddia ederek İngiliz krallarının Fransız topraklarını idare etme isteği üzerine 1337 yılında başlamıştır.⁷⁶ Savaşın başlatıcı unsuru olarak bu durum öne sürülse de aslında İngiliz krallarının XI. yüzyıldan itibaren Fransa'nın kuzeybatısında yer alan Maine, Anjou, Touraine ve Poitou'daki toprakların idaresini elinde bulundurması gibi Fransa ile İngiltere arasında çok önceden beri var olagelen bazı sorunlar savaşa neden olmuştur.⁷⁷

Yüz Yıl Savaşları olarak bilinmesine rağmen 116 yıl süren bu dönemde irili ufaklı birçok savaş ve olay yaşanmıştır.⁷⁸ Hatta İngiliz Tarihçi Chris Wickham'ın ifadelerine göre Fransızlar ile İngilizler arasındaki savaşlar 1294 yılında başlamış ve 1558 yılına kadar sürmüştür.⁷⁹ Farklı zamanlarda irili ufaklı boyutlarda meydana gelen ve Avrupa'nın iki büyük devletini çok yıpratın bu savaşlar halkı da maddi ve manevi birçok yönden zora sokmuştur. Bir yandan veba ve kıtlık gibi doğal felaketler ile uğraşın Avrupa insanı bir yandan da savaşlarla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bu savaşlar çok çetin geçmiş ve özellikle 1375 yılındaki savaşta İngiliz ordusunun neredeyse yarısı hastalık ve açlıktan ölmüştür.⁸⁰ Avrupa

⁷⁴ Bu bölge şu anda Fransa topraklarında olsa da o dönemde bölgenin hakimiyeti İngiltere'deydi.

⁷⁵ Chris Wickham, *Ortaçağ'da Avrupa, Batı Roma İmparatorluğu'nun Dağılmasından Reformlara Kadar*, çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019), 352.

⁷⁶ Eco, *Ortaçağ: Şatolar, Tüccarlar, Şairler*, 74.

⁷⁷ Yüz Yıl Savaşları'nın nedenleri için bkz. Christopher Allmand, *The Hundred Years War* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 7–12.

⁷⁸ John Merriman, *A History of Modern Europe: From the Renaissance to the Present* (New York: W. W. Norton & Company, 2010), 27.

⁷⁹ Wickham, *Ortaçağ'da Avrupa*, 353.

⁸⁰ Jenkins, *A Short History of England*, 99.

insanı sadece hastalık ve açlıkla da sınanmamış bir de savaş giderleri için halka yüklenen vergiler artık dayanılmaz noktaya gelmiştir. İngiltere'nin kazandığı savaşlarda dahi İngiliz parlamentosunun savaş giderlerinin çok fazla olmasına karşı çıkması bu duruma aslında devlet erkânının bile artık dayanacak gücünün olmadığı açıkça ortaya koymaktaydı.⁸¹

Yaklaşık yüz yıllık süreç devam ederken bazı savaşları Fransa bazı savaşları İngiltere kazanmıştır. Savaşın sonlarına doğru İngiltere, Fransa topraklarını elde etmek için elinden gelen çabayı göstermiştir. Kral V. Henry (1413-1422) yaptığı güçlü bir saldırı ile 1429 yılında Fransa topraklarının yarısını elde etmiştir. Ayrıca dönemin önemli şehirlerinden Paris 1420-1436 yılları arasında on altı yıl boyunca İngilizlerin egemenliği altında bulunmuştur. Hatta İngiltere 1431 yılında on yaşında kral olan VI. Henry'e Paris'te taç giydirebilecek kadar güç kazanmıştır.⁸² Fakat İngiltere kazandığı toprakları ve gücünü muhafaza edememiş ve 1453 yılındaki Castillon muharebesinde Yüz Yıl Savaşları'ndan mağlup ayrılan taraf olmuştur.⁸³

İki büyük ülke arasında 116 yıl süren bu savaşlar ve olaylar silsilesi halkı artık dayanamayacağı bir noktaya getirmiştir. Reform öncesi süreçte birçok zorluğa göğüs germeye çalışan Avrupa insanını bir de iç çekişmeler ve savaşlarla mücadele etmek zorunda bırakmıştır. Bu savaşta taraflar sadece İngiltere ve Fransa görünse de irili ufaklı birçok devlet gerek taraftar olarak gerekse de maddi yönden iki devletten birisini desteklemiştir.⁸⁴

Yüz Yıl Savaşları'nı İngiltere'nin başta Fransa olmak kıta Avrupa ülkeleri ile yaşadığı sorunların dışı vurumu olarak zikretmek mümkündür. Bu savaşın özellikle ilk yıllarında papalığın Fransa'da ikamet ediyor olması ve Fransa'nın güdümünde olması İngiltere ile papalığın arasının açılmasına da neden olmuştur. Çünkü papa düşman Fransa topraklarında ve Fransa'nın tarafındadır. Eğer kilise tüm Hristiyanların kilisesi ise herhangi bir ülkeyi değil tüm inananları kuşatması gerekirdi ancak bu dönemde papalık otoritesinin de oldukça zayıflaması nedeniyle papalıktaki sorunlar iyice ayyuka çıkmış ve İngiltere, papalığa olan güvenini kaybetmiştir. Bu yönüyle Yüz Yıl Savaşları reform öncesi süreçte İngilizlerin pa-

⁸¹ Black, İngiltere Tarihi, 155.

⁸² Allmand, *The Hundred Years War*, 34.

⁸³ Jenkins, *A Short History of England*, 112.

⁸⁴ Yüz Yıl Savaşları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Allmand, *The Hundred Years War*; Jenkins, *A Short History of England*, 91–102; Ülgen, *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, 215–222.

palık ile bağlarının zayıflaması açısından oldukça önemlidir. Ayrıca bu savaşların kaybedeni olan İngiltere hem maddi yönden birçok sorunlar yaşamış hem de kıta Avrupa'ya olan düşmanlığını iyice pekiştirmiştir. Yaşanan sorunlar, kaybedilen savaş halka vergi olarak yansımış ve bu durum toplumdaki huzursuzluk ortamını tetiklemiştir. Fransa ile savaşlar devam ederken 1381 Köylü İsyanları'nın ortaya çıkması toplumdaki bu huzursuzluğu yansıtması açısından dikkate değerdir.

2.3. İngiliz Köylü İsyanları

Yüz Yıl Savaşları İngiltere'yi maddi yönden oldukça yıpratmıştı. Bu maddi kaybı telafi etmek isteyen İngiltere halktan topladığı vergileri daha da sık toplamaya ve miktarı da yükseltmeye başlamıştı. Bu durum halkı iyice bezdirici noktaya getirmişti. 1370'li yıllarda siyasi sorunlar meydana gelmiş, Fransa'daki askerî harekâtlar başarısızlığa uğramış ve 1377-1380 yılları arasındaki üç yıllık dönemde nüfusun yoksul kesimlerini doğrudan etkileyen yüzyılın en sert mali baskısı uygulanmıştı.⁸⁵ Çünkü 1377 ile 1381 yılları arasında İngiltere'de üç kez baş vergisi toplanmıştı. Bu yüzden Yüz Yıl Savaşları bu dönemdeki olumsuzlukların sebebi olarak görülmeye başlamıştı. Bu durum savaşın eleştirilmesine de zemin hazırladı. John Wycliffe bu savaşı eleştirenlerden biriydi. Benzer şekilde Wycliffe'ye ilgi duyan William Swynderby gibi din adamları devam etmekte olan Yüz Yıl Savaşları'nı eleştirmişti. Ayrıca Fransa'da etkili bir saray mensubu olan Philippe de Mézières de Yüz Yıl Savaşları ile ilgili birtakım sorunların varlığından bahsetmişti.⁸⁶

Veba salgını sebebiyle zaten can ve mal kaybı yaşayan ve maddi olarak çöküşün eşiğinde olan halk o travmayı atlatmadan Yüz Yıl Savaşları'ndan kaynaklı olarak alınan vergilere de dayanamadı ve 1381 yılında Köylü İsyanları'nı başlattı. İngiltere'deki bu ayaklanmaların fikri zeminini oluşturan kişi John Wycliffe idi.⁸⁷ İngiltere'deki köylü hareketlerinin fikri zeminini oluşturan Wycliffe olsa da bu hareketi bizzat yürüten öncüler iki kişiydi: Bunlardan birisi Wat Tyler iken diğeri ise John Ball adındaki bir din adamıydı.⁸⁸

⁸⁵ Rodney Hilton, *Bond Men Made Free, Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381* (London: Routledge, 2003), 151.

⁸⁶ Allmand, *The Hundred Years War*, 25.

⁸⁷ Halil Yavaş, "Geç Ortaçağ İngiltere'sinde Bir Devrimci Hareket: 1381 Köylü İsyanları", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Haziran 2020), 12.

⁸⁸ Hilton, *Bond Men Made Free*, 136–137.

Bu ayaklanmalar ilk olarak Essex'te başlamıştı. 1381 yılının mayıs ayının sonlarına doğru Essex'teki köylüler her yetişkin için belirlenen vergileri vermemek için vergi tahsildarlarına direnmişti. Bu direniş daha fazla insanın toplanmasına neden olmuş ve isyana dönüşmüştü.⁸⁹ Essex'te başlayan bu isyanlar daha sonra İngiltere'nin Güneyi boyunca dalga dalga yayıldı. Bu ayaklanmalar özellikle Doğu Anglia ve Kent bölgesinde yoğunlaştı. Ancak özellikle Sussex, Somerset, Cambridge, York ve Winchester'da ciddi olaylar ve sorunlar baş gösterdi. Köylüler bazı yerlerde feodal baronların mukavele kayıtlarını imha etti. Bu durum köylülerin baronlara ne kadar nefret duyduğunun göstergesiydi.⁹⁰ Ayrıca köylüler 1351 yılında kabul edilen ve köylülerin aldıkları ücretleri veba öncesindeki düşük fiyatlara sabitleyen 'Labourers Yasası'na da karşıydılar.⁹¹ Bu yasanın mimarlarından olan baş yargıç Sir John Cavendish'in Suffolk'ta öldürülmesi bu karşıtlığın eyleme dökülmüş hali olarak ifade edilebilir.⁹²

Köylülerin isyanları her geçen gün daha da artıyordu. Köylüler, Wycliffe taraftarı olan Lollardların da desteğiyle birçok bölgeye ulaştılar. Hatta Londra'ya kadar varıp Londra kulesini ele geçirdiler. 1381 yılında İngiltere'deki ayaklanmada köylü ordusu Londra'ya giderken taşra yerleri yağmalamış, şatoları kuşatmış bazı kiliselerdeki kitaplara ve eski eşyalara zarar vermişlerdir.⁹³ İsyana öyle noktaya varmıştır ki önemli saraylardan biri olan Strand'daki Gaunt'un Savoy sarayı yakılarak yok edilmiştir.⁹⁴ Dahası Canterbury başpiskoposu olan aynı zamanda baş vergisinin de mimarlarından olan Sudburyli Simon'un da içerisinde yer aldığı önde gelen birçok kişi öldürülmüştür.⁹⁵

Yeni bir yönetim sistemi meydana getirme arzusu olmayan köylüler 14 yaşındaki Kral II. Richard⁹⁶ ile görüşmek ve sorunlarını çözmek istiyorlardı. Bunun üzerine kral, 15 Haziran 1381 yılında köylülerin elebaşı konumundaki Tyler'in liderlik ettiği bir heyet ile Londra yakınlarında yer alan Smithfield'de görüştü. Bu görüşmede elebaşı Tyler'in, Kral Richard'ı tehdit ettiğini düşünen Londra belediye

⁸⁹ Hilton, *Bond Men Made Free*, 136.

⁹⁰ Black, İngiltere Tarihi, 161.

⁹¹ Hilton, *Bond Men Made Free*, 149.

⁹² Hilton, *Bond Men Made Free*, 139.

⁹³ Yavaş, "Geç Ortaçağ İngiltere'sinde Bir Devrimci Hareket: 1381 Köylü İsyancıları", 16.

⁹⁴ Hilton, *Bond Men Made Free*, 137.

⁹⁵ Hilton, *Bond Men Made Free*, 192.

⁹⁶ II. Richard'ın 1399 yılındaki ölümünden sonra XV. yüzyıldaki iç savaşların ülkeyi yarı vahşi doğaya getirdiği ifade edilmiştir. Aston, "John Wycliffe's Reformation Reputation", 24.

başkanı William Walwort, Tyler'ı bıçaklayarak öldürdü. Kral Richard bu sorunu akıllıca çözerek isyancıların taleplerini gerçekleştireceğinin sözünü verdi. Hem elebaşı Tyler'ın öldürülmesi hem de Richard'ın verdiği söz neticesinde isyanlar büyük oranda son buldu.⁹⁷ Köylü İsyanları 1381 yılında kısmen durulsa da uzun yıllar İngiltere'nin önemli iç problemlerinden biri olarak devam etmiştir. O tarihten 1640'lara gelinceye kadar belirli aralıklarla meydana gelen Köylü Ayaklanmaları İngiltere için sürekli bir baş ağrısı olmuştur.⁹⁸

Köylü İsyanları toplumdaki huzursuzluğun dışı vurumu olarak göze çarpmaktadır. Nitekim Yüz Yıl Savaşları maddi yönden İngiltere'nin belini bükmüş ve birçok toplumsal buhranı da beraberinde getirmiştir. Reform öncesinde bu kadar sorunun bir araya gelmesinin reformu doğuran unsurlardan olduğunu göz ardı etmemek gerekir. O dönemde sosyal ve maddi yönden birçok sorunla boğuşan İngiltere'de hala papanın etkin bir şekilde vergi aldığını ve endüjans sattığını hatırdı bulundurmak önemlidir. Reform öncesi süreçte dışarıda papa ve Fransa ile sorunlar yaşayan İngiltere içeride de Köylü İsyanları ile uzunca bir müddet mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bütün bu sorunların gölgesinde bir de Kral VIII. Henry'nin boşanma problemi ortaya çıkınca İngiltere'de reform kaçınılmaz bir hale gelmiştir.

2.4. Kral VIII. Henry'nin Boşanma Problemi

Almanya'da başlayan Protestan reformu İsviçre ve Fransa'dan sonra Avrupa'nın birçok ülkesine yayılmıştı. Bu ülkelerin en önemlilerinden birisi de hiç şüphesiz İngiltere'dir. Kendine özgü reform anlayışı ile İngiltere, Protestanlığın İngiliz yorumu olarak ifade edilebilir. İngiliz Kilisesi bir yandan papanın otoritesine karşı çıkıp Protestan öğretileri benimserken diğer yandan Katolik geleneğinden de tamamen kopmamıştır. Katolik ve Protestan arası bir yapıya sahip olan İngiliz Kilisesinin diğer kiliselerden asıl ayırt edici yönü ise ülkedeki kralın aynı zamanda kilisenin başı olarak kabul edilmesiyle milli bir kilise özelliği taşımasıdır.⁹⁹

İngiltere'de reformun meydana gelmesinde daha önce zikrettiğimiz birçok etkenin rol aldığını ifade etmiştik. Bunlara ek olarak reform sürecine geçişte kırılma noktasını Kral VIII. Henry'nin¹⁰⁰ erkek çocuk veremeyen karısı Catherina'dan

97 Köylü İsyanları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hilton, *Bond Men Made*; Jenkins, *A Short History of England*, 85-94.

98 Black, *İngiltere Tarihi*, 161.

99 Şinasi Gündüz (ed.), *Dünya Dinleri* (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2019), 152.

100 Kral VIII. Henry 1509 yılında tahta geçtiği sırada 18 yaşında bir çocuktü. Bazılarının

boşanma isteğine Katolik Kilisesi kurallarının onay vermemesini zikretmek yerinde olacaktır. Catherina, Aragon hanedanından bir kadındı, Henry ise Tudor hanedanı soyundan gelmekteydi. Kral VIII. Henry'nin (1491-1547) babası VII. Henry (1457-1509) Aragon hanedanı ile aralarındaki ilişkileri pekiştirmek adına ilk oğlu Arthur ile Catherina'yı evlendirmişti. Fakat bu evlilikten beş ay sonra kralın ilk oğlu Arthur ölmüştü. Kral VII. Henry, Aragon hanedanı ile olan bu ilişkiyi devam ettirmek adına dul kalan gelini Catherina ile diğer oğlu olan VIII. Henry'i 1509 yılında Papa II. Julius'un özel izniyle evlendirmişti.¹⁰¹ Bu evliliğin üzerinden yıllar geçmesine ve Catherina defalarca hamile kalmasına rağmen çocuklarının hepsi öldü. Bu çocuklardan hayatta kalan tek isim 1516 yılında dünyaya gelen ve bir kız çocuğu olan Mary Tudor'du. Evlilikleri boyunca Catherina üç çocuğunu dünyaya gelmeden düşürmüş dahası doğurduğu çocuklardan beş tanesi ise uzun süre hayatta kalmayı başaramadan ölmüştü.¹⁰²

Tarih 1525 yılını gösterdiğinde Catherina kırk yaşına gelmiş ve hâlâ Henry'nin soyunu devam ettirecek ve krallığın varisi olacak bir erkek çocuğu dünyaya getirememişti. Kral VIII. Henry, o zamana kadar İngiltere tarihinde sadece bir kadının kraliçe olduğunu ve onun iktidarı döneminde ülkenin iç karışıklıklara sürüklendiğini biliyordu. Bir tek kıza sahip olan Henry, kendisinden sonra krallığın ailesinde kalması için bir oğlan çocuğu olmasını şiddetle istiyordu.¹⁰³

Karısının bir erkek çocuk dünyaya getirmesinden artık umudunu kesen VIII. Henry, hem erkek çocuk dünyaya getireceğini düşündüğü hem de aşırı derecede âşık

kızımısı olarak adlandırdığı temiz bir yüzü vardı. O dönemde prenslerin kapsamlı bir eğitim aldığı gibi o da iyi bir eğitim almıştı. Ayrıca Henry sıradan erkeklerden de oldukça yetenekliydi. Biri Latince olmak üzere üç dil bilen Henry, teoloji konularını tartışacak düzeyde meselelere hakimdi. Müzik konusunda da oldukça başarılı olan Henry, birçok müzik aletini de çalabiliyordu. Savaş becerileri konusunda da kendini yetiştirerek çok maharetli ve acımasız bir mızrak dövüşçüsü olmuştu. (Cyril E. Robinson, *A History of England, The Tudors and Stuarts 1485-1688* (London: Methuen, 1928), 6.

¹⁰¹ Alison Weir, *Six Wives of Henry VIII* (London: Pimlico, 1997), 77. Normal şartlarda Kutsal Kitap'taki "Kardeşinin karısıyla evlenen adam rezillik etmiş olur ve kardeşinin namusunu lekeleymiştir. Çocuk sahibi olmayacaklardır." (Levililer 20:21) pasajına göre Kral Henry'nin, ölen kardeşi Arthur'un dul eşi olan Catherina ile evlenmesi kilise kanunlarına göre yasaktı. Fakat Papa II. Julius'un Kral Henry'e özel bir evlilik muafiyeti çıkarması ile ancak bu evlilik mümkün olabilmiştir G. R. Elton, *Reform and Reformation, England 1509-1558* (London: Harvard University Press, 1993), 106.

¹⁰² VIII. Henry'nin çocukları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Alison Weir, *The Children of Henry VIII* (London: Pimlico, 1997).

¹⁰³ Kenneth Scott Latourette, *A History of Christianity* (New York: Harper-Row Publishers, 1975), 800.

olduğu Anne Boleyn ile metres hayatı yaşamaya başladı. Aralarındaki ilişki 1525 yılında başladı ve bu ilişki başladığında Anne Boleyn henüz 18 yaşındaydı. Yaklaşık sekiz yıl süren metres hayatından sonra Kral Henry metresi Anne Boleyn ile evlenmeye karar verince bu isteğini papaya ilettili. Papa VII. Clement bu evliliğin kilise kurallarına göre doğru olmadığı ve kralın eski eşinden boşanmasının yasak olduğunu ifade etti. Aslında papa da kralın bu isteğinden dolayı çok zor bir durumda kalmıştı. Kralın isteğini kabul etse kendinden önceki papanın kurallını çiğnemiş olacak ve papalık kurumunun otoritesine zeval gelecekti ancak eğer kabul etmezse Katolik Kilise için önemli bir konuma sahip olan İngiltere kralını karşısına almış olacaktı. Nihayetinde papa bu talebe olumsuz cevap verdi ve kralın, karısı Catherina'dan boşanmasına onay vermedi.¹⁰⁴

Papadan onay alamayan kral çözümü başka şekilde aramaya başlamıştır. Çünkü o, kendisinden erkek evlat edinemediği karısını boşayıp metresi Anne Boleyn ile evlenmeyi çoktan kafasına koymuştur. Bu işi çözüme kavuşturmak için ne yapması gerektiği konusunda Kral VIII. Henry, kendisinde sonra ülkedeki en yetkili yönetici olan Thomas Cromwell (1485-1540)'den çözüm önerisi istemiştir. Yardımcısı Cromwell ve dönemin önemli ilahiyatçılarından olan Thomas Cranmer'in tavsiyeleri üzerine Kral VIII. Henry, İngiltere'nin ve Avrupa'nın reform düşüncesine sahip önde gelen üniversitelerinden destek aramıştır. Ayrıca kral, İngiliz parlamentosunun desteğini de arkasına almıştır. Aldığı bu destek ile Kral Henry 1533 yılında İngiliz mahkemesinin özel izni ile karısı Catherina'dan boşanmış ve Anne Boleyn ile gizlice evlenmiştir.¹⁰⁵ Buna ek olarak Thomas Cromwell, Kral VIII. Henry'nin İngiliz Kilisesinin başı olmasını ve burada papanın değil kralın lider olmasını da tavsiye etmiştir. Katolik Kilisesinin yasağına rağmen bu yapılanların ardından papa, kendisine karşı gelenlere her zaman uyguladığı bir yöntem olan aforozu devreye sokmuş ve kralı aforoz etmiştir.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Bu karar Kral VIII. Henry'yi tatmin etmemiştir ve bunun önemli bir nedeni vardır. Şöyle ki: Kral ile Catherina'nın evliliği zaten normal şartlarda Kutsal Kitap'a göre yanlıştı. Sadece Papa II. Julius bu evliliğe özel izin vermişti. Bundan dolayı Kral Henry bu evliliği (Kilise yasalarına göre) hiç olmamış gibi kabul etmekteydi. Böyle bir evliliğin boşanma noktasında bu kadar sorun olmasına da anlam verememekteydi. Çünkü ona göre zaten bu evlilik kilise yasasına göre hiçbir zaman bağlayıcı bir evlilik olmamıştı (T. M. Parker, *The English Reformation to 1558* (London: Oxford University Press, 1963), 41.

¹⁰⁵ VIII. Henry'nin eşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Weir, *Six Wives of Henry VIII*.

¹⁰⁶ Latourette, *A History of Christianity*, 801.

Kral VIII. Henry'nin boşanma talebi sebebiyle krallık ile papalık bir kez daha zıt düşmüştür. Reform öncesi yaklaşık iki asırlık süreçte zaten daha önce zikrettiğimiz birtakım sorunları yaşayan papalık ve İngiliz krallık otoritesi bir kez daha karşı karşıya gelmiş ve bu durum artık İngiltere'de reformun gerçekleşmesi için bardağı taşıran son damla olmuştur. Papalığın boşanma yasağını öne süren VIII. Henry uzun yıllar birtakım sorunlar sebebiyle karşı karşıya kalınan papalık otoritesi ile ipleri atma yoluna gitmiştir. Bu tarihten itibaren İngiltere'de reform sürecine adım atılmıştır.

Sonuç

Bu çalışmada Kral VIII. Henry döneminde Protestan reform düşüncesine kucak açan ve Katolik Kilise ile bağlarını koparan İngiltere'nin bu noktaya gelmesinde etkili olan faktörlerin neler olduğu konusu üzerinde durulmuştur. İngiltere'nin reformla tanışması Kral VIII. Henry'nin boşanma talebinin kilise kuralları tarafından kabul görmemesinden kaynaklı olarak 1534 yılında gerçekleşmiştir. Ancak İngiltere'nin bu aşamaya gelene kadar bu süreci hazırlayan birçok etkenin var olduğu sonucuna varılmıştır.

İngiltere'de reformun gerçekleşmesindeki en önemli etkenlerden birisinin papalık ile İngiliz krallığı arasındaki kökenleri XIII. yüzyılın başlarına dayanan otorite mücadelesi olduğu görülmüştür. Bunun en bariz örneği 1205 yılında Kral John'un İngiltere'nin en önemli piskoposluğu olan Canterbury'e papalığın yaptığı atamayı kabul etmemesi ve bunun üzerine papanın tüm ülkeyi aforoz ederek ayinleri yasaklaması hadisesi olmuştur. Bu olayla birlikte başlayan krallık ile papalığın otorite mücadelesi reform sürecine kadar varlığını sürdürmüştür.

Papalığın iç işlerine karışmasını istemeyen İngiltere krallarının papalığın yetkilerini kısıtlayıcı kanunlar çıkarması da İngiliz reformunun meydana gelmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Provisors ve Preamunire adlarıyla bilinen ve XIV. yüzyılın sonlarında birçok kez yürürlüğe konulan bu yasalarla papanın, İngiltere iç işlerine müdahale yetkileri kısıtlanmış ve ülkede sorunların çözümü için papalığa başvurulması da yasaklanmıştır. Bu kanunlar, İngiltere ile papalık arasındaki mücadeleyi daha da belirginleştirmiştir ve ileride gerçekleşecek kesin ayrılığın göstergesi olmuştur.

İngiltere'de reformun gerçekleşmesi ve milli bir kilise kurulmasında en önemli etkenlerden biri de hiç şüphesiz Oxfordlu İngiliz teolog John Wycliffe'nin fikirleri ve çalışmaları olmuştur. XIV. yüzyılda yaşayan Wycliffe tek otorite olarak Kutsal Kitap'ın kabul edilmesi ve başında krallığın bulunduğu milli bir

kilise kurulması gerekliliğini savunmuştur. Buna ek olarak İncil'i İngilizceye çevirmiş ve ibadetlerin her ülkenin kendi dilinde yapılması gerektiğini öne sürmüştür. Ayrıca o papalığın endüljanslar ile insanları sömürmesine ve dinin bir istismar aracı olarak kullanılmasına da karşı gelmiş ve başta İngiltere olmak üzere tüm Avrupa'da görüşleri oldukça kabul görmüştür. Her ne kadar Wycliffe İngiltere'de bir reform gerçekleştiremeyip papalık tarafından engellense de ondan sonra reform düşüncesi takipçileri Lollardlar tarafından sürdürülmüştür. Wycliffe, İngiltere'de milli bir kilise anlayışının oluşmasında çok önemli bir rol üstlenmiş ve onun bu düşüncesi 1534 yılında Kral VIII. Henry tarafından hayata geçirilmiştir.

İngiltere'nin Fransa ile yaşadığı sorunların da reformun gerçekleşmesinde payı oldukça fazladır. Papalığın Avignon esareti döneminde Fransa topraklarında ikamet etmesi, papaların Fransızlardan seçilmesi ve papalığın Fransa'nın güdümünde olması da İngiltere'nin papalık ile bağları koparmasında çok önemli bir etkidir. Avignon esareti döneminde papalar Roma'da değil Fransa'da ikamet etmişlerdir. Bu durum sadece papaların Fransa'da ikamet etmesiyle sınırlı kalmamış papalık makamı Fransa'nın çıkarları için kullanılmıştır. Bundan dolayı başta İngiltere olmak üzere Fransa'ya düşman olan devletler papalığa da düşman olmuş ve tavır almıştır. Ayrıca İngiltere, Fransa topraklarında bulunan papalığa vergi dahi vermek istememiştir. Papalığın idaresine dahi razı olmayan İngiltere, düşman Fransa'nın güdümündeki bir papalığın idaresine hiç razı olmamış ve papalık ile arasındaki bağlar artık iyice kopma noktasına gelmiştir.

İngiltere ile Fransa arasından gerçekleşen Yüz Yıl Savaşları'nın da İngiliz reformunun gerçekleşmesinde önemli payı bulunmaktadır. Asırlardır birbirine düşman olan bu iki devlet yaklaşık yüz yıl boyunca birbirleriyle savaşmıştır. Bu savaşın kaybedeni İngiltere olmuştur. İngiltere bu savaşta aşırı derecede can ve mal kaybı yaşamış ve savaşın giderlerini halka yüklemiştir. Bu durum toplumda iç huzursuzluk meydana getirmiştir. Buna ek olarak papalığın her zaman olduğu gibi bu savaşta da Fransa'nın safında yer alması İngiltere'nin papalığa da düşman olmasına neden olmuştur.

Dışarıda papalık ve Fransa ile yaşanan sorunlarla uğraşan İngiltere içeride de Köylü Savaşları ile mücadele etmek zorunda kalmıştır. Yüz Yıl Savaşları'ndan kaynaklı vergiler halkın belini bükmüş ve bu durum Köylü Savaşları'nın ortaya çıkması ile sonuçlanmıştır. Bu iç savaş özellikle reform öncesi süreçte İngiltere'de belirli aralıklarla meydana gelmiştir. Bu savaşlar yüzünden sorunlar yaşanmış ve

toplumsal huzursuzluk ortamı meydana gelmiştir. Reform hadisesi bu toplumsal huzursuzlukların gölgesinde gerçekleşmiştir.

Buraya kadar zikredilen sebepler İngiltere’de reformun meydana gelmesinde etkili faktörler olarak önümüzde durmaktadır. Reform gibi büyük bir hadise elbette sadece bir sebeple meydana gelmemiştir. Reformun gerçekleşmesi için uygun zaman/zemin oluşmuş ve şartlar olgunlaşmıştır. Tüm bu etkenler birikmiş ve artık İngiltere’de reform düşüncesinin gerçekleşmesi için bardağı taşıracak son bir damlanın varlığına ihtiyaç duyulmuştur. İşte bardağı taşıran sonra damla Kral VIII. Henry’nin boşanma talebinin Katolik Kilisesi tarafından kabul edilmemesi hadisesi olmuştur. Kendisine erkek çocuk veremeyen karısı Catherina’dan boşanmak isteyen Henry, Katolik Kilisesinin boşanma yasağı gereği bu isteğini gerçekleştirememiştir. Bunun üzerine VIII. Henry kilisenin bu kuralını çiğnemiş ve eşini boşamıştır. 1534 yılında gerçekleşen bu olayla birlikte İngiltere, yıllardır otorite sorunları yaşadığı papalık ile artık ipleri tamamen atmış ve hem siyasi hem de dini otoritenin kralda olduğu milli bir kilise anlayışına evrilmiştir.

Kaynakça

- Alıcı, Mehmet. “Protestanlığın İngiliz Yorumu: Puritanizm”. Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu. ed. Sami Erdem / 517-532. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Allmand, Christopher. *The Hundred Years War*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Aston, Margaret. “John Wycliffe’s Reformation Reputation”. *Past & Present* 30 (1965), 23–51.
- _____. *Lollards and Reformers*. London: The Hambledon Press, 1984.
- Atasever, Mevlüde. *John Wycliffe ve Papalık Eleştirisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Black, Jeremy. İngiltere Tarihi. çev. Aytaç Yıldız. Türkiye: Doğu Batı Yayınları, 2020.
- Canning, Joseph. *A History of Medieval Political Thought*. London: Routledge, 1996.
- Çoban, Bekir Zakir. *Geçmişten Günümüze Papalık*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Davies, Cecily. “The Statute of Provisors of 1351”. *History* 38/133 (1953), 116–133.
- Eco, Umberto. *Ortaçağ: Şatolar, Tüccarlar, Şairler*. çev. Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2015.

- Elton, G. R. *Reform and Reformation: England 1509-1558*. London: Harvard University Press, 1993.
- Gümüş, Tarık Tolga. “Erken İngiliz Reformasyonu ve Lollard Hareketi”. *Tarih Okulu Dergisi* 12/39 (2019), 528–551.
- Gündüz, Şinasi (ed.), *Dünya Dinleri*. İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Harriss, Gerald. “Political Society and the Growth of Government in Late Medieval England”. *Past & Present* 138 (1993), 28–57.
- Hay, Denys. “The Church of England in the Later Middle Ages”. *History* 53/177 (1968), 35–50.
- _____. *The Italian Renaissance in Its Historical Background*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Hicks, Michael A. *English Political Culture in the Fifteenth Century*. London, New York: Routledge, 2002.
- Hilton, Rodney. *Bond Men Made Free: Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381*. London: Routledge, 2003.
- Jenkins, Simon. *A Short History of England*. Great Britain: Profile Books, 2011.
- Kaartinen, Marjo. *Religious Life and English Culture in the Reformation*. London: Palgrave Macmillan UK, 2002.
- Keen, Maurice Hugh. *England in the Later Middle Ages*. London: Routledge, 2. Basım, 2003.
- Khoo, Jeffrey. *Seven Stars Of The Protestant Reformation: İn Commemoration Of The 500th Anniversary Of The Reformation*. Far Eastern Bible College, 2017.
- Koster, Joëlle Rollo. *Avignon ve Its Papacy, 1309-1417*. London: Rowman & Littlefield, 2015.
- Lahey, Stephen E. *John Wyclif*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2009.
- Latourette, Kenneth Scott. *A History of Christianity*. 2 Cilt. New York: Harper-Row Publishers, 1975.
- McDowall, David. *An illustrated History of Britain*. Harlow: Longman, 1989.
- Megson, Barbara E. “Mortality among London Citizens in the Black Death”. *Mediaval Prosopography* 19 (1998), 125–133.
- Merriman, John. *A History of Modern Europe: From the Renaissance to the Present*. New York: W. W. Norton & Company, 2010.
- Myers, Alec R. *England İn The Late Middle Ages*. Harmondsworth: Penguin Books, 1963.

- Olgun, Hakan. *Luther Reformu ve Katolisizmi Protesto*. İstanbul: Eski Yeni Yayınları, 2016.
- Ökten, Kaan H. *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş*. İstanbul: Alfa, 2003.
- Öncer, Mehmet Ali. *Küreselleşme Sürecinde Anglikanizm ve Anglikan Kilisesi*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Parker, T. M. *The English Reformation to 1558*. London: Oxford University Press, 1963.
- Robinson, Cyril E. *A History of England: The Tudors and Stuarts 1485-1688*. London: Methuen, 6. Basım, 1928.
- Saltmarsh, John. "Plague and Economic Decline in England in the Later Middle Ages". *The Cambridge Historical Journal* 7/1 (1941), 23–41.
- Stöber, Karen. *Late Medieval Monasteries and their Patrons England and Wales, c.1300-1540*. Great Britain: The Boydell Press, 2007.
- Topçu, Nureddin. *Sosyoloji*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.
- Ullmann, Walter. *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*. London, New York: Routledge, 2. Basım, 2003.
- Ülgen, Pınar. *Orta Çağ Avrupa Tarihi*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2020.
- Ülgen, Pınar-ÖZER, Gülnur. "Provisors ve Praemunire Yasaları Çerçevesinde Taht ve Papalık İlişkileri". *Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/2 (2021), 331–342. <https://doi.org/10.30783/nevsosbilen.890858>
- Ünal, Banu Çetin. "Avrupa'nın Felaketler Yüzyılında Bir Devrimci Olarak John Wycliffe'in Etkisi". *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Haziran 2019), 80–94.
- Walsingham, Thomas. *The Chronica Maiora 1376-1422*. çev. David Preest. Woodbridge: Boydell Press, 2005.
- Weir, Alison. *Six Wives of Henry VIII*. London: Pimlico, 1997.
- _____. *The Children of Henry VIII*. London: Pimlico, 1997.
- Wickham, Chris. *Ortaçağ'da Avrupa: Batı Roma İmparatorluğu'nun Dağılmasından Reformlara Kadar*. çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019.
- Yami, Vedat Şafak. *Çağdaş Anglikan Kilisesinin İdari ve Dini Yapısı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- _____. "Anglikan Kilisesinin Oluşum Süreci ve Bugünü Üzerine Bir inceleme". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3 (2010), 578–585.

Yavaş, Halil. “Geç Ortaçağ İngiltere’inde Bir Devrimci Hareket: 1381 Köylü İsyanları”. *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Haziran 2020), 11–21.



Luther'in Katolisizm Bağlamında Kadın Konusundaki Eleştirileri ve Reform Sürecinde Kadınların Rolü¹

Huriye ABAYDIN

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

[huriyeapaydin@gmail.com], Orcid ID: 0000-0002-6182-8456



Giriş

Hıristiyanlık XVI. asırda ikinci büyük bölünmeyi Protestanlıkla yaşadığında ortaya çıkan reform hareketi kadın-erkek herkesi doğrudan ilgilendirmekteydi. Zira Ortaçağ döneminde Katolik Kilisesi'nde yaşanan yozlaşma ve kilisenin halk üzerinde kurduğu baskılar halkı, ortaya çıkan bu yeni harekete destek verme konusunda ikna edici olmuştu. Özellikle Luther'in reform bağlamında dile getirdiği hususlardan biri olan “tüm inananların din adamı olabilme ilkesi” kadın-erkek herkes üzerinde etki bırakmıştı. Bu etki kadınların da reforma katkı sağlamasında baskın bir sebep olmuştu.

Ülkemiz literatüründe reform konusunda yazılan tez ve makale benzeri birçok yayın yer almakla birlikte Luther'in kadınlarla ilgili görüşleri ve reform sürecinde kadınların durumu ile ilgili doğrudan yazılmış bir metin bulunmamaktadır. Bilhassa Batı tarihinin önemli aşamalarından biri kabul edilen reform döneminde kadınların konumu ve sürece katkılarını araştırmak amacıyla yazılan bu metin literatürdeki bu boşluğu doldurma gayesiyle ele alınmıştır. Bu kapsamda öncelikle

¹ Bu çalışma Prof. Dr. Şinasi Gündüz Hocanın danışmanlığında 2017 tarihinde tamamladığımız “Lutherci Protestan Teolojide Kadının Yeri ve Reform Sürecindeki Rolü” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Yüksek Lisans/İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, 2017).

kısaca Ortaçağ'da kadının durumundan bahsedilerek reform döneminde nelerin değiştiği tespit edilmeye ve Luther'in getirdiği bu yeni şartlar altında kadınların Protestanlığa geçiş sebepleri birkaç örnek üzerinden değerlendirilmeye çalışılacaktır. Aynı zamanda Luther'in aile hayatı üzerinde de durularak eşi Katharina von Bora'nın onun kadınlar konusundaki fikirlerinin değişmesi hususundaki etkileri ortaya konmaya gayret edilecektir.

1. Ortaçağ'da Kadının Konumu

Hıristiyanlıkta kadının konumu tespit edilmek istenildiğinde öncelikle ilk belirleyici kaynak olan Kutsal Kitap'a bakılmalıdır. Zira kadın konusuyla ilgili olarak Kutsal Kitap'ta Hıristiyanlık için başat unsurlardan biri kabul edilen asli günah doktrininde kadının ikincilliği ve insanın cennetten dünyaya düşmesindeki payı dikkati çekmektedir. Yaratılış bahsinde bu konu şöyle anlatılır:

“Rab, Tanrı'nın yarattığı yabanıl hayvanların en kurnazı yıldı. Yılan kadına, “Tanrı gerçekten, ‘Bahçedeki ağaçların hiçbirinin meyvesini yemeyin’ dedi mi?” diye sordu. Kadın, ‘Bahçedeki ağaçların meyvelerinden yiyebiliriz.’ diye yanıtladı. “Ama Tanrı, ‘Bahçenin ortasındaki ağacın meyvesini yemeyin, ona dokunmayın; yoksa ölürsünüz’ dedi.” Yılan, “Kesinlikle ölmezsiniz” dedi, “Çünkü Tanrı biliyor ki, o ağacın meyvesini yediğinizde gözleriniz açılacak, iyile kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınız.” Kadın ağacın güzel, meyvesinin yemek için uygun ve bilgelik kazanmak için çekici olduğunu gördü. Meyveyi koparıp yedi. Yanındaki kocasına verdi, o da yedi. İkisinin de gözleri açıldı. Çıplak olduklarını anladılar. (...) Rab Tanrı Âdem'e, “Neredesin?” diye seslendi. Âdem “Bahçede sesini duyunca korktum. Çünkü çıplaktım, bu yüzden gizlendim.” dedi. Rab Tanrı, “Çıplak olduğun sana kim söyledi?” diye sordu. “Sana meyvesini yeme dediğim ağaçtan mı yedin? Âdem, “Yanıma koyduğün kadın ağacın meyvesini bana verdi, ben de yedim.” diye yanıtladı.”²

Kıtab-ı Mukaddes'te Yaratılış bahsinde geçen bu ifadelerin üzerine Pavlus, “Günah bir insanın aracılığıyla, ölüm de günah aracılığıyla dünyaya girdi. Böylece ölüm bütün insanlara yayıldı. Çünkü hepsi günah işledi.” diyerek Hıristiyanlıkta asli günahın temellerini atar ve kendisinden sonra da bu anlayış dine dahil edilir. Aslında Pavlus ilk günahın müsebbibi olarak Âdem'i, yani erkeği sorumlu tutar. Onun itaatsizliği sebebiyle insanın yeryüzüne düşüşü gerçekleşmiştir.³ Fakat Pavlus'tan bir müddet sonra Kilise Babaları söylemlerinde kadını birincil derecede sorumlu görmüş ve teolojik açıdan da bu argümanı kuvvetlendirecek bir dil

2 *Kutsal Kitap: (Tevrat, Zebur, İncil), Yeni Çeviri*, Yar. 3: 1-12, (Ekim 2014).

3 Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 119.

tercih etmiştir. Zira Âdem'i günaha iten kadındır ve Kutsal Kitap da bu hususu desteklemektedir.

Hristiyanlıkta asli günah hususunu ilk ortaya atan Pavlus olsa da onu asıl temellendiren ve kuşaktan kuşağa bir kilise doktrini olarak geçmesini sağlayan Augustinus'tur. Onun anlayışına göre, erkeği günaha düşüren ve onun saflığının bozulmasına sebep olan kadındır.⁴ Pavlus'un başlattığı asli günah vurgusunu, Kilise Babalarının kadın üzerinden devam ettirmesiyle bu söylem kadının Hristiyanlıkta konumunu belirlemede etkili olmuştur. Asli günah konusu dışında Pavlus'un kadın konusundaki görüşleri de bu durumu perçinlemiştir. Hâlbuki İsa Mesih'in İnciller'de asli günah ve kadınların bu durumdaki paylarıyla ilgili herhangi bir ifadesi yoktur. Aynı şekilde Eski Ahit'te de "Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı'nın suretinde yarattı. Onları erkek ve dişi olarak yarattı."⁵ Yazılarak kadının ve erkeğin en azından başlangıçta aynı yaratıldıkları vurgulanmaktadır. Fakat Pavlus mektubunda "O (erkek), Tanrı'nın benzeri ve yüceliğidir. Kadın da erkeğin yüceliğidir."⁶ diyerek insanların Tanrı'nın suretinde yaratılma özelliğini erkeğe has kılar ve kadına da ancak erkek üzerinden ikincil bir yücelik atfeder.

Asli günahın yanı sıra kadının Hristiyanlıktaki yerinin belirlenmesinde en etkili ifadeler yine Pavlus'un mektuplarına dayanmaktadır. Mektubunda "Kadın sükûnet ve tam bir uysallık içinde öğrensin. Kadının öğretmesine, erkeğe egemen olmasına izin vermiyorum; sakın olsun." der ve bu açıklamalarını da şu argümana dayandırır: "Çünkü önce Âdem, sonra Havva yaratıldı; aldatılan da Âdem değildi, kadın aldatılıp suç işledi. Ama doğum yapıp kurtulacaktır; yeter ki sağduyuyla iman, sevgi ve kutsallıkta yaşasın."⁷ Pavlus'un bu ve buna benzer sözleri Ortaçağ'da kadının konumunun belirlenmesinde çok etkili olmuştur. Hâlbuki Pavlus'un mektuplarında bazı kadınlarla ilgili olarak övdüğü kısımlar da vardır.⁸ Fakat Ortaçağ'da genel anlamda kadınlardan bahsedilirken ağırlıklı olarak bu ikincil bakış açısının korunduğu fark edilmektedir.

Pavlus tarafından belirlenen bu ölçütler çerçevesinde kadının dinsel anlamda da eşine bağımlı olması Ortaçağ'da Hristiyanlığın temel görüşlerinden biri hâline gelmiştir. Zira Pavlus kadınların toplantılarda sessiz olmalarını, konuşmalarını

4 Cengiz Batuk, *Mitoloji ve Tarihsellik: Hristiyanlığın Asli Günah Mitinin Tarihsel Dönüşümü*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 131.

5 Yar. 1: 27.

6 1Ko. 11: 7.

7 1Ti. 2: 11-15.

8 Rom. 16: 1,7.

söylemekle birlikte Mesih'in kilisenin lideri olması gibi erkeğin de kadının lideri olduğunu ve kilisenin Mesih'e bağımlı olması gibi kadının da kocasına bağımlı olduğunu ifade etmiştir.⁹ Pavlus'un bu kısıtlayıcı sözlerine rağmen ilk üç asırlık dönemde kadınlar kiliselerde papaz yardımcılığı gibi görevlerde bulunmuş ve bu görevleri esnasında hastaların bakımı ile kadınların vaftizleriyle ilgilenmiş,¹⁰ özel yetenekleri olanlar dini toplantılara katılıp konuşmalar yapmış ve toplum içinde din hizmetlerinde bulunmuşlardır.¹¹ Fakat daha sonra bilhassa Augustinus'un asli günah söylemi ve Pavlus'un bu ifadelerinin de yardımıyla Hıristiyanlıkta teologlar ile Kilise Babaları kadına bakıştaki bu olumsuz düşünceleri devam ettirdiğinden kadınlar zamanla dinsel hayattan tamamen soyutlanmışlardır.

Hâl böyle olunca kadınların dinsel bağlamda varlık gösterebildikleri tek yer manastırlar olmuştur. Zira rahibe olmak amacıyla manastırlara gidenler burada okuma-yazma ayrıcalığına sahiptirler. Zira Ortaçağ'da kadınların okuma-yazma öğrenmesi bir hayli netameli bir konudur. Onlara bu imkân sadece rahibe yemini ettikten sonra tanınmıştır. Daha sonra soylu kadınlara da bu konuda bazı haklar verilmiş ama okuyacakları kitaplar listesi kilise yetkilileri tarafından belirlenmiş ve daha dindar kadınlar yetiştirilmeye çalışılmıştır.¹²

Bu manastırlara kendi istekleriyle katılanlar olduğu gibi mecburen gidip kalanlar da vardır. Özellikle Ortaçağ'da *drahoma* olarak ifade edilen, evlenirken kadınların getirmesi gereken çeyizi hazırlamaya güç yetiremeyen genç kadınlar için manastırlar daha ucuza mâl olan zorunlu bir seçenek hâline gelmiştir. Bunun yanı sıra bilhassa bu manastırlara yardım eden soylu ailelerin üyelerinden bazılarının zorunlu sığınma ihtiyaçları, onların bu manastırlara yerleştirilmesi suretiyle karşılanmıştır. Aynı şekilde mirasa ortaklık etmesin diye dul kalan annelerini manastırlara yerleştirenler de vardır. Ayrıca soylu ailelerde ciddi bir özürle doğan çocukların gözlerden uzak bir şekilde bu manastırlarda büyütüldüğü yine bilinen hususlardandır.¹³ Bu açılardan incelendiğinde manastırların Ortaçağ'da sadece dini anlamda değil, sosyal konularda da birçok önemli görevler üstlendiği görülmektedir.

⁹ Ef. 5: 23-24.

¹⁰ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 95.

¹¹ Ömer Faruk Harman, "Hıristiyanlıkta Kadın Algısı", *Kur'an ve Kadın Sempozyumu*, (Ankara: 2010), 60.

¹² Carla Casagrande, "Korunan Kadın", *Kadınların Tarihi II*, ed. Georges Duby, Michelle Perrot, çev. Ahmet Fethi, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005), 103.

¹³ Sandy Bardsley, *Women's Roles in The Middle Ages*, (London: Greenwood Press, 2007), 34-35.

Ortaçağ'da kadının dinsel hayatta varlık gösterebileceği bir diğer husus da dini konularda vizyonlar görmeleridir. Vizyon gördüğünü iddia eden ve bu vizyonları yine kilisedeki erkek yetkililer tarafından onanan azizelik mesabesine yükselmiş birçok kadın vardır. Benzer şekilde manastırda bulunan ve daha sonra mistik tecrübeler yaşadığını iddia eden kadınlar da bu açıdan değer görmüşlerdir. Fakat kadınların kilisedeki konumu incelendiğinde zaman zaman imparatorlar nezdinde mistik veya azize olarak saygı görmelerine rağmen köy veya mahalle kiliselerinde hiçbir etkileri bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bu konuda belirleyici olan Mesih'in kadınlardan kimseyi havari seçmemesi¹⁴ ve daha önce değinildiği üzere Pavlus'un kadınlar konusundaki olumsuz ifadeleridir.¹⁵

Kadının dinsel konumu bir yana Ortaçağ'da aile hayatındaki durumu incelendiğinde kadına, erkeğe nispeti bakımından bir değer verildiği dikkat çeker. Kadın kocaya nispetle bir eştir, babaya nispetle bir kız çocuğudur, çocuklarına nispetle bir annedir. Bunların arasında en önemlisi kocaya nispeti bakımındandır, zira en büyük sorumluluk kocaya karşı olandır. Onun bilhassa ailedeki bu durumunun belirlenmesinde birincil kaynak yine Pavlus'un sözleridir:

Ey kadınlar, Rabb'e bağımlı olduğunuz gibi, kocalarınıza bağımlı olun. Çünkü Mesih bedeninin kurtarıcısı olarak kilisenin başı olduğu gibi, erkek de kadının başıdır. Kilise Mesih'e bağımlı olduğu gibi kadınlar da her durumda kocalarına bağımlı olsunlar.¹⁶

Katolik Kilisesi'nde evlilik dini bir sakrament kabul edilir. Bunun kaynağı da yine Kutsal Kitap'taki "Verimli olun ve çoğalın."¹⁷ emrine dayanmaktadır. Bu emirle birlikte Tanrı ilk çifti kutsamıştır.¹⁸ Evlilik tarih boyunca önemli bir kurum sayılmakla birlikte sakrament hâline gelmesi XII. Asra tekabül eder. Katolik Kilisesi teologlarından Peter Lombard bu asırda evliliği yedi sakramente dahil eder ve böylece kutsal olduğu gerekçesiyle sona erdirilmesi yasaklanır. Bu tarihten sonra nikâhın kilise huzurunda ve eskiden aile büyükleri tarafından verilen kararlarla

¹⁴ Hans Küng, *Women in Christianity*, çev. John Bowden, (London and New York: Continuum, 2004), 1.

¹⁵ Pavlus'un kadınlarla ilgili negatif yorumları için bkz. 1Kor. 14: 34-35; Ef. 5: 22; 1Ti. 2: 11-13.

¹⁶ Ef. 5: 22-24.

¹⁷ Yar. 1: 28.

¹⁸ Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, çev. Patrick Lynch, ed. James Canon Bastible, (Illinois: Tan Books and Publisher Inc. 1974), 460.

gerçekleştirilen evliliklerin artık kişilerin birbirlerini kabul ettiklerini ifade etmeleri şeklinde yapılması yönünde hüküm verilir.¹⁹

Evlilikle birlikte ortaya çıkan bir diğer husus da boşanmadır. Boşanma İnciller’de İsa Mesih’in sözleriyle yasaklanmıştır. Benzer ifadelerle üç sinoptik İncil’de²⁰ de geçen boşanma konusunda Mesih, Matta’da zina haricinde boşanmanın yasak olduğunu, eğer boşanıp başkasıyla evlenirse bunun da zina olacağını söyler. Diğer iki İncil’de ise o, zina kaydı düşmeden her türlü boşanmanın yasak olduğunu ifade eder. Katolik Kilisesi de Mesih’in Matta’dakini değil diğer İnciller’de kaydedilen ifadelerini dayanak alır ve hiçbir durumda boşanılamayacağını öne sürer. Evlilik sadece ölüm yoluyla bitirilebilir veya fesih yoluyla hiç gerçekleşmemiş kabul edilebilir.

Ortaçağ’da kadınların sosyal hayattaki konumlarına dair tüm sınırlamalara ve engellemelere rağmen bazı dönemlerde varlık gösterebildiği alanlar da mevcuttur. Örneğin ticari hayatta ve hatta savaşlarda kadınların varlığı bilinmektedir. Örneğin Haçlı Seferleri 1095 yılında ilk başladığında Papa, eşlerinden veya babalarından, yani erkek vasilerinden izin alabilirlerse kadınların da bu seferlere katılabileceğini ilan eder. Zira sefere katılan kadın-erkek herkesin günahlarının bağışlanacağı müjdesini verir.²¹ Kadınlar da Papa tarafından verilen bu müjdeye ulaşabilmek için savaşa katılmışlar, cephenin gerisinde askerlere destek sağlamışlardır.

Ortaçağ’da yaşanan zorlu dönemlerden birini teşkil eden kıtlık ve veba döneminde de kadınların birçok bakımdan etkileri olmuştur. Kuzey Avrupa’da yaşanan büyük kıtlık sonucu insanlar zayıf duruma düşmüş ve bu kıtlıktan takriben yirmi yıl sonra kıtayı vuran veba ile zaten zayıf hâlde olan Kuzey Avrupa halkının yaklaşık üçte biri hayatını kaybetmiştir. Veba döneminde normal şartlar altında dini hususlarda kadınlara verilmeyen bazı yetkilerin de verildiği görülür. Örneğin vebadan ölmekten olan kimselere günah itirafı yaptıran papazların da vebaya yakalanması durumunda hastanın yanında kim varsa ona günah itirafı yaptırabileceği izni verilir. Bu kimseler arasında kadınların bulunması da muhtemeldir.²²

Ortaçağ Katolik Kilisesi’nde kadının konumunu özetlediğimiz bu bölümde kadının bilhassa Kutsal Kitap kaynaklı ifadelerle erkeğe bağımlı olduğu anlaşılmakta-

19 Herbert Vorgrimler, *Sacramental Theology*, çev. Linda M. Maloney, (Minnesota: The Liturgical Press, 1992), 295.

20 Mat. 19: 9; Mar. 10: 11-12; Luk. 16: 18.

21 Aydın Usta, “Haçlı Seferlerinde Kadın”, *Ortaçağda Kadın*, ed. Altan Çetin, (Ankara: Lotus Yayınları, 2011), 301.

22 Joseph P. Byrne, *The Black Death*, (Westport: Greenwood Press, 2004), 67.

dır. Kadını kendi cinsiyeti bakımından değerlendirmek söz konusu değilken ona verilen değer ancak annelik üzerinden daha belirgin bir hâle gelmektedir. Fakat tüm bunlara rağmen kadının dinsel ve sosyal hayatta var olma mücadelesi devam etmiştir.

2. Luther'in Kadın Konusunda Katolisizm'e Getirdiği Eleştiriler

Daha önce de değinildiği üzere Hıristiyanlıkta kadının konumu Kutsal Kitap çerçevesi içerisinde tayin edilmiş ve Kutsal Kitap'ta da bu husus Pavlus'un mektupları bağlamında ele alınmış ve kadınla ilgili hükümler de bu bağlamda verilmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde XVI. asırda Martin Luther öncülüğünde ortaya çıkan reform hareketinde de kadın konusundaki fikirlerin oluşmasında Pavlus'un etkili olduğu görülmektedir.

Luther 1517 yılında yayınladığı Doksan Beş Tez manifestosunda kilise, bilhassa papalık ve endüljans uygulamaları konusunda eleştirilerini serdetmiştir. Bu tarihten sonra birkaç kez düşüncelerini savunmak için Katolik Kilisesi yetkilileri ile görüşmeler yapsa da sonuç itibarıyla bir uzlaşa sağlanamamış ve sonunda kilise tarafından Luther'in aforozuyla sonuçlanan bir süreç başlamıştır. Bu olayların neticesinde Hıristiyanlık XVI. asırda ikinci büyük bölünmeyi yaşamıştır.

Kendisinden önce belli başlı eleştirilerle reform süreci başlamışsa da bu girişimler kilisenin müdahalesiyle etkisiz hâle getirilmiştir. Fakat Luther'in Doksan Beş Tezi, akabinde kilise yetkilileri önünde kendisini savunması ve bunun da ötesinde yaşadığı dönemde Saksonya topraklarındaki prenslerden destek alması onun başlattığı bu hareketi devam ettirebilmesini sağlamıştır. Bu süreçte Luther Katolik Kilisesi'nde geçerli olan birçok konuda eleştirilerini serdetmiş, bunları bilhassa Kutsal Kitap kaynaklı olmadıkları gerekçesiyle reddetmiş ve karşılık olarak Kutsal Kitap'a dayandığını iddia ettiği görüşlerini ikame etmiştir.²³ Luther'in kadınla ilgili görüşleri de bu minvaldedir.

Teolojisi Mesih merkezli ve Mesih'in insanların asli günahtan affolunması için kendisini feda etmesiyle doğrudan ilgili olması hasebiyle Luther'in asli günah yorumu önemlidir. Zira asli günah meselesi Hıristiyanlığın temel dogmalarındandır. Asli günah anlatısında kadının rolü daha önce Katolik Kilisesi'nde de görüldüğü üzere bir hayli etkindir. Luther, her ne kadar reformun kurucu ismi olarak anılsa da kendisi de Ortaçağ döneminde Katolik Kilisesi'nde yetişmiş, hayatının gençlik dönemini manastırda geçirmiş ve sonrasında da rahip olarak görev yapmıştır.

²³ Bu konuda detaylı bir çalışma için bkz. Hakan Olgun, *Luther ve Reformu: Katolisizm'i Protesto*, (Ankara: Feer Yayınevi, 2001).

Onun kadınlarla ilgili görüşleri küçüklüğünde aile içerisinde annesinden edindiği izlenimler ve kilise içerisinde kadınlarla ilgili yapılan yorumlarla sınırlıdır. Bu sebeple onun ilk dönem fikirleri, içinde yaşadığı çağın düşünceleriyle uyumludur. Fakat evlendikten ve özellikle baba olduktan sonra kadınlarla ilgili fikirlerinde önemli ölçüde bir dönüşüm yaşayacaktır.

Eşi Katharina von Bora altı yaşından itibaren manastırlarda büyümüştür. Luther'in reform düşüncesine dair fikirleri yaşadıkları manastıra ulaşınca Katharina 1523'te on bir arkadaşıyla birlikte Luther'in düzenlediği bir planla balıkçı arabasının arkasında manastırdan kaçmıştır.²⁴ Wittenberg'e geldiklerinde rahibelerin bazıları ailelerinin yanlarına dönmüş, bazıları da reformcu kişilerle evlenmiştir. Geriye yaşı ilerlemiş bir rahibe ile Katharina kalmıştır. Luther'in manastır hayatına karşı çıkan ve kadın-erkek herkesin evlenip çocuk sahibi olması gerektiğini söyleyen ifadelerinden sonra birçok reformcu evlenmiştir ama Luther yaşının ilerlemesine rağmen henüz evlenmemiştir. Bu durumuyla ilgili olarak arkadaşı Spalatin'e yazdığı bir mektupta kendisinin "her an öldürülme ihtimali olan bir heretik" olarak tanımlanmasından dolayı evliliğe cesaret edemediğini yazmıştır. Fakat bir müddet sonra etrafındaki birçok kişinin de evlendiğini görünce bu kararından vazgeçerek sonunda 13 Haziran 1525'te meşhur Köylü Savaşları'nın olduğu senede Katharina ile evlenmiştir. Bu karara en çok Luther'in babası sevinmiştir.²⁵ Yirmi bir yıl evli kalan Luther çiftinin üç erkek üç kız, toplam altı çocukları olmuştur. Katharina manastırda aldığı iyi eğitimine rağmen evde çocuklarının başında bir anne ve evinin idaresini üstlenen bir kadın olarak yaşantısını sürdürmeyi tercih etmiş ve din eğitimi konularına karışmamıştır. Bunda büyük ihtimalle Katolik dünyasının gözleri üzerine çevrilmesinin ve evlendikleri ilk andan itibaren birileri tarafından lanetlenmiş olmalarının da etkisi vardır. Zira Katolik Kilisesi'nde rahip ve rahibe olmak, Tanrı huzurunda kardeş olmak anlamına gelir. Dolayısıyla Augustinen bir rahip olan Luther ve Sistersiyen bir rahibe olan Katharina'nın evliliği Mesih'te kardeş olmaları hasebiyle bir çeşit enest ilişki olarak değerlendirilmiş ve bu sebeple lanetlendikleri düşünülmüştür.²⁶ Öyle ki bunun sonucunda onların doğacakları çocuklarının deccal olacağıyla ilgili rivayetler bile ortaya atılmıştır. Ortaçağ'da deccalin büyük bir hatanın sonucunda ortaya çıkacağı söylentileri yaygındır. Bu nedenle bazı kimseler bir rahip ile rahibenin evliliğinin sonucunda

24 Kirsie Stjerna, *Women and the Reformation*, (Blackwell Publishing, 2009), 54.

25 Roland H. Bainton, *Women of the Reformation in Germany and Italy*, (Boston: Beacon Press, 1974), 26-27.

26 Thomas A. Fudge, "Incest and Lust in Luther's Marriage: Theology and Morality in Reformation Polemics", *Sixteenth Century Journal*, C. 34, S. 2, 2003, 323.

doğacak çocuğun deccal olmaya aday olabileceğini, hatta bazı rivayetlerde bu çocuğun iki başlı canavar olacağını bile ileri sürenlerin olduğu iddia edilmiştir.²⁷

Bu bağlamda değerlendirildiğinde Luther'in teolojisinin yanı sıra kadınlarla ilgili görüşlerinin değişmesini sağlayan en önemli etkenlerden birisi şüphesiz eşi Katharina von Bora'dır. Karısı eski bir rahibe ve kendisi de bir rahip olan Luther'in eşiyle evliliğinin zamanla onun hayatında, dolayısıyla teolojisinde de kadın konusunda değişikliklere yol açtığı görülmektedir. Zira Luther'in kadınla ilgili ilk dönem düşüncelerine bakıldığında henüz başlangıç aşamasında, cennetten düşüşten önce bile kadınların erkeğe nazaran ikinci seviyede olduğunu kabul eder. Kadının yaratılışındaki bu zayıflıktan dolayı şeytan kandırmak için erkeğe değil kadına yönelmiştir.²⁸ Bu doğrultuda 1527 yılında Yaratılış bahsi konusunda yaptığı yorumda kadınlarla ilgili düşünceleri sert ve eleştireldir. Ona göre Havva, Âdem gibi zeki değildir, bu sebeple yılan ona yanaşmıştır. "Eğer Âdem'e yanaşsaydı o yılanın sözünü dinlemeyecektir." diye bir öngöründe bulunmuştur. Bununla birlikte "Eğer Âdem Havva'nın verdiği meyveyi yemeseydi onun için Tanrı bir başka kadın yaratabilirdi." diye bir fikir öne sürmüştür. Çünkü Pavlus da metninde "Kadın aldandı, erkek değil."²⁹ demiştir. Bununla birlikte erkeği de kadına uyması sebebiyle suçlu bulur. Fakat ikisinin suçu bakımından arada fark vardır. Kadın suçludur; o zaten doğası gereği zayıftır ve bunun neticesinde hata yapması normaldir. Erkek suçludur; kendisi mükemmel yaratılmasına rağmen yanındaki "aklı kıt" varlığın sözüne uymuştur. İşledikleri hataları sonucuyla ceza almışlardır. Luther'e göre aldıkları cezalar da suçlarına oranla azdır. Zira onların hataları sebebiyle dünya fahişelerle ve düzenbazlarla doludur. Çünkü kadınlar çocuk doğurmanın açısından, erkekler de ev geçindirmenin zorluklarından dolayı evlilikten uzak durmuş, böylece dünya daha da günah batağı hâline gelmiştir.³⁰

Luther'in evlendikten sonra görüşlerinin değiştiği onun Yaratılış bölümündeki aynı pasajlarla ilgili 1535 yılında yaptığı yorumlarından anlaşılmaktadır. 1535 yılında aynı konuyla ilgili yaptığı vaazında kadını yaratılışta erkekle bir tutan Luther onu Tanrı'nın yarattığı en mükemmel varlık kabul eder. Bununla birlikte eski görüşünden de izler taşıyan ifadelerinde kadını yaratılış bakımından ikinci seviyede görür. Ama kadın ev yönetimi, çocuklar, mal-mülk ve ortak menfaat-

27 Fudge, "Incest and Lust Luther's Marriage", 337.

28 Susan C. Karant-Nunn, Merry Wiesner-Hanks, Ed. and Tr. by, *Luther on Women: A Sourcebook*, (New York: Cambridge Press, 2003), 15.

29 1Ti. 2: 13-14.

30 Karant-Nunn, Wiesner-Hanks, *Luther on Women*, 24.

ler hususunda kocasıyla eşittir. Ancak bu eşitlik ev sınırları içerisinde geçerlidir. Luther'in sekiz yıl önceki ifadelerinin aksine bu vaazında ifade ettiği üzere kadın yılan tarafından kandırılmasaydı erkeğe her anlamda eşit olacaktır ama günahdaki etkin payı sebebiyle geri planda ve kocasına tâbi olmak zorunda kalmıştır.³¹ Luther'in ilk vaazını verdiği uzun süredir manastır hayatı yaşamış biri olarak okuduğu metinler üzerinden teorik bir değerlendirmede bulunması dikkat çekerken ikincisinde on yıllık evli bir eş ve baba olarak hayatın zorluklarına kadın-erkek herkesin göğüs germesine şahit olmasının etkisi büyüktür. İkinci vaazını verdiği dönemde altı çocuk sahibi bir baba olan Luther'in yaşadığı hayat tecrübesinin sonunda sekiz yıl önceki vaazında söylediklerini neredeyse nakzedecek kadar farklı bir dil kullandığı açıkça görülmektedir.

Luther'in bu bağlamda Katolik Kilisesi'ne getirdiği eleştirilerden birisi manastır hayatıyla ilgilidir. Ona göre manastır hayatının yemin altında insanlara zorunlu tutulması yanlıştır, ancak nefesine sahip olabilecek kişiler, kendilerini yalnızca ibadet edebilecekleri böyle bir hayata adayabilir. Ama zorunlu tutulması ve yemin ettirilip daha sonra da ayrılmaya izin verilmemesi dinen uygun değildir.³² Çünkü bu emir Kutsal Kitap'taki birçok ifadeye ters düşmektedir. Mesih bile havarilerinden evli olanların evli kalmasını söylemiş, onların eşlerinden ayrılmalarını istememiştir. Bununla birlikte yine Yaratılış bahsinde 1.28'de "Verimli olun, çoğalın." sözünü Luther bir emir telâkki eder. Bu doğrultuda kendisi bunu sadece tavsiye etmekle kalmaz, 1525'te eski bir rahibe olan Katharina von Bora ile evlenip altı çocuk sahibi olur. Fakat Katolik muhalifleri bu konuda reformcuları kıyasıya eleştirerek "kendi şehvetleri için manastırları boşalttıklarını" iddia etmişlerdir.³³

Luther'in kadınlarla ilgili getirdiği yenilikleri mülâhaza edenler onun kadına değil, anneye değer verdiğini, kadının bizatihi kendisinden çok annelik açısından onu yücelttiğini söylemektedirler. Yani Luther kadınları manastırdan çıkarmış, onlara bir kadın olarak değer vermemiş, aksine eğitim görebilecekleri tek imkânı da ellerinden almış ve onları eve kapatmıştır.³⁴ Bu eleştirilerde haklılık payı ol-

31 Martin Luther, "Lectures on Genesis, 1: 27", *Luther's Works Vol. 1*, ed. J. J. Pelikan, vd. (Philadelphia: Fortress Press, 1999), 321-322.

32 M. Darrol Bryant, "Celibacy and the Protestant Traditions: From Celibacy to the Freedom of the Christian", *Celibacy and Religious Tradition*, ed. Carl Olson, (New York: Oxford University Press, 2008), 116-117.

33 Helen Parish, *Clerical Celibacy in the West: c. 1100-1700*, (Cornwall: Ashgate Publishing, 2010), 145.

34 Karant-Nunn, Wiesner-Hanks, *Luther on Women*, 7.

makla birlikte yaşadığı çağ bakımından düşünüldüğünde o dönemde olağan durumun bu şekilde olduğu fark edilecektir. Zira kadınlar manastırda eğitim alsalar da bu cinsiyetlerinden tamamen bağımsız bir durumdur. Aynı zamanda Luther kadınlar hakkındaki bu görüşünü de Kutsal Kitap'taki ifadelere dayandırmaktadır.

Evliliğe verdiği önemle birlikte evli kadının haklarını da Katolik Kilisesi'ne kıyasla iyileştirme yoluna gitmiştir. Luther evlilikte eşler arasındaki saygıyı vurgulamakla kalmamış, çocuk yetiştirme konusunda anne ve baba arasındaki uyumun önemine de işaret etmiştir. Çocuğun faydasını gözetmek için ebeveyn uyumlu bir şekilde hareket etmelidir. Bununla birlikte kocaların ev işlerinde karılarına yardım etmeleri gerektiğini vurgulayan Luther, her ne kadar yardım etseler de bu işleri kadınların daha iyi yaptığını söyler. Ama buna rağmen Yaratılış bahsinde kadını erkeğe tâbi kılmasından ötürü, kadının hem evlilikte erkeğe eşit hem de ona tâbi olmasının nasıl mümkün olduğunu anlamakta kafalarının karıştığını söyleyen yazarlar da vardır.³⁵ Bu eleştirilerde de haklılık payı bulunmakla birlikte daha önce de ifade ettiğimiz gibi Luther'in bu görüşlerini yaşadığı dönemin şartları altında incelemek gerekir. Zira kiliseye kıyasen getirdiği bazı yeniliklerden söz etmek de mümkündür.

Bu yeniliklerden ilki Luther'in annelik konusunda yaptığı vurgudur. Şüphesiz Katolik Kilisesi'nde de annelik önemli bir vasıftır ama Luther'in babalara verdiği tavsiyeler, hamilelik döneminde kadının gözetilmesi ve ona yardımcı olunmasıyla ilgili öğütleri bu konuya bir hayli önem verdiğinin göstergesidir. Bunun yanı sıra konuşmalarında genç kızlara da tavsiyelerde bulunur. Özellikle zorla evlendirilmek istediklerinde bunu kabul etmeyip haklarını savunmalarını ısrarla salık verir. Bütün çabalarına rağmen zorla evlendirilmişlerse evlilik tamamlanmışsa bile kadının bu evliliği devam ettirme konusunda özgür olduğunu, isterse devam ettirebileceğini isterse de sona erdirmeye hakkına sahip olduğunu söyler. Tecavüze uğrayan kadınlar da aynı şekilde karar verme hakkına sahiptir.

Luther kadınları kocalarına karşı savunduğu gibi bazı durumlarda babalarına karşı da savunmuştur. Eğer bir baba kendi istekleri için kızının evlenmesine mâni oluyorsa bu şartlarda yönetim kız çocuğunu evlat edinip onu babasız bir kız gibi değerlendirecek haklarına sahip çıkmalıdır.³⁶ Bu bağlamda Luther'in Kitab-ı Mu-

35 Charmarie Jenkins Blaisdell, "Women in the Lutheran and Calvinist Movement", *Triumph Over Silence: Women in Protestant History*, Ed. By. Richard L. Greaves, (Connecticut London: Greenwood Press, 1985), 18.

36 Martin Luther, "The Christian in Society", *Luther's Works Vol. 46*, ed. J. J. Pelikan, vd. (Philadelphia: Fortress Press, 1999), 308-309.

kaddes'te geçen Dina'nın tecavüze uğraması³⁷ anlatısını nasıl yorumladığı da dikkat çekicidir. Zira kadınların evlerinde oturmalarının gerekliliği üzerine kurulmuş bu hikâyeye, tarih boyunca dışarıya çıktıklarında Yakup'un kızı Dina gibi tecavüze uğrayabileceklerine dair korkutma amaçlı sözlerle genç kızlara anlatılmıştır. Fakat Luther bu hikâyeye Dina'nın babası açısından yaklaşır ve kızının kirletilmesinden ve onurunun zedelenmesinden dolayı babanın çektiği sıkıntılara değinir. Dina'yı da korunmasız bir kız çocuğu olarak kabul eder ve burada kızın tek suçu varsa onun meraklılığı olabileceğini ekler.³⁸ Luther'in bu anlatı ile ilgili ifadelere yorumlayan yazarlar, onun henüz aynı yaşlarda kaybettiği kızının acısıyla böyle yorumlar yaptığına dikkat çekmişlerdir.³⁹ Bu yorum doğru olmakla birlikte tarih boyunca din adamlarının, başka kimsenin suçu yokmuşçasına bu olayda sadece evden tek başına gezmeye çıkan Dina'yı suçlu bulması ve bu anlatıyı kadınları korkutmak için kullanmasına karşılık Luther farklı bir perspektiften olaya bakabilmiş ve yaşananlardan etkilenen başka kimselerin de olabileceğine dikkat çekmiştir.

Luther'in kadın hakları konusunda dönemin şartlarını eleştirdiği bir diğer husus da kadınların mirasçı olamamalarıdır. O dönemde kadınlar Saksonya yasaları gereği kendileri mirasçı olamazken ancak bir erkek vasinin gözetimi altında bu hakka sahip olabilmekteydiler. Luther ise kadınların mirastan hak sahibi olabilmesi ve aldıkları miraslar üzerinde kendilerinin tasarruf hakkı olması gerektiğini savunmuştur.⁴⁰ Luther'in bu arzusu o hayattayken gerçekleştirilememişse de o dönemde böyle bir durumu dile getirmesi bile önemli bir husustur.

Protestanlığın Katolik Kilisesi'ne getirdiği eleştirilerden birisi de boşanma konusundaki yasaktır. Katolik Kilisesi'nde nikâh XII. asırda bir sakrament olduktan sonra hiçbir durumda boşanmanın gerçekleşmesine izin verilmez. İki taraftan biri zina yapsa bile eşleri aynı evde yaşamaya mahkûm edip boşanmaları yasaklanır. Böyle durumlarda genellikle evliliği fesih söz konusu olur. Bu şartlarda evlilik hiç gerçekleşmemiş gibi kabul edilerek ayrılmak mümkündür.⁴¹ Ancak böyle zamanlarda genellikle mağdur olan taraf kadın ve varsa çocuklar olmaktadır. Luther,

37 Yar. 34: 1-31.

38 Martin Luther, "Lectures on Genesis: Chapters 31-37", *Luther's Works, Vol. 6*, ed. J. J. Pelican, vd. (Ge 34: 3), (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1999).

39 Joy A. Schroeder, "The Rape of Dinah: Luther's Interpretation of a Biblical Narrative", *The Sixteenth Century Journal*, C. 28, S. 3, 1997, 781.

40 Luther, "The Christian in Society III", 269-270.

41 Steven Ozment, *When Fathers Ruled: Family Life in Reformation Europe*, (Cambridge: Harvard University, 1983), 80.

boşanmaya iyi bakmamakla birlikte belirli şartlar çerçevesinde izin verilmesi gerektiğini söyler. Buna kaynak olarak da İnciller'de İsa Mesih'in zina durumunda boşanmayı kabul ettiğini gösterir. Ayrıca kimseyi tekrar evlenmekten meneden bir ifade de olmadığını ekler. Katolik Kilisesi'nde uygulanan bu durum kutsal metinlerin aksine bir olgudur ve Luther'e göre bunun dinde bir yeri bulunmamaktadır.

Luther'in Katolik Kilisesi'ne kıyasla yenilik getirdiği bir diğer husus da kadınların eğitimi ve din hizmeti sunma konusundadır. Esasen onun fikirleri genel olarak kilise ile uyumludur fakat bununla birlikte istisnai durumlarla sınırlasa da bazı belli başlı değişiklikler yaptığı hususlardan bahsedilebilir. Öncelikle kız çocuklarının asgari düzeyde de olsa eğitim alması gerektiğini söyleyerek bu konuda ailelere kız çocuklarını okula göndermelerini tavsiye eder. Devletin iyiliği için hem kız hem erkek çocukları eğitim görmelidir. Amaç eğitimle birlikte devlet ve kiliseye etkin bir şekilde hizmet edecek bireyler yetiştirmektir. Eğitim sayesinde erkekler dışarıda, kadınlar da evlerinde daha iyi bir yönetimde bulunabileceklerdir.⁴² Kız çocuklarının eğitimine önem vermekle birlikte kadınların kiliselerde görevlendirilme konusuna normal şartlarda pek sıcak bakmamıştır. Esasen Luther'in bu husustaki görüşleri çelişkilidir. Zira o papalık yetkilileri ile münazaralarında kadınların Eski Ahit'te peygamberlik yaptıklarına işaret etse de kendi cemaatinde Pavlus'a dayanan meşhur görüşü devam ettirmiştir. Ayrıca zorunlu şartlarda kadının bu görevi üstlenebileceğini belirtmiş ve bu şartları dört başlıkta ele almıştır:

- a) Kadınlar bazı durumlarda erkekleri eleştirmek maksadıyla Tanrı tarafından özel bir yetenekle seçilir.
- b) Dul veya hiç evlenmemişlerse bu görevi ifa edebilirler. Zira böyle durumlarda eş olarak sorumlulukları yoktur.
- c) Erkekler tarafından bu görevler onlara verildiğinde bunu yapabilirler.
- d) Buldukları ortamda görevi yerine getirebilecek herhangi bir erkek yoksa veya görevi lâıyıyla yapacak donanımda bir erkek yoksa o zaman kadınlar dini görevleri ifa edebilirler.⁴³

Anlaşılabacağı üzere teolojisinde Pavlus'un mektuplarından fazlasıyla etkilenen Luther, onun fikirlerine ters düşecek yorumlardan ısrarla kaçınmış ama buna rağmen zorunlu hâlleri istisna ederek belli durumlarda kadınların da eğitim verebi-

42 Carmen Luke, *Pedagogy, Printing and Protestantism: The Discourse on Childhood*, (State University of New York Press, Albany, 1989), 122-123.

43 Karant-Nunn - Wiesner-Hanks, *Luther on Women*, 58.

leceklerini iddia etmiştir. Tanıdığı bu imtiyazlar bir hayli sınırlı olsa da Katolik Kilisesi'ne kıyasla yine de bir yekûn teşkil etmektedir.

Sonuç olarak Katolik Kilisesi ile kıyaslandığında Lutheryan teolojinin kadınlar konusunda, özellikle onlara annelik bağlamında daha önce olmayan birtakım haklar tanıdığı anlaşılmaktadır. Teolojisinde Pavlus'un mektuplarının büyük etkisi bulunmasına rağmen Luther'in bilhassa evlendikten ve baba olduktan sonra kadınlar hakkındaki görüşlerinin olumlu anlamda değiştiği dikkat çekmektedir. Fakat bununla birlikte Luther'in kadın bağlamında fikirlerinin belirli bir çerçeve içinde değiştiğini söylemek zordur. Onun zorlu geçen hayatında diğer konularda olduğu gibi bu konuda da yaşadığı olaylar doğrultusunda değişik görüşler serdettiği ve sistematik anlamda bir kadın bakış açısı ortaya koymadığı anlaşılabacaktır. Bu açıdan değerlendirildiğinde onun görüşlerinde birtakım çelişkiler olduğunu söyleyenler haksız sayılmamaktadır. Tüm çelişkilerine rağmen XVI. asırda reform düşüncesi ortaya çıktığında buna katılan ve toplumsal anlamda reformun taraftarlığını yapan kadınlar da bulunmaktadır.

3. Reform Döneminde Rol Alan Kadınlar

Luther'le birlikte başlayan ve zamanla Avrupa'nın birçok yerine sıçrayan reform döneminde etkin olan bazı kadınların varlığı bilinmektedir. Bu kadınların bir kısmını kocalarıyla birlikte reform çalışmalarının içinde bulunmuşlar, bir kısmıysa kocalarının koyu Katolik olmalarına rağmen yine de canları pahasına bu oluşum içinde yer almışlardır. Bunlar arasında Argula von Grumbach, Katharina Schütz Zell, Elisabeth von Brandenburg ve Elisabeth von Braunschweig bulunmaktadır. Bu isimler XVI. asırda Alman topraklarında yaşayan, doğrudan Luther'in görüşlerinden etkilenen ve bu doğrultuda reforma destek veren kadınların önde gelenleridir. Aralarından ikisi bilhassa yazılar yazarak yaşadıkları dönemde Katolik Kilisesi yetkilileriyle birebir mücadele veren kişilerdir. Anne-kız olan diğer ikisiyse Katolik kocalarına rağmen reforma destek olanlar arasındadır. Bu isimler incelendiğinde XVI. asırda bilhassa Alman topraklarında Protestanlığın yayılmasında kadınların nasıl etkin rol oynadığı daha iyi görülecektir.

Bu kadınlardan ilki olan Argula von Grumbach, Luther'in manevi babası Johann von Staupitz ile tanıştıktan sonra haberdar olduğu Luther'in fikirlerine kendisini yakın bulur. Kocasını Katolik olmasına rağmen kendisi dört çocuğunu Protestan fikirlerine uygun şekilde yetiştirir. Onun Protestanlık konusunda önemli katkısıysa yaşadığı dönemde on sekiz yaşındaki bir öğrenci olan Arsacius Seehofer'nin evinde bulunan Protestanlığa ait materyaller sebebiyle idam cezasıyla yargılanması

konusunda gösterdiği duruştur. Luther'le daha önce Leipzig görüşmelerinde karşı karşıya kalan Ingolstadt Üniversitesi teologlarından Johann Eck de bu gencin cezalandırılması konusunda ısrar edenler arasındadır. Yaptığını suç olarak kabul etmediği için davasından dönmeyen bu genç, yakılarak öldürme cezası verilmek üzereyken babasının nüfuzlu kişileri devreye sokmasıyla suçunu itiraf edip yarıldığını kabullenmesi şartıyla ölümden kurtularak Ettal manastırına gönderilir.⁴⁴

Argula, Seehofer'nın duruşmasına taraf olan Ingolstadt Üniversitesi yetkililerine yazılar yazıp onun savunur ve henüz çocuk yaşında sayılan birine bu yapılanların Kutsal Kitap'a aykırı ve adaletsiz bir tavır olduğunu ifade eder. Babasının kendisine çocukken aldığı Koberger Kutsal Kitap'ı sayesinde dini konularda geniş bilgisi olması hasebiyle Argula bu çocuğun hangi sebeplerle heretik sayıldığının kendisine anlatılmasını talep eder. Kendi iddialarını da yine Kutsal Kitap'tan seksen ayrı alıntıyla destekler ve bu konuda onların da cevap vermesini ister.⁴⁵ Yazdığı mektuplar üniversite yetkililerine ulaşır ama onu muhatap alıp cevap veren olmaz. Daha sonra başka kadınlar da yazılar yazarak reform lehine müdafaalara girişse de Argula reformun ilk yıllarında sesini çıkaran ve cinsiyetine aldırmaaksızın reform mücadelesine girişen ilk kadın olma özeliğine sahiptir. 1523-1524 yılları arasında sekiz farklı yazısı yaklaşık otuz bin kopya olarak yayınlanır.⁴⁶ Fakat tüm bu yazılarına rağmen Argula muhatap alınmaz ve dolaylı yoldan kocası üzerinden kendisine baskı kurmaya çalışılır. Dietfurt Dükünün yanında çalışan kocası işten çıkarılarak aile maddi sıkıntılara sokulur. Reform konusundaki bu çalışmalarını Luther takdir etmiş ve bu konuda arkadaşı Spalatin'e yazdığı mektubunda ondan bahsetmiştir: "Sana Mesih'in öğrencisi Argula von Grumbach'ın mektuplarını gönderiyorum. Okuduğunda Âdem'in günahkâr kızının Tanrı'nın kızına dönüşmesine meleklerin nasıl sevindiğini görebilirsin."⁴⁷ Argula von Grumbach reformun ilk yıllarında Katolik kocasına rağmen reform konusunda açıktan Luther'i desteklemiş ve bu konuda kısa yazılar kaleme almış ilk kadın reformculardandır. Bu yaptıkları Luther tarafından da saygı görmüş ve takdir edilmiştir.

Reform döneminde etkin olan kadınlardan bir diğeri Elisabeth von Brandenburg'tur. Danimarka Prensesi Elisabeth, Brandenburg Elektörü Katolik I. Joachim ile evlenir. Kendi kardeşi ve karısı Danimarka'da Luther'in görüşlerini benimse-

44 Stjerna, *Women and the Reformation*, 76.

45 Stjerna, *Women and the Reformation*, 77.

46 Peter Matheson, "Breaking the Silence: Women, Censorship, and the Reformation", *Sixteenth Century Journal*, C. 27, S. 1, 1996, 98.

47 Bainton, *Women of the Reformation*, 106.

yince Elisabeth de Luther'in fikirlerini araştırmaya ve yazdığı her şeyi okumaya başlar. Kocasını bu ilgisini fark eder ama başlarda pek fazla müdahale etme ihtiyacı hissetmez. Fakat daha sonra kocasını yolculuktayken karısını ekmek-şarap ayınıni Luther taraftarları gibi yaptırınca buna çok öfkelenir ve karısını cezalandırır. Bu dönemde altı ay içinde kendi dinine dönmezse kilisenin vereceği karara boyun eğmek zorunda kalacağı kendisine bildirilse de Elisabeth dönmez ve uzak bir manastıra hapsedilmek üzere götürülürken yolda Luther taraftarı akrabaları tarafından kaçırılıp güvenli kalacağı bir yere götürülür.⁴⁸ Hayatının sonraki döneminde birçok sıkıntılar yaşasa da Elisabeth Lutherci dini anlayışından vazgeçmez. Kocasını Protestan düşüncelerini terk ederse kendisini affedeceğini söylese de Elisabeth maddi-manevi yaşadığı zorluklara rağmen bunu kabul etmez. Bu dönemde bir süre Luther ve karısının yanında Black Cloister'da⁴⁹ kalır. Bir müddet sonra kocasını vefat etmesine rağmen evine yine dönmez çünkü kocasını ölüm döşeginde oğullarından söz almıştır ve onlar da bu sebeple annelerinin isteklerine rıza göstermeye yanaşmaz. Uzun görüşmelerinin sonucunda oğullarından biri isteklerini kabul eder ve böylece annesi arzusuna göre dilediği rahibi seçme, kendi tebaasını istediği gibi yönetim hakkına sahip olma ve dilediği gibi yolculuk etme şartlarıyla geri dönmeye karar verir.⁵⁰ Elisabeth von Braundenburg'un bu zorlu mücadelesi ve çektiği tüm sıkıntılara rağmen ısrarla görüşlerinden vazgeçmemesi çocukları üzerinde de büyük bir etki bırakır. Bu çocuklarından biri kendisinden sonra annesi gibi Katolik bir kocasını olmasına rağmen Lutherci görüşlerin yaşadığı topraklarda yerleşmesi ve kabul görmesi için mücadele verecek kızını Elisabeth von Braunschweig'tir.

Elisabeth de annesi gibi Luther'in yazılarından etkilenmiş ve Protestanlığı araştırmaya başlamıştır. Bunun yanı sıra annesinin gözlerinin önünde sürdürdüğü mücadeleye de ona tesir etmiştir. Kocasını Katolik olmasına karşın kendisine karışmamış, aralarında "kimse diğerinin dinine karışmayacak" ilkesi geçerli olmuştur. Fakat Katolik İmparator V. Charles onların yaşadığı Braunschweig bölgesinin Protestan olmasını istememiş ve bu sebeple kocasını Erich'e baskı yapmıştır. O da karısını ile

48 Stjerna, *Women and the Reformation*, 89-91.

49 Eski bir Augustinyen manastırı olan Black Cloister binasının kullanım hakkını Saksonya elektörü evlendiklerinde Luther çiftine verir. 1535 yılında resmi olarak mülkiyetini de devreder. Burada Luther çifti birçok kişiyi ağırladıkları gibi daha sonra Katharina odalarını şehre Luther'i dinlemeye gelen kişilere pansiyon olarak da kiralar. Albrecht Classen - Tanya Amber Settle, "Women in Martin Luther's Life and Theology", *German Studies Reviews*, C. 14, S. 2, 1991, 245.

50 Bainton, *Women of the Reformation*, 122-123.

imparatorun arasında kalınca bu duruma çözüm bulmaya çalışmıştır. Ölümünden sonra pratik uygulamalarda ve çocuklarının sorumluluğu konusunda karısını yetkili kılarken genel sorumlulukta Katolik birkaç ismi görevlendirmiştir.⁵¹

Kocasının ölümünden sonra Elisabeth'in on iki yaşındaki oğlu tahta geçmiş ve bu sürede idareyi bizzat Elisabeth'in kendisi yürütmüştür. Fakat dini konusunda kocasıyla yaşamadığı sıkıntıyı oğluyla yaşamak zorunda kalır. Zira imparator bir toplantı vesilesiyle oğlunun da içinde bulunduğu bazı Lutheryan prensleri çağır-
mış ve bu görüşmelerinin sonucunda oğlu Katolikliğe dönmüş, annesi ve Luther taraftarı karısıyla büyük bir mücadeleye girmiştir.⁵² Aralarında geçen uzun çatışmadan sonra oğlu tekrar Protestanlığı kabul etmiş ve kendi bölgesinde siyasal otorite olarak Protestanlığı yasal hâle getirmiştir. 1555'te Augsburg Barışı ile alınan "kimin toprağı onun dini/ *cuius regio eius religio*" kararıyla Lutheryanlar rahat bir nefes alır.⁵³ Bu kararla "bir bölgenin yönetiminde olan kişi hangi dindense bölgesi de bu din üzere yönetilecek" kuralı çıkar. Bu kararın alınmasında birçok Luther taraftarı olduğu gibi verdiği etkin mücadelesiyle Elisabeth von Braunschweig da vardır.

Elisabeth von Braunschweig hem annesi gibi Protestanlığa düşes olarak siyasi bir destek vermiş hem de tebaasına yazılar yazarak onları Protestan öğretiye davet etmiştir. Bunun yanı sıra özellikle oğlu ile yakından ilgilenmiş ve kendisinden sonra da Protestanlığın yaşadığı topraklarda hüküm sürmesi için büyük bir mücadele vererek sonunda bu arzusunu gerçekleştirmiştir.

Reformun ilk asrında ve bilhassa Saksonya topraklarında adının anılması gereken bir diğer kişi de Strasbourg'da doğmuş, yaşamış ve yine orada ölmüş olan Katharina Schütz Zell'dir. Çağdaşı Argula von Grumbach gibi Katharina da yazılar yazmış ve Protestan öğretinin halk içinde yayılabilmesi için mücadele vermiştir. Yaşadıkları şehre gelen rahip Matthew Zell ile evlenerek hayatı boyunca kocasının yanında onunla birlikte mücadelesine destek olmuştur. Rahiplerin evliliğinin yasak olması sebebiyle evlendiklerinde Luther tarafından özel olarak tebrik edilmiş ve cesaretinden dolayı takdir görmüştür.⁵⁴

Katharina evlendikten sonra yazmaya başlamıştır. Yazdığı ilk yazılardan birisi rahiplerin evliliği konusundadır. Kocasını da bir rahip olması sebebiyle evlilikleri se-

51 Stjerna, *Women and the Reformation*, 97-99.

52 Bainton, *Women of the Reformation*, 136.

53 Stjerna, *Women and the Reformation*, 103.

54 Classen - Settle, "Women in Martin Luther's Life and Theology", 251.

bebiyle birçok eleştirilere maruz kalmışlardır. Bu yazısında iki başlıkta eleştirilere cevap vererek ilk olarak Kutsal Kitap'ta böyle bir yasağın bulunmadığını, aksine evliliği teşvik eden pasajlarla dolu olduğunu söylemiştir. İkinci olarak Katolik Kilisesi'nin bir icadı olan ruhban hayatı ve mutlak bekâret konusuna karşı eleştirilerde bulunmuştur. Yazısı herhangi bir yayımcı ismi ve basıldığı yer olmaksızın yayınlanmıştır. Fakat şehir konseyi kısa süre içinde bu kitapçığa el koyup basılmasını yasaklamıştır.⁵⁵

Evliliğinin ilk yıllarında dünyaya gelen çocukları yaşamayınca kendisini daha sonra "kilise annesi" olarak tavsif etmiş ve hayatı boyunca insanlara karşı anaç tavırlarda bulunmuştur. Daha gençlik yıllarındayken bile diğer insanları teselli etmesinde bu özelliği görülmektedir. Yaşadıkları dönemde Kentzingten'de Protestanlığı savunanlarla Katolik taraftarlar arasında bir arbede yaşanmış ve Protestanlar yaşadıkları bölgeyi terk edip kaçmak zorunda kaldıklarında Strasbourg'a onların olduğu bölgeye gelmişlerdir. Katharina bazıları kendi evinde kalan bu misafirlerin eşlerine teselli mektubu yazıp onları İncil için çektikleri acılardan dolayı kıskandığını ifade etmiştir. Bu doğrultuda onlara İncil'de Mesih'in, "Biri bana gelip de babasını, annesini, karısını, çocuklarını, kardeşlerini hatta kendi canını bile gözden çıkarmazsa öğrencim olamaz."⁵⁶ sözünü hatırlatmış ve onların bu müjdeye mazhar olduklarını ifade etmiştir.⁵⁷ Katharina'nın bu mektubu Almanya'da ve İsviçre topraklarında birçok kez basılmıştır.

Kocası vefat ettiğinde mezarı başında konuşma yapması da yine onun bu mücadeleci ve etkin kişiliğini yansıtmaktadır. Kocasının ölümünden sonra şehre gelen yeni vaizle bazı hususlarda anlaşamazlar. Özellikle Kaspar Schwenckfeld adlı bir kişinin Protestan öğretiyi benimsemekle birlikte ruha yaptığı aşırı atıflarla anaakım Protestan düşüncesinden ayrıldığı iddia edilir. Katharina bariz bir şekilde Hıristiyanlık aleyhine davranılmadığı müddetçe bu eleştirileri kabul etmez. Bu sebeple de yeni gelen rahibin Schwenckfeld'e karşı takındığı tavırdan dolayı onu eleştirir. Rahip de Katharina'yı Strasbourg'da kargaşaya sebebiyet vermesinden dolayı eleştirir.⁵⁸ Sonraki yıllarda Schwenckfeld taraftarı olan bir doktorun karı-

55 Katharina Schütz Zell, *Church Mother*, Ed. Trans. Elsie McKee, (The University of Chicago Press, 2006), 57-62.

56 Luk. 14: 26.

57 Schütz Zell, *Church Mother*, 47-49.

58 Merry E. Wiesner, "Katharina Zell's Ein Brieff an die ganze Burgerschaft der Statt Strassburg as Theology and Autobiography", *Colloquia Germanica*, C. 28, S. 3/4, 1995, 246.

sı vefat eder. Fakat sakıncalı görüşleri olan bir gruptan oldukları için hiçbir din adamı cenazeyi kaldırmak istemez. Kendi yaşadıkları bölgedeki papaz, karısının doğru inançtan çıktığını kabul ederse cenaze işlemlerini yapacağını söyler. Fakat doktor bunu kabul etmez ve bu durumu Katharina'ya bildirip ondan cenaze işlemlerini yapmasını rica eder. İlerlemiş yaşından dolayı yürümekte zorlanan Katharina'yı bir çeşit el arabasıyla evinden alırlar ve bir sabah vakti kadının defin törenini icra ederler. Şehir meclisi Katharina'nın bu yaptığına çok kızar ve onu cezalandırma kararı alır. Hastalığı sebebiyle cezayı iyileşinceye kadar ertelerler fakat Katharina aynı yıl içerisinde vefat etmiştir.⁵⁹

Protestanlığı seçen kadınlar aile hayatında bir eş ve anne olarak evde yetkin olmayı kabullenmeleriyle birlikte bunun dışında reforma aktif bir şekilde destek vermeye gayret eden, tüm kısıtlamalara rağmen vaaz veren, arkadaşları ve aileleriyle dini mevzuları tartışan, kocalarını yeni inandıkları dine çevirme konusunda mücadele eden, dini içeriğe sahip şiir, ilâhiler yazan ve yeri geldiğinde hayatlarını tehlikeye atarak bu yeni katıldıkları dini yoruma katkı sağlamaya çalışan kadınlar da vardır⁶⁰ ve bu tarz çalışmalarda bulunan kadınlar Protestanlığın sadece Lutheran yorumunda değil Anabaptistler gibi diğer gruplarda da mevcuttur.

Protestanlığı tercih ettikten sonra Katolik kocalarından bir hayli eziyet görmelerine rağmen dinlerinden vazgeçmeyen kadınlar olduğu gibi bir de Protestan olduğu hâlde kendini açığa çıkarmayıp gizli bir şekilde bu yeni öğretinin gelişmesine yardımcı bulunan kadınlar da bulunmaktadır. İlk grupta daha önce bahsettiğimiz Argula von Grumbach, kendisi yazılarıyla otoritelere başkaldırdığında kocasına, karısına yazmasına mâni olmasını, gerekirse parmaklarını keserek bunu engellemesini söyleyenler bile olmuştur.⁶¹ Katolik kocasından eziyet çeken bir diğer kişi Elisabeth von Brandenburg, kocası kendisini cezalandıracağı için kaçmak ve kocasının ölümüne kadar kaçak yaşamak zorunda kalır. Bu dönemde oğullarından birine yazdığı mektupta, birçok hastalıktan mustarip ve parasızlıktan perişan hâlde olduğunu dile getirir.⁶² Fakat çektiği tüm bu sıkıntılara rağmen yine de Luther'in görüşlerinden vazgeçmemiş ve konforlu hayatını terk etmiştir. Anne Elisabeth'in durumuyla ilgili şunu hatırd tutmak gerekir. Eğer kendisi Lutheryan görüşleri benimsedikten sonra kendi hâlinde dinini yaşasaydı kocası tarafından

59 Bainton, *Women of the Reformation*, 73.

60 Merry E. Wiesner, "Beyond Women and the Family: Towards a Gender Analysis of the Reformation", *Sixteenth Century Journal*, C. 18, S. 3, 1987, 314.

61 Bainton, *Women of the Reformation*, 106.

62 Bainton, *Women of the Reformation*, 118.

eziyete uğramazdı. Ama o inancını değiştirdikten sonra sadece kendisi yaşamakla kalmamış, yaşadığı topraklardaki tebaasına da bu görüşleri benimsetmeye çalışmıştır. Bu bağlamda evharistiya ayinini Lutheryan formda yaptırmak için mücadele etmiş ve bu sebeple de inancı uğruna birçok sıkıntıyı göğüslemek zorunda kalmıştır. Daha önce de söylediğimiz gibi onun bu inançlı ve dirençli duruşu kızına da örnek olmuştur.

Protestanlığı benimsemesine rağmen gizliden gizliye hizmet eden bir kadın da Luther'in azılı düşmanlarından biri Dük George'un kardeşinin karısı Katharina'dır. Sadık ve gizli bir Lutheryan olarak kendini açığa çıkarmadan bölgede zorluk yaşayan Protestanlara yardımcı olmaya çalışmıştır. Dük George'un oğlu öldüğünde halef olarak yerine kendi oğlu geçeceği zaman onu Katolik birisiyle evlendirmeye çalışsa da Katharina buna mâni olarak oğlunu Protestan Hesse'li Philip'in kızı ile evlendirmiştir.⁶³ Katharina her ne kadar uzun bir müddet dini görüşünü saklamak zorunda kalsa da sonunda kocasının ağabeyi öldükten sonra yaşadıkları toprakların tamamen Protestan bölgesi olmasındaki katkısı bir hayli fazladır.

Luther döneminde burada isimlerini andığımız kadınlar dışında başka isimler de olmakla birlikte en meşhurları ve yazılar yazıp çalkantılı bir dönemde müdafaa eden kadınlar bu saydıklarımızdır. "Bu kadınların Lutheryan teolojiiyi benimsemelerinde en büyük etken nedir?" diye sorulduğunda muhtemelen Luther'in "her inananın din adamı olabilme ilkesi" denilebilir. Luther'in bu ifadeyi kullanırken kadınları kapsaması konusunda tam olarak ne düşündüğü bilinmese de şimdiye kadar andığımız bazı olaylarda kadınların ön plana çıkmaları, yazılar yazmaları ve Lutheryan düşüncüyü savunmaları konusunda en azından herhangi bir eleştiride bulunmadığı anlaşılmakta, aksine bu kadınlara destek verip onlar hakkında, yazdığı mektuplarda övgüyle bahsettiği görülmektedir.

Kadınların bu yeni oluşuma katılmasının bir diğer önemli sebebi de Luther'in papalık ve kilise eleştirilerini haklı bulmalarıdır. Zira Ortaçağ'da kilise yozlaşmış ve insanlar üzerinde hakimiyet kurmuş vaziyettedir. Bunun yanı sıra kendilerine karşı çıkanlar olduğunda onları engizisyon mahkemelerinde yargılayıp ağır cezalarla cezalandırıyordu. Bu durum da Luther'e destek vermelerini ve onun yolundan gitmelerini kolaylaştıran bir unsurdur.

Kadınların Luther'in fikirlerinde önemli bulduğu bir diğer husus da Kitab-ı Mukaddes'i anadilde okuma konusudur. Esasen Luther'den önce Kitab-ı Mukaddes

⁶³ Bainton, *Women of the Reformation*, 46.

çevirileri yapılmıştır ve daha önce bahsedilen Argula von Grumbach, babasının kendisine küçükken hediye ettiği Koberger Kutsal Kitap'ı sayesinde geniş bir Kutsal Kitap bilgisine sahiptir. Fakat Luther özellikle kilise boyunduruğuna karşı çıkması ve bu bağlamda Kutsal Kitap'ı sadece din adamı sınıfının okuyabilme imtiyazını onlardan alıp herkesin okuyabileceği ve ulaşabileceği bir kitap hâline getirme çabasıyla Kitab-ı Mukaddes'in Yeni Ahit kısmını 1521'de çevirir. O yıl kendisini aforoz eden Katolik Kilisesi yetkililerinden kaçmak için prenslerin yardımıyla Wartburg Kalesi'ne saklanır ve bir seneden kısa bir süre kaldığı bu süreçte metnin çevirisini tamamlar. Daha sonra Eski Ahit kısmını da arkadaşlarının yardımıyla bölüm bölüm çevirecek ve nihayetinde 1534'te Kutsal Kitap'ın bütün çevirisi tamamlanacaktır. Luther'in diğer fikrine katılmasalar bile Kutsal Kitap'ı anadilde okuma fikrine birçok kişi katılacaktır. Bu sayede halk, dini ruhban sınıfının tekelinden kurtararak metni literal düzeyde de olsa anlayabilecek hâle gelecektir.⁶⁴

Sonuç

XVI. asırda ortaya çıkan reform sürecinde bilhassa Lutheryan perspektiften kadınların konumlarında herhangi bir değişiklik olup olmadığını ele aldığımız bu metinde az da olsa bazı değişikliklerin yaşandığına dair bazı tespitlerde bulduk. Bu bağlamda Martin Luther'in kadınlar konusunda daha önce Katolik Kilisesinin din anlayışının baskın olarak yaşandığı dönemde ifade edilememiş bazı hususları dile getirdiği anlaşılmaktadır. Genel olarak Luther'in yaptığı değişiklikleri kadının bizzatı cinsiyeti değil anneliği bakımından ele aldığını söyleyen yazarlar olsa da Ortaçağ şartlarında ve Katolik Kilisesi bünyesinde yetişmiş bir kişi olarak Luther'den daha fazlasını beklemenin anakronik bir bakış açısı olduğunu düşünüyoruz. Bunun yanı sıra yapılan araştırmalarda o çağda yaşayan kadınların böyle bir beklentisi olmadığı da açıktır. Bu doğrultuda örneğin metinde zikredilen Katharina Schütz Zell eşiyile birlikte Lutheryan görüşlerin yayılmasında etkin olarak çalışan kadınlardan biridir. Bu kadınlar eşleriyle birlikte söz söyleme hakkına sahip olduklarında bu kazanımların onlar için yeterli olduğu, bilhassa ön planda olabilmek gibi bir arzuları olmadığı anlaşılmaktadır.

Çağdaş bazı yazarlar Luther'i, kadını manastırdan çıkarıp eve kapatmakla suçlamakta, manastırda bulabildikleri dinsel anlamda yükselebile ve kendilerini ilimle meşgul etme hususunda onların elinden bu imkânı aldığını dile getirmektedir.

⁶⁴ Helen Watanabe-O'Kelly, "Women's Writing in the Early Modern Period", *A History of Women's Writing in Germany, Austria and Switzerland*, Ed. Jo Caitling, (Cambridge University Press, 2000), 31.

İlk bakışta bu eleştirinin haklı tarafları olmakla birlikte kurumsal dinin temsilcisi konumunda olan manastırlarda kadınların cinsiyetleri bakımından kadın olarak hiçbir özelliklerini koruyamadıkları da bilinmektedir. Dolayısıyla manastırlarda bu eğitimi alan kişinin kadın veya erkek olmasının hiçbir anlamı kalmamaktadır.

Bununla birlikte Protestanlığı seçen kadınlar yaşadıkları bölgelerde aktif olarak etkin olmuş ve bu yeni öğretiyi yaymak için ellerinden geleni yapmışlardır. Bu kadınlardan bazıları bu uğurda Katolik kocalarıyla mücadele etmek zorunda kalmış ve yaşadıkları tüm sıkıntılara rağmen tercih ettikleri yeni dini anlayıştan vazgeçmemişlerdir.

Sonuç itibarıyla Luther'in kendi yaşadığı dönemin şartlarında Augustinyen manastırında yetişmiş eski bir rahip ve bir teolog olmasına rağmen kadınlar konusunda getirdiği birtakım yeniliklerden söz etmenin mümkün olduğu görülmektedir. Fakat Luther'in bilhassa kadınlar için yenilik yapma gayretiyle hareket ettiğini söylemek pek doğru olmayacaktır. Aynı şekilde kadınlar tarafından böyle bir talebin olduğu da söylenemez. Ama onun "tüm inananların din adamı olabilmesi" ilkesi sadece erkekler için değil, kadınlar için de etkili olmuştur. Bununla birlikte Luther'in her ne kadar temel referansları önemli açıdan Pavlus'un mektuplarındaki ifadeleri ve çok önemsedığı Augustinus'un görüşleri olsa da yaşadığı dönemde bu görüşlerin dışına taşan kadınlar için herhangi bir eleştiri getirmediği, hatta yeri geldiğinde onları gösterdikleri cesur tavırlardan dolayı tebrik bile ettiği görülmüştür.

Kaynakça

- Bainton, Roland H. *Women of the Reformation in Germany and Italy*. Boston: Beacon Press, 1974.
- Bardsley, Sandy. *Women's Roles in The Middle Ages*. London: Greenwood Press, 2007.
- Batuk, Cengiz. *Mitoloji ve Tarihsellik: Hristiyanlığın Asli Günah Mitinin Tarihsel Dönüşümü*. İstanbul, İz Yayıncılık, 2006.
- Blaisdell, Charmarie Jenkins. "The Matrix of Reform: Women in the Lutheran and Calvinist Movement", *Triumph Over Silence: Women in Protestant History*, ed. Richard L. Greaves. 13-44. Connecticut London: Greenwood Press, 1985.
- Bryant, M. Darrol. "Celibacy and the Protestant Traditions: From Celibacy to the Freedom of the Christian", *Celibacy and Religious Tradition*, ed. Carl Olson. 109-131. New York: Oxford University Press, 2008.

- Byrne, Joseph P. *The Black Death*. Westport: Greenwood Press, 2004.
- Casagrande, Carla. “Korunan Kadın”, *Kadınların Tarihi II*. ed. Georges Duby vd. 75-105. çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005.
- Classen, Albrecht-Settle, Tanya Amber. “Women in Martin Luther’s Life and Theology”, *German Studies Reviews*, 14/2, (1991), 231-260.
- Fudge, Thomas A. “Incest and Lust in Luther’s Marriage: Theology and Morality in Reformation Polemics”, *Sixteenth Century Journal*, 34/2, (2003), 319-345.
- Gündüz, Şinasi. *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- _____. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Harman, Ömer Faruk. “Hıristiyanlıkta Kadın Algısı”, *Kur’an ve Kadın Sempozyumu*, Ankara: 2010, 56-70.
- Kutsal Kitap: (Tevrat, Zebur, İncil) Yeni Çeviri*. Kore: Kitab-ı Mukaddes Şirketi & Yeni Yaşam Yayınları, 2014.
- Küng, Hans. *Women in Christianity*. çev. John Bowden. London and New York: Continuum, 2004.
- Luke, Carmen. *Pedagogy Printing and Protestantism: The Discourse on Childhood*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Luther, Martin. ed. ve çev. Karant-Nunn, Susan C. & Wiesner-Hanks, Merry. *Luther on Women: A Sourcebook*, New York: Cambridge Press, 2003.
- _____. “Lectures on Genesis, 1:27”, *Luther’s Works Vol. I*, ed. J. J. Pelikan vd. Philadelphia: Fortress Press, 1999.
- Matheson, Peter. “Breaking the Silence: Women, Censorship, and the Reformation. *Sixteenth Century Journal*, 27/1, (1996), 97-109.
- Olgun, Hakan. *Luther ve Reformu: Katolisizm’i Protesto*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2001.
- Ott Ludwig. *Fundamentals of Catholic Dogma*, çev. Patrick Lynch. ed. James Canon Bastible, Illinois: Tan Books and Publishers Inc, 1974.
- Ozment, Steven. *When Fathers Ruled: Family Life in Reformation Europe*. Cambridge: Harvard University, 1983.
- Parish, Helen. *Clerical Celibacy in the West: c.1100-1700*. Cornwall: Ashgate Publishing, 2010.
- Schütz Zell, Katharina. *Church Mother*, ed. ve çev. Elsie McKee, The University of Chicago Press, 2006.
- Schroeder, Joy A. “The Rape of Dinah: Luther’s Interpretation of a Biblical Narrative”. *The Sixteenth Century Journey*, 28/3, (1997), 775-791.

Stjerna, Kirsi. *Women and the Reformation*. Blackwell Publishing, 2009.

Usta, Aydın. "Haçlı Seferlerinde Kadın", *Ortaçağda Kadın*. ed. Altan Çetin. Ankara: Lotus Yayınları, 2011.

Vorgrimler, Herbert. *Sacramental Theology*. çev. Linda M. Maloney. Minnesota: The Liturgical Press, 1992.

Watanabe-O'Kelly, Helen. "Women's Writing in the Early Modern Period", *A History of Women's Writing in Germany, Austria and Switzerland*. ed. Jo Caitling. 27-44. Cambridge: University Press, 2000.

Wiesner, Merry E. "Beyond Women and the Family: Towards a Gender Analysis of the Reformation", *Sixteenth Century Journal*, 18/3, (1987), 311-321.

_____. "Katharina Zell's Ein Brieff an die ganze Burgerschaft der Statt Strassburg as Theology and Autobiography", *Colloquia Germanica*, 28/3-4, (1995)245-254.



Tanrı'nın Lütfu Karşısında İnsan: Erasmus ve Luther'in Özgür İrade Tartışması

Tayyip SÜMBÜL

Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

[sumbultayyip@gmail.com], Orcid ID: 0009-0000-3239-8031



Giriş

İnsan iradesinin mahiyetinin ne olduğu Antik Yunan felsefesinden günümüze tartışılmalı bir sorudur. İlk olarak Antik Yunan'da Stoacılar tarafından “iradenin yokluğu” çerçevesinde ele alınan bu soruya verilen cevaplar, Platoncu ve Yeni Aristotelesçi felsefeyi takip edenler tarafından tartışılmıştır. İrade meselesine dair tartışmalar, bu filozoflar sonrasında günümüze kadar içerik açısından farklılaşmıştır. Öyle ki, Hıristiyanlığın erken döneminde filozof kökenli kişilerin Hıristiyanlığa katılması ve Hıristiyanların pagan veya Gnostikler ile felsefi ve teolojik tartışmalarında irade meselesinin de tartışılması, konunun bu döneme kadar yapılmış felsefi düzlemdeki tartışmalarına teolojik bir tartışma zemini açmıştır. Dolayısıyla, erken dönemden günümüze değin irade meselesi tartışılmalı bir problem olmuştur. Hıristiyanlıkta irade meselesinin tartışmaya açık olması, Yeni Ahit içerisinde İsa Mesih ve Pavlus'un açıklamaları çerçevesinde şekillenmiştir. Bu çerçevede, irade meselesi, ilahi lütf, kurtuluş, sorumluluk, ilk günah ve kötülük gibi konular farklı açılardan ele alınmıştır. Nihayetinde, Hıristiyanlık tarihi incelendiğinde erken dönemden, reform dönemine değin irade tartışmalarında tartışan tarafların birbirlerini dinsel sapkınlık/heretik ile itham ettiği görülmektedir. Nitekim, Hıristiyanlıkta insan iradesine dair Luther ve Erasmus'un arasındaki tartışmada Luther Erasmus'u heretik olmakla nitelendirmiştir.

1521’de Papa X. Leo’nun *Decet Romanum Pontificem* bildirisiyle ile aforoz edilen Luther, Katolik Kilisesi’ne yönelik eleştirilerini açıktan dile getirdiği ilk zamanlarından itibaren gerek Katolik Kilise yanlılarıyla gerekse Reform düşüncesini savunan kişilerle münazaralarda bulunmuştur. Onun yaptığı tartışmalardan birisi de Erasmus ile. İnsan iradesinin mahiyeti konulu tartışmada Erasmus’un *De Libero Arbitrio* eserindeki insan iradesinin özgürlüğü savunusu, *De Servo Arbitrio* eseriyile Luther tarafından reddedilmiştir. Ayrıca Luther, bu eserde sadece Erasmus’un özgür iradeciliğine karşı durmamış, bunun ötesinde özgür irade ile ilahi lütfun uyumlu olduğuna inanan Erasmus’un ve her bir Hıristiyanın, sapkın bir imana sahip olduğunu ifade etmiştir.

Protestan hareketin öncü isimlerinden olan Luther ve Hümanizm’in öncü ismi Erasmus arasındaki insan iradesinin mahiyeti tartışması, çeşitli soruları akla getirmektedir. Luther ve Erasmus arasındaki bu tartışmada Luther’in kurduğu ilahi lütf-köle iradesi ilişkisi, günümüz Lutheryan Kilisenin inanç doktrini haline gelen “sola gratia” kavramının kökenine işaret eder niteliktedir. Başka bir açıdan, tebliğe konu olan tartışmada, Luther’in çifte hakikati ortaya koyan Augustine’in görüşleri ile desteklemesinin hangi açılardan olduğu soruları gündeme gelmiştir.

Luther ve Erasmus arasındaki insan iradesine dair tartışmanın mahiyetinden tezahür eden bu sorular ışığında tebliğde, Luther ve Erasmus arasındaki insan iradesi tartışması, ilahi lütf (grace) ve insan iradesinin ilişkisi çerçevesinde incelenecektir. Bu çerçevede birinci bölümde problemin tarihsel yönünü görmek açısından Hıristiyanlığın mimarı olarak nitelenen Pavlus’tan Erasmus-Luther arasındaki irade tartışmasına kadar gelişen insan iradesi meselesi ortaya konulacaktır. Böylece Antik Yunan’da başlayan irade meselesinin Hıristiyanlık içerisinde Kilise Babaları, Latin-Grek Hıristiyanlığı ve Augustinus-Pelagius arasındaki konumu açıklanarak Luther’in Erasmus’a yönelik “Yarı-Pelagiusçu” nitelendirmesinin anlaşılması sağlanacaktır. İkinci bölümde ise, tebliğe konu olan Luther ve Erasmus arasındaki irade tartışması incelenecektir. Bu çerçevede, öncelikle tartışmanın tarihsel gelişimi aktarıldıktan sonra yukarıda ifade edilen iki eser merkezinde tarafların kendi konumlarından irade meselesi görüşleri ilahi lütf bağlamında ele alınacaktır.

Luther ve Erasmus arasındaki irade meselesinin yurt dışında çeşitli müstakil akademik çalışmalarda yer edindiği görülmektedir. Bu çerçevede *De Libero Arbitrio* ve *De Servo Arbitrio* eserlerinin tercümelemleri, tartışmayı konu alan tasvirî ve mukayeseli tez ve makalelerin olduğu görülmüştür. Buna karşın Türkiye’de yapılan lisansüstü çalışmalar içerisinde konunun her ne kadar çeşitli çalışmalarda zikre-

dildiği görülse de müstakil olarak bir incelemesinin olmadığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla, bu çalışmanın Türkiye'deki Luther ve Erasmus çalışmaları içerisinde bir ilk olarak gelecek çalışmalara kapı açması temenni edilmektedir.

1. Reform Öncesinde Özgür İrade Tartışmaları

İrade meselesi, Hıristiyanlıkta ilk olarak Pavlus tarafından ele alınmıştır. Pavlus'un mektuplarında ifade ettiği görüşlerin sistematik hale gelmesiyle oluşan Pavlusçu teoloji irade meselesi bağlamında incelendiğinde, Pavlus'un, iradeyi tanrının bilgisi ve egemenliği ile insanın yaratılışı arasında kurduğu ilişki ekseninde anladığı görülmektedir. Bu ilişkinin ilk kısmı incelendiğinde Pavlus'a göre mutlak olarak bilge ve egemen olan tanrı, kusursuz planıyla geçmişi ve geleceği bilir. Böylece Tanrı, sahip olduğu ön bilgisi ile "kendi suretinden yarattığı" insanlardan hangilerinin kurtuluşa ereceğini bilir. Her ne kadar yarattığı insanlar arasında kötü olması hasebiyle kurtuluşa ermeyecek olanlar olsa da tanrı, tabiatında sınırsız sevgiyi barındırmasından ötürü, kötü insanları da kapsayacak bir ilahi lütufla insanların kurtuluşa ermesini ister. Dolayısıyla Tanrı, bilgisi ve egemenliğinde olan tüm insanları lütfuyla kurtuluşa yönlendirir. Pavlus'un ilahi lütfu dair görüşleri ve tanrının mutlak iradesi, insan iradesini sınırlar nitelikte anlaşılabilirler. İlerleyen yüzyıllarda tartışmalara yol açmıştır. Pavlus'un Romalılara Mektup 9:19-21'de insanın çömleğe, tanrının da çömlekçiye benzediğine dair ifadeleri, bu duruma bir örnek olarak verilebilir. Zira, burada insan üzerinde tam olarak tasarruf sahibi olan tanrı tasavvuru açıkça görülmekteyse de aynı benzetmeyi içeren Yeremya 18:1-12'de tanrının kendisini çömlekçiye benzetirken insanlara yaşantı ve davranışlarını düzeltmelerini emretmektedir. Bu noktada Pavlus'un çömlek-çömlekçi benzetmesi, Yeremya'daki bölüme bir atıf mesabesinde düşünüldüğünde, bir tarafta mutlak olarak insanı şekillendiren tanrının diğer tarafta ise insana kendisini kötü yoldan çıkaracak iradeyi veren tanrının olması sorunsal olarak görülür.¹

Pavlus'un irade anlayışının ikinci kısmı, onun insanın yaratılışına dair düşünceleridir. Pavlus, Yaratılış'ta anlatılan ilk günah hadisesini yorumlarken Adem'in günahını tüm insanların taşıdığını ifade eder. Ona göre Tanrı, her ne kadar insanların kurtuluşu için yasayı insanlara verse de insanların yasa ile kurtulamayacağını bilmektedir. Bunun bir sonucu olarak kendinden bir parça olan İsa Mesih'i insanlara göndererek kurban eden tanrı, insanlara kurtuluş için Mesih'e imanı

¹ Cengiz Batuk (ed.), "Pavlus'un Teolojisi" içinde 'Pavlus'un Tanrı Anlayışı', *Pavlus'u Düşünmek*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 98.

sunar. Nitekim Pavlus da günahkâr bir insan iken Şam Vizyonunun kendisine lütfedilmesi ile Mesih'e iman etmiştir. Yukarıda ifade edilen iki unsur arasındaki ilişki çerçevesinde Pavlus, günaha meyilli ve günahkâr insanın ancak Mesih'e iman yoluyla ilahi lütfun gölgesinde kurtuluşa ereceğini düşünür.²

Patristik dönemde irade meselesi müstakil olarak ilk Grek Hıristiyanlığı tarafından ele alınmıştır. Justin Martyr (MS. 100-165?), Antakyalı Theophilus (MS. ?-180?) ve Irenaeus (MS. 126-202) gibi erken dönemden pek çok teolog, tanrının insanı özgür irade ile yarattığı konusunda hemfikir olmuştur.³ Bu çerçevede, ilk defa Tatian (MS. 110-180) tarafından *Oratio ad Graecos* eserinde irade kavramı "iradenin özgürlüğü" olarak ifade edilmiştir.⁴ Tatian sonrasında Tertullianus (MS. 160-225) gibi çeşitli teologlar tarafından özgür iradeci görüşler ortaya konulmuştur. Ancak, Tatian sonrasında İskenderiye okulundan olan Origen'in (MS. 185-253), özgür iradeyi kutsal kitaptan destekleyici pasajlar ile ilk defa detaylı ve sistematik şekilde ortaya koyduğu düşünülmektedir.⁵ Origen'in özgür iradeye dair görüşleri, Grek Hıristiyanlığında Nazianzuslu Gregory (MS. 329-389), Nyssalı Gregory (335-395) ve Caesarealı Basil (MS. 329/330?-379) gibi isimler tarafından kabul görmenin yanında Methodius (MS. ?-311) gibi kendisini eleştirenler tarafından hatasız olarak kabul edilmiştir. Onun metinlerinin çevirisi ve teologların iradeye dair görüşlerini kendine atfetmesi, Origen'in görüşlerinin özellikle MS. III ve IV. yüzyılların Doğu Hıristiyanlığı içerisindeki otoriter konumunu gösterir niteliktedir.

IV. yüzyıl itibariyle Grek Hıristiyanlığından Latin Hıristiyanlığına yapılan Latince tercüme yoluyla, irade meselesi Latin Hıristiyanlığının gündemine gelmiştir. Grek Hıristiyanlığında genel kabul gören Origen'in özgür iradeye dair düşünceleri, Rufinus (MS. 335-395) tarafından şerh ve haşiyeler yoluyla Latin Hıristiyanlığında bahse konu olmuştur. Latin Hıristiyanlığında irade meselesi, sonrasında sinodlarda tartışılması ve Katolik Kilisesi tarafından benimsenmesi yönüyle Augustinus (MS. 354-430) ve Pelagius (MS. 354-418) arasındaki tartışma ile öne çıkmaktadır. Pelagius'un özgür iradeye dair görüşlerinin Origen ve Rufinus ile benzerlikler taşıması, onun bu kişilerin görüşlerini takip ettiğini gös-

2 Batuk, "Pavlus'un Teolojisi" içinde 'Pavlus'un Tanrı Anlayışı"', 129-165.

3 Bilal Patacı, *Pelagius: Asketik ve Heretik* (İstanbul: İlahiyat Yayın, 2022), 128-129.

4 Michael Frede, *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*, ed. A. A. Long, 2012, 102. Özgür irade kavramının ilk defa Tertullianus tarafından kullanıldığı da ifade edilmektedir. Bkz.: Alister E. McGrath (ed.), *Christian Theology: An Introduction* (Hoboken: Wiley, 2016), 330.

5 Frede, *A Free Will*, 105.

terir niteliktedir.⁶ Augustinus ve Pelagius arasındaki tartışmada, taraflar karşılıklı olarak birbirini eleştirse de Augustinus'un görüşleri kendi döneminde ve orta çağ süresince hâkim görüşü temsil etmiştir.

Pelagius'un irade düşüncesi onun yaratılış bağlamında kurduğu nedensellik ile ilişkilidir. Ona göre, harici gücün baskısında olmayan insan doğasının asli unsuru olarak irade, iyilik ve kötülüğün kaynağını oluşturmaktadır. Her ne kadar külli anlamda fiillerin kaynağı irade olmasa da irade olmaksızın iyi veyahut kötü bir fiil mümkün değildir. Buna binaen, iradedeki özgürlük, iradenin kendisindeki dışsal zorunluluktan bağımsız olması gibi iyi ve kötü arasında seçim yapabilme anlamına gelmektedir. Pelagius'a göre özgür iradenin sistematik bir incelemesi onun "irade-fiil" ve "irade-sorumluluk" hakkında kurduğu ilişkisellik üzerinden açıklanabilir.⁷

Pelagius'un irade-fiil kavramları merkezinde kurduğu özgür irade görüşüne göre bir fiilin gerçekleşmesi için kuvve, irade ve fiil birlikteliği olması gerekmektedir. Bu üç unsurdan kuvve diğer iki unsurun kendi üzerine bina edildiği asli unsurdur. Ve irade, kuvve gibi tanrı tarafından insana bahşedilmiştir. Buna karşın tanrının insana verdiği irade özgürdür. Bu çerçevede tanrının buyruğuna uygun iradi tercihler sonucu üçüncü unsur olan fiil, iyiyi/doğru fiili ortaya çıkarmakta; tanrının buyruğuna uygun olmayan iradi tercihler sonucunda ise kötüyü/yanlış fiilleri ortaya çıkarmaktadır. Pelagius'un irade-sorumluluk kavramları çerçevesinde kurduğu bağlama göre ise insan sorumlu bir varlıktır. Özgür irade ile fiillerinde iyi veya kötü için tercih yapabilen insan, bu yönüyle fiillerinin sonucu olan mükafat/cezaya yönelik sorumluluğa sahiptir. Dolayısıyla, Pelagius'a göre insan, sahip olduğu irade sonucu kazandığı sorumluluğun bilincinde tanrının ona verdiği iradi doğa ve yasa çerçevesinde mükafat veya ceza için faaldir. Pelagius'un özgür iradeyi üzerine bina ettiği son kavram ise ilahi lütuftur. Pelagius, Papa Innocentius'a (MS. 401-417) gönderdiği mektupta, ilahi lütfun insandaki özgür iradeyi iyi fiillere sevk etmede yardımcı bir işlevde olduğunu ifade etmektedir.⁸

Augustinus'un irade meselesinde Pelagius'un görüşlerine karşı durduğu noktaların insanın yaratılışı ve tanrının inayeti üzerinde şekillendiği söylenebilir. Augustinus kaleme aldığı eserlerinde, tanrının özgür irade bahşetmek suretiyle insanı yarattığını kabul etmektedir. Buna karşın, insan -ona göre- ilk günah olayında kötülüğü seçerek iradesini zayıflatmıştır. Bu zayıflıktan sıyrılmak ve kurtuluş için

6 Patacı, *Pelagius: Asketik ve Heretik*, 132-133.

7 Patacı, *Pelagius: Asketik ve Heretik*, 132.

8 Patacı, *Pelagius: Asketik ve Heretik*, 133-136.

ise ilahi lütfâ ihtiyâç duymuştur. Bu noktada Augustinus'un kurtuluş ve ilahi lütfâ arasında kurduğu ilişki dikkat çekicidir. Zira ona göre tanrı ön bilgisi ile İsa Mesih'e iman sonucu kurtulacak olanları seçmiş/belirlemiştir. Bu kişiler, her ne kadar özgür iradeleri ile inanmayı ve kurtulmayı seçmiş olsalar da onların iradeleri tanrı tarafından hazırlanmıştır. Dolayısıyla Augustinus'un çifte kader düşüncesine göre tanrı, bazılarını özgür iradelerini kullanarak kurtuluşa bazılarını ise lanetlenmeye mahkum etmiştir.⁹

Pelagius'un irade hakkındaki görüşlerinde, insan iradesinin tam özgürlüğü karşısında tanrının egemenliğinin reddedilmesi Augustinus'un temel eleştiri noktasını oluşturmaktadır.¹⁰ Zira Augustinus'a göre tanrının iradesi insanın iradesinden üstündür ve nihai nedendir. Augustinus'un irade hakkındaki görüşlerinin ve Pelagius'a yönelik eleştirilerinin düşüş, kurtuluş ve çarmıh doktrinleri üzerine bina edildiği söylenebilir. Ona göre tanrının akli insanın aklından üstündür. Hatta kendisine özgür irade verilmiş olan Âdem, aklını kullanarak kötüyü seçmiş ve karanlığa sürüklenerek kutsaldan düşmüştür. Bu yönüyle akıl, insana ancak tanrı tarafından kendisine verilenleri anlamasını sağlamaktadır. Karanlığa düşmüş olan günahkâr ve günaha meyilli insan, düşüşünden dolayı kendi aklını kullanarak iyi olan tanrının emirlerini gerçekleştiremez. İradeyi ancak ilahi lütfâ iyiliğe sevk eder. Dolayısıyla ilk günah ile cennetten düşmüş insanın özgür iradesi, seçimine nazaran Tanrının inayeti ile özgürlük kazansa da bu özgürlük tanrının özgürlüğü altındadır.¹¹

Pelagius sonrasında Yarı-Pelagiusçu olarak nitelendirilen grubun insan iradesi hakkındaki görüşleri önem taşır. Araştırmacılar tarafından ilk Yarı-Pelagiusçulardan kabul edilen Ioannes Eremita Cassianus'un (370-435)¹² görüşleri merkezinde incelendiğinde, onlar Augustinus'un tanrısal önbilgiye dair görüşlerinin ahlaki sorumluluk konusunda insanın gücünü zayıflattığını düşünmektedir. Bu gruba

9 Carl Thomas McIntire, "Free Will and Predestination: Christian Concepts", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade vd. (New York: MacMillan Publishing Company, 1987), 5/427.

10 McGrath, *Christian Theology*, 330.

11 Elif Akgün, "Ortaçağ'da Özgürlük Arayışı" 5/8 (Bahar 2013), 125.

12 Ioannes E. Cassianus, Augustinus ve Pelagius ile aynı dönemde yaşamış, irade meselesinde Pelagius'un görüşlerini tamamen kabul etmemekle beraber Augustinus'un görüşlerini de tamamen reddetmeyen bir Kilise Babasıdır. Augustinus'a yönelik eleştirileri nedeniyle Augustinus taraftarları tarafından Yarı-Pelagiusçu olarak nitelendirilmiştir. Detaylı bilgi için bkz.; John Cassian, *The works of John Cassian, tr. with notes by E.C.S. Gibson*. (Oxf. &c: ., 1894).

göre ilahi lütuf, kurtuluş ve insan iradesini yönlendirmede yardımcı olsa da lütuf insana isteme gücü vermez. Aksine iyiyi istemeye başlamış olana yardımcı olarak verilir. Bu noktada Yarı-Pelagiusçuların ilahi lütü reddetmediği ancak iyiyi istemeyi tanrıya değil insana hasrettiği görülür. Augustinus'un görüşüne karşı olarak Yarı-Pelagiusçular, kurtuluş için belirlenimciliği kabul etmez. Başka bir ifade ile onlara göre tanrı kimlerin kurtuluşa ereceğini belirlememiştir. Dolayısıyla, her ne kadar Tanrı insanları kurtarmak istese de insan, özgür iradesi ile seçimini yaparak kurtuluşa erer.

Augustinus'un görüşleri, Orange Konsili (MS. 529) gibi çeşitli konsillerde kabul edilmiştir. Bu şekilde, Pelagius ve Pelagiusçuların "ilk günahın insanın kurtuluşu için özgür iradesini kullanmasına bir engel olmadığı" görüşü kınanmıştır. Buna karşın, sonraki yüzyıllarda gerçekleşen Quiercy Konseyinde, Augustinus'un çifte kader görüşü reddedilmiştir. Ancak, 11. yüzyıl itibariyle, pek çok teolog Augustinus'un özgür irade doktrinini mantıksal önermeler ve kanıtlar çerçevesinde devam ettirmiştir. Reform dönemine kadar Aziz Anselm (ö. 1109), Thomas Aquinas (1266-1273), Duns Scotus (ö. 1308), Ockhamlı William (ö. 1349?) gibi isimler irade meselesini ele almış olsa da Katolik Kilisesi'nde Augustinus'un görüşleri takip edilmiştir.¹³

2. Erasmus ve Luther Arasındaki İrade Tartışması

2.1 Tartışmanın Tarihsel Yönü

Tartışma, 1524-1525 yıllarında, pek çok açıdan karmaşık bir dönemde gerçekleşmiştir. Zira, Avrupa'nın büyük çoğunluğuna hâkim olan Kutsal Roma Germen İmparatorluğu, kendi içindeki güç kavgalarının yanı sıra Luther'in reform çıkışı sonucunda ayrılıklara daha açık bir hale gelmiştir. Luther, 31 Mart 1517'de Wittenberg'te yayınladığı 95 Tez sonrasında Katolik Kilisesi ile artan gerilimde Luther, Roma'nın kendisini durdurmak için düzenlediği münazaralarda görüşlerini açıkça ifade etmiştir. Onun radikal bir tutumla reform talebi, sadece Katolik Kilisesi ile arasını açmamış aynı şekilde Almanya'daki yaklaşan imparatorluk seçiminde de prensler arasında bölünmeye sebep olmuştur. Çeşitli baskılar ile karşılaşan Luther, siyasi olarak V. Charles (MS. 1500-1558) tarafından himaye edilmiştir.¹⁴

¹³ Mcintire, "Free Will and Predestination: Christian Concepts", 5/427.

¹⁴ James A. Nestingen, "Introduction: Luther and Erasmus on the Bondage of the Will", *The Captivation of the Will: Luther vs. Erasmus on Freedom and Bondage*, (ed.) Gerhard O. Forde - Steven D. Paulson, (Cambridge: W.B. Eerdmans Pub., 2005), 22.

95 Tez'in yayınlanması sonrasında ünü yayılan Luther'in reforma yönelik amacı, kilise reformunun ötesinde vaaz reformunu amaçlamaktaydı. Zira, o, kilisenin vaazlarında ve uygulamalarında Kitab-ı Mukaddes'in mesajının yanlış yansıtıldığını, dolayısıyla mesajın ve teolojinin reform edilmesi gerektiğini düşünmekteydi. Bu çerçevede, Luther reformun temel noktası olarak "sola fide" yani sadece imanla aklanma argümanını ortaya koydu ve diğer argümanlarını bu argüman merkezinde şekillendirdi.¹⁵

Luther'in reform çıkışına ilk destek, Rönesans Hümanizmi denilen akademik profile sahip bir ekolden gelmiştir. Dante'den Machiavelli'ye çeşitli alanlardan kişileri içeren bu ekolün Kuzey Avrupa'daki temsilcisi Desiderius Erasmus'tu. Erasmus'un da içerisinde olduğu Kuzey Avrupa Hümanistleri, görüşleri arasında farklılık bulunmakla birlikte, bazı ortak gayelere ve inançlara sahipti. Bunların en önemlisi, Roma-Atina-Kudüs merkezinde antik dünyanın kültürünün orijinal kaynaklarına erişerek antik dönemden kendi dönemlerine geçen karanlık dönemi antik yazıların "modernleşmesi" ile eskinin aydınlığına dönüştürmekti. Dolayısıyla, Erasmus başta olmak üzere Hümanistler, antik diller olan Latince, Yunanca gibi dillere son derece hâkimdi. İlave olarak kendilerini eskinin aydınlığına adanmış bu kişiler, soyuta karşı şüpheli olan, ahlakçı ve kendilerinin sahip olduğu "antik olana dönüşü" savunmayanlara karşı reddedici bir tutuma sahipti. Nitekim döneminin öne çıkan Hümanistlerinden olan Erasmus'un *Deliliğe Övgü* eseri gibi pek çok eser, bu gayelerle yazılmış hiciv türündeydi. Bu çerçevede, Hümanizmin etkisiyle eğitimler de almış olan Luther, hümanistler gibi Latince ve Yunancayı bilmenin yanı sıra yine onlar gibi antik edebi metinlere aşinaydı. Luther'in hümanizmin etkisiyle antik olana yönelik müktesebatı, reform döneminin başlarında Almanya ve çevresindeki hümanistlerin Luther'in düşüncelerinin ortak kaynaktan geldiğini düşünmesine sevk etti.¹⁶

1520 yılında Papa Leo'nun Luther'i aforoz etmesi sonrasında Luther ve reformunu zorlaştıran bir sürece dönüştü. Zira, Kutsal Roma Germen İmparatorluğuna yeni seçilen V. Charles, 1521 yılında topladığı Worms Meclisi'nde (Diet of Worms) Luther'i çağırdı. Dominiken Katolik John Eck karşısında Luther yazmış olduğu eserleri savundu. Luther'in görüşlerinden geri adım atmaması üzerine, toplantı sonucunda Luther ve onun eserleri yasaklandı.¹⁷

15 Nestingen, "Introduction", 4.

16 Nestingen, "Introduction" 2-6.

17 Nestingen, "Introduction" 6-8.

1500lü yılların ilk çeyreğinde Luther için durum yukarıda belirtildiği üzere siyasi açıdan ve Reform hareketi açısından zorlu geçmekteydi. Erasmus'un hayatı ise Luther'in papalık otoritesine karşı çıkışı sonrasında gün geçtikçe zorlaşmaya başladı. Zira, Erasmus, döneminin en önemli bir hümanisti olarak, eğitim hayatının erken döneminden beri kilise içerisinde dinî, insan merkezinde ve akılcı bir şekilde yorumlamaktaydı. Döneminin hümanist düşüncesinin bir sonucu olarak Antik Yunan kültürüne olan vurgusu ve klasik dillerin ihyası gibi fikirler çerçevesinde Erasmus, Katolik Kilisesinde merkezi konumda olan Kitab-ı Mukaddes'in Vulgata diye bilinen çevirisini eleştirmişti. Öyle ki, antik dünyaya dair çalışmalarda derinleştikten sonra Yeni Ahit'i antik Yunancadan yeniden çevirmişti. Teolojik açıdan akılcı bir tutuma sahip olan Erasmus, Katolik Kilisesinin dogmalarına karşı akli ön plana çıkarmanın yanında kilisenin kazandığı zenginliğin getirdiği çeşitli yozlaşmalara karşı kilise içerisinde reform olması gerektiğini savunmaktaydı. Onun Luther ile tanışmadan önceki bu hali, Katolik Kilise içerisinde de hoş karşılanmamaktaydı. Luther'in radikal bir kilise eleştirisi ve reform çıkışı sonucunda Erasmus'un önceki yıllarda sorun yaşadığı çevreler, Luther'in sert çıkışlarına ilham veren kişinin o olduğunu pek çok yerde ifade etmekteydi. Erasmus, kendisi hakkındaki asılsız ilham iddialarına mahal vermemektedir. Kilisenin reform edilmesini savunduğundan ötürü, Luther'in reform düşüncesine tamamen karşı değildi. Buna karşın, onu Luther'den ayıran kısım, Katolik Kilisesinden ayrılarak yeni bir reformcu kilise düşüncesi oldu. Teolojik açıdan, Erasmus ve Luther mesele edindikleri konularda ortak noktada buluşmasalar da Erasmus'un orta yolcu ve tartışmalardan uzak tutumu, onun Luther'e karşı bir tutum takınmasını engelledi. Ancak, hayatları süresince Luther ile yüz yüze karşılaşmamış olan Erasmus, çeşitli olaylar sonucunda Luther'e karşı somut eleştirel adımlar atmak durumunda kaldı.¹⁸

Erasmus'u Luther'in protest tutumu karşısında onu eleştirmeye sevk eden çeşitli sebepler bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, kendisi gibi Luther'in de Katolik kilisesini eleştirmesi ve reformu savunmasıdır. Hümanizm düşüncesine aşina olan Luther'in düşünceleri ile Erasmus'un düşünceleri arasında paralellik olması, onların aynı safta olduğu yönünde bir kanaat oluşturmuştur. İkinci sebep ise daha kuvvetlidir. Yeni papa seçilen Papa VI. Adrian, eski okul arkadaşı olan Erasmus'tan papalık ve Katolik Kilisesine karşı protest eylemleri gerçekleştiren Luther karşısında bir şeyler yapmasını istedi. Buna karşın, Erasmus VI. Adrian'ın

¹⁸ "Erasmus | Biography, Beliefs, Works, Books, & Facts | Britannica" (08 Temmuz 2023).

bu isteğini reddederek Luther için önce tarafsız kalmaya çalıştı.¹⁹ Sonrasında ise Luther'in Erasmus'a yazmış olduğu cüretkâr ve emrivaki üsluptaki mektup, Erasmus'un Luther'e yönelik tarafsız tavrının değişmesinde etkili oldu. Zira Luther mektupta onun zayıf ve çekingen tutumuna acıdığını, sahip olduğu yeteneklerden ötürü Luther'in işlerine karışmamış olmasını yeğlediğini ifade etmiş; davanın Erasmus'u aştığını böylece artık Erasmus'un hiç değilse seyirci kalarak Luther'e karşı olanlara katılmamasını istemiştir. Nihayetinde Erasmus, Luther'in *Assertio* adındaki eserinde görüşlerini eleştirmesine karşılık, insan iradesinin özgürlüğü meselesine dair *De Libero Arbitrio Diatribe Sive Collatio (Özgür İrade Üzerine Söylemler veya Mukayeseler)* eserini birkaç aylık çalışma sonucu 1524 yılında yayımladı.²⁰

Erasmus'un *De Libero Arbitrio* eserini kaleme alarak Luther'e karşı çıkışı papa, imparator ve VIII. Henry tarafından takdir edilmiştir. Eser, her ne kadar Luther'e kısa zamanda ulaşmış olsa da 1524 yılında patlak veren Köylü Savaşları, Luther'in Erasmus'a vereceği cevabı geciktirmiştir.²¹ Zira feodal ekonomik sistemin modern kapitalizme dönüştüğü bu yıllarda, artan maliyetlerin temin edilmesi ve enflasyon artışı lordların kırsal kesimde takasla aldıklarını ödeme yoluyla almaya zorladı. Şehre göç ve emeğin sömürülmesi karşısında köylülerde huzursuzluğun hâkim olduğu bu zaman diliminde, Luther'in iktidar ve otoriteyi eleştiren protest söylemleri, köylüleri Luther'in onların davasının bir parçası olduğu fikrine sevk etmiştir.²² Bu zorlu süreç, Luther'in Erasmus'a vereceği cevabı önemli ölçüde etkilemiştir. Zira, Köylü Savaşları sürecinde köylülere karşı sert tutumu ve yaşadığı baskı ile eserini kaleme alan Luther, Erasmus'a cevaben yazdığı eserinde görüşlerini katı bir şekilde ifade etmiştir.

Luther'in iktidar eleştirisine binaen ortaya çıkan Köylü Savaşları sonucu, Luther'in dikkati Erasmus'tan uzaklaşmıştır. Buna karşın 1525 yılına gelindiğinde Luther, büyük bir çaba gösterdiği ve son derece kesin reddedici ifadeler içeren *De Servo Arbitrio (Köle İradesi Üzerine)* eserini kaleme almıştır. Yazdığı eserler arasında en iyi olarak nitelendirdiği bu eserde Luther, Erasmus'a sadece cevap vermemiş, bunun ötesinde "Erasmus'un kendisini geliştirme yolunda kendisine

19 Desiderius Erasmus - Martin Luther, *Discourse on Free Will*, ed. & çev. Ernst F. Winter (New York: Frederick Ungar Publishing Co., Inc, 1961), VIII.

20 Stefan Zweig, *Rotterdamlı Erasmus: zaferi ve trajedisi : deneme*, çev. Ahmet Cemal (İstanbul: Can Yayınları, 2008), 159-161.

21 Erasmus - Luther, *Discourse on Free Will*, IX.

22 Nestingen, "Introduction", 8-9.

hizmet ettiğini” söyleyerek onu geride bıraktığını ifade etmiştir. Zira, Erasmus ile girdiği insan iradesi hakkındaki tartışmada Luther, konuyu sadece tanrı-insan iradesi arasındaki ilişkiye dair bir tartışma olarak görmemiştir. Ona göre tartışma, Baba, İsa Mesih ve Kutsal Ruh hakkında olan iman merkezli bir tartışmadır.

2.2 Eserlerin Dili ve Tartışmadaki Kavramların Sorunsallığı

Antik dünyanın klasiklerine son derece aşina olan her iki yazar, Latince ve Yunanca bilmekteydi. Yukarıda ifade edildiği üzere ikisi de klasik dünyanın edebiyatına aşinaydı. Hatta Erasmus sahip olduğu hümanist düşünceye binaen klasik kaynaklara önem atfetmekteydi. Örneğin, Erasmus'un yazısı Cicero kalitesine yakın bir kalitede, Luther'in Latincesi ise Erasmus'la kıyaslanacak ölçüde son derece kaliteli bir Latince ile yazılmıştı. Her iki eserde de antik klasik eserlere yönelik geniş ölçüde atıf bulunmaktadır. Ancak, Luther'in eseri Erasmus'un eserine kıyasla Latince ve Yunanca eserlere daha fazla atıf içermektedir.²³

Erasmus ve Luther arasındaki irade meselesi, tartışmadaki eserlerin ve atıfların isimleri ve tartışmada kullanılan kavramlar, anlam ve içerik açısından problematiktir. İlk olarak, Erasmus'un eserinin isminin tahlil edilmesi gerekir. Zira, Erasmus'un eserine vermiş olduğu *Diatribes* veya *Collatio* isimleri ortaçağda neredeyse yakın anlamlıdır. “Collatio” kavramı, genel itibarıyla “söylem” anlamına gelmekte, ortaçağdaki kullanım açısından, Paris başta olmak üzere üniversitelerde ise iki anlamda kullanılmaktaydı. Birinci anlamı, bir metni akademik bir dereceye geçiş gayesiyle açıklamayı ifade etmektedir. İkinci anlamı ise teolojide doktora yapanların iki yıl ders sürecinde Peter Lombard'ın *Libri Quattuor Sententiarum* (Dörtlü Cümleler Kitabı) üzerine olan açıklayıcı söylemlerini ifade etmektedir. İlave olarak ise *collatio*, Pazar günleri öğleden sonra vaizin sabah vaazının konusunu açıklamak için düzenlenen konferansı da ifade etmektedir. Kavramın kullanımları göz önüne alındığında söylem, açıklama anlamları ortak bir nitelik taşımaktadır.²⁴

Tartışma içerisindeki eserlerin başlıklarındaki sorunsallardan birisi de *arbitrio* (isim hali: *arbitrium*) kavramıdır. Her ne kadar, *arbitrio* kavram “irade” olarak tercüme edilse de bu çeviri, Erasmus'un kavrama yüklediği anlam açısından Latincedeki irade anlamına gelen *voluntas* kavramıyla tam olarak mukabil değildir.

23 Desiderius Erasmus - Martin Luther, *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, ed. E. Gordon Rupp - Philip S. Watson (Philadelphia: The Westminster Press, 2006), 29-31.

24 Erasmus - Luther, *Luther and Erasmus*, 28.

Dolayısıyla, *arbitrium* kavramının irade yerine seçim olarak anlaşılması daha isabetlidir.²⁵

2.3 Tartışmada Temel Argümanlar

2.3.1 İrade Meselesine Hümanist Duruş: Erasmus'un İradeye Bakışı

Erasmus irade meselesini kaleme aldığı *De Libero Arbitrio* eserinde, Luther'in *Assertio* eserindeki görüşlerini merkeze alır. Erasmus, -her ne kadar ileride detaylıca ele alınacağı üzere irade meselesini teolojik bir mesele olarak görmese de- hümanist bir filozof olarak Hıristiyanlık içerisinde teolojik açıdan ele alınmış irade meselesine dair yetkin bir isimdir. Erasmus'un aldığı teoloji eğitimi ve Yeni Ahit merkezinde yaptığı çalışmalar göz önüne alındığında, onun teoloji alanında -hümanist bir filozof olması göz ardı edilmeksizin- kayda değer yetkinliğinin olduğu tartışmasızdır. Erasmus, irade meselesine geçmeden önce, Luther'in Kilise Babalarının otoritesini kabul etmeyerek doğrudan kutsal kitaba olan vurgusunu eleştirir. Erasmus, eserinin giriş bölümünü oluşturan bölümde temel olarak, kutsal kitabın anlamının belirsiz oluşunu ve Kilise Babalarının yaşamış oldukları dini tanıklıklar sonucu Kutsal Ruh'un yardımı ile yaptıkları yorumların dikkate alınmasının gerektiğini ifade eder. Luther'in kutsal kitap ile sınırlı kalmasını dikkate alarak kutsal kitaptan anlaşılanların tarihte farklı yorumlar ve çeşitli anlaşmazlıklara sonuç açtığını ortaya koyar. Dolayısıyla, kutsal kitabın Luther'in iddia ettiği kadar açık olmadığını ispat etmeye çalışır. Erasmus, kutsal kitabı yorumlamada kutsal ruhun rehberliğine dikkat çeker. Ruhun yöneltmediği kişilerin yorumlarında eksikliklerin olduğunu ifade eder. Buna karşın, kutsal ruhun rehberliğinin kimde bulunduğu belirsiz olduğunu düşünür.²⁶

Erasmus, kutsal kitabın anlamının belirsizliğini ve Kilise Babalarının önemini ortaya koyduktan sonra eserine, özgür iradeyi destekleyen ve ona karşı gibi görünen kutsal kitaptan aktarımlarla devam eder. Son olarak ise Luther'in *Assertio*'daki görüşlerini bir bölümde ele alır. Erasmus'un irade meselesine dair görüşleri öncesinde, Erasmus ile Luther'in öncelikle ayrım yaşadığı ilahi lütuf hakkında görüşlerinin anlaşılması önemlidir.

Erasmus, yaratılış açısından insanın iyi bir tabiat üzerine olduğuna ve tanrının bahsettiği ilahi lütfun insanın iyi tabiatını her anlamda daha iyi hale getiren bir unsur olduğuna inanmaktadır. Bu yönüyle, Erasmus'a göre ilahi lütuf sayesinde

²⁵ Erasmus - Luther, *Luther and Erasmus*, 29.

²⁶ Erasmus - Luther, *Luther and Erasmus*, 42-46.

adalet, ahlaki erdemler iyi anlamda gelişebilir. Başka bir ifadeyle, ilahi lütf, insanı iyiye yönlendiren bir kuvve olmanın aksine insanın “iyi” olması yolunda yardımcı bir role sahiptir. Erasmus'un ilahi lütfün kurtuluşa yardımcı oluşuna dair düşüncesi, kuşkusuz onun irade meselesine dair görüşünden bağımsız değildir.

Asıl olarak Erasmus, -Luther'in aktardığına göre- irade meselesini önemli bir problem olarak görmemektedir. Öyle ki ona göre irade meselesi, teolojik, saplantılı ve gereksiz bir konu olmakla birlikte, o insan iradesinin mahiyetinin bilinmesinin kişinin sonsuz kurtuluşa ermesinde önemli olmadığını düşünmektedir.²⁷ İnsan iradesi hakkında gelenek içerisinde gerçekleşmiş Augustine-Pelagius arasındaki tartışmayı bilen Erasmus, kendisini açıkça Pelagiusçu veyahut -Luther'in kendisini itham ettiği gibi- Yarı-Pelagiusçu olarak görmemektedir. Buna karşın, Pelagius'un özgür irade fikrini eleştirirken, Augustine'e de tartışmanın etkisiyle kendisiyle çelişen iddialarda bulunduğunu ifade etmiştir. Öyle ki Erasmus, Augustinus ve Pelagius arasında orta yol bulmak için kurtuluş açısından Tanrı ve insana eşit rol biçen sinerjizm doktrinini ortaya koyar.²⁸ Kitab-ı Mukaddes'te açıkça bulunan ilahi lütfü göz ardı edemeyecek ancak özgür iradeyi de bırakamayacak olan Erasmus, içinde bulunduğu ikilemi aşmak için bireysel eylemlerin içerdiği nedenselliği lütf ve irade merkezinde ortaya koyar. Ona göre ilahi lütf ana neden, irade ise tali bir nedendir.²⁹ O bu düşüncesini, baba ve yürüyemeyen düşmüş bir çocuğun ilişkisini tanrı ve insan arasındaki ilişkiyle örneklendirir. Analojiye göre, sevgi dolu baba, düşmüş ve yürüyemeyen çocuğunu kaldırarak ona elmayı gösterir. Zayıf olan çocuk babasının adımlarına ve elmaya uzanmaya yardım etmesi ile elmaya ulaşır. Tanrı-baba, insan-çocuk benzetmesi çerçevesinde iddiasını delillendiren Erasmus, verdiği örnek çerçevesinde insanın fiillerindeki failliği, tanrının sevgisi veya lütfü olmaksızın yapamayacağını iddia eder.³⁰ Vermiş olduğu bu örnekle ortaya koyduğu sinerjizmini uyumlu bir şekilde ortaya koyduğunu düşünmektedir.

27 R. C. Sproul, *Willing to Believe: The Controversy over Free Will* (Grand Rapids: Baker Books, 2002), 87.

28 “And so these passages, which seem to be in conflict with one another, are easily brought into harmony if we join the striving of our will with the assistance of divine grace.” Erasmus - Luther, *Luther and Erasmus*, 74.

29 Erasmus - Luther, *Luther and Erasmus*, 90.

30 Michele Lodone, “Erasmus and Luther: Free and Bound Will”, çev. Antonella Lettieri, *Martin Luther: A Christian between Reforms and Modernity (1517-2017)*, ed. Alberto Melloni (Berlin-Boston: De Gruyter, 2017), 287-288. Erasmus'un verdiği örnek için bkz. Erasmus - Luther, *Luther and Erasmus*, 91.

Erasmus'un Augustinus ve Pelagius arasındaki tutumu uzlaştırma çabası, onun Luther tarafından Yarı-Pelagiusçu olarak nitelendirilmesi ile sonuçlanmaktadır. Her ne kadar Yarı-Pelagiusçuluk isimlendirilmesi tartışmalı olsa da Erasmus'un böyle bir uzlaşma çabası içerisinde olduğu, yani ilahi lütfun kurtuluştaki rolünü inkar etmeksizin insanın özgür iradesinin ahlaki konularda ve kurtuluştaki asıl role sahip olduğunu ifade eder. Yarı-Pelagiusçu Cassianus gibi Erasmus da insanın kurtuluşunda irade olarak ilahi lütufla işbirliği içerisinde olan bir rolü olduğunu inkar etmemektedir. Bu noktada, her iki isim de Augustinus'un insanın kaderine mutlak egemen tanrı anlayışından uzaklaşan bir tavır sergilemektedir. Dolayısıyla, Erasmus'un görüşleri, ilahi lütf ve insan iradesi arasındaki ilişki çerçevesinde incelendiğinde Yarı-Pelagiusçu Cassianus'un görüşleriyle benzerliği nedeniyle Yarı-Pelagiusçu bir biçimde olduğu söylenebilir.

Erasmus'un irade meselesine bakışı sadece onun Hümanist olarak adlandırılmasından ötürü değildir. Onun meseleye akılcı, insan merkezinde bakışı, konuya dair hümanist perspektifini ortaya koyar. Zira Erasmus'un ilahi lütf ve irade meselesine dair görüşleri incelendiğinde, her ne kadar Erasmus tanrının egemenliğini inkâr etmese de asıl vurgusunun insanın akıl sahibi iyi tabiatında bir varlık olmasıdır. Erasmus, felsefi olarak insanın akıl sahibi varlık oluşundan dolayı ahlaki davranışta bulunabileceğini savunur. Dolayısıyla, irade meselesini tartışmaya değer görmemekte ve onu akılcı bir şekilde özgür irade savunusu olarak açıklar.

2.3.2 Hümanist Perspektif Karşısında Teolojik Savunma: Luther'in İrade Meselesindeki Duruşu

De Servo Arbitrio eserinde Luther, Erasmus'un eserini merkeze alarak doktrinel olarak tarafsız ve belirsiz tutum sergilemesini ağır bir dille eleştirmektedir. Nitekim, Erasmus'un bu tutumunun Sofistler gibi olduğunu ifade eden Luther, *Kitab-ı Mukaddes*'in iman konusunda kesin ifadeler kurduğunu söyler.³¹ Erasmus'a nazaran insan iradesi problemini teolojik açıdan ele alan Luther, konunun doktrinel yönüne önem gösterdiğinden ve konunun iman ile ilişkisinden ötürü tartışmanın genelinde sert bir tavra sahiptir. Öyle ki, bu konudaki ciddiyetini "bu konunun ölüme kadar savunulması" gerektiğini ifade ederek ortaya koyar.³²

Erasmus'un özgür irade tanımı, Luther'in tanımına göre çelişiktir.³³ Zira, Luther'e göre özgür irade "herhangi bir otorite tarafından engellenmeyen" olarak sadece

31 Erasmus - Luther, *Luther and Erasmus*, 109.

32 Erasmus - Luther, *Luther and Erasmus*, 128.

33 Erasmus'un özgür seçim tanımı: "Özgür seçim ile burada biz, insanın kendisini kurtu-

tanrıya aittir. İnsan da tanrıya tıpkı bir kölenin efendisine tabi olduğu gibi tabidir. Bu sebeple insanın, bir köle gibi özgür iradesinin olamayacağını ifade eder. Ayrıca, birinci bölümde daha detaylı ele alındıktan, Luther'in de görüşlerini dayandırdığı Pavlus'un çömlek ile çömlekçi anlatısı, onun irade meselesinde insanın tanrının elinde ne kadar şekillendirilebilir olduğunu gösterir niteliktedir. Erasmus'un ilahi lütuf ile insan iradesini uyum sağlamaya çalıştığı sinerjizm görüşünü Luther, üstünlük ve kafa karıştırıcı bulur. Bunun yanında, Luther, Erasmus'un kurduğu eşitlikte aslında özgür iradeye ve benliğe daha fazla şey atfederek Kutsal Ruh'u dışsallaştırdığını iddia eder.³⁴

Erasmus'un özgür iradeye dair görüşlerini inceleyen Luther, kendi görüşünü ortaya koyarken insanın düşüşünü ve günahı ön plana koymaktadır. Ona göre, insanın günahla yozlaşması ve iradesinin şeytanın esareti altında olması onu ruhen iyiye dönememesini sağlamaktadır. Öyle ki, bu durumdaki ıslah edilmemiş insan, kendisini mutlu, iyi ve özgür bir varlık olarak hayal etmektedir.³⁵

Luther sadece Tanrı'ya atfettiği özgür irade görüşü karşısında Erasmus'un insana özgür irade atfetmesine yönelik şöyle söylemektedir: Özgür irade sadece İsa Mesih'e iman yoluyla ilahi lütfu inanmak ile çelişmektedir. Özgür irade ile ilahi lütfun çelişik inançlar olduğunu savunan Luther, özgür seçimin lütfudan ayrı olması halinde özgürlüğünü kaybedeceğini ifade eder. Bunun yanında Luther, lütfudan bağımsız bir iradenin de konuşulamayacağını söyler. Zira lütuf olmaksızın insan, iyiyi isteyemez ve günaha hizmet eder. Dolayısıyla Luther'e göre insanın iradesinin var olabilmesi için kişinin ilahi lütfun yönlendirmesiyle iyiyeye yönelmesi ve tanrının iradesinde var olabilmesi gerekir.

De Serbo Arbitrio eserinde Luther, temel olarak Tanrı'nın egemenliği ile insan iradesini karşı karşıya getirmektedir. Ona göre, karşılıksız armağan olan Mesih'in çarmıhta kurban edilmesi karşısında insan iradesi iade edilmelidir. Erasmus'un aksine Luther, Kitab-ı Mukaddes'in kapalı ifadeler içerdiğini kabul etmemiştir. Luther'e göre, ancak günahkârlar için Kitab-ı Mukaddes kapalı ve şüpheliğe götürür niteliktedir. Öyle ki, Erasmus'un Kitab-ı Mukaddes özelinde davrandığı şüpheli tavra karşılık Luther "Kutsal Ruh şüpheli değildir, o yüreklerimize kuşkuları değil kesin ve sağlam iddiaları yazmıştır." demiştir.³⁶ Luther, "Kutsal Ruh

luşa ulaştıracak veya uzaklaştıracak olan şeylere irade kuvvetini kastetmekteyiz." İlgili pasaj için bkz. Erasmus - Luther, *Luther and Erasmus*, 47.

34 Erasmus - Luther, *Luther and Erasmus*, 175.

35 Erasmus - Luther, *Luther and Erasmus*, 193.

36 Erasmus - Luther, *Luther and Erasmus*, 109.

şüpheli değildir.” ifadesiyle kendi açısından şüphenin övgüye değmediğini ifade eder. Zira, ona göre, şüphe ile sorgulamak her ne kadar derinlemesine düşünmeye sevk edebilir ve hatta -düşük bir olasılıkla bile olsa- hakikate ulaştırabilir. Ancak inanç konusunda şüphe kesin olarak günahdır. Sonraki bölümlerde, Luther, insan iradesinin yokluğunu ve Tanrı'nın egemenliği altında olması gerektiğini ifade etmek için yük hayvanı metaforunu kullanır. Luther'in metaforuna göre, insan iradesi yük hayvanı gibi, üstüne binenin götürdüğü yöne gider. Dolayısıyla, insanın iradesini tanrı kontrol ederse tanrının istediği yere; şeytan kontrol ederse şeytanın istediği yere gider. Sonuç olarak İnsanın iradesinin üzerine tanrının veya şeytanın bineceği hususunda herhangi bir seçim hakkı yoktur. Luther'in iradesizlik üzerine ortaya koyduğu metafor, sadece teolojik düzlemi kapsamaktadır. Başka bir deyişle, Luther, insanın sosyal hayatı içerisinde teolojik olmayan noktada iradesiz olmadığını düşünür. Zira, insan sadece tanrıya karşı sorumludur.³⁷

Luther insanın iradesini açıklarken insanın yaratılışı sonrasındaki düşünüş doktrinini temel noktaları ele almaktadır. Ona göre insanın tanrıyla ilişkisi öncelikle tanrıya tamamen bağımlı olmasıyla başlamıştır. Böylece insanın akli, Kutsal Ruh tarafından aydınlatılmış ve tanrının isteğini zorunlu ama gönüllü olarak tanrının istediğini istemiştir. Zira, tanrının isteğinden bağımsız onun kendi isteği yoktu. Sonrasında ise şeytanın insanı tanrıya karşı bağımsızlık ilan etmesinin özgürlük olduğunu ikna etmesi üzerine insan şeytan tarafından hareket ettirildi ve düşünüş gerçekleşti. Böylece, Pavlus'un ifadesi ile insan ruhsal olmaktan bedensel olmaya geçti.

Özgürlüğü yalnızca tanrıya ait gören Luther, hiçbir dışsal veya içsel etkiye maruz kalmaksızın kendi iradesine göre hareket ettiği için özgür iradeyi sadece tanrıya hasretmektedir. İnsan faaliyetlerinde aktif köken olan Tanrı, mutlak doğru ve iyidir. Buna karşın, tanrının faaliyetlerinin sonuçları iyi ve kötü doğaya sahip olanlar göz önüne alındığında her zaman iyi değildir. Luther, bu görüşünü açıklamak için usta bir zanaatkarın elindeki kötü aletle mükemmel bir iş yapamayacağını örnek vererek tanrıyı zanaatkara, şeytan tarafından yönlendirilen insanı da alete benzetmektedir. Bu noktada Luther'e göre insanın, şeytanın esareti altında kötü fiiller gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır. Luther'e göre insan, şeytanın esaretinde olması nedeniyle yasa yoluyla kurtuluşu söz konusu değildir. Kurtuluşun Mesih İsa ile olacağını bildiğinden ilahi lütfü insana vermiştir. Her ne kadar insanlar arasında kurtulacak olanlar tanrının ön bilgisi dahilinde olsa da bu kurtarılacak

³⁷ Lodone, “Erasmus and Luther: Free and Bound Will”, 290.

kişiler, iman ve kurtuluş yolunda tanrının ilahi lütü ile buna hazırlanır. Dolayısıyla insan imana dair bir seçim hakkına sahip değildir.

Sonuç

Erasmus ve Luther arasındaki insan iradesine dair tartışma birtakım açılardan problematiktir. Bunlardan ilki, tarafların felsefe ve teoloji arka planlarının farklı olmasıdır. İkilinin birbiriyle tamamen ortak bir arka plana sahip olmayışının bir sonucu olarak taraflar ontolojik, epistemolojik ve metodolojik açıdan aynı düzlemde buluşmamaktadır. Öyle ki görüldüğü üzere, taraflar tanrının ön bilgisi, ilahi lütü, özgürlük kavramının tanımında ortak bir paydada buluşmamaktadır. Bunun yanında, tartışmada Assertio'da Luther'in kilise geleneğini reddedici tavrı, Erasmus'un kutsal metnin açık ifadeye sahip olmayışı dile getirişi ve Kutsal Ruh ilişkisi yoluyla kilise geleneğini ispatı farklı hareket noktalarını açığa çıkarmaktadır. Ayrıca Erasmus'un problemi teolojik olarak görmeyerek hümanist bir felsefi yöntemle irdelemesi karşısında Luther'in konuyu mutlak olarak teolojik bir metotla ele alışı, iki yazarın metinlerinin karşılaştırılmasında güçlük oluşturmaktadır.

Luther'in irade meselesi hakkındaki görüşleri, önceki bölümlerde ifade edilen eserlere dair araştırma ve inceleme sonucunda Luther'in Pavlus ve Augustinus'un mutlak egemen tanrı anlayışını takip ettiği ve bu sebeple irade meselesinde onun tanrı tasavvurunun etkili olduğu görülmektedir. Aynı zamanda Luther'in bu tanrı anlayışı çerçevesinde dini anlamda kaderi belli olan insanın, tanrının bu ön bilgisi karşısında sadece ilahi lütü ile kurtuluşa erebileceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Luther'in "sola gratia" düşüncesini, mutlak egemen tanrının ön bilgisinden ötürü, insanın kurtuluşunun sadece ilahi lütü ile gerçekleşeceği şeklinde temellendirdiği, bu tartışma çerçevesinde açığa çıkmaktadır.

Kaynakça

- Akgün, Elif. "Ortaçağ'da Özgürlük Arayışı" 5/8 (Bahar 2013), 120-134. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/181801>
- Batuk, Cengiz. "'Pavlus'un Teolojisi' içinde 'Pavlus'un Tanrı Anlayışı'". ed. Cengiz Batuk. *Pavlus'u Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Cassian, John. *The works of John Cassian, tr. with notes by E.C.S. Gibson*. Oxf. &c: .., 1894.
- Erasmus, Desiderius - Luther, Martin. *Discourse on Free Will*. ed. Ernst F. Winter. çev. Ernst F. Winter. New York: Frederick Ungar Publishing Co., Inc, 1961.

- _____. *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*. ed. E. Gordon Rupp - Philip S. Watson. Philadelphia: The Westminster Press, Ichthus ed., 2006.
- Frede, Michael. *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*. ed. A. A. Long, 2012.
- Lodone, Michele. “Erasmus and Luther: Free and Bound Will”. çev. Antonella Lettieri. *Martin Luther: A Christian between Reforms and Modernity (1517-2017)*. ed. Alberto Melloni. 281-293. Berlin-Boston: De Gruyter, 2017.
- McGrath, Alister E. (ed.). *Christian Theology: An Introduction*. Hoboken: Wiley, 6. Basım, 2016. <https://www.wiley.com/en-br/Christian+Theology%3A+An+Introduction%2C+6th+Edition-p-9781118869574>
- Mcintire, Carl Thomas. “Free Will and Predestination: Christian Concepts”. *The Encyclopedia of Religion*. ed. Mircea Eliade vd. 5/580. New York: MacMillan Publishing Company, 1987.
- Nestingen, James A. “Introduction: Luther and Erasmus on the Bondage of the Will”, *The Captivation of the Will: Luther vs. Erasmus on Freedom and Bondage*, (ed.) Gerhard O. Forde - Steven D. Paulson, (Cambridge: W.B. Eerdmans Pub., 2005), 1-22.
- Patacı, Bilal. *Pelagius: Asketik ve Heretik*. İstanbul: İlahiyat Yayın, 1. Basım, 2022.
- Sproul, R. C. *Willing to Believe: The Controversy over Free Will*. Grand Rapids: Baker Books, 2002.
- Zweig, Stefan. *Rotterdamlı Erasmus: zaferi ve trajedisi : deneme*. çev. Ahmet Cemal. İstanbul: Can Yayınları, 1. basım., 2008.
- “Erasmus | Biography, Beliefs, Works, Books, & Facts | Britannica”. 08 Temmuz 2023. Erişim 04 Ağustos 2023. <https://www.britannica.com/biography/Erasmus-Dutch-humanist>



**George Orwell'in Papazın Kızı Romanındaki Anglikan Kilisesi Merkezli
19. Yüzyıl İngiliz Hıristiyanlığının Kodları**

Yasemin KINAY

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
[yasenay83@yahoo.com], Orcid ID: 0000-0002-6707-9353



Giriş

Dinin ve edebiyatın tarihi insanlık tarihi kadar kadimdir. Her ikisinin de temelinde insanın kozmosu anlamlandırma arayışı çerçevesinde sorduğu varoluşsal sorular ve bu sorulara verdiği cevaplar olduğu görülmektedir. Tarihsel süreçte gerek din gerekse edebiyat sürekli etkileşim içerisinde olmuş ve birbirini beslemiştir. İster sözlü isterse yazılı olsun insanlığın ilk dinsel metinlerinin aynı zamanda edebî bir karakter taşıdığı görülmektedir. Tarihsel süreç içerisinde din hem Doğuda hem de Batıda birçok önemli edebî metnin yaratılmasında ve toplumsal belleğe işlenerek nesilden nesile aktarılmasında önemli bir işlev görmüştür. Öte yandan din ve edebiyat insanla, daha geniş bir ifadeyle toplumla etkileşim içinde gelişmiştir.¹ Makalemize konu olan Batı edebiyatına ait George Orwell'in *Papaz'ın Kızı* romanının filizlendiği tarihsel zemine bakıldığında Avrupa anakarasında özellikle 18. yüzyılın başlarından itibaren modernleşmeyle birlikte yaşanan sekülerleşmenin etkisiyle din, Batı'da önce tahtından indirilmekte, sonra da önemini giderek yitirerek hayatın en temel unsuru olmaktan uzaklaştırılmaktadır. Bu durumun doğal bir sonucu olarak Batı'da ilgili dönem boyunca yazılan edebî eserlerin özellik-

¹ Zafer Demir, "Sosyolojik Açından Edebiyat ve Din", *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi* 1 (2018), 28.

le de romanların sosyolojisi incelendiğinde, eserlerde dini ahlak anlayışının ve tanrısal kaynaklı toplumsal yapının yerini insan merkezli bir perspektifin aldığı görülmektedir.

Bu sosyolojiyi eserlerinde en iyi yansıtan yazarlardan biri olan 20. yüzyıl İngiliz edebiyatının önde gelen kalemlerinden George Orwell, dünyaca ünlü *1984* adlı romanıyla ve bu romanında yarattığı *Büyük Birader* karakteriyle geniş kitlelere ulaşmıştır. 1903 yılında Hindistan’da doğan Orwell, İngiltere’ye döndükten sonra edebiyatla ilgilenmeye başlamıştır. Yazarlığının erken dönemlerinde kaleme aldığı eserlerinde kendisini her ne kadar sosyalist olarak tanımlasa da gazete muhabiri olarak izlediği İspanya İç Savaş’ında Cumhuriyetçi milislerin arasına katılmıştır. Savaşta teğmen rütbesine kadar yükselen Orwell, bir çatışmada ağır yaralanır ve 1937’de komünistlere karşı savaşmaya tekrar başlamış ve ardından hayatını tehlikeye attığını düşünerek İspanya’dan ayrılmıştır. Bu dönem izlenimlerini, 1938’de yayınlanan *Katalonya’ya Selam* adlı kitabında aktarmıştır. İspanya deneyiminden sonra daha tutucu bir görüş benimsemiştir. 1944’te en önemli eseri olan ve Rus devrimiyle Stalin’in devrime ihanetini konu alan siyasal fablolu *Hayvan Çiftliği*’ni kaleme almıştır. 1949 yılında yayınlanan *1984* adlı romanı ise büyük başarı kazanmıştır. Bu romanda olaylar, dünyanın sürekli birbiriyle savaşan üç totaliter devletin egemenliğinde olduğu ütopyik bir gelecekte geçmektedir. Orwell, bu eserle dünyayı her şeyin tümüyle devletlerin kontrolünde olduğu belleksiz ve muhalefetsiz bir toplum tehlikesine karşı uyarılmaktadır. Birçok kişiyi derinden etkileyen bu kitabı da *Hayvan Çiftliği* romanı gibi sinemaya uyarlanmıştır. *1984* romanını yazarken verem tedavisi gören Orwell, Londra’daki bir hastanede yaşamını yitirmiştir. Orwell’in kaleme aldığı on bir adet eseri bulunmaktadır.²

Bu makaleyle *Papazın Kızı* romanıyla yazarın 19. yüzyıl İngiltere’sinde İngiliz Anglikanizm’ini merkeze alarak yapmış olduğu Hıristiyanlık eleştirisi temel alınarak dönemin İngiliz toplumundaki dinsel kodlar ortaya koyulacaktır. Makalenin bütününde 19. yüzyıl İngiliz Anglikanizm’inin yönlendirdiği toplumsal hayatın dini pratikleri çözümlenmeye çalışılacak ve romanda da vurgulandığı üzere önyargıyla beslenen taassubun aslında Hıristiyan dini söylemiyle kurduğu etkileşim, dinler tarihi paradigmasından roman merkezli olarak tespit edilerek okuyucuya sunulmaya çalışılacaktır. Kitabın ana omurgasında yer almakta olan dine dair farklı çağrışımlar makalede alt başlıklar halinde okuyucuya sunulacaktır. İlgili yaklaşımlar şu başlıklar üzerinden ilerleyecektir. (1) Milli bir mezhep

2 George Orwell’in hayatı için bkz. https://www.turkedebiyati.org/yazarlar/george_orwell.html/ (29.12.2022).

olarak Anglikanizm ve topluma etkileri. (2) Kitab-ı Mukaddes pasajları üzerinden dönemin din algısı. (3) Sakramentler düzleminde toplumsal kutuplaşmalar. (4) Farklı din ve mezheplere yönelik yaklaşımlar. (5) Toplumsal sınıflar özelinde din anlayışı. (6) Dönemin Hıristiyanlığında kadına bakış. (7) Hıristiyan vakıfların işlevselliği. (8) İnanca dair yaklaşımlar. Makalenin sonuç bölümünde ise Hıristiyanlığın tüm işleyişine bağlı kalıp, denklemden Tanrı ve ahirete imanı çıkararak İngiliz Kilisesi'nin kalıntıları arasından doğan ve kanaatimizce dönemine göre yeni bir mezhep olan *Anglikan Ateizmi* kavramının sentezine gidilecek ve bu özgün kavramın mahiyeti ifade edilmeye çalışılacaktır.

1. Milli Bir Mezhep Olarak Anglikanizm ve Topluma Etkileri

Ortaya çıkışı itibariyle Anglikan Kilisesi'nin en belirgin özelliği Katolik ve Protestan unsurlar arasındaki gerilimlerde orta yolu tutma çabası olmuştur.³ Anglikanizm genel anlamda Protestan ilkelerini benimsemiş olsa da bu anlayışı diğer Protestan mezheplerden ayıran en belirgin özellik Katolik kurumlarını da bünyesinde muhafaza etmiş olmasıdır.⁴ Anglikan Kilisesi'nin Katoliklik ve Protestanlık arasında yaşadığı bu arafta kalmışlık Latince *orta yol* anlamında kullanılan *via media* terimine karşılık gelen ve İngiliz monarşisi içerisinde süregelenmiş din kavgalarının önüne geçmeye yönelik olarak ortaya çıkan bir tür teoloji ve litürjiler manzumesine denk düşmektedir.⁵

İngiliz Reformu'nun temelinde bir devlet hareketi olması hasebiyle devletin gücünü arkasına alan Anglikan Kilisesi, haddi zatında ulusal bir kilisedir ve Hıristiyan hayatının milli bir ifadesidir. Bu yönüyle 8. Henry'den itibaren İngiliz Kilisesi'nin başı İngiliz Kralı'dır.⁶ Kilisenin tarihsel seyrine bakıldığında İngiliz Hıristiyanlığının bağımsız yapısı ve örgütlenmesinin kökeninin 314 yılında birkaç İngiliz piskoposunun Arles Konsili'ne temsilci olarak gönderilmesine dek uzandığı görülmektedir. 597 yılında Papa Büyük Gregory'nin, Benedict'li Augustine'yi bölgeye Canterbury Başpiskoposu olarak atamasıyla İngiltere'de Hıristiyanlık büyük bir

3 “Anglicanism”, *The Encyclopedia of World Religions Revised Edition*, ed. Robert S. Ellwood - Gregory D. Alles (New York London: Facts on File An Imprint of Infobase Publishing, 2007), 17.

4 Ahmet Hikmet Eroğlu, *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 192.

5 Hakan Olgun, “Rowan Williams'ın Şeriat Söylemi Bağlamında Anglikan Kilisesi'nin Teoloji Krizi”, *Milel ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi* 7/1 (2010), 13-14.

6 Mehmet Şahin, “Anglikanizm Öncesi İngiltere ve Anglikanizm'in Doğuşu”, *SÜİFD*, sy 18 (t.y.): 150.

gelişme göstermeye başlamıştır. İngiltere’de Katolik Kilisesi büyüdükçe İngiliz ulusal kimliği Roma’nın otoritesine karşı açık bir direnişe geçerek kilise üzerinde hakimiyet kurmaya başlamıştır. Nitekim 14. yüzyılın erken dönemlerinde bu hakimiyet iyice pekişmiştir. 16. yüzyılda 8. Henry devletin yanı sıra kilisenin üzerinde de egemenlik iddiasında bulunur ve kendisini İngiltere Kilisesi’nin başkanı olarak ilan eder.⁷ Anglikan Kilisesi 16. yüzyıl itibariyle Vatikan ile illiyetini nihayete erdirip otonom bir Hıristiyan Kilisesi olarak varlığını ilan etse de kendi içinde sapkın olarak nitelendirdiği dini akımların sürekli var olduğu ve birbiriyle mücadele ettiği bir kilise konumunda olmuştur.

Romanda ön plana çıktığı üzere dönemin Anglikanizmi içerisinde iki ana akımın varlığından söz etmek mümkündür. Bunlar, kilise geleneği ve litürji konusunda Katolikliğe yakın olan Anglokatoлик Üst Kilise Ekolu ile çalışma ağırlığını misyon faaliyetlerine veren ve kutsal metnin otoritesine vurgu yapan Evanjelik Alt Kilise Ekolu’dur.⁸ Her iki yapı haricinde, kendisini liberal olarak tanımlayan bir de Serbest Ekol bulunmaktadır.⁹

Anglokatoлик Üst Kilise Tractarian hareket olarak da bilinmekle birlikte romanda da vurgulandığı üzere havarisel ardıllık doktrinine vurgu yapmaktadır. Bu ekol kutsal kitabın otoritesinin yanı sıra ilk dört yüzyılda yaşayan kilise babalarının eserlerinin çevirilerini yaparak otantik Hıristiyanlığı erken dönem kilisesinde aramıştır.¹⁰ Anglokatoликler ayinlerde şekilselliğe ve rahiplerin otorite ve yönetimine büyük önem vermektedir. Altardaki çiçeklerin konumu, sunağın dantel örtülerle kaplanması, sunak haçının değişik renkli çerçevelerle süslenmesi, haçın kilisede bir sembol olarak sınırsız kullanımı gibi unsurlar bu anlayışın öncelik verdiği hususlar olmuştur. Bunun yanı sıra ibadetler Katolikler’de olduğu gibi olabildiğince gösterişli, ayrıntılı ve titiz bir düzenle uygulanmakta ve ayinlerde din adamlarının giydiği özel kıyafetler göze çarpmaktadır.¹¹ Keza romanda da Anglokatoликler’in bu litürjik şekilsel yaklaşımları yazar tarafından ziyadesiyle ön plana çıkarılmaktadır.

7 Brian Goard, “Anglicanism”, *The Popular Encyclopedia of Church History*, ed. Ed Hindson - Dan Mitchell (Oregon, 2013), 34.

8 Olgun, “Rowan Williams’in Şeriat Söylemi Bağlamında Anglikan Kilisesi’nin Teoloji Krizi”, 13.

9 Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Konya: Vadi Yayınları, 1998), 33.

10 Mark Chapman, *Anglicanism A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 80.

11 Chapman, *Anglicanism A Very Short Introduction*, 84.

Romanın geçtiği 19. yüzyılda Anglokatolik anlayışın hızlı bir şekilde büyüyüp geliştiği ve halk arasında son derece popüler bir konumda olduğu görülmektedir. Aynı dönemde çok sayıda Anglokatolik din adamının piskoposluklarda önemli makamlara atanmış olması da bu anlayışın bürokrasideki üstünlüğünün göstergesi olmaktadır. Fakat bu durum, Anglokatolikler arasındaki ayrılıkların önüne geçememiştir. Nitekim 19. yüzyıl İngiltere'sinde Üst Kilise mensupları Ritüelciler ve Katolikçiler gibi farklı kliklere ayrılmışlardır. Tüm bu ayrışmalara rağmen İngiltere'de Roma esintili gotik canlanmanın tesir etmediği neredeyse hiçbir kilise binası kalmamıştır. Hatta taşra mahallelerinde bile Ritüelci Anglokatolikler'in gotik dokunuşlarından neredeyse tüm kilise binaları nasibini almaktadır.¹² 19. yüzyılda, Anglikan Kilisesi üzerine polemikler daha çok kilise emirleri ve otoritesi üzerine odaklanmışken aynı dönemde Alt Kilise mensubu olan Evanjelik ekol taraftarları Hıristiyan yaşam biçimi, doktrini ve kilise idaresi gibi kavramlara öncelik vermişlerdir. Romanın geçtiği yüzyılda rehber olarak Yeni Ahit'in Vahiy kitabını benimseyen Alt Kilise mensubu Evanjelikler bu kitap dışında Kitab-ı Mukaddes içerisindeki kıyamet senaryoları üzerine yoğunlaşan kehanet metinlerine de büyük önem vermişlerdir. Kendilerinden önceki Puritanlarla benzer bir yol izleyen Evanjelik Alt Kilise mensupları Kitab-ı Mukaddes otoritesinin üzerinde herhangi bir otorite tanımamış, Anglokatolikler'in aksine ritüellerde şekilselliğe şiddetle karşı çıkmış, kilisede din adamlarının otoritesini geri planda tutmuş ve Papalık müessesesinin restorasyonu fikrini kararlılıkla savunmuşlardır. Anglokatoliklerin avangard tarzdaki egzotik gotik kilise anlayışına karşı ise kiliselerde sadeleşme yanlısı mütevazı litürjik yaklaşımlarıyla Protestanlığa yakın bir yönelim sergilemişlerdir.¹³ Nitekim bu ayrışma, roman boyunca yazar tarafından da ortaya konmakla birlikte Dorothy'nin babası Papaz figürü ve Evanjelik Alt Kilise mensubu bir din adamı motifi olarak karşımıza çıkarılmaktadır.

19. yüzyıl itibariyle kitabın genelinde gördüğümüz üzere Anglikanizm, özellikle ritler bağlamında kendi içinde parçalanmış bir görünüm sergilemekte ve bu yönüyle toplumu derin ayrışmalara sevk etmektedir. Dönemin Alt Kilise mensubu Anglikanizmi benimsediği orta yolcu felsefesiyle törensel her şeye hoşnutsuzluk ve yarı korkuyla bakmaktadır. Alt Kilise'nin -kitaba göre- bu sıkıcı doğruluğu haddi zatında ayinleri renksiz ve tatsız kılmaktadır. Ne ki kilise müzikleri roman nezdinde keyifsiz, litürjiler cansızdır. Kitabın kahramanı Dorothy'nin babası Papaz görev aldığı Doğu Anglikan Alt kilisesinin kurumsal yapısına hiç uygun

¹² Chapman, *Anglicanism A Very Short Introduction*, 88.

¹³ Chapman, *Anglicanism A Very Short Introduction*, 68-69.

birisi değildir. Keza kendisi bir Alt kilise papazı için fazla titiz, ziyadesiyle vaiz, sofistike ve kendince inceliklidir. Oysa Alt Kilise törenlerde din adamlarının otoritesine önem yüklemeyen bir anlayışa sahiptir. Öte yandan Üst Kilise'nin resmi ritüellere ağırlık veren bir teşkilatı olduğu kitapta görülmektedir.¹⁴ Dorothy'nin babası Papaz din adamlığı kariyeri açısından Anglokatoik Üst Kilise anlayışının kurumsallığına daha uygun bir yapıda olsa da yine de bu yaklaşımı küçümsemekte ve ondan bir *Roma humması* olarak söz etmektedir. Ancak Papaz'a göre cemaatin beklediği de bu *popüler anlayış* yani *Anglokatoik yaklaşım* olmaktadır. Döneminin bu yeni modası papazların değerini 19. yüzyıl itibariyle iyiden iyiye düşürmüştür. Keza Anglokatoik litürji kitaba göre gerçek Katolik ibadetine yakın bir tattadır. Kilisede yakılan sınırsız tütsü, çalan keyifli müzikler, duvarları süsleyen varaklı resimler ve papazların giydiği gösterişli Roma cübbeleri, kitapta gördüğümüz üzere Alt Kilise'ye nispetle görece halkın teveccühünü daha fazla kazanmaktadır.¹⁵

Öte yandan kitaba göre Anglokatoikler, kilise cemaatinin günden güne azalmasına Alt Kilise'nin renksizliğinin ve sıkıcılığının yol açtığını düşünmekte ve bu anlayışı eleştirmektedir. Onlara göre, Alt Kilise'nin ayinleri tanrısız ve kasvetli olmakla birlikte döneme göre eski kabul edilen Protestan anlayışını yansıtmaktadır. Romandan anladığımız kadarıyla halkın gerçek manada renkli Katolik ayinleri beklediği düşünülmektedir. Romanda dikkati çeken bir diğer önemli unsur ise Dorothy'nin babası Papaz'ın mensubu olduğu Alt Kilise'nin sakramentlerinde haç dahi çıkarmaya karşı olması, kiliselerinde tütsü yakılmaması, papazların ise ayinlerde gösterişsiz cübbeler giymesidir. Bu durum romanda Anglokatoikler indinde şiddetle eleştirilmektedir. Romana göre Alt Kilise mensuplarınca Anglokatoik Üst Kilise anlayışı, gösteriş budalası Katolisizm'den farksızdır. Hatta romanda aktarıldığı kadarıyla dönemin İngiltere'sinde Kensitçiler¹⁶ deni-

14 George Orwell, *Papazın Kızı*, çev. Berrak Göçer (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2019), 30.

15 Orwell, *Papazın Kızı*, 77.

16 İngiltere Anglikan Kilisesindeki Anglokatoik eğilimlerle mücadele eden Protestan lider John Kensit'in yandaşları için Bkz., [https:// www.oxfordreference.com /](https://www.oxfordreference.com/) (31.12.2022). 19. yüzyılda John Kensit Roma Katolik Kilisesini, deccalin temsiliyetiyle ilişkilendirerek Vatikan'ı Kitabı Mukaddes kehanetlerinde geçen Babil olmakla suçlamıştır. Ayrıntılı bilgi için Bkz., John Maiden, "Fundamentalism and Anti-Catholicism within Interwar English Evangelicalism", *Evangelicalism and Fundamentalism in the United Kingdom during the Twentieth Century*, ed. David Bebbington - David Jones (Oxford: Oxford University Press, 2013), 151-170.

len bir grup Anglokatoik Kiliselere fiziksel saldırılarda dahi bulunmuştur.¹⁷ Öte yandan romanda Anglokatoik inanç mensuplarının kendilerini Protestanlardan ziyade ritsel olarak Katoliklere daha yakın hissettikleri görülmektedir. Keza daha genel anlamda Anglikan Kilisesi varlığını Katolik inançta olduğu gibi apostolik atamaya dayandırmakta ve bu yönüyle Protestanlardan ayrılmaktadır.¹⁸ Dönemin Anglokatoikleri romana göre piskoposları küçümsemekte, onları modernist ve eyyamcı olmakla suçlamaktadır. Hatta Bertrand Russell ve Julian Huxley gibi 19. yüzyılın önde gelen ateistlerine karşı hiçbir argüman geliştirilememesinin baş sorumlusu olarak piskoposlar görülmektedir.¹⁹ Ne ki Anglokatoikler, Anglikan Alt Kilisesini alaycı bir üslupla Metodist olmakla itham etmektedir.²⁰ Şüphesiz Anglikan Kilisesi tarihsel yolculuğu içerisinde bünyesinden Baptistler, Metodistler, Kongregasyonalistler gibi pek çok kilise akımını çıkaran bir mezhep hareketi olmuştur.²¹

Protestan gelenek içerisinde Evanjelik unsurlara yaptığı vurgu ile bilinen Metodizm, 18. yüzyılda İngiltere Kilisesi'nin bir rahibi olan John Wesley önderliğinde kiliseyi canlandırmak adına Kutsal Ruh'un gücünü kurtuluş için Tanrı'ya imanı ve bireysel dindarlığı ön plana çıkaran ve fertlere metodik manevi bir hayat vaad eden hareketin adıdır.²² Metodizm'in kurucusu John Wesley bu topluluğun İngiliz Kilisesi'nden ayrılmasını hiçbir zaman arzu etmese de Wesley'in ölümünden sonra kutsal kitapla ilgili çalışmaları, düzenli ayinlere katılım göstermeleri, fakirlere yardım etmeleri ve hapishaneleri ziyaret etmeleri gibi eylemlerle genel çoğunluktan farklılaşan Metodistler İngiltere Kilisesi'nden resmen ayrılmıştır.²³ Romanın geçtiği 19. yüzyılın ilk yarısı ise İngiliz Metodizmi'nin içinde çalkantılı bir dizi olayın geliştiği bir dönem olmuştur. Öyle ki mezhep içinde vaizlerin mutlak yönetimi, açık hava toplantılarının kamp toplantılarına dönüştürülmesi ve kiliselere org yerleştirilmesi gibi konular Metodizm içinde ciddi kamplaşma ve parçalanmalara neden olmuştur.²⁴ Romanın ana merkezinde yer alan kiliselerden biri olan

17 Orwell, *Papazın Kızı*, 81.

18 Şahin, "Anglikanizm Öncesi İngiltere ve Anglikanizm'in Doğuşu", 151.

19 Orwell, *Papazın Kızı*, 86.

20 Orwell, *Papazın Kızı*, 81.

21 Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlık* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 124.

22 Bayram Polat, *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*, ed. Sami Erdem (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 588.

23 Bayram Polat, "Metodist Kilisesi'nin Kuruluşu, Ayrışması ve Bütünleşmesi", *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2007), 417.

24 Mustafa Bıyık, *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 190.

Evanjelik Alt Kilise 18. yüzyıldan bu yana Metodist canlanmadan büyük ölçüde etkilense de yapısal olarak İngiltere Kilisesi'ne ve onun dar görüşlü anlayışına sadık kalmıştır.²⁵ Bu durumun emareleri romanda da görülmektedir. Presbiteryen tarzda organize olan kilise yapılanmasına sahip Metodistler bu dönemde metodik, saf ve ilkel bir manevi yaşantıyla dinsel uyanışı sağlamaya çalışmaları dolayısıyla romanda da aktarıldığı üzere, şekilselliğe önem veren Anglokatoликler nezdinde aşığlanmaktadır.²⁶

Romanda yer yer adı geçen Presbiteryen Kilise yapılanması ise haddi zatında Protestanlık içerisinde John Calvin'in öğretilerini ve kilise idare anlayışını takip eden Reform Kiliselerinden biri olup idari anlamda piskoposluğa bağlı olmayı reddederek presbiteryenler denilen ihtiyarlar heyetiyle yönetilmeyi benimseyen bir mezhep olarak Anglikan Kilisesi içerisinde -özellikle romanın geçtiği dönemde- ayrıksı bir entiteye sahip olmaktadır.²⁷ Litürjik anlamda romanda da aktarıldığı üzere bu anlayış, reform geleneğine göre kiliselerde her türlü ikona, resim ve süslemelere karşı çıkararak sadeliğe önem vermektedir. Birçok fundamentalist Reform Kilisesinde de benzer biçimde 19. yüzyılda ilahilere ve enstrümanlara izin verilmemekte Mezmurlar'ın tegannisiz olarak yalın biçimde okunması kabul görmektedir. Keza Presbiteryen anlayışın bu katı tutumu romanın geçtiği yüzyılın sonlarına dek devam etmiştir.²⁸ Genel anlamda Metodist akımların romana göre Anglokatoликler nezdinde algısı Nonkonformist'likten başka bir şey değildir.²⁹ İngiltere Kilisesi tarafından konulmuş olan kuralları, doktrinleri ve politikaları kabul etmeyerek piskoposluktan ayrılan özgürlükçü akım mensupları olan Nonkonformistler, 17. yüzyılda İngiltere'de yayımlanan Birlik Yasasını reddederek resmi devlet dini olan İngiltere Kilisesi'ne muhalefet etmişlerdir.³⁰ 19. yüzyıla dek Metodist, Presbiteryen ve Baptistler gibi özgürlükçü akımlar İngiltere'de Nonkonformist muhalif gruplar olarak nitelendirilmiş ve kurumsal kilise tarafın-

25 Timothy Maxwell Gouldstone, *The Rise and Decline of Anglican Idealism in the Nineteenth Century* (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 11.

26 Orwell, *Papazın Kızı*, 81.

27 "Presbyterian and Reformed churches", *The Encyclopedia of World Religions Revised Edition*, ed. Robert S. Ellwood - Gregory D. Alles (New York London: Facts on File An İmprint of Infobase Publishing, 2007), 352.

28 Mustafa Bıyık, *Presbiteryen Kilisesi: Tarihsel Gelişimi, Öğretileri ve Türkiye'deki Yapılanması* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2004), 141-147.

29 Orwell, *Papazın Kızı*, 81.

30 Colin Buchanan, *The A to Z of of Anglicanism* (USA: Rowman & Littlefield, 2015), 205-206.

dan pek müspet karşılanmamıştır. 19. yüzyılın sonlarında ise bu olumsuz algı tersine dönmüş, mevcut kurumsal yapı nezdinde bu ayrılıkçı gruplar kabul görmeye başlamıştır. Şüphesiz Alt Kilise mensubu Evanjeliklerin kökeni de bu gruplara dek uzanmaktadır.³¹

Romanda Plymouth Biraderleri gibi kilisenin öğretisi ve uygulamalarında sadece Kitab-ı Mukaddes'i esas alan ve kutsal metinleri insanların geleneklerinden üstün tutan bazı hareketlerin de varlığından bahsedilmekte ve bu hareketler Anglikanlık nezdinde müspet karşılanmamaktadır.³² 19. yüzyıl İngiltere'sinde teolojik etkisi hareketin kendinden bile daha yaygın olan bu kardeşlik yapılanması anlayış itibarıyla hakiki kilise teşkilatını ruhsal birliğe ve Kitab-ı Mukaddes metinlerine koşulsuz itaati vurgularken insan yapımı olduğunu iddia ettiği her türlü yaklaşıma karşı çıkmış ve bağımsız bir kilise teşekkülüne gitmiştir. Eski ve Yeni Ahit eskatolojisini önceleyip kutsal metinleri yeniden yorumlayan bu örgütlenme premilenyalist³³ ve dispensasyonalist³⁴ teolojisiyle evanjelik ve fundamentalist anlayışların da şekillenmesine katkı sağlamıştır.³⁵ Öte yandan Plymouth Kardeşliği Yeni Ahit modelindeki gibi bir kilise anlayışına dönüşü temsil ettiğini iddia ederek kurumsal kilisenin dayattığı mekanik, litürjik, resmi tapınmaları ruhsuzlukla eleştirerek kınamış, gerek kamuya açık olan gerekse özel ibadetlerinde *Göklerdeki Babamız* duasını bile okumayıp cemaatteki çocuklara da bu duayı öğretmeyi zorunlu kılmamıştır³⁶ Plymouth Kardeşliği üyelerinin kitabın geçtiği 19. yüzyıldaki yaşantılarına bakıldığında ise, önemli ölçüde bireysel bir asketizm göze çarpmaktadır. Varlıklı olan üyeler çoğunlukla mal varlıklarını yoksul olanlara bağışlaya-

31 Gündüz, *Hıristiyanlık*, 131.

32 Orwell, *Papazın Kızı*, 82.

33 İsa'nın yeryüzüne ikinci gelişinin milenyumun başlamasından önce gerçekleşeceğine inanan Premilenyalizm, Yeni Ahit'in Vahiy kitabının 20.bölümünü lafzi olarak yorumlayarak İkinci Geliş ile son hüküm günü arasında bir ara dönem olduğu sonucuna varmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Büşra Elmas, "Hıristiyanlığın İlk Dönemlerinde Milenyalizm Meselesi", *Oksident 2/1* (2020), 11.

34 19. yüzyılın başlarında İngiltere'de başlayan Dispensasyonalist bakış açısı, insanlık tarihini, her biri Tanrı'nın insanı kendine özgü bir şekilde ele aldığı yedi dönem olarak gören milenyalist bir teolojidir. Detaylı bilgi için bkz. Hakan Yılmaz, "Evanjelik Hareketin ABD Siyaset Kurumundan Dinî Talepleri Üzerine Bir İnceleme", *Oksident 2/1* (2020), 47.

35 Daniel R. Mitchell, "Plymouth Brethren", *The Popular Encyclopedia of Church History*, ed. Ed Hindson - Dan Mitchell (Oregon, 2013), 273.

36 Peter L. Embley, *The Origins and Early Development of the Plymouth Brethren* (www.brueckerbewegung.de: Faculty of Divinity of the University of Cambridge, A Doctoral Dissertation, 2003), 6.

rak mütevazı evlerde yaşamayı tercih etmekte ve bu evlerde pahalı mobilyalar, halılar ve masa örtüleri bile kullanmamaktadır. Evlilik hayatında ise Evanjelik olmayanlarla evlilik uygun bulunmamakta ve genellikle endogami gerçekleşmektedir.³⁷ Romanda da vurgulandığı üzere Plymouth kilise yapılanmasında ibadetlerde enstrüman kullanımı yasak olmakla birlikte İngiltere yapılanmasının kurucu üyelerinden biri olan John Nelson Darby, müziğin tehlikeleri üzerine tam da romanında geçtiği dönemde vaazlar vermiştir. Cemaatin kamuya açık ibadet yerlerinde geleneksel, gösterişli, işlemeli, kapalı koltuk ve sıralar değil sıradan banklar tercih edilmekte vaizler için ise minber şeklinde yüksek kürsüler değil sıradan okuma masaları bulundurulmaktadır. Cemaat vaftiz ve komünyon ayinlerinin seçilmiş bir grup ruhban tarafından yönetilmesine şiddetle karşıdır. Anlayışa göre bir vaiz asla bir ruhban olmamalı kilisenin yönetimi kendisine teslim edilmemelidir.³⁸ Nitekim Plymouth Kardeşlik yapılanmasının gösterişe olan bu mesafeli tutumu ve ritlerdeki belirgin sadeliği, romanda da anlatıldığı gibi ritüellerde şatafat yanlısı olan farklı fraksiyonların mensuplarınca eleştirilmekte sonuç itibarıyla bu yapılanma da Anglikanizm'in geneline özgü olan parçalanma mukadderatını yaşayarak 19. yüzyılın ortalarında İngiltere'de özel ve açık şubeler olarak ikiye ayrılıp kırılmaktadır.³⁹

Sonuç olarak, romanda okuyucuya aktarıldığı üzere 19. yüzyılın yeni konjonktüründe cemaatten öyle kopuşlar olmuştur ki toplumun özellikle varlıklı ve mevki sahibi kesimlerinden gelenlerin önemli bir bölümü Anglikatolik olmaya yönelmiş bir kısmı komünyon şarabını bile likör bardağıyla içecek kadar modernist olmuş aralarından Roma Katolik Kilisesine ihtida edenler bile çıkmıştır.⁴⁰ Oysa bir Anglikan'ın gözünde her Katoliğin mottosu olan *extra ecclesiam nulla salus*⁴¹ roman nezdinde bir papağanlıktan başka bir şey değildir. Dini hayattaki tüm bu ayrışmalar kilisenin Paskalya Pazarında bile birkaç kişiyle ayin yaptığı gerçeğini değiştirmemektedir.⁴² 19. yüzyıl İngiltere Kilisesi bünyesindeki tüm bu ayrışmalar göz önünde bulundurulduğunda yekpare olmaktan çok uzak bir görünüm sergilemektedir.

37 Embley, *The Origins and Early Development of the Plymouth Brethren*, 132-134.

38 Embley, *The Origins and Early Development of the Plymouth Brethren*, 125-127.

39 Embley, *The Origins and Early Development of the Plymouth Brethren*, 7.

40 Orwell, *Papazın Kızı*, 32.

41 (Lat.) Kilise dışında kurtuluş yoktur.

42 Orwell, *Papazın Kızı*, 78.

2. Kitabı Mukaddes Pasajları Üzerinden Din Algısı

Papaz olan babasının ev idaresi ve kilise faaliyetleriyle ilgili tüm sorumlulukları üzerine yıkmasıyla ev ve kilisenin borçlarından muntaka işlerine, bağış toplamaktan cemaati pohpohlamaya kadar her şeyden sorumlu hale gelen Papaz'ın kızı Dorothy Hare hayatın kendisine biçtiği rolü imanından aldığı güçle şikâyet etmeden kabullenmiştir. Bu çekilmez rutin hayatına dair motivasyon kaynağı olarak güne *Süleyman'ın Meselleri 6:9*⁴³ ile başlaması haddi zatında bir ironi içermektedir. Keza *Eski Ahit'in* hikmet literatürü içinde yer alan *Süleyman'ın Meselleri* kitabı baştan sona hikmet ve hikmetsizlik, adalet ve adaletsizlik, dürüstlük ve hilekârlık, çalışkanlık ve tembellik, incelik ve kabalık temalarını işlerken bir baba olarak Hz. Süleyman'ın oğluna olan öğütlerini ve bu öğütlerin yerine getirilmemesi durumunda oğlunun başına geleceklere dair uyarılarını temel almaktadır. Bu pasajlar ile Dorothy, Papaz olan babasını adeta Süleyman'laştırmakta öte yandan kendisini ise Süleyman'ın öğütler verdiği evladı ile özdeşleştirmekte ve bu durumdan manen güç bulmaktadır. *Süleyman'ın Mesellerine* göre Dorothy'nin kilise kurumuna bağlı bir mümine olarak sorumluluklarından kaçması gibi bir durum söz konusu dahi olmamalıdır.⁴⁴ Öte yandan bir ayını tüm ihtiyaçlarını karşılamak için sadece üç sterlin ile geçirmek zorunda olan borç batağındaki Dorothy'nin zihninde Matta 6:2'de yer alan⁴⁵ “Bunun için size diyorum: ‘Ne yiyeceksiniz yahut ne içeceksiniz diye hayatınız için, ne giyeceksiniz diye bedeniniz için de kaygı çekmeyin. Hayat yiyecekten ve beden giyecekten daha üstün değil midir?’ ” sözlerini sürekli tekrar etmekte bu yönüyle ilgili Yeni Ahit pasajı genç kadının sabır ve sebatını artırmaktadır.⁴⁶ Şüphesiz bağlamından kopararak gelmiş bu *Yeni Ahit* pasajı Dorothy'nin kitap nezdinde aç karnına sıcak bir aş, yalın ayaklarına bir çift pabuç olabilmektedir. Dürtüleri olmayan bir kız olarak Dorothy ve onun bastırılmış duyguları kitap boyunca her seferinde zeminini bir *Kitab-ı Mukaddes* bölümünden alarak perçinlenmektedir.

İnanmak için sebepler arayan ancak iman ile küfür arasında yalpalayan İngiliz işçi sınıfının ezilenleri için cennet, romanda okuyucuya duyumsatıldığı kadarıyla yaşanan çilelerin ardından arzulanan, ancak yine de varlığından yeterince emin

43 “Ne vakte kadar yatacağın ey tembel? Uykundan ne zaman kalkacaksın”. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit* (Beyoğlu, İstanbul, 1995), 634.

44 Orwell, *Papazın Kızı*, 13.

45 *Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*, 6.

46 George Orwell, *Papazın Kızı*, çev. Berrak Göçer, 5. bs (İstanbul: Ean Sanat Yayınları, 2019), 42.

olunamayan bir özlem olmaktadır. Romana göre cennet hayalleri *Markos 9:48*⁴⁷ ile perçinlenmekte zenginlerin muazzam varlıkları onları yine de “ölmeyen kurtan ve sönmeyen ateşten” kurtaramamaktadır.⁴⁸ Bu sebeple “ne mutlu fakirle-redir”. Keza *Matta 19:23*’e göre “göklerin melekutuna zengin adam güçlükle girer”.⁴⁹ O halde yoksul olmaya devam edilebilir zaten mevcut koşullarda aksi de mümkün değildir. Bu bağlamda yoksulların sığınağı *Luka 16:19-31* bölümlerinde anlatılan “dilenci ile zengin adam” kıssası olmaktadır.⁵⁰ Bu meselle romana göre -kalmışsa şayet kalplerde hala bir avuç iman- bir nebze olsun tazelenmekte ve giderek artan yoksulluğu çekilir kılabilmektedir.

Cemaatin yaşlılarının kiliseden elini eteğini çekmemesi adına neredeyse her gün ev ziyaretleri yapıp onları pohpohlayan Dorothy’nin aşırı fedakarlığa varan davranışlarından biri ise -hiç hoşlanmadığı halde- kalplerini kazanabilmek adına yaşlıların ayaklarını yıkamak olmaktadır. Bu husustaki motivasyonu yine bir *Yeni Ahit* pasajıdır. Çünkü *Yuhanna 13:14*’te İsa Mesih buyurur ki: “Ben Rab ve öğretmen olduğum halde ayaklarınızı yıkadım; öyleyse sizler de birbirinizin ayaklarınızı yıkamalısınız.”⁵¹ Kilisenin ve evin ihtiyaçları için insan üstü bir çabayla durup dinlenmeksizin mücadele veren Dorothy için esin kaynağı olan bir diğer *Yeni Ahit* pasajı ise şüphesiz, *Luka 9:62* bölümünde “Sapana el vurup da arkasına bakan bir kimse Allah’ın melekutuna yakışmaz.” diye buyuran İsa Mesih olmaktadır. Bağlamı ve tarihsel zemininden koparılarak içinde bulunulan zaman ve mekana dahil edilmeye çalışılan bir metnin insan hayatını aldığı kısaç Dorothy’nin yaşadığı bu cenderede hayat bulmaktadır.⁵²

3. Sakramentler Düzleminde Toplumsal Kutuplaşmalar

Sakramentlerin uygulanışıyla ilgili mezhepler arası farklılıklar kitap boyunca göze çarpmaktadır. Örneğin, oruçlu uyanılan bir sabahın komünyonu öncesinde dişler Dorothy’in pratiğinde deneyimlediğimiz üzere diş macunuyla değil, orucun sıhhati adına sadece su ile fırçalanmalıdır. Dorothy’nin bu yaklaşımında Anglikanizm’in ritler üzerinden Katolik inancıyla kurduğu yakın ilişki okuyucuya -Papaz’ın kızının layığıyla oruç tutabilme konusundaki obsesyonuyla- bir arada

47 “Orada (Cehennemde) onların kurdu ölmez ve ateşi sönmöz” *Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*, 46.

48 Orwell, *Papazın Kızı*, 65.

49 *Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*, 21.

50 *Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*, 78,79.

51 Orwell, *Papazın Kızı*, 67.

52 Orwell, *Papazın Kızı*, 98.

sunulur.⁵³ Kitapta, Katolikliğe doğru yönelen bu olumlu litürjik adıma, bir süre sonra Roma Katolik Kilisesi çan sesinin sevimsiz, pis ve ucuz teneke tıngırtısına benzetilmesiyle birlikte mesafe konulur.⁵⁴ Anglikanizmin Katoliklik ve Protestanlık arasındaki orta yolcu tutumu, Dorothy'nin bu ikircikli yaklaşımıyla kitapta bedenlenmektedir.

Öteyandan makalenin ilk bölümünde ortaya koyduğumuz İngiltere Kilisesi içindeki derin yarılmalar kitabın bu bölümünde de görüldüğü üzere sakramentlerde din adamlarının giyeceği cübbelere dek yansımıştır. Öyle ki cemaatlerin özerkliğini savunan Kongregasyonel Cemaatçi⁵⁵ din adamları ile İngiliz Anglikan Kilisesinden ayrılan Dissenter muhalif din adamları⁵⁶ özellikle ritlerdeki şekilsel unsurlar konusunda fırsatını buldukları her yerde tartışmakta ve birbirlerini ağır hakaretlerle tekfir etmektedir.⁵⁷

4. Farklı Din ve Mezheplere Yönelik Yaklaşımlar

Romanda göze çarpan antisemitizm olgusu kitaba göre kötücül karakterli olarak sunulan esnafa biçilen *Yahudi* payesiyle şahsiyet kazanmaktadır. Toplumun genelinin yoksulluk sebebiyle çelimsiz ve kanı çekilmiş görüldüğü bir ortamda İndirimli Pantolonlar Ltd. Şirketinin sahibi Yahudi esnaf, herkesin aksine tombul ve kırmızı yanaklı olarak tasvir edilmektedir. Romanda adı geçen bu Yahudi şahsiyet gerek etik dışı iş yapma biçimiyle gerekse kadınlara bakış açısındaki gayri ahlaki tutumuyla her açıdan noksan bir karakter olmaktadır.⁵⁸ Yahudilerin yanı sıra Türk, kafir veya muhalif olarak adlandırılan farklı kimlikler Katolik ve Anglikanizm'den bağımsız olarak nötr bir algı haritası içinde ortaya konmaktadır. Buradan yola çıkılarak 19. yüzyıl İngiltere'sinde Türk olmanın Müslüman olmakla eş değer tutulduğu sonucuna varılabilir.⁵⁹

⁵³ Orwell, *Papazın Kızı*, 16.

⁵⁴ Orwell, *Papazın Kızı*, 18.

⁵⁵ Kongregasyonelizmin kökeni, 16. ve 17. yüzyıldaki Puritanlara dek dayanan özgürlükçü bir anlayış olmakla birlikte, yerel kiliselerin her birinin bağımsızlığına ve otonom yapıya sahip olmasına dayalı kilise politikasını benimseyen sistemin adıdır. Bkz., Buchanan, *The A to Z of Anglicanism*, 115.

⁵⁶ Dissenter kelimesi,0 İngilizce'de muhalif anlamında kullanılmakla birlikte İngiltere'de genel anlamda Anglikan Kilisesi piskoposluğuna bağlı olmayan ayrık karakterli özgür kiliselere verilen isimdir. Bkz. Buchanan, *The A to Z of Anglicanism*, 140.

⁵⁷ Orwell, *Papazın Kızı*, 70.

⁵⁸ Orwell, *Papazın Kızı*, 164.

⁵⁹ Orwell, *Papazın Kızı*, 255.

Romanda öne çıkan bir diğer pejoratif kavram ise Puritanizm'dir. Ne var ki Puritanizm iddiasıyla soykırım yapan İngiliz askerlerinin kilise dış cephe ikonlarına kahraman edasıyla yansımından duyulan tiksinti, Dorothy'nin kilisenin çatısına her bakışında yaşadığı duygusal geri çekilmeyle romanda yazar tarafından Puritanizm eleştirisine dönüşmektedir.⁶⁰ Romandan öyle anlaşılmaktadır ki İngiliz milli ifade tarzının ulusalcı şoven tandansı, Dorothy'nin görev yaptığı Anglikan Kilisesi'nin tasvirlerine yansımakta ve bu durum dönemin Anglikanizm'inin aşırı milliyetçiliğinin bir tezahürü olmaktadır.⁶¹

Yazar kitapta Dorothy'nin duygusallığı üzerinden konuyu örtük olarak ele alsa da yine de kilise ikonlarındaki Puritan askerlerini ellerinde testereyle tasvir ederek onların vahşetini vurgulamakta ve bu kan kokulu betimlemesiyle kanaatimizce Puritanlar'ın 17. yüzyıl itibariyle Amerika Birleşik Devletleri'ne yerleşmesiyle birlikte, Amerikan yerlileri ve Quakerlar'a uyguladıkları şiddet ve soykırıma atıf yapmaktadır.⁶² Nitekim 19. yüzyıl Amerikan edebiyatının önde gelen yazarlarından Nathaniel Hawthorne'un kaleme aldığı *Kızıl Damga* kitabı gibi bazı eserlerde de Puritan kolonilerinin Kızılderililer, Quakerlar, cadılar ve her türden suçluları(!) şiddet kullanarak cezalandırmadaki acımasız sertliği gözler önüne serilmektedir.⁶³

Romanda yazar nezdinde pek de müspet olarak nitelenmeyen bir hareket olan Puritanizm, 16. yüzyılda İngiliz Protestanlarının oluşturduğu bir dinsel hareket olarak ortaya çıkmış olup kilisenin kutsal metinlerden kaynaklanmayan ve sonradan uydurulmuş olduğu düşünülen haç, org, dinsel elbiseler ve benzeri araç gereçlerine karşı çıkmıştır. Ayrıca 1570'lerde bazı Puritanlar, bizzat piskoposluk kurumunu da eleştirmiş ve bu nedenle İngiltere'de önüne geçilemeyecek bir dizi ayrılığın fitilini ateşlemiştir.⁶⁴ Sömürgecilik karşıtı bir dünya görüşüne sahip olduğunu düşündüğümüz yazar nezdinde Puritanizm'in bu menfi algısındaki kanaatimizce en önemli neden, hareketin 17. yüzyılda Amerika'ya ve Hollanda'ya göçleriyle başlayan şiddete dayalı geçmişidir. Keza sömürge döneminin tamamında Puritanlar, Amerika'da gerek dini düşünce gerekse kültürel kalıplar üzerinde

60 Orwell, *Papazın Kızı*, 20.

61 Orwell, *Papazın Kızı*, 21.

62 Orwell, *Papazın Kızı*, 20.

63 Kahhoul Imene, *Puritanical Dimensions in The Scarlet Letter: Moral Demands Versus Individual Needs* (Algeria: Mohamed Khider University - Biskra Faculty Of Letters and Languages Department of Foreign Languages, English Branch, 2011), 37, 38.

64 Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 313.

doğrudan etkili olmuştur.⁶⁵ Kendi yaşam ve tutumlarını Eski Ahit öyküleriyle karşılaştıran, İbrani peygamberlerin başlarından geçenleri dönemlerine uyarlamaya çalışan ve *yeni dünya* olarak nitelendirdikleri Amerika'daki varlıklarının temelini kutsallık mottosu üzerine kuran ilk Puritan kolonileri, kendilerince Tanrı iradesiyle yerleştikleri bu yeni dünyada Eski ve Yeni Ahit'te ifade edilen Tanrı kelamının açıklanış ve tesisini kurumsallaştırmak adına mücadele ettiklerini iddia etmişlerdir.⁶⁶ Şüphesiz Puritan kolonilerin yıllar süren şiddete dayalı icraatlarını ve köleleştirme faaliyetlerini gerçekleştirecekleri en meşru(!) zemin kutsallık zemini olmuştur. Ne ki romanda Dorothy'nin ibadet ettiği İngiltere Kilisesi'nin ikonlarında bu vahşetin izleri kutsanarak gururla sunulmaktadır.⁶⁷ Bu durum özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda sadece Puritanlara ve Amerika kıtasına özgü bir durum değildir. Sonuç olarak dönemin yozlaşmış Anglikan anlayışına göre, sömürgeleştirilmiş halklar dünyanın neresinde olursa olsun ahlaken ve ruhen aşağı insanlar olarak görülmekte, Anglikan kaynaklarına göre yerli Amerikalılar, Bengalliler, Maoriler ve Avustralya aborijinleri gibi yerli halklar, yerli kâfirler ve şeytanın tebaası olarak nitelendirilmektedirler.⁶⁸

5. Toplumsal Sınıflar Özelinde Din Anlayışı

Kitaba göre taşra hayatı yaşayanların Papaz'ın tabiriyle alt sınıfların nezdinde kilise litürjisi, değer anlamında herhangi bir karşılığa sahip değildir. Kitapta anlatıldığına göre komünyon ayinlerine dahi cemaatten bir elin parmağını geçmeyecek sayıda kişi iştirak etmekte örneğin doğum sonrası kutsanma ritüeline özellikle işçi sınıftan kadınların katılmayı şiddetle reddettikleri ifade edilmektedir. İngiliz işçi sınıfının Hıristiyanlığa olan mesafesi, din adamları nazarında bu insanların Latince dini tabirle *in partibus infidelium*⁶⁹ denilen mekânda konaklayanlar olarak nitelenmesine sebep olmaktadır. Kitapta bu duruma ilave olarak din adamlarının alt sınıflar olarak niteledikleri emekçi kesimi -inançsızlıkları nedeniyle- hor görmelerinin altı çizilmektedir. Öte yandan Dorothy'nin babası Papaz'ın ininde alt sınıflara mensup bir evsizin değil inançsız olması, aklıktan ölebilmesi ihtimali

65 Ali İbra Güngör, "Hıristiyanlıkta Püriten Anlayış ve Etkileri", *Dini Araştırmalar* 7/21 (ts.), 17.

66 Jerald C. Brauer, "Puritanizm, Dini Uyanış ve Devrim", çev. Mehmet Alıcı, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 164.

67 Orwell, *Papazın Kızı*, 20.

68 Rowan Strong, *Anglicanism and the British Empire c.1700-1850* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 277-278.

69 (Lat.) İnançsızlar diyarında .Orwell, *Papazın Kızı*, 28.

bile daha evvel hiç düşünülmemiş olmasıyla kendi içinde güçlü bir ironi içermekte ve bu açıdan bakıldığında toplumcu yönü ağır basan yazar tarafından dönemin din adamı sınıfının halka olan yabancılığı meselesi vurgulanmaktadır.⁷⁰

Eskiden iyi bir Hıristiyan iken romanın geçtiği dönemde inancını yitirerek hedonist, materyalist ve genç kadınlara musallat olan ahlaksız bir zamparaya dönüşen Bay Warburton'un anlam arayışını Pavlus'un Korintlilere mektubunun 13. babında⁷¹ birkaç defa tekrar eden *sevgi* kelimesinin yerine *para* sözcüğünü koyarak çözümlemesi kanaatimizce kendi içinde bir *Protestan ahlakı* taşlaması içermektedir.⁷² Bu anlayış romanın yazıldığı dönemle neredeyse çağdaş olarak ortaya çıkacak olan *Max Weber'in Protestan Ahlakı*⁷³ terminolojisiyle paralellik göstermektedir.⁷⁴ Keza mevcut dönemde eğitim sisteminin yozlaşması ve özellikle özel okulların idare çarkının *Protestan Ahlakı* temelinde dönmesi ve bu çürümenin eğitim kalitesine olan yansımaları güçlü bir şekilde hicvedilerek kitapta yansıtılmaktadır.⁷⁵

Evsizlerin, kimsesizlerin, mevsimlik işçilerin, çingenelerin, fahişelerin, kısacası toplumun tüm ezilen sınıflarının nezdinde din adamı kavramı ise kitaba göre sadece ilahiler dağıtan bir vaizden başka bir kimliğe sahip değildir. Bu kesimler indinde kilise ve genellikle *pislik* diye nitelenen din adamları, bulanık, belirsiz ve çoğunlukla pejoratif imgeler olmaktadır.⁷⁶ Bununla birlikte kitaba göre mevsimlik işçiler için dinin müspet ya da menfi herhangi bir karşılığı bulunmamak-

70 Orwell, *Papazın Kızı*, 217.

71 *Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*, 178-179.

72 Orwell, *Papazın Kızı*, 224.

73 Weber'in Protestan ahlakından anladığının temelde Kalvinci anlayışa denk düştüğüne dair baskın görüşler vardır. Kalvinci anlayış özünde her türlü mistisizmi dışarıda bırakırken, önceliği ticari başarı ve karlılığa verir. Çalışmanın öbür dünyaya temelde etki etmeyeceği düşüncesi ve buna temel teşkil eden kadercilik anlayışı insanları maddi bir karamsarlığa sevk etmektedir. Bu karamsarlığa çözüm Puritanlıkla birlikte giderilmiştir. Puritanlar, kişinin bu dünyada ticarete sağladığı başarıyı ahiretteki başarısının da bir işareti sayarak bu karanlık bulutları dağıtır. Böylece Weber'e göre Puritanlar, kapitalizmin gelişiminde büyük pay sahibi olmuşlardır. Weber, böylece Protestan ahlakının içine Puritanlar'ın çalışma ahlakını da dahil edecektir. Bkz. Güngör, "Hıristiyanlıkta Püriten Anlayış ve Etkileri", 16.

74 Protestan Ahlakıyla ilgili daha fazla bilgi için bkz., Kürşat Haldun Akalın, "Rasyonel Ekonomik Etkinliğin Gelişimi Sürecinde Protestan Ahlakı", *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 19/12 (2010), 1-13.

75 Orwell, *Papazın Kızı*, 231.

76 Orwell, *Papazın Kızı*, 119.

tadır. Örneğin Pazar gününün mevsimlik işçiler nazarındaki tek kutsallığı ayın günü oluşundan değil, bitab düşülen bir haftanın ardı sıra dinlenilecek bir tatil günü olmasından kaynaklanmaktadır.⁷⁷ Yaşanılan bu sefalet içinde insanın ruhunda ve bedeninde dua etmeye yönelik bir dürtü de kalmamaktadır. Mekanik olarak bir fısıltıyla kendini göstermeye çalışan dua metni kişiye boş ve anlamsız gelmekte, hayatın dayanağı olmaktan çok, öte kalmaktadır. Bu noktada din gibi felsefe de önemsizdir.⁷⁸ Çünkü açlığın, çaresizliğin, uykusuzluğun olduğu yerde aklın da inancın da bir önemi yoktur. Şüphesiz felsefe kadar din de tok adamın işi olmaktadır. O halde karın tokluğuna çalışan elleri nasır tutmuş, yiyeceği ekmeği kısmet işi olan, geceleri samanlarla ısınmaya çalışarak uyuyan emekçinin Tanrısı kimdir sorusunun cevabını kitap, kahramanlarına şiddetli bir şekilde sorgulatmaktadır.⁷⁹

Londra'nın arka sokaklarında yaşayan evsizler için ise kilise, kışın soğuk günlerinde kapılarını açan sıcak bir dam olmaktan öte bir anlam taşımamaktadır.⁸⁰ Yalnızca böyle zamanlarda kimsesizler nezdinde kilise *Eski Ahit'in Mezmurlar kitabı* 122:1⁸¹ bölümünde Hz. Davud'un *Hac İlahisi* pasajında anlatılan *Rabb'in Evi* payesine kavuşabilmektedir. Dorothy'nin kilise korosunda yüzlerce defa söylediği *Mezmurlar* aslında kilisenin değil de böyle durumlarda kitaba göre ancak ezilenlerin, günahkârların ve kimsesizlerin yani din adamları nezdindeki alt tabakaların nağmesi olabilir. Papazın Kızı, Londra'nın arka sokaklarında evsiz olarak geçirdiği günlerde varoluşu *Mezmurlar* sorgulamasıyla irdeler. Böyle zamanlarda komünyon ayinlerinde yenilen ekmeğe ve içilen şarabın gerçek hayattaki izdüşümünden evsizlere düşen pay, kitaba göre çöplerden toplanmış kuru küflü ekmeğe ile sokaklardaki atık tozlu su olmaktadır. Açlık ve soğuğun tüm acımasızlığıyla insan bedeni ve ruhuna sirayet ettiği anlarda evsizler için varoluş bazen Şeytan Lucifer tapınına bile dönüşebilmekte ve hatta kişileri *Inkubus*

77 Orwell, *Papazın Kızı*, 137.

78 Orwell, *Papazın Kızı*, 137.

79 Orwell, *Papazın Kızı*, 143.

80 Orwell, *Papazın Kızı*, 195.

81 "Bana: Rabbin evine gidelim dedikleri zaman sevindim". Bkz. *Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*, 617.

ve *Sukkubus*⁸² cinleri önünde secde edebilme noktasına dek getirebilmektedir.⁸³ Böyle vakitlerde *Yeni Ahit'in Matta kitabı 6:13*⁸⁴ sözlerinde geçen “kurtar bizi kötü olandan” yakarışı, ironik olarak akıllara getirilmekte ancak yine de bu dua ile bile kötülüklerden azade olunamamaktadır.

Toplumun görece eğitilmiş ve ekonomik anlamda avantajlı kesimlerinde de durum inançlar ekseninde farklı değildir. Örneğin ruhunda dini inançtan eser olmayan okul müdiresi Bayan Creevy, özel okuluna daha fazla öğrenci devşirebilmek adına bir yandan her Pazar Baptist Kilisesi'ne⁸⁵ giderek velilere ne kadar dindar(!) olduğunu göstermekte; diğer yandan içten içe ruhban sınıfına derin bir kin gütmektedir. Kitaba göre tamamıyla varoluşunun donukluğuna gömülmüş olan paragöz Okul Müdiresi her sabah öğrencilerine -ruhunda imandan eser olmaksızın- *Göklerdeki Babamız* duasını okutmaktan geri kalmamaktadır.⁸⁶ Tüm inançsızlığına rağmen kitaba göre taassup Bayan Creevy'nin zihnini öylesine kısıkaca almıştır ki, ona göre öğrencilerin Bakire Meryem'le alakalı sorularına müstehcen oldukları gerekçesiyle cevap verilmemeli, mümkünse Yeni Ahit'in bu bölümleri toptan atlanmalıdır.⁸⁷ Toplumda yaygın olan zihniyete göre hiçbir öğrenci -en azından hiçbir kız çocuğu- yirmi bir yaşından evvel hayatın gerçeklerini öğrenmemelidir. Bu sebeple İngiliz edebiyatının babası *Shakespeare* bile okulların sakıncalı listesinde başı çekmektedir. Bayan Creevy'nin hayattaki en önemli mottosu ise -*On Emire* atıf yaparcasına- on birinci emir olarak nitelendirdiği şu sözlerdir: “İşini kaybetmeyeceksin”.⁸⁸ Bu durum, Protestan ahlakının 19. yüzyıl İngiltere'sinde eğitim öğretim sahasında geldiği noktayı çok iyi özetlemektedir. Öte yandan kitapta okuyucuya aktarıldığına göre veliler kendi mezheplerine uy-

82 Incubo, Latin düşüncesinde bir kâbus ruhu veya gömü ile ilgili bir ruhtur. Bazen orman ruhlarıyla da özdeşleştirilen Incubo'nun Orta Çağ'da uyuyan kadınları -Türk kültüründeki al karası benzeri- avlayan kötü bir ruh olduğu düşünülmüştür. Succubus ise uyuyan erkeklerle ilişkili görülmüştür. Bkz. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 191.

83 Orwell, *Papazın Kızı*, 98.

84 “Ve bizi iğvaya götürme, fakat bizi şerirden kurtar, çünkü meleket ve kudret ve izzet ebedlere kadar senindir. Amin.” Bkz. *Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*, 6.

85 En geniş katılımlı Protestan Kiliselerinden biri olan Baptist Kilisesi 17. yüzyılda John Smyth ve etrafında toplanan küçük bir İngiliz ayrılıkçı grupla birlikte bir kilise toplanmasında hakiki inananlardan oluşan hakikat kilisesini kurmak ve inananların vaftizini uygulamak için yeniden ergenlik sonrası vaftizi savunmuştur. Bkz. William H. Brackney, *The A to Z of the Baptists* (UK: The Scarecrow Press Inc, 2009), 51.

86 Orwell, *Papazın Kızı*, 244.

87 Orwell, *Papazın Kızı*, 256.

88 Orwell, *Papazın Kızı*, 266.

gun öğretmen tercihi yapmaktan geri durmamakta, örneğin çoğunluğunu ayrılıkçı Puritan mezhebe tabi velilerin oluşturduğu okullarda İngiltere Kilisesi'ne veya Katolikliğe bağlı olduğu anlaşılan öğretmenler makbul karşılanmamakta ve hatta tepki görmektedir.⁸⁹ Romandan anladığımız kadarıyla 19. yüzyıl İngiltere'sinde mezhepçilik toplumun tüm kılcal damarlarına dek girebilmekte, eğitim sistemine kadar sirayet edebilmekte ve hatta veliler arasında hizipleşmelere dek varabilmektedir.

6. Dönemin Hıristiyanlığında Kadına Bakış

Şüphesiz, 19. yüzyıl İngiliz toplumunun ezilenleri işçiler ve evsizlerle birlikte kadınlardır. Kadına yönelik aşağılayıcı bakış açısı Dorothy'nin cinsel yöneliminin erkeklerden nefret etme şeklinde olmasıyla karşılık bulmaktadır. Genç kızlar henüz hayatlarının baharında olmasına rağmen romana göre cahil toplumun deforme olmuş kültür kodları nedeniyle kız kurusu damgası yiyebilmekte, kadınlar toplumu bir örümcek ağı gibi saran dedikodular yüzünden kolayca ahlaksızlıkla suçlanıp toplumun dışına itilebilmektedir. Şüphesiz istismar edilenler sadece kadınlar değildir. Kitapta aktarıldığı üzere dini hayattaki çürümenin bir çıktısı olarak kilise korosundaki veya izci grubundaki çocuklara musallat olan bazı papaz ve papaz yardımcıları bu yozlaşmanın zirve noktası olmaktadır.⁹⁰ Örneğin romanda adı geçen Bay Tallboys geçmişinde kiliseye bağlı izci kızlardan birini ormanda istismar ettikten sonra görevinden atılmış ve sokaklara düşmüş eski bir papazdır.⁹¹ Bay Tallboys Londra banliyölerinde geçen bu yeni evsiz hayatında aklını kaçırmış ve sürekli Mezmurlar'dan manidar bölümler okuyan bir meczup olarak okuyucuya sunulmaktadır.

Öte yandan ateizm özellikle kadınlar arasında hızla yayılmaktadır. Ancak Dorothy'e göre birçok kadın Kilise'nin yardım sandığından birkaç kuruş alabilmek adına inançsızlığını gizlemektedir. Kilise'nin desteklediği Ümit Pazubandı⁹² ve Evlilik Yoldaşlığı gibi dernekler neredeyse üyesiz kalmıştır. Anneler Birliği Derneği⁹³ ise dedikodu, demli çay ve dikiş nakış partilerinden

⁸⁹ Orwell, *Papazın Kızı*, 274.

⁹⁰ Orwell, *Papazın Kızı*, 57.

⁹¹ Orwell, *Papazın Kızı*, 189.

⁹² Ümit Pazubandı (The Band of Hope): 1885 'te gençleri alkol suistimalinin tehlikelerine karşı eğitmek için kurulan Hıristiyan vakıftır. Günümüzdeki orijinal İngilizece adı Hope UK'dir. Orwell, *Papazın Kızı*, 62.

⁹³ Anneler Birliği (Mothers' Union), İngiltere Kilisesi Erkekler Derneği (The Church of England Men's Society), Kızların Dost Derneği (The Girls' Friendly Society), Kili-

öteye gidememektedir.⁹⁴ Kısacası 19. yüzyıl İngiltere’indeki kadınlar ve gençler kitaba göre değil Kilise’ye, Kilise’nin temsil ettiği hiçbir kuruma itibar etmez durumdadır.

Toplumun bir diğer ezilen kesimi olan hayat kadınlarının konakladığı genel evin adının ise *Mary’nin Yeri* olması ve bu ismin roman boyunca sürekli vurgulanarak tekrar edilmesi kanaatimizce iki tarihsel şahsiyetin kimliğinden kinaye olabilir. Bunlardan birisi *Kanlı Mary* olarak tanınan Kraliçe 1. Mary’dir.⁹⁵ 16. yüzyıl İngiltere’inde reform hareketleri son derece kanlı baskınlarla durdurulmaya çalışılmış, Kraliçe Mary’nin yönetimi altındaki İngiltere’de 277 Hıristiyan pisikopos, din adamı, lider ve laik münevver yakılarak öldürülmüştür. Kraliçe Mary sonrası dönemde, yani Kraliçe Elizabeth döneminde ise kurumsal anlamda Ulusal İngiliz Kilisesi veya Anglikan Kilisesi haline dönüşmüştür.⁹⁶ Diğer tarihsel şahsiyet ise, 4. yüzyıldan itibaren Batı Hıristiyan geleneğince Yeni Ahit’teki neredeyse bütün isimsiz günahkâr kadınların kendisine işaret edildiği düşünülen Mecdelli Meryem (Mary Magdalene) olabilir. Keza Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde havari olarak kabul edilen Mecdelli Meryem’in ilerleyen yüzyıllarda sonradan tövbe etmiş bir hayat kadınına dönüştürüldüğü görülmektedir. Resmi olarak bu hatanın düzeltilmesi için on altı yüzyılın geçmesi gerekmiş, nitekim Mecdelli Meryem’in itibarı 2.Vatikan Konsili’yle birlikte kendisine iade edilmiştir.⁹⁷

se Delikanlıları Ekibi (The Church Lads’ Brigade), Kilise Kızları Ekibi (The Church Girls’ Brigade) gibi vakıflar 19. yüzyıl İngiltere’inde ortaya çıkmış olup, aile kavramını merkeze alan Anglikan anlayıştaki dernek ve kuruluşlardır. Bu derneklerin genel olarak amacı, aileyi yekpare olarak ayakta tutmak, özellikle Pazar sakramentlerinin tüm aile fertlerinin bir arada katılımıyla gerçekleşmesini sağlamak, evlilik kurumunun kutsanmasını desteklemek, çocukların eğitimi konusunda aile bireylerinin sorumluluklarını onlara hatırlatmak ve bunun için gerekli organizasyonu sağlamaktır. Kilise Kızları Ekibi ve Kilise Delikanlıları Ekibi gibi dernekler ise misyonerlik faaliyetlerinde bulunmaktadırlar. Bkz. Mehmet Ali Öncer, *Küreselleşme Süreçlerinde Anglikanizm ve Anglikan Kilisesi* (Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 173-175.

⁹⁴ Orwell, *Papazın Kızı*, 62.

⁹⁵ 1553-1558 tarihleri arasında İngiltere tahtında kalan Kraliçe I. Mary, hükümdarlığı süresince ülkesini Papalığa ve Katolik yaşam sistemine tam bir sadakatle adapte etmeye çalışmıştır. Bu süreçte Başpiskopos Thomas Cranmer dahil olmak üzere yüzlerce kişiyi heretizmle suçlayarak kazıkta yakmış, kendisi de tahta varis bırakamadan ölmüştür. Bkz. Buchanan, *The A to Z of Anglicanism*, 160.

⁹⁶ Şahin, “Anglikanizm Öncesi İngiltere ve Anglikanizm’in Doğuşu”, 147.

⁹⁷ Maksude Kurt Fidan, “Hıristiyan Kutsal Metinlerinde Tartışmalı Bir Figür: Mecdelli Meryem”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 163-164.

7. Hıristiyan Vakıfların İşlevselliği

Kitabın bütününde gördüğümüz bir diğer realite romanda üstü kapalı olarak da olsa -kerameti kendinden menkul olarak- tarif edilebilecek Hıristiyan vakıfların işlevsizliği meselesidir. Örneğin bu yapılardan biri, romanda sıkça önümüze çıkan Anneler Birliği Vakfı'dır.⁹⁸ Bir diğer kuruluş ise üyelerinin çoğunlukla dindarmış gibi yaptığı ve misyonerlik faaliyetleriyle de öne çıkan Hıristiyan Genç Kadınlar Derneği'dir.⁹⁹ Kitapta da üzerinde vurgulandığı üzere, bu ve bunun gibi yardım kuruluşları hakiki manada gerçek ihtiyaç sahiplerine ulaşamamakta, dönemin İngiltere'sinde yalnızca kadınlar arasında bir sosyalleşme aracı olarak varlığını 19. yüzyıl İngilteresi sınırları içerisinde etkisiz düzeyde sürdürmektedir.

8. İnanca Dair Yaklaşımlar

Zamanın ruhunu yansıtan bir inanç biçimi olarak panteizm kitapta ön plana çıkmaktadır. Kilise nezdinde *iğrençlik* olarak görülmekte olan bu inanç biçimi doğaya tapınım olarak itibarsızlaştırılmakta ve yarı paganlık içerdiği gerekçesiyle lanetlenip kilise çevrelerince bir gün modasının geçecek olması umut edilmektedir.¹⁰⁰

19. yüzyıl İngiltere'sinde Bertrand Russell gibi dönemin ileri gelen düşünürlerinin savunuculuğunu yaptığı ateizm toplumda hızlı bir ivme kazanmakta; inançsızlığın halk nezdinde gördüğü bu teveccüh, Kitab-ı Mukaddes bölümlerinden verilen mesellerle kilise tarafından kırılmaya çalışılmakta ancak başarılı olunamamaktadır.¹⁰¹ Dorothy'nin ateist dostu Bay Warburton'a tebliğ faaliyetinde bulunduğu anlarda kullandığı *Luka İncili 15:1-7* bölümlerindeki *kaybolan koyun*

⁹⁸ Anneler Birliği (MU, 1876): Teşkilatın başı İngiltere Kraliçesi ve Canterbury Başpiskoposu olup Kraliçe'nin himayesinde evlilik, boşanma, kürtaj ve din eğitimi gibi konularda hem İngiltere'de hem de diğer ülkelerde faaliyet göstermektedir. Bkz., İsmail Taşpınar, *Din ve Fenomenoloji Arasında Yahudilik ve Hıristiyanlık* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 289.

⁹⁹ Hıristiyan Genç Kadınlar Derneği (YWCA): 1844 yılında George Williams tarafından Londra'da kurulan Young Men's Christian Association'ın bir uzantısı olarak 1857 yılında kurulan dernek İngiltere ve Amerika misyoner teşkilatları sayesinde kısa sürede tüm dünya üzerinde teşkilatlanmış olup kadınlar arasında faaliyet göstermektedir. Bkz., Resul Çatalbaş, "Young Men's Christian Association'ın Türkiye'deki Faaliyetleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/1 (2014), 102.

¹⁰⁰ Orwell, *Papazın Kızı*, 69.

¹⁰¹ Romanda her ne kadar Bertnard Russell ateist olarak tanımlansa da Russell inancını kendi yazdığı eserlerde agnostik olarak tarif etmektedir. Bkz., Tamer Yıldırım, "Ateizm mi Agnostizm mi? Bertrand Russell'in Tercihi", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (Bahar 2011), 47.

analojisi¹⁰² bile Dorothy’i -şaşırtacak ölçüde- Warburton’ın inkarcılığını tadil etmede kifayetsiz kalmaktadır. Benzer biçimde Dorothy’nin ateist Bay Warburton’a yaptığı tebliğ faaliyetinde sıklıkla *Eski Ahit’in Zekeriya kitabı 3:2*¹⁰³ bölümündeki pasajda yer alan “ateşten çıkarılmış yarı yanmış odun parçasına benzetilen adamın” kıssasını anlatışı, beyefendinin kalbinde kaybolan imanı geri getirmede biçare olmaktadır.¹⁰⁴

Sonuç

George Orwell’in *Papazın Kızı* romanında, 19. yüzyıl İngiliz toplumunun dini anlayışında yaşanan toplumsal kamplaşmalar ve cehalet kaynaklı fertlerin sürük-lendiği ahlaki zaafiyetin soğuk yüzüne şahitlik edilmektedir. Dorothy bu amorf duruma, bir yandan Tanrı inancını kaybederek cevap verirken diğer yandan bir şeylere inanma ihtiyacını asla kaybedemeyeceğini romanda vurgulayarak içinde bulunduğu duruma edilgen kalmaktadır. Yaşantısının kaçınılmaz mukadderatı olarak Papazın kızı, doğduğu günden bu yana bir kader motifi haline gelmiş olan ve kalbinde artık duyumsayamadığı Tanrı inancına yalandan da olsa tutunmaya çalışarak en iyi bildiği eski sıkışık dünyasına geri dönmek suretiyle yaşamayı tercih eder. Aksi durumda bu inanma istenci elinden alınırsa hangi itkiyle nasıl bir dayanağa yaslanarak yerini yönünü tayin edebileceğine dair en ufak bir fikri yoktur. Haddi zatında inanç kaybı da Dorothy’e göre inancın kendisi kadar esrarengiz bir fenomendir. Bu ani kayıp akla mantığa dayanmaz olsa olsa zihinde yaşanan bir algı değişikliği olsa gerektir.

Dorothy’nin yaşadıklarına dair tüm bu varoluşsal sorgulamalarındaki devinim, ibadetin gücünün bir daha asla hissedilemeyeceği gerçeğini göstermektedir. Ancak Dorothy tıpkı romanda okuyucuya sunulan 19. yüzyıl İngiliz toplumunun büyük çoğunluğu gibi artık inanmasa bile bir kiliseye gitmenin gitmemekten çok daha iyi olduğunu, eski çağlara dayanan bir dizi adeti bilinçsizce sürdürmenin köksüz bir özgürlüğün içinde sürüklenmekten daha anlamlı olduğunu duyumsamaktadır. Bir duanın samimiyetle inanarak okunmasından çok beri olan benlik, kendisine büyürken ezberletilen ibadetlerin hayatın sonuna dek sürdürülmesi gerekliliğini kanıksamıştır. Çünkü öğrenilmiş bir inancın yerine konulabilecek daha iyi bir değer yoktur. Öte yandan inanıyormuş gibi yapmak, Dorothy’e göre bir

102 “Kaybolan Koyun” benzetmesi Yeni Ahit’in Luka kitabında tövbe eden bir günahkarın göklerde kazanacağı lütuflara dair Hz İsa’nın yapmış olduğu bir benzetmedir. Bkz., *Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*, 78.

103 *Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*, 892.

104 Orwell, *Papazın Kızı*, 86.

ikiyüzlülük bile olsa inançsızlığını açıklayarak başkalarını da inançsızlığın muhtemel bataklığına sürüklemekten daha az bencilce olsa gerektir.

Hıristiyanlığın tüm işleyişine bağlı kalıp denklemden Tanrı ve ahirete imanı çıkaran İngiliz Kilisesi'nin kalıntıları arasında doğan bu yeni *mezhebin* adı *Anglikan Ateizmidir*. 19. yüzyılda kapitalist dünya hızla gelişirken özellikle İngiliz işçi sınıfı özelinde toplumun ezilen kesimlerinin Hıristiyanlıkla kurduğu cılız bağın fertleri inançlar düzleminde götürdüğü yer örtük ateizm olmuştur. Toplumun bilinçaltındaki tüm dinsel kaygıları bu gizli *mezhebin* üye sayısını milyonlara ulaştırmıştır. Şüphesiz Tanrı inancı onları terk etse de maneviyata olan bakış açıları değişmeyen, değişemeyen, değişmesi de istenilmeyen Anglikan Ateizminin mensupları dünya onlara artık boş ve anlamsız gelse de hala bir anlamda Hıristiyan evreninde Hıristiyanca yaşanan bir hayatın doğal olduğunu kabullenmiş yığınlardan oluşmaktadır. Çünkü manevi bakış açısı imandan farklıdır ve hatta ondan aşkındır. Ateist olunsa bile Hıristiyanca yaşamak bir tür yaşam biçimi ve alışkanlıktır. Şüphesiz Anglikan Kilisesi merkezli İngiliz Hıristiyanlığının 19. yüzyılda geldiği nokta Tanrı inancını yitirmiş kitlelerin derinliklerinde inanca duyulan ihtiyacın hep sabit kaldığını da bir taraftan bizlere göstermektedir. Dönemin Hıristiyanlığının kanaatimizce *kurşuni* renkli kodları, devrinin hakikatini haykıran bin bir ara tonuyla tahripkâr yüzünü romanda gözler önüne sermektedir. Sonuç olarak, din merkezli söylemin İngiliz taşra hayatındaki Hıristiyanlık algısını, tassup rüzgârını da ardına alarak kısıp alması sorunsalını irdeleyen Papazın Kızı romanındaki inanca dair saikleri inceleyen çalışmamızın Aydınlanma ve Sanayi Devrimini çoktan tamamlamış ve zamanında dünyanın en gelişmiş ülkelerinden biri kabul edilen 19. yüzyıl İngiltere'sindeki dini yaşantıyı anlamaya çalışan günümüz araştırmacılarına farklı pencereler sunmasını beklemekteyiz.

Kaynakça

- Akalın, Kürşat Haldun. "Rasyonel Ekonomik Etkinliğin Gelişimi Sürecinde Protestan Ahlakı". *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 19/12 (2010), 1-13.
- Bıyık, Mustafa. *Presbiteryen Kilisesi: Tarihsel Gelişimi, Öğretileri ve Türkiye'deki Yapılanması*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2004.
- _____. *Yaşayan Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2019.
- Brackney, William H. *The A to Z of the Baptists*. UK: The Scarecrow Press, Inc, 2009.

- Brauer, Jerald C. "Puritanizm, Dini Uyanış ve Devrim". çev. Mehmet Alıcı. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 160-182.
- Buchanan, Colin. *The A to Z of of Anglicanism*. USA: Rowman & Littlefield, 2. Basım, 2015.
- Chapman, Mark. *Anglicanism A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Çatalbaş, Resul. "Young Men's Christian Association'ın Türkiye'deki Faaliyetleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/1 (2014), 101-122.
- Demir, Zafer. "Sosyolojik Açından Edebiyat ve Din". *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi* 1 (2018), 13-30.
- "Anglicanism". *The Encyclopedia of World Religions Revised Edition*. ed. Robert S. Ellwood - Gregory D. Alles. New York London: Facts on File An İmprint of Infobase Publishing, 2007.
- "Presbyterian and Reformed Churches". *The Encyclopedia of World Religions Revised Edition*. ed. Robert S. Ellwood - Gregory D. Alles. New York London: Facts on File An İmprint of Infobase Publishing, 2007.
- Elmas, Büşra. "Hıristiyanlığın İlk Dönemlerinde Milenyalizm Meselesi". *Oksident* 2/1 (2020), 1-25.
- Embley, Peter L. *The Origins and Early Development of the Plymouth Brethren*. www.bruederbewegung.de: Faculty of Divinity of the University of Cambridge, A Doctoral Dissertation, 2003.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. *Dinler Tarihi El Kitabı*. ed. Baki Adam. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Kurt, Fidan Maksude. "Hıristiyan Kutsal Metinlerinde Tartışmalı Bir Figür: Mecdelli Meryem". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 161-190.
- Goard, Brian. "Anglicanism". *The Popular Encyclopedia of Church History* (Harvest House Publishers). ed. Ed Hindson - Dan Mitchell. Oregon, 2013.
- Gouldstone, Timothy Maxwell. *The Rise and Decline of Anglican Idealism in the Nineteenth Century*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Konya: Vadi Yayınları, 1. Basım, 1998.
- _____. *Hıristiyanlık*. İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Güngör, Ali İsra. "Hıristiyanlıkta Püriten Anlayış ve Etkileri". *Dini Araştırmalar* 7/21 (ts.), 7-26.
- Imene, Kahhoul. *Puritanical Dimensions in The Scarlet Letter: Moral Demands Versus Individual Needs*. Algeria: Mohamed Khider University - Biskra Fa-

- culty Of Letters and Languages Department of Foreign Languages, English Branch, 2011.
- Maiden, John. "Fundamentalism and Anti-Catholicism within Interwar English Evangelicalism". *Evangelicalism and Fundamentalism in the United Kingdom during the Twentieth Century*. ed. David Bebbington - David Jones. 151-170. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Mitchell, Daniel R. "Plymouth Brethren". *The Popular Encyclopedia of Church History* (Harvest House Publishers). ed. Ed Hindson - Dan Mitchell. Oregon, 2013.
- Olgun, Hakan. "Rowan Williams'ın Şeriat Söylemi Bağlamında Anglikan Kilisesi'nin Teoloji Krizi". *Milel ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi* 7/1 (2010), 7-31.
- Orwell, George. *Papazın Kızı*. çev. Berrak Göçer. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 5. Basım, 2019.
- Öncer, Mehmet Ali. *Küreselleşme Süreçlerinde Anglikanizm ve Anglikan Kilisesi*. Çanakkale: T.C. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Polat, Bayram. *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*. ed. Sami Erdem. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2009.
- _____. "Metodist Kilisesi'nin Kuruluşu, Ayrışması ve Bütünleşmesi". *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2007), 405-418.
- Strong, Rowan. *Anglicanism and the British Empire c.1700-1850*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Şahin, Mehmet. "Anglikanizm Öncesi İngiltere ve Anglikanizm'in Doğuşu". *SÜİFD* 18 (ts.), 137-154.
- Taşpınar, İsmail. *Din ve Fenomenoloji Arasında Yahudilik ve Hıristiyanlık*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Yıldırım, Tamer. "Ateizm mi Agnostizm mi? Bertrand Russell'in Tercihi". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (Bahar 2011), 41-52.
- Yılmaz, Hakan. "Evanjelik Hareketin ABD Siyaset Kurumundan Dinî Talepleri Üzerine Bir İnceleme". *Oksident* 2/1 (2020), 27-58.
- Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*. Beyoğlu, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi., 1995.



Talas Savaşının Türk Tarihindeki Yeri Üzerine

Muhammed Emir GÜLER

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

[emirguler32@gmail.com], Orcid ID: 0000-0001-7636-6699



Giriş

VIII. yüzyıl; siyasî, sosyal ve dinî açıdan önemli bir yüzyıldır. Bu yüzyılda yeni devletler kurulmuş, yeni oluşumlar meydana gelmiş, bazı devletler yıkılırken ticaret yolları önem kazanmaya başlamıştır. Bu bakımdan VIII. yüzyıl içerisinde Türkistan da önemli bir konumda olmuştur. Zira hem ticaret yolu üzerinde bulunması hem de yerleşmeye müsait olması onu milletler için bir cazibe merkezi haline getirmiştir. Bu milletlerden biri de Araplardır. Araplar gerek vergiler vasıtasıyla yeni gelirler elde etmek gerek yeni alanlar ele geçirmek gayesiyle Türkistan sahasına seferler düzenlemiştir. Nitekim ilerleyen zamanda Hz. Muhammed'den sonra gelen Dört Halife Dönemi'nde ve özellikle Emevîler'in hüküm sürdüğü yıllarda Arap orduları tarafından Türkistan'a harekâtlar gerçekleştirilmiştir.

VIII. yüzyıl Türk tarihi bakımından da önemli bir dönemdir. VIII. yüzyıla girerken Türk boyları arasında siyasî birlik sağlanamamıştır. Ancak ilerleyen zamanda Türgişler, Köktürklerin güç kaybetmesiyle dağılan Türk boylarını birleştirmeyi ve Türkistan'da hâkimiyet kurmayı başarmıştır. Türgişler, Mâverâünnehir'i Arap ordularına karşı savunan bir kağanlık yapısına sahip olmuştur. Türgiş Kağanı Su-lu'nun (716-737/738) iktidara gelmesi ile başlayan yükseliş, ölümü ile sonlanmış; Su-lu Kağan'ın vefatı ile Sarı ve Kara Türgişler olarak ikiye ayrılan Türgişler zamanla dağılmaya başlamıştır. Türgişlerin dağılması, Mâverâünnehir şehirlerinin birlikteliğine de son vermiştir. Bunun yanında Emevîlerin yıkılması ile ortaya

çıkan Abbasîler ve Çinliler, Türkistan'da hâkimiyet kurmak amacıyla harekete geçmiş ve iki ordu Talas Savaşı'nda karşı karşıya gelmiştir.

1. Talas Savaşı

Talas Savaşı; 751 yılının Temmuz ayında Türkistan'da siyasî istikrarsızlığın sonucunda Arap ve Çin¹ ordularının karşı karşıya geldiği, ekonomik çıkarların ön planda olduğu, Türk boylarından Karlukların Abbasîlere yardım ettiği ve oluşan ittifak sonucunda Çin'in yenilgiye uğratıldığı meydan savaşıdır.² Talas Savaşı'nın Türk tarihindeki yerine giriş yapmadan önce savaşın sebeplerini, olayların gelişimini ve bu zaman zarfında meydana gelen hadiseleri anlatmak yerinde olacaktır.

Talas Savaşı'nın ortaya çıkmasındaki en büyük etken şüphesiz Türkistan'da ortaya çıkan siyasî istikrarsızlıktır. Bilindiği üzere VIII. yüzyılın ilk yarısında Türgişler; Su-lu Kağan³ ile Türkistan'da önemli bir güç haline gelmiş, Emevî ordularına karşı başarılı mücadeleler vermiş, hatta "Mâverâünnehir halkının kurtarıcısı"⁴ haline gelmiştir. Öte yandan Türgişlerle evlilik yoluyla ittifak kuran Köktürkler de

1 Talas Savaşı'nın meydana geldiği dönemde Çin'de T'ang Hanedanlığı hüküm sürmektedir. Bilindiği üzere VIII. yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya çıkan taht kavgalarına son veren Li Longji olmuştur. Li Longji tahta geçtikten sonra T'ang Xuanzong adını almıştır. Böylelikle T'ang Hanedanlığı'nın kırk iki yıl sürecek olan altın çağı başlamıştır. Nuray Pamuk Öztürk, "Çin Kaynaklarına Göre Talas Savaşının Sonuçları Hakkında Bir İnceleme", *Türk Tarih Kongresi* 18 (2002), 309.

2 Talas Savaşı ile ilgili olarak olayın gerçekleştiği dönemdeki (751) yazılan kaynaklarda, araştırma eserleri ve makalelerde fazla bilgi bulunmamaktadır. Bunun yanında Türkiye'de son yıllarda Talas Savaşı üzerine çalışmaların yapılmaya başlanıldığı da görülmektedir. Türkiye'de halihazırda Talas Savaşı'na yönelik bir kitap ve iki tez bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Gülzura Cumakunova vd., *Talas Savaşı ve Tarihi Önemi*, (İstanbul: Türk Dünyası Belediyeler Birliği Yayınları,2022); Nuray Pamuk Öztürk, *Çin Kaynaklarına Göre Talas Savaşı: Savaşın Çıkış Nedenleri ve Sonuçları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2018); Muhammed Emir Güler, *VIII. Yüzyılda Türkistan'da İktidar Mücadelesi ve Talas Savaşı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2022).

3 Çin kaynaklarında "Sou-lu" ve "Su-lu" olarak geçmektedir. A.B.Ercilasun, Su-lu Kağan'ın gerçekleştirdiği faaliyetler ile Dede Korkut Hikâyelerinde yer alan Salur Kazan arasında ilişki kurarak bu adın "Salur" olarak okunulması gerektiğini söylemektedir. A. B. Ercilasun, "Salur Kazan Kimdir?", *Milli Folklor* 56 (2002), 32; Su-lu Kağan, Arap kaynaklarında ise genellikle "Hâkân" olarak adlandırılırken yaşanan mücadelelerden dolayı ona "Ebu Muzahim" lakabı da verilmiştir. Osman Karatay, *Türklerin İslamı Kabulü* (Ankara: Kripto Yayınları, 2019), 79.

4 İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1998), 143.

Bilge Kağan⁵ devrinde Türk boylarını hâkimiyet altına almış, Çin'e karşı başarılı harekâtlar gerçekleştirmiştir. Ancak ilerleyen yıllarda Türgiş kağanı Su-lu'un vefatı sonucunda Türgiş boy birlikteliğinin dağılması, Batı Türkistan'da otorite boşluğunun meydana gelmesi ve son olarak Bilge Kağan'ın zehirlenmesi sonucunda Köktürk hâkimiyetinin son bulması Türkistan'da kargaşayı da beraberinde getirmiştir.⁶ Bu siyasî kargaşa yeni kurulan Abbasîlerin ve Batı Türkistan'da hâkimiyet kurmak isteyen Çin'in Talas'ta karşı karşıya gelmelerine sebep olmuştur.⁷

Savaşın ortaya çıkmasında Çin'in uyguladığı politikalar da etkili olmuştur. Bilindiği üzere Emevî ordularına karşı Mâverâünnehir'de yer alan şehirlere yardım etmeyen Çin, Türgişlerin dağılması ve 747-750 yıllarında Tibet ordularını mağlup etmesiyle birlikte Türkistan'da rahat hareket etme imkânı bulmuş ve bu bölgedeki olaylarla yakından ilgilenmeye başlamıştır.⁸ Bunun yanında Çin'in Türk boyları üzerinde yeniden hâkimiyet tesis etmek istemesi de Talas Savaşı'nın meydana gelmesinin önemli nedenlerindedir.

Savaşın nedenleri arasında bir diğer önemli faktör de "İpek Yolu" güzergâhına hâkim olma isteğidir. Bilindiği üzere bir devleti oluşturan, devletin varlığını sağlayan, idarî ve siyasî işlerin yolunda ilerlemesine katkıda bulunan unsur, devletin sahip olduğu iktisadî güçtür. Bundan dolayı Abbasîlerin İpek Yolu'ndan vergiler vasıtasıyla kazanç elde etme, Çinlilerin bu yol üzerinde mallarını herhangi bir aracı olmadan satma emelleri iki ordunun Talas nehrinde karşı karşıya gelmelerine

5 Bilge Kağan, Kapgan (692-716)'dan sonra Köktürklerin başına geçmiş, Türk boylarını hâkimiyetinde birleştirmiş ve Türkistan'da ciddi bir güç haline gelmiştir. Bilge Kağan'ın adı Çin kaynaklarında "Mo-chi-lien" olarak geçmektedir. Kağan olmadan önceki unvanı ise Kiçig Şad anlamına gelen "Hsiao-sha"dır. İsenbike Togan vd., *Çin Kaynaklarında Türkler: Eski Tang Tarihi (Chiu T'ang-shu)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020), 51; Ahmet Taşağıl, *Gök Türkler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), III/366.

6 Bilge Kağan bilindiği üzere 734 yılında elçisi Buyruk Çor tarafından zehirlenmiştir. Bilge Kağan'ın ölümü Köktürk tarihinde önemli yer işgal eder. Zira Bilge'nin ölümü ile birlikte Köktürk topraklarında birlik bozulmuş ve sonuç olarak Köktürklerin son kağanının öldürülmesi ile Köktürkler yıkılmıştır. Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, 128; Ahmet Taşağıl, *Bozkırın Kağanlıkları* (İstanbul: Kronik Yayınları, 2019), 172.

7 Ertuğrul Ceylan, "Çin Kaynaklarına Göre İslamiyet'in Çin'e Girişi", *Current Research in Social Sciences* 2/2 (2016), 31.

8 Edouard Chavannes, *Çin Kaynaklarına Göre Batı Türkleri*, çev. Mustafa Koç (İstanbul: Selenge Yayınları, 2013), 364; Christopher I. Beckwith, *Tibet İmparatorluğu Tarihi*, çev. Ali Fahri Doğan (İstanbul: Selenge Yayınları, 2020), 139-143.

neden olmuştur.⁹ Görüldüğü üzere savaşın ortaya çıkmasında hem siyasî amaçlar hem de iktisadî hedefler yer almaktadır.

Talas Savaşı'nın ortaya çıkmasında Çin'in Koreli generali Kao Sien-çi'nin de etkisi bulunmaktadır.¹⁰ Kao, Çin'in geniş yetkilere sahip Kuça valisidir.¹¹ Göreve getirildikten sonra Tibet ordusuna boyun eğdirmiş, Türkistan'da yaşayan bazı beyleri esir almış¹² ve Çin'in sınırlarını genişletmiştir. Bütün bu faaliyetleri sonucunda Çin ile Abbasî ordularının karşı karşıya gelmesi kaçınılmaz olmuştur. Bununla birlikte kaynaklarda zikredilmemesine rağmen Makdisî'nin verdiği bir rivayetin de burada bahsedilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Makdisî eserinde, “*Ebû Müslim, Ziyâd b. Sâlih'i Mâveraünnehr'deki bazı yerleri fethetmek için gönderdi. Ziyâd bazı fetihlerde bulundu ve hatta Taraz ve Atlah'a ulaştı. Çinliler de harekete geçtiler ve sayıları yüz binden fazla olduğu halde geldiler.*” sözlerine yer vermiştir. Buradaki bilgiye göre savaşın ortaya çıkmasında Abbasilerin de etkisi olduğu görülmektedir.¹³

-
- 9 İpek Yolu güzergâhındaki şehirlere hâkim olmak siyasî açıdan devletlere güç vermiştir. Bu bakımdan Çin İmparatorluğu da bu yolda hâkimiyet kurmak istemiştir. Bu konu hakkında İzzet Çıvgın “*Çinliler İpek Yolu'nun açılmasıyla birlikte, Pers ülkesine kadar olan bölgenin denetimini göçerlerden devralmak ve ticari faaliyetlerine daha istikrarlı bir yapı kazandırmak istemişler, bu doğrultuda Batı Türkistan'a doğru genişlemek için ellerinden geleni yapmışlardır.*” sözlerine yer vermiştir. İzzet Çıvgın-Remzi Yardımcı, *İslam Öncesi Türk Tarihi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2007), 88-89; Peter Golden, İpek Yolu ve ipek ticareti için “*İpek, Orta Asya diplomasisinde mühim rol oynadı ve milletlerarası bir para birimi olarak kullanıldı. Çin'den ipek ihracı, servet meydana getirmekle kalmıyor hükümdarın hakimiyetini de meşrulaştırıyordu. İpek büyük sermayeydi ve siyasî semereleri de vardı.*” Peter B. Golden, *Dünya Tarihinde Orta Asya*, çev. Yahya Kemal Taştan (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2018), 70.
- 10 Kao Sien-çi yaptığı seferlerle ve kazandığı zaferlerle Çin tarihinde önemli rol oynamıştır. Bundan dolayı “Çin Dağlarının Efendisi” olarak ün yapmıştır. Beckwith, *Tibet İmparatorluğu Tarihi*, 143.
- 11 Öztürk, “Çin Kaynaklarına Göre Talas Savaşının Sonuçları Hakkında Bir İnceleme”, 311.
- 12 Kao, Türk beylerinden birçoğunu esir etmiş ve esir aldığı insanları Çin sarayına göndermiştir. Bu isimler arasında Türğişlerin beyi olan İpo da bulunmaktaydı. Mehmet Şemseddin Günaltay, “Abbasoğulları İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükselişinde Türklerin Rolü”, *Bellekten* VI/23-24 (Temmuz 1942), 188.
- 13 Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler* (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2011), 70; Abdilkhakim Burkhanadin, “The Battle of Atlah and Its Importance In The History of Middle Sirdarya Basin” *Journal of Philosophy, Culture and Political Science* 65/3 (2018), 121.

Talas Savaşı hakkında günümüze kadar ulaşan çok az sayıda kaynak bilgi vermektedir. Araplar arasında ilk defa kronolojik eser yazan Halife b. Hayyât, Türkler hakkında oldukça fazla bilgi veren Taberî, *Tarih* adlı eseriyle ünlü Ya'kubî, Arapların savaşlarını anlatan Belâzurî ve İslâm tarihinde sosyal ve siyasî olayları aktaran Mesûdî gibi tarihçiler, gariptir ki Talas Savaşı hakkında herhangi bir malumat vermemişlerdir.¹⁴ Nesimi Yazıcı bu duruma, “İslâm kaynakları Talas Savaşı hakkında fazla malumat vermez. Bu durum belki de bu müelliflerin bu sırada İslâm devleti merkezindeki hanedan değişikliği ile bu değişikliğin sebep olduğu iç gelişmelerle fazlaca meşgul olmaları, dolayısıyla devletin en doğusunda ki, bu çok önemli hadiseye fazla değer vermemiş olmalarıyla ilgilidir.” sözleriyle açıklık getirmiştir.¹⁵ Yazıcı'nın verdiği bu yoruma biz de katılıyoruz. Çünkü Abbasîlerin kurulması ve sonrasında Abbasîlere karşı isyanların çıkması müelliflerin daha çok iç olaylarla alâkâdar olmalarına neden olmuştur.¹⁶

Talas Savaşı hakkında ilk bilgileri veren kişi İbn Tayfur'dur.¹⁷ İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdad* adlı kitabında Talas Savaşı hakkında yalnızca Ebû Müslim'in Ziyad b. Sâlih'i Çin'e karşı gönderdiği bilgisine yer vermiştir.¹⁸ İbn Tayfur'un yanında Abbasî halifesi Muktedir-Billâh (908-932) tarafından İdil (Etil) Bulgarlarına gönderilen heyette bulunan İbn Fadlân, eserinin bir kısmında aslında Talas Savaşı ile ilgili bilgiler barındırmaktadır:

Tokuzoğuz¹⁹ hükümdarının seferi Ustrûşene ile Semerkand arasına yapılmıştı. Semerkand valisi onunla çeşitli savaşlar yaptı. Savaşlar şiddetliydi. Sonunda

¹⁴ Osman Karatay, *Türklerin İslâmı Kabulü*, 117.

¹⁵ Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 17.

¹⁶ Abbasîlerin iktidarı ele geçirmesi birçok sonucu doğurmuştur. Bunlardan birincisi ihtilal karşıtı olanların isyanıdır. Özellikle Abbasîlerin siyasî birliği sağlamak istemesi isyanları beraberinde getirmiştir. Bunlardan Emevîlerin Irak valisi İbn Hubeyre Abbasîlere uzun süre teslim olmamış ve Abbasîlere karşı mücadele vermiştir. Abbasîlerin uğraştığı ikinci olay ihtilali gerçekleştirenler olmuştur. Bunların amacı ihtilal sonrası devlete Hz. Ali'nin soyundan kişilerin geçmesiydi. Ancak Abbasî devleti kurulunca ülkede huzursuzluk baş göstermemesi için ihtilal yanlısı kişiler de ortadan kaldırılmıştır. Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi: Abbâsiler Dönemi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), IV/50-52.

¹⁷ Bahattin Keleş, “Talas Savaşı'nın Türklerin İslamiyeti Kabul Etmelerindeki Yeri ve Önemi”, *Türk Dünyası* 225 (2016), 87.

¹⁸ İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdad* (Kahire: Mektebetü Neşri's Sekâfeti'l- İslâmiyye, 1949), 12.

¹⁹ Burada adı geçen Tokuzoğuzların Uygurlar olması gerekir. Golden, *Dünya Tarihinde Orta Asya*, 79.

Semerkand valisine zafer müyesser oldu. Hakani²⁰ yendi, adamlarından bir kısmını öldürdü. Hükümdarın ordusunun Çin halkından 60000 civarında süvari, yayadan meydana geldiği söylenir. Müslümanlar çok ganimet ve esir aldılar. İşte bu esirlerin çocukları Semerkand'da makbul kâğıt, silahlar, Horasan diyarında sadece Semerkand'da imal edilen nadir aletler yaparlar.

Yukarıda verilen metinde de görüldüğü üzere olayın gerçekleştiği coğrafya ve sonucu itibarıyla Talas Savaşı'na atıfta bulunulduğu anlaşılmaktadır. Burada “Tokuzoğuz” adının verilmesi savaş ile ilgili olarak yeni bir durum yaratmaktadır. Bilindiği üzere İslâm tarih yazıcılığında Uygurlar, “Tokuzoğuz” olarak anılmaktadır. Buradan hareketle Talas Savaşı'nda (kesin olmamakla birlikte) Uygurların da yer aldığı bilgisine ulaşabiliriz. Nitekim savaşın sonucu en çok Uygur Kağanlığı'na fayda sağlamıştır.²¹ Talas Savaşı üzerine haber veren bir başka kaynağımız ise Makdisî'dir. Makdisî *el Bed' ve t-Târih* adlı kitabının 22. faslında Talas Savaşı ile ilgili olarak şu bilgileri vermiştir:

Ebû Müslim, Ziyâd b. Sâlih'i Mâveraünnehr'deki bazı yerleri fethetmek için gönderdi. Ziyâd bazı fetihlerde bulundu ve hatta Taraz ve Atlah'a ulaştı. Çinliler de harekete geçtiler ve sayıları yüz binden fazla olduğu halde geldiler. Sa'îd b. Humeyd, Taraz şehrini tahkim etti ve kendisi de şehre kapandı. Bu sırada Semerkand'daki karargâhında bulunan Ebû Müslim civar valilerden Sa'îd için yardımcı kuvvetler ve gönüllüler temenini istedi. Sa'îd, Çinlilerin üzerine birkaç taarruzda bulundu ve onlardan 45 bin kişiyi katl, 20 binini esir etti. Diğerleri kaçtılar. Müslümanlar onların karargâhını ele geçirdiler. Sa'îd daha sonra Buhara'ya döndü.²²

Makdisî'nin eserinde İbn Tayfur'a nispeten savaş ile alakalı daha fazla bilgi bulunmaktadır. Makdisî'nin rivayetine göre Talas Savaşı'nın ortaya çıkmasında Abbasî faktörünün etkili olduğu ve savaşta bilinenin aksine Ziyâd b. Sâlih'ten çok Sa'îd b. Humeyd'in etkin olduğu görülmektedir.²³ Talas Savaşı hakkında bilgi veren bir başka kaynağımız İbnü'l-Esîr'ün kaleme aldığı *el-Kâmil Fi't-Tarih*'tir. İbnü'l-Esîr, savaş ile alakalı şu satırlara yer vermiştir:

Yine bu yıl içerisinde Fergâna ihşidi (beyi) ile Şâş hükümdarı arasında anlaşmazlık çıktı. İhşid Çin imparatorundan yardım istedi, imparator da yüz bin sa-

20 “Hakan” teriminin Çin orduları için kullanılmış olması gerekir.

21 Zekeriya Kitapçı, *Doğu Türkistan ve Uygur Türkleri Arasında İslâmiyet* (Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2004), 42.

22 Makdisî, *Kitâbü'l-Bed' ve t-târih* (Paris: E. Leroux, 1899-1919), 74; Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, 70.

23 Abdilkhakim Burkhanadin, “The Battle of Atlah and Its Importance In The History of Middle Sirdarya Basin”, 121.

vaşçı ile yardım etti. Bu savaşçılar geldiler, Şâş melikini sıkıştırıp kuşattılar. Şâş meliki bunun üzerine Çin imparatoruna itaat göstermeğe razı oldu. Kendisine ve adamlarına herhangi bir kötülük yapılmış ilişilmedi. Ebû Müslim Çinlilerin gelişini haber aldı, bunlarla harp etmesi için Ziyâd b. Sâlih'i gönderdi. Tırâz (Talaş) nehrinde birbirleriyle karşılaştılar. Müslümanlar Çinlilere karşı zafer kazandılar ve elli bin kadarını öldürüp yirmi bin kadarını da esir ettiler. Geriye kalanlar ise Çin'e kaçtılar. Bu olay 133 senesinin zilhicce ayında vukû buldu.²⁴

Talas Savaşı'na ait olan bu kısımda savaşın ortaya çıkışı, gelişimi ve sonucu ile Çin yıllıklarına benzer olaylar anlatılmaktadır. Yine Talas Savaşı'na yönelik diğer bir haber de Zehebî tarafından verilmiştir:

...Çin hükümdarı tarafından bir hareket vardı.Ziyad b. Salih Semerkant'taydı. Bu haber ona ulaştı, ayrıca Çin hükümdarının Türk destekçilerinin yanı sıra 100.000 adamıyla ilerlediğini söyledi. Ziyad kuvvetlerini topladı ve durumu Ebu Müslim'e yazdı. Ebu Müslim, kuvvetlerini Merv'de topladı ve ordularını birleştirdi. Halid b. İbrahim Tokharistan'dan onun üzerine yürüdü. Horasan ordusu Şevval ayında Semerkant'a yürüdü ve Ziyad'ı 10.000 adamla takviye etti. Ziyad, ordusuyla birlikte Şeş nehrini geçinceye kadar yürüdü. Çin ordusu ilerledi. Sad b. Hamid'i kuşattılar. Ziyad'ın yaklaştığı haberi onlara ulaşınca geri çekildiler. Daha sonra Çin dağlarının hükümdarı Talkh şehrini işgal etti ve Ziyad ona doğru ilerledi. Ertesi gün karşılaştılar. Ziyad ordunun önünde okçuları, arkalarında mızraklıları, sonra süvarileri, sonra hafif silahlıları ileri gönderdi ve pusuda atlıları hazırladı. İki kuvvet karşılaştı ve geceye kadar her iki tarafta inatla savaştı. Güneş battığında, Allah Çinlilerin kalplerine korku saldı. Zafer geldi ve kâfirler kaçmaya başladı.²⁵

Yukarıda verilen kısımda adı geçen "Talkh" şehri Talas olmalıdır. Görüldüğü üzere bu (İslâm) kaynaklarda savaş, teferruatlı olarak değil, çok yüzeysel anlatılmıştır. Çin yıllıklarında ise Arap kaynaklarına göre daha fazla bilgi bulunmaktadır. Günümüzde Talas Savaşı ile ilgili bilgilerin çoğunu Çin yıllıklarından öğrenmekteyiz. Çin yıllıklarında ise Talas Savaşı genel olarak şu şekilde anlatılmaktadır:

Talas Savaşı aslında Mâverâünnehir'de bulunan mahallî hükümdârların anlaşmazlığı ile ortaya çıkmıştır. Bilindiği üzere 750 yılında Fergana²⁶ İhşidi ile Taş-

²⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil Fi't-Tarih*, çev. Ahmet Ağırakca (İstanbul: Bahar Yayınları, 1986), 365.

²⁵ Dhahabî, *Ta'rikh al-Islâm wa tabaqât al-masâhir wa al-a'lâm* (Kahire: Maktabat Dar Al Urubah, 1947), 210; Douglas Morton Dunlop, "A new Source of Information on the Battle of Talas or Atlakh", *UAJ XXXVI/3-4* (1964), 328.

²⁶ Kaynaklarda Fergana için Türkistan'ın kapısı denilmektedir. Bu konu hakkında Hudûdü'l-Âlem'de "*Fergana, zengin, büyük ve çok güzel bir ülkedir. Çok sayıda dağları,*

kent²⁷ hükümdârı arasında yaşanan mücadele zamanla savaşa dönüşmüştür. Bu savaşta Türgişler, Taşkent hükümdârının yanında yer almışlar, Fergana İhşidi de kendisine karşı oluşan ittifak sonucu zor durumda kalınca bölgeye Çin'i davet etmiş ve bu da savaşın çıkmasına sebep olmuştur. Fergana'dan gelen yardım çağrısı üzerine hemen harekete geçen Çinli komutan Kao Sien-çi, önce Taşkent'e sefer düzenlemiştir. Bunun sebebi de Çin'e karşı oluşacak bir tehlikenin Taşkent'ten gelebileceğini düşünmesidir.²⁸ Kao, Taşkent'e gelerek Taşkent hükümdârını, Türgiş kağanını ve daha birçok kişiyi esir alarak Çin sarayına göndermiştir.²⁹ Bu arada Kao'nun emri altında bulunan Taşkent valisi bazı kaynaklara göre itaatsizliği, bazı kaynaklara göre de Kao'nun hırsı yüzünden öldürülmüştür.³⁰ Taşkent valisinin oğlunun Çinlilerin elinden kaçarak Abbasîlerden yardım talebinde bulunmasının yanı sıra Talas'ı ele geçiren Abbasîlerden Sa'îd b. Humeyd'in Çin ordusu tarafından kuşatılması, Abbasîlerin Horasan valisi Ebû Müslim'in harekete geçmesine olanak sağlamıştır. Kısa süre sonra Ebû Müslim, emri altındaki Ziyâd b. Sâlih'e yardımcı kuvvetler göndermiş, bu da savaşın yaşanmasına sebep olmuştur.³¹

Artık bilinen bir gerçek ki Talas (Tarâz, Atlık) savaşı, 751 yılında (Hicrî Takvim'de Zilhicce 133) Talas³² şehrini yakınlarında yer alan Atlah'ta meydana gel-

ovaları, akarsuları ve kasabaları vardır. Fergana, Türkistân'ın kapısıdır." bilgisi yer alır. V.Minorsky, *Hudud al-Alam "The Regions of the World"*, (Cambridge: E.J.W. Gibb Memorial, 1982), 115; Eserin Türkçe tercümesi Murat Ağarı tarafından yapılmıştır. Bkz. *Hudûdü'l-Âlem Mine'l-Meşrik İle'l Magrib*, çev. Murat Ağarı-Abdullah Duman (İstanbul: Ayışığı Kitapları Yayınevi, 2018), 71-72; Ya'kubî'nin eserinde ise "*Fergana şehri Kâsân denilen hükümdarın oturduğu yerdir. Görkemli ve büyük bir şehirdir.*" satırlarına yer verilmiştir. Ya'kubî, *Ülkeler Kitabı*, çev. Murat Ağarı (İstanbul: Ayışığı Kitapları Yayınevi, 2019), 98.

27 Taşkent (Şaş, Şe) şehri Türk tarihinde önemli konuma sahiptir. Bu şehir hakkında Ya'kubî, "*Türklerle savaşılan şehirdir. Aynı zamanda Semerkand arazisinin sonudur.*" demektedir. Ya'kubî, *Ülkeler Kitabı*, 98.

28 Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, 72; Ahmet Taşağıl, "Talas Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Ocak 2023).

29 Günaltay, "Abbasoğulları İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükselişinde Türklerin Rolü", 23-24.

30 Chavannes, *Çin Kaynaklarına Göre Batı Türkleri*, 194, 364.

31 S.G. Klyashtorny-T.I. Sultanov, *Kazakistan Türkün Üç Bin Yılı*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2019), 116.

32 "*Taraz (Tarâz) olarak bilinen kent. Bu ada sahip iki kent vardır. Biri ulug talas, diğeri İslam sınırında bulunan kumi talas'tır.*" Kâşgarlı Mahmud, *Divânü Lugâti't-Türk*, çev. Seçki Erdi-Serap Tuğba Yurtsever (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005), 523.

miştir.³³ Savaş beş gün sürmüştür, savaşın beşinci gününde Karlukların³⁴ Abbasîlerin tarafına geçmesi ve Çin ordularına arkadan saldırmasıyla Çin ağır bir darbe almıştır.³⁵ Savaş sırasında Kao Sien-çi zor durumda kalmış, yaşanan hezimetten sonra kendi hayatının da tehlikeye girdiğini görünce daha fazla asker kaybetmemek amacıyla ertesi gün savaş meydanından kaçmak zorunda kalmıştır. Hezimetin ardından büyük bir hengâme baş göstermiş, Kao Sien-çi kaçarken kendi ordusuna dahi zarar vermiştir.³⁶ Sonuç olarak Abbasîler müttefikleri Karluklar ile birlikte önemli bir zafer kazanmıştır.

Kaynaklarda Arap ordularının sayısı ile ilgili olarak Ziyad b. Salih'in 10 bin askerle desteklendiği söylenmektedir.³⁷ Çin ordusunun sayısı hakkında ise hem Çin yıllıklarında hem de Arap kaynaklarında daha fazla bilgi bulunmakla birlikte verilen sayılar arasında farklılıklar vardır. Örneğin Çin yıllıklarında, Çin ordusunun sayısı *Yeni T'ang Tarihi*'nde 20 bin, *Eski T'ang Tarihi*'nde 20 bin, *Tung Chien* adlı kitapta 30 bin, *T'ang Devri Ansiklopedisi*'nde 70 bin olarak verilmiştir.³⁸ Arap kaynaklarından biri olan İbnü'l-Esîr'de ise Çin ordusunun sayısı 100 bin olarak verilmiştir.³⁹ Bunun yanında İbnü'l-Esîr, savaşta 50 bine yakın Çin askerinin öldürüldüğünü, 20 bin civarı askerinin de Araplar tarafından esir alındığını belirtmiştir.⁴⁰ Makdisî ise Talas Savaşı'nda 45 bin Çinlinin öldürüldüğünü, 25 bin askerinin esir edildiğini kaydetmiştir.⁴¹ V. Barthold, Çin ve Arap kaynaklarının bilgilerini karşılaştırarak Arap kaynaklarında verilen rakamların abartılı olduğunu

33 Dunlop, "A new Source of Information on the Battle of Talas or Atlakh", 326-330.

34 Türk tarihinde önemli rol oynayan Karlukların Türkişlerin zayıflamasıyla beraber Talas civarına geldiği bilinmektedir. Ancak bilim dünyasında tartışılan konu, Karlukların tam teşekküllü bir devlet olarak ne zaman kurulduğudur. Hüseyin Salman yaptığı araştırmalar sonucunda Karluk Kağanlığı'nın 780 yılında kurulmuş olabileceğini söylemektedir. Hüseyin Salman, "Karluk Devleti'nin Kuruluş Tarihi Meselesi", *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2014), 6.

35 Talas Savaşı'nda Karlukların Abbasîlerle anlaştığı bilinen bir gerçektir. Ancak İbnü'l-Esîr, eserinde Karluk adından bahsetmez.

36 Chavannes, *Çin Kaynaklarına Göre Batı Türkleri*, 365.

37 Dunlop, "A new Source of Information on the Battle of Talas or Atlakh", 328.

38 En-Lin, "Talas Seferi Hakkında Bir İnceleme" , *VII. Türk Tarihi Kongresine Sunulan Bildiriler* 1/7 (1972), 418-419.

39 En-Lin, kaynakları referans aralarak Çin ordusunun 70 bin kişiden oluştuğunu düşünmektedir. En-Lin, "Talas Seferi Hakkında Bir İnceleme", 419.

40 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil Fi'l-Tarih*, 365.

41 Abdilkhakim Burkhanadin, "The Battle of Atlah and Its Importance In The History of Middle Sirdarya Basin", 121.

ifade etmiştir.⁴² Barthold'un bu konudaki görüşüne katılmakla birlikte Araplar tarafından savaşın güçlü bir orduya karşı kazanılma hissi vermeyi amaçladıklarını ve bu yüzden Çin ordusunun asker sayısını abarttıklarını düşünmekteyiz ki, bunun dünya tarihinde birçok örneği (hem yazılı kaynaklarda hem de sözlü kaynaklarda) bulunmaktadır.

Talas Savaşı'nın sonucunda Uygurların yükselişe geçtiği, Çin'in ise Batı Türkistan'daki hedeflerinden vazgeçtiği görülmektedir.⁴³ Ek olarak savaşta esir alınan Çinli askerlerden öğrenilen kâğıt tekniğinin Semerkand'a taşınmış olması ile kâğıt yapma tekniğinin Doğu'dan Batı'ya aktarılmış olması da Talas Savaşı'nın sonuçları arasında yer almaktadır.⁴⁴ Ayrıca bu savaş, tarihte Çin ve Arap ordularının karşılaştığı ilk ve son savaş olmuştur.⁴⁵

2. Talas Savaşı'nın Türk Tarihindeki Yeri

Günümüzde Talas Savaşı değerlendirilirken savaşın Türk tarihinde oldukça önemli bir yere sahip olduğu belirtilmiştir.⁴⁶ Ayrıca bu savaşın “Türklerin İslamiyet’i

42 V.V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990), 211-212.

43 Hüseyin Salman, “Çin İmparatorluğu'nun Batı Ülkeleri'ne Karşı Tesis Ettiği Askerî Hat (Dört Garnizon)», *Belleten* 54/211 (1990), 933.

44 Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi: Abbâsiler Dönemi*, 58; Hitti, eserinde kâğıdın kökeni hakkında Arapça bir kelime olan “kağad”ı göstermekte ve bu kelimenin Çince'den geçtiğini düşünmektedir. P.K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), 2/637; J. M. Bloom, Talas Savaşı'nın ardından Çinli esirlerden kâğıt yapım tekniğinin öğrenildiğine yönelik bilgileri eleştirir. Buna dayanak olarak da IV. Yüzyılda arkeologlar tarafından bir tüccara hitaben yazılmış mektupları örnek gösterir. Jonathan M. Bloom, “Silk Road or Paper Road?”, *Silk Road* 3 (2005), 23.

45 Beckwith, *Tibet İmparatorluğu Tarihi*, 147.

46 V.V. Barthold Talas Savaşı hakkında “...bu muharebenin Türkistan tarihindeki önemi çok büyüktür. Çünkü İslâm ve Çin medeniyetlerinin hangisinin Türkistan'da hâkim olacağı meselesi bu sûretle halledilmiştir.” sözlerine yer vermiştir. Bkz. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 212; Liu En-Lin ise “Talas Savaşı'nın en önemli etkilerinden birisi de Türk tarihinin akışını değiştirmesidir.” diyerek Talas Savaşı'na oldukça önem atfetmiştir. Liu En-Lin, “Talas Seferi Hakkında Bir İnceleme”, 419; Talas Savaşı ile ilgili olarak görüş bildiren bir başka araştırmacı ise Salim Koca'dır. Salim Koca, savaşa yönelik “Her şeyden önce bu savaş, Türkistan'ın kaderini tayin etti.” demiştir fakat bir savaşın tüm coğrafyayı etkilemesi söz konusu olamaz. Salim Koca, “Türkler ve İslâmiyet”, *Erdem* 8/22 (1996), 267; Osman Turan Talas Savaşı ile ilgili “Bundan dolayı müstakbel mukadderatları üzerinde büyük bir tesir yapan Talas suyu meydan muharebesinde (751) Türkler Abbasiler tarafını tutmakla yalnız muharebenin neticesini değil tarihlerinin istikametini de değiştirdiler.” cümlesine yer vermiştir. Os-

kabul ettiği savaş” olarak değerlendirildiğini de görmekteyiz.⁴⁷ Özellikle Millî

man Turan, “Türkler ve İslâmiyet”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 4 (1946), 466; Saadettin Gömeç’in Talas Savaşı’na dair verdiği malumat Osman Turan’ın görüşlerini andırmaktadır: “*Bu savaşta Türkler, Abbasiler tarafını tutmakla yalnız muharebenin neticesini değil, tarihlerinin gidişatını da değiştirdiler.*” Saadettin Gömeç, *Uygur Türkleri Tarihi ve Kültürü* (Ankara: Atatürk Yüksek Kurumu Yayınları, 1997), 28; Peter B. Golden, Talas Savaşı’nın akabinde Müslümanların Türkistan’da hâkim siyasî güç olduğunu belirtmiştir. Peter B. Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, çev. Osman Karatay (Çorum: Karam Yayınları, 2006), 166; Ekrem Pamukçu, Talas Savaşı’nı “*Türk-İslam tarihi açısından bir dönüm noktası olan bu savaş*” olarak nitelendirmiştir. Ekrem Pamukçu, *Bağdat’ta İlk Türkler* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994), 14; Bekir Biçer ise şu cümle ile Talas Savaşı hakkında yorumda bulunmuştur: “*751 Talas Savaşı Türk-Arap münasebetleri bakımından bir dönüm noktası olmuştur.*” Bekir Biçer, *Türklerin İslamlaşma Süreci* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2013), 49; D.M. Dunlop ise makalesinde Talas Savaşı ile ilgili olarak savaşın Araplar ve Çinliler arasında gerçekleşen büyük bir askeri çarpışma olarak tarihte eşsiz bir yere sahip olduğunu söylemektedir. D.M. Dunlop, “A new Source of Information on the Battle of Talas or Atlakh”, 326; Abdilkhakim Burkhanadin Talas Savaşı üzerine yazdığı makalesinde, Talas Savaşı’nın Türk tarihinin genel seyrini değiştiren bir dönüm noktası olarak nitelendirmiştir. Abdilkhakim Burkhanadin, “The Battle of Atlah and Its Importance In The History of Middle Sirdarya Basin”, 127; A. Dauletkhan ise Talas Savaşı’nın Asya ve Kazak topraklarının kaderini değiştirdiğini söylemektedir. A. Dauletkhan, “The Atlah-Talas Battle (The 1270th Anniversary of the Battle)”, *Talas Savaşı ve Tarihi Önemi*, ed. Fahri Solak vd. (İstanbul: Türk Dünyası Belediyeler Birliği Yayınları, 2022), 131.

- 47 Dünyada ve Türkiye’de yapılan çoğu çalışmada Talas Savaşı, Türklerin İslamiyet’i kabul ettiği savaş olarak görülmektedir. Bu mesele ile ilgili En-Lin “*Böylece Müslümanlık kısa zamanda Orta Asya’da yayılmak ve benimsenmek imkânı bulmuştur.*” demektedir. Liu En-Lin, “Talas Seferi Hakkında Bir İnceleme”, 419; Hakkı Dursun Yıldız “*Türklerin İslâm âlemine girmeleri ve İslâm dininin Türkler arasında yayılması Türk ve İslâm tarihi bakımından son derece önemli tarihî hadiselerdir.*” Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, 75; Saadettin Gömeç, Talas Savaşı ile ilgili olarak “*Böylece Pamir çevresine ve Tanrı Dağlarına kadar olan sahalar Arapların idaresi altına girdi ve halkı da umumiyetle Müslüman olmaya başladılar.*” demiştir. Saadettin Gömeç, “Uygur Türklerinin Tarihi ve Kültürü”, *Kuruluş ve Yıkılış Süreçlerinde Türk Devletleri Sempozyumu Bildirileri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Basımevi, 2008), 41; Bahattin Keleş ise “*Talas Savaşı Türklerin İslam dinine girmesinde bir dönüm noktası olmuştur.*” diyerek savaşın Türklerin İslamiyet’i kabul etmelerinde başat unsur olduğunu belirtmektedir. Bahattin Keleş, “Talas Savaşı’nın Türklerin İslamiyet’i Kabul Etmele- rindeki Yeri ve Önemi”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 225 (2016), 88; Mustafa Ingen de abartılı olarak kabul edebileceğimiz bir yorum dile getirmiştir: “*Türklerin milli ruhu, tek yaratıcı inancı, ahret ve ruhun sonsuzluğu, yaratıcıyı kurtarıcı olarak görmek, töreyi hâkim kılmak için savaşmak gibi hasletleri İslam diniyle örtüştüğü için 751 Talas Irmağı Savaşı sonrası gruplar halinde Müslüman olmuşlardır.*” Mustafa Ingen, “VIII. Yüzyılda Türkistan’da Tarihe Yön Veren Talas Irmağı Savaşı”, *Talas Savaşı ve Tari-*

Eğitim Bakanlığı tarafından çıkarılan lise tarih ders kitaplarında bu savaşla birlikte Türklerin İslamiyet'e geçtiği bildirilmektedir.⁴⁸ Ancak bahsi geçen bu bilginin maalesef gerçeklerle bir ilgisi bulunmamaktadır. Birincisi Talas Savaşı'na Türklerin tamamı değil yalnız Türklerden bir boy olan Karluklar katılmıştır. Millî Eğitim Bakanlığı 9. *Sınıf Tarih Ders Kitabı*'nda konu ile ilgili olarak “*Türklerle Müslüman Arapların ortak güçleri Talas'ta Çin kuvvetleriyle karşılaştı. Türklerin desteğini alan Müslüman Araplar, 751'de Talas Savaşı'nı kazandı.*” bilgisi verilmektedir.⁴⁹ İkincisi savaşa katılan Karlukların bahsi geçen dönemde Türk boylarına hükmetme gibi siyâsî gücü de bulunmamaktadır. Yani Karlukların gerçekleştirdiği faaliyetler yalnızca Karluk boyunu, Karluk halkını ilgilendirmiştir. Bunun yanında Talas Savaşı'ndan sonra Karlukların uzun yıllar Müslümanlığı kabul etmediği de bilinen bir gerçektir.⁵⁰ Millî Eğitim Bakanlığı tarih ders kitabında ise “*Karluklar 751 yılında Araplarla Çinliler arasında yapılan Talas Savaşı'nda Arapları destekleyerek Çin'in yenilmesinde etkili oldular. Karahanlılar Devleti'nin kuruluşunda rol oynayan Karluklar Orta Asya'da İslamiyet'i kabul eden ilk Türk topluluğu olarak tarihe geçtiler.*” bilgisi verilmiştir.⁵¹ Tüm bunların yanında Türklerin uzun yıllar savaştığı milletle bir anda kaynaşıp İslamiyet'i kabul etmesi de imkânsızdır. Zira Emevîler döneminde Türgişlerle Araplar arasında önemli savaşlar yaşanmıştır. Emevîlerin yıkılması ve Abbasîlerin kurulması arasında geçen süre zarfında Türklerin Araplarla kaynaşıp Müslüman olması da oldukça zordur. Sonuç olarak Talas Savaşı'nda “Türklerin İslamiyet'i kabul ettiği” gibi bir düşünce ve yorum gerçeğe dayanmamaktadır.

Ayrıca Talas Savaşı hakkında ileri sürülen fikirler arasında “Türklerin İslamiyet'le tanıştığı savaş” düşüncesi de yer almaktadır.⁵² Ancak bu düşünce de gerçeklere dayanmamaktadır. Zira Türkler, Arap toplumunu, Hz. Muhammed'i, İs-

hi Önemi, ed. Fahri Solak vd. (İstanbul: Türk Dünyası Belediyeler Birliği Yayınları, 2022), 167.

48 Özgür Aktaş, “Tarih Ders Kitaplarında Savaş Konularının Anlatımı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14 (2013), 82, 89.

49 Mehmet Ali Kıpır (ed.), *Orta Öğretim Tarih Ders Kitabı* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2019), 156.

50 Karatay, *Türklerin İslamı Kabulü*, 119.

51 Sami Tüysüz, *Orta Öğretim Tarih Ders Kitabı* (Ankara: Tuna Matbaacılık, 2019), 128.

52 Hüseyin Salman, “751'den sonra Türk boyları İslamiyeti tanımaya başladılar.” Salman, “Çin İmparatorluğu'nun Batı Ülkeleri'ne Karşı Tesis Ettiği Askerî Hat (Dört Garnizon)”, 934.

lâm dinini daha önce de tanımaktaydılar.⁵³ Hz. Muhammed döneminden sonra gelen halifeler döneminde ve Emevîler zamanında da Türkler elbette ki İslâm dinini biliyorlardı. Ek olarak Türklerin İslâm dinini, Arap toplumunu yakın olarak tanıdıklarına kanıt olarak Sâsânîlerde paralı askerlik yapmaları da gösterilebilir.⁵⁴ Yine Emevîler döneminde sınırlarda inşa edilen ribatlarda, Mâverâünnehir’de İslâmı yaymaya çalışmışlardır.⁵⁵ Bütün bunların yanı sıra Talas Savaşı’ndan çok daha önce Mâverâünnehir halkından kişiler, Türklerden bazı kimseler İslamiyet’i kabul etmişlerdir.⁵⁶ Bu yüzden Talas Savaşı’na “tanışmak” vasfını yüklemek de yanlış olacaktır.

Sonuç

Talas Savaşı, 751 yılında Abbasî ve Çin ordularının karşı karşıya geldiği, Türk boylarından Karlukların Abbasîlere destek verdiği ve sonuçta Çin ordularının mağlup olduğu bir savaştır. Dünyada ve Türkiye’de yapılan çalışmalarda Talas Savaşı’nın çok önemli bir olay olduğu, Türklerin tarihine yön verdiği, Türklerin İslamiyet’i kabul ettiği ve Türklerin İslâmiyet ile tanıştığı gibi söylemler bulunmaktadır. Fakat savaşın meydana geldiği dönem içerisinde ve sonraki süreçte kaynaklarda savaşa yönelik az sayıda malumatın bulunması savaşın bahsedildiği kadar önemli bir olay olmadığını kanıtlamaktadır. Ek olarak Talas savaşı’na Türk boylarından biri olan Karlukların katılmasının Türk tarihini değiştirecek mahiyette olmadığı, Türklerin Talas Savaşı sonucunda İslâmiyet ile tanışıp İslamiyet’i kabul etmediği de görülmüştür. Bundan dolayı tarafımızca Talas Savaşı, Arap ve Çin ordularının karşı karşıya geldiği ilk ve tek savaş olarak aktarılmaya çalışılmıştır.

53 W. Eberhard, Hz. Muhammed döneminde İslâmın Çin’de yayılmaya başladığını söylemektedir. W. Eberhard, *Çin Tarihi*, (Ankara:Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1974), 204.

54 Gülseri Okudan, “X. Yüzyılda Çinlilerin ve Arapların Türkistan’da Hakimiyet Mücadelesi: Talas Meydan Muharebesi”, *ASEAD* 5/11 (2018), 31.

55 Bekir Biçer, *Türklerin İslamlaşma Süreci*, 131; Türklerin İslâmiyeti kabul etmelerinin kültürel sebepleri için bkz: Muallâ Uydu, *Türk-İslâm Bütünleşmesi* (İstanbul: Hamle Yayınları, 1995).

56 Bu konu üzerinde Zekeriya Kitapçı ayrıntılı bilgiler vermektedir. Bkz. Zekeriya Kitapçı, *Türkistan’da Müslüman Olan İlk Türk Hükümdarları* (İstanbul: Türk Dünyası Vakfı Yayınları, 1988).

Kaynakça

- Aktaş, Özgür. “Tarih Ders Kitaplarında Savaş Konularının Anlatımı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14 (2013), 69-106. [https://doi.org/ 10.14520/adyusbd.566](https://doi.org/10.14520/adyusbd.566)
- Apak, Âdem. *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi: Abbâsiler Dönemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Barthold, V. V.. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. haz. Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.
- Beckwith, Christopher I. *Tibet İmparatorluğu Tarihi*. çev. Ali Fahri Doğan. İstanbul: Selenge Yayınları, 2020.
- Biçer, Bekir. *Türklerin İslamlaşma Süreci*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2.basım, 2013.
- Bloom, Jonathan M. “Silk Road or Paper Road?”. *Silk Road* 3 (2005), 21-26.
- Burkhanadin, Abdilkhakim. “The Battle of Atlah and Its Importance In The History of Middle Sirdarya Basin”. *Journal of Philosophy, Culture and Political Science* 3 (2018), 118-128. <https://doi.org/10.26577/JPCP-2018-3-703>
- Ceylan, Ertuğrul. “Çin Kaynaklarına Göre İslamiyet’in Çin’e Girişi”. *Current Research in Social Sciences* 2/2 (2016), 27-36.
- Chavannes, Edouard. *Çin Kaynaklarına Göre Batı Türkleri*. çev. Mustafa Koç. İstanbul: Selenge Yayınları, 2013.
- Çıvgın, İzzet - Yardımcı, Remzi. *İslam Öncesi Türk Tarihi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2007.
- Dauletkhan, A. “The Atlah-Talas Battle (The 1270th Anniversary of the Battle”, *Talas Savaşı ve Tarihi Önemi*. ed.Fahri Solak vd. 131-145. İstanbul: Türk Dünyası Belediyeler Birliği Yayınları, 2022.
- En-Lin. “Talas Seferi Hakkında Bir İnceleme”. *VII. Türk Tarihi Kongresine Sunulan Bildiriler* 1/7 (1972), 414-420.
- Ercilasun, A. Bican. “Salur Kazan Kimdir?”. *Milli Folklor* 56 (2002), 22-33.
- Golden, Peter B. *Dünya Tarihinde Orta Asya*. çev. Yahya Kemal Taştan. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018.
- Golden, Peter B. *Türk Halkları Tarihine Giriş*. çev. Osman Karatay. Çorum: Karam Yayınları, 2006.
- Gömeç, Saadetin. *Uygur Türkleri Tarihi ve Kültürü*. Ankara: Atatürk Yüksek Kurumu Yayınları, 1997.
- _____. “Uygur Türklerinin Tarihi ve Kültürü”. *Kuruluş ve Yıkılış Süreçlerinde Türk Devletleri Sempozyumu Bildirileri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Basımevi, 2008.

- Günaltay, Mehmet Şemseddin. “Abbasoğulları İmparatorluğu’nun Kuruluş ve Yükselişinde Türklerin Rolü”. *Belleten* IV/23-24 (1942), 177-205.
- Hitti, P.K. *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*. 2 Cilt. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.
- Ingen, Mustafa. “VIII. Yüzyılda Türkistan’da Tarihe Yön Veren Talas Irmağı Savaşı”. ed. Fahri Solak vd. 147-171. İstanbul: Türk Dünyası Belediyeler Birliği Yayınları, 2022.
- İbn Ebu Tahir, Ebü’l-Fazl b. Tayfur Ahmed b. Tayfur Bağdadî. *Kitâbu Bağdad*. Kahire: Mektebetu Neşri’s Sekâfeti’l- İslâmiyye, 1949.
- İbnü’l-Esîr. *el-Kâmil Fi’t-Tarih*. 5 Cilt. çev. Ahmet Ağırakca. İstanbul: Bahar Yayınları, 1986.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 19. basım, 1998.
- Kapar, Mehmet Ali (ed.). *Orta Öğretim Tarih Ders Kitabı*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2019.
- Karatay, Osman. *Türklerin İslamı Kabulü*. Ankara: Kripto Yayınları, 4. basım, 2019.
- Kâşgarlı Mahmud. *Divânü Lugâti’t-Türk*. çev. Seçki Erdi-Serap Tuğba Yurtsever. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Klyashtorny, S. G.-Sultanov, T.I. *Kazakistan Türkün Üç Bin Yılı*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2019.
- Keleş, Bahattin. “Talas Savaşı’nın Türklerin İslamiyeti Kabul Etmelerindeki Yeri ve Önemi”. *Türk Dünyası* 225 (2016), 83-96.
- Kitapçı, Zekeriya. *Doğu Türkistan ve Uygur Türkleri Arasında İslâmiyet*. Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2004.
- _____. *Türkistan’da Müslüman Olan İlk Türk Hükümdarları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1988.
- Koca, Salim. “Türkler ve İslâmiyet”. *Erdem* 8/22 (1996), 263-286.
- Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir. *Kitâbü’l-Bed’ ve’t-târîh*. 6 cilt. Kahire: E. Leroux, 1899-1919.
- Minorsky, V. *Hudud al-Alam “The Regions of the World”*. Cambridge: E.J.W. Gibb Memorial, 1982.
- Muhammad ibn Ahmad Dhahabî, *Ta’rih al-İslâm wa tabaqât al-masahîr wa al-a’lâm*. 5 cilt. Kahire: Maktabat Dar Al Urubah, 1947.
- Okudan, Gülseri. “X. Yüzyılda Çinlilerin ve Arapların Türkistan’da Hakimiyet Mücadelesi: Talas Savaşı Muharebesi”. *ASEAD* 5/11 (2018), 28-51.

- Öztürk, Nuray Pamuk, “Çin Kaynaklarına Göre Talas Savaşının Sonuçları Hakkında Bir İnceleme”. *Türk Tarih Kongresi* 18 (2002), 307-326.
- Pamukçu, Ekrem. *Bağdat'ta İlk Türkler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994.
- Salman, Hüseyin. “Çin İmparatorluğu'nun Batı Ülkeleri'ne Karşı Tesis Ettiği Askerî Hat (Dört Garnizon)”. *Bellekten* 54/211 (1990), 921-934.
- _____. “Karluk Devleti'nin Kuruluş Tarihi Meselesi”. *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2014), 1-7.
- Ramazan Şeşen, *İbn Fadlan Seyahatnamesi*, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010).
- Taşagıl, Ahmet. *Bozkırın Kağanlıkları*. İstanbul: Kronik Yayınları, 2019.
- _____. *Gök Türkler*. 3 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- _____. “Talas Savaşı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24. Ocak 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/talas-savasi>
- Togan, İsenbike vd. *Çin Kaynaklarında Türkler: Eski Tang Tarihi (Chiu T'ang-shu)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.
- Turan, Osman. “Türkler ve İslâmiyet”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 4 (1946), 457-485.
- Tüysüz, Sami. *Orta Öğretim Tarih Ders Kitabı*. Ankara: Tuna Matbaacılık, 2019.
- Uydu, Mualla. *Türk-İslâm Bütünleşmesi*. İstanbul: Hamle Yayınları, 1995.
- Ya'kubî, *Ülkeler Kitabı*. çev. Murat Ağarı. İstanbul: Ayışığı Kitapları Yayınevi, 2019.
- Yazıcı, Nesimi. *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- Yıldız, Hakkı Dursun. *İslamiyet ve Türkler*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 4.basım, 2011.



Özbek Türklerinde Umay Ana Kültü ve Anadolu'ya Yansımaları

Rahime Baydu KAVAKLI

Yüksek Lisans Öğrencisi , Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

[rahime_baydu@hotmail.com], Orcid ID: 0009-0006-0942-1364



Giriş

Orta Asya uzun yıllar boyunca adeta kapalı bir kutu olmuştur. Dışarıya karşı olan bu sert tutumda siyasi, ekonomik ya da sosyokültürel birçok sebepten bahsedilebilir. Dış ilişkiler yönünden bilinçli bir şekilde zayıf tutulan bu coğrafya, Sovyetler Birliği'nin dağılması ve Türk Cumhuriyetleri'nin bağımsızlığını ilan etmesiyle yavaş fakat emin adımlarla güçlenmeye başlamıştır. Bu durum, adeta gizli bir hazine olan Orta Asya'yı ve halkını daha yakından tanımak ve bilmek isteyenler için bazı fırsatları da ortaya çıkarmıştır. Sovyetler Birliği'nin dağılması ile sadece bu coğrafyadaki halk için değil aynı zamanda Türkiye'deki araştırmacılar tarafından da merak edilen bu bölgeye ilgi bir anda artmıştır. Bu ilgi sonucunda ortak bir kültüre sahip olduğumuz Türk Cumhuriyetleri ile ilişkilerimiz yeniden eski canlılığına kavuşmaya başlamıştır. Uzun bir Rus işgalinden/sömürgesinden sonra dahi kendi kimliklerini korumayı başaran Özbek halkı da bu süreçte kendi gelenek ve göreneklerinin, örf ve âdetlerinin unutulmamasının yanında nesilden nesile aktarımını sağlamıştır. Bu kültürel aktarım sonucu günümüze kadar gelen bir inanış olan *Umay Ana* inanışı bunun en güzel örneklerindedir.

Tarihin çeşitli dönemlerinden itibaren çeşitli inanışlar başka toplumlar tarafından benimsenmiş ve bazıları günümüze kadar devam etmiştir. Bu inanışlar bölgeden bölgeye değişmiş ya da farklı şekillerde yorumlanabilmiştir. Orta Asya'da bu-

lunan Türkler coğrafi olarak yakın oldukları komşularıyla gerek devleti yönetmede gerekse inanç noktasında benzerlikler göstermiştir. Örneğin, Orta Asya'da yayılmacı bir politika izleyen Maniheizm, bazen ticaret yolları üzerinden bazen göçlerle bölgede hoşgörü ile baskı altında kalmadan yayılma imkânı bulmuştur.¹ Tıpkı bunun gibi bölgede Türkler ile ilişkilendirilen başka inanışlarda çeşitli dönüşümler geçirmek suretiyle yayılmıştır. Söz gelimi, tarihte Türkler birçok şeyi ruh ile ilişkilendirmişler ve dişil-eril ya da ana- ata ruhlar inanışı var olmuştur. Eril ruhlar, savaşçı ya da yaratıcı gibi özelliklere sahiptir. Dişil ruhlar ise daha çok doğurganlık/üreme ya da koruyucu, bereket gibi özelliklere sahip olarak nitelendirilmiştir.²

Bu inanışlardan biri olan *Umay*, Türk mitolojisinde doğumu temsil eder ve bu sebeple kadınlarla özellikle anne ve çocuklarla bağlantılıdır. Umay Ana hamile kadınlara ve yeni doğan bebeklere koyuculuk yapan bir melek olarak kabul edilir. Kadınlar Umay Ana vasıtasıyla hem hamile kaldıklarına inanırlar hem de doğum sırasında kolay bir doğum yapacaklarına inanırlar. Bazı Türk topluluklarında Umay Ana'nın kuş şeklinde olduğuna inanılır.³

Umay, Kaşgarlı Mahmut'un (ö.1105) *Divânü Lügati't-Türk* isimli eserinde de geçmektedir. Kaşgarlı Mahmut, kelimeyi, hamile kadın doğum yapınca, çocuktan sonra kadının karnından çıkan *son* olarak tanımlar ve yerel inanışlara dair ipuçları vermektedir. Bu da günümüzde anne karnında çocuğun eşi (eşlik eden manasında) ya da plasenta kelimesine karşılık gelmektedir. Yine Orhun kitabelerinde de yer verilen Umay, bereketi temsil ederek yeni doğacak ya da doğmuş çocuk ve hayvanların hamisi/koruyucusu olarak tasvir edilmiştir. Eski Türk yazıtlarında bir bereket iyisi ya da meleği olarak adı geçen Umay'a *Tengri*'den bahsedilirken nadiren de olsa yer verilmiştir. Bunun dışında eski yazıtlarda başka bir melek ya da ruhtan bahsedilmemektedir. İnanışa göre bir bebek dünyaya geleceği zaman Umay göklerden süt getirmekte ve bu süt bebeğin dudaklarına değdiğinde bebeğe ruh verdiği, bebeği dirilttiğine inanılmaktaydı.⁴

1 Mustafa Bıyık, "Maniheizm", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (30 Haziran 2002), 383.

2 Mehmet Alparlan Küçük, "Geleneksel Türk Dini'ndeki 'Ana / Dişil Ruhlar'a Mitolojik Açıdan Bakış", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2013), 115.

3 Giyasettin Geybullayev - Vefa Rızayeva, "Eski Türklerde Umay Tanrıçası", *Türk Dün-yası İncelemeleri Dergisi* 2 (1999), 215.

4 Abdülkadir İnan, "Umay İlahesi Hakkında", çev. Muhammet Kemaloğlu, *Alevilik ve Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 6 (ts.), 97-101.

Türk mitolojisinde dünyaya gelmek, yeni bir yaşam için başlangıç ifade eden *Mitolojik Ana* adı verilen ve kutsal kabul edilen bu varlık; yaşam, doğum ve koruyuculuk gibi özelliklerini başka bir ruha bırakmıştır. Bu ruh Umay Ana'dır. Böylece Umay, bereket, koruyuculuk, merhamet gibi birçok hususiyete sahip olan annelik figürüyle eşleştirilerek Umay Ana halini almıştır. Çeşitli Türk topluluklarında, geleneklerinde ve dini uygulamalarında bereketi, kadın ve çocukları koruyan bir ruh/ıye ve doğumu temsil eden mitolojik bir varlık olmuştur. Umay; bazen kutsal bir taş, su, kayın ağacı ya da kutsal bir mağara gibi mekân ya da doğadaki varlıklarla özdeşleştirilmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak da farklı uygulamalar ve inanışlar ortaya çıkmıştır. Bu inanışlarda ana konu ortak olmasına rağmen uygulamalarda farklılıklar gözlemlenmiştir. Bu anlamda yukarıda ifade ettiğimiz üzere *Divan-ı Lügati't Türk*'te, bebeğe anne karnında eşlik eden plasentaya Umay denilmesi bu farklı uygulamaların sonuçlarından biridir. Çocuğun kendisine anne karnında eşlik eden eş ile dünyaya gelmesi yaşamı simgeler, doğumdan sonra bu eşin saklanması ya da gömülmesi ise ölümü simgeler. Doğum ve ölüm arasında geçen hayat yolculuğunda da bebeği koruyacağına dair inanışlar mevcuttur. Bilindiği üzere her doğum bir ölümü yani bitişi; her ölüm ise bir doğumu yani başlangıcı beraberinde getirir.⁵ Böylece Umay veya Umay Ana şeklinde kendini gösteren inanış, yaşamı doğum ve ölüm gibi iki temel karşıtlık üzerinden bir denge unsuru olarak anlamaya çalışan bir halk inanışını temsil etmektedir.

Bu çalışma, geleneksel Türk halk inanışlarında ve hususen Özbek literatüründe özel bir yeri olan Umay Ana inanışını konu edinmektedir. Araştırmanın amacı, Özbek Türklerinde Umay Ana inanışının yerini, önemini ve diğer dini inanışlarla bağıntı ortaya koymaktır. Çalışma bir halk inanışını konu edindiği için kaynakların hem matbu eserler hem de yerel halk ile yapılan görüşmelerden hareketle oluşturulmasına özellikle dikkat edilmiştir. Böylece Umay Ana inanışının, geçmişten bugüne değin halk inanışları arasındaki değişimi, yerel unsurlarla uyumlu dönüşümü hakkında bazı ipuçları da elde edilmiş olacaktır. Kaynakların bu tarz iki yönlü oluşu, doğal olarak çalışmamızda bazı sınırlandırmalar yapmamızı da zorunlu kılmıştır. Buna göre çalışmamız, Umay Ana kültürü bağlamında sadece Özbek yerel inanışları ve bunun Anadolu'daki bazı izleriyle sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda çalışma boyunca şu soruların cevabını arayacağız: Umay Ana inanışının tarihsel kökenleri nelerdir? Mitolojik bir kökene sahip olan Umay Ana inanışı, günümüzde Özbek Türklerinde canlılığını korumakta mıdır? Umay Ana ile

5 İrmak Kaçar, "Dîvânü Lugâti't-Türk'teki 'Umayka Tapınsa Oğul Bulur' Atasözündeki Umay'ın Anlamlandırılması Üzerine", *Doğumunun 60. Yılında Zühal Ölmez Armağanı* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2021), 467.

ilişkili ritüeller nelerdir? Özbek edebiyatında, folklorik eserlerde Umay Ana'ya yer verilmiş midir? Anadolu'ya tesir etmiş midir ya da değişen coğrafyada farklı bir isme mi bürünmüştür? Bir saha araştırması olarak ele aldığımız bu çalışmada Umay Ana'nın anlamı, Özbek Türklerinde Umay Ana inancı ve uygulamaları ile Hüma kuşu ile ilişkisinden bahsedip son olarak Anadolu'da Umay Ana'nın izlerini ele alacağız.

1. Özbek Türklerinde Umay Ana İnancı

Tarihi kaynaklara göre Orta Asya'ya İslam dini gelmeden önce bölgede birçok din var olmuştur. Bu dinlerin etkileri ya da izleri, insanların üzerinden kolayca silinmemiş nesiller boyu devam etmiştir. Devam eden bu ritüellerden biri Özbekistan'ın *Jizzah* vilayetinin *Zaamin* bölgesinde yer alan *Uvol* köyünün *Morguzar* dağlarında bulunan bir ziyaret yeri, çocuğu olmayanların gittiği bir mekân olmuştur. Buraya *Parpioyim* denilir. Yerel halk arasında bu ziyaret yeri ile ilgili olarak birçok söylenti mevcuttur. Bu türbeye sadece çocuk sahibi olmak isteyenler değil aynı zamanda çocuğu *parpi* olan yani tıp dilinde kaşeksi⁶ hastalığı olan çocuklar da getirilir.⁷

Genel olarak Parfi kelimesinin 'beyaz' anlamına geldiğini bilen Özbek halkı, İslam'ın gelişinden sonra da kutsal sayılan yerlere *Parpi ota* (*beyaz baba*)-*ok toş ota* (*ak taş baba*) gibi isimler verilmiştir. Yukarıda bahsedilen ziyaret yeri de *Parpi oyim* ya da *parpi ona* yani *beyaz anne* veya *saf masum anne* olarak adlandırılmıştır.⁸ Burada verilen isimlerden de anlaşılacağı üzere bu türbe; iyiliği, güzelliği, bereketi, dostluğu simgeleyen Umay Ana ile ilişkilendirilmiştir.

Yerel halkın anlattığına göre bu türbeyi genel olarak yıllardır çocuğu olmayan kadınlar ziyaret etmektedir. Ya da çocuğu bir yaşına gelmeden ölen kadınlar bu bölgeye gelmektedir. Buraya gelen kadınlar bölgede bulunan bir taşın deliğinden geçer daha sonra dua ederler ve yanlarına buradaki taşlardan alırlar, bir kemere ya da kuşağa benzeyen herhangi bir şey ile bellerine bağlarlar. Bu taşlar doğum yapana kadar kalır. Doğum yaptıktan sonra taşları aldıkları ziyaret yerine geri götürerek dua ederler ve taşları oraya tekrar bırakırlar. *Divân-ü Lügati't-Türk'de*

6 Aşırı kilo kaybı ile birlikte vücuttaki yağ ve kas dokularında azalmaların görülmesi, iç organların küçülmesi, saç dökülmeleri gibi vücudun gerileme göstermesidir.

7 Farruh Akchayev, "Parpi Oyım Ziyaratgahı Yehut Umay Ona Etigadining Transformasiyaşuvi" (Erişim 05 Mart 2023).

8 Farruh Akchayev, "Parpi Oyım Ziyaratgahı Yehut Umay Ona Etigadining Transformasiyaşuvi".

“Umayi’ye tapan oğul bulur”⁹ ifadesinde olduğu gibi, Özbek kadınlar Umay Ana’nın ruhundan yardım isteyerek çocuk sahibi olmak istemektedirler. Bebeklerin yürüyüp hemen hemen üç yaşına gelinceye kadar Umay Ana tarafından korunduğuna inanılır. Bir başka görüş olarak Umay’ın bebeğin göbeğinde yaşadığına inanılır. Bebeğin göbek bağı düştüğünde ise pamuklu ya da deri bir keseye/torbaya koyularak bebeğin beşiğinin üzerinde yakılır. Bunun sonucu olarak Umay her zaman beşikte bebek ile birlikte olacaktır. Bir bebek uyuyorken gülümsüyorsa ya da rahat bir şekilde uyuyor ise Umay’ın bebeği güldürdüğüne ya da rahat ettirdiğine kısacası koruduğuna bir işarettir. Bebek hastalanırsa da Umay’ın bebeğin beşiğinden ayrıldığına inanılır ve hemen geri gelmesi için dua edilir. Kadınlar Umay Ana vasıtasıyla erkek çocuk sahibi olmayı arzu ederler. Çocuğu olan kadınlar çocuğun ergenliğine kadar herhangi bir kötülük ile karşılaşmasın diye de Umay Ana’nın göz kulak olduğuna inanırlar. Anneler uyuyan bir çocuğun yanında olmayacaklarsa Umay’a emanet ederler. Bugün bu bölgeyi ziyarete gelen kişiler burada Allah adına kurban kesmekte ve Kur’an okumaktadırlar.¹⁰

Bazen Umay Ana’ya yapılan ritüeller içerisinde belli bir ağaca çaput bağlamak, ağaca sarılmak ya da altında yuvarlanmak gibi uygulamalar bulunmaktadır. Umay Ana, *Gümüş Ana* ya da üç beyaz yaprağa sahip olan *kır çiçeği (trillum)* olarak da adlandırılmıştır. Umay Ana’nın yeryüzünde yardımcıları vardır. *Atın ayı* ya da *Bi halfa* olarak isimlendirilen bu kişiler kendi sülalesinden başkasına da el verebilir. Böylece Umay Ana’nın yardımcılığı görevi başkasına da geçebilmektedir.¹¹

Özbek gelenek ve göreneğinde eski Türklerin inandığı Umay Ana inancı ile benzerlik gösteren *Bibi Müşkül* vardır. Bibi Müşkül de tıpkı Umay Ana gibi kadınları ve çocukları her türlü kötülükten koruyan bir melek ya da ruhtur. *Bibi Müşkül* inancı ile ilgili olarak bir adak ritüeli şeklinde gerçekleştirilen bu pratik, kadının hamilelik esnasında herhangi bir sıkıntı ile karşılaşmaması için kadınlar arasında evde yapılan küçük bir törendir. Bu tören kadın ve çocukları koruduğuna inanılan koruyucu ruh için gerçekleştirilir. Daha sonra Özbek Türklerinin İslam dinini kabulü ile *Bibi Fatma* olarak yeni bir isme bürünmüştür.¹² İsim olarak değişse dahi öz ve anlam olarak aynı inanış devam etmiştir. Özbeklerde *Bibi* kelimesi yaşı

9 Kaçar, “Divânu Lugâti’t-Türk’teki ‘Umayka Tapınsa Oğul Bulur’ Atasözündeki Umay’ın Anlamlandırılışı Üzerine”, 461.

10 Akchayev, “Parpi Oyım Ziyaratgahı Yehut Umay Ona Etigadining Transformastiyashuvi”.

11 7 Ocak 2023 tarihinde Semerkand şehrinde yapılan görüşme, “KK1”.

12 Aylin Eraslan, “Bir Adak Ritüeli Olarak Bibi Müşkül”, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 6/15 (28 Kasım 2018), 122-138.

büyük kadınlara hitaben saygı amacıyla kullanılır ve ‘ana’ anlamına gelmektedir. Müşkül kelimesi ise zor, sıkı, muğlak, bulanık gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Buradan da anlaşılacağı gibi kadının içinde bulunduğu zor, belirsiz durumlar için kullanılmıştır. Semerkand’da görüştüğümüz Ahıska Türkü olan Gülayım İskenderkızı komşularının bu ritüel için toplandığını ve kendilerini de çağırdıklarını söyleyerek genellikle çarşamba günleri toplanan kadınların ‘Müşkül Kişa’ için dua ettiklerinden ve sonra da yiyip içtiklerinden bahsetti. Genellikle hamile olan ya da yeni doğum yapan gelinleri için kayınvalidelerin bunu yaptıklarını ifade etti. Hamile olan kadın için zorlanmadan, kolaylıkla doğum yapabilmesi, lohusa kadının da kötü ruhlardan ya da herhangi bir kötülükten korunması için yapıldığını söyledi.¹³ Kanaatimizce burada ifade edilen *Müşkül Kişa* ile zor durumda olan, darlıkta olan ya da yardıma ihtiyacı olan kişi kastedilmiştir. Dua edildikten sonra sofranın etrafına toplanan kadınlar hep birlikte yiyip içerler. “Müşkülünüz asan bolsın” derler yani derdiniz kolaylaşsın manasında dua ederler. Sofrada genellikle ekmek, sütlaç tarzında yapılmış pirinç ve süt karışımı bir yiyecek olan kaşa, Özbek helvası gibi tatlılar ve çay bulunur. Mum ve tütsüler yakılır. Kadınların toplandığı bu ortamda duaları okuyan ve Müşkül Kişa ile ilgili hikâyeyi anlatan kadına ev sahibi tarafından hem bir miktar para verilir hem de bir tepsi içinde hediyeler sunulur. Anlatılan hikâyeyi tam olarak hatırlamayan Gülayım İskenderkızı, genel olarak yetim bir kızın, üvey anası tarafından evde tek başına bırakıldığı bir hikâyenin anlatıldığını söyledi. Hikâyeye göre üvey annesi dışarıya çıktığında bu yetim kıza götürmez ve kızın önüne mısır, pirinç, buğday gibi kuru baklagilleri karıştırır ve gelinceye kadar bunları ayıklamasını istemiş. Bu yetim kıza yapacağı, ayıklayacağı işte Hüma kuşu gelerek yardım edermiş.¹⁴

Yıllar önce Hatay’ın Antakya ilçesine yerleşen Özbekler ile görüşmeler yapan Eraslan’a göre Umay Ana ile çok büyük benzerlik gösteren Bibi Müşkül inancı, İslamiyet’in kabulünden sonra *Bibi Fatıma* ile aynileşmiştir. Bibi Fatıma ifadesi ile peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v)’in kızı kastedilmiştir. Özbek Türklerinin kadınları günlük hayatlarında da sık sık Bibi Müşkül vasıtasıyla dua ederler. Örneğin sümelek¹⁵ kaynatırken, sümelek için buğdayı çimlendirirken ya da hamile kadının doğum yaptığı sırada “Benim elim değil Bibi Fatıma Ananın eli” ifadesini söyleyerek dua etmektedirler.¹⁶ Böyle dua etmelerinde Hz. Fatıma’nın

13 25 Şubat 2023 tarihinde Semerkand şehrinde yapılan görüşme, “KK2”.

14 25 Şubat 2023 tarihinde Semerkand şehrinde yapılan görüşme, “KK2”.

15 Orta Asya, Orta Doğu toplumlarında ve Türklerde Nevruz günü pişirilen bir çeşit muhallebidir. Çimlendirilmiş buğday ile yapılır.

16 Eraslan, “Bir Adak Ritüeli Olarak Bibi Müşkül”, 127.

her işte iyi olması ve işleri kusursuz denilecek kadar iyi yaptığına olan inanç yatmaktadır. Daha açıklayıcı bir ifade ile yapılan işin iyi, güzel ve sorunsuz, kusursuz olmasının istenildiğine işaret etmektedir.

Özbekistan'da Umay Ana inancının genel olarak en çok görüldüğü yerler Kaşkaderya ve Sürhanderya vilayetleridir. Yeni doğum yapan kadın ve bebeği kırk gün evden çıkmaz. Nazar degeceğinden ya da başına kötü bir şey geleceğinden korkulduğu gibi kötü ruhların musallat olacağından da korkulur.¹⁷ Eve bebeği görmek için ziyaret etmeye sadece yakın akrabalar gelebilir. Yeni doğan bebeğin beşiğinin başına Türkçe'de muska olarak bildiğimiz *Tumar* asarlar.¹⁸ Yeni doğan bebekleri korumak amacıyla beşiğin başına ekmek, soğan, biber gibi yiyecekler asılır. Çürüdükçe değiştirilen bu yiyeceklerden ekmek yatarken bebeğe yoldaş olması için, soğan ve biber ise bebeği her türlü kötülükten koruması içindir.¹⁹

Yine Özbekistan'ın Taşkent vilayeti ve yakın bölgelerinde bebeği kötü ruhlardan korumak amacıyla beşiğin yanına taş, ısırğan otu, ekmek gibi şeylerin konulduğunu da belirtmekte fayda vardır. Ayrıca Umay Ana'yı rüyasında görenler onun beyaz bir kuş şeklinde olduğunu ifade etmektedirler.²⁰ Zaten yaygın inanış Umay Ana'nın ete kemiğe bürünmüş şeklinin Hüma kuşu olduğu yönündedir.

Umay Ana inancı *Kara Umay* ve *Ak Umay* olarak yaygındır. Kara Umay kötülüğü ve ölümü simgelerken Ak Umay ise yaşamı ve iyiliği simgelemektedir. Kara Umay'a farklı isimler de verilmiştir; *Sarı kız*, *Sarı mama*, *Albastı*, *Alkarısı* gibi. Bu kötü ruhtan korunmak için çocuklar ve yetişkinler gece geç saatlerde dışarıya çıkmazlar ve lohusa kadınların da doğumdan sonra kırk gün dışarı çıkmalarına izin verilmez. Kim bu Sarı mama ya da Albastı'yı görürse o kişinin hasta olacağına inanılır. Her kim de Sarı mama, Alkarısı ya da Albastı ile savaşırsa onu yenersen güçlü ve zengin olacağına inanılır.²¹

Albastı tüm Türk topluluklarında kötü ruh olarak bilinmiştir.²² Lohusa kadınlara musallat olduğuna inanılır. Özbek Türklerinde lohusa kadını Alkarısı gibi kötü

17 4 Kasım 2022 tarihinde Taşkent vilayetine bağlı Bekabat köyünde yapılan görüşme, "KK6".

18 7 Ocak 2023 tarihinde Semerkand şehrinde yapılan görüşme, "KK4".

19 4 Kasım 2022 tarihinde Taşkent vilayetine bağlı Bekabat köyünde yapılan görüşme, "KK5".

20 7 Ocak 2023 tarihinde Semerkand şehrinde yapılan görüşme, "KK3".

21 7 Ocak 2023 tarihinde Semerkand şehrinde yapılan görüşme, "KK4".

22 Abdülkadir İnan, "Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/4 (01 Eylül 1952), 29.

ruhlardan korumak amacıyla hamile kadının doğum yapıncaya kadar saçları kesilmez. Hamile kadının annesi doğum yaparken ve doğum sonrasında da bekler. Lohusa kadının yanına tuz, sarımsak, bıçak, biber, soğan gibi yiyecek ya da eşyalar konulur.²³ Semerkant şehrinde yaşayan kadınlar Albastı'nın silüetinin bulunduğu bir muska taşır ve böylece kötülükten ve nazardan korunacaklarına inanırlar.²⁴ Tüm Türk topluluklarında mevcut olan Albastı, Özbek Türklerinde saçları dağınık bir koca karı olarak düşünülmektedir. Umay Ana inancının tam tersidir. Dolayısıyla evlenme, doğum, üremeye engel olduğuna inanılır. Özellikle lohusa kadınlar ile uğraşır.²⁵

Özbek edebiyatında Umay Ana ile ilgili şiirlere de yer verilmiştir:

"Qaldirg'och, qanoting yetti guloch.
Borasan- kelasan,
Umoy momom soqqinami?
Ko'zlari baroqqinami?"²⁶

(Kırlangıç, kanatların yedi arşın,
Gidersin- gelirsin,
Umay ana iyi mi?
Gözleri iyi mi?)²⁷

Kırlangıç, Özbekler'in ilahi bir kuşudur. Kış ayı geldiğinde Umay Ana'ya uçar ve bahar geldiğinde Umay Ana'dan güzel haberler getirir. Özbekler'in evlerine kırlangıç yuva yapmışsa bu bir müjde olarak kabul edilir. Özbekler kırlangıç gördüklerinde Umay Ana'nın nasıl yaşadığını, sağlık sıhhatinin iyi olup olmadığını sorarlar.²⁸

2. Umay Ana'nın Hüma Kuşu ile İlişkisi

Tarih boyunca Türklerin farklılaştıkları noktalar olduğu kadar ortak noktaları da vardır. Hüma kuşu'nun huzur vermesi, bulunduğu yere bereket getirmesi bu ortak

23 Ema Şimşek, "Türk Kültüründe 'Alkarısı' İnancı ve Bu İnanca Bağlı Olarak Anlatılan Efsaneler", *Akra Uluslararası Kültür Sanat Edebiyat ve Eğitim Bilimleri Dergisi* 5/12 (2017), 104.

24 Svetlana Madiyarova, *Karakalpak Türklerinde Eski Halk İnançları* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 12.

25 Kemal Polat, *Beşikten Mezara Kırgız Türkleri* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2019), 95.

26 Erkin Musurmanov, "Hukmlagichlar", *O'zbek Folklori* (Samarqand: Samarqand Davlat Universiteti, 2017), 106.

27 Baroq kelimesi büyük güzel anlamına da gelmektedir.

28 7 Ocak 2023 tarihinde Semerkand şehrinde yapılan görüşme, "KK3".

anlayışlardan biridir. Ulaşamayacağı yer olmadığına inanılan bu kuşun cennete dahi uçtuğuna inanılır. Bu nedenle Cennet kuşu olarak adlandırılır.²⁹ Farsça'dan gelen Hüma kelimesinin Arapça karşılığı *Bulah*'tır. Anadolu'da Hüma ya da Hümay olarak bilinmektedir. Hümayun sözcüğünün, Hüma kuşu ile ilgili inançlarla ilişkili olduğu ifade edilmektedir. Hüma kuşunun gölgesi kimin başına düşerse ya da Hüma kuşu kimin başına konarsa o kişinin hükümdar olacağına, yüksek mevkilere geleceğine inanılmıştır. Günümüzde de bir kişinin kafasına ya da üzerine kuş pislediğinde bunun olumlu bir şekilde yorumlanması, Hüma kuşunun mutluluk ve bereket anlamıyla ilgilidir. Hüma kuşunu öldüren bir kimsenin en fazla kırk gün yaşayacağı ve sonra öleceği de yaygın inançlar arasındadır.³⁰ Türk kültür geleneğinde hayat ağacı olarak bilinen ağaç genellikle Kayın ağacıdır. Bu sebeple en makbul ağaç olarak kabul edilmektedir. Şamanistlere göre kayın ağacı Umay ile birlikte gökten gelmiştir.³¹

Ferîdüddin Attâr'ın (ö.1221) tasavvufi eseri *Mantıku't-tayr*'da bahsedilen Hüma kuşunun; gölgesi kime düşerse bu kişiye şans getireceğine, bu kişinin yüksek mertebelere makamlara erişeceğine inanılmaktadır. Tarihte *Keykâvus* gibi hükümdarların Hüma kuşu olmadan hareket etmediklerinden bahsedilmektedir.³²

Hüma kuşunun nasıl bir şekle ve hangi özelliklere sahip olduğu ve nerede yaşadığı konusunda çeşitli bilgiler mevcuttur. Bazı kaynaklara göre güvercin büyüklüğünde, yeşil kanatlara sahiptir ve Hint okyanusunda bir adada yaşamaktadır. Bazı benzer özellikleri sebebiyle de *anka*, *simurg*, *kaknus* ya da *phoenix* gibi kuşlarla karıştırılmıştır. Fakat bu kuşu diğer kuşlardan farklı kılan en önemli yönü devlet ve cennet kuşu olmasıdır. Hüma kuşunun göğün yedi katında dolaştığı ve sonunda Allah'ın yanına gittiğine inanılmaktadır.³³

Özbekistan Cumhuriyeti'nin 2 Temmuz 1992 tarihinde kabul ettiği devlet armasında, devleti temsil eden birçok unsura yer verilmiştir. Bu unsurlardan birisi

29 Oğuzhan Odabaşı, "Türk Mitolojisinde Hüma Kuşu (Talih Kuşu)", <https://www.sanat-karnavali.com/huma-kusu/> (23 Haziran 2019).

30 H. Dilek Batislam, "Divan Şiirinin Mitolojik Kuşları: Hüma, Anka ve Simurg", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 3/7 (2002), 187.

31 Saliha Ağaç - Menekşe Sakarya, "Hayat Ağacı Sembolizmi", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Dergisi (UKSAD)* 1 (Aralık 2015), 7.

32 Filiz Kalyon- Abuzer Kalyon, "Mantıku't-Tayr'da Yer Alan Kuşların Sıfatlandırılmalarına Dair Bir Değerlendirme", *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 18 (18 Aralık 2022), 119-120.

33 Cemal Kurnaz, "Hümâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklobed) (Erişim 22 Ocak 2023), 18/478.

de Hüma kuşudur. Armanın tam merkezinde yer alan Hüma kuşu, mutluluğu ve özgürlüğü simgeleyen bir kuş olarak sağ tarafa bakmaktadır. Devlet armasında Hüma kuşunun oluşu son derece dikkat çekmektedir ve anlamlıdır. Türk boyları arasında Hüma, Humay ya da Kumay olarak bilinen bu kuş iyiliğin, güzelliğin, barışın, kardeşliğin, bahtın, dostluğun, huzur ve mutluluğun kaynağı olarak görülmüştür. Türk medeniyetinde ve kültüründe değişik tasvirlerle sanat eserlerinde yer verilen Hüma kuşu gerek yazılı gerek sözlü kaynaklarda da yer almıştır.³⁴ Mutluluk ve özgürlüğün sembolü olan Hüma kuşu; Özbekistan’da ‘Büyük Baba’ olarak bilinen Ali Şir Nevai’nin (ö.1501) *Lisanu’t-Tayr* isimli eserinde, varlığın en merhametli kuşu olarak tasvir edilmiştir.³⁵ Ayrıca Özbekistan’da gerek gösterişli yapılarda gerekse süs eşyalarında da sık sık Hüma kuşu ile karşılaşmak mümkündür. Özbekistan devleti bağımsızlığının 30. yılı münasebetiyle 2021 yılında büyük bir anıt yaptırmış ve bu anıtta Özbek tarihi, sanatı ile ilgili birçok ayrıntıya yer verilmiştir. Burada Özbek halkının yaklaşık olarak üç bin yıllık geçmişiyle birlikte anıtın zirvesinde de Hüma kuşuna yer verilmiştir.

Tüm bunlara ek olarak Umay Ana tasvir edilirken sadece Hüma kuşu değil aynı zamanda hayat ağacı ile de ilişkilendirilmiştir. Öyle ki yukarıda bebeğin yoldaşı olarak ifade ettiğimiz plasenta bir kâğıda bastırıldığında farklı ağaç şekilleri elde edilebilmektedir. Bunun sonucunda Umay (plasenta) içinde hayat ağacını barındırır. Ve hayat ağacı Umay’a aittir. Bebeğin yaşam kaynağı olan su ise Umay’ın (plasantanın) köklerinden gelmektedir. Son olarak kutsal sayılan ‘kayın’ ve ‘huş’ ağaçları da görünüşleri ve dalları itibariyle Umay’a benzetilmiştir. Hayat ağacı ile hayat suyu, hayat, can verme gibi anlamlar kastedilmiştir.³⁶ Belli başlı ağaçların doğurganlık sağladığına inanılır. Bu yüzden kadınlar bu ağaçların altında dua eder, yuvarlanırlar. Böylelikle kısırlıkların engelleneceği ve doğumun kolay geçeceğine inanılır. Bu ağaçlardan birisi hayat ağacıdır.³⁷

3. Özbek Türklerinde Umay Ana İnanışının Anadolu’ya Etkileri

Sınırları aşan ve etkileşime açık olan en önemli olgulardan birisi kuşkusuz inanışlardır. Herhangi bir toprak ya da ülke ile sınır çizilemediği gibi olduğu gibi kalması da imkânsızdır. Bununla birlikte hem yayıldığı coğrafyanın hem de öz itibariyle ortaya çıktığı coğrafyanın özelliklerinin harmanlanmasından oluşur.

³⁴ Büşra Baysal, “Hüma Kuşu’nun Uygulamalı Halk Mitolojisi Bağlamında Değerlendirilmesi”. AHBVÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, 2/5 (2021), 14-19.

³⁵ Qamariddin Usmonov, “Davlat Gerbi”, *O’zbekistan Tarixi* (Toshkent, 2005), 28-29.

³⁶ Kurnaz, “Hümâ”, 18/478.

³⁷ Ağaç - Sakarya, “Hayat Ağacı Sembolizmi”, 12.

Öyle ki çoğu zaman değişerek ve dönüşerek ayakta kalabilmiş ve günümüze kadar gelebilmişlerdir. Umay Ana da böyledir. Ortaya çıktığı coğrafyadan yayıldığı coğrafyalara baktığımızda hem ayakta kaldığını hem de farklılaştığını görüyoruz. Umay Ana Orta Asya bölgesinde bulunan Kırgızistan, Kazakistan, Özbekistan gibi ülkelerde de var olmuştur. Anadolu'da da gerek farklı isimlerle gerekse başka bir inanış olarak da olsa Umay Ana'yı görmek ve tanımak mümkündür.

Malatya ve Gaziantep civarındaki mahallelerde (köylerde) korunabilmiş *gelin habercisi çengel*³⁸ olarak bilinen ve Umay Ana ile oldukça benzeşen uygulamalar mevcuttur. Umay Ana'nın düğün ile ilgili bazı geleneklerde yer aldığı görülmüştür. Örneğin; gelinin başına yuva hâkimiyeti ve bekâret anlamında al renginde bir duvak örtülmesi, gelinin damat evine geldikten sonra damadın gelinin duvağının üzerinde namaz kılması, gelinin beline kırmızı renkte bir kuşak bağlanması, gelinin baba evinden ayrılırken damada vereceği bir aynayı taşıması, baba evinden ayrılan gelinin damadın evine girerken sağ ayak ile girmesi ve üç kez ocağa diz çökerek selam vermesi sonra da yağ dolu bir kabı ocağa dökerek "Ateş-ana, May (Umay) Ana şefaet et" diyerek dua etmesi Umay Ana ile ilişkilidir. Bu gibi düğünlerde yapılan ritüeller Umay Ana ile ilgili olarak Anadolu'da yerine getirilen güzel örneklerindedir.³⁹

Erzurum ve çevresinde kısırlıktan kurtulmak ve çocuk sahibi olmak isteyen kadınların bazı büyük ağaçlara bez bağlaması, ağzı dualı kişilerden dua almaları ya da fakirlere yardım etmeleri Umay Ana'dan yardım talep etmelerinin bir sonucudur. Bununla birlikte Umay Ana'nın zıddı olan Alkarısı ya da Albasması olarak isimlendirilen kötü ruh inancına da Anadolu'da rastlamaktayız. Doğu Anadolu'da doğum sırasında ya da doğum yapan bir kadını bu kötü ruhlardan korumak amacıyla mutlaka yanında birilerinin bulunması gerekir. Bu bölgedeki doğum yapan kadınlar geceleri de dahil olmak üzere yalnız kalmamalıdır. Doğum yapan kadın tek bırakılırsa kötü ruhların hem anneyi hem de bebeği öldüreceğine inanılır.⁴⁰ Yine kadının doğum yaptıktan sonra kırk gün evden çıkmaması ve bebeğini de dışarı çıkarmaması bu kötü ruhlar ile ilişkilidir.

Umay Ana'yı temsil ettiğine inanılan mitolojik bir kuş olan Hüma kuşu Anadolu'da yazılı eserlerde kullanılmıştır. Hüma kuşunun güzelliği ön plana çıkarılarak,

38 Gelinin damadın evine doğru yola çıktığı haberinin damat tarafına ulaştırılmasıdır.

39 Kevser Gürcan Akbaş, "Türklerin Düğün Geleneklerinde Özgün Bir Tasarım: Gelin Habercisi Çengel", *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (15 Mart 2020), 409-422.

40 Yaşar Kalafat, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, (Ankara: Ebabel Yayıncılık, 2005), 255-260.

âşık edebiyatında, türkülerde, masallarda da yer edinmiştir. Saz şairleri şiirlerinde sevgiliyi Hüma kuşu ile sembolleştirmişlerdir.

"Ne erenler gelip geçti
Bular yurdu kaldı göçtü
Pervâz urup Hakk'a uçtu
Hüma kuşudur kaz değil." (Yunus Emre)

"Baktım gözüne kaşına
Benzettim Hüma kuşuna
Beni hicran ateşine
Yakan dilber, kimsin sen?" (Âşık Ömer)

Bazı şairler kendini Hüma kuşunun yerine koymuşlardır.
"Ben Hüma kuşuyum koldan uçurma
Yazık olur sonra pişman olursun." (Sivaslı Âşık Sıdkı)⁴¹

Hüma resim, nakkaşlık, minyatür, dokumacılık gibi Türklerin el sanatlarında da çokça yer verilen bir motiftir. Farklı isimlerle var olmaya devam eden Umay Ana figürü Türk takılarında da kuş, ok-yay, yaprak gibi motiflerle yer almaktadır.⁴²

Anadolu'da doğumu kolay yapmaya yardımcı bir *Fatma Ana Otu* ya da yemek yapmada geç kalmış telaş yapan bir kadının elinin hızlanmasına yardımcı olması için ve yaptığı yemeğin bereketli olması için "benim elim değil Fatma Ana'nın eli" diyerek işine devam etmesi bir Fatma Ana kültü oluştuğunu gösterir.⁴³ Anadolu'da sıklıkla gördüğümüz mahallelerde ya da köylerde öne çıkan yaşlı kadınların yöntemlerinin, el alma ve el verme yoluyla aktif olarak var olduklarını biliyoruz. Kadın türbelerinden medet beklemek ve tedavi için dua etmek, belirli ritüelleri yerine getirmek Umay Ana ile bağlantılı olan örneklerden sadece bir kaçıdır. Umay Ana'ya olan bağlılık, *Bacıyan-ı Rum teşkilatının* ve yaşlı kadınların uygulayageldikleri yöntemleri ile kadın kültü açısından da ilişkilendirilmiştir.⁴⁴

Mardin'de de *Sıttı Radviye-Hatuniye Medresesi* ve yanında bulunan *Bab-ı Savur Hamamı*, Umay Ana ile ilişkilendirilir. Bu hamama giden bazı kadınların 'sarı

41 Kurnaz, "Hümâ", 18/478.

42 Lale Avşar, "Türk Takılarında Umay İncancının İzleri ve Avrasya Kökleri", *Idil Sanat ve Dil Dergisi* 1/1 (01 Şubat 2012), 18.

43 Nagihan Çetin - Yaşar Kalafat, "Bodrum ve Çevresi Örnekleri ile Halk İnanışlarında Gök Kuşağı İncancının Mitolojik Boyutu", *İzmir Araştırmaları Dergisi* 1 (2015), 33.

44 Melda Medine Güleç, "Bursa'nın Dağlık Bölgelerinde Kadın Türbeleri Etrafında Oluşan Ritüeller ve Ana Tanrıça Kültü", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 37 (2017), 119.

inek' gördükleri söylenir. Bazı kadınlar bu sarı ineği rüyalarında da gördüklerini belirtmişlerdir. Bu ineği görmenin hayır getirdiğine ve gören kişilerin zenginleştiğine inanılır. Bereketi temsil eden bu zenginleşme ile birlikte ineğin dişi olmasından dolayı Umay Ana ile ilintili olduğu belirtilmiştir.⁴⁵

Tüm bunlara ek olarak Anadolu'da da gördüğümüz uygulamalar arasında doğum yapan kadının kırk gün evden çıkmaması, yeni doğan bebeğin ve yeni doğum yapan kadının olabildiğince yalnız bırakılmaması gerektiği aksi takdirde kötü ruhların musallat olacağı inancı da mevcuttur. Bebeği doğumdan sonra ölen kadına muska yazılması ve bu muskayı uzun bir süre üzerinde taşıması ya da kendisinden önce doğan kardeşlerinin ölmesi sebebiyle bu yeni doğan bebeğe de muska yazılması yine kötü ruhların musallat olduğunun düşünülmesi sonucudur ve kötü ruhlardan korunma amacıyla yapılan uygulamalardandır.

Sonuç

Anadolu'nun mitolojik köklerinin anlaşılması ve yorumlanabilmesi için halk inanışlarının vazgeçilmez bir yeri vardır. Kökenlerin anlaşılması, toplumların birbirini anlamalarının yolunu açacaktır. Bu tür inanışları incelemek için Türklerin yaşamlarını sürdürdükleri coğrafyaların araştırılması yaşayış ve inanışlarda bulunan benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymak adına faydalı olacaktır. Türklerin ata yurdu olan ve ortak bir dini ve dili paylaştığımız topraklar üzerinde ortak bir kültüre de sahibiz. Koruyucu bir ruh olarak tanımlayabileceğimiz Umay Ana, birçok Türk toplumunda hala varlığını sürdürüyor olsa da onun Özbek Türkleri arasında yavaş yavaş unutulmaya yüz tuttuğunu söyleyebiliriz. Nitekim yaptığımız saha çalışmasında, bu inanışın güncelliğini ve hangi ritüeller ile devam ettiğini tespit etmeyi amaçlamıştık. Çalışmamız esnasında, Özbekistan ile komşu olan Kırgızistan ve Kazakistan gibi ülkelerde Umay Ana ile ilgili inanışın yaşadığını tespit ettik. Umay Ana, tarih boyunca çeşitli şekillerde tasvir edilmiş ve farklı birtakım ritüellerle günümüze kadar ulaşmıştır. Anadolu'da ve Orta Asya coğrafyasında kız çocuklarına *Umay* isminin verilmesi bu inanışın hala devam ettiğinin en güzel örneklerinden biridir. Umay Ana, Türk mitolojisi üzerinde etkisi olan unsurlardan biridir. Hem İslam dininden önce hem de sonra bu inanış devam etmiştir. Hem Anadolu'da hem de Özbekistan'da farklılaşan bir isme sahip olan Umay Ana inanışı; sosyal yaşam içerisinde, zor durumda olan insanlara psikolojik destek sağla-

45 Şakire Balıkcı - Bedlihan Şimdi, "Mardin'de Umay Kültü", *International Journal of Turkish Literature Culture Education* 10/4 (2021), 1395.

yan bir figürdür. Kötü ruhları uzaklaştıran, adeta annelik iç güdüsünün korumacı yönü ile benzeşen bir anlamı da barındıran mitolojik bir inanıştır.

Türklerin tarih boyunca farklı coğrafyalarda birlikte yaşamalarının doğal bir sonucu olarak inanışlar ve ritüellerde farklılıklar gözlenebilmiştir. Özbekistan sınırları içerisinde farklı isimlerle olsa da varlığını devam ettiren bu inanış, Anadolu'da da bölgeye göre farklı isimlerle biliniyor olsa da çoğunlukla *Fatıma Ana* olarak yaygınlık kazanmıştır. Fatıma Ana ifadesinin arka planında; yardım, bereket, şifa ve ocaklık vb. gibi beklentiler olduğu görülmüştür. Başka bir ifade ile Orta Asya topraklarından Anadolu'ya geldiğimizde isim olarak değişen bu mitolojik inanış, asıl ve mana itibarıyla varlığını ve canlılığını korumayı devam ettirmektedir.

Kaynakça

- 4 Kasım 2022 tarihinde Taşkent vilayetine bağlı Bekabat köyünde yapılan görüşme. “KK5”.
- 4 Kasım 2022 tarihinde Taşkent vilayetine bağlı Bekabat köyünde yapılan görüşme. “KK6”.
- 7 Ocak 2023 tarihinde Semerkand şehrinde yapılan görüşme. “KK1”.
- 7 Ocak 2023 tarihinde Semerkand şehrinde yapılan görüşme. “KK3”.
- 7 Ocak 2023 tarihinde Semerkand şehrinde yapılan görüşme. “KK4”.
- 25 Şubat 2023 tarihinde Semerkand şehrinde yapılan görüşme. “KK2”.
- Ağaç, Saliha-Sakarya, Menekşe. “Hayat Ağacı Sembolizmi”. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Dergisi (UKSAD)* 1 (Aralık 2015), 1-14.
- Akchayev, Farruh. “Parpi Oyım Ziyaratgahı Yehut Umay Ona Etigadining Transformasiyaşuvi”. <https://jizzax.uz/793-parpi-oyim-zieratgoi-ehud-umay-ona-etiodining-transformaciyalashuvi.html>. Erişim 05 Mart 2023.
- Avşar, Lale. “Türk Takılarında Umay İnancının İzleri ve Avrasya Kökleri”. *İdil Sanat ve Dil Dergisi* 1/1 (2012), 1-24.
- Balıkçı, Şakire - Şimdi, Bedlihan. “Mardin’de Umay Kültü”. *International Journal Of Turkish Literature Culture Education* 10/10/4 (01 Ocak 2021), 1393-1411. <https://doi.org/10.7884/teke.5354>.
- Batıslam, H. Dilek. “Divan Şiirinin Mitolojik Kuşları: Hümâ, Anka ve Simurg”. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 3/7 (2002), 185-208.
- Baysal, Büşra. “Hüma Kuşu’nun Uygulamalı Halk Mitolojisi Bağlamında Değerlendirilmesi”. *AHBVÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2/5 (2021), 13-24.
- Bıyık, Mustafa. “Maniheizm”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 378-393.

- Çetin, Nagihan - Kalafat, Yaşar. "Bodrum ve Çevresi Örnekleri ile Halk İnanışlarında Gök Kuşağı İnanıcının Mitolojik Boyutu", *İzmir Araştırmaları Dergisi* 1 (2015), 27-36.
- Eraslan, Aylin. "Bir Adak Ritüeli Olarak Bibi Müşkül". *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 6/15 (2018), 122-138.
- Geybullayev, Giyasettin - Rızayeva, Vefa. "Eski Türklerde Umay Tanrıçası". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 2 (1999), 215-218.
- Güleç, Melda Medine. "Bursa'nın Dağlık Bölgelerinde Kadın Türbeleri Etrafında Oluşan Ritüeller ve Ana Tanrıça Kültü". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 37 (2017), 108-121.
- Gürcan Akbaş, Kevser. "Türklerin Düğün Geleneklerinde Özgün Bir Tasarım: Gelin Habercisi Çengel". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (2020), 409-422.
- İnan, Abdülkadir. "Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/4 (1952), 19-30.
- İnan, Abdülkadir. "Umay İlahesi Hakkında". çev. Muhammet Kemaloğlu. *Alevilik ve Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 6 (2012), 97-101.
- Kaçar, İrmak. "Dîvânü Lugâti't-Türk'teki 'Umayka Tapınsa Oğul Bulur' Atasözündeki Umay'ın Anlamlandırılması Üzerine". *Doğumunun 60. Yılında Zühal Ölmez Armağanı*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2021.
- Kalafat, Yaşar. "Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri". Ankara: *Ebabil Yayıncılık*, 2005.
- Kalyon, Filiz - Kalyon, Abuzer. "Mantıku't-Tayr'da Yer Alan Kuşların Sıfatlandırılmalarına Dair Bir Değerlendirme". *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 18 (2022), 111-126.
- Kurnaz, Cemal. "Hümâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/478. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 22 Ocak 2023.
- Küçük, Mehmet Alparslan. "Geleneksel Türk Dini'ndeki 'Ana / Dişil Ruhlar'a Mitolojik Açından Bakış". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2013), 105-134.
- Madiyarova, Svetlana. *Karakalpak Türklerinde Eski Halk İnançları*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Musurmanov, Erkin. "Hukmlagichlar". *O'zbek Folklori*. 106. Samarqand: Samarqand Davlat Universiteti, 1. Basım, 2017.
- Odabaşı, Oğuzhan. "Türk Mitolojisinde Hüma Kuşu (Talih Kuşu)". <https://www.sanatkarnavali.com/huma-kusu/>. 23 Haziran 2019. Erişim 02 Eylül 2023.
- Polat, Kemal. *Beşikten Mezara Kırgız Türkleri*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2019.

Şimşek, Esmâ. “Türk Kültüründe ‘Alkarısı’ İnancı ve Bu İnanca Bağlı Olarak Anlatılan Efsaneler”. *Akra Uluslararası Kültür Sanat Edebiyat ve Eğitim Bilimleri Dergisi* 5/12 (2017), 99-115.

Usmonov, Qamariddin. “Davlat Gerbi”. *O‘zbekiston Tarixi*. 28-29. Toshkent, 2005.

Yeşilyurt, Büşra. *Türk Kültüründe Umay Kültü ve Yansımaları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kaynak Kişiler

(KK1) Mohkom Tursunova, 1947, Semerkand, Üniversite mezunu, Evli

(KK2) Gulayım İskendekru, 1955, Semerkand, Ortaokul mezunu, Evli

(KK3) Erkin Musurmanov, 1958, Semerkand, Üniversite mezunu, Evli

(KK4) Marifat, Khandamova, 1973, Semerkand, Üniversite mezunu, Evli

(KK5) Gulchehra Mirzakulova, 1965, Taşkent (Bekabat), Lise mezunu, Evli

(KK6) Sofiya Mustafakulova, 1965, Taşkent (Bekabat), Lise Mezunu, Evli



**Taoizm'in Wu-Wei Prensibi ile
İslam'ın Tevekkül Anlayışının Karşılaştırılması**

Ayşenur GÖREN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Bartın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,
[aysenurgoren1999@gmail.com], Orcid ID: 0009-0002-0982-6282



Giriş

Taoizm içerisinde önemli bir yer tutan wu-wei prensibi oldukça kapsamlı bir muhtevaya sahiptir. Prensibin felsefi yönü ağır bastığı için de anlamak güçtür. Wu-wei prensibi, tabiatın kanunlarına müdahale etmeksizin kişinin tabiat ile uyum içerisinde olmasını ifade eder. Wu-wei prensibinde işi oluruna bırakma ya da işi zorlamadan kolayca başarabilme söz konusudur. Taoistler, dünyada karşılaşılan sıkıntıların kaynağı olarak insanın arzularını ve bilme isteğini görmektedir. Kişinin bunlardan uzaklaşarak, Tao'ya yaklaşması ve onun isteklerine uygun bir hayat sürmesi halinde huzura ve sükûnete ulaşacağına inanılır.

İslam'daki tevekkül anlayışı ise kişinin Allah'ın kudretine inanarak herhangi bir konuda üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmesi ve gerekli tedbirleri aldıktan sonra sonucu Allah'a bırakmasıdır. Kişinin her şeyin olmasını Allah'tan beklemesi, pasif bir şekilde olana razı olması şeklindeki bir kader inancı tevekkülün yanlış yorumlanmasına yol açmakta ve kişiyi tembelliğe sevk etmektedir. Oysa tevekkülün esasında gayret gösterme, çalışma, üretme, azim ve kararlılık bulunmaktadır. Tevekkül sahibi olmak bu azim ve gayretle birlikte Allah'tan başka güç olmadığını bilmeyi ve ona teslim olmayı gerektirmektedir.

Çalışmada öncelikle genel hatlarıyla Taoizm'in tarihsel süreci, wu-wei prensibinin tanımı, içeriği, hayata ve diğer alanlara olan etkisi ile tevekkülün tanımı ve mahiyeti incelenecek; sonra da wu-wei prensibi ile tevekkül arasında karşılaştırma yapılacaktır. Çalışmanın amacı, Taoizm'deki wu-wei prensibi ile İslam'daki

tevekkül anlayışının açıklanması ve aralarında herhangi bir benzerliğin olup olmadığını ortaya koymaktır. Çalışmada bu iki kavram arasında birtakım benzer yönlerin olabileceği varsayımından hareket edilmektedir. Çalışmanın alt problemini ise “wu-wei prensibine uygun hareket eden kimse ile tevekkül eden kimse-nin hali ve yaşayış tarzı arasında paralellik olup olmadığı” oluşturmaktadır.

Türkiye’de Dinler Tarihi alanında wu-wei prensibi üzerine akademik bir araştırma yapılmamıştır. Doğrudan wu-wei ile ilgili olmamakla birlikte Taoizm ile ilgili olarak yapılmış bir doktora ve bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır.¹ Bunların dışında Çin dinleri ile ilgili çeşitli konularda yapılmış az sayıda çalışma ve genel Dinler Tarihi kitaplarının Taoizm bölümleri mevcuttur. Tevekkül konusunda ise Dinler Tarihi dışında farklı alanlara ait çalışmalar olmakla birlikte bu şekilde wu-wei ile karşılaştırmalı olarak ele alan herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Bu durum bizi konuyu böyle bir karşılaştırmalı çalışma ile ele alma hususunda teşvik etmiştir. Çalışmada her iki anlayışla ilgili klasik eserler yanında çağdaş kaynaklara² da başvurulmuştur. Taoizm’in kutsal metinleri Tao Te Ching ve Zhuangzi’den kesitlere yer verilmiş; anlam bütünlüğünü sağlama amacıyla Tao Te Ching’in farklı çevirilerinden yararlanılmıştır.

1. Tarihsel Süreçte Taoizm

Taoizm, MÖ VI. yüzyılda Çin’de ortaya çıkan bir inanç sistemidir. Günümüzde Çin’de müntesibi çok olan üç büyük din vardır ki bunlara “üç din” manasında “San Jiao”³ denilir. Bunlardan ilki Konfüçyüsçülük olarak bilinen “Ru Jiao”; ikincisi Taoizm olarak bilinen “Tao Jiao”; üçüncüsü Budizm olarak bilinen “Fo Jiao” Fo’nun dinidir ki bu Çinliler arasında Buda’nın ismidir.⁴ Tao Jiao yani Taoizm, bu dinlerin kuruluş itibarıyla en eskisi kabul edilmektedir. Taoizm, pinyin yazımında Daoizm olarak ifade edilmektedir.⁵ Bu dinin kurucusu olarak bilinen Laozi’nin

1 Yüksek lisans tezi hakkında detaylı bilgi için Bkz. Ali Gül, *Bir Din Olarak Taoizm* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006). Doktora tezi hakkında detaylı bilgi için Bkz. Bumairimu Abudukelimu, *Çin Kaynaklarına Göre Taoizm* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011).

2 Çağdaş kaynaklardan biri olarak Toshihiko Izutsu’nun *Sufism and Taoism. A Comparative Study of Key Philosophical Concepts of Ibn Arabi and Lao-Tzu and Chuang-Tzu* isimli eseri önemli bir kaynak olarak özellikle zikredilebilir.

3 Ahmet Mithat Efendi, *Dinler Tarihi*, nşr. Ali Gül (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 198.

4 Ahmet Mithat Efendi, *Dinler Tarihi*, 198-200.

5 Çince bir karakterin Latin harfleri ile yazılması genellikle iki şekilde yapılmaktadır. Bunlardan birincisi *Wade-Giles* denilen bir yazı sistemidir. Bu sisteme göre İngilizce

asıl adı Erh, aile adı Li, lakabı da Tan'dır.⁶ Laozi/ Lao tzu/ Lao tse, Üstat Lao veya Yaşlı Üstat anlamında ona sonradan verilmiş lakaptır. Laozi'nin hayatı ile ilgili güvenilir bilgiler çok azdır. Onun hakkındaki ilk bilgiler Han Hanedanı döneminde yaşamış bir tarihçi olan Ssu-ma Chien/Sima Qian'ın (MÖ 145-86) *Shiji* (Tarihsel Kayıtlar) adlı eserinden öğrenilmektedir. Buna göre Laozi, Chu devletinin Hu bölgesindeki Quren köyünde doğmuştur. Chou sülalesi imparatorlarının tarihçisi ve arşiv memuru olarak görev yapmıştır.⁷ Yaygın inanışa göre Laozi, Chou Hanedanlığının çökmeye başladığını görünce orayı terk ederek Batı'ya doğru gitmiştir. Han-Ku geçidine geldiğinde ise kapının muhafızı Yin Hsi, ondan bir kitap yazmasını istemiş, o da görüşlerini ortaya koyan, beş bin kelime içeren ve iki bölümden oluşan *Tao Te King*'i yazmıştır. Laozi'nin hayatının sonraki kısmı ile ilgili haber alınamamıştır.⁸ Laozi'yi, günümüze kadar tanınır yapan şüphesiz öğretilerinin Taoizm adı altında bugüne kadar gelmiş olmasıdır.

Taoizm, başta *Tao Te Ching* olmak üzere *Chuang Tzu/Zhuangzi* ve *Lieh Tzu/Liezi* gibi klasik metinlere dayanmaktadır. *Zhuangzi* ve *Liezi*, Laozi'nin öğrencileridir ve eserleri kendi adlarını taşımaktadır. *Zhuangzi*, üstadının öğretisini genişletip, yorumlamış ve Taoculuğu olgunlaşma evresine ulaştırmıştır. Onun tek amacı, yaşamı herkesin kolaylıkla anlayabileceği ifadelerle açıklayabilmektir. Bunu da akılda kalıcı ve eğlendirici öyküler kullanarak yapmıştır.⁹

Taoizm'i gelişimi açısından iki boyutta ele alabiliriz. Birincisi "Tao chia" dır. O, Taoizm'in temel öğretilerini ve kavramlarını içine alan, Laozi ve *Zhuangzi*'nin yazdığı klasik metinlere dayanan Felsefi Taoizm'dir. İkincisi ise ölümsüzlüğe ulaşmayı gaye edinen, simya, sihir, büyü, fiziksel egzersizler, cinsel teknikler gibi

heceler ile Çince hecelerin yazılması esas alınmaktadır. İkincisi ise Çin Halk Cumhuriyeti tarafından resmi transliterasyon sistemi olarak kullanılan *pinyin* yazı sistemidir. Buna göre Wade- Giles sisteminde Taoizm olarak, *pinyin* sisteminde ise Daoizm olarak yazılmaktadır. Detaylı bilgi için Bkz. Musa Osman Karatosun, *Geleneksel Çin Mitleri Üzerine Bir Araştırma* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 15. Bu çalışmada gerek Batı'da gerek Türkiye'de yaygın olarak bilinen ve yazılan biçimiyle "Taoizm" kullanımı tercih edilmiştir.

- 6 Lao- Tzu, *Taoizm*, çev. Muhaddere N. Özerdim (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1963), 10.
- 7 "Laozi", *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi* (İstanbul: Ana Yayıncılık, 1994), 20/ 234.
- 8 Marx Kaltenmark, *Lao-Tzu and Taoism*, trans. Roger Greaves (California: Stanford University Press, 1969), 9.
- 9 Pamela Ball, *Tao Gizli Öğretisi*, çev. Tolga Bakanay (İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları, 2007), 105.

yöntemleri kullanan, MS II. yüzyılda ortaya çıkan ve “Tao chiao” terimiyle ifade edilen Dinsel Taoizm’dir.¹⁰ MÖ II. yüzyılda atalara tapınma, tabiat tanrılarına yönelik inanç ve ölümsüzlük arayışı gibi eski Çin inançlarını da içine alması Dinsel Taoizm’in doğuşunu hazırlamıştır.¹¹ Dinsel Taoizm’in tam bir din haline gelmesi ise, tanrılaştırılan Laozi’den Zhang Daoling’e MS 142’de geldiğine inanılan vahiy ile olmuştur.¹² MS II. yüzyıldan sonra Budizm’in Çin’e gelmesiyle beraber Budizm’deki birçok öğreti, uygulama, ibadet şekilleri Taoizm’e girmiştir.¹³ Qing Hanedanlığının döneminde (MS 1616–1912), Budizm’e olan ilgi artmış ve bu dine destek vermek amacıyla Taoizm siyasi baskıyla sınırlandırılmıştır.¹⁴ Hanedanlık döneminin son bulmasından sonra ise modernite, sekülerizm, Çin Cumhuriyeti (1912-1949) ve Çin Halk Cumhuriyeti’nin (1949-) politikaları çerçevesinde Taoizm kendini yenilemiştir.¹⁵

Uzun yıllar boyunca Taoizm’in öğretileri başta Kore, Japonya ve Vietnam olmak üzere birçok Doğu Asya ülkesinde yayılmıştır. Günümüzde Tao Te Ching yaygın olarak bilinmekte ve insanlar onun eylemsizlik, yumuşaklık ve doğallık kavramlarından yararlanmaktadır. Aynı şekilde Taocu sağlık pratikleri, Tai chi ve Qigong adı verilen uygulamaları, Batı’da popüler hale gelmektedir.¹⁶

1.1. Tao Te Ching / Daode Jing

Taoizm’in en önemli kutsal metni, Laozi’ye dayandırılan *Tao Te Ching*’dir. Pinyin yazımında Daode Jing olarak bilinen Tao Te Ching, Çin felsefesinin klasiklerinden birisidir. Tao Te Ching ismi ilk kez Han hanedanı döneminde kullanılmıştır.¹⁷ Toplam beş bin Çin yazı karakterinden oluştuğu için “Laozi’nin Beş Bin Sözcüğü” diye de anılır.¹⁸ Kitabın ismini oluşturan kelimeleri incelediğimizde

¹⁰ Gül, *Bir Din Olarak Taoizm*, 29.

¹¹ Ali İhsan Yitik, “Taoculuk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/10.

¹² “Taoculuk”, *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi* (İstanbul: Ana Yayıncılık, 1994), 29/221.

¹³ Abudukelimu, Çin Kaynaklarına Göre Taoizm, 115.

¹⁴ Abudukelimu, Çin Kaynaklarına Göre Taoizm, 76.

¹⁵ Cuma Özkan, “Daoizm”, *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2021), 253.

¹⁶ Hong-Wen li, “Taoism”, *Handbook of Global Bioethics*, eds. Henk A. M. J. ten Have-Bert Gordijn (Dordrecht: Springer Reference, 2014), 433.

¹⁷ “Tao Te Ching”, *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi* (İstanbul: Ana Yayıncılık, 1994), 29/221.

¹⁸ “Taoculuk”, *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, 29/221.

“Tao” yol, gerçek, usul ve insanların takip etmesi lazım gelen en doğru yol; “Te” ise fazilet, kemal, kudret manasına gelmekte ve Tao'nun insan üzerindeki tezahürü olarak yorumlanmaktadır. “Ching”de klasik kitaplara verilen isimdir.¹⁹ Tao Te Ching, iki kısım ve 81 bölümden oluşmaktadır. İlk 37 bölümü içeren birinci kısım Tao'dan, sonraki 44 bölümü içeren ikinci kısım ise Te'den bahsetmektedir. Kısaca Tao Te Ching'i hükümdarın devleti nasıl yönetmesi gerektiği hususunda öğütler veren ve içerisinde metafizik ve mistik öğeler barındıran bir el kitabı olarak tanımlamak mümkündür. Tao Te Ching, kutsal metinler içerisinde en kısa olanı kabul edilir.²⁰ Bunun yanı sıra günümüzde İncil ve Kur'an ile birlikte en fazla çevrilen kutsal kitaplar arasında yer alır.²¹

1.2. Tao/Dao Öğretisi

Tao kavramı Çin düşüncesinde büyük öneme sahiptir. Sözlük anlamı itibariyle hakikat, rehber, yol ve evrenin yolu gibi çeşitli manalara gelmektedir.²² Tao Te Ching; “Üzerinde konuşulabilen Tao, mutlak Tao değildir” sözcükleriyle başlar. Dolayısıyla mutlak Tao sözcüklerle tanımlanamaz. Ama dil, bu temel gerçekliğin sezgiyle ya da mistik yolla kavranmasına yardımcı olabilir.²³ Tao, aynı zamanda dünyanın düzeni ve yaratılış süreci demektir. Dünyanın bu görünmez prensibine doğrudan doğruya ulaşılamaz. Her varlık, Tao'nun tesiriyle doğmaktadır. Göğün altında olan her şeyin annesi Tao'dur. Ancak onun gerçek ismini bilmek zordur. Tao, ancak tezahürleriyle bilinebilir.²⁴ Laozi, Tao'yu şu şekilde tarif eder: “Tao dolmayan dipsiz bir kaba benzer, her şeyin kaynağıdır. Bütün keskinlikleri törpüler, karışıklığı basitleştirir ve karmaşaya son verir. O kurumayan derin bir sudur. Yaratıcısı yoktur, O ezeli ve ebedi olandır.” (Bölüm 4).²⁵ Tao, yaşam biçimi olarak sadeliği, kendiliğindenliği, sükûneti, zayıflığı ve en önemlisi eylemsizliği (wu-wei) ifade eder. Bu sonuncu kelime daha geniş olarak inceleyeceğimiz üzere tam anlamıyla “hareketsizlik” değil, daha ziyade “doğaya aykırı hiçbir

¹⁹ Lao- Tzu, *Taoizm*, 13.

²⁰ “Tao'culuk”, *Büyük Dinler ve Mezhepler Ansiklopedisi* (İstanbul: Tan Matbaası, 1964), 137.

²¹ Asife Ünal, *Çin Dinlerinde Kadın* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 136.

²² Geoffrey Parrinder, *Worship In The World's Religions* (London: Faber and Faber, 1961), 144.

²³ “Tao”, *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi* (İstanbul: Ana Yayıncılık, 1994), 29/221.

²⁴ Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş* (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2008), 67.

²⁵ Lao Tzu, *Tao Te Ching*, çev. Sevda Beytaş (Ankara: Gece Kitaplığı, 2019), 15.

eylemde bulunmamak” anlamına gelir. Başka bir deyişle, doğanın kendi akışına bırakılmasıdır.²⁶

Tao, Taoizm’in fikir sisteminin temelini oluşturmaktadır. Tao her şeyden evvel mevcuttur. O, bütün şeylerin prensibidir. Tao’dan dünya çıkar; O bir olanı tevlit ettikten sonra, bir olandan yin ve yang denilen ikilik doğar. Bu ikilikten ise çokluk meydana gelir.²⁷ Tao’dan meydana gelen yin ve yang, evrenin düzeni açısından önemli ilkelerdir. Bu iki gücün biri ötekinden bağlantısız sayılamaz, kendi başlarına varlıklarını sürdüremezler. İkisi iyi ve kötü gibi çatışma içerisinde olmazlar. Uyum içinde olurlarsa daima iyilik meydana gelir. Tao zıtlıkları bir araya getirerek evrenin nizamını sağlayan güçtür. Bu yüzden gök Tao’ya göre çalışır, tanrılar Tao’yla uyumlu şekilde iş görürler. Laozi’ye göre insanlar eğer Tao’yla uyumlu şekilde yaşarlarsa sade ve doğal olurlar, kimse güç peşinde koşmaz, herkes birbirine kardeşçe yaklaşır, dolayısıyla savaşlar son bulur.²⁸

2. Wu-Wei Prensibi

Taoizm inancının önemli ve anlaşılması güç prensipleri arasında yer alan wu-wei terimini kelime olarak irdelediğimizde Çince “wu”, olumsuzluk bildirir, çoğu zaman var olmanın ya da sahip olmanın tersi anlamında “yok” şeklinde çevrilir. “Wei”, iş, eylem ve etki demektir.²⁹ Wu-wei ise, “hiçbir şey yapmama, eylemsizlik” gibi anlamlara gelmektedir. Wu-wei ifadesi Tao Te Ching’de on iki kez geçmekte ve eserin temel kavramlarından birisini oluşturmaktadır. İlk olarak 37. bölümde metafizik bir düzeyde Tao’yu karakterize etmek için kullanılmıştır. Bu bölümde wu-wei, “Tao hiçbir şey yapmaz (wu-wei), yine de yapılmayan hiçbir şey kalmaz.” şeklinde geçmektedir.³⁰ “Hiçbir şey yapmama” anlamı, wu-wei prensibinin yanlış yorumlanmasına yol açmıştır. Oysa wu-wei tembel ve çabasız bir hayat biçiminden ziyade, doğayla uyum içinde olmayı, teslimiyeti ve mevcuttla yetinmeyi ifade eder. Wu-wei prensibinin eylemsizlik, hiçbir şey yapmama ve hiçbir şeye müdahale etmeme gibi anlamlara gelmesinden hareketle Taoizm’in, insanların dünyada hiçbir şeye karışmayan, münzevi keşiflere özgü bir yaşam tarzını benimsediği sonucuna varmak doğru bir yargı olmaz. Çünkü diğer düşünce

26 Wing Tsit- Chan (trans. and compiled), *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963), 136.

27 Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş* (Ankara: Güven Matbaası, 1955), 18.

28 Gül, *Bir Din Olarak Taoizm*, 26.

29 Lao Tzu, *Tao Te Ching*, çev. Ömer Tulgan (İstanbul: Yol Yayınları, 1994), 12-13.

30 Roger T. Ames, “Wu-wei in ‘The Art of Rulership’ Chapter of Huai Nan Tzu: Its Sources and Philosophical Orientation”, *Philosophy East and West*, 31/2 ((Apr., 1981), 196.

okulları gibi Laozi'nin de temel amacı içinde bulunduğu dönemin getirdiği kargaşa ortamını kaldırmak ve ideal bir yönetim anlayışı sunmaktır.³¹

Wu-wei prensibinin, gözlemlenebilir eylem alanında gerçekte nelerin olup bittiğine değil, kişinin zihin durumuna doğru bir şekilde atıfta bulunduğunu anlamak önemlidir. Yani ne yapıldığına veya yapılmadığına değil, yapanın fenomenolojik durumuna atıfta bulunur. Wu-wei prensibine uyum hali, kişinin fiziksel duruşuna dahi yansır ve bu nedenle başkaları tarafından algılanabilir. Wu-wei prensibine göre kişi için doğru davranış, burnun kötü bir kokuya tepki vermesi kadar anında ve kendiliğinden, vücudun bir şarkının ritmine kendini kaptırması gibi rahatlık ve neşe duygusu ile gerçekleşir. Ancak bu durum, wu-wei ile gerçekleşen eylemlerin tamamen kendiliğinden, bilinçsiz ya da fizyolojik olduğu anlamına gelmez. Birey yine de seçimlerini yapar ve hatta bazen çeşitli seçenekleri tartmak için durabilir veya önündeki durumu değerlendirebilir. Ancak bu tür değerlendirmeler zahmet-siz bir şekilde kolaylıkla gerçekleştirilir. O halde içgüdüsel veya sadece alışılmış eylem biçimlerinden farklı olarak wu-wei, kişinin bir dereceye kadar farkındalığını gerektirir ve önemli miktarda tepki esnekliğine izin verir. Soyut düşünmeyi veya hesaplamayı içermemesine rağmen, “akılsız” bir davranış olarak görülmemeli, daha çok “somutlaştırılmış zihin” diyebileceğimiz şeyden kaynaklandığı bilinmelidir.³² Zhuangzi'nin kitabında bir kasabın becerileri kasabın diliyle şöyle ifade edilmektedir:

Benim sevdiğim şey Tao, o benim yeteneğimden daha muhteşem. Kesmeye ilk başladığım zamanlarda boğayı bir bütün olarak gördüm. Üç yıl sonra artık boğayı bir bütün olarak değil, parçalar halinde görmeye başladım. Şimdiyse üzerinde sezgilerimle çalışıyorum ve gözlerimle bakmıyorum. Doğaya uygun olarak, ana bağlantı yerlerini ayırır ve bıçağı büyük boşluklara sokarım. İyi bir kasap et kestiği için bıçağını yılda bir kez değiştirir; sıradan bir kasap bıçağını ayda bir kez değiştirir çünkü onunla kemikleri keser. Bu bıçağı on dokuz yıldır kullanıyorum, binlerce boğa parçaladım ama bıçağım hala yeni bilenmiş gibi keskin. Ne zaman karmaşık bir noktaya gelsem ve burada zorlukların olduğunu görsem büyük bir dikkatle devam ederim. Gözlerimi yaptığım işten ayırmam ve bıçağımı yavaşça kullanırım (Bölüm 3 / Metin 2).³³

31 Fuat Aydın, “Klasik Çin Düşüncesi”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 1/ 622.

32 Edward Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China* (Stanford University, 1998), 20-21.

33 Zhuangzi (Chuang Tzu), *Zhuangzi Metinleri*, çev. Giray Fidan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 26.

Kasabın büyük bir zorlukla karşılaştığında sezgilerini kullanarak dikkatli bir şekilde elinin hareketini bağlantı yerlerine göre ayarlaması, wu-wei prensibinin bir işi zor kullanmadan kolayca başarabilme ve doğasına uygun bir şekilde gereğini yerine getirme anlamlarına karşılık gelmektedir.

Wu-wei prensibine göre bir kişi eylemlerini zorunlu ve doğal olanla sınırlamalıdır. “Zorunluluk”, belirli bir amacın gerçekleştirilmesi için kaçınılmazlık halini ve asla abartmama anlamını ifade etmektedir. “Doğal” ise bir kimsenin isteğe bağlı bir çabası olmaksızın Te’yi (güç, erdem) takip etmesidir. Bunu gerçekleştirirken o kimsenin, kendisine kılavuz ve hayat prensibi olarak basitliği alması gerekir. Basitlik, Laozi ve Taocuların önemli bir kavramıdır. İsimlendirilemez olan Tao’dan daha basit olan hiçbir şey yoktur. Te, bir sonraki basit olandır ve Te’yi takip eden insanın mümkün olduğu kadar basit bir hayat sürmesi gerekmektedir.³⁴ Laozi’ye göre dünyadaki bütün fenalıklar, arzular ve karışıklıklar, hep öğrenilen şeylerden kaynaklanmaktadır. İşte bu nedenle arzuları uyandıran şeyleri öğrenmektense, kişi kendini dinlemeli ve mümkün olduğu kadar huzur ve sükûnete kavuşmalıdır. Ona göre insan ancak bu şekilde ezeli kemâle (Te) erişebilir. Bunun yegâne çaresi de “bir şey yapmamak” yani wu-wei’dir.³⁵ Bu hususta Laozi şöyle der: “Arzulardan kapılmaktan daha büyük günah yoktur, başkasının zenginliğine üzmekten daha büyük bir kötülük yoktur, mal mülk hırsından büyük hata yoktur. İşte bu yüzden elindekiyle yetinen, her zaman yetinmesini bilir.” (Bölüm 46).³⁶ Bundan dolayı Laozi, insanların az arzuya sahip olmaları gerektiğini vurgulamıştır. Her şey gibi duyguların çoğu da zarardır. Duygular yoğunlaştıkça insanların gerçek hayatı algılaması körelmektedir. Arzu ve isteklerinin himayesine girmiş bir kimsenin ruhunu doyumsuzluk duygusu ele geçirir ve o kişi doğal olandan uzaklaşmaya başlar. Laozi’nin doğa ile uyumu savunması, ruhların az ve öz olan ile yetinmeyi öğrenmesi noktasında önemlidir. Ona göre insan Tao’ya benzemeye çalışmalı, işlemesi işlememesi gibi ya da çalışması çalışmaması gibi olmalıdır. Wu-wei’ye göre insan, dünya düzenine uyarak yaşamalı, kendi çaba göstermeksizin Tao’nun kanunlarına uymalıdır. Böyle bir sükûnet hali içinde yaşarken dünyanın doğal düzenini korumak suretiyle mutlu bir hayat sürebilir.³⁷ İlk Taoist felsefeye göre wu-wei, tabiatın kendiliğinden meydana gelen tüm faaliyetlerinin merkezinde,

34 Fung Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 136.

35 Muhaddere N. Özerdim, “Çin Dinlerinin Menşei Meselesi ve Dini İnançlar”, *Bellekten* 76/101 (20.01.1962), 100.

36 Lao-Tzu, *Tao Te Ching*, çev. Merve Arkan (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 57.

37 Schimmel, *Dinler Tarihinin Giriş*, 19.

değişmez, tamamen hareketsiz ve “iş yapmaksızın mükemmel yapan ve çaba sarf etmeksizin elde eden” Tao'nun bulunduğunu anlatmaktadır.³⁸

Laozi, Tao ile mükemmel bir uyum içerisinde birleşerek, varlığın hakikatinin bilgisine erişen ve en üst mertebeye ulaşmış kimse için “*Junzi*” tabirini kullanmaktadır. Zhuangzi'de aynı şekilde “*zhenren/ hakiki insan, zhiren/nihai insan ve shenren/ ilahi insan*” kavramlarını kullanmaktadır.³⁹ Zhuangzi, insanın hakikat hakkındaki bilgisini birbirini takip eden dört aşamaya ayırmakta ve aşamaların içerisinde ontolojik ve epistemolojik görüşlere de yer vermektedir.⁴⁰ Bu aşamaları şu şekilde ifade etmek mümkündür:

En alt aşama kişinin on bin nesne denilen âlemde mevcut olan nesnelere deneyimleyerek sınırlarını çizmiş olduğu süreci ifade etmektedir. Burada nesnelere sınırları belirlenmiş ve her bir nesne kendisini diğer nesnelere ayırabilen konuma gelmiştir.⁴¹ Bu aşamada kişiler nesnelere tanır, onları yargılar ve hüküm verirler. Bu bakış açısına sahip kişilerde “bir masa daima bir masadır ve ondan asla bir koltuk olamaz” şeklindeki net sınırlar bulunmaktadır. Zhuangzi, nesnelere tek formun verilemeyeceğini savunur. Ona göre her nesne kendisi olmakla birlikte aynı anda farklı farklı sayısız nesne de olabilmektedir. O bu durumu her nesnenin birbirinin içine girerek, birinin diğerine dönüşmesi şeklinde açıklamaktadır.⁴²

Bir sonraki aşamada nesnelere arasındaki net olarak görülebilen sınır belirsizleşmektedir. Bu durum “*bao guang*” denilen gölgeli/ solgun ışık kavramı ile açıklanmaktadır. Buna göre hakikatin kendisi sönük ve belirsiz olursa zihin de zorunlu olarak bunu sönük ve belirsiz algılayacaktır.⁴³ Yani karanlık bir odaya solgun bir ışık tutulduğunda nesnelere varlığının fark edilmesi ama ne olduğunu ayırt etmenin zor olması gibi, kişide de dış âleme ait şeylerin silinmeye başlaması ile birlikte hakikate daha da yaklaşılacak bir durumun meydana geleceği aşamadır.⁴⁴

38 Ahmet Güç, “Taoizm”, *Dinler Tarihi*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 455.

39 Toshihiko, Izutsu. *Sufism and Taoism A Comparative Study of Key Philosophical Concepts of Ibn Arabi and Lao- Tzu and Chuang-Tzu*. (Lahore: Shirkat Printing Press, 2005), 301.

40 Izutsu, *Sufism and Taoism*, 354.

41 Izutsu, *Sufism and Taoism*, 355.

42 Izutsu, *Sufism and Taoism*, 360.

43 Izutsu, *Sufism and Taoism*, 357.

44 Musa Osman Karatosun, “Daoizm’de Aile”, *Dinlerde Aile*, ed. Süleyman Turan- Asife Ünal (İstanbul: Okur Akademi, 2021), 343.

Bir sonraki aşamada artık nesnelere sınırları kesin olarak belirlenmiş ve diğerlerinden ayırt edilebilir bir hal almıştır. Bu aşamaya “Wu hua” yani nesnelere birinden diğerine dönüşümü denilmektedir.⁴⁵ Nesnelere birinden diğerine dönüşümü ile kastedilen “her şeyin aslında her şeye dönüşebilir” olduğu ama bununla birlikte tek bir şeyden meydana geldiğidir. Bu tek şey, Tao’dan başka bir şey olmamakla birlikte hakikatin bizzat kendisidir. Bunun bilincine varan kişi, Wu-wei prensibine uygun bir şekilde hareket eder. Hiçbir şeye müdahale etmediği gibi iyi-kötü, doğru-yanlış gibi hüküm içeren yargılar kullanmaz.⁴⁶

Son aşamayı ise “Zuowang” yani sessiz oturma/ otururken unutmaya hali oluşturmaktadır.⁴⁷ Zhuangzi’ye göre bu hal, bedeninin tüm uzuvlarının eridiği ve duyu organlarının faaliyetlerinin ortadan kalktığı bir durumu anlatmaktadır. Böylelikle insan kendisini hem şeklen hem de zihnen özgür kılar ve her şeye nüfuz eden Tao ile bütünleşir. Bu aşamada insan Tao ile öylesine birleşir ki adeta onda yok olur. Bu “wu” adem/ yokluk denilen en üst mertebedir.⁴⁸ Bu seviyeye erişen kimse ise “ming”e ulaşmış yani aydınlanmış kabul edilmektedir.⁴⁹

Zhangzi, kitabında hakiki insanı makul sınırlar içerisinde yaşayan, zihnini dönüşüm ve değişim içerisinde tutan, doğasına bağlı, yaşam enerjisini besleyen ve doğa ile erdemi kaynaştıran biri olarak tarif eder. Zhangzi’ye göre bu kişilerin doğası kusursuz, yaşam enerjisi sağlam ve dışsal şeylerden etkilenmesi ise zordur. Ona göre mesela sarhoş bir adam hareket halindeki arabadan düşse ve yaralanırsa da hayatını kaybetmeyecektir. Onun kemikleri başkalarınınkiyle aynıdır ama yaralanması diğerleri ile aynı olmayacaktır. Bu durum onun zihin bütünlüğünden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu kişi ne arabaya bindiğinden ne de arabadan düştüğünden haberdardır. Yaşamın ve ölümün dehşetinden etkilenmediği için kazadan hiçbir şekilde korkmaz. Normal bir insan ise böyle bir durumda ya endişeye kapılacaktır ya da o anki ruh hali ile kendisini korumaya çalışacaktır. İşte tam da bu noktada wu-wei prensibi ile yapılan eylemlerde bu kaygı halinin yerini kendine, çevreye ve evrene karşı güven hali almaktadır. Bu nedenle içki içenler dahi böyle bir hal içerisine giriyor ise, doğanın Tao’suyla uyum içerisinde hareket edenlerin

⁴⁵ Izutsu, *Sufism and Taoism*, 311.

⁴⁶ Karatosun, “Daoizm’de Aile”, 343.

⁴⁷ Izutsu, *Sufism and Taoism*, 339.

⁴⁸ Izutsu, *Sufism and Taoism*, 340.

⁴⁹ Izutsu, *Sufism and Taoism*, 431.

hali nasıl olacaktır? Bilgeler doğaya sığınır, bu nedenle dünyadaki hiçbir şeyden zarar görmezler.⁵⁰

Taoizm'de önemli sembollerden birisi olan su akışkandır, bulunduğu kabın şeklini alır ve her zaman çevresiyle uyum sağlar. Ancak kendi doğasını ve gücünü kaybetmez. Su yumuşak ve sakindir ama büyük dağları aşındıracak kadar da kuvvete sahiptir. Buradan hareketle yumuşak olan suyun sert olanı alt etmesi, doğanın akışkanlığının ve dönüşümünün gücünü ortaya çıkarmaktadır. Laozi bu konuda şöyle der: “Yeryüzünde hiçbir şey sudan daha zayıf ve yumuşak değildir. Ne var ki su sert ve güçlü şeylere saldırırsa, hiçbir şey onu yenemez, çünkü onu değiştiremez. Böylece zayıf güçlüyü, yumuşak da sert olanı yener.” (Bölüm 78).⁵¹ Yönetici de aynı şekilde insan doğasının gücünü kabul ederek ve zahmetsiz bir şekilde yol göstererek liderlik yapar. O, insanları doğru ve yanlış olarak ayırmaz ama onların oldukları gibi olmalarına izin verir. İnsanların iyi veya kötü olarak düşündüğümüz özelliklerini Tao ile uyumlu hale getirir. Onun, egoya ait bağımlılıklardan özgürleşmiş ve başkalarına zorla dayatacağı bir görüşü yoktur. Böylece zahmetsiz, neredeyse görünmeyen bir yolla, yönetmeden yönetir. Bir yöntemi olmadığı gibi bir gündemi de yoktur, insanlara yol içinde özgürce rehberlik eder.⁵²

Wu-wei, yönetim alanını çok fazla etkilemiş ve kaynaklarda daha çok wu-wei prensibinin yönetim anlayışına olan etkisi üzerinde durulmuştur. Tao Te Ching'de yöneticilere verilen öğütlerin içerisinde wu-wei prensibi önemli bir yer tutmaktadır. Laozi, wu-wei prensibini yönetimin arkasındaki ana ilke olarak görmüş ve bireyin kişisel tatmin arayışına elverişli ortamın sunulabilmesi için yönetimin halka mümkün olduğu kadar en az ölçüde müdahalede bulunması gerektiğini söylemiştir. Ona göre yönetim halkın kendi haline kalmasına izin verirse, toplumsal sorunlar kendi kendine çözülecektir.⁵³ Bundan dolayı “Taocu bilge der ki: Hiçbir şey yapmazsak (wu-wei) kendi kendine değişir halk. Sessiz kalırsak, halk bulur doğru yolu. Hiçbir şey yapmazsak, halk zenginleşir kendi kendine. Eğer arzularımızı terk edersek, halk kendi kendine durulur.” (Bölüm 57).⁵⁴ Tao Te Ching'de

50 Zhuangzi (Chuang Tzu), *Zhuangzi Metinleri*, 161.

51 Lao Tzu, *Tao Te Ching*, çev. Sevda Beytaş, 171.

52 Laurence G. Boldt, *Bereketin Taosu*, çev. Selma Övünç (İstanbul: Dharma Yayınları, 2002), 123.

53 David Loy, “Wei-Wu-Wei: Nondual Action”, *Philosophy East and West* 35/1 (Jan., 1985), 74.

54 Lao Tzu, *Tao Te Ching*, çev. Kerem Çalışkan (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018), 136.

yer alan bu ifadeden anlaşıldığı üzere Taocu bilgenin yönetim anlayışı hiçbir şeye müdahale etmeden, halkın kendisinin doğru yolu bulmasıdır. Bu nedenle halkın kendi haline, olayların da doğal akışına bırakılması gerekmektedir. Taoizm’de devletin yöneticisi, Tao’yu kendisine model almalıdır. Onun gibi hiçbir şey yapmamalı ve halkın kendisinin yapabileceği şeyleri yapmasına göz yummalıdır.

Laozi’ye göre dünyadaki acıların nedeni daha yapılmamış birçok şeyin olması değil, çok fazla şeyin yapılmış olmasıdır.⁵⁵ Bu nedenle Laozi şöyle der: “Ne kadar yasak varsa o kadar yoksul insan. Ne kadar silah varsa o kadar huzursuzluk. Ne kadar yetenek varsa o kadar uğursuzluk. Ne kadar yasa varsa o kadar zorba haydut ve hırsız olacaktır.” (Bölüm 57).⁵⁶ Bundan dolayı Taoculara göre yasalar ve kurallar insanın doğasına aykırı baskı öğeleridir ve kendilerini en iyi yöneten toplumlar denetleyici kuralları en az olan toplumlardır. Bu bağlamda wu-wei ile her şeyin başarılabileceğine inanılır.⁵⁷

Laozi’nin ideal yöneticinin nasıl olması gerektiğiyle ilgili bir başka sözü şöyledir: “Bilgenin benliği yoktur, başkalarının benliğini kendisinin yapar. İyilere iyi, iyi olmayanlara da iyidir. Böylece iyiliğe ulaşır... ve hepsine annenin çocuğuna baktığı gibi bakar.” (Bölüm 49).⁵⁸ Buradan da anlaşılacağı üzere Taoizm’de bilge yönetici kendi için bir şey istemez, arzularını bir kenara bırakır ve kendisini halkın hizmetine adar. Böylece bilgenin kalbi ile halkın kalbi bir atmaya başlar ve bütün insanları kendi çocukları gibi görür.

Laozi bir başka bölümde ise şöyle der: “Bilge yöneticiler; zihni boşaltır, karnı doldurur, hırsı zayıflatırken kemikleri güçlendirir, halkın masum kalmasını ve hırsın arınmasını sağlar.” (Bölüm 3).⁵⁹ Burada Laozi, halkın bilgisiz olması gerektiğini anlatır. Laozi’nin halkın bilgisiz olmasını istemesi, onları değersiz görmesinden değil, bilakis huzurun ve sükûnetin bu yolla sağlanacağına inanmasından kaynaklanmaktadır. Ona göre bilginin kendisi arzuların oluşmasında bir araçtır. İnsanlar bilgileri arttıkça nerde durmaları gerektiğini bilemeyecekler ve bu durum da bir zaman sonra doyumsuzluk hissi oluşturacaktır. Laozi’ye göre erdemli bir insan küçük çocuğa benzer. Çünkü çocukların arzuları ve bilgileri az sayıda ve basittir. Buradan hareketle bilge yönetici, çocuğun hayatının isteni-

⁵⁵ Yu-Lan, Çin Felsefesi Tarihi, 137.

⁵⁶ Lao Tzu, *Tao Te Ching*, çev. Ömer Tulgan, 52.

⁵⁷ “Wu wei”, *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi* (İstanbul: Ana Yayıncılık, 2005), 22/253.

⁵⁸ Lao Tzu, *Tao Te Ching*, çev. Osman Yener (İstanbul: Anahtar Kitaplar, 2012), 67.

⁵⁹ Lao Tzu, *Tao Te Ching*, çev. Osman Yener, 15.

len hayat biçimine daha yakın olduğunu gördüğü için halkından da çocuklar gibi olmasını bekler. O, doğayla uyumlu olanların ve Tao'yu takip edenlerin bebek gibi saf olduğuna inanır ve der ki: “Tao yolunda olan kimse yeni doğmuş bebeğe benzer.” (Bölüm 55).⁶⁰

Wu-wei prensibi, eşyanın hakiki bilgisine ulaştığı için arzuların esiri olmaktan kurtulmuş Taocu bilgenin halini veya onun eyleme yönelme tarzını ifade etmektedir. Wu-wei prensibine uygun davranan kimse, büyük bir sükûnet hali içerisinde ve işini gereğine uygun bir şekilde yapar. Bu nedenle hayal kırıklığı veya hüznün yaşamaz, zorluklarla karşılaştığında dahi paniklemez ve gereksiz eylemlerde bulunmaz.⁶¹ Konuyu biraz daha anlaşılır kılmak üzere şöyle bir örnek verilmektedir: Yuvarlak ve kare olmak üzere iki çeşit çivi ve bunları yerleştirmek için de yuvarlak ve kare deliklerin olduğunu düşünelim. Buna göre wu-wei prensibini kavrayan insanın yuvarlak çivileri yuvarlak deliklere, kare çivileri de kare deliklere yerleştirdiğini görürüz. Kavrayamayan kişide ise tam tersi durum gözlenir. Çünkü içindeki bazı duygulardan hareketle yuvarlak olanı kareye, kare olanı yuvarlağa yerleştirmeyi dener. Bilgiyle çivilerin neden yuvarlak deliklere uyduğu ama kare deliklere uymadığını anlamaya çalışır. Wu-wei'de ise böyle bir durum söz konusu değildir. Üzerinde dahi düşünülmez. Sadece hangi deliğe uygunsu yerleştirilir. Olduğunda ise çok bir şey değişmez ama her şey yerli yerinde olur.⁶² Dolayısıyla sükûnet içinde her işin gereği yapılmış olur.

3. İslam Düşüncesinde Tevekkül

Tevekkül (التوكل) kelimesi “v-k-l” (وكل) kökünden gelmektedir. Sözlükte “güvenmek, itimat etmek, dayanmak,⁶³ bir işi tamamen birine sipariş edip ısmarlamak, Allah'a teslim olmak” gibi anlamlara gelir.⁶⁴ Tevekkül eden kimseye “mütevekkil” denir. Vekil kelimesi ise bir kişiye güvenmek, onu kendi yerine vekil tayin etmek demektir. Tevekkül iki şekilde olur: İlki “ben falanın vekiliyim, onun işlerini ben görüyorum” manasında, diğeri ise “ona güvendim, işlerimi ona teslim ettim” manasındadır.⁶⁵ Gazali'ye göre tevekkül, “vekâlet” kelimesinden türetilmiştir.

60 Lao Tzu, *Tao Te Ching*, çev. Sevda Beytaş, 125.

61 Ali İhsan Yitik, *Doğu Dinleri* (Ankara: İsam Yayınları, 2018), 219.

62 Benjamin Hoff, *Pooh'nun Taosu*, çev. Umut Kısa (İstanbul: Sola Yayınları, 2018), 90.

63 Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Matbaacılık, 2011), 1009.

64 Mevlüt Sarı, *el-Mevârid (Arapça-Türkçe Lügat)* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1982), “vkl”, 1680.

65 Ragıb İsfehânî, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 1177-1178.

“Falan kişi işine falanı tevkil etti” demek “işini ona havale etti, ona güvendi” demektir. Vekâlet verilen kimseye vekil, vekâlet veren kişiye ise müvekkil denir. Kişi vekâlet verdiği kimsede acizlik ve kusur bulunmadığına inandığı ve o kişiye güvendiği sürece bu hal böyle devam etmektedir. O halde tevekkül, vekile olan güvenden ibarettir. Allah’a karşı olan tevekkül de böyledir. Eğer kişi gerçek failin, yaratıcının Allah olduğuna tüm kalbi ile kesin bir şekilde inanır ve kullarına karşı ilim ve kudretinin tam bulunduğu itikat eder ve en nihayetinde O’nun kudretinin üstünde kudret, ilminin üstünde ilim, inayet ve rahmetinin üstünde rahmet olmadığına kesin kanaat getirirse, kalbinden yalnız O’na dayanır ve başkasına yönelmez.⁶⁶ Buna göre tevekkülde tedbir alınmadan önce, tedbir alınırken ve alındıktan sonra kısaca her an ve her zaman Allah’a güven esastır.⁶⁷ Nitekim Kur’an-ı Kerim’de: “...Allah bize yeter. O, ne güzel vekildir.”⁶⁸ denilmektedir.

Tevekkül ile ilgili birbirinden farklı birçok tanım yapılmıştır. Örneğin Seyyid Şerif Cürçani *Ta’rifat* adlı eserinde tevekkülü; Allah katında olana itimat etmek, insanların ellerinde bulunandan ise ümidi kesmek olarak tanımlamıştır.⁶⁹ Yapılan tanımlardan yola çıkarak tevekkülü Mirza Tokpınar ise şöyle ifade etmektedir:

Tevekkül, başta dini tebliğde olmak üzere yararı, gerekliliği ve olabirliği öngörülen bir işin, araştırılarak icrasına ve icra ediliş biçimine karar verdikten sonra henüz işe başlamadan, yalnızca Allah’a güvenip dayanarak cesaretle işe girişmek; aynı inançla işi sürdürmek; bütün hayatı boyunca da her zaman ve her hususta yalnızca Allah’a güvenerek O’nun desteğine inanmaktır.⁷⁰

İslam âlimleri ve mutasavvıfları tevekkül üzerine farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Kuşeyrî’ye göre tevekkülün yeri kalptir. O, tedbir almanın ve sebeplere sarılmanın kalpteki tevekküle ters olmadığını söyler. Çünkü kul takdirin Allah’tan olduğuna hakikaten kanaat getirmiş olur ve bu durumda istediği şeyi elde edemese de, bunu Allah’ın takdiri veya lütfu olarak düşünür.⁷¹ Buna göre tevekkül sahibinin hırsız

66 Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhyâ Ulûmi’-d-Dîn Tercümesi*, çev. Ahmed Serdaroglu (İstanbul: Erkam Yayınları, 2019), 7/643-644.

67 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1991), “tevekkül”, 488.

68 *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, çev. Hasan Basri Çantay (İstanbul: Akit, 2011), Al-i İmran 3/173.

69 Ebu’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbü’l-Ta’rifât* (Beirut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1988), “Tevekkül”, 70.

70 Mirza Tokpınar, *Hangi Doğru Tevekkül? Hadisler Işığında Yeni Bir Tanım* (İstanbul: Kitâbi Yayınevi, 2010), 109.

71 Abdulkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 249.

girmesin diye evinin kapısını kapayıp kilitlemesi, soğuktan korunmak için kalın giymesi tevekkülü bozmaz. Burada dikkat edilmesi gereken husus kapısını kilitleyenin kilide değil, Allah'a güvendiği zaman mütevekkil olacaktır. Tevekkül sahibinin alameti, kapısını kilitleyip dışarı çıkarken "Allah'ım ben senin hükmünden razıyım" şeklinde teslimiyet göstermesi veya evine gelip eşyasının çalınmış olduğunu gördüğünde Allah'ın takdirine râzı olup, üzülmemesidir.⁷²

Zunnûn, tevekkülün ne olduğunu soran bir kişiye: "Nefsi Rabb (efendi) olma durumundan çıkarıp kulluk yapma vaziyetine sokmaktır." diye cevap vermiştir.⁷³ Abdullah Kureşî ise "Tevekkül, Allah'tan başka bütün sığınakları terk etmektir." demiştir.⁷⁴ Ebu Ali ed-Dakkak'a göre ise "Tevekkülün üç derecesi vardır. Bunlar tevekkül, teslim ve tefvizdir. Mütevekkil kimse, Allah'ın vaadine güvenip, dayanır. Kendini Allah'a teslim eden müsellim, Allah'ın ilmine razı olur. Tefviz sahibi de, onun hükmüne razı olur."⁷⁵ Teslim, boyun eğmektir. Musibetlere karşı sabretmek, nimetlere karşı ise şükretmektir. Teslim sahibi kişi, zorluk ve kolaylık, hastalık ve sağlık gibi başına gelen her durumu kabul eder. Tefvîz ise, dünya işlerinden herhangi birini tercih etmeyip, Allah'ın tercih ve isteğine teslim olmaktır. O, işini Allah'a ısmarlayan (müfevviz) kimsedir ki, kendi nefsinin isteklerini terk edip, her durumda Hakk'a sığınır.⁷⁶ Erzurumlu İbrahim Hakkı kalbi huzur ve sükûna kavuşturacak bu teslimiyet halini Tefvizname isimli şiirinin bir kısmında şöyle dile getirmektedir: "Hak şerleri hayreler / Zannetme ki gayr eyler / Ârif âni seyreyler / Mevla görelim neyler / Neylerse güzel eyler. Sen Hakk'a tevekkül kıl / Tefvîz et ve rahat bul / Sabreyle ve râzı ol / Mevla görelim neyler/ Neylerse güzel eyler."⁷⁷

İnsan, sürekli birine dayanma, güvenme duygusu hisseder bu bir çeşit tevekkül etme ihtiyacıdır. Bu noktada Kur'an; "*Allah, bize yollarımızı dosdoğru göstermişken, biz ne diye O'na tevekkül etmeyelim? ...Tevekkül edenler, yalnız Allah'a tevekkül etsinler.*"⁷⁸ şeklinde yol göstermektedir.

72 Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004), 2/1001.

73 Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, 251.

74 Zafer Erginli (ed.), *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 1092.

75 Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn Tercümesi*, 654.

76 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, sad. M. Fuad Başar (İstanbul: Âlem Yayıncılık, 2018), 374-375.

77 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, 407.

78 İbrahim 14/12.

Enes b. Mâlik'ten rivayet edilen hadise göre bir adam Hz. Muhammed (s.a.v)'e: “Ey Allah'ın Rasûlü! Devemi bağlayıp da mı tevekkül edeyim, yoksa onu salıvererek mi Allah'a tevekkül edeyim?” diye sorunca Hz. Peygamber “Deveni bağla, sonra Allah'a tevekkül et.” buyurmuştur.⁷⁹ Bu hadisten de anlaşılacağı üzere herhangi bir işte veya bir durumda Allah'a tevekkül ettim demek ile asıl kastedilen, kişinin elinden gelen bütün çabayı göstermesi, artık yapabilecek bir şeyi kalmadığında kalbinin mutmain bir şekilde sadece Allah'a yönelmesi ve yalnız O'na itimat etmesidir.

İslam âlimleri arasında tevekkülle çalışıp kazanma arasındaki ilişki tartışılmıştır. Kabul edilen görüş, Allah'a tevekkül etme ile sebeplere sarılma ve tedbir alma arasında zıt bir ilişkinin bulunmadığı, aksine tevekkülün çalışma ve iş hayatını daha verimli hale getirdiği şeklindedir. Tevekkül kalbî, çalışma ise bedenî bir eylemdir. Bu durumda kişi, her şeyin Allah'ın takdiriyle gerçekleştiğine inandığı sürece kalbindeki tevekkül hali, beden ve organlarla faaliyette bulunma durumuna aykırı olmayacaktır.⁸⁰ Nitekim Allah Teala Kur'an-ı Kerim'de “*İnsan için ancak çalıştığı vardır.*”⁸¹ buyurmaktadır.

Hz. Peygamber, kuvvetli müminin zayıf müminden daha hayırlı olduğunu söylemiştir. Kişinin azimli bir şekilde gayret göstermesini ve iyi şeylere yönelmesini, musibetlerle karşılaşması durumunda ise ben şunu isteseydim, şunu yapsaydım bu başıma gelmezdi diye hayıflanma yerine Allah'ın takdirine rıza göstermesi gerektiğini, aksi halde kişinin hayıflanmasının şeytanın vesvesesine yol açacağını ifade etmiştir.⁸² Bu durum tedbirin, çalışmanın ve takdiri Allah'a bırakmanın birbirleriyle olan ilişkisini ve önemini açıkça göstermektedir. Allah'ın takdirine rıza göstermek, her türlü tedbiri bırakmak anlamına gelmemektedir. Burada kastedilen kişinin elinden gelen çabayı göstermesi ve sonucunda Allah'tan gelene razı olmasıdır. Kişi Allah'a tevekkül ederse, büyük bir azim ve kararlılık göstererek çalışır, bu sayede kalbindeki şüphe ve vesveselerden kurtulmuş olur.

79 Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizi, *Camiü's-Sahih ve Huve Sünenü't-Tirmizi*, thk. İbrahim Atva Avad (Beyrut: Daru'l-İhya'l-Turas'l-Arabi, 1357/ 1938), “Kıyamet”, 60 (No. 2517).

80 Süleyman Uludağ, “Tevekkül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/ 3-4.

81 Necm 53/39

82 Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el- Kazvini İbn Mace, *Sünen-i İbn Mace tercemesi ve Şerhi*, terc. Haydar Hatipoğlu (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2018), “ Tevekkül ve Yakîn”, 14 (No. 4168).

Tevekkül zamanla toplum içerisinde “çalışmadan her şeyi Allah’tan bekleme anlamında” bir anlayışa karşılık gelmiş ve durumuna razı olmak, halinden memnun ve kendisiyle barışık olmak, olayları akışına bırakmak gibi olumlu değil, boş vermişlik anlamında olumsuz- pasif bir “kaderci” anlayışa dönüşmüştür. Oysa bu durumun İslam’daki kader anlayışıyla ilgisi bulunmamaktadır.⁸³ Kur’an-ı Kerim’de, evrendeki her şeyin Allah’ın takdiri ve belirlemesi ile yaratıldığı belirtilmektedir.⁸⁴ Bununla birlikte insan iradesi dahilinde yapıp etiklerinden sorumlu tutulmaktadır. O yüzden kader anlayışını da bu doğrultuda anlamak gerekir.

4. Wu-Wei Prensibi ile Tevekkül Anlayışının Karşılaştırılması

Wu-wei prensibinin içerisinde doğallık (ziran), yönetim ve insan varoluşuna ilişkin görüşler yer almaktadır. Son derece zengin bir kavram olmakla birlikte anlaşılması da bir o kadar güçtür. Wu-wei; edimsizlik, atâlet (tembellik) veya boyun eğme olarak düşünülmemelidir. Aksine wei, olmak, yapmak, etmek ve eyleme dökmek anlamlarına gelir. Wu-wei, Tao’yu izleyenin yaşam tarzıdır. Kişi ve doğal meseleler ile ilgili eğilimlerin iyice bilinmesini ve bunlarla başa çıkmada en az çabanın harcanmasını ifade etmektedir.⁸⁵ Yanlış tevekkül anlayışı da wu-wei’de olduğu gibi tevekkülün atâlet ya da çaba göstermeksizin işleri Allah’a havale etmek şeklinde anlaşılmasına yol açmıştır. Oysa tevekkül, kişinin çaba sarf ederek, gerekli tüm tedbirleri yerine getirmesi ve işlerinin hayırla sonuçlanmasını Allah’tan beklemesidir.⁸⁶ Burada iki kavramın da pasif bir şekilde hayat sürmeyi gerektirmediği hususuna dikkat edilmesi gerekmektedir. Wu-wei’de olayların daha çok tabiatla uyum içerisinde, akışına bırakılarak kendiliğinden meydana gelmesi esas alınır. Tevekkülde ise kişi gerekli tedbirleri alır, üzerine düşeni yapar ve sonucunu Allah’a bırakır.

Wu-wei prensibi, Tao’yla birleşmeyi onun istediği doğrultuda uyum içerisinde hareket etmeyi içermesi ve onun hiçbir şey yapmama veya pasif bir şekilde eylemde bulunma anlamına gelmesi aslında eyleme vurgu yapan bir yaklaşımı içerdiğini göstermektedir. Oysa tevekkül Allah’a güvenme, dayanma ve inanmayı gerektiren daha çok manevi bir ruh halini ifade etmektedir.

⁸³ Tokpınar, *Hangi Doğru Tevekkül? Hadisler Işığında Yeni Bir Tanım*, 37.

⁸⁴ Kamer 54/49.

⁸⁵ Alan Watts, *Suyun Yolu Tao*, çev. Ela Gürdemir (İstanbul: Dharma Yayınları, 2001), 114-115.

⁸⁶ Mehmet Mansur Gökcan, “Tevekkülün Yanlış Algılanması”, *Third Sarajevo International Conference*, 3/4 (2017), 261.

Laozi'ye göre Tao ile bir olmanın yolu eylemsizlikten (wu-wei) ve doğallıktan (ziran) geçer. Bu durum kişinin, hiçbir şey yapmadan bitki gibi yaşayarak ya da herhangi bir plan yapmadan tamamen kendiliğinden Tao ile bir olması anlamına gelmez. Kişinin yaşam, doğa ve dünyanın gidişatı hakkında fikir sahibi olabilmesi için Taoistlerin tutku ve arzular dediği bencilce duyguları bırakması anlamına gelir. Yumuşaklık, uyum ve rahatlık adına, gerilim ve kargaşaya yol açan zorlayıcı ve müdahaleci tedbirlerden kaçınmak demektir. O zaman başarıya, mutluluğa ve uzun yaşama erişileceğine inanılır.⁸⁷ Aynı şekilde tevekkül için Ebû Tâlib el-Mekkî, “tedbiri terk etmek” manasına geldiğini belirtir. O, tedbirin arkasında dünyaya karşı duyulan arzu ve isteklilik halinin bulunduğunu söyler. Tedbiri terk etmek, kişiden yapması istenilen ve kendisine mübah olan işlerdeki çalışmasını bırakması değildir. Asıl kastedilen şey, kişinin keşkelerini bir tarafa bırakması, olumsuz bir durumla karşı karşıya kaldığında ise söylenmek yerine ilahi takdire rıza göstermesidir. Kişi üzerine düşeni yapar, emredilen hüküm ve işleri yerine getirir sonucunda da Yüce Allah'ın takdirine razı olur.⁸⁸

Wu-wei prensibi, dünyevi faaliyetin, arzunun, gerçek olmayan şeyler için açgözlülüğün bırakılmasını anlatır. Bu durum, bir nevi kuşun kafesinden çıkması gibi acı çeken ruhun bedeninden salıverilmesini ifade eder. Tao'dan türeyen ve kişiyi Tao'ya geri götüren içsel yönlendirici bir güce teslim olmaktır ve bu hareket üstten geçen bulut kadar doğaldır.⁸⁹ Wu-wei prensibi, Laozi'nin metninde metafor olarak kullanılan su gibi yumuşak ve teslimiyetçi olmayı tavsiye eder. Çünkü su en yumuşak, teslimiyetçi şey olmasına rağmen sert ve güçlü olanın üstesinden gelebilir.⁹⁰ Tevekkülün de özünde Allah'a dayanma ve teslimiyet bulunmaktadır. Doğuştan gelen birine güvenme ihtiyacı, İslam'da tevekkülle giderilmiştir. Mütevekkil kimse, gerçekleşmesini istediği bir işin durumunu elinden geleni yaptıktan sonra Allah'a bırakır ve sonucunda Allah'ın takdirine razı olur. Olumsuz bir netice ile karşılaşsa dahi itiraz etmez, mutlaka bununda bir hikmeti olduğunu düşünüp, meseleyi Allah'a havale eder. Wu-wei prensibinde ise olayların daha çok doğal akışına bırakılarak, kendiliğinden meydana gelmesi beklenir. O nedenle doğal akışın dışında ortaya çıkan çaba, wu-wei prensibinde bulunmamaktadır.

⁸⁷ Livia Kohn, *Introducing Daoism* (Journal Of Buddhist Ethics Online Books, 2009), 21.

⁸⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2016), 3/31-32.

⁸⁹ Henri Borel, *Based on the Philosophy of Lao Tse*, çev. Shyam Sunder Jhunjhunwala (All India Press, 1997), 13.

⁹⁰ Loy, “Wei-Wu-Wei: Nondual Action”, 75.

Laozi ve Zhuangzi açısından wu-wei prensibi, hakiki insandan doğal olmasını, her şeyi kendi doğal hâline ve doğal akışına bırakmasını istemektedir. Zhuangzi bu durumu şöyle ifade eder: “Hakiki insanın aynaya benzer zihni vardır, ne getirir ne de gönderir, her şeyi yansıtır, onları muhafaza etmez. Bu nedenle zihni yıpratmadan başarılı bir şekilde hareket edebilir.” (Bölüm 7/ Metin 6).⁹¹ Yani nasıl ki bir ayna, karşısında gerçekleşen şeyler için doğru yanlış gibi değerlendirmelerde bulunmuyor ve bunlara karşı tepkiler vermiyorsa hakiki insan da aynı şekilde bir tutum sergiler. Bu, onun duygular tarafından artık etkilenmediğini gösterir. İslam'da tevekkülü uygulayan mütevekkil kişiler gibi hem tabiatla hem de beşeri hayatta gerçekleşen hiçbir durum onları etkilemediği için ona karşı olumlu veyahut olumsuz bir tepkide bulunmazlar.⁹² Bunu daha anlaşılır kılmak için Zhuangzi'nin karısının ölümü üzerine göstermiş olduğu tutum örnek verilebilir. Zhuangzi'nin karısı öldüğünde, Hui Zi başsağlığı dilemek için yanına gitmiş, onu yerde oturmuş bir şekilde şarkı söylerken bulmuştur. Karısının ölümü karşısında niçin bu kadar vurdumduymaz olduğunu sormuş ve Zhuangzi ona şöyle cevap vermiştir:

Karım öldüğünde üzüntüden nasıl kaçınabilirim? Ama onun hayatının başlangıcına gidersek doğmadan önce bir hayatı olmadığını görürüz. Ne bir hayatı vardı ne de bir fiziksel formu. Sadece fiziksel bir formu değil, yaşam enerjisi de yoktu. Soyutlukta dönüşüm gerçekleşti ve yaşam enerjisi elde etti. Yaşam enerjisiyle birlikte bir dönüşüm daha yaşandı ve fiziksel bir form kazandı. Fiziksel formuyla bir dönüşüm daha gerçekleşti ve hayat buldu. Şimdi bir dönüşüm daha gerçekleşti ve o ölüme geri döndü, bu ilkbahar, yaz, sonbahar ve kış mevsimlerinin sırayla birbirlerini takip etmesi gibidir. Ölen eşim şimdi gök ve yer arasında huzur içinde yatıyor. Onun ölümü için ağlarsam, sanırım bu yaşamın kuralından habersiz olduğum anlamına gelir. (Bölüm 18/ Metin 2).⁹³

Ölüm karşısındaki tutumları Zhuangzi ile benzer olan kimseler, tabiatın doğal akışıyla yarış haline girmezler, kendilerini tabiatın bir parçası olarak görüp onunla bütünleşirler. Bu kimseler, yaşarken ve öldükten sonrasına dair herhangi bir endişeye kapılmaksızın mütevekkilâne hareket ederler. İşte bu seviyeye ulaşan kimselere bilge/kutsal/hakiki insan denilmiştir.⁹⁴

Taoizm'deki hakiki insan ile İslam'daki mütevekkil kavramlarını şöyle karşılaştırmak mümkündür: İnsan olma halinin bütünlüğünü gerçekleştiren, Tao ile uyum

⁹¹ Zhuangzi (Chuang Tzu), *Zhuangzi Metinleri*, 69.

⁹² Fuat Aydın, “Klasik Çin Düşüncesi”, 631.

⁹³ Zhuangzi (Chuang Tzu), *Zhuangzi Metinleri*, 155.

⁹⁴ Aydın, “Klasik Çin Düşüncesi”, 632.

içinde birleşen ve O'nun isteklerine uygun bir şekilde hareket eden kimseye hakiki insan denilmiştir.⁹⁵ Yani bir nevi Tao'nun insan suretinde tezahür eden yönüdür. Bu da İslam tasavvufundaki "İnsan-ı Kamil"e karşılık gelmektedir. Hakiki insan, Tao gibi hiçbir şeyi zorlamaz, herhangi bir müdahalede bulunmaz ve nesnelere tabiatları gereği öyle olduğunu kabul edip, onları başka bir şey olmaya zorlamaz. O, kendisini Tao'dan uzaklaştırdığı düşüncesi ile zahire yani gözle görüneneye göre değil bâtınında bulunana göre hareket eder. Çünkü ne kadar dış alemle etkileşim içerisine girerse o oranda Tao'dan uzaklaşacaktır. Tao zaten hakiki insanın bâtınında yer alır. Hakiki insan, normal bir insan gibi fizikî surete sahiptir fakat onda insanda var olan duygular bulunmamaktadır. Çünkü o her türlü arzuların arınmıştır.⁹⁶ Mütevekkil olmak ise öncelikle kalp işi ve iman gereğidir. Allah'tan başka bir güç olmadığını kabul etmek, her durum ve şartta O'na dayanmayı ve teslimiyeti gerektirir. Mütevekkil insan, kullardan hiçbir beklenti içerisine girmez, onların ellerinde olan şeyleri düşünüp açgözlülük yapmaz. Başına gelen sıkıntılar ve musibetler onu kötü durumlara ya da arzularına göre davranmaya, batıl olan şeylere yönelmeye itmez. İnsanların rahat ettiği basit şeylerle o huzur bulmaz. Herhangi bir yaratılmışa güvenmez; çünkü rızık, fayda ve zararın yalnız Yüce Allah'tan geldiğini idrak etmiştir. Mütevekkil kimse, tevekkülü bozacak durumlardan birisiyle karşılaştığında ona sebep olan şeylerle ilişkisini bitirir çünkü Allah'tan başkası ile huzura erişemeyeceğini bilir.⁹⁷

Hakiki insan Tao'nun isteklerine uygun olarak, mütevekkil de Allah'ın emir ve yasakları çerçevesinde hayatını idame ettirmektedir. Burada hakiki insan için amaçsız bir eylem söz konusu iken mütevekkil olabilmenin ise belirli bir amacın sonucunda ulaşılan bir merteye olduğunu söylenebilir. Hakiki insan da, mütevekkil kimse de arzularından arınmıştır. Onlar, musibetler ve sıkıntılar karşısında başlarına gelene razı olurlar. Hakiki insan, duyguları bulunmadığı için doğru ve yanlış ya da hoşlanırım ve hoşlanmam gibi değer yargılarında bulunmaz. Mütevekkil ise aklını ve duygularını kullanarak hayatını biçimlendirdikten sonra sonucu Allah'a bırakır.

95 Rene Guenon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, çev. Mahmut Kınık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 53-54.

96 Toshihiko Izutsu, *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar: İbn Arabî ile Lao -Tzu ve Çuang-Tzu'nun Mukayesesi*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000), 54-170.

97 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 3/27-28.

Kader meselesi, tevekkül ile wu-wei prensibinin içerisinde önemli bir yere sahiptir. Wu-wei prensibinde kader konusu özellikle Zhuangzi'nin bakış açısından ele alınmıştır. Zhuangzi olayların Gök (Tien) tarafından belirlenmiş doğal akışına uyum halinde yaşamayı, hakiki insan için en uygun hayat şekli olarak görür. Bu durum tabiatın verdiklerini kabul ederek onlara karşı çaba sarf etmemeyi gerektirir. Canlı cansız evrende bulunan her şey kendi kaderine boyun eğer ve mevcut düzene uyum sağlayarak yaşar. Zuhangzi'nin eşinin ölümü üzerine söylediklerine baktığımızda ölümü tabiat kanunlarının bir parçası olarak gördüğünü, ölünün arkasından üzülmeyi ise Göğün kanunlarından habersiz olma şeklinde yorumladığını anlarız. Zhuangzi ne yaşanırsa yaşansın kadere karşı daha çok pasif bir şekilde kabullenmeye dayanan ve manevi huzuru ön plana alan teslimiyetçi bir anlayışı benimser. Ona göre insan tam hürriyetini, bizzat kader ile nesnelere ve olayların izlemiş olduğu doğrultuda kendisini de değiştirebilirse elde eder. Değiştirilmesi mümkün olmayan kadere karşı bu tavrı sergilemek ise hakiki insan için geçerlidir.⁹⁸ İslam'daki kader anlayışı ise her şeyin Allah'ın takdirinde olduğunu kabul etmekle beraber kişinin cüzi iradesi doğrultusunda yapıp etmelerinden sorumlu olduğu inancını gerektirir. Kaderi alın yazısı olarak görmek ve bu doğrultuda kişinin çaba göstermeyi bırakması kader anlayışı ile uyumsuzdur. Kader, kişiyi tembelliğe götüren bir teslimiyet anlayışından ziyade gerekli tedbirleri almayı ve çalışmayı gerektiren bir anlayıştır.⁹⁹

Tüm insanlık ortak tecrübeleriyle bugüne kadar gelen bir aile gibidir ve bu ailenin ortak birtakım ihtiyaçları bulunmaktadır. Dinler de bu ihtiyaçların karşılanmasıyla yönelik cevap aramaya çalışmış ve buldukları cevapları tanımlamak üzere kavramlar geliştirmişlerdir. Bu nedenle tarih, mekân ve insanlar değişse bile dinlerdeki ortak değerlerin temelde aynı hakikatten geldiği düşünülmektedir. Bu çalışma da farklı toplum, kültür ve coğrafyalarda ortaya çıkmış, herhangi bir etkileşimi olmayan iki dinin benzer kavramlara sahip olabileceğini göstermiştir. Bu durumu hakikatin farklı şekillerde yorumlanması olarak da ifade edebiliriz.

Sonuç

Wu-wei, Taoizm'in içerisinde yer alan önemli prensiplerden birisidir. Bu prensip ahlaki, mistik öğretiler barındırmasının yanında yönetim anlayışını da etkilemiştir. Araştırma sürecinde ulaşılan kaynaklarda daha çok wu-wei prensibinin

⁹⁸ Toshihiko Izutsu, *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar: İbn Arabî ile Lao – Tzu ve Çuang-Tzu'nun Mukayesesi*, 127-130.

⁹⁹ Mehmet Mansur Gökcan, "Tasavvufta Tevekkül Anlayışı", Çukurova Üniversitesi Dergisi 18/1 (2018),158.

yönetim anlayışı üzerindeki etkisinin incelenmiş olması dikkat çekicidir. Wu-wei anlayışının felsefi yönü, onun anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Kelime anlamından hareketle eylemsizlik, hareketsizlik, hiçbir şey yapmama gibi manalara karşılık gelmesi yanlış yorumlanabilmesine yol açmıştır. Oysa wu-wei, hiçbir şey yapmaktan ziyade yaşamın doğal uyumuna uygun hareket etme, ona ters olan şeylerden ise uzaklaşmaktır. Kişinin, dünya düzenine uyum içerisinde yaşaması da, onun çaba göstermeksizin Tao'nun kurallarına uyum sağlaması ile mümkün görünmektedir. Bu nedenle kişi yapmış olduğu eylemlerini arzularının etkisi altında kalmadan gerçekleştirmelidir. Kişinin ancak bu şekilde manevi huzura erişebileceği düşünülmektedir.

İslam'da var olan tevekkül anlayışı ise, herhangi bir konuda işe koyulmadan önce, işi yaparken ve sonucunda her daim Allah'a güvenmek ve dayanmaktır. Kul, pasif bir şekilde işin sonuçlanmasını beklemek yerine gerekli tedbirlerini almalı ve üzerine düşen sorumluluğu yerine getirdikten sonra işlerini Allah'a havale etmelidir. Tevekkül bahsinde yer alan hadisteki gibi kişi önce devesini iyice bağlamalı sonra Allah'a tevekkül etmelidir. "Allah'a tevekkül ettim." demekle asıl kastedilen şey kişinin elinden gelen çabayı sarf ederek "Rabbim, benim yapabilecek gücüm bu kadar, gerisini sana havale ettim." demesidir. Olumsuz bir durum ile karşı karşıya kaldığında da aynı şekilde Allah tarafından gelene razı olması ve bu durumu sabırla karşılamasıdır.

Araştırma, wu-wei ve tevekkül arasında bir paralellik olup olmadığı noktasından hareketle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Wu-wei ve tevekkül kavramlarının, karşılık geldiği anlamlar itibarıyla bazı yanlış anlaşılmalara yol açması hususunda benzerlik gösterdiği görülmüştür. Wu-wei prensibi, metafor haline gelen su gibi yumuşak olmayı tavsiye eder. Tevekkülün de özünde Allah'a güvenme ve teslimiyet bulunmaktadır. İki kavram arasında olayları doğal akışına bırakma, sonucuna razı olma ve ilâhi kanunlara boyun eğme hali benzerlik göstermektedir. Taoizm'de wu-wei prensibinin gereğini yerine getiren ve Tao ile uyum içerisinde hayatlarını sürdüren kimselere hakiki insan denilmiştir. İslam'da da aynı şekilde tevekkül eden kimse için mütevekkil tabiri kullanılmaktadır. Hakiki insan arzularından ve nefsi yönelimlerinden vazgeçer, Tao'da bulunan nitelikleri kendisinde birleştirir. Mütevekkil kimse de Allah'tan başka güç olmadığını kabul eder ve onun emir ve yasalarına uygun olarak hareket eder. Hakiki insanın, kader meselesindeki yaklaşımı ne yaşanırsa yaşansın kadere karşı daha çok pasif bir şekilde kabullenmeyi ön plana alan teslimiyetçi bir anlayıştır. İslam'daki tevekkül de benzer şekilde kaderci bir anlayışla yanlış yorumlanabilmiş; insanların başına gelmiş

ve gelecek olayların ezelden takdir edildiğine dair düşünce, kişinin davranışlarında iradesi doğrultusunda kontrolü olduğunu göz ardı etmesine ve ümitsizliğe kapılmasına neden olabilmektedir. Oysa tevekkül kişiyi tembelliğe götüren teslimiyetçi bir anlayış değil, gerekli tedbirleri aldıktan sonra sonucu Allah'a bırakarak razı olmayı ve böylece sükûnete ermeyi içeren bir anlayıştır. Her iki anlayışın da hedefi insanın huzur ve sükûna erişmesidir. Sonuç olarak iki kavram arasında farklılıklar olmakla birlikte birtakım benzerliklerin tespit edilmiş olması, wu-wei prensibi ile tevekkül arasında kısmî bir paralellik kurulabileceğini göstermiştir.

Kaynakça

- Abudukelimu, Bumairimu. *Çin Kaynaklarına Göre Taoizm*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Ahmet Mithat Efendi. *Dinler Tarihi*. nşr. Ali Gül. İstanbul: İz yayıncılık, 2021.
- Aydın, Fuat. "Klasik Çin Düşüncesi". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 1/ 569-634. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Aydın, Mehmet. *Dinler Tarihine Giriş*. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2008.
- Ames, Roger T. "Wu-wei in 'The Art of Rulership' Chapter of Huai Nan Tzu: Its Sources and Philosophical Orientation". *Philosophy East and West* 31/2 (Apr., 1981), 196.
- Ball, Pamela. *Tao Gizli Öğretisi*. çev. Tolga Bakanay. İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları, 2007.
- Boldt, Laurence. *Bereketin Taosu*. çev. Selma Övünç. İstanbul: Dharma Yayınları, 2002.
- Borel, Henri. *Based on the Philosophy of Lao Tse*. çev. Shyam Sunder Jhunjhunwala. All India Press, 1997.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut: Daru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1988.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1990.
- Erginli, Zafer (ed.). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı. *Marifetname*. sad. M. Fuad Başar. İstanbul: Âlem Yayıncılık, 2018.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn Tercümesi*. 7 Cilt. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Erkam Yayınları, 2019.
- _____. *Kimyâ-yı Saâdet*. 2 Cilt. çev. Ali Arslan. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004.
- Gökcan, Mehmet Mansur. "Tasavvufta Tevekkül Anlayışı". *Çukurova Üniversitesi Dergisi*. 18/1 (2018),158.

- _____. “Tevekkülün Yanlış Algılanması”. *Third Sarajevo International Conference*. 3/4 (2017), 261.
- Guenon, Rene. *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*. çev. Mahmut Kınık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Güç, Ahmet. “Taoizm”. *Dinler Tarihi*. ed. Baki Adam. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Gül, Ali. *Bir Din Olarak Taoizm*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Hoff, Benjamin. *Pooh'nun Taosu*. çev. Umut Kısa. İstanbul: Sola Yayınları, 2018.
- Hong-Wen li. “Taoism”. *Handbook of Global Bioethics*. eds. Henk A. M. J. Ten Have-Bert Gordijn. Dordrecht: Springer Reference, 2014.
- Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism A Comparative Study of Key Philosophical Concepts of Ibn Arabi and Lao-Tzu and Chuang-Tzu*. Lahore: Shirkat Printing Press, 2005.
- _____. *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar: İbn Arabî ile Lao-Tzu ve Chuang-Tzu'nun Mukayesesi*. Çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.
- İbn Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el- Kazvini. Sünen-i İbn Mace tercemesi ve Şerhi*. terc. Haydar Hatipoğlu. 10 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2018.
- İsfehâni, Ragıb. Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdulkaki Güneş-Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Karatosun, Musa Osman. “Daoizm’de Aile”. *Dinlerde Aile*. Ed. Süleyman Turan-Asife Ünal. 335-362. İstanbul: Okur Akademi, 2021.
- _____. *Geleneksel Çin Mitleri Üzerine Bir Araştırma*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Kaltenmark, Marx. *Lao-Tzu and Taoism*, trans. Roger Greaves. California: Stanford University Press, 1969.
- Kohn, Livia. *Introducing Daoism*. Journal Of Buddhist Ethics Online Books, 2009.
- Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, çev. Hasan Basri Çantay. İstanbul: Akit, 2011.
- Kuşeyri, Abdulkerim. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*. çev. Süleyman Ulu- dağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2003.
- “Laozi”, *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi*. 20/ 234. İstanbul: Ana Yayıncılık, 1994.
- Lao Tzu. *Tao Te Ching*. çev. Kerem Çalışkan. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018.
- _____. *Tao Te Ching*. çev. Merve Arkan. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

- _____. *Tao Te Ching*. çev. Osman Yener. İstanbul: Anahtar Kitaplar, 2012.
- _____. *Tao Te Ching*. çev. Ömer Tulgan. İstanbul: Yol Yayınları, 1994.
- _____. *Tao Te Ching*. çev. Seveda Beytaş. Ankara: Gece Kitaplığı, 2019.
- _____. *Taoizm*. çev. Muhaddere Nabi Özerdim. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1963.
- Loy, David. "Wei-Wu-Wei: Nondual Action". *Philosophy East and West* 35/1 (1985), 73-86.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kûtu'l-kulûb*. çev. Dilaver Selvi. 3 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2016.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Matbaacılık, 2011.
- Özerdim, Muhaddere N. "Çin Dinlerinin Menşei Meselesi ve Dini İnançlar". *Belleten* 76/101 (1962), 79-119.
- Özkan, Cuma. "Daoizm". *Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. İstanbul: Milel Nihal Yayınları, 2021.
- Parrinder, Geoffrey. *Worship in the World's Religions*. London: Faber and Faber, 1961.
- Sarı, Mevlüt. *el-Mevârid (Arapça-Türkçe Lügat)*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1982.
- Schimmel, Annemarie. *Dinler Tarihine Giriş*. Ankara: Güven Matbaası, 1955.
- Slingerland, Edward. *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*. Stanford University, 1998.
- "Tao Te Ching". *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi*. 29/221. İstanbul: Ana Yayıncılık, 1994.
- "Taoculuk", *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi*. 29/221. İstanbul: Ana Yayıncılık, 1994.
- "Tao'culuk". *Büyük Dinler ve Mezhepler Ansiklopedisi*. İstanbul: Tan Matbaası, 1964.
- "Tao". *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi*. 29/221. İstanbul: Ana Yayıncılık, 1994.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Camiü's-Sahih ve Huve Sünenü't-Tirmizi*. thk. İbrahim Atva Avad. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-İhya'l-Turas'l-Arabi, 1357/ 1938.
- Tokpınar, Mirza. *Hangi Doğru Tevekkül? Hadisler Işığında Yeni Bir Tanım*. İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2010.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.
- _____. "Tevekkül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/3-4. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Ünal, Asife. *Çin Dinlerinde Kadın*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.

“Wu wei”. *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi*. 22/ 253. İstanbul: Ana Yayıncılık, 2005.

Wing Tsit- Chan (trans. and compiled), *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, Princeton University Press, 1963.

Watts, Alan. *Suyun Yolu Tao*. çev. Ela Gürdemir. İstanbul: Dharma Yayınları, 2001.

Yitik, Ali İhsan. “Taoculuk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/10. İstanbul, TDV Yayınları, 2011.

_____. *Doğu Dinleri*. Ankara: İsam Yayınları, 2018.

Yu-Lan, Fung. *Çin Felsefesi Tarihi*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.

Zhuangzi (Chuang Tzu). *Zhuangzi Metinleri*. çev. Giray Fidan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.



Japonya’da Sistemli Bir Din Anlayışının Şekillenmesinde Çin Etkisi: Yamato Dönemi ve Sonrası

Kübranur KARABÖCEK

Araş. Gör., Amasya Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü

[kubranurkarabocek@gmail.com], Orcid ID: 0000-0002-5400-6972



Giriş

Japon coğrafyasında teşekkül eden Şintoizm, kaynaklarda bir din veya bir yaşam biçimi olarak tanımlanabilmektedir. Muhtelif anlamlandırmalar dini, tarihi, sosyolojik bazı perspektiflerle açıklanabilir. Şintoizm’in uzlaşılı halinde neden bir din olarak görülmediğini anlamak için onun kökenine inmek, oluştuğu dönem içerisinde incelemek elzemdir. Bu noktada tarihi kayıtlar MS 3. yüzyılın sonu 4. yüzyılın başı ile MS 7. yüzyıl arasına tarihlendirilen Yamato Dönemi’ne dayanmaktadır. Yamato Dönemi, günümüz Japon Devleti’nin kökeni ve Japon tarihinde ilk sistemli devlet örneği özellikleriyle bilinmektedir. Bu dönemin sistemli bir devlet örneği sunması, civardaki Doğu Asya ülkeleriyle (Çin ve Kore) resmi ilişkilerin ilerlemesini kaçınılmaz kılmıştır. Resmi ilişkiler, sistemleşmekte olan bir ülke için kültürel, siyasi, ekonomik, dini etkileşimleri de beraberinde getirmiş, bu dönemde Çin üzerinden Ruizm, Daoizm ve Kore üzerinden dolaylı olarak Budizm’in Japon coğrafyasına ulaşması, burada bulunan inanç şeklini etkileyerek sistemleşmesine katkı sağlamıştır. Şintoizm’in tarihini bu döneme dayandırmak, onun sistemleşmesinde çevre ülkelerin etkisi olduğu düşüncesini ortaya çıkarmaktadır. Bu düşünceden hareketle bu çalışmada sırasıyla Yamato Dönemi öncesi dini inanç, Yamato Dönemi’yle birlikte Çin’in ülkeye etkisi, Çin ve Kore üzerinden Ruizm, Daoizm ve Budizm’in etkisi, Ruizm ve Budizm’in etkisiyle Şintoizm’in sistemli bir inanç haline gelmesi, önceki dönemlerde nispeten siyaset üstü görülen dini inançların Yamato Dönemi’nden sonra siyasi güç elde

etmek amacıyla kullanılması ve Çin'in bu durumun oluşmasına etkisi konuları ele alınacaktır.

Japonya'da din, Şintoizm, Japon Budizm'i konularında çeşitli makale ve tez çalışmalarıyla literatüre kazandırılmış eserler mevcuttur. Konumuz bağlamında ilgili olan çalışmalardan birkaçını değerlendirmek bu makalenin literatürdeki yerini belirleme açısından gereklidir. Kürşat Demirci tarafından kaleme alınan 2002 yılı Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi'nin 16. sayısında "Bir Din Olarak Şintoizm'in Gelişim Süreci" başlıklı makale, genel bir perspektif sunmakla birlikte Şintoizm'in nispeten geç dönemlerine ve ulusalcı yapısına ulaşmasındaki süreçlerine ışık tutmaktadır.¹ Hüsametdin Karataş tarafından yazılan 2013 yılında Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 18/2. sayısında "Erken Dönem Japon Budizmi" başlıklı makalede, Budizm'in Japonya'ya ulaşması ve Nara, Heian, Kamakura dönemlerindeki gelişimi ele alınmakta ve çalışmanın merkezinde Japon Budizm'i yer almaktadır.² 2015 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi'nde Halil İbrahim Şenavcu tarafından kaleme alınan "Dünden Bugüne Japon Budizmi: İnanç ve Uygulamaları" başlıklı doktora tezi Budizm'in bu coğrafyadaki tarihine kapsamlı bir şekilde ışık tutması bakımından değerlidir.³ Bu ve benzeri eserlerin çoğunlukla Budizm'in Japonya'daki tarihi, Şintoizm'in nispeten geç dönemleri merkezinde çalışılmış olması, daha erken dönemlere bütüncül bir perspektifle bakmanın önemini ortaya koymaktadır. Bu çalışma böyle bir gereklilik dolayısıyla kaleme alınmıştır. Konumuz bağlamında, ekseriyetle Japonya'nın tarihsel süreçlerinden Jōmon, Yayoi, Yamato dönemleri ele alınarak, sonraki dönemlere etkisi irdelenmiştir. Bu kapsamda Jōmon ve Yayoi Dönemi'yle Şintoizm öncesi dini inançlar ele alınmış, Yamato Dönemi'yle sistemleşme gösteren Şintoizm, sonrasında bu bölgeye ulaşan Ruizm, Daoizm, Budizm ve bu inançların birbirleriyle etkileşim noktaları incelenmiştir.

1. Jōmon ve Yayoi Dönemi, Dini İnanç ve Pratikler

Japonya tarihi, imparator isimleri, yönetim değişiklikleri, başkent isimleri, modernleşme vb. sebeplerle oluşan dokuz tarihi dönemde⁴ incelenmektedir. Yamato

1 Kürşat Demirci, "Bir Din Olarak Şintoizm'in Gelişim Süreci", *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi* 16 (2002), 76-79.

2 Hüsametdin Karataş, "Erken Dönem Japon Budizmi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2013), 53-67.

3 Halil İbrahim Şenavcu, *Dünden Bugüne Japon Budizmi: İnanç ve Uygulamaları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015).

4 Bu dokuz dönem sırasıyla, Jōmon, Yayoi, Yamato, Nara, Heian, Kamakura, Ashikaga, Tokugawa ve Meiji dönemleri olarak isimlendirilmektedir.

Dönemi öncesi Jōmon ve Yayoi dönemlerindeki gelişmeler, sonrasındaki dönemleri de etkilemiştir. Japon mitolojisinin önemli kaynaklarından Kojiki'nin (Antik Olayların Kaydı) İmparator Tem-mu'nun (*Tem-nu*) (MS 631-686) emriyle yazıya geçirilmesi, Yamato Dönemi'ne dayandırılmaktadır.⁵ Şintoizm'in en erken kayıtlarından olan Kojiki'nin kaleme alınması motivasyonunun Yamato Dönemi'ne ait olması, Şintoizm'in sistemleşme tarihinin de bu döneme dayandırılması sonucunu kaçınılmaz kılmıştır. Şintoizm'in sistemli bir din haline gelmesi, geçmiş birikimlerin üzerine bina edilen bir yapıyla açıklanmalıdır. Bu nedenle Jōmon ve Yayoi dönemlerinde yaşamış halkın inanç ve pratikleri incelenmeye değerdir.

Jōmon Dönemi yaklaşık olarak MÖ 13.000 ile MÖ 400⁶ arası döneme tarihlendirilmektedir. Kelime anlamı 'halat/ip desenli' (*cord pattern/rope marked*) olan Jōmon'un bu isimlendirmeyi almış olması dönem insanının kullandığı kapların dış yüzeyinde halat/ip benzeri şekillerin görülmesinden kaynaklanmaktadır.⁷ Bu dönem insanının avcı-toplayıcılıkla yaşamını sürdürdüğü görülmektedir.⁸ Doğa ile iç içe yaşayan dönem insanının inançlarında ve pratiklerinde de bu etkileşimin izleri bulunmaktadır. Jōmon Dönemi'nde doğal unsurlara saygı merkezli animist bir inanç biçimi görülmektedir.⁹ Arkeolojik bulgularla bu döneme tarihlendirilen kurbağa, yılan, sümüklü böcek, kuş, tilki vb. hayvan heykelciklerinin varlığı veya bu figürlerin kap/kaçak eşyaları üzerine motiflenmesi, bunların birer ritüel objesi olduğunu düşündürmektedir.¹⁰ Özellikle Jōmon Dönemi'nin ortalarına tarihlendirilen sarmal/kıvrımlı yapıdaki motiflerin büyük çoğunluğu yılanla ilişkilendirilmiş, bazı motiflerde pençe/el yapılarının bulunması da bu şekillerin farklı hayvanlara benzetilmesine neden olmuştur.¹¹ Bu dönemde görülen yılan

5 Mark Cartwright, "Kojiki", *World History Encyclopedia* (Erişim 28 Mart 2023).

6 Genel kabule göre Jōmon Dönemi bu tarihlerle sınırlandırılrsa da farklı kaynaklarda dönem aralığı değişebilmektedir. Örneğin, bazı kaynaklarda Jōmon Dönemi MÖ 14,000-MÖ 300 arasına tarihlendirilmektedir. Bkz. Milton W. Meyer, *Japan A Concise History* (United States of America: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2009), 29.

7 Charles Holcombe, *Doğu Asya Tarihi Çin Japonya Kore Medeniyetin Köklerinden 21. Yüzyıla Kadar*, çev. Muhammed Murtaza Özeren (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021), 111.

8 Kennet G. Henshall, *A History of Japan From Stone Age to Superpower* (London: Palgrave Macmillan, 2004), 9.

9 Meyer, *Japan A Concise History*, 23.

10 Bkz. Hirokuni Usami, *Social Crises and Religious Change in Pre-Medieval Japan* (London: University of London, The Degree Of PhD, 2017), 125-127.

11 Bkz. J. Edward Kidder, "Agriculture and Ritual in the Middle Jōmon Period", *Asian Perspectives* XI (1968), 29-31; Samet Yaşkan, *Şintoizmde İbadet* (Ankara: Ankara

figürlerinin dışılığı ve doğurganlığı sembolize etmesi figürlerin hepsinin dışı yapıda olduğu algısını oluşturabilmiştir. Fakat bu figürlerin pek çoğunda cinsiyet işaretlerinin olmayışına dair iddialar göz ardı edilmemelidir.¹² Bu dönemde kullanıldığı düşünülen kil heykelciklerin (*Dogū*) ve kil maskelerinin (*Dosei kamen*) de Şamanizm’le ilişkili olduğu düşünülmektedir.¹³ Bu dönemde insan tasvirleri ve antropomorfik idollerin var olduğuna dair iddialar da mevcuttur.¹⁴ Abartılı fiziksel özelliklere sahip kadın heykelciklerinin büyüçülük ve doğurganlık ayinleriyle bir ilişkisi olduğu kabul edilmektedir.¹⁵

Doğal unsurlar merkezli ritüeller, doğal alanların birer ibadet mekânı addedilmesine sebep olmuştur. Belirli doğal alanlar ibadet merkezleri haline gelmiştir.¹⁶ İbadet merkezlerinin oluşmasını sağlayan belirli ritüellerin var olduğu bilinmektedir. Belirli ritüellerin varlığı ise bu ritüellerin sistemli bir şekilde yürütülmesini sağlayacak prosedür bilgisine sahip kimseleri gerektirmektedir. Örneğin, bu dönemde uygulanan ergenliğe girme veya evlilik gibi geçiş ritüellerinde insanların ön ve azı dişlerinin çekildiğine dair rivayetler mevcuttur.¹⁷ Bu tarz bir ritüel için belirli kuralların ve pratikte uygulanmasını sağlayacak belirli kimselerin var olması beklenir. Bu dönemde yeni defin pratikleri, doğaüstü anlama sahip figürlerin varlığı vb. ritüalistik ve şamanist karakterli buluntular, dönemin dini anlayışının merkezinde tabiat varlıklarının olduğu kadar tabiatüstünün de etkili olduğu düşüncesini destekler niteliktedir.¹⁸ Chiba ve Kanagawa gibi belirli bölgelerdeki örnekler incelendiğinde Jōmon insanının ölümü bir kirlilik ve şanssızlık olarak gördüğü, ölümlerin hayattayken barındığı mekanları terk ettikleri bilinmektedir.¹⁹ Bununla birlikte ölümlerin tabutsuz bir şekilde Hocker²⁰ tarzı gömüldükleri, bazı örneklerde

Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2020), 32.

12 Kidder, “Agriculture and Ritual in the Middle Jōmon Period”, 32.

13 Usami, *Social Crises and Religious Change in Pre-Medieval Japan*, 93.

14 Wolfram Eberhard, *En Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2010), 16.

15 Meyer, *Japan A Concise History*, 23.

16 Meyer, *Japan A Concise History*, 23.

17 Holcombe, *Doğu Asya Tarihi*, 111.

18 Henshall, *A History of Japan From Stone Age to Superpower*, 11.

19 Yaşkan, *Şintoizmde İbadet*, 33.

20 Kolların ve bacakların farklı açılarda bükülerek cenin pozisyonunun alınması. Bkz. Gülseren Mutlu, “Anadolu’da Orta ve Son Tunç Çağı Ölü Gömme Gelenekleri”, *AÇÜ Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (2018), 76.

göğsün üzerine taş bir tabaka konulduğu arkeolojik kazılarla saptanmıştır.²¹ Ölü-
nün cenin pozisyonunda gömülmesi, ölümden sonra bir hayatın olduğuna, göğsün
üzerine taş bir bloğun konulması ise ölünün bedenen tekrar hayata dönebileceğine
dair bir inanç olarak değerlendirilebilir. Bu durum daha maddi bir insan yapısına/
doğasına inanıldığını, ruh düşüncesinin bedenden ayrı olarak var olabileceğine
dair bütüncül bir yaklaşımın henüz şekillenmediğini gösterebilir.

Kaynaklarda farklı tarih aralıkları bulunsa da Yayoi Dönemi,²² genellikle Jōmon
Dönemi sonrasına tarihlenmektedir. Yayoi insanının kim olduğu tarihçilerce tartış-
ılmış ve genel perspektifte iki farklı yorum geliştirilmiştir. Bazı tarihçiler onların
Jōmon Dönemi'ni miras aldıklarını iddia ederken, bazı tarihçiler de Çin Seddi'nin
inşa edildiği sırada sınır kabilelerinin doğuya veya batıya sapmasıyla oluşan ana-
kara göç dalgalarıyla (MÖ 3. yüzyıl) oluştuğunu iddia etmektedir.²³ Geniş bir
tarihsel aralığı kapsayan bu dönemde bronz, demir gibi metallerin kullanıldığı,
kumaş üretiminin yapıldığı ve basit tarzda çömlek yapımının devam ettiği bilin-
mektedir.²⁴ Daha gelişmiş bir medeniyet örneği sunan Yayoi Dönemi, avcı/topla-
yıcılıktan tarımsal üretime geçiş evresi olarak önem kazanmaktadır. Bu dönemde
ticaret alanların artması, ürün yelpazesinin genişlemesi vb. nedenler toplumda
küçük krallıkların prototipi niteliğindeki tabakalaşmaları meydana getirmiştir.²⁵
Yayoi Dönemi'nde tarımsal üretimin toplumda refah/zenginlik seviyesi oluşturu-
ması, onları yönetecek liderlere yönelik bir ihtiyacı da ortaya çıkarmıştır.²⁶ Özel-
likle dini anlamda bir otoriteye sahip kadın şamanlar (*Miko*) dini liderler olarak
toplumda önemli bir statüye sahip olmuşlardır.²⁷ Bu dönemdeki bazı gelişmeler
dini alanda kullanılan nesnelere ve din algılarını da etkilemiştir. Tarımsal üretime
geçilmesi, bu alana yönelik ibadet, ritüel ve ilahi güç anlayışını oluşturmuştur.

21 Meyer, *Japan A Concise History*, 23.

22 Yayoi Dönemi, kaynaklarda çeşitli tarih aralığında konumlandırılmıştır. Bu tarih ara-
lıklarından bazıları şöyledir; MÖ 300-MS 250, MÖ 500-MS 300, MÖ 400-MS 250.
Yayoi Dönemi, adını Tokyo'nun aynı isimli bir bölgesinden almaktadır. Bu bölgede
yapılan kazı çalışmalarıyla 1884 yılında, sade, kızılımsı ve yeni tip bir çömlek işinin
keşfedilmesi, Jōmon Dönemi sonrasına tarihlendirilebilecek bir dönemin varlığını or-
taya koymuştur. Bkz. Henshall, *A History of Japan From Stone Age to Superpower*, 12.

23 Meyer, *Japan A Concise History*, 24.

24 R. H. P. Mason-J. G. Caiger, *A History of Japan* (Singapore: Tuttle Publishing, 1997),
26.

25 Henshall, *A History of Japan From Stone Age to Superpower*, 13-15.

26 Meyer, *Japan A Concise History*, 24.

27 Yaşkan, *Şintoizmde İbadet*, 31.

Pirinç tarımıyla birlikte pirinç tanrısı anlayışı oluşmuş, bazı Entojenik²⁸ mantar türlerinin Şamanlar tarafından ritüellerde kullanıldığı görülmüştür.²⁹ Toprak veya taştan yapılmış kaplar, demir, bronz nesnelerin üzerine geometrik desenler, hayvan figürleri (kuş vb.) veya hayatın içinden sahneler (pirinç tarımı, avlanma, savaş sahneleri)³⁰ tasvir edilmiştir. Ritüel amaçlı kullanılan “Dotaku” (Bronzdan Çan) bu durumun örneklerinden biridir.³¹ Bu dönemde kapların üzerindeki ge-yik figürleri dikkat çekmektedir.³² Bronz kılıçlar, aynalar, fal yazıtları vb. ritüel nesnelerinin kullanıldığı, bu nesneleri üzerinde taşıyanların dini anlamda önemli kimseler olduğu bilinmektedir. Tarımla ilgili yapılan ritüellerde, taştan yapılmış erkek ve dişi fallik sembolleri kullanılarak ürün veriminin arttırılacağına inanılmıştır.³³ Önceki dönemde dişi sembollerin yoğunluğuna nispetle, bu dönem sembollerinde erkek ve dişi özelliklerin daha dengeli şekilde kullanıldığını söylemek mümkündür. Yayoi Dönemi’nde antropomorfik tiplere geçiş örnekleri (insan kafası) daha belirgindir.³⁴ Arkeolojik kazılarda bu döneme tarihlendirilen ve büyük kayaların üzerine konumlandırılan bir ritüel merkezinde yiyecek kapları, ahşap fetişler, mücevher vb. değerli objelerin bulunmuş olması, dönemin dini anlayışı dair genel bir perspektif sunmaktadır.³⁵

Yayoi Dönemi’nde mezar yerleri ve uygulamalar Jōmon Dönemi’ne göre daha dikkat çekicidir. Ölüler iskân merkezlerinden uzakta, taş, tahta veya toprak kapların içerisinde defnedilmiş, mezarların üzerine ise küçük tepecikler/tümsekler

28 Şaman’ın mistik bir deneyim yaşamak için kullandığı ve kutsal kabul edilen bazı halusinojenik maddeleri ifade etmek için kullanılır. Bkz. İlkim Karakapıcı - Müge Demir, “Şamanik Ritüellerde Kullanılan Entojenlerin Tıp Tarihi Açısından Değerlendirilmesi: Geleneksel Derleme”, *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi* 30/1 (2022), 98.

29 Eberhard, *En Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi*, 31; Michael Winkelman, “Introduction: Evidence for Entheogen Use in Prehistory and World Religions”, *Journal of Psychedelic Studies* 3/2 (2019), 49.

30 Mark J. Hudson, “Rice, Bronze, and Chieftains: An Archaeology of Yayoi Ritual”, *Japanese Journal of Religious Studies* 19/2/3 (1992), 148.

31 Meyer, *Japan A Concise History*, 24.

32 Karl F. Friday (ed.), *Routledge Handbook of Premodern Japanese History* (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2017), 192.

33 Yaşkan, *Şintoizmde İbadet*, 36.

34 Kidder, “Agriculture and Ritual in the Middle Jōmon Period”, 31.

35 Helen Hardacre, *Shinto A History* (United States of America: Oxford University Press, 2017), 18.

yerleştirilmiştir.³⁶ Erken dönemlerde dolmen³⁷ adı verilen mezarlar görülürken, ilerleyen dönemlerde vazo ve taş sandıklarla çukur mezarlara gömülme uygulamaları gelişmiş, sonraları ise tahta tabutlar kullanılmaya başlanmıştır.³⁸ Arkeolojik kazılarla elde edilen veriler, bazı mezarların üzerine kırmızı boya serpiildiğini ve bazı ölülerin dışlarının bilerek sivri hale getirildiğini göstermiştir.³⁹ Bu uygulamaların ölü bedenleri kötü ruhlardan korumaya yönelik olduğu söylenebilir. Bazı mezarlıkların merkezi bir yapısı ve onu çevreleyen bölgesi mevcuttur. Bu mezarlık bölgelerinde çeşitli mücevherlerle birlikte merkeze defnedilenlerin topluluktaki yaşlılar olduğu ya da mezarlığın ait olduğu topluluğa müntesip olduğu, çevresine defnedilen kişilerinse topluluğa evlilik vb. bir vasıtayla sonradan dahil olan kişilere ait olduğu düşünülmüştür. Bu çıkarım, Yayoi toplumunun sosyal yapısı hakkında bir portre sunmaktadır.⁴⁰

Kaynakların bazılarında ayrı bazılarında da Yayoi Dönemi'nin sonlarına atfedilen Kofun dönemi,⁴¹ ekseriyetle Yamato Dönemi içerisinde ele alınmaktadır.⁴² Yayoi Dönemi'nde tümülüs/kofun örneklerinin görüldüğü iddiaları olmasına karşın bu dönemde ölülerin taş veya toprak kapların içerisine defnedilerek küçük tepciklerle belirlendiği ve bu sebeple belirli bir tümülüs varlığının Yayoi'de görülemeyeceğine dair tartışmalar da Kofun Dönemi'nin tarihsel belirsizliğiyle örtüşmektedir. Kofun Dönemi'nin tarihsel olarak Yamato Dönemi içerisinde değerlendirilmesi daha tutarlı görünmektedir. Ancak Yayoi Dönemi'nin geç safhalarında tümülüs benzeri hafif yükselteli tepe şeklinde yapılar görülmeye başlanması, devamında gelen Kofun kültürünü rasyonel bir zemine taşımaktadır.

Yayoi Dönemi sonuna (3. yüzyılın sonlarına) tarihlendirilen, Çin'de derlenmiş “Üç Krallık Günlüğü” (*Sanguo zhi*) Japonya tarihini anlatan en eski ve önemli eserlerdendir. Bu eserde otuz adet küçük krallığın birleşiminden oluşan Yamatai

³⁶ Meyer, *Japan A Concise History*, 24.

³⁷ Mezar olarak kullanıldığı düşünülen, toprağın üstünde yan yana yer alan birkaç büyük yassı taş ve bu taşların üzerine yatay olarak yerleştirilmiş büyük yassı taşlardan oluşan bir yapıdır. Bkz. “Dolmenler”, *T.C. Lalapaşa Kaymakamlığı* (Erişim 27 Mart 2023).

³⁸ Hiroshi Kanaseki - Makato Sahara, “The Yayoi Period”, *Asian Perspectives* 19/1 (1976), 24.

³⁹ Eberhard, *En Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi*, 20.

⁴⁰ Kanaseki - Sahara, “The Yayoi Period”, 25.

⁴¹ Kofun Dönemi, kabaca MS 250-538 / MS 300-600 tarihleri arasında konumlandırılmaktadır. Bkz. Meyer, *Japan A Concise History*, 24; Tony Hoang, “Kofun Period”, *World History Encyclopedia* (Erişim 04 Nisan 2023).

⁴² Meyer, *Japan A Concise History*, 24; Holcombe, *Doğu Asya Tarihi*, 112.

devleti ve onun yöneticisi Prenses Himiko'dan (*Pimiko*) bahsedilmektedir. Efsanevi karakter Himiko, arkeik Japonca bir terim olarak 'Güneşin Kızı' (*Sun-Daughter*) anlamına gelmekte, Güneş Tanrıçası Amaterasu'nun kızı olarak değer kazanmaktadır. Himiko siyasi bir yönetici olmanın yanında önemli bir şamandır ve ayna temsiliyle bilinmektedir. Bazı kaynaklarda Himiko'nun genç yaşlarında şaman olduğu, yaşlılığında ise siyasi bir yönetici olarak önem kazandığı ifade edilmektedir. Himiko'nun Kore ve Çin devletine elçiler gönderdiği kaydedilmektedir.⁴³ Japonya'yı tek bir çatı altında birleştirme çabasına sahip olan Himiko'nun Güneş Tanrıçasına atfen yapılan meşhur İse Tapınağı'nın yapımını sağladığına inanılmaktadır.⁴⁴ Bu dönemde dünyevi ritüellerin (*earthly ritual*), göksel bir yöne (*heavenly ritual*) çevrildiğine dair yorumlar mevcuttur.⁴⁵ Ölümünden sonra mezarının yüksek bir toprak yapıyla inşa edildiğine dair rivayetler, Kofun Dönemi'nin onun ölümü sonrasıyla başladığı düşüncesini destekler niteliktedir.⁴⁶

2. Yamato Dönemi, Dini İnanç ve Pratikler

MS 3. yüzyılın sonu 4. yüzyılın başı ile MS 7. yüzyılın sonu arasına tarihlenen Yamato Dönemi,⁴⁷ sistemli bir devlet yapısının ilk örneği olarak değerlendirilmektedir. Japon mitolojilerinde devletin temeli İmparator Jimmu'ya (*Jimmu Tennō*) dayandırılmakta (rivayetlerde İmparator Jimmu'nun yaşamı ise MÖ 660-MÖ 585 arasına tarihlendirilmekte)⁴⁸ fakat bu yıllar arasında sistemli bir devletin varlığına dair kanıtların mevcut olmaması Jimmu Tennō'nun hayatı hakkında verilen bilgileri tartışmaya açmaktadır.⁴⁹ Mitolojiye göre Güneş tanrıçası Amaterasu'nun göksel cennetten Kyushu'ya inen torunu Ninigi'nin (*Ninigi no Mikoto*), Jimmu'nun büyük babası olduğuna inanılmıştır. Ninigi dünyaya gelirken yanında üç Regalia/İmparatorluk sembolü (*Sansu no Jingi*) getirmiştir. Bunlar, güneşi temsil eden bronz ayna (*Yata no Kagami*), ayı simgeleyen kavisli mücevher (*Magata-*

43 Usami, *Social Crises and Religious Change in Pre-Medieval Japan*, 143-144.

44 Daha geniş bilgi için Bkz. Yetkin Karaoğlu, *Japon Yeni Dini Hareketi: Ōmoto* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 177.

45 Usami, *Social Crises and Religious Change in Pre-Medieval Japan*, 145.

46 Holcombe, *Doğu Asya Tarihi*, 112; Meyer, *Japan A Concise History*, 26; The Editors of Encyclopaedia Britannica, "Himiko", *Britannica* (Erişim 06 Nisan 2023).

47 MS 250-710, MS 300-645 ve MS 400-700 üç farklı kaynaktan Yamato Dönemi'ni tarihlendirmek için kullanılan dönem aralıklarıdır.

48 Bu tarih aralığı Kojiki'ye dayandırılmaktadır. Bkz. "Jimmu, Emperor of Japan", *New World Encyclopedia* (Erişim 15 Nisan 2023).

49 Eberhard, *En Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi*, 23-24; Mason - Caiger, *A History of Japan*, 31.

ma) ve şimşeği simgeleyen demir kılıçtır (*Murakumo no Tsurugi*). Onun dünyaya inmesiyle Yamato kabilesinin ilahi kaynağının ve imparatorluk makamının tesis edildiğine inanılmıştır. Yanında getirdiği Regalialar ise imparatorluğun sembolü addedilmiştir. Mitolojik olarak Ninigi, torunu Jimmu yoluyla imparatorluğun Yamato bölgesinde kurulmasını ilahi bir gücün desteğiyle tesis etmiştir.⁵⁰

Kofun Dönemi, Japon tarihinde çoğunlukla Yamato Dönemi'nin bir alt dönemi olarak değerlendirilmektedir. Ancak bu dönem, tarihsel olarak Yamato Dönemi'ne denk düşmektedir. Kofun Dönemi, bu dönemde belirginleşen kofun/tümülüs tarzı mezar kalıntılarıyla bilinmektedir. Toplumda meydana gelen hiyerarşik yapı sonucunda, bilindiği şekliyle bu tarz mezar odalarının önemli dini ve siyasi liderler için yapıldığı söylenebilir. Kare, yuvarlak şekilli, üç katmanlı anahtar deliğini andıran farklı tümülüs örneklerinde, ölümlerle birlikte gömülen kılıç, ayna ve mücevherler ölen kimsenin rütbesini belirleyen öğeler olarak önem kazanmaktadır. Örneğin kılıçla gömülen kişinin askeri anlamda önemli bir kişi olduğu düşünülürken ayna, şamanların mezarlarını belirleyen bir unsur olmuştur. Bu unsurların Ninigi'nin cennet ovasından getirdiği imparatorluk sembolleri olarak değerlendirilmesi de dikkate değerdir. Ayrıca Mezar odalarını Haniwalar,⁵¹ içi boş kil figürler, çevrelemektedir.⁵² Ölen kimseyle beraber eşyalarının da defnedilmesi, ölümden sonra yaşam inancına sahip olduklarına veya ruhların hayattayken kullanılan bu simgeleri kullanmaya devam edecekleri düşüncesine dair bir işaret olarak yorumlanabilir.

Yamato Dönemi'ne dair bilgilerin büyük çoğunluğu Çin yazılı kaynaklarından elde edilmektedir. Yamato Dönemi'nin ilk safhasına dair bilgiler devletin inşasını içerdiğinden nispeten daha bulanıkken, bu dönemin ikinci safhasında Çin ile etkileşimler neticesinde Yamato Devleti'ne ve toplumuna dair bilgilere Çin yazılı kaynaklarından ulaşılabilmektedir. Bu süreçte Çin'den Japonya'ya gelen elçilik heyetleri olduğu gibi Japonya'dan da Çin'e giden heyetler olmuştur.⁵³ Japonya'nın bu döneme kadar yazılı bir tarihsel birikimi olmayışına karşın, 5. yüzyıldan sonra okuma yazma bilen göçmenler tarafından kayıt tutma geleneği

50 Meyer, *Japan A Concise History*, 27; The Editors of Encyclopaedia Britannica, "Ninigi", *Britannica* (Erişim 06 Nisan 2023).

51 Haniwaların neyi temsil ettiği ayrı bir tartışma konusu olmuştur. Bir teoriye göre insanların heykelsi temsilleri olduğu ileri sürülmektedir. Bkz. Meyer, *Japan A Concise History*, 26.

52 Meyer, *Japan A Concise History*, 25; Henshall, *A History of Japan From Stone Age to Superpower*, 15.

53 Eberhard, *En Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi*, 25.

başlatılmıştır.⁵⁴ Bu döneme atfedilen Çin tarihi kaynaklarında Japonya'nın imparatorluk kabilesi altında giderek artan bir yoğunlukla birleşmesi tasvir edilmektedir.⁵⁵ Yamato Dönemi Japon devleti feodal bir yönetim sistemine sahip, çeşitli eyaletlerden oluşan ve bu eyaletlerin kabile reislerince yönetildiği bir yapı arz etmektedir. Erken Yamato Dönemi'nde eyaletlerde yaşayan ve "Uji" adı verilen geniş kabileler, belirli bir tanrının soyundan geldiklerine inanmakta ve bu tanrıya ibadet etmektedirler. Ujigami adı verilen bu henoteist kültür, her bir kabilenin/klanın kendi tanrısının olduğu bir tanrı panteonunu oluşturmaktadır.⁵⁶ 7. yüzyıla kadar devam ettiği bilinen bu parçalı yönetim anlayışının yanında, Çin kaynaklarında geçtiği şekliyle Japonya genelinde iki başlı bir yönetim sistemi olduğuna dair iddialar mevcuttur. İddia edilen bu ikili yönetim, dünyevi/siyasi işleri düzenleyen bir imparator ve dini-idari işlerle ilgilenen bir prensesten (*Yamato-hime*) oluşmaktadır. Yamato-hime'nin, Amaterasu'nun dünyadaki halefi ve imparator ailesine mensup bir prenses olduğuna inanılmıştır. Zamanla Güneş Tanrıçasına imparator ailesinin yanında halkın da koruyucu tanrısı olarak kabul edilmesi, tanrılarla irtibat kurabilen prensesin otoritesini sarsmış, böylece imparator gücü artırarak yönetimi tek erkte toplamıştır.⁵⁷ Yamato-hime'ye dair Yayoi Dönemi'nde hüküm sürmüş Prenses Himiko örnek verilebilir. Himiko'nun "Yamatohime no Mikoto" şeklinde isimlendirilmesi⁵⁸ siyasi bir lider ve Güneş Tanrıçasının kızı olarak dini bir lider/şaman olarak belirli bir role sahip olması, Yamato-hime kavramını daha anlaşılabilir kılmaktadır.

Japon tarihinin ilk dönemlerinden itibaren sürdürülen geleneğe göre dini anlamda lider kadınlar kendi tanrılarına, bir kadının kocasına hizmet etmesi gibi hizmet ederlerdi. Bu açıdan çoğunlukla erkek bir figür olarak değerlendirilen tanrıların kadın bir hizmetkarı olurdu. Bazı kaynaklarda Güneş Tanrıçasının da başlangıçta erkek özellikte olduğu fakat ona hizmet etmek için oluşturulan kadın münzevi müessesesinin zamanla onun tanrısallığının önüne geçmesi sonrasında bu tanrının dişil alana çekildiğinden söz edilmiştir (*Amateru*). Tanrılara hizmet eden şaman kadınlarla bu müessese modern dönemde de devam ettirilmektedir.⁵⁹

⁵⁴ Holcombe, *Doğu Asya Tarihi*, 114.

⁵⁵ Meyer, *Japan A Concise History*, 26.

⁵⁶ Meyer, *Japan A Concise History*, 32.

⁵⁷ Eberhard, *En Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi*, 27.

⁵⁸ Britannica, "Himiko".

⁵⁹ Matsumae Takeshi, "Origin and Growth of the Worship of Amaterasu", *Asian Folklore Studies* 37/1 (1978), 6-7.

Yamato Dönemi’nde Güneş Tanrıçası, İmparatorluk sarayınca imparator ailesinin ata tanrısı olarak değer kazanmıştır. Bu dönemde din ve siyasetin iç içe olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin, yönetim için kullanılan “Matsuri-goto” kavramı dini törenlere dair kullanılan *Matsuri* kavramından türetilmiştir.⁶⁰ Siyasi nedenlerin de etkisiyle, Yamato Dönemi’nde Çin üzerinden Ruizm ve Daoizm, Kore üzerinden dolaylı olarak Budizm MS 6. yüzyılda⁶¹ bu coğrafyaya ulaşmıştır.

3. Çin ile Kültür ve İnanç Bağlı Etkileşim

Japonya’da Çin medeniyetinden etkilenme ve sistemli resmi ilişkilerin kurulması Yamato Dönemi’ne rastlamaktadır. Yayoi Dönemi’nin sonlarında Çin’e elçiler gönderildiği ve çeşitli ilişkilerin geliştirildiği görülse de sistematik olmayan bir ilişki söz konusudur. Çin’in Doğu Asya bölgesinin önemli medeniyetlerinden biri olması ve diğer bölgelerden gelen gelişmelerin Çin yoluyla Doğu Asya’ya yayılması bölgedeki diğer ülkelerin de Çin’den etkilenmesini kaçınılmaz kılmıştır. Bu ülkelerden biri de Kore’dir. Kore’den Japonya’ya geçtiği söylenen birçok fikir ve unsur Çin menşelidir. Japonya’nın yazısız erken dönemleri hakkındaki bilgilere Çin kaynaklarından ulaşılmaktadır. Bununla birlikte Japonların yazı karakterlerini Çin yazım sistemi oluşturmuştur (*bkz. Kanji*). Yamato Dönemi’nde gelişen tarihsel kayıt tutma geleneği önceleri bu coğrafyaya Çin vb. bölgelerden gelen göçmenlerle yürütülmeye çalışılmıştır.⁶² Bu dönemde, takriben MS 400’lerde, Paekche Krallığı hükümdarının Koreli bir kâtip olan Wani’yi Japonya’ya göndermesiyle, Çin idare usulleri, Çin klasikleri (Seçmeler vb.), Çin ahlak ve din anlayışı Yamato Sarayı’na ulaşmıştır. Wani’nin katkılarıyla bu dönemde Çin üzerinden yoğun bir kültürel akışın sağlandığı görülmektedir.⁶³ Bu süreçte Çin’den ahlaki ve dini anlayışın Japonya ulaşmasıyla Ruist inanç sistemi de burada yayılmaya başlamıştır. Çin’den Japonya’ya gelen alim kesim, Yamato Sarayı üzerinden aristokrat kesimle irtibat kurmuştur. Ruizm’in Çin idarecilerine ait bir inanç ve ahlak sistemi olması, Japonya’da Çin kültürü ve dininin de hükümdar ailesinde karşılık bulmasına ve hükümdar emriyle ülkede yayılmasına neden olmuştur. Yamato

⁶⁰ Holcombe, *Doğu Asya Tarihi*, 114.

⁶¹ Halil İbrahim Şenavcu, “Tarihsel Süreç İçerisinde Japon Budizmi: Genel Bir Bakış”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 46.

⁶² Holcombe, *Doğu Asya Tarihi*, 114.

⁶³ Eberhard, *En Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi*, 30-31; Chiang Yee, “Japanese Calligraphy”, *Britannica* (Erişim 07 Nisan 2023); Basil Hall Chamberlain, *A Translation of the Ko-ji-ki*, 1919 (Erişim 23 Mart 2023), 314.

Dönemi'nde Çin'den etkilenme MS 4. yüzyıldan 7. yüzyıla kadar artarak devam etmiştir.⁶⁴

Ruizm'in Japonya'da bir dinden ziyade bir felsefe, ahlak ve değerler sistemi olarak anılması⁶⁵ bu döneme dayanmaktadır. Bu nedenle Yamato Dönemi'nde, Ruizm'in ülke üzerindeki siyasi ve stratejik önemi üzerinde durulmaktadır. Merkezileşme çabalarıyla yeni bir devlet sisteminin oluştuğu bu dönemde, gelişmiş bir medeniyetin felsefi sisteminin siyasi yönden ağır basması makuldür. Bununla birlikte ahlak ve etik değerleri merkeze alan Ruizm'in birleşme çabasındaki bir toplumun sosyal dengelerini tesis etmedeki rolü dikkate değerdir. Bu dönemde, Ruist düşüncedeki Beş İlişki (*Wulun*) ve Üç Temel Bağ'ın (*Sangang*) hükümdar-halk, aile bireyleri, evlat-ata ilişkilerindeki kuralları belirleyici bir otorite olarak değerlendirilmesi, Ruist düşüncedeki atalara saygının (*Xiao*) zamanla Japonların atalara saygı inancına eklenerek günümüzde bir tapınım halini alması Ruizm'in Japon inancına olan etkisine örnek teşkil etmektedir. İlk yazılı metinlerin Çin kültürü ve Ruist düşünceye ait olması Japonya'nın bu dönemde nispeten sistemli, yazılı kaynakları olan bir felsefeyle ilk karşılaşması olmuş ve Japonya'nın inanç algısını ve gelecekteki yapısını etkilemiştir.⁶⁶

Yamato Dönemi ve sonrasında kaleme alınan birçok metin de Çin kültürü ve Ruist düşüncenin etkisinde kalmıştır. Bu duruma, Nara Dönemi'ne (MS 710-794) tarihlendirilen, Kojiki'nin giriş bölümü ve Nihongi, Yamato Dönemi'nin sonuna tarihlendirilen Prens Shōtoku Taishi'nin (d.574-ö.622) 17 maddelik beyanname (MS 604) örnek verilebilir. Bu beyanname en açık Ruist özellikli metin olarak değerlendirilmektedir. 17 maddelik bu beyannamenin ilk cümlesi, Ruist klasiklerden olan *The Book of Rites*'de (Ayinler Kitabı) geçer ve "Uyuma/Düzene değer verilmeli ve kavgacılık önlenmelidir." şeklindedir. Ruist felsefe, Japon devlet ve toplum içerisindeki dengeleri ve sistemleri gözetmekte, dış ilişkileri de "diğerine saygı" prensibiyle yürütmektedir.⁶⁷ Beyannamenin 3. mad-

64 Eberhard, *En Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi*, 31; Nicolas Levi, "The Impact of Confucianism in South Korea and Japan", *Acta Asiatica Varsoviensia* 26 (2013), 10.

65 Halil İbrahim Şenavcu, "Japon Dinleri", *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2020), 283.

66 Bkz. Cuma Özkan, "Çin Dinleri", *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2020), 246-247; Merve Üstek, *Şintoizm'de Kadının Konumu* (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 9-10.

67 Kiri Paramore, *Japanese Confucianism A Cultural History* (United Kingdom: Cambridge University Press, 2016), 18-23.

desi, “imparatora itaat etme” üzerinedir. Bu ifade Ruist felsefe bağlamında Çin kültürüyle ilişkilidir. Bu beyannameyle ikili bir yönetim anlayışının kaldırılması ve merkezileşmeyle yönetiminin tek elde toplanması gibi siyasi değişimler de amaçlanmıştır.⁶⁸

Çin coğrafyasında Daoizm'in varlığı, Çin ile ilişkiler neticesinde Japonya'yı etkilemiştir. Felsefi ve dini alanda güçlü olan Daoizm'in bir din olarak kurumsallaşması MS 25-618 yıllarını kapsadığından Japonya'da Çin'den etkilenmenin olduğu dönemde Ruizm kadar sistemli bir etkiye sahip olamamıştır. Daoizm'in sistemleştiği dönemde Budizm'in Çin topraklarına ulaşması, bazı kaynaklarda onun kurumsallaşma yolunda Budizm'den etkilendiği şeklinde yorumlanmıştır.⁶⁹ Birçok kaynakta Japonya'nın sistemli bir devlet ve kurumsal bir din anlayışını geliştirmesinde Ruizm ve Budizm'in varlığı önemli bir etken olarak değerlendirilirken, Daoizm'in etkileri göz ardı edilmektedir. Bu durumun oluşmasındaki en büyük etken Daoist özelliklerin Çin kültürüyle ayrılmaz bir bütün olarak değerlendirilmeleridir. Daoizm'e ait bazı etkiler Çin kültürüne ait kabul edilmiştir. Daoizm, Japon dini inancındaki birçok halk hikayesi ve festivalin de kaynağıdır.⁷⁰ Arkeolojik kazılar neticesinde elde edilen, Jōmon ve Yayoi Dönemi'ne dayandırılan kuş motiflerinden biri olan kuzgun figürü önemlidir. Kuzgun, güneşle ilişkilendirilmekte ve üç ayaklı olarak resmedilmektedir. Bu figürün Daoizm'de üç sayısının kutsal Yang ile ilişkisi çerçevesinde değerlendirildiği görülmektedir.⁷¹ Ayrıca Nara Dönemi'yle birlikte imparatorlar için kullanılmaya başlanan “göksel hükümdar/imparator” anlamına gelen “Tennō” sıfatının kökeninin de Daoist tanrısal anlayışa dayandığına dair argümanlar öne sürülmektedir.⁷² Modern dönem ve özellikle Orta Çağ ile birlikte Daoizm'in Japon kültürü ve dini anlayışına katkıları yadsınamazken, çalışmamızın kapsamı dolayısıyla ele aldığımız ilk dönemlere (Jōmon, Yayoi ve Yamato dönemleri) dair Daoist unsurlar -Çin kültüründen yeterince ayrıştırılmadığı için- kısmi bir belirginliğe sahiptir.

Daoizm'in ve Ruizm'in Şamanist inanç, büyücülük ve primitif ritüellerle ilişkili olduğuna dair yaklaşımlar, erken dönemlerde Asya kıtasındaki göçebe topluluklar

68 Eberhard, *En Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi*, 36-37.

69 Livia Kohn, “Taoism in Japan: Positions and Evaluations”, *Cahiers d'Extrême-Asie* 8 (1995), 390-391.

70 Senda Minoru, “Taoist Roots in Japanese Culture”, *Japan Quarterly* 35/2 (Nisan 1988), 133.

71 Usami, *Social Crises and Religious Change in Pre-Medieval Japan*, 129-130.

72 Kohn, “Taoism in Japan: Positions and Evaluations”, 395.

vasıtasıyla bu tarz uygulamaların bölgeden bölgeye aktarılarak erken dönem Japonya'sına ulaşabileceğine dair bir argüman olarak değerlendirilebilir.⁷³ Araştırmalar Japon imparatorluğunun sembollerinden olan ayna ve kılıcın, aynı zamanda Daoist Tanrı'sının da sembolü olması nedeniyle böylesi bir aktarım olabileceğini ortaya koymuşlardır.⁷⁴ Sonuç olarak, Daoizm'in erken dönem Japon toplumuna ve inancına etkileri büyük oranda Çin kültürü içerisinde ulaşmış, bir inanç olarak aktarıldığı bilinen unsurlar ise azınlıkta kalmıştır. Bununla birlikte, Daoizm'in ilerleyen dönemlerde Japon kültürüne, dinine ve toplumuna yaptığı katkılar son yapılan çalışmalarla birlikte ortaya çıkarılmıştır. Bu çalışmalar Japonya'da Daoizm'in ciddi etkilerini ele alması bakımından önemlidir.⁷⁵

MS 4. yüzyılda Çin üzerinden Kore'ye ulaşan Budizm, buradan da MS 6. yüzyılda Japonya'ya ulaşmıştır. Kore'ye ulaşan Budizm'in menşeinin Çin olması, bu dinin Japonya'ya da dolaylı olarak Çin üzerinden geldiği anlayışını ortaya çıkarmıştır. MS 538 yılında Paekche Krallığı tarafından Japon imparatoruna Budist kutsal metinleri (*Sutralar*) ve Buda heykelinin hediye edilmesiyle Japonya Budizm ile resmi olarak tanışmıştır.⁷⁶ Gönderilen hediyelerin yeni dinin benimsenmesi amacıyla dini bir yönü olduğu gibi Japonya'nın bu dini kabul etmekle Silla Krallığı (Kore tarihindeki üç krallıktan biri) karşısında Kore'nin kendilerine müttefik olacaklarını beyan eden siyasi bir yönü de vardır. Budizm'i benimseyen ilk hükümdarın İmparator Yōmei (MS. 540-587) olduğu kabul edilmektedir.⁷⁷ Bu dönemde bazı nüfuzlu aileler Budizm'in ülkeye kabulüne ve yayılmasına olumlu bakarken, bazıları bu yeni dinin kendi inançlarına zarar vereceği ve güç dengelerini değiştireceği düşüncesiyle karşı çıkmıştır. İlk olarak İmparator ailesine ulaşan bu yeni dine, saray işlerini idame ettiren Nakatomi ve Mononobe ailesi karşı çıkmış; başvekillik vazifesinde olan ve güçlü bir nüfuza sahip Soga ailesi ise gücünü arttırmak ve diğer nüfuzlu ailelerin gücünü kırmak için destek vermiştir. Çeşitli siyasi çekişmelerden sonra, Yamato Dönemi'nin ilk safhalarında yönetimi elinde bulunduran Soga ailesinin de desteğiyle Budizm Japonya'da meşruiyet kazanmıştır.⁷⁸ Soga ailesinin bir üyesi olan Prens Shōtoku zamanında Budizm'in

73 Bkz. Usami, *Social Crises and Religious Change in Pre-Medieval Japan*, 92-93.

74 Minoru, "Taoist Roots in Japanese Culture", 134.

75 Bkz. Minoru, "Taoist Roots in Japanese Culture", 134-138.

76 Şenavcu, "Japon Dinleri", 278.

77 Meyer, *Japan A Concise History*, 36-37; Karataş, "Erken Dönem Japon Budizmi", 54-55.

78 Eberhard, *En Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi*, 31-32; The Editors of Encyclopaedia Britannica, "Buddhism - Korea and Japan", *Britannica* (Erişim 08 Nisan 2023).

yayılmaya başladığı, tapınaklar inşa edildiği ve Ruist felsefenin de etkisiyle 17 maddelik beyannamenin hazırlanmasına katkı sağladığı bilinmektedir.⁷⁹ Ayrıca bu beyannameye Shōtoku tarafından “Buda’nın ilkelerine saygı duyulması” maddesinin dahil edilmesi, Budizm’in meşruiyetinde ve yayılmasına Shōtoku’nun katkısını gösteren en belirgin işaretlerden biri olarak değerlendirilebilir.⁸⁰

Yamato Dönemi’nin erken safhalarında, asilzadelerin elinde onların çıkarları için kullanılan bir Şintoizm örneği vardı. Din adamları kendi inisiyatifleri doğrultusunda insanları tanrılara karşı günahkâr addedip bağışlanmaları için para cezaları kesiyorlardı. Halka maddi yönden ağır gelen bu cezalar/vergiler, düzenin ve dengelerin değişmesi gerektiğini gösteriyordu.⁸¹ Shōtoku, siyasi amaçlarla Budizm’i devlet dini haline getirmek ve asilzadelerin gücünü kırmak amacıyla dini anlamda köktenci değişiklikleri hayata geçirmek istemiştir.⁸² Onun döneminde bu dini sistemli bir şekilde tesis etmek için Kore’den ve Çin’den destek alınmış, din adamları getirilmiş, mabetler inşa edilmiştir.⁸³ Bu tapınaklara Budist tanrılarının erken dönem tasvirlerini içeren heykeller konulmuştur.⁸⁴ Çin’de meydana gelen değişimlerin Japonya’ya ulaşmasında kuşkusuz en büyük rollerden biri de Budist rahiplere aittir. Çinli ve Japon Budist rahipler, yıllarca bu iki memleket arasında dini etkileşimin yanında sosyal, kültürel ve siyasi etkileşimi sağlamışlardır.⁸⁵ Soga ailesi iktidarının MS 645’te Fujiwara no Kamatari (d.614-ö.668) tarafından çıkan bir isyanla devrilmesiyle, yönetimi ele geçiren Fujiwaralar Çin modelli reformları devam ettirmişlerdir.⁸⁶ Yamato Dönemi Budizm’inin imparatorluk nezdinde yer bulması ve kontrol edilmesi dolayısıyla Nara Dönemi’ne kadar olan bu dönem, “Devlet Budizmi” olarak adlandırılmıştır.⁸⁷

79 Şenavcu, “Japon Dinleri”, 278; Henshall, *A History of Japan From Stone Age to Superpower*, 18.

80 Üstek, *Şintoizm’de Kadının Konumu*, 11.

81 Eberhard, *En Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi*, 36.

82 Mason - Caiger, *A History of Japan*, 49.

83 Eberhard, *En Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi*, 35-36.

84 Meyer, *Japan A Concise History*, 39.

85 Eberhard, *En Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi*, 74.

86 Henshall, *A History of Japan From Stone Age to Superpower*, 18-19.

87 Karataş, “Erken Dönem Japon Budizmi”, 54.

4. Yamato Sonrası Dönem: Genel Bir Perspektif

Yamato Dönemi sonrası, Nara Dönemi'nde, Fujiwara ailesi hem Budist hem de Şinto dinine ait tapınaklar inşa etmiştir. Bu iki dinin toplum nezdinde beraber yükseltilmesi olarak yorumlanabilir. Budizm'le Çin üzerinden getirilen sanat, zanaat ve tapınak mimarisi alanlarındaki gelişmeler Japonya'ya uyarlanmıştır. Şintoizm ve Budizm'in Japon toplumunda beraber kurumsallaşmasına karşın, Japon coğrafyasında teşekkül eden Şintoizm için "Din Departmanı/Komiserliği" (*jingi-kan*) kurulmuştur.⁸⁸ Bu departmanlarda dini törenlerin uygulanması, tapınak görevlilerinin eğitimi, ilham ve kehanetlerin kaydedilmesi gibi birçok işleyiş takip edilmiştir.⁸⁹ Yamato Dönemi'nde "Devlet Budizmi" olarak bilinen Budizm, Nara Dönemi'yle birlikte artık başkentlerin isimleriyle anılmaya başlamıştır (*örn. Nara Budizmi*').⁹⁰ Budizm'in daha iyi anlaşılması için Budist kutsal metinleri Japoncaya çevrilmeye başlamıştır. Zamanla Budizm'e ait mabetlerin ve müntesiplerinin sayısındaki artış Şintoist din adamlarını endişeye düşürmüş, bu durum üzerine bu iki dine yönelik uzlaştırmacı bir politika izlenmesinin Şintoizm açısından daha olumlu olacağı sonucuna varılmıştır. Budizm'deki bu yükseliş bazı devlet adamlarını ve yöneticileri de rahatsız etmiş, durumu tersine çevirmek için Ruizm'in merkezileştirici rolünü kullanmak istemişlerdir. Bu açıdan onlar Şintoizm'in Ruizm'le uzlaşarak daha milli karakterli bir Japon inancının ortaya çıkacağını savunmuşlardır.⁹¹ Bu dönemde Konfüçyüs'e ait klasikler de yönetici ve saray kesimi arasında ayrı bir öneme sahip olmuştur.⁹²

Heian Dönemi (MS 794-1185), din ve siyasetin iç içe oluşunun zirvelerinden biri olarak değerlendirilir.⁹³ Yönetimde olan iki güçlü aile arasında, siyasi rekabetin yanında dini rekabet de baş göstermiştir. Bu durum Japon tarihinde uzun yıllar sürmüştür. Bazı dönemler Şintoizm'in etkinliği arttırılmaya çalışılırken, diğer gruplarca Budizm ve Ruizm'in gücü arttırılmaya çalışılmıştır. Öyle ki, bu tartışmalara son vermek isteyen bir taraf, yönetimi ele geçirdikten sonra din

⁸⁸ Meyer, *Japan A Concise History*, 49.

⁸⁹ George Sansom, *A History of Japan to 1334* (Japan: The Charles E. Tuttle Company, 1990), 68.

⁹⁰ Karataş, "Erken Dönem Japon Budizmi", 56.

⁹¹ Eberhard, *En Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi*, 48-54.

⁹² Holcombe, *Doğu Asya Tarihi*, 149.

⁹³ Eberhard, *En Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi*, 76.

merkezli bir şehir kurmak amacıyla başkenti başka bir şehre taşımayı amaçlamış, senkretik dini yapı bu yeni şehirde de tesis edilmiştir.⁹⁴

Zamanla Çin'deki gelişmelere de paralel olarak Japonya'da çeşitli Budist mezhepleri oluşmuştur. Özellikle Nara Dönemi ve sonrasıyla birlikte neredeyse her dönem felsefi, kitabî, ritüel yorumlar merkezli yeni mezheplerin ortaya çıktığı ve kurumsallaşma sürecine girdiği görülmüştür.⁹⁵ Zamanla bu durum, Japonya'da birçok Budist anlayışın gelişmesine neden olmuştur. Ruizm ise bazı dönemler desteklenirken, çoğunlukla Şintoizm'in yanında bir alternatif inanç olarak varlığını sürdürmüştür.

5. Şintoizm'in Bir Din Olarak Sistemleşmesi

Japonya, en erken yerleşimcilerinden Antik dönemlerine⁹⁶ kadar göçmenlerin iskân ettikleri bir bölge olmuştur. Günümüz doğu ve güneydoğu Asya'sının çeşitli bölgelerinden gelen, ilk zamanlar daha küçük gruplarla varlığını sürdüren sonraları daha kalabalık kabilelerle yaşamaya başlayan bu insanlar, kendi inanç ve ritüellerini de bu coğrafyaya getirmişlerdir. İlk çoğunlukla göçebe hayatı yaşayan bu insanlar tarafından dini pratikler doğada, doğal unsurlara yönelik ve taşıyabileceği ritüel nesnelere uygulanmıştır. Zamanla ziraatla uğraşmaya başlayan halk, mahsullerini korumak adına çeşitli tanrılar edinmiş ve onlar için çeşitli ritüeller yapmıştır. Örneğin pirinç tarımının başlamasıyla pirinç tanrısı ortaya çıkmıştır.⁹⁷ Zamanla yerleşik hayata geçmeye başlayan ve kabileler halinde yaşayan insanlar için kendi kabilelerine ait özel tanrılar (*Ujigami*) tesis edilmiştir. Bu tanrılar doğal unsurlardan bağımsız değildir. Kabileden kabileye değişen isim farklılıkları söz konusu olmuştur. Özellikle Yamato Dönemi'nin sonlarında Ujigami anlayışının değişimi ve dönüşümü amaçlanmıştır. Kırsal bölgelerin Yamato Sarayı tarafından kontrol altına alınmasıyla yerel Kamilere olan inanç da değişime zorlanmıştır.⁹⁸ Merkezi bir yönetimle ülkenin birleştirilme çabaları zamanla sistemleşerek istenen seviyeye ulaşmış, ilerleyen dönemlerde Ujigami'lerin kapsamı toplumun tümünü içine alacak şekilde genişletilmiştir.⁹⁹

94 Eberhard, *En Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi*, 54-56.

95 Bkz. Meyer, *Japan A Concise History*, 50-51.

96 Japon tarihsel süreçlerinden Nara ve Heian dönemleri Antik dönem Japonya'sını kapsamaktadır.

97 Eberhard, *En Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi*, 31.

98 Wendy Gleason, "Searching For Shinto: The Interplay of Politics and Religion From The Yamato to The Heian Era", Spring 2007, 6.

99 Endō Jun, "The Early Modern Period: In Search of a Shinto Identity", çev. Mark Te-

Yamato Dönemi'ndeki Kami inancının değişme süreciyle bu dönemde ritüeller noktasında merkezileşmeyi güçlendiren belirli uygulamalar geliştirilmiştir. Yamato Hükümdarının meşruiyetini arttırmak adına onun eliyle oluşturulan ayinler, ritüeller ve festivaller yine onun kontrolünde gerçekleştirilerek hükümdara dini anlamda merkezi bir konum kazandırılmak istenmiştir.¹⁰⁰

İlk zamanlarda doğanın açık bir ritüel alanı olması, bu kutsal bölgelerin çeşitli işaretlerle belirtilmesini ve sınır çizgileri çekilmesini gerektirmiştir. Bu bölgeler çoğunlukla ağaç, şelale ve dağ gibi doğal unsurların yakınına kurulmuş, bu sınırlar içerisine de sütun vb. belirli nesnelere konulabilmiştir. Bu unsur ve nesnelere (*Yorishiro*) Kami ruhlarının bu yapılara gelmesi amaçlanmış ve yapılan ritüellerle onlar buralara davet edilmiştir. Ayrıca Kamilere yemek ve içki içerikli kutsal kurbanlar sunulmuştur.¹⁰¹ Şintoizm inancının merkezinde erken dönemlerden beri var olan,¹⁰² “görünmeyen kutsal güç, ruh, manevi varlık”¹⁰³ anlamına gelen Kamiler şekilsiz, görünmez ve çok çeşitlidirler. Her şey veya herkes bir şekilde Kami olma özelliğine sahiptir.¹⁰⁴ Bununla birlikte ölen ata ruhlarına da zamanla Kami olarak inanılmaya başlanmıştır. Bu uygulamanın ise Yamato Dönemi'nde Çin'den gelen Ruist öğretinin etkisiyle dönüştüğü düşünülmektedir.¹⁰⁵ Yine doğa merkezli açık alanda uygulanan ritüel anlayışının Yamato Dönemi'nde Budist mabetlerle tanışıldıktan sonra değiştiği, tanrıların evi anlamına gelen mabetlerin inşa edilerek ilk dönemlerde kutsal kabul edilen ayna, kılıç vb. nesnelere de bu yapılarda toplandığı, ibadetin/duanın bu yapılara taşındığı bilinmektedir.¹⁰⁶ Mabet kavramının yazılışı içerisinde Kanji karakterli ‘toprak’ ve ‘yer’ kelimelerinin kullanılması, antik dönemlerdeki uygulamalarla bağlantılı olarak yorumlanabilirken; tanrıların evi anlamındaki bu yapılarla kastedilmek istenen Kami enerjisinin buralarda yoğunlaştığı ve insanın bu enerjiyi daha kolay deneyimleyebileceği yerler

euwen - John Breen, *Shinto-A Short History*, ed. Inoue Nobutaka vd. (London: RoutledgeCurzon, 2003), 126.

¹⁰⁰ Gleason, “Searching For Shinto”, 7.

¹⁰¹ Hardacre, *Shinto A History*, 19; Eberhard, *En Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi*, 31.

¹⁰² Zamanla bu coğrafyaya gelen ve daha doktrinel sistemler olan Daoizm, Budizm ve Ruizm'e karşın, “Kaminin Yolu” (Way of the Kami) kavramıyla ifade edilen erken dönem inançlarının daha yaygın pratikler sunduğu iddia edilmektedir.

¹⁰³ Şenavcu, “Japon Dinleri”, 269.

¹⁰⁴ Gleason, “Searching For Shinto”, 4.

¹⁰⁵ Günay Tümer, “Atalar Kültü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Nisan 2023).

¹⁰⁶ Eberhard, *En Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi*, 32.

olması dolayısıyladır. Tanrıların fiziki olarak burada ikamet ettikleri düşüncesi değildir.¹⁰⁷ Fakat günümüzde bu anlayışın fiziki bir tasavvura doğru değişim gösterdiğini söylemek mümkündür.

Şintoizm, Asya kıtasının çeşitli bölgelerinden gelen, animist, şamanist unsurlara, doğurganlık ayinlerine, atalara ve doğaya saygı ritüellerine, çeşitli tanrısallıklara tapınım uygulamalarına sahip politeist toplulukların Japonya’ya göçüyle buraya taşınan inançların senkretik bir yapıda kurumsallaşmasıyla oluşmuştur. Sistemleşmesi Yamato Dönemi’ne dayanan Şintoizm, bu dönemde dışarıdan gelen Budizm ve Ruizm ile karıştırılmamak için Çince “Tanrıların Yolu”¹⁰⁸ anlamına gelen “Şinto” ile isimlendirilmiştir.¹⁰⁹ Yamato Dönemi’nde Ruizm ve Budizm’in bu coğrafyaya ulaşması, merkezi bir devlet kurma çabasında olan Japonya’nın dini anlamda da bir bütünlük oluşturması gerektiği gerçeğini ortaya çıkarmıştır. Ayrıca Şintoizm’in yapısal olarak ahlaki ve felsefi yönden eksiklikleri olması, bu noktalarda Budizm ve Ruizm’den etkilenmesi sonucunu doğurmuştur.¹¹⁰ Kurumsal inanç biçimleriyle karşılaşan Şintoizm, geçmişini benimseyerek zaman içerisinde sistemli bir dinde olması beklenen ibadet mekânı, belirli ritüeller, bu ritüellere hazırlık ve dini temizlik, kurban pratiği gibi unsurları da şekillendirerek kurumsal bir din kimliği kazanmıştır.¹¹¹

Sonuç

Japonya’nın erken dönemlerine dair bilgileri Çin başta olmak üzere muhtelif ülkelerin tarih kaynaklarından elde ediyor olmak, birincil kaynaklardaki net bilgilere ulaşmadaki en büyük zorluğu oluşturmaktadır. Bazı kaynaklarda geçen bilgiler, diğer kaynaklarda değinilmemekte hatta bazen yanlışlanabilmektedir. Bu nedenle erken dönem Japonya’sı hakkında yazmak başlangıç olarak çoğu belirsiz ifadeyi kabullenmekle mümkündür. Günümüzde bu bilgilerin birçoğu arkeolojik kazılar ve çapraz okumalarla netliğe kavuşmaktadır. Japonya’da tarih yazımı, Yamato Dönemi’nde göçmenler eliyle başlatılmıştır. Bu dönem, Japonya’nın bütün-

¹⁰⁷ Gleason, “Searching For Shinto”, 4.

¹⁰⁸ Bu ifadenin karşılığı Japonca “kami no michi”dir. Japon coğrafyasında ortaya çıkan din için Çince Şinto ifadesinin kullanılmasının birkaç sebebi olabilir. İlk olarak Şinto’nun Japonca “kami no michi” ifadesinin tam bir karşılığı olduğu görülmektedir. Bir diğer sebep ise Daoist halk inanışları için kullanılan Şinto kavramının, bu Daoist etki sebebiyle Japon halk inanışını ifade etmek için de kullanılmış olabileceğidir. Bkz. Demirci, “Bir Din Olarak Şintoizm’in Gelişim Süreci”, 76-77.

¹⁰⁹ Meyer, *Japan A Concise History*, 33.

¹¹⁰ Eberhard, *En Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi*, 36.

¹¹¹ Eberhard, *En Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi*, 31-32.

cül olarak sistemleşme ve kurumsallaşmaya adım attığı bir dönem olarak önem kazanmıştır.

Doğrudan Çin üzerinden gelen Ruizm, Japonya'nın din anlayışını/algısını şekillendirmiştir. Kore üzerinden dolaylı olarak gelen Budizm ise Japonya'da dinin kurumsal bir yapıya kavuşmasında etkili olmuştur. Bu ifadeler Budizm ve Ruizm'in Japonya'daki etkilerini birbirinden keskin hatlarla ayırmamakta, genel manada ulaşılan bir çıkarımı içermektedir. Japonya, Çin'den etkilenmeye başladığı Yayoi Dönemi'nin sonu ve Yamato Dönemi'nde, erken dönemlerdeki sistemli olmayan din anlayışı yerine, yeni bir din anlayışı geliştirmiştir. Buna göre din, siyasetle yakın bir ilişki içerisinde, "siyasi bir din anlayışı" olarak var olmuş, siyasi olarak güçlü isimler dini anlamda da otorite sahibi olmuştur. Bu durum Japonya'nın din anlayışını etkilemiş ve yıllarca dinler siyasi gücü elinde bulundurmak isteyenler için birer araç konumunda değerlendirilmiştir. Japonya'da dini anlamda birçok alternatifin bulunması (Şintoizm, Budizm, Ruizm), tarihinin uzun bir sürecinde dinlerin güçlü ailelerce siyasi güç arenasına dahil edilmesine ve böylece bu dinlerin belirli süreçlerde yükselişe geçerken belirli dönemlerde düşüşte olmasına neden olmuştur. Bu anlayışın oluşmasında ise en büyük pay kuşkusuz Çin'e aittir. Çin'in yapısal olarak din ve siyaseti bir sarmal gibi içeren bütünlük yapısının Japonya'ya da etkilediği, aristokratlar yoluyla taşınan dini inançların ise bunun en net örneği olduğu söylenebilir. Yamato Dönemi'nde Budizm'in ülkeye geldiği ve imparator ailesinin çeşitli tartışmalarla da olsa bu yeni dini benimsediği bilinmektedir. Bununla birlikte yine aynı dönem, imparatorluk ailesi kökenini Şinto tanrısına dayandırarak ilahi bir güçle kendisini meşrulaştırmıştır. Bu portre aslında Japonya'nın dini-siyasi anlamdaki anlayışını yansıtmaları bakımından önemlidir. Japonya'nın bu durumu kabaca din ve siyasetin iç içe olduğu pragmatik bir yapı olarak açıklanabilir.

Ruizm'in en büyük etkisinin ahlaki ve felsefi temelli olması, Japonların din algısını, Tanrı anlayışını, sosyal ve kurumsal ilişkilerine bakış açılarını etkilemiştir. Budizm'in gelişile, Buda ve Kami inançlarının/anlayışlarının birbirine yaklaştırılması, öncesinde şekilsiz olarak tasavvur edilen Kamilerin daha sonra Buda heykellerinden etkilenilerek şekilsel özelliklerle tasvir edilmeye başlanması, döngüsel hayat anlayışının Japonların ölüm ve ötesine dair anlayışlarını şekillendirmeleriyle günümüz Japonya'sındaki senkretik yapının temeli Yamato Dönemi'nde Çin'den sistemli etkilenmelerin başlamasıyla atılmıştır. Bu dönemdeki yapı ise, Şintoizm'in yerli ve milli bir inanç olarak nitelendirilmesinin sorgulanabilir olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Yamato Dönemi ve öncesine dair anlayış-

ların ortaya konulması, günümüz Japon dini yapısını anlamak için önem arz etmektedir. Literatürdeki birçok çalışmada erken dönem Japon tarihi yeterince ele alınamamış, belirli ifadelerle genel bir bakış sunulmuştur. Literatüre bu alanda giriş mahiyetinde bir araştırma kazandırmak amacıyla kaleme alınan çalışmamızın ileride yapılacak yeni araştırmalara genel bir bakış kazandırması beklenmektedir.

Kaynakça

- Cartwright, Mark. “Kojiki”. *World History Encyclopedia*. Erişim 28 Mart 2023. <https://www.worldhistory.org/Kojiki/>
- Chamberlain, Basil Hall. *A Translation of the Ko-ji-ki*, 1919. Erişim 23 Mart 2023. <https://www.sacred-texts.com/shi/kj/index.htm>
- Demirci, Kürşat. “Bir Din Olarak Şintoizm’in Gelişim Süreci”. *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi* 16 (2002), 76-79.
- Eberhard, Wolfram. *En Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 4. Basım, 2010.
- Friday, Karl F. (ed.). *Routledge Handbook of Premodern Japanese History*. New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2017.
- Gleason, Wendy. “Searching For Shinto: The Interplay of Politics and Religion From The Yamato to The Heian Era”, Spring 2007. Erişim 13 Mart 2023. <https://www.pcc.edu/library/wp-content/uploads/2019/06/searching-for-shinto.pdf>
- Hardacre, Helen. *Shinto A History*. United States of America: Oxford University Press, 2017.
- Henshall, Kennet G. *A History of Japan From Stone Age to Superpower*, London: Palgrave Macmillan, 2004.
- Hoang, Tony. “Kofun Period”. *World History Encyclopedia*. Erişim 04 Nisan 2023. https://www.worldhistory.org/Kofun_Period/
- Holcombe, Charles. *Doğu Asya Tarihi Çin Japonya Kore Medeniyetin Köklerinden 21. Yüzyıla Kadar*. çev. Muhammed Murtaza Özeren. İstanbul: Dergah Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Hudson, Mark J. “Rice, Bronze, and Chieftains: An Archaeology of Yayoi Ritual”. *Japanese Journal of Religious Studies* 19/2/3 (1992), 139-189.
- Jun, Endō. “The Early Modern Period: In Search of a Shinto Identity”. çev. Mark Teeuwen - John Breen. *Shinto-A Short History*. ed. Inoue Nobutaka vd. 108-158. London: RoutledgeCurzon, 2003.
- Kanaseki, Hiroshi - Sahara, Makato. “The Yayoi Period”. *Asian Perspectives* 19/1 (1976), 15-26.

- Karakapıcı, İlkin - Demir, Müge. “Şamanik Ritüellerde Kullanılan Entojenlerin Tıp Tarihi Açısından Değerlendirilmesi: Geleneksel Derleme”. *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi* 30/1 (2022), 96-104.
- Karaoğlu, Yetkin. *Japon Yeni Dini Hareketi: Ōmoto*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Karataş, Hüsamettin. “Erken Dönem Japon Budizmi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2013), 53-67.
- Kidder, J. Edward. “Agriculture and Ritual in the Middle Jōmon Period”. *Asian Perspectives* XI (1968), 19-41.
- Kohn, Livia. “Taoism in Japan: Positions and Evaluations”. *Cahiers d'Extrême-Asie* 8 (1995), 389-412.
- Levi, Nicolas. “The Impact of Confucianism in South Korea and Japan”. *Acta Asiatica Varsoviensia* 26 (2013), 7-16.
- Mason, R. H. P. - Caiger, J. G. *A History of Japan*. Singapore: Tuttle Publishing, Revised Edition, 1997.
- Meyer, Milton W. *Japan A Concise History*. United States of America: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 4. Basım, 2009.
- Minoru, Senda. “Taoist Roots in Japanese Culture”. *Japan Quarterly* 35/2 (Nisan 1988), 133-138.
- Mutlu, Gülseren. “Anadolu’da Orta ve Son Tunç Çağı Ölü Gömme Gelenekleri”. *AÇÜ Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (2018), 71-101.
- Özkan, Cuma. “Çin Dinleri”. *Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 241-266. İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Paramore, Kiri. *Japanese Confucianism A Cultural History*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2016.
- Sansom, George. *A History of Japan to 1334*. Japan: The Charles E. Tuttle Company, 1990.
- Şenavcu, Halil İbrahim. *Dünden Bugüne Japon Budizmi: İnanç ve Uygulamaları*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- _____. “Japon Dinleri”. *Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 267-286. İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 4. Basım, 2020.
- _____. “Tarihsel Süreç İçerisinde Japon Budizmi: Genel Bir Bakış”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 45-64.
- Takeshi, Matsumae. “Origin and Growth of the Worship of Amaterasu”. *Asian Folklore Studies* 37/1 (1978), 1-11.

- The Editors of Encyclopaedia Britannica. "Buddhism - Korea and Japan". *Britannica*. Erişim 08 Nisan 2023. <https://www.britannica.com/topic/Buddhism/Korea-and-Japan>
- The Editors of Encyclopaedia Britannica. "Himiko". *Britannica*. Erişim 06 Nisan 2023. <https://www.britannica.com/topic/Himiko-Japanese-ruler>
- The Editors of Encyclopaedia Britannica. "Ninigi". *Britannica*. Erişim 06 Nisan 2023. <https://www.britannica.com/topic/Ninigi>
- Tümer, Günay. "Atalar Kültü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/atalar-kultu>
- Usami, Hirokuni. *Social Crises and Religious Change in Pre-Medieval Japan*. London: University of London, The Degree Of PhD, 2017.
- Üstek, Merve. *Şintoizm'de Kadının Konumu*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Winkelman, Michael. "Introduction: Evidence for Entheogen Use in Prehistory and World Religions". *Journal of Psychedelic Studies* 3/2 (2019), 43-62.
- Yaşkan, Samet. *Şintoizmde İbadet*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2020.
- Yee, Chiang. "Japanese Calligraphy". *Britannica*. Erişim 07 Nisan 2023. <https://www.britannica.com/art/Japanese-calligraphy>
- T.C. Lalapaşa Kaymakamlığı. "Dolmenler". Erişim 27 Mart 2023. <http://www.lalapasa.gov.tr/dolmenler>
- New World Encyclopedia. "Jimmu, Emperor of Japan". Erişim 15 Nisan 2023. https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Jimmu,_Emperor_of_Japan



**Ahmed Midhat Efendi'nin Eserlerinde
Müslüman-Hıristiyan Tartışma Konuları: Beşâir Problemi**

Büşra GÜREL GÜNENÇ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim
Enstitüsü [busragurelgunenc@gmail.com], Orcid ID: 0000-0002- 8884-4835



Giriş

Hz. Peygamberin risaleti öncesinde Arap yarımadasında yaşayan kitabi geleneğe sahip Yahudi ve Hıristiyanların, kendilerinden gelmesini umdukları bir peygamber beklentisi içinde oldukları bilinmektedir.¹ Zira Cahiliye Araçlarının Hz. Muhammed'in peygamberlikle görevlendirilmesi durumunu Yahudi ve Hıristiyanlara danışmaları, Eh-i Kitap'ın peygamber beklentisine ve bu konuda bilgi sahibi olduklarına işaret etmektedir. Hanif olan kimselerin de bu konuda Eh-i Kitap'ı bilgi sahibi gördüğü bilinmektedir.² Bu bağlamda gerek Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitaplarında gerek tarihi kaynaklarda geleceği söylenen ve bazı özellikleri bildirilen peygamberin Hz. Muhammed olup olmadığı ilk dönemlerden beri

¹ Fadıl Ayğın, *Son Peygamberi Müjdelemek: Beşâirü'n-nübüvve*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013) 17.

² Mehmet Alıcı, "Cahiliye Arabı Bir Peygamber Bekliyor Muydu? Âtıl Tanrı Bağlamında Cahiliye Dönemi Peygamber Algısı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59/1, (Nisan 2018), 119.

beşâirü'n-nübüvve³ başlığında tartışılmıştır. Bu konu hakkında İslam âlimlerinin hareket noktası Kur'an-ı Kerim'deki ayetler olmuştur.⁴

Hız. İsa'nın beyanı olarak aktarılan "Ey İsrailoğulları! Ben size (gönderilen) Allah'ın peygamberiyim. Önümde Tevrat'ın tasdikçisi ve benden sonra gelecek bir peygamberin müjdecisi olarak geldim ki o peygamberin ismi Ahmed'dir"⁵ ayeti Hız. Muhammed'in peygamberliğini müjdeleyen ayetlerden kabul edilmektedir. "Kendilerine kitap verdiklerimiz, onu kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Kendilerini ziyan edenlere gelince işte onlar inanmazlar"⁶ ayeti ise Eh-i Kitap bilginlerinin Hız. Muhammed'i ve özelliklerini bildiğini haber vermektedir. "Onlar, ellerindeki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî peygambere uyarlar... O peygambere inanan, onu koruyup destekleyen, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nura uyanlar, işte bunlardır kurtuluşa erenler"⁷ ayeti Tevrat ve İncil'de Hız. Peygamberin müjdelendiğini ve vereceği mesajların içeriğini haber vermektedir. Bu ayetlerden yola çıkan İslam âlimleri erken dönemlerden itibaren Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarında Hız. Peygamberin müjdelendiğini ispatlamaya çalışmışlardır.⁸

Ahmed Midhat Efendi de beşâir meselesini önemsemiş, bu konuyla ilgili müstakil bir eser kaleme almıştır.⁹ Bir dönem beraber çalıştıkları Fatma Aliye Hanım'ın

3 Beşâir, "sevinmek ve sevindirmek" anlamına gelen beşr kökünden türeyen "sevindirici haber, müjde" manasına gelen bişâre kelimesinin çoğuludur. Beşâirü'n-nübüvve tamlamasındaki nübüvveden maksat da Hız. Peygamber'in peygamberliğidir. Buna göre bu tamlama Hız. Muhammed'in peygamberliğini haber veren, onun hak peygamber olduğunu doğrulayıp belgeleyen çeşitli olaylar, haberler ve mucizelerdir. Mehmet Aydın, "Beşâirü'n-nübüvve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 03.05.2023)

4 Hidayet Işık, "Müslüman Âlimlere Göre Tevrat ve İncil'de Hız. Muhammed", *Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (Haziran 2015), 12.

5 El- Saff 61/ 6.

6 El- En'am, 6/ 20.

7 El- Araf 7/ 157

8 Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 184; Fuat Aydın, "Ali b. Rabben et-Taberi'nin Kitabı'd-Din ve'd-Devle adlı Eseri ve İsbat-ı Nübüvve Geleneğindeki Yeri" *Usûl*, 6/6, (Aralık 2006), 27.

9 Ahmed Midhat, *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, (Dersaadet: Kırkanbar Matbaası, 1312) Bu eser Mehdi Ali Seçkin tarafından Türkçeleştirilmiştir. Ahmed Midhat, *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, Haz. Mehdi Ali Seçkin, (İstanbul: Kutupyıldızı Yayınları, 2007)

Nisvân-ı İslam isimli kitabında Hz. Peygamberin İncillerde geçen son peygamber olduğunu beyan etmesi, Katolik bir ilahiyatçının dikkatini çekmiş ve bu konuyu araştırmaya başlamıştır. Ahmed Midhat'ın kendisinden “Katolik dostumuz” şeklinde bahsettiği bu şahıs, Midhat Efendi'ye gelerek meselenin aslını öğrenmek istemiş, Midhat Efendi de onun sorularını titizlikle cevaplayarak aralarında geçen konuşmayı kitaplaştırmıştır. Bu diyalog sonucu ortaya çıkan eserde Peygamberimizin müjdelenmesi meselesini tarihi olaylardaki beşâir ve kutsal kitaplardaki beşâir olarak iki ayrı başlıkta işlediği görülmektedir. Müellif kutsal kitaplara inanan herkesin beşâiri kabul etmesi gerektiği kanaatindedir.¹⁰

Midhat Efendi kutsal kitaplarda geçmiş zamanın açıkça anlatıldığını, içinde yaşanan zamanın ise işaretlerle anlatıldığını söylemektedir. Bu yüzden bazen farklı anlamlar çıkarılması doğaldır. Gelecek zamanda yaşanacak olayların yine açıkça bildirilmediğini, hatta bazı işaret ve imaların âlimler tarafından bile hemen anlaşılmadığını ifade etmektedir. Örneğin İsrailoğullarından bir peygamber, bâkire bir kadının hamile kalarak oğlan çocuğu doğuracağını haber vermiştir¹¹ denilen İncil pasajında, bu çocuğun Hz. İsa, annesinin de Hz. Meryem olduğu Hz. İsa'nın peygamberliğine kadar elbette anlaşılammıştır. Ahmed Midhat'a göre Allah İsrailoğullarına peygamber geleceğini işaret etmekten öte açıkça bildirmiştir. Bu durumu İsrailoğullarının kendi peygamberleri hayattayken dahi gösterdikleri itaatsizliğe bağlayarak, peygamberlerinin vefatından sonra putperestliğe dönme ihtimallerini azaltmak için olduğunu düşünmektedir.¹²

Geleceği haber verilen bu peygamberin Hz. Muhammed olup olmadığı Müslümanlar ve Eh-i Kitap arasında tartışılmalı en önemli meselelerden olmuştur. Bu bağlamda Kur'an'da bildirilen beşâret iki çerçevede ele alınmaktadır. Birincisi tarihi boyut olup, Hz. Muhammed'in peygamberliği öncesi insanlarda böyle bir beklentinin olup olmadığı meselesidir. İkincisi ise metin boyutu olup bu beklentinin mevcut metinlere yansıyor yansımadağı problemidir. Midhat Efendi de eserinde bu iki boyutu ele almakta ve ilk olarak Hz. Muhammed'e peygamberlik verilmeden önceki dönemde Yahudi ve Hristiyanların bu konuda bilgisi olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.

10 Ahmed Midhat, *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, 13.

11 “Bütün bunlar, Rab'bin peygamber aracılığıyla bildirdiği şu söz yerine gelsin diye oldu: 23“İşte, kız gebe kalıp bir oğul doğuracak; adını İmmanuel koyacaklar.” İmmanuel, Tanrı bizimle demektir.” Kutsal Kitap: İncil (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2017), Matta 1: 3-24.

12 Ahmed Midhat, *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, 355-359.

1.Tarihi Olaylardaki Beşâir

1.1. Hz. Muhammed Doğmadan Önce Yaşanan Mucizevi Olaylar

Ahmed Midhat bazı siyer kitaplarında geçtiği üzere Hz. Muhammed'in doğduğu gece Kureyş'in en önemli putunun yüz üstü düşmesini ve bin yıldan beri suları kesik olan Semave Deresi'nin taşmasını Hz. Muhammed'i haber veren alametlerden saymaktadır. Mecûsiler için önemli olan Save Gölü'nün kurumasını, Kisra sarayındaki burçların yıkılmasını ve o bölgede bazı kimselerin garip rüyalar görmesini de Hz. Peygamberin müjdelemesi ile ilişkilendirmektedir.¹³ Bu olayları “Beşâirü Sabiyye” başlığında işleyen müellifin yanlış bir başlıklandırma yaptığı görülmektedir. Çünkü söz konusu olaylar Sâsânî Krallığı ve Mecûsilerle ilişkilidir. Bu hadiselerin ilk defa Yakubi ve Taberi'de (d. 829- ö.923) geçtiği bilinmektedir. Yakûbî ve Taberi'den nakledildiğine göre Mecûsî din adamı sınıfının lideri, Hz. Peygamberin doğduğu gece rüyasında başıboş develerin Arap atlarının önünde koştuğunu, Dicle'yi geçtiğini ve o bölgede yayıldığını görmüştür. Ahmed Midhat'ın Mecûsilerle ilişkili mucizevi olayları anlatırken “bazı kimselerin rüyaları” olarak aktardığı hadisenin bu olay olma ihtimali yüksektir.¹⁴

Midhat Efendi Seyf b. Zî Yezan adında bir müneccim Hz. Muhammed'in dedesi Abdülmuttalib'e uzun zamandan beri bekledikleri peygamberin kendi memleketlerinden olacağını ve Hatemü'l-Enbiya sıfatıyla tebliğ yapacağını haber verdiğini belirtmektedir. Hatta isminin Ahmed olup, iki omuzu arasında büyük bir et beni görünümünde nübüvvet mührü olacağını söylediğini de aktarmaktadır. Abdülmuttalib bu zamana kadar torununda bazı farklılıkları görmüş olsa da Hz. Muhammed'in peygamberliğini müjdeleyen ilk kişi Seyf b. Zî Yezan olmuştur. Hz. Muhammed'in bu olay esnasında çocuk yaşlarda olduğu bilinmektedir. Midhat Efendi Seyf b. Zî Yezan 'ın “Eğer peygamberlik ve davet dönemine yetişsem ona bir nefer olmak için can atardım” dediğini eklemektedir.¹⁵

Midhat Efendi Kus b. Saide'nin hutbesine ilişkin rivayeti de zikretmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in peygamberliğine çok az bir zaman kala, Ukaz panayırında insanlara hitap eden Kus b. Saide, çok yakın bir zamanda peygamber geleceğini şu sözlerle müjdelemiştir; “...Allah'ın gelecek bir peygamberi vardır ki gelmesi

13 Ahmed Midhat, *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, 172.

14 Mehmet Alıcı, “Mecûs Kavramının Tarihsel Arka Planına Işık Tutmak, Cahiliye Döneminden Risalet Arap Yarımadasında Sasani Varlığı” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 63/2, (Kasım 2022), 17-18.

15 Ahmed Midhat, *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, 191-195.

pek yakındır. Gölgesi başımız üstüne geldi. Ne mutlu o kimseye ki o dahi ona iman edip de o dahi ona hidayet eyleye.”

Bi'set öncesi Arap toplumunda kahinlerin bir kurtarıcı beklediklerine ilişkin bu rivayetlerin metin tekniği açısından sorunlu olduğu bilinmektedir. Ayrıca Arap toplumunda kahinlerdeki kurtarıcı beklentisinin Eh-i Kitapla olan temas sonucu ortaya çıktığı, atadan gelen bir inanç olmadığı düşünülmektedir. Dolayısıyla beşâir kavramının aslında Hz. Peygamberin nübüvvetinin kutsal kitaplarda müjdenmesiyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz.¹⁶ Midhat Efendi Hz. peygamberin bi'setinden önce Yahudilerle karşılaştığı hadiseleri ele almakta ve bu bilginlerin Hz. Muhammed'deki nübüvvet nişanlarını gördüklerini ispatlamaya çalışmaktadır.

1.2. Yahudilerin Beşâir Hakkında Bilgisi Olduğuna Dair

Ahmed Midhat, Hz. Muhammed'in altı yaşlarında annesi ve sütannesiyile beraber dayısını ziyarete gittiğini, orada Bi'rü'n-Nâbiğa ya da Bi'r-i Adiy adlı havuzda yüzdüğünü nakletmektedir. Bu sırada Hz. Peygamber'i gören Yahudi bilginlerden birinin diğerlerine “İşte ahir zaman peygamberi olmak üzere gelmesi beklenen mutlaka bu çocuktur. Alametler tamamen kendisinde toplanmıştır” dediğini aktarmaktadır.¹⁷

Ahmed Midhat'ın aktardığı bir başka olay ise Yahudi âlimlerinden son derece saygın bir zat olan Abdullah b. Selam'ın¹⁸ Müslüman oluşudur. Abdullah b. Selam Hz. Muhammed'in hicret ettiği gün Medine'de kendisini görmüş ve bazı sorular sormuştur. Peygamberimizin verdiği cevaplar üzerine gönlü mutmain olan Abdullah b. Selam şehadet getirerek Müslüman olmuş, ahir zaman peygamberiyle ilgili Tevrat'ta geçen işaretlerin hepsini Hz. Muhammed'de gördüğünü belirtmiştir.¹⁹

Ahmed Midhat'ın aktardığı bir diğer olay Yahudi bilginlerinden itibarlı ve zengin bir zat olan Muhayrik'in Müslüman oluşudur. Muhayrik Tevrat'ta Hz. Peygam-

16 Fadıl Aygün, *Son Peygamberi Müjdelemek Beşâirü'n-nübüvve*, 111-115.

17 Ahmed Midhat, *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, 213-215.

18 Abdullah b. Selam Medine civarına yerleşmiş bulunan üç Yahudi kabilesinden Ben-i Kaynuka'ya mensuptur. Hz. Yusuf neslinden geldiği rivayet edilir. Babasında Tevrat ve Talmud'u okuduğu bilinen Abdullah b. Selam Yahudilerin meşhur âlimlerindendi. Ona nisbet edilen risaleler günümüze kadar gelmiştir. Hz. Peygamber'e sorduğu sorularla bunlara verilen cevapları ihtiva eden ve birçok yazması bulunan *el-Mesâ'il Kahire*'de 1867 yılında basılmıştır. Mustafa Fayda, “Abdullah B. Selam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 16.04.2023)

19 Ahmed Midhat, *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, 221-225.

ber'in beşâirini gördüğü ve hak peygamber olduğuna kanaat getirdiği halde, kendi dininin ve Yahudilerin etkisi altında kalarak bunu açıklayamamasıdır. Uhud Savaşı sırasında Yahudilere Hz. Muhammed'e yardım etmeleri gerektiğini söylemiş de Yahudiler kabul etmemiştir. Muhayrik Uhud Savaşı günlerinde Müslüman olmuş ve savaşa katılarak şehit olmuştur. Tüm mal varlığının kullanım yetkisini Hz. Peygamber'e bıraktığı bilinmektedir.²⁰ Midhat Efendi bu rivayetleri Yahudilerin beşâirden haberdar olduğuna delil getirmektedir. Müellif Hz. Peygamberin Hıristiyan bilginlerle karşılaşmalarını da ele almakta ve Hz. Peygamber daha küçük yaşlardayken geleceği beklenen peygamber olduğunu anladıklarını ifade etmektedir.

1.3. Hıristiyanların Beşâir Hakkında Bilgisi Olduğuna Dair

Ahmed Midhat Hıristiyan bilginlerin beşâirden haberdar olduğunu ispatlamak için Hz. Muhammed'i müjdelediğini düşündüğü olayları sıralamaktadır. Örneğin Hz. Peygamberin on iki yaşında amcası Ebu Talip ile beraber gittiği yolculuğu anlatmaktadır. Bu yolculukta Ebu Talip'in kervanı Basra'da rahip Bahira'nın manastırının yanında konaklamıştır. Bahira dikkatini çeken bazı olağanüstülükler neticesinde Hz. Peygamberle ilgilenmiş ve kafileye ziyafet vermiştir. Ebu Talip'e sorular sorarak Hz. Peygamberle ilgili bilgiler almıştır. Cevaplar neticesinde Hz. Peygamberin vücuduna bakmak için izin istemiş ve sırtındaki nübüvvet mührünü görünce Hz. Muhammed'in Yahudi ve Hıristiyan âlimlerce bilinen özelliklere uyduğuna ve son peygamber olduğuna kanaat getirmiştir.²¹

Bu olayın sahil olup olmadığıyla ilgili ciddi şüpheler vardır. Zira rivayetlerde Hz. Peygamberin Ebu Talip ile yolculuğa çıktığı andan itibaren olağanüstü olaylar yaşadığı belirtilmektedir. Bunların başında bir bulutun Hz. Muhammed'i güneşten koruduğu, ağaçların ona secde ettiği gibi herkes tarafından görülebilecek hadiseler vardır. Ancak bu olayları rahip Bahira'dan başka birinin görmemesi ilginçtir. Ayrıca modern araştırmacılara göre geleceği müjdelenen nebinin özellikleri Eh-i Kitap tarafından bilinse de nokta atışı olarak nübüvvetten yıllar önce isabet etmesi pek mümkün görülmemektedir. Bununla beraber Bahira'nın çocuk yaştaki Hz. Muhammed'in görüntüsünden ve konuşmasından yola çıkarak geleceği müjdelenen peygamber olduğunu söylemesi, Hz. Muhammed ve kafile üzerinde bir etkiye sebep olmamış, gündem edilmemiştir. Dolayısıyla bazı araştırmacılar bu olay yaşanmış olsaydı Hz. Muhammed'in kırk yaşına kadar hazırlanması gerektiğini dü-

20 Ahmed Midhat, *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, 253-258.

21 Ahmed Midhat, *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, 285-289.

şünmektedir. Ancak ilk vahyin gelişinde Hz. Muhammed'in ne kadar korktuğu ve şoka girdiği bilinmektedir. Ayrıca Rahip Bahira olayıyla ilgili en güvenilir rivayet olan Tirmizî rivayetinin senedi hadis tekniği açısından zayıf bir rivayet olmasa da sahih olarak da geçmemektedir. Tirmizî seneddeki ravilerin durumlarından sebep bu hadise hasen garip hükmünü vermiştir.²²

Ahmed Midhat'ın aktardığı bir diğer hadise ise Hz. Muhammed'in yirmi beş yaşında çıktığı Şam yolculuğunda meydana gelen olaydır. Kervan yine Basra'da mola vermiş ve Hz. Peygamber Bahira'nın yerine geçen rahip Nastura ile karşılaşmıştır. Nastura da Hz. Peygamberin özelliklerine bakarak onun son peygamber olduğuna inanarak Yahudilerin kötülüklerinden korunmak için Şam'a gitmemesi konusunda uyarmıştır²³

Midhat Efendi, Hz. Peygamberin Nastura'dan bazı dini öğretiler öğrendiği iddiasına da cevap vermektedir. Ona göre böyle bir durum olsaydı yanındakilerin de şahit olacağını ve bu haberin dilden dile yayılacağını söylemektedir. Ona göre bu durumu doğrulayan bir rivayet olmadığına göre bu haberin doğru olduğu söylenemez. Ayrıca Hz. Peygamberin Nastura'yı bir yemek yiyecek kadar kısa bir süre gördüğü ve bu kısa zamanda pek bir şey öğrenemeyeceği aşikârdır. Midhat Efendi, Hz. Muhammed'in Nastura'dan talim almış olsa dahi kırk yaşına kadar beklemeyeceğini ve pekâlâ yirmi beş yaşında da peygamberliğini duyurabileceğini eklemektedir.²⁴ Aynı zamanda Bahira ve Nastura ile karşılaşmalarından sonra Hz. Muhammed'in hal ve hareketlerinde peygamberliği bekleyen bir tavra rastlanmadığını belirten Ahmed Midhat, Hz. Peygamber kendisine vahiy geldiğinde bile ne olduğunu anlayamadığını, korktuğunu ve Hz. Hatice'nin onu teselli ettiğini ifade etmektedir. Başına gelen hadisenin ne olduğunu anlamak için Varaka b. Nevfel'e gidip istişare etmişlerdir. O da son peygamberin Hz. Muhammed olacağını söylemiştir. Diğer peygamberler de peygamberlikle görevlendirilmeden nübüvvetin geleceğine dair bir ümit beslememişlerdir. Bu halin peygamberliğin nişanelerinden olması muhtemeldir.²⁵

Ahmed Midhat, Buhari'ye referansla Hz. Peygamberin ileri gelen devlet başkanlarına İslam'a davet etmek için yazdığı mektuplara da değinmektedir. Rum lider

22 İhsan Arslan, "Vahiy Bağlamında Rahip Bahira Olayının Değerlendirilmesi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8, (Aralık 2018), 315-338.

23 Ahmed Midhat, *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, 301-302.

24 Ahmed Midhat, *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, 305-324; Ahmed Midhat, *Nizâ-i İlm ve Din/İslam ve Ulûm*, (İstanbul, 1313), 1/346-347.

25 Ahmed Midhat, *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, 309-315.

Heraklius, Hz. Peygamberin gönderdiği mektubu papaz Dagâtır'a²⁶ incelemek istemiştir. Mektubu inceleyen Dagâtır Yuhanna İncil'inde müjdesi verilen kişinin Hz. Muhammed olduğunu beyan etmiştir. Bunun üzerine Rum lider mektubunda Hz. Muhammed'in peygamberliğini tasdik ettiğini, İncil'de isminin geçtiğini, Rumları iman etmeye davet ettiğini, ama kabul etmediklerini yazmıştır. Mektupta yazanlardan sonra Hz. Peygamberin Rum lideri iman etmiş olarak görmediğini, fakat İslam'a meyli olduğunu ifade ettiğini söylemektedir.²⁷

Ahmed Midhat'ın tebşîrât ile ilgili aktardığı son olay Hz. Peygamberin Mısır hükümdarı Mukavkıs'a gönderdiği davet mektubuna cevaben Mukavkıs'ın yazdıklarıdır. "Bir peygamber geleceğini biliyordum" yazarak mukabelede bulunan Mukavkıs, iman etmese de Hz. peygamberin peygamber olarak geldiğini tasdik etmiştir.²⁸

Dini geleneklerin çoğunda ahir zamanda gelecek bir kurtarıcı inancı bulunduğu, Midhat Efendi beşâirle ilgili yaşanan tarihi hadiselerin temelinde ilahi kitapların orijinal hallerinde bulunan işaret ve haberlerin olduğunu savunmaktadır. Zira ilahi kitaplarda hiçbir bilgi bulunmasaydı halkın böyle bir konuyla alakadar olmayacağını düşünmektedir.²⁹ Bu nedenle beşâir hakkındaki tarihi olayları ele aldıktan sonra Tevrat ve İncil'de beşâire delil olduğunu düşündüğü bölümleri okuyucuya sunmaktadır.

2. Kutsal Kitaplarda Beşâir

2.1. Tevrat'ta Beşâir

Ahmed Midhat Tevrat'ta yapılan tüm tahrifata rağmen elimizde bulunan Tevrat nüshasından Hz. Muhammed'in müjdelenmesi ile ilgili ayetleri sıralamaktadır. Burada Rahmetullah Hindî'nin *İzhârü'l-Hak*'kını sık sık kaynak olarak kullandığı görülmektedir. Midhat Efendi eldeki Tevrat'ta Musa'nın ifadelerine atıf yapmaktadır:

26 Ahmed Midhat bu papazın ismini vermemiştir. Fakat hadis kitaplarından edindiğimiz bilgilere göre Bizans patriği Dagâtır, Efendimizin gönderdiği mektup ve elçinin tebliğinden sonra Müslüman olmuş, bunu açıkladığında da kilisedeki Rumlar tarafından öldürülmüştür. Ali Öngül, "Dagâtır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 21 Haziran 2023).

27 Ahmed Midhat, *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, 335-346.

28 Ahmed Midhat, *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, 598.

29 Ahmed Midhat, *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, 211, 278-279.

Ve Rab bana 'söyledikleri doğrudur' dedi. Onlara (yani İsrailoğullarına) kendi kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım. Sözlerimi onun ağzından işiteceksiniz. Kendisine emredeceğim her şeyi onlara bildirecek. Adıma konuşan peygamberin iletmiş olduğu sözleri dinlemeyeni ben cezalandıracağım. Ancak kendisine buyurmadığım bir sözü benim adıma söylemeye kalkışan ya da başka ilahlar adına konuşan peygamber öldürülecektir.³⁰

Ahmed Midhat burada müjdelenen peygamberin Yahudiler tarafından Yuşa, Hıristiyanlar tarafından İsa kabul edildiğini, fakat özelliklerine bakıldığında aslında işaret edilenin Hz. Muhammed olduğunu ileri sürmektedir. Yuşa peygamberin Hz. Musa zamanında yaşıyor olmasına rağmen ayette gelecek zamandaki bir peygamberin haber verildiği bildirilmektedir. Ayrıca Yuşa peygamber Hz. Musa'nın şeriatına uymaktaydı. "Senin gibi" ifadesinden gelecek peygamberin de Hz. Musa gibi şeriat getirmesi gerektiğinin ima edildiğini savunan Midhat Efendi, Yuşa'nın bu açıdan da işaret edilen peygamber olamayacağını dile getirmektedir. "İsrailoğullarına kendi kardeşleri arasından" ifadesi için de bu tabirin Araplara mahsus olduğunu, İsa ve Yuşa'nın İsrailoğullarına mensup olduklarından dolayı burada Araplara bir işaret olduğunu düşünmektedir. Musa'nın Araplardan yardım isterken "kardeşin İsrail istiyor"³¹ dediği pasajları bu görüşüne delil getirmektedir. "Sözlerimi onun ağzına koyacağım" ifadesinden de müjdelenen peygamberin ümmi olacağına işaret olduğunu düşünen müellif, bu açıdan da Yuşa ve İsa peygamberler okuma-yazma bildiklerinden dolayı ümmi olan Hz. Muhammed'in işaret edildiğini savunmaktadır. Yine bu pasajda peygamberin söylediği sözler hak olmazsa öldürüleceği yazmaktadır. Ahmed Midhat Yahudilerin Hz. Muhammed'i yalancı peygamber olarak göstermek için defalarca öldürme girişiminde bulduklarını, ama Allah'ın peygamberini her defasında koruduğunu anlatmaktadır.³² Midhat Efendi'nin beşaire delil olduğunu düşündüğü bir diğer Tevrat pasajı şöyledir:

Tanrı olmayan ilahlarla beni kıskandırdılar. Değersiz putlarıyla beni öfkelen-dirdiler. Ben de halk olmayan bir halkla onları kıskandıracam. Anlayışsız/cahil bir ulusla onları öfkeli edeceğim.³³

Hıristiyanların bu pasajı İsa'ya nispet ettiğini belirten Midhat Efendi, bu iddia-nın doğru olmadığını zikretmektedir. Öyle ki Hz. İsa Hz. Davud'un oğullarından olduğu ve İsrailoğullarına peygamber gönderildiği için başka bir kavimden de-

30 Kitab-ı Mukaddes: Tevrat, (Erişim 16.04.2023) Tesniye- 18/:17-20.

31 Sayılar 20:14.

32 Ahmed Midhat, *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, 412-422.

33 Tesniye 3:21.

ğildir. Dolayısıyla başka bir kavimden olacağı söylenen peygamber Hz. İsa olmaz. “Cahil bir kavim ile kıskandırayım” ifadesinden de Arapların kastedildiğini belirten Midhat Efendi, Mezopotamya’da bile “ümme halk” denince Arapların anlaşıldığını söyleyerek Hz. Muhammed’in kastedildiğini düşünmektedir.³⁴

Midhat Efendi “Rab Sina’dan geldi ve halkına Sair’den doğdu ve Faran (Faran) Dağı’nda parladı.”³⁵ mealindeki Tevrat pasajını da aktarmaktadır. Buna göre Sina Hz. Musa’nın İsrailoğulları ile beraber dolaştığı çöl, Sair ise Filistin tarafları olup, Faran da Suriye, Filistin ve Yemen arasında bulunan Hicaz bölgesi hatta onun Kâbe noktasıdır. Tekvin Kitabının yirmi birinci babında Hz. İsmail ve Hacer’in Faran’a doğru bir yolculuk yaptığı ve ömürleri boyunca orada yaşadıklarını belirten ifadeleri bu görüşüne delil getirmektedir.³⁶ Buna göre Tevrat’ta geçen pasajdan kasıt, Allah’ın Sina’da Hz. Musa’ya, Sair’de Hz. İsa’ya tecelli edip, Faran’da Hz. Muhammed’e zahir olmasıdır. Midhat Efendi *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye* kitabında sorularını yanıtladığı Katolik dostunun bu maddeyi hiçbir şekilde inkâr edemediğini belirtmektedir.³⁷

Tevrat’ın ilgili pasajlarına bakıldığında ilk olarak Hz. Musa’ya benzeyen bir nebi ifadesi dikkat çekmektedir. Bu konuda araştırmaları bulunan Fadıl Ayğan’a göre Hz. Muhammed ile Hz. Musa nebevi faaliyetleri ve tarihsel şahsiyetleri açısından büyük benzerlik göstermektedir. Buna göre olağan şekilde dünyaya gelerek yine olağan bir şekilde vefat etmeleri, evlenmiş olmaları, müstakil bir şeriat getirmekle beraber siyasi hâkimiyet ve liderlik olguları, savaşa katılmaları, hicret etmeleri, hayattayken kendilerine verilen ilahi vahyin yazıya geçirilmiş olması ve temizlik ile kurban kesimine dair getirdikleri hükümlerin benzerlikleri açısından Hz. Muhammed ve Hz. Musa özdeşleştirilmektedir.³⁸ Midhat Efendi’nin sunduğu bu pasajlarla ilgili İslam alimlerinin geleneksel görüşünü paylaştığı söylenmelidir. İlgili İncil pasajlarını da ele alan müellif, İncillerde geçen ifadelerin de Hz. Muhammed’i işaret ettiğini savunmaktadır.

34 Ahmed Midhat, *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, 424-427.

35 Tesniye 33:2.

36 Ahmed Midhat, *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, 427-430. İslâmi kaynaklarda Faran, İbranice kelimenin Arapçalaşmış hali olarak belirtilir. Mekke ve Medine dağlarının Tevrat’ta zikredilen hali olarak bilinir. Ömer Faruk Harman, “Faran”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 10.04.2023)

37 Ahmed Midhat, *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, 428-430.

38 Fadıl Ayğan, *Son Peygamberi Müjdelemek Beşâirü’n-nübüvve*, 332-333.

2.2. İncillerde Beşâir

Erken dönemlerden beri Hıristiyanlarla yapılan teolojik tartışmalarda Müslüman alimler, Hz. Muhammed'in peygamberliğini önceki kutsal kitaplarda yazılı olduğunu fakat buna delalet eden ifadelerin metinlerden çıkarıldığını yani Kitab-ı Mukaddes'in tahrif edildiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda reddiyelerde "beşâir" konusunun tahrif meselesiyle birlikte ele alındığı görülmektedir.³⁹ Midhat Efendi yapılan tahrifata rağmen İncillerdeki beşâirin Tevrat'takine istinaden daha açık ve anlaşılır olduğunu belirtmektedir. İlgili İncil pasajlarını aktararak Hz. Muhammed'in peygamberliğinin müjdelendiğini ispatlamaya çalışmaktadır.

Musa şöyle demişti: Tanrınız Rab size kendi kardeşlerinizin arasından benim gibi bir peygamber çıkaracak.⁴⁰

Katolik dostu bu pasajda işaret edilenin İsa olduğunu söylemektedir. Midhat Efendi de Hz. Muhammed'in müstakil şeriatı olma açısından Hz. Musa'ya benzediğini savunarak, Hz. İsa'nın "şeriatı bozmaya gelmedim" sözünü hatırlatmaktadır. Hz. Musa'nın ve Hz. Muhammed'in hayatlarında gerektiğinde savaşla emrolduklarını, Hz. İsa ve beraberindekilere ise kılıcın yasak olduğunu söyleyerek, Hz. Musa'ya bu açıdan da Hz. Muhammed'in benzediği görüşündedir. Ayrıca geleceği söylenen zatın peygamber olduğu yazmaktadır. Fakat Hıristiyanlar teslis inancından dolayı İsa'yı peygamber değil tanrı veya tanrı oğlu kabul etmektedir. Ahmed Midhat'a göre bu açıdan da bakıldığında pasajlarda işaret edilen Hz. Muhammed'dir.⁴¹ Müslüman bilginlerin ve Midhat Efendi'nin İncillerdeki beşâiri tartışırken en çok üzerinde durduğu nokta Faraklit (Paraklit) kelimesinin geçtiği pasajlardır:

Beni seviyorsanız buyruklarımı yerine getirirsiniz. Ben de babadan dileyeceğim. O sonsuza dek sizinle birlikte olsun diye size başka bir yardımcı, Gerçeğin Ruhu'nu verecek. Dünya O'nu kabul edemez. Çünkü O'nu ne görür ne de tanır. Siz O'nu tanıyorsunuz. Çünkü O aranızda yaşıyor ve içinizde olacaktır.⁴²

Aslı Grekçe olan Paraklit, "yardıma çağırılan, müdafaa eden, şefaathçi" gibi anlamlara gelmektedir. Geleneksel Hıristiyan inancına göre Yuhanna İncili'nde geçen Hz. İsa'nın geleceğini müjdelediği Paraklit, Ruhulkudüs'tür⁴³ ve İsa Mesih'in

³⁹ Fadıl Aygün, *Son Peygamberi Müjdelemek Beşâirü'n-nübüvve*, 237; Mehmet Aydın, "Faraklit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 10.04.2023)

⁴⁰ Elçilerin İşleri 3/ 22.

⁴¹ Ahmed Midhat, *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, 445-453.

⁴² Yuhanna 14:15-17.

⁴³ Fadıl Aygün, *Son Peygamberi Müjdelemek Beşâirü'n-nübüvve*, 413.

kendilerinden ayrılması sebebiyle hüznlenen havarilere teselli olmak için geldiğine inanıldığından genellikle “teselli veren” olarak tercüme edilmiştir.⁴⁴ Ancak etimolojik manası ve eski kullanımında Grekçedeki kök manasının “birine yardım için çağırma” anlamına geldiği ve Yeni Ahit metinlerinde bu anlamda kullanıldığı söylenmelidir.⁴⁵

Günümüzdeki İnciller Grekçe yazılmıştır, Hz. İsa ise Aramice konuşmuştur. Müslüman alimler Grekçedeki Paraklit kelimesinin Hz. İsa'nın konuştuğu dilde ne anlama geldiğini araştırmış ve Saff suresinde geçen “Ahmed” ifadesi ile bu kavramı özdeşleştirmişlerdir. İslami kaynaklarda Faraklit olarak geçen Paraklit kelimesinin (Yuhanna İncili, 14/16-26; 15/26; 16/7 vd.) Saf suresinde belirtilen müjdeye⁴⁶ delâlet ettiğini ileri sürerek, Hıristiyanların bu kavrama kutsal ruh anlamı vermesine karşı çıkmışlardır.⁴⁷ Paraklit'in özellikleri Yuhanna İncil'inde şöyle geçmektedir:

Ne var ki O, yani Gerçeğin ruhu (Paraklit) gelince, sizi tüm gerçeğe yöneltecek. Çünkü kendiliğinden konuşmayacak, yalnız duyduklarını söyleyecek ve gelecekte olacakları size bildirecek. O beni yüceltecek. Çünkü benim olandan alıp size bildirecek.⁴⁸

Bu İncil pasajında Hz. İsa söyleyeceklerini Paraklite havale etmektedir. Ahmed Midhat'a göre burada da işaret edilen Ruhulkudüs değildir, çünkü havariler Hz. İsa hayattayken kutsal ruh ile feyizlenmişlerdir. Bu pasajda geleceği söylenen zatın kendiliğinden konuşmayacağı, sadece duyduklarını (vahyedileni) söyleyeceği belirtilmektedir. Fakat Hıristiyanlar Ruhulkudüs'ü ilah olarak kabul ettiğinden bu kısıtlanmışlık hali bir ilah için düşünülemez. Ulûhiyet isnad edilen bir varlık için sadece işittiklerini söylemek uygun görülemez. Ahmed Midhat kastedilen zatın muhakkak bir peygamber olması gerektiğini, bu kişinin sadece Hz. Muhammed olabileceğini, çünkü Hz. İsa'dan sonra başka bir peygamber gelmediğini eklemektedir.⁴⁹ Ayrıca pasajda görüldüğü üzere Paraklit, iştirme ve duyma fiilleriyle

44 Mehmet Aydın, “Faraklit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 10.04.2023)

45 Fadıl Aygün, *Son Peygamberi Müjdelemek Beşâirü'n-nübüvve*, 414.

46 Meryem oğlu İsa da şöyle demişti: “Ey İsrailoğulları! Bilin ki benden önceki Tevrat'ı doğrulamak ve benden sonra gelecek Ahmed isimli elçiyi müjdelemek üzere size Allah tarafından gönderilmiş elçiyim. Ama o (Ahmed) kendilerine apaçık kanıtlarla gelince, “Bu kanıtlar besbelli bir büyü!” dediler. Saff 61/6.

47 Fadıl Aygün, *Son Peygamberi Müjdelemek Beşâirü'n-nübüvve*, 418.

48 Yuhanna 16:13-14.

49 Ahmed Midhat, *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, 553-555.

anılmaktadır. Modern araştırmacılardan Bucaille'ye göre, somut işler için kullanılan bu fiiller ancak bir insan için düşünüldüğünden Ruhulkudüs için kullanılması uygun değildir. Ona göre Paraklitin Ruhulkudüs için kullanımı muhtemelen kasıtlı olarak sonradan ilave edilmiştir.⁵⁰

Ahmed Midhat Paraklit kelimesinin kilise tarafından Ahmed ve Muhammed'i kastetmediği bilgisinin, Hz. Peygamberin risaletinden sonra açıklandığını belirtmektedir. Hz. Muhammed'in peygamberliğine kadar geçen altı yüz yıllık sürede Hıristiyanların Paraklit kelimesine ne mana verdiğini açıklayamadıklarını, çünkü ellerinde o döneme ait İncil nüshası olmadığını söylemektedir. Varaka b. Nevfel'in elindeki nüshalara bakarak Hz. Peygamber'in nübüvvetini anlayabildiğini belirten Midhat Efendi, eğer Paraklit kelimesiyle Ruhulkudüs kast edilseydi Varaka b. Nevfel'in beşâire dair açıklamalarda bulunamayacağını zikretmektedir.⁵¹ Aynı zamanda Ahmed Midhat'a göre Paraklit'ten kasıt Ruhulkudüs olsaydı bu pasajda gelecek zaman kipi kullanılmaması gerekirdi. Çünkü Ruhulkudüs Hz. İsa'nın peygamberliğinden itibaren zaten mevcuttu ve bilinmekteydi.⁵² Ahmed Midhat Efendi Hz. İsa'nın Paraklitin gelişinin kendi gidişiyle ilgili olacağını belirttiği pasajı da okurlara sunmaktadır:

Size gerçeği söylüyorum, benim gidişim sizin yararınızdır. Gitmezsem yardımcı (Paraklit) size gelmez. Ama gidersem onu size gönderirim.⁵³

Midhat Efendi'ye göre bu pasajda da işaret edilenin Ruhulkudüs olmadığı apaçık ortadadır. Zira Hıristiyan inancına göre Ruhulkudüs Hz. İsa hayattayken zaten mevcuttur.⁵⁴ Ahmed Midhat'ın ismini vermediği Katolik dostu, Paraklit lafzının sadece Yuhanna'da geçtiğini, diğer üç İncil'de buna dair bir bilgi olmadığını söyleyerek bu konuyu önemsizleştirmeye çalışmaktadır. Zira ona göre bir konunun sadece bir İncil'de geçmesi Hıristiyanlar nezdinde meselenin önemsiz olduğuna delalet etmektedir. Midhat Efendi ise bir haberin İncillerden birinde bulunmasının o haberin zayıflığını göstermediğini, bunun aksine İncillerin dördünde bulunmasının da haberin ehemmiyetini göstermediğini vurgulamaktadır. Hz. İsa'nın Kudüs'e girdiği zaman merkebe binme hadisesini örnek vererek, bu olayın dört İncil'de bulunduğunu fakat Hıristiyanlar nezdinde önemsiz bir olay olduğunu be-

50 Maurice Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an*, Çev. Mehmet Ali Sönmez, (Ankara: Türk Tarihi Basımevi, 1984), 174,176.

51 Ahmed Midhat, *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, 508-516.

52 Ahmed Midhat, *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, 525.

53 Yuhanna 16: 7.

54 Ahmed Midhat, *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, 544.

lırtmaktadır. Bunun aksine Ruh'un nuzûlü meselesini sadece Luka İncili haber verdiği halde, buna inanmamanın Hıristiyanlar nezdinde küfür sebebi olduğunu ifade etmektedir. Zira Papalara bile hata isnad etmeyen Hıristiyanlar için Ruhulkudüs'ün ilhamıyla yazılan İncillerdeki her bir bilginin aynı şekilde önem arz etmesi gerekmektedir.⁵⁵

Midhat Efendi'nin tahrif olduğunu açıkça söylediği İncil metinlerini iddialarına delil getirmesi Hristiyanlar tarafından çelişki olarak değerlendirilebilir. Zira Paraklit kelimesinin tek geçtiği metin olan Yuhanna İncili'nin, sinoptik İncillerden üslup ve içerik olarak farklı olduğu bilinmektedir. İsa'dan altmış-yetmiş yıl sonra Helenistik cemaatin inançları doğrultusunda yazılan metinde, İsa'nın şahsı ve mesajı bağlamında Tanrı oğlu olduğu ve O'nun enkarne olmuş keliması olduğuna dair inanç yoğun olarak geçmektedir. Dolayısıyla Yuhanna İncili'ni beşâire delil göstermek Yuhanna İncili'nin vahiy kaynaklı bir metin olduğunu kabul etmekle eş değer görülebilir. Bunun neticesinde Kur'an'a aykırı hareket edilmiş olacaktır. Çünkü Kur'an'ın asla kabul etmediği teslis, enkarnasyon, İsa'nın Allah'ın oğlu olması gibi konulara getirdiği eleştiri konularının temel kaynaklarından biri Yuhanna İncili'dir.⁵⁶ Ancak İnciller'deki tahrifin metnin tamamında mı yoksa bir kısmında mı olduğu İslam alimleri arasında tartışılmıştır. Tahrif konusunu ayrıntılı şekilde ele alan İbn Hazm (d. 994- ö. 1064) İncil'in tamamının değil, büyük bir kısmının tahrif edildiğini savunmaktadır. Müslüman alimler arasındaki yaygın görüş de bu doğrultudadır.⁵⁷ Dolayısıyla Ahmed Midhat'ı bu konuda eleştirmek gereksizdir. Zira müellif de Müslüman alimlerin büyük kısmının savunduğu gibi⁵⁸ beşâire ilgili bazı ifadelerin mevcut İnciller'e tahrif edilerek geldiği ve farklı anlamlara gelecek şekilde üzerinde oynandığını düşünmektedir. Başka bir deyişle günümüzdeki metinlerin büyük kısmının orijinal olmadığını savunmaktadır.⁵⁹

İslam alimleri ilk yüzyılda Kur'an'daki ayetlerin beşâire delil olarak yeterli geldiği kanaatindeydi. Ancak ilerleyen yüzyıllarda Eh-i Kitapla karşılaşmaların artması sonucu yapılan tartışmalarda Kitab-ı Mukaddes'teki pasajları kullanma ihtiyacı duymuşlardır. İslam alimleri ilgili Tevrat ve İncil pasajlarını kullanmadıklarında

55 Ahmed Midhat, *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, 580-583.

56 Fadıl Aygün, *Son Peygamberi Müjdelemek Beşâirü'n-nübüvve*, 418-427.

57 Muhammet Tarakçı, "Tahrif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 12.05.2023)

58 Mehmet Aydın, "Faraklit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 12.05.2023)

59 Ahmed Midhat, *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, 63-64, 170

eksik bilgi vermiş sayılıyor ve Ehl-i Kitap karşısında dezavantajlı bir konumda oluyorlardı. Dolayısıyla İslam alimlerinin Hıristiyan teologların eleştirilerine cevap verme amacıyla Tevrat ve İncil pasajlarını kullanmaya başladığı anlaşılmaktadır. İslam kaynaklarında İncillerden alıntı yaparak beşâire yönelik çıkarım yapma yaklaşımına en erken İbn İshak'ta (ö. 150/767) rastlanmaktadır. Bu yöntem ilk yıllarda kısıtlı şekilde kullanılsa da ilerleyen yıllarda artarak devam etmiştir.⁶⁰ Görüldüğü üzere Midhat Efendi'nin beşâret konusundaki görüşlerini delillendirirken sorularını cevapladığı Katolik dostuna Kitab-ı Mukaddes'teki pasajları delil getirmesi olağan bir durumdur. Ayrıca Müellifin Hıristiyanları kendi silahıyla vurma amacı taşıdığı eserlerindeki üsluptan anlaşılmakta ve kendisi de bunu açıkça ifade etmektedir.⁶¹

Sonuç

Hız. Muhammed'in peygamberliğinin önceki kutsal metinlerde müjdelendiğini ifade eden beşâret, nübüvvetin ilk yıllarından itibaren Müslümanlarla Eh-i Kitap arasındaki en temel tartışma konularından biri olmuştur. Klasik dönemdeki reddiyelerde de tartışıldığı bilinen bu konuyu Ahmed Midhat Efendi de ayrıntılı şekilde ele almıştır. Klasik dönem reddiyelerle kıyasladığımızda Ahmed Midhat Efendi'nin metinlerinde klasik dönem reddiyelerde karşımıza çıkan ilmi ve felsefi derinliğin olmadığını görmekteyiz. Bunun sebebi halkın her kesimini dikkate alarak didaktik eser vermeyi tercih ettiği için, ağıdalı cümleler yerine daha yalın ve anlaşılır bir dil kullanmayı tercih etmesi olabilir. Dönemin tartışma üslubu da klasik kelami reddiyelerdeki ağır ve ilmi tarzdan, daha yalın ve anlaşılabilir forma evrilmiştir. Yazı dilindeki bu değişikliğin sebebi misyonerlik faaliyetlerinin artmasından dolayı halkın her kesimine ulaşma gayesi olabilir.

Ahmed Midhat'ın eserlerinin klasik dönem reddiyelerle benzeyen tarafı ise aynı konuları benzer yöntemlerle tartışmaya devam etmesidir. Reddiyelerde tartışılan konulara baktığımızda reddiye geleneğinin tartışmadığı hemen hiçbir konunun olmadığını söyleyebiliriz. Tanrı anlayışından gramer kurallarındaki ihtilafa, fikhî düşünce farklılıklarından felsefi alandaki anlayış farklılıklarına kadar her şey reddiye geleneğinin konusu olmuştur. Bu bağlamda tartışmaların genel itibarıyla "İncil'in durumu, İsa Mesih'in tabiatı, teslis, asli günah ve kefarete, beşâir ve Pavlus'a yüklenen anlam" çevresinde şekillendiği söylenebilir. Ahmed Midhat'ın

60 Fadıl Aygün, *Son Peygamberi Müjdelemek Beşâirü'n-nübüvve*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013, 259- 260.

61 Ahmed Midhat, *Müdüfâa-I*, (İstanbul: 1300), 11-12. (İncelenen bu nüshada matbaa bilgisi bulunmamaktadır.)

da bu konuları ele alıyor olması, tarihsel süreçte Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasındaki tartışmaların genel olarak bu problemler üzerine yoğunlaşmasından kaynaklanmaktadır.

Bir başka benzerlik ise klasik dönem reddiye yazarlarının da metinlerinde Hıristiyan kutsal kitaplarındaki pasajları iddialarına delil getirmeleridir. Zira Hıristiyanların mensubu olmadıkları bir dinin kutsal kitabında yani Kur'an'daki müjdeleri kabul etmeyeceği malumdur. Kendi kutsal metinlerinde geçen müjde ve işaretler Hıristiyanlar için şüphesiz daha bağlayıcı olmaktadır. Midhat Efendi'nin Hıristiyan kaynaklarını iddialarına delil getirmesinin amacı da kanaatimizce budur.

Kaynakça

- Ahmed Midhat. *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, Dersaadet, 1312.
- _____. *Beşâirü Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, Haz. Mehdi Ali Seçkin, İstanbul: Kutupyıldızı Yayınları, 2007.
- _____. *Müdâfaa-I*, İstanbul, 1300.
- _____. *Nizâ-i İlm ve Din/İslam ve Ulüm*, I Cilt, İstanbul, 1313.
- Alıcı, Mehmet. “Cahiliye Arabı Bir Peygamber Bekliyor Muydu? Âtlı Tanrı Bağlamında Cahiliye Dönemi Peygamber Algısı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59/1, (2018) 117-154.
- _____. “Mecûs Kavramının Tarihsel Arka Planına Işık Tutmak, Cahiliye Döneminden Risalete Arap Yarımadasında Sasani Varlığı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 63/2, (2022), 717-748.
- Ayğın, Fadıl. *Son Peygamberi Müjdelemek Beşâirü'n-nübüvve*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013.
- Arslan, İhsan. “Vahiy Bağlamında Rahip Bahira Olayının Değerlendirilmesi”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8, (2018), 313-341.
- Aydın, Fuat. “Ali b. Rabben et-Taberi'nin Kitabı'd-Din ve'd-Devle adlı Eseri ve İsbat-ı Nübüvve Geleneğindeki Yeri” *Usûl*, İstanbul, (2006), 27-56.
- _____. “İslam Reddiye Geleneği ve Taşkoprizâde Ahmed b. Mustafa'nın (968/1561) Risâle Fî'r-Redd `Ale'l-Yehûd Adlı Eseri Üzerine Bir Araştırma”, *Darulfunun İlahiyat Dergisi*, 2020, 299-353.
- Aydın, Mehmet. *Müslümanların Hıristiyanlara Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Ankara; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- _____. “Beşâirü'n-nübüvve”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Erişim 03.05.2023

<https://islamansiklopedisi.org.tr/besairun-nubuvve>.

_____. “Faraklit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Erişim 10.04.2023

<https://islamansiklopedisi.org.tr/faraklit>.

Bucaille, Maurice. *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an*, Çev. Mehmet Ali Sönmez, Ankara: Türk Tarihi Basımevi, 1984.

Fayda, Mustafa. “Abdullah B. Selam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Erişim 16.04.2023

<https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-b-selam>

Harman, Ömer Faruk. “Faran”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Erişim 10.04.2023

<https://islamansiklopedisi.org.tr/muellif/omer-faruk-harman>

Işık, Hidayet. Müslüman Âlimlere Göre Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1/1, (2012), 11-25.

Kitab-ı Mukaddes, Erişim 16.04.2023, <https://old.bibleonline.ru/bible/tur/05/18/>.

Kutsal Kitap: İncil, İstanbul, Yeni Yaşam Yayınları, 3. Basım, 2017

Öngül, Ali. “Dagâtır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Erişim 02 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/dagatir>.

Tarakçı, Muhammet. “Tahrif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Erişim 12.05.2023, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tahrif-kitap>.



**Alman Yahudi Oryantalist Gustav Weil'in (1808-1889) Kur'an
ve Hz. Muhammed Algısı**

Fatma ALİBAŞI

Yüksek Lisans Öğrencisi, Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

[fatma.alibasi@hotmail.de], Orcid ID: 0000-0003-4499-8864



Giriş

Oryantalistlerin Kur'an üzerine çalışmalarına bakıldığında bunların ilk dönemlerde tercüme faaliyetleri olduğu görülmektedir. Bu kapsamda kasıtlı ya da kasıtsız yanlış tercümelemlerden kaynaklı durumlar Kur'an'ın yanlış anlaşılmasına neden olmuştur. Kur'an bu tercümelemlerinde daha çok anlam bakımından zor olan kavramların tercümeyle dahil edilmemesi, kısa ayetlerin birleştirilip toplu anlam verilmesi, yetersiz Arapça diline sahip olunmasından kaynaklı hatalar gözlenebilmektedir.¹ Orta çağdan itibaren Kur'an tercümesi faaliyetinde bulunan oryantalistlerin amacının, ekseriyetle İslamiyet'in yayılması karşısında Kur'an'ı ve Hz. Muhammed'i kendi ideolojilerine göre yorumlamak olduğunu söylemek mümkündür. Bunun sonucunda Kur'an ve Hz. Muhammed kendi beklentilerini karşılayacak doğrultuda anlatılmaya çalışılmıştır. Ancak 19. yüzyıldan itibaren başta Alman Yahudi oryantalistler olmak üzere Kur'an ve Hz. Muhammed üzerine yapılan modern çalışmalarda bir takım farklılık görülebilmektedir. Alman Yahudi oryantalist Gustav Weil'in Kitabı Mukaddes metinlerine uygulanan tarihsel eleştiri metodunu Kur'an'a uygulaması da bunlardan biridir. Weil, bu metotla Kur'an'ı yorumlayan ilk kişi olmuştur. Weil'in Kur'an'ı tarihsel eleştiri metotla yorumlamaya götüren etkenler neler olabileceği, içinde yaşamış olduğu yüzyılda kutsal metinlerin tarihsel eleştirel metotla incelenmesinin bunda bir etkisinin olup

¹ Ludwig Hagemann, *Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues*, (Frankfurt am Main: Verlag Joseph Knecht, 1976), 28.

olmadığı ve ulaştığı sonuçların ne oranda kendinden önceki çağlardaki oryantalistlerin bakış açısından farklı olduğu soruları akla gelmektedir. Dolayısıyla bu çalışmamızın gayesi Alman Yahudi olan Gustav Weil'in Kur'an ve Hz. Muhammed hakkındaki görüşlerini ortaya koymak ve Kuran'ı yorumlamada uygulamış olduğu yöntemin sebeplerini kendi zamanının koşulları içinde değerlendirmek olacaktır.

Alman Yahudi oryantalistleri ve Gustav Weil üzerine yapılmış çalışmalar mevcut olmakla beraber sınırlı sayıdadır. Gustav Weil'in eserlerinin Almanca ve Gotik yazısıyla yazılmış olması dolayısıyla günümüz Almancasında kullanılmayan kelimelerin eserlerinde yer alması, çalışmayı yürütmek isteyenlerin karşılaşacakları zorlukların başında gelecektir.

1. Kutsal Metinlerin Kaynak Eleştirisi Kapsamında Kur'an'a Yaklaşım

19.yüzyıl'da Kur'an'a tarihsel eleştiri metoduyla bir yaklaşım sergilemeden önce bu tür araştırmalar Kitabı Mukaddes metinleri üzerine yapılmaktadır. O dönemdeki genel akıma bakıldığı zaman, Kitabı Mukaddes beşerî olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla kaynak eleştirisi 19. yüzyılın ilk yarısından ve sonrasına kadar popüler bir şekilde devam etmektedir. O dönemde fikri akımın içerisinde bu tür kutsal metinlerin ilahi bir kelam olma düşüncesi olmadığından bunların beşerî kaynakları araştırılmaktadır. Araştırmacılar kutsal metinlerin beşeriliğini ispatlama çabasına girişmişlerdir. Kısaca Eski Ahit kaynağı olarak Sümer kaynakları, İncillerin kaynağı olarak Eski Ahit metinleri, Kur'an'ın kaynağı da bir önceki kaynaklarda aranmıştır. Tarihsel araştırma metodu bu dönemde henüz gelişme aşamasında olduğundan en yakın yazılı kaynaklar üzerinden kaynak analizi yapmışlardır. Tarihsel araştırma metodunun yetersiz kaldığı durumlarda ise rasyonel akıl yürütmeye başvurmuşlardır. Kendi senaryoları üzerinden olaylar arasında bağlantılar kurmaya çalışmışlar ve zaman zaman olaylara rasyonel bir zemine dayandırmaya çalışmışlardır.

6 Mayıs 1872'de Berlin'de kurulan Yahudilik Okulu (Hochschule für die Wissenschaft des Judentum) Yahudilik inancını sürdürmek, daha fazla eğitim vermek ve yaymak amacıyla bağımsız bir eğitim kurumu olarak açılmıştır.² Kurulan okulun amacı, tarafsız bilimsel araştırma ve öğretime dayalı, herhangi bir dini yönelime bağlı kalmaksızın Yahudilik inancını tüm alanlarıyla ele almak ve bütün öğren-

2 Angelika Neuwirth, "Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänger der historisch-kritischen Koran und Islamforschung, Ein Beitrag zur deutsch-jüdischen Wissenschaftsgeschichte", *Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)- Projektnummer 138566701*, 2009-2013.

cilere erişilebilir duruma getirmektir. Yüksekokulda, kendisini İslam ve Kur'an çalışmaları üzerine adanmış hahamlar da bulunmaktadır. Kuran'ın Yahudilikten alıntılındığını iddiasıyla meşhur Abraham Geiger (1810-1874) da bu Yahudilik Okulu'nda görev yapan hahamlardan biridir.³ Yahudi Yüksekokulu'nda Arapça,⁴ Müslümanların kültürleri ve tarihleri konulu derslerinin⁵ yanı sıra Kur'an'la ilgili çalışmalar da yapılmıştır.

Kur'an, Eski ve Yeni Ahit'te bahsedilen konuların birçoğuyla ortak bir zemini paylaşmaktadır. Bunlar arasında peygamber hikayeleri, rivayet şekilleri, eskatolojik unsurlar ve ibadet şekillerini saymak mümkündür. Kur'an'da, Tevrat'ta ve Yeni Ahit'te bulunan bu konular Yahudi Okulu tarafından Kitabı Mukaddes öncesi ve sonrası literatürle karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırmalı araştırmalardan biri de Kur'an'ın ve İslam'ın teşekkülünün Yahudi kaynaklı olup olmaması hakkındadır. Bu çerçevede Alman Yahudi oryantalistleri Kur'an'ı tarihsel eleştirel metot yöntemiyle araştırmaya başlamışlardır.

Kur'an'ın Hz. Muhammed tarafından yazdırıldığı fikrini benimseyenler, Kur'an'ın ilahi bir kitap olmadığını, aksine Hz. Muhammed'in bir ürünü olduğu görüşünü kabul etmektedirler. Kur'an'ın nasıl ve ne zaman meydana gelmesiyle ilgili oryantalistler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Buna göre genel olarak Kur'an, Yahudi ve Hıristiyan metinlerinden müteşekkil bir kitap olarak kabul edilirken, John Edward Wansbrough (1928) büyük ölçüde Kur'an'ın yavaş yavaş oluştuğunu ve son halini ancak 800 yılında Mezopotamya'da tamamladığını söylemektedir.⁶ Gustav Weil'den sonra çalışmalarını yürüten⁷ Heinrich Speyer (1897-1935), Kur'an'ın sadece Eski ve Yeni Ahit'ten alıntılarının olmadığını, aynı zamanda Kili-senin kabul etmediği apokrif metinlerinden de aktarmaların olduğunu iddia etmek suretiyle kendince Kuran'ın olası kaynaklarını genişletmiş olmaktadır.

2. Weil'in Kur'an'a Eleştirel Yaklaşımı ve Özgün Metnin Yitirildiği İddiası

Weil, Almanya'nın Sulzburg şehrinde Yahudi bir ailede doğmuştur. Ailesi küçük yaştan itibaren onu Yahudi geleneğine bağlı olarak yetiştirmiş ve o henüz on iki

3 Abraham Geiger, *Die Hochschule Für Die Wissenschaft Des Judentum*, (Mit Einer Wissenschaftlichen Beigabe vom Lehrer-Collegium, 1874), 26.

4 Geiger, *Die Hochschule Für Die Wissenschaft Des Judentum*, 9.

5 Geiger, *Die Hochschule Für Die Wissenschaft Des Judentum*, 10.

6 John Edward Wansbrough, *Quranic Studies*, çev. Andrew Rippin (New York: Prometheus Books, 2004), 50.

7 Angelika Neuwirth, *Im Vollen Licht der Geschichte, Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänger der kritischen Koranforschung*, (Würzburg: Verlag Ergon, 2008), 28.

yaşındayken Yeşiva'ya (Yahudi Din Okulu) gönderilmiştir. Weil, üniversite döneminde Doğu Dillerini öğrenmeye yönelmiş, Arapçasını ilerletmek için Paris'e gitmiş ve o dönemin meşhur Arapça profesörü sayılan Silvestre de Scay'dan ders alıp Arapçasını ilerletmiştir. Ardından Fransız birlikleriyle Kahire'ye gidip Muhammed el-Tantavi'den Arapça, Türkçe ve Farsça öğrenmiştir.⁸ Weil Kahire'de kaldığı sürece Müslümanların kültürleri, yaşayış tarzları, eğitim sistemi özellikle inançları hakkında gözlemde bulunmuş, bunları *Morgenländische Zeitung* ve *Augsburger Allgemeine Zeitung* gazetelerine rapor vermiştir. Weil bu raporlarını Doğu dünyasıyla ilgilenen Almanya'da bulunan okurlarına aktarmıştır.⁹ Kendisi Kahire'de bulunduğu sürece Abul Zabel'de bulunan tıp merkezinde Fransızca öğretmenliği yapmış ve geçimini o şekilde sağlamıştır.¹⁰ Almanya'ya döndüğünde profesörlük başvurusu reddedilince 1845 tarihinde Heidelberg Üniversitesi'nin kütüphanesinde işe başlamış aynı zamanda Doğu Dilleri kürsüsünde Arapça, Türkçe, Farsça ve İbranice dersleri vermiştir. Weil'in Yahudi olması ve vaftizi kabul etmemesi sebebiyle profesörlük başvurusu ikinci kez reddedilmiştir. O, Heidelberg Üniversitesi'nin Hukuk fakültesi dekanı ve eyalet parlamentosu üyesi olan içişleri bakanına mektup yazmıştır. Mektupta Yahudilerin Hıristiyanlarla eşit olmadıklarını ancak bunun onların devlet memuru olarak istihdam edilemeyeceği anlamına gelmeyeceğini ve Yahudilerin üniversitelerde profesör olmalarına engel olunmaması gerektiğini belirtmiştir.¹¹ Nihayetinde Weil 1861 tarihinde profesörlüğe kabul edilmiş ve kendisi Yahudi olarak ilk profesörlük unvanını alan kişi olmuştur.¹² Weil, Doğu bilimlerinin gelişmesine katkı sağlamış ve üniversitelerde bu bilimin yerleşmesine neden olmuştur. Kendisi, oryantalistler arasında hem bir tarihçi hem de filolog olarak kabul edilmiştir. Yapmış olduğu çalışmalar sayesinde kendisi Arap Dili ve Edebiyatı'nın en kapsamlı uzmanlarından biri sayılmıştır.

19. yüzyıl başlarında Almanya'da İslam üzerine modern tarzda araştırmalar henüz başlangıç aşamasında olup eleştirel metot yöntemi, ansiklopedik çalışmalar henüz geliştirilmemiştir. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslam dünyasıyla

8 Susannah Heschel, *Abraham Geigers Historische Philologie und die Anfänger der Islamwissenschaft in Deutschland*, (Berlin, Boston: De Gruyter, 2013) 333.

9 Otfried Fraisse, *Modern Jewish Scholarship On Islam In Context*, (Boston, Berlin: De Gruyter, 2018), 207.

10 Ekkehard Vollbach, Dichter, Denker, Direktoren., *Porträts deutscher Juden*, (Leipzig: Edition Christmo, 2020), 248.

11 Vollbach, Dichter, Denker, Direktoren., *Porträts deutscher Juden*, 251.

12 *Allgemeine Zeitung des Judentums*, "Heidelberg", (11. August 1861)

doğrudan temas kuranlardan biri Gustav Weil olmuştur.¹³ Kur'an araştırmalarına çalışmasına yönelik Weil, Kur'an'ın Hz. Muhammed'in dönemi ve hayatı için temel kaynak olduğunu ifade etmiş ama Kur'an'da eksik olan tertipten dolayı Hz. Muhammed'in hayatının bu şekilde anlaşılacağı kanaatini dile getirmiştir.¹⁴ Kur'an'ın anlaşılır hale gelebilmesi ve bir düzende olabilmesi için *Historische Kritische Einleitung in den Koran/Kur'an'a Tarihsel Eleştirel Giriş* eserini kaleme almıştır.¹⁵ Weil kendi kronolojik sırasını oluştururken Muhammed bin el-Hasan ed Diyarbekri'nin çalışmasından yararlanmıştı. Weil'in bu eserinden sonra diğer Kur'an çalışmaları hız kazanmıştır.¹⁶ Gustav Weil'in, Hz. Muhammed'in biyografisi ve Kur'an üzerine çalışmaları, İslam ve onun peygamberi hakkında eleştirel araştırmaların gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Weil, Alman Üniversitelerinde tarihsel eleştirel araştırma metodunu öğrenen Yahudilerdendir. Kendisi, kutsal metin araştırmalarında uygulanan tarihsel eleştirel metodunu eserlerinde tatbik etmiştir. Weil, bu metodu Kur'an araştırmalarında uygulamasıyla da dikkat çekmiştir.¹⁷ Weil Kur'an'a tarihsel eleştirel metodunu uygulamadan önce ön kabullerinin olup olmadığı sorusu akla gelmektedir. Weil'in ön kabulleri olarak şunları saymamız mümkündür. Weil, Kur'an metnini ilahi bir metin olarak kabul etmemektedir. Weil'a göre Kur'an'da bulunan metinler, Hz. Muhammed tarafından önceki milletlerden öğrenilmiş ve Kur'an'a dahil edilmiştir. Weil'a göre Kur'an Hz. Muhammed tarafından meydana getirilmiştir. Bununla beraber Weil'in eseri Avrupa'da Kur'an araştırmalarında kilit bir konuma sahip olmuş ve genel olarak İslam ve Kur'an araştırmalarında yeni bir aşamanın başlamasına neden olmuştur.

Tarihsel eleştirel metot kutsal metin araştırmacıları tarafından en çok kullanılan metotlardan birisidir. Bu metodun amacı, kutsal metinleri tarihsel bir bağlamda anlamak ve bunun sonucunda onu yorumlamaktır.¹⁸ Tarihsel eleştirel metot Eski

13 Heschel, *Abraham Geigers Historische Philologie und die Anfänger der Islamwissenschaft in Deutschland*, 333.

14 Gustav Weil, *Historische Kritische Einleitung in den Koran*, (Bielefeld und Leipzig: Verlag Velhagen und Klasing, 1878), 8.

15 Hilal Görgün, "Gustav Weil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/154.

16 Neuwirth, *Im Vollen Licht der Geschichte, Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänger der kritischen Koranforschung*, 26.

17 Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang*, (Berlin: Verlag Der Welt Religionen, 2013) 76.

18 Andreas Goetze, *Religion fällt nicht vom Himmel*, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2018), 20.

Ahit üzerine daha sonra Yeni Ahit üzerinde uygulanmış olup, Protestan ve Katolik kiliselerinde kullanılmıştır.¹⁹ Bu metotla Eski ve Yeni Ahit metinlerinin dini bir metinden ziyade tarihsel bir metin olarak okunmaktadır.²⁰ Böylece yüzlerce yıllık yorum geleneğinden gelen yazılı metinler, seküler tarih disiplinine aktarılarak okunabilmektedir.

Susannah Heschel, Alman Yahudi oryantalistlerin tarihsel eleştirel metodunu Kur'an'a uygulama yöntemlerinin ideolojik amaçlı olduğunu düşünmektedir. Ona göre Kur'an'ın Yahudi kültürüyle temas halinde ortaya çıkması, Hıristiyan araştırmacılardan önce Yahudi Alman oryantalistlerin Kur'an'a bu metodu uygulamasına neden olmuştur. Heschel, bunun ötesinde Yahudi tarihi ve kültürünün Alman Üniversitelerinden dışlanması neticesinde, Yahudilerin kendilerini bir yerlere konumlandırmak için göstermiş oldukları çabanın bir sonucu olarak Kuran araştırmalarına yöneldiklerini düşünmektedir. Angelika Neuwirth ise Yahudilerin Kur'an'la ilgili araştırma yapmalarının sebeplerini ise şu şekilde sıralamaktadır. Yahudilerin Arap kültürüyle çok yakın olmaları ve Yahudilerin Arapça yazılmış eserlerin bulunması yanında bu eserlerden oluşan kapsamlı kütüphanelere sahip olmuş olmalarıdır. Arapların şiirlerinde kullandıkları makam, gazel veya özel ölçüleriyle tek kafiyeli şiir gibi tipik Arapça olarak kabul edilen edebi türlerin İbranceye geçmesi gibi birkaç neden daha eklemek mümkündür.²¹

Weil, Kur'an'ın orijinal metninin korunamadığı kanaatini taşımaktadır. O, ayetlerin üzerine yazılı olduğu malzemelerin kaybolması, yazıların zamanla silinmesi, yazıların birbirine geçmesi gibi faktörleri sayarak Hz. Muhammed'in ve vahiy katiplerinin daha sonra Kur'an'a eklemeler ve çıkarmalar yaptıklarını düşünmektedir. Weil, Hz. Muhammed'in Kur'an'da Yahudilerin ve Hıristiyanların kendi kitaplarını tahrif ettikleri söylemesine rağmen onun Kur'an'ı bir araya toplamak için çaba sarf etmediğini belirtmektedir. Weil, kendisinden sonra Kur'an'da çıkacak olan ihtilafların sorumluluğunu da Hz. Muhammed'e yüklemektedir.²² Weil Hz. Muhammed'in irthalinden sonra benzer şekilde dört halifeyi de eleştirmektedir. Onların Kur'an'a gereken ehemmiyeti göstermediklerini, halife Osman'ın sadece Kur'an'ı çoğalttığını ancak kronolojik bir çalışma yapmadığını öne sür-

19 Ernst Troeltsch, *Über Historische und Dogmatische Methoden in der Theologie, zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik*, (Tübingen: Scientia Verlag, 1922), 730.

20 Angelika Neuwirth, *Wie entsteht eine Schrift in der Forschung und in der Geschichte*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 17.

21 Neuwirth, *Wie entsteht eine Schrift in der Forschung und in der Geschichte*, 2.

22 Weil, *Historische Kritische Einleitung in den Koran*, 53.

mektedir.²³ Tüm bunların sonucunda Kur'an'a çıkarmalar, eklemeler yapılmış böylece Kur'an'ın tam manasıyla anlaşılmasına neden olmuştur. Weil, Hz. Muhammed'in Kuran'ı bir araya getirmemesini de bazı sebeplere bağlamaktadır. Weil'a göre eğer Hz. Muhammed Kur'an'ı bir araya toplayıp kitap haline getirmiş olsaydı, daha sonra gerçekleşen hadiselerle karşı ayetleri değiştirmesi mümkün olamayacak ve bu durumu Mekke halkına anlatması güç olacaktır.²⁴ Weil'in sunmuş olduğu bir diğer sebep ise Hz. Muhammed'in yaşamasıyla beraber Kur'an vahyinin henüz tamamlanmamış olmasıdır. Neticede Weil günümüze kadar ulaşan Kur'an'ın orijinal olmadığı kanısındadır. Çünkü ona göre Hz. Ebubekir döneminde çıkan yalancı peygamber Müseyleme zamanında Kur'an ilk defa bir araya getirilmiştir. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in Kur'an'ı bıraktığı şekilde kalmadığını düşünmektedir.²⁵

3. Weil'in Sure Tertibiyle İlgili Çalışmaları

Weil sure kronolojisine ilişkin temel çalışmasını yürütürken, sureleri Mekki (üç dönem olmak üzere) ve Medeni olarak dört grupta sınıflandırmıştır. İlk dönem Mekki surelerinin kısa, ritmik mısra eğiliminde olduğunu ve genellikle bir dizi kâhin tarzı yeminle başladıklarını, dilin şiirsel imgeler ve güçle dolu olduğu şekilde karakterize etmektedir. Weil ilk dönem Mekki surelerin şiirsel bir tarzda yansımalarının sonucunda Mekkelilerin Hz. Muhammed'e şair, kâhin gibi yakıştırmalarda bulduklarını ve Hz. Muhammed'in bu durumdan rahatsızlık duyarak şiirsel anlatımlarında azaltma yaptığını belirtmektedir.²⁶ Orta dönem Mekki surelerin daha uzun olduğunu, ancak yine de şiirsel niteliklere sahip olduklarını, bu döneme ait surelerin üslubunda, ilk ve üçüncü dönem sureleri arasında bir geçiş oluştuğuna dikkat çekmektedir. Bu surelerde daha çok cennet cehennem tasvirlerinin yer aldığı, Allah'ın tabiattaki işaretleri ve Allah'ın rahmeti gibi sıfatları üzerinde çokça durulduğuna dikkat çekmektedir. Weil, ikinci dönem Mekki surelerde, Hz. Muhammed'in Mekke müşriklerinin hurafelerini eleştirdiği, ilahi nitelikler hakkında net bir fikre sahip olduğunu ve peygamberlik geleneğine karşı genel olarak olumlu bir tutum gösterdiğini vurgulamaktadır. Weil, üçüncü dönem Mekki surelerin daha uzun olduğuna ve bunlarda şiirsel gücün tamamen kaybolduğuna dikkat çekmektedir. Ayetler çoğunlukla vaazlar veya konuşmalar şeklini

²³ Weil, *Historische Kritische Einleitung in den Koran*, 56.

²⁴ Gustav Weil, *Muhammed der Prophet sein Leben und seine Lehre*, (Stuttgart: Verlag der J. B. Meslerschen Buchhandlung, 1843), 348.

²⁵ Weil, *Historische Kritische Einleitung in den Koran*, 51.

²⁶ Weil, *Mohammed der Prophet sein Leben und seine Lehre*, 387.

alırken, peygamber kıssaları ve ceza ile ilgili hükümler detaylı bir şekilde anlatılmıştır. Medine dönemi sureleriyle ilgili olarak Weil, bunların son Mekke dönemi surelerinden farklı olduğunu iddia etmiştir. Ona göre bu ayrım Hz. Muhammed’in Medine’deki siyasi duruşundan ve o dönemde yaşanan gelişmelerden dolayı kaynaklandığını düşünmektedir. O, bu dönem surelerini Hz. Muhammed’in peygamberlik yeteneği ile karakterize etmektedir.²⁷ Weil, Mekki surelerini şiirsel tarzda olduklarını karakterize ederken, Medeni surelerin kanun koyucu nitelikte olduğunu vurgulamaktadır.²⁸ Weil’den sonra sure tertibi üzerine çalışan oryantalistler, Mekki sureleri üç ya da daha fazla, Medeni sureleri bir döneme ayırarak kendilerine göre kronolojik tertipler düzenlemişlerdir. Oryantalistler sure tertibinde Hz. Muhammed’in İslam’a davet seyrini dikkate alarak her bir dönem için farklı kriterler gözeterek surelerin kronolojik sırasını tespit etmişler ve Kur’an’ın kökenini Hz. Muhammed’e dayandırmaya çalışmışlardır. Buna bağlı olarak Gustav Weil’den etkilenen Fransız oryantalist Regis Blachere, onun sure tertibini dikkate alarak Le Coran adlı eserini yayımlamıştır.²⁹

4. Hz. Muhammed’in Yahudilerle İletişimi ve Kur’an’da Bulunan Yahudi Unsurları

Weil 1845 tarihinde yayımlamış olduğu *Biblische Legende der Muselmänner: Aus Arabischen Quellen zusammengetragen und mit Jüdischen Sagen verglichen/ Müslümanların Kutsal Kitap Efsaneleri: Arapça Kaynaklardan Derlenmiş ve Yahudi Efsaneleri ile Karşılaştırılmıştır* adlı eserinde, Kur’an’da geçen peygamber kıssalarıyla Yalkut Şimoni Midraşın’da³⁰ geçen anlatıları karşılaştırmıştır. Weil bu efsanelerin³¹ kaynaklarının İsa peygambere kadar olanların Yahudi geleneğinde ve Midaşlarda aranması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü peygamberlerle

²⁷ Weil, *Historische Kritische Einleitung in den Koran*, 59

²⁸ Susannah Heschel, *Jüdischer İslam, İslam und jüdisch deutsch selbstbestimmung*, çev. Dirk Hartwig-Moritz Buchner-George Khalil, (Berlin, Matthes & Seitz, 2018), 47.

²⁹ Hidayet Yavuz Nuhoglu, “Blachere Regis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/244.

³⁰ Susannah Heschel, “Emperyalizmin Yükselişi ve Alman Yahudi Oryantalistlerin İslam Araştırmalarına Katılımı”, çev. Necmettin Salih Ekiz-Burak Pekcan, “İsrailiyat”, *İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi*, no 6, (2020), 68.

³¹ Almanca da kıssa kelimesinin tam karşılığı olmadığından Weil burada kıssa kelimesi yerine efsane kelimesini kullanmıştır. Almanca da kıssa kelimesinin yerine hadise, olay anlamına gelecek kelimelerde mevcuttur. Weil zaman zaman vuku bulmuş hadiseleri anlatırken efsane ve masal anlamlarını taşıyan *Legende* ve *Sage* kelimelerini kullanmıştır. Gerçekleşen hadiselerin ciddiyetini basite almak ya da hadisenin gerçekliğini sarsmak için kullanılan kavramlardır.

ilgili efsanelerin çoğunun Yahudi kaynaklarında bulunduğu, Hz. Muhammed'in bu efsaneleri Kutsal metinlerden ya da sözlü gelenek yoluyla bilen Yahudilerden elde etmiş olabileceğini varsaymaktadır. Weil'a göre Kur'an'da anlatılan bu efsanelerin şiirsel tarzda sunulması, Hz. Muhammed'e ait olduğunun bir göstergesidir.

Weil'in üzerinde durmuş olduğu bir diğer konu ise Hz. Muhammed'in Yahudilerle iletişim halinde olmasıdır. Weil'a göre Hz. Muhammed yeni kurmuş olduğu dinde Yahudilerin sözlü geleneğinden öğrenmiş olduklarını eklemiştir. Weil, Hz. Muhammed'in ilk vahiy aldıktan sonra Varaka bin Nevfel'in yanına gittiğini açıklarken Varakanın vaftiz olmuş bir Yahudi olduğunu ve onun Eski ve Yeni Ahit'i Arapçaya çevirdiğini aktarmaktadır.³² Weil'in kaynak olarak göstermiş olduğu İbrahim Halebi'nin (1635)³³ eserinde Varaka hakkında şu bilgilere rastlanmaktadır: Varaka putperestlik döneminde Hıristiyanlığa geçmiş ve İncil'i Arapçaya çevirmiştir. Yine Varakanın o dönemde çok yaşlı ve kör olduğu bilgisi verilmektedir.³⁴ Ancak kendisinin ya muvahhit olarak öldüğü ya da öldüğünde hangi dine mensup olduğu bilinmediği bilgisi nakledilmektedir.³⁵ Weil'in, Varaka için Yahudi olduğunu söylemesinin sebebi muhtemelen, Hz. Muhammed'in yeni dinin temellerini Yahudi kaynakları üzerine kurduğuna dair söylemini kuvvetlendirmek içindir. Weil'a göre ilk vahiyden sonra Varaka, Hz. Muhammed'e Yahudilikle ilgili öğretileri öğretmiş ve Hz. Muhammed bu öğretilerle yeni dinin temellerini atmıştır. Weil, Hz. Muhammed'in peygamber olarak ilk ortaya çıkışından kısa bir süre sonra ölen Varakanın yanı sıra, Yahudilerin kutsal metinleriyle haberdar olan ve yakın temas içinde yaşadığı üç kişi daha olduğunu ifade etmektedir. Bunlar uzun süre Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında yaşayan ve Müslüman olmadan önce sihirbazlık yapan İranlı Selman, Yahudi bilgini Abdullah İbn Selam ve Bahira'dır. Weil kaynakları arasında İranlı Selman ve Abdullah İbn Selam ve Bahira'dan bahsetmiştir, ancak bu kişiler hakkında herhangi bir tahlil yapmamıştır.³⁶

Weil'a göre Hz. Muhammed'in Eski Ahit'te geçen peygamber efsanelerini kutsal metinlere aşına olan Yahudilerden duymuş ve öğrenmiştir. Hz. Muhammed öğrenmiş olduğu bu efsaneleri, Mekkelilere nazil olmuş ayet gibi iletmiştir. Bu

³² Weil, *Mohammed der Prophet sein Leben und seine Lehre*, 47.

³³ Cevat İzgi, "İbrahim Halebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/232.

³⁴ Weil, *Mohammed der Prophet sein Leben und seine Lehre*, 408.

³⁵ Bünyamin Erul, "Varaka b. Nevfel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/517.

³⁶ Mustafa Fayda, "Bahira", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/486.

konuda orta çağ oryantalistleri de Kur'an'da bulunan peygamber kıssalarının, Hz. Muhammed'in Yahudi ve Hıristiyanlardan öğrenmiş olabileceğini iddia etmektedirler. Weil da onların iddialarından farklı olmaksızın Kur'an kıssalarının Eski Ahit'ten alınarak Kur'an'a eklendiği kanaatindedir.

Weil, buna bağlı olarak Kur'an'da bulunan bazı peygamber kıssalarının, Eski Ahit'ten alıntılama olduğunu eserinde göstermeye çalışmıştır. Böylelikle Kur'an metinlerinin beşerî olduğuna dair açıklık getirmeye çalışmıştır. Ancak Weil, Eski Ahit ve Kur'an'da yer alan kıssa farklılıkları üzerinde durmamaktadır. Yine benzer şekilde bu kıssaları eserlerine aktarırken Kur'an ve Kur'an dışı İslami kaynaklar arasında bir fark gözetmemektedir. Örnek olarak Tevrat'ta Hz. İbrahim'in hanımı Sare'yi kız kardeşi olarak tanıttığı aktarılmaktadır. Ancak Kur'an'da bununla ilgili bilgi verilmemektedir. Weil'in Kur'an dışında İslami kaynaklarda bulunduğu bu hadiseyi eserine koyması okuyucuya bu kıssanın Kur'an'da yer aldığı şeklinde bir izlenime kapılmasını sağlamaktadır. Neticede Weil sadece Kur'an kıssalarıyla sınırlı kalmayıp İslam kaynaklarına İsrailiyattan geçtiği bilinen bütün kıssalara eserlerinde yer vermiş olmaktadır.

Weil, Kur'an'da zikredilen teyemmüm konusunda da Yahudilikten alındığını kanaatindedir. Teyemmüm hadisesi Hz. Muhammed'in Beni Müstalik gazvesi dönüşünde gerçekleşmiştir. Hz. Muhammed ile yolculuk yapanların abdest almak için suya ulaşmaları geciktiği sırada teyemmümle ilgili ayetin nazil olduğunu ifade etmektedir.³⁷ Weil benzer şekilde Yahudilerin dua okuyacağı sırada su bulamadıklarında toprak ile ovalanabileceğine izin verildiğini ifade ederek Kur'an'da geçen teyemmümün Yahudi kaynaklarından alındığını iddia etmektedir.³⁸ İslami kaynaklardaki teyemmüm tarif edilirken belli uzuvların mest edilmesi ve mesti yerine getirmek için temiz toprak cinsinin olması gerektiği belirtilmektedir. Yahudiler de ellerin kum, çakıl veya talaşla ovuşturulması gerektiği bilgisi aktarılmaktadır.³⁹ Özü itibarıyla her iki Sami dilde ortak gözükmese de Müslümanların teyemmüm uygulamaları Yahudilikten farklıdır. Bunun ötesinde İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki birçok iman ve amel unsuruna da sahip çıktığını açıkça dile getirmektedir.

Weil, Kur'an'da geçen peygamber kıssaların Eski Ahit'te geçen anlatılarla çok benzer olduğunu ve Hz. Muhammed'in bu tür kıssaları Yahudilerden öğrenmiş

37 Weil, *Mohammed der Prophet sein Leben und seine Lehre*, 159.

38 Weil, *Mohammed der Prophet sein Leben und seine Lehre*, 160.

39 *The William Davidson Talmud* (Koren- Steinsaltz), (24 Ağustos 2023, *The Babylonian Talmud*, Berakoth, 15'a).

olabileceğini düşünmektedir. Örneğin ona göre Yusuf suresinin tarzı Tevrat'taki anlatımla aynı tarzdadır. Şiirsel bir yanının bulunmadığı ve abartılı anlatımlardan uzak olduğunu dikkat çekmektedir. Weil, Yusuf Suresi'nde konu edilen birçok hususun Yahudi kaynaklı olduğunu iddia etmektedir. Weil, surede ele alınan konulardan Hz. Yusuf'un Allah'ın uyarısı sonucunda günah işlemediği, onu gördüklerinde kadınların ellerini kesmeleri, Hz. Yakub'un oğullarına şehre açılan bir kapıdan birlikte girmemelerini tembihlemesi ve Hz. Yakub'un, Yusuf'un hala hayatta olduğunu bir vahiy yoluyla bilmesi gibi bölümleri Hz. Muhammed'in Yahudilerle yakın temasta olması sebebiyle onlardan öğrenmiş ve Kur'an'a bu şekilde dahil etmiş olabileceğini düşünmektedir.⁴⁰ Weil, Hz. Yusuf'un rüyasından babasının Mısır'a gelişine kadar olan hikayesini irdeleyen bu surenin, kutsal metinlerde anlatıldığı gibi tam olarak anlatılmadığını, Hz. Muhammed'in Yahudi kaynaklardan almış olduğu bölümlere birçok ekleme ve değişiklikler yapmış olduğunu ve dinleyiciyi bu şekilde büyülediğini düşünmektedir.⁴¹ Weil, Arapların bu tür hikâyeleri dinlemeyi sevdiklerini ve bu hikâyenin kendilerine ait olabileceğini düşünmüş olabileceklerini söylemektedir. Ancak kutsal metinleri bilen Yahudilerin özellikle Medineli Yahudilerin bu tür anlatım tarzının Kur'an'dan bir anlatı olmadığını, aksine Tevrat'ta geçen anlatılardan biri olduğunu bildiklerini ve Hz. Muhammed'in Yahudilerden öğrenmiş olduğu bu tür hikâyeleri Kur'an'a eklemiş olabileceğini düşündüklerini ifade etmektedir.⁴² Bu noktada belirtilmesi gereken husus, Weil'in kıssaların ayrıntılarındaki farklılıkları görmezden gelmesidir. Örneğin Hz. Yusuf kıssasında Azizin hanımı kendisini aklamak için şehirde bulunan kadınları çağırmış ellerine birer bıçak ve birer portakal⁴³ vermiştir. Kur'an anlatısına göre kadınlara verilen herhangi bir meyvenin ismi zikredilmemiştir. Ancak Kur'an dışında İslam kaynaklarında belirtilen bu meyve, Weil tarafından eserlerinde sanki Kur'an'da yer alıyormuş gibi sunulmaktadır. Neticede Weil Yahudi⁴⁴ kaynaklarında geçen anlatılarla Kur'an anlatılarındaki farklılıklara dikkat çekmeden eserlerinde aktarmış, sadece benzer hususlar üzerine odaklanmış ancak farklılıklara dikkat çekmemiş ve bunların sebeplerini analiz etmemiştir. Ona göre kıssalar arasında ortak hususların bulunması Kur'an'ın Yahudi kaynaklarından alındığını göstermek için yeterli olmaktadır.

40 Weil, *Mohammed der Prophet sein Leben und seine Lehre*, 389.

41 Weil, *Mohammed der Prophet sein Leben und seine Lehre*, 380.

42 Weil, *Mohammed der Prophet sein Leben und seine Lehre*, 381.

43 Weil, *Biblische Legende der Muselmänner*, s.112.

44 *The Book of Jasher*, (Published By J.H. Parry & Company, 1887), 44/29.

Weil'in çağdaşı olan Abraham Geiger de bu surenin, Hz. Muhammed'e vahiy olarak gelmediğini ve surede anlatılanların Yahudi kaynaklarından alındığını ifade etmektedir. O da ayetlerde ve kutsal metinlerde geçen benzerlikleri tespit etmiş, ayetlerde anlatılanların Yahudi kaynaklarından alıntı yapıldığını kanıtlamaya çalışmıştır.⁴⁵ Kur'an'ın Hz. Muhammed tarafından diğer kutsal metinlerden, Yahudi ve Hıristiyan bilginlerden alıntulandığı iddiası modern bir iddia değildir. Nitekim Hz. Muhammed'in Yahudi ve Hıristiyanlarla iletişim halinde olduğu hadisesi Bizans azizi Theopanes'in (760-818) eserinde de zikredilmiştir. Theopanes, Hz. Muhammed'in ticaret için Mekke dışına seyahat ettiğinde Yahudi ve Hıristiyanlarla görüştüğünü ve onların Kutsal yazıların peşine düştüğünü aktarmaktadır.⁴⁶ Sonuçta Kur'an'ın menşei konusundaki iddiaların kökeninde apolojik veya bilimsel arayışlar olsa da aynı yargıda buluşulduğu gözükmemektedir. Ancak yukarıda da belirtildiği üzere kıssalar başta olmak üzere araştırmacıların bu kutsal metinleri analiz ederken odaklandıkları hususlar benzerlik bulmaya çaba sarf etme şeklindedir. Halbuki bu kıssalar arasında benzerlik olduğu kadar farklılıklar da bulunduğu göz ardı edilmemelidir.

5. Weil'in Hz. Muhammed'e Bakışı

Weil, Hz. Muhammed'in hayatını *Mohammed der Prophet sein Leben und seine Lehre/ Muhammed Peygamberin Hayatı ve Öğretileri* adlı eserinde kaleme almıştır. Weil, Batılı araştırmacılar tarafından pek çok Hz. Muhammed biyografisi türünden eserlerin kaleme alındığını belirtmiştir. Ancak bu eserlerin çoğu Fransız oryantalist Jean Gagnier'in (1670-1740)⁴⁷ eseri dikkate alınarak aynı tarzda yazılmıştır. Ayrıca bu eserlerin hiçbiri tarihsel eleştirel metotla yazılmamıştır. Weil, Avrupa'da böyle bir çalışmanın eksikliğini hissetmiş ve oryantalistlerin uğrak yeri olan Gotha kütüphanesinden Arapça el yazmalarına ulaşmıştır. Kaynak olarak Arapça el yazmalarıyla Gagnier'in eserinden istifade etmiştir. Kendi eserini tarihsel eleştirel metotla kaleme almıştır. Hz. Muhammed'in hayatını anlamak için ilk kaynağın Kur'an olduğunu, ancak Kur'an'ın kronolojik tertipten uzak olma-

45 Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume Aufgenommen*, (Bonn: Eine von der Königl. Preussischen Rheinuniversität gekrönte Preisschrift. Reprint, Osnabrück: Biblio-Verlag, 1971F. Baaden,1833), 142.

46 Theopanes Confessor, *Theopanes Chronographia*, (Bonna, İmpensis E. Weberi, 1839), 512.

47 Sabri Çap, "Fransız Oryantalist Jean Gagnier'in (1670-1740) Hz. Peygamberi Mükemmel Bir Doktor Olarak Nitelemesi ve Tıbb-ı Nebevi Hakkındaki Değerlendirmeleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50, (2021), 181.

sından dolayı bunun güç olabileceğini ifade etmiştir.⁴⁸ Weil, Hz. Muhammed için devlet adamı ve yeni dinin kurucusu vasıflarını vermektedir. Weil'a göre Hz. Muhammed Yahudi ve Hıristiyanlık inançlarının İbrahimi dine dayandıklarını bilmektedir. Ancak her iki inanç, mensupları tarafından tahrif edilmiş ve böylece iki inançta eksiklikler meydana gelmiştir. Hz. Muhammed bu durumu bildiğinden, kendisini Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın reformcusu⁴⁹ olarak görmüş ve bunun için görevlendirilmiş olabileceğini düşünmüştür. Weil'a göre bundan dolayı Hz. Muhammed yeni dini kurarken kutsal metinlerden faydalanmıştır.

Weil, Hz. Muhammed hakkında çocukluk döneminden itibaren az da olsa bilgi vermektedir. Weil'ın verdiği bu bilgiler Hz. Muhammed'in ileride epilepsi hastası olduğunu kanıtlamak içindir. Weil, Hz. Muhammed'in çocukluğundan itibaren epilepsi nöbetleri geçirdiğini eserinde zikretmiştir. Weil'a göre Hz. Muhammed daha çocuk yaşta iken kalbi iki melek tarafından yıkanmıştır. Bu hadisenin İnşirah suresinde anlatıldığını, ancak bu hadisenin mecazi olarak değerlendirilebileceğini düşünmektedir.⁵⁰ Şakk-ı Sadr hadisesinin aslında gerçekleşmediğine, Hz. Muhammed'in o anda epilepsi nöbeti geçirirken de sırtını bir yere çarptığına ve yara aldığına, sırtında bulunan nübüvvet mührü diye sanılan izin peygamberlik mühründen ziyade bir yara izi olduğuna inanmaktadır.⁵¹

Weil Hz. Muhammed'in epilepsi hastası olduğunu kendince delillendirmek için vahiyle bağlantı kurmaktadır. Bu bağlantıyla birlikte Kur'an'ın Hz. Muhammed'in sözü olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Weil'a göre Hz. Muhammed epilepsi nöbeti geçirdiği sırada kendisinin vahiy aldığı sanmış ve yeni dini kurması için kendisinin seçildiğini düşünmüştür.⁵² Weil, Hz. Muhammed için kendisinin rüyada ya da heyecanlı olduğu sırada vahiy getiren bir melek gördüğü zannına kapıldığını düşünmektedir. Bu durumun Hz. Muhammed için normal karşılanması gerektiğini, çünkü kendisinin epilepsi hastası olduğunu ve onun kötü ruhlar tarafından ele geçirilmiş olarak kabul ettiğini ifade etmektedir.⁵³ Neticede Weil, Hz. Muhammed'in vahiy aldığı sırada yaşamış olduğu birtakım hallerini epilepsi hastalığına dayandırmaktadır. Lakin Hz. Muhammed'in epilepsi hastası olduğu iddiası Müslümanların Hıristiyanlarla ilk karşılaştıkları dönemlere dayanmakta-

48 Weil, *Mohammed der Prophet sein Leben und seine Lehre*, XV.

49 Weil, *Mohammed der Prophet sein Leben und seine Lehre*, 41.

50 Weil, *Mohammed der Prophet sein Leben und seine Lehre*, 26.

51 Weil, *Mohammed der Prophet sein Leben und seine Lehre*, 26.

52 Weil, *Mohammed der Prophet sein Leben und seine Lehre*, 42.

53 Weil, *Mohammed der Prophet sein Leben und seine Lehre*, 45.

dır. O dönemde yapılan reddiyelere bakıldığında, bunların hakaret amaçlı söylendikleri açıkça görülmektedir. Bizans rahibi Theopanes eserinde Hz. Muhammed'in epilepsi hastası olduğunu zikretmektedir.⁵⁴ Gagnier ise Hz. Muhammed'in Hipokndriyal bir hastalığa yakalandığını ifade ederken, Noel des Vergers Hz. Muhammed için deli ifadesini kullanmıştır.⁵⁵ Yahudilerin, Hz. Muhammed için sıklıkla kullanmış oldukları tabirler arasında akıl hastası (iş ha ruah), deli, mecnun (peşuga) ve aldatıcı gibi tabirler yer almaktadır.⁵⁶

Weil bir anlamda geçmişte söylenenleri devam ettirerek Hz. Muhammed hakkındaki olan bakış açısını yinelemektedir. Sadece modern dönemde bu yargıyı farklı kılan husus hareket noktasının bir rasyonelleştirme çabası olabileceğidir. Modern dönemde Hz. Muhammed'in vahiy tecrübesi, epilepsi ile açıklamanın arkasında bir hakaret değil de bir tür rasyonelleştirme çabası var demek mümkün görülmektedir. Belirtildiği üzere Hz. Muhammed'in epilepsi hastası olduğu 19. ve 20. yüzyıl da rasyonalizmin ve modernizmin zirvede olduğu bir zamanda ortaya çıkan bir iddia değildir. İlk dönemdeki reddiyelerden gelen bir iddiadır. Dolayısıyla Weil'in iyi niyetli olarak ve çağının gerektirdiği fikriyatın gereğince Hz. Muhammed için epilepsi hastası demesi batıda Hz. Muhammed için söylenenlerin pek de değişmediği kanısını hâkim kılacaktır.

Weil, Hz. Muhammed'in epilepsi hastası olduğunu delillendirmek için hadislere de yer vermiştir. Delil olarak sunmuş olduğu hadislerin kaynaklarını belirtmemiş ve orijinal metnine de yer vermemiştir, dolayısıyla Weil'in delil olarak sunmuş olduğu hadislerde aslında geçmeyen ifadeler de yer almaktadır. Biz burada bir hadise değinmekle yetineceğiz.

Weil, eserinde bulunan Hz. Aişe'den gelen rivayeti şu şekilde aktarmaktadır:

Melek ona (Peygamber'e) soğuk hava da geldiğinde bile sık sık terlerdi ve çok ağırılaşır. Gözleri kızarır ve bazen genç deve gibi kükrerdi.⁵⁷

Hadisin orijinalinde geçen rivayet şu şekildedir:

Hız. Aişe'den rivayet edildiğine göre Haris b. Hişâm Rasûlullah s.a.v.'e sorarak dedi:

⁵⁴ Theopanes, *Chronographia*, 513.

⁵⁵ Weil, *Mohammed der Prophet sein Leben und seine Lehre*, 26.

⁵⁶ Yasin Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı, İbni Meymun Örneği*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 121.

⁵⁷ Weil, *Mohammed der Prophet sein Leben und seine Lehre*, 44.

Ya Rasûlallah! Sana vahiy nasıl gelir. Rasûlullah s.a.v. buyurdu: Bazı kere bana çingirak sesi gibi gelir. Bu, bana en şiddetli ağır gelenidir. Dediğini bellediğim halde iken benden ayrılır. Bazı kere de melek bana insan suretinde şekillenir ve benimle konuşur. Dediğini bellerim.” Hz. Aişe dedi ki: Muhakkak O'nun üzerine vahyin indiğini şiddetli soğuk günde görmüştüm, vahiy ondan ayrılınca mübarek şakaklarından ter akıtıyordu.⁵⁸

Weil'in eserinde zikretmiş olduğu hadiste peygamberin vahiy esnasında, genç deve gibi kükrerdi ifadesi, onun epilepsi nöbeti geçirdiğini temellendirmeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Ancak orijinal metinde genç deve gibi kükrerdi ifadesi yer almamaktadır. Weil, Hz. Muhammed'in epilepsi hastası olduğuna dair kanıtlanma çabasına girmiştir. Weil, Hz. Muhammed'in yolculuk sırasında epilepsi nöbeti geçireceği ihtimaline karşı mutlaka eşlerinden birinin yanında bulundurduğunu bildirmektedir. Weil eserinden istifade etmiş olduğu Gagnier'in görüşlerine de yer vermiştir. Gagnier bu konuda Hz. Muhammed'in devesinin eğitilmiş olduğunu, Hz. Muhammed epilepsi nöbeti geçireceği sırada peygamberin zarar görmemesi için devenin hemen diz çöktüğünü bildirmektedir.⁵⁹ Halbuki İslam kaynaklarında Hz. Muhammed'in devenin üstüneyken devenin yere çökmesini farklı şekilde yorumlanmaktadır. Hz. Muhammed deve üzerindeyken vahiy geldiği zaman, deve vahyin ağırlığından ayakta durmaya güç yetiremediği için yere çökmektedir. Nitekim böyle bir durumda Maide süresinin beşinci ayeti nazil olduğunda, deve vahyin ağırlığına dayanamayıp yere çökmüş ve Hz. Muhammed deveden inmiştir.⁶⁰ Neticede Weil ve Gagnier Hz. Muhammed'in devesiyle ilgili tavrını farklı yorumlayarak Hz. Muhammed'in epilepsi hastalığına bağlamışlardır.

Weil yeni dinin kurucusu olarak gördüğü Hz. Muhammed'in Yahudi ve Hıristiyanları kazanmak için birtakım siyasi tutumlar içerisinde olduğunu öne sürmektedir. Weil'a göre Hz. Muhammed Hıristiyanları ve Yahudileri kazanmak adına ilk dönem Kible olarak Kudüs'e yöneldiğini belirtmiştir.⁶¹ Hz. Muhammed, Yahudilerin ve Hıristiyanları kazanamadığını görünce Arapları yanına çekmek için kiblenin yönünü Kudüs'ten Mekke'ye değiştirmiştir. Buna ek olarak Weil ilk dönem ayetlerin Yahudilere ve Hıristiyanlara karşı daha hoşgörülü bir tarzda olduğunu, ancak ileriki dönemlerde Müslümanlar sayıca arttıkça, nazil olan ayetlerin Yahu-

58 Muhammed İsmail Buhârî, *Sahih-i Buhari*, çev. Mehmet Sofuoğlu (Ankara: Ötüken Yayınları, 1987), 8.

59 Weil, *Mohammed der Prophet sein Leben und seine Lehre*, 345.

60 Nebi Bozkurt, “Kasva”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/2-3.

61 Weil, *Mohammed der Prophet sein Leben und seine Lehre*, 355.

di ve Hristiyanlara karşı daha sert bir üslupta olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca onlara karşı savaş emri içeren ayetlerin nazil olduğunu, savaş emri ayetinden önce Yahudi ve Hristiyanlara karşı daha yumuşak bir üslupla nazil olan ayetlerin kendisine göre hükmünün kalmadığını ifade etmektedir.⁶²

Weil buna bağlı olarak İsra ve Miraç hadisesine değinmiştir. O, bu hadisenin sadece sözlü gelenekten ibaret olduğunu söylemekte ve Hz. Muhammed'in yapmış olduğu bu yolculuğu herhangi sıradan bir yolculuk olabileceğini düşünmektedir. Weil, Hz. Muhammed'in semada görüştüğü kadim peygamberleri müşriklere anlatarak, onlardan onun peygamberliğini onaylamaları amacı gütmüş olabileceğini düşünmektedir. Hz. Muhammed bu yolculuğun Kureyşliler tarafından onaylanması için kendi gözüyle şahit olmadığı halde cennetle ilgili bilgiler vermiştir. Weil İsra hadisesinin Kur'an'da ayetle sabit olduğunu belirterek bu hadisenin rüyadan ibaret olduğunu ya da Hz. Muhammed'in Kudüs'e yaptığı herhangi bir yolculuk olabileceğini belirterek, böyle bir olayın gerçekleşmiş olabileceğine şüpheyile yaklaşmıştır.

Neticede Weil, Hz. Muhammed'i çocukluluğundan itibaren epilepsi hastalığına maruz olmuş, bununla birlikte siyasi ve dini şartlara göre konum alarak yeni bir dinin başarılı bir kurucusu olarak görmektedir. Weil'in Hz. Muhammed hakkındaki bu iddiaları ilk defa söylenen hususlar olmamakla beraber bunların modern bir saik ve izahatla yorumlandığını söylemek mümkün görülmektedir.

Sonuç

19. yüzyıl öncesi ve sonrası Kur'an üzerine yapılan çalışmalarda bazı farklılıkların olduğu söylenebilir. 19. yüzyıl öncesinde Kur'an tercümesi faaliyetlerinde yoğunluk olduğunu görmekteyiz. Ancak bu tercüme faaliyetlerinde yapılan kasıtlı ya da kasıtsız hatalar Kur'an'ın yanlış anlaşılmasına neden olmuştur. 19. yüzyıl ikinci yarısından itibaren Alman Yahudi oryantalist Gustav Weil'in Kur'an'la ilgili çalışması neticesinde Kur'an'a farklı bir bakış açısı getirmiştir. Kur'an'ı tarihsel eleştirel metotla yorumlamıştır. Weil bu çalışmayı başlatan biri olarak Kur'an'da bulunan surelerin kronolojik bakımdan düzensiz olduğunu tespit etmiştir. Kur'an'ı Hz. Muhammed'in hayatını öğrenmek için tek kaynak olduğunu düşünmüş ve Kur'an surelerinin kronolojik çalışmasını yürütmüştür. Weil'den sonra Kur'an kronolojisiyle ilgili çalışmalar da artış görülmüştür. İlk dönemlerde Kur'an kronolojisi çalışmalarını yürütenler Yahudi Almanları olmuştur. Weil Avrupa'da hem Kur'an surelerinin hem de Hz. Muhammed'in hayatını tarihsel

⁶² Weil, *Mohammed der Prophet sein Leben und seine Lehre*, 356.

eleştirel metot yöntemiyle çalışan ilk kişi olarak sayılmaktadır. Sureler İslam gelenğinde Mekki ve Medeni olarak iki kategoride yer alırken, Weil Mekki dönemini üç ve alt gruplara ayırarak Medeni dönemini ise son dönem ve bir gruba ayırarak Kur'an kronolojisi çalışmasını yürütmüştür. Weil Kur'an kronolojisiyle ilgili yeni bir çalışma alanı kazandırmıştır. Kronolojik çalışmasındaki ana fikir, Hz. Muhammed'in hayatını daha iyi anlayabilmektir. Bunun için ayetlerin tarihsel dönemlere sabitlenmesi gerekmektedir. Bunun sonucunda da ayetlerin vahiy unsuru olmadığı gösterilmek istenmiştir. Weil'in çalışmasından etkilenen oryantalistler de Mekki dönemini dört veya beş alt gruba, Medeni dönemini bir döneme ayırarak Kur'an surelerinin kronolojik çalışmalarını yürütmüşlerdir. Weil, Mekki surelerin şiirsel tarzda olduklarını ve Hz. Muhammed'in peygamberlik yeteneğiyle karakterize etmektedir. Hz. Muhammed'in Medine de bulunduğu sürece Yahudilere karşı uygulamış olduğu siyasetten dolayı ayetlerin daha sert üslupta ve kanun hükmünde olduklarını belirtmektedir. Weil, Hz. Muhammed'i yeni dinin kurucusu, Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin reformcusu olarak nitelendirirken aynı zamanda epilepsi hastası olduğunu da söylemektedir. Weil'a göre Hz. Muhammed risaletin ilk döneminde Yahudi olan Varaka bin Nevfel ile görüşme sonucunda ondan öğrenmiş olduğu Kutsal metinle ilgili öğretileri Kur'an'a aktarmıştır. Hz. Muhammed, sadece Varakadan bilgi almamış aynı zamanda Yahudilerle iletişim halinde bulunduğunu ve onlarla bilgi alışverişinde bulunduğunu aktarmıştır. Bunun yanında Weil Hz. Muhammed'in epilepsi nöbetleri geçirirken kendisinin vahiy aldığı düşünüşünü belirtmektedir. Weil kendisinden önceki Kur'an çalışmalarından farklı olarak yeni bir yöntem kullanmış olsa da Kur'an ve Hz. Muhammed hakkındaki algısının önceki apolojetik dönemin iddialarından pek de farklı olmadığı görülmektedir.

Kaynakça

- Allgemeine Zeitung des Judentums*, "Heidelberg", (11. August 1861),
- Buhari, Muhammed İsmail. *Sahih-i Buhari*, çev. Mehmet Sofuoğlu. Ankara: Ötüken Yayınları, 1987.
- Çap, Sabri. "Fransız Oryantalist Jean Gagnier'in (1670-1740) Hz. Peygamberi Mükemmel Bir Doktor Olarak Nitelemesi ve Tıbb-ı Nebevi Hakkındaki

- Değerlendirmeleri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50, (2021), 175-199.
- Erul, Bünyamin. “Varaka b. Nevfel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/117-118. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Fayda, Mustafa. “Bahira”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/486-487. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Fraisse, Otfried. *Modern Jewish Scholarship On Islam In Context*. Berlin, Boston: DE Gruyter, 2018.
- Geiger, Abraham. *Was hat Mohammed aus dem Judenthume Aufgenommen?*. Bonn: Eine von der Königl. Preussischen Rheinuniversität gekrönte Preisschrift. Reprint, Osnabrück: Biblio-Verlag, 1971F. Baaden, 1833.
- _____. *Die Hochschule Für Die Wissenschaft Des Judentum*. Mit Einer Wissenschaftlichen Beigabe vom Lehrer-Collegium, 1874. <https://sammlungen.ub.unifrankfurt.de/cm/periodical/titleinfo/2273547>
- Goetze, Andreas. *Religion fällt nicht vom Himmel*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2018.
- Görgün, Hilal. “Gustav Weil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/154. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Guttman A., *Die Hochschule Für Die Wissenschaft Des Judentum*, Verlag Bernstein, Berlin, 1838.
- Hagemann, Ludwig. *Der Koran in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues*. Frankfurt am Main, Verlag Joseph Knecht. 1976.
- Heschel, Susannah. *Jüdischer İslam. İslam und jüdisch deutsch selbstbestimmung*, çev. Dirk Hartwig, Moritz Buchner, George Khalil, Berlin: Matthes & Seitz, 2018.
- _____. “Emperyalizmin Yükselişi ve Alman Yahudi Oryantalistlerin İslam Araştırmalarına Katılımı”, çev. Necmettin Salih Ekiz, Burak Pekcan. *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi*, no 6, (2020), 55-88.
- _____. *Abraham Geigers Historische Philologie und die Anfänger der İslamwissenschaft in Deutschland*. Berlin, Boston: De Gruyter. 2013.
- İzgi, Cevat. “İbrahim Halebi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/232-233. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ioannis Classeni, Theopanes. *Chronographia*. Bonna: Impensis E. Weberi, 1839.
- Meral, Yasin. *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı, İbni Meymun Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Neuwirth, Angelika. *Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänger der historisch-kritischen Koran und İslamforschung*, Ein Beitrag zur deutsch-jüdis-

chen Wissenschaftsgeschichte, Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)-Projekt Nummer 138566701. (2009-2013), 1-2.

_____. *Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänger der historisch-kritischen Koran und İslamforschung*. 2009.

_____. *Der Koran als Text der Spätantike Ein europäischer Zugang*. Berlin: Verlag Der Welt Religionen, 2013.

_____. *Im Vollen Licht der Geschichte, Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänger der kritischen Koranforschung*. Würzburg: Verlag Ergon, 2008.

_____. *Wie entsteht eine Schrift in der Forschung und in der Geschichte*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

Nuhoğlu, Hidayet Yavuz. "Blachere Regis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/244-245. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

The William Davidson Talmud (Koren- Steinsaltz), 24 Ağustos 2023. <https://www.sefaria.org/Berakhot.15a?lang=bi&with=all&lang2=en>

The Book of Jasher, Published By J.H. Parry & Company, 1887. <https://www.holybooks.com/wp-content/uploads/Book-of-Jasher.pdf>

Troeltsch, Ernst. *Über Historische und Dogmatische Methoden in der Theologie, zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik*. Tübingen: Scientia Verlag, 2. Auflage, 1922.

Vollbach, Ekkehard. Dichter, Denker, Direktoren., *Porträts deutscher Juden*, Leipzig: Edition Chrismo, 2020.

Wansbrough, John Edward. *Quranic Studies*. çev. Andrew Rippin. New York: Prometheus Books, 2004.

Weil, Gustav. *Historische Kritische Einleitung in den Koran*. Bielefeld und Leipzig: Verlag Velhagen und Klasing, 2. Basım, 1878.

_____. *Muhammed der Prophet sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart: Verlag der J. B. Meslarschen Buchhandlung, 1843.

_____. *Biblische Legende der Muselmänner. Aus Arabischen Quellen zusammengetragen und mit Jüdischen Sagen verglichen*. Frankfurt am Main: Literarische Anstalt. 1845.



Ahmed Midhat Efendi'nin
Pavlus ile İlgili Verdiği Bilgilerin Değerlendirilmesi

Kübra Cengiz

Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
[kubracengiz-1992@hotmail.com], Orcid ID: 0000-0001-9549-3984



Giriş

Ahmed Midhat Efendi, yaşadığı dönemde farklı alanlarda pek çok eser kaleme almış bir yazardır. Eserlerinde, Doğu ve Batı medeniyetlerini karşılaştırmakta, millî ve İslamî bir tavır benimsemektedir. Ahmed Midhat'ın eserlerinde konu edindiği bir alan da dinler tarihidir. 1880-1900 arası dönemde Osmanlı topraklarında yoğun bir şekilde misyonerlik faaliyetleri yapıldığını gören Ahmed Midhat, halkı bilinçlendirmek ve daha sonraki dönemde de Dârülfünun'da ders vermek amacıyla dinler tarihi alanında çalışmalar yapmıştır. Bu yüzden Ahmed Midhat'ın dinler tarihi açısından araştırılması önem arz etmektedir.

Ahmed Midhat'ın dinler tarihi açısından önemi,¹ Hristiyanlığa yönelik inceleme ve eleştirileri,² araştırmamıza da kaynak olan *Müdafaa* adlı eseri üzerine çeşitli tez ve makaleler yazılmıştır.³ Ayrıca Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınmış *Müda-*

1 Elif Karayel, *Dinler Tarihi Açısından Ahmed Mithat Efendi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2002).

2 Yaşar Yumak, *İslâm-Hristiyan Polemiği Açısından Ahmed Midhat Efendi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2001); Mustafa Göregen, "Ahmet Mithat Efendi'nin Hristiyanlıkla İlgili Görüşleri", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Eylül 2014), 165-183.

3 Hasan Özarslan, *Ahmet Mithat Efendi'nin "Müdafaa" (Birinci Kitap) Adlı Eserinin Sadeleştirilmesi ve Eserin Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2011); Bilal Patacı, "Ahmed Midhat Efendi'nin

faa serisinin ilk iki cildi günümüzde latinize edilmiştir.⁴ Bildirimizde, bu çalışmaların içeriğinde kısaca yer alan Ahmed Midhat'ın Pavlus ile ilgili verdiği bilgiler sunulmaktan ziyade, bu çalışmalardan farklı olarak, Ahmed Midhat'ın Pavlus ile ilgili verdiği bilgilerden sonra kritik yapılarak Ahmed Midhat'ın Pavlus hakkındaki kaynaklarının güvenilirliği, eleştirilerinin tutarlılığı araştırılmaktadır.

Bildirimizin içeriğinde, Ahmed Midhat Efendi'nin, Hıristiyanlığın ilk döneminde kendini havari kabul eden ve gentileler havarisi sayılan Pavlus'a dair inceleme ve eleştirileri konu edilmektedir. Ahmed Midhat'ın bahsettiği konular üzere Pavlus'un fiziksel özellikleri, adı, eğitimi gibi biyografik bilgilere değinilmekte, Pavlus'un doğduğu yer ve Roma vatandaşlığının şüpheli olması, Şam rüyeti, Etyen'in öldürülüşündeki rolü gibi tartışmalı hususlar yer almaktadır. Yine Ahmed Midhat'ın ele aldığı üzere Pavlus'un misyon yolculukları ve Roma günlerine dair faaliyetleri incelenmektedir. Araştırmamızın amacı, Ahmed Midhat'ın Pavlus ile ilgili verdiği bilgilerin günümüz araştırmalarıyla örtüşüp örtüşmediğini tespit etmek, eleştiri noktalarının Hıristiyanlar açısından nasıl yorumlandığını ortaya koymaktır. Bildirimizde öncelikli olarak, Ahmed Midhat'ın, Pavlus'un konumu ile ilgili verdiği bilgiler ve eleştiri noktaları genellikle latinize şekilde verilmektedir. Daha sonra aktarılan bilginin Yeni Ahit'teki yeri, Hıristiyan kaynaklardaki karşılığı incelenmekte, bilgilerin tarihsel gerçekliğe uygunluğu deskriptif ve analitik yöntemle sunulmaktadır. Konumuz gereği Ahmed Midhat Efendi'nin açıklamalarından sonra, Hıristiyanların kaynaklarına, kilise babalarının görüşlerine, Yeni Ahit yorumlarına ve günümüz araştırmalarının sonuçlarına başvurulmaktadır. Günümüz araştırmaları için genellikle Şinasi Gündüz ve Fuat Aydın'ın Pavlus ile ilgili çalışmaları kaynak olarak kullanılmaktadır.⁵

Ahmed Midhat Efendi, araştırmamıza kaynaklık eden *Müdafaa* serisini, Hıristiyanların sınır tanımayan misyonerlik faaliyetleri üzerine, onların dinini ve tarihlerini ortaya koymak için üç cilt olarak kaleme almıştır. *Tercümân-ı Hâkikat*

Müdâfaa Adlı Eserinin Mukaddimesi", *Milel ve Nihal* IX/1 (05 Kasım 2014), 179-187; Zehra Sezgin, *Ahmet Midhat Efendi'nin Müdafaa adlı eserinde Hristiyan misyonerliğinin tenkidi* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2023).

- 4 Ahmet Mithat Efendi, *Müdafaa (1. Cilt) Ehl-i İslam'ı Nasraniyet'e Davet Edenlere Karşı Kaleme Alınmıştır*, çev. Harun Ceylan (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021); Ahmet Mithat Efendi, *Müdafaa (2. Cilt) Müdafaa'ya Mukabele ve Mukabeleye Müdafaa (Mösyö Dwight'ın Müdafaa'ya Mukabelesine Karşı Ahmet Mithat Efendi'nin Müdafaa'sı)*, çev. Harun Ceylan (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022).
- 5 Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017); Fuat Aydın, *Pavlus Hıristiyanlığına Giriş* (İstanbul: Eskiyei Yayınları, 2011).

gazetesinde yayımlanan bu eserin ilk cildinde “Ehl-i İslâm’ı Nasrâniyet’e davet edenlere karşı kaleme alınmıştır” alt başlığı yer almaktadır. Osmanlı’nın hoşgörü politikasını suiistimal eden misyonerlerin İslam karşıtı yayınlarda bulunduğunu belirten Ahmed Midhat, onların asılsız iddialarına karşı müdafaa yazmak zorunda kaldığını dile getirmektedir. Aslında tek cilt yazmayı düşündüğü bu eser, gazeteye gelen çeşitli itirazlar üzerine yazılmaya devam etmiştir. Ahmed Midhat, Hıristiyanlığı eleştirme gibi bir amacının olmadığını, kilise karşıtı kaynaklara itimat etmediğini, İncilleri, kilise yayınlarını, muteber Hıristiyan yazarların kitaplarını ve ansiklopedileri kaynak olarak kullandığını söylemektedir.⁶ Biz de bildirimizde, bu eserden Pavlus ile ilgili bilgileri ele alarak Ahmed Midhat’ın Pavlus hakkındaki eleştirilerini inceleyeceğiz.

1. Pavlus’un Biyografisi

1.1. Doğduğu Yer ve Roma Vatandaşlığı

Ahmed Midhat, Pavlus ile ilgili bilgilerinin başlangıcında, onun doğduğu yeri açıklamakta ve Roma vatandaşı sayılmasındaki şüpheli durumu vurgulamaktadır:

...Bu zât Târis [Tarsus], şehrinde doğup İncil’de münderic olan risâlelerinde kendisinin Roma teb’a-i mümtazesinden bulunduğunu der-miyânla iftihar etmekte ise de el-yevm bu iftihar müdekkikler miyânında bir büyük münazaaya sebep olmuştur. Âsar-ı atîka ile iştiğal eden müdekkikler berahîn-i kâtî’a [kesin deliller] ile ispat ederler ki Târis Şehri, Pavlus’tan tamam bir asır sonra Romalılar tarafından zabt olunarak ondan sonra şehri mezkûr ahâlisi Roma teb’a-i mümtazesinden add olunmuştur.

Vakı’an erbâb-ı mütâlaadan bazıları şimdi Pavlus’un Roma teb’a-i mümtazesinden olup olmadığı bahsinde sözü uzatmakta olduğumuza sıkılacaklar ise de bu bahis min ciheti uhra [başka bir açıdan] pek mühimdir. Zira ileride İncillerin ve A’mâli Rusûl [Elçilerin İşleri] ve Resâil-i Havariyyûn [Havarilerin Mektuplarının] olarak ortada bulunan şeylerin cümlesi sonradan düzme ve uydurma olduklarını isbât emrinde bu burhanın bize pek çok yardımcı olacaktır...⁷

Genel kabule göre Pavlus, o dönemde felsefî ve kültürel eğitimin yapıldığı, Helenizm’in önemli bir merkezi olan Tarsus’ta dünyaya gelmiştir.⁸ Elçilerin İşleri’nin

6 M. Orhan Okay, “Müdâfaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 31/459-460.

7 Ahmed Midhat, *Müdâfaa: Ehl-i İslâmî Nasraniyete Davet Edenlere Karşı Kaleme Alınmıştır* (İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1300), 187-189.

8 Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, 31-34; Aydın, *Pavlus Hıristiyanlığına Giriş*, 74-75.

yazarı Luka, Pavlus'un "Kilikya'dan Tarsuslu bir Yahudi" olduğunu açıklamaktadır.⁹ Ancak Yeni Ahit'te, Elçilerin İşleri haricinde, Pavlus'un Tarsuslu olduğuna dair başka bir atıf bulunmamaktadır. Bu yüzden onun aslen nereli olduğu tartışmalıdır.¹⁰

Yine Elçilerin İşleri'nde geçtiği üzere Pavlus konuşmalarında sık sık "Roma vatandaşı" olduğunu vurgulamakta, Roma yönetimiyle ve görevlilerle yaşadığı problemlerde "Roma vatandaşı" olmasını ileri sürerek çözüm yolu bulmakta ve faaliyetlerine devam etmektedir.¹¹ O dönemlerde Roma vatandaşı olmak için bazı yollar bulunmaktadır. "Geçerli bir evlilik sonucunda gerçekleşen doğum, kölelikten azat edilme ve Roma devletinin bir bireye veya topluluğa yurttaşlık hakkı tanınması" olmak üzere, üç şekilde Roma vatandaşlığı elde edilebilmektedir. Roma vatandaşı olanlara da bazı ayrıcalıklar sağlanmaktadır.¹²

Goodenough, Roma devletinin bir dönemde orduya yardım eden kişilere vatandaşlık hakkı tanıdığını belirtmektedir. Pavlus'un büyük babasının orduya katılıp bir başarı elde etmesi, bunun sonucunda Roma vatandaşlığı kazanması, olası bir durum olup makul görünmektedir. Ancak bu durumda, Pavlus'un tanınan bir aileden gelmesi gerekirdi ki böyle bir bilgiye dair herhangi bir işaret bulunmamaktadır. Sadece isminin Pavlus olması onun Roma vatandaşı olduğunu desteklemektedir. Ayrıca Elçilerin İşleri'nde, Pavlus'un çeşitli gezileri, Roma'ya ziyareti öyle kusursuz anlatılmıştır ki gerçekleştiğinden şüphe edilmektedir. Mesela eğer Pavlus Roma vatandaşı olmasaydı, Sezar'la görüşme isteğinde bulunamayacaktı. Bu yüzden Elçilerin İşleri'nin bu kısmı, harika bir şekilde tarih kılıfına uydurulmuş bir abartı gibi görülmektedir.¹³

Hıristiyanlık tarihi araştırmacısı Maccoby ise, Elçilerin İşleri'nde geçen, Pavlus ile yanındaki Silas'ın dövülmesi, hapse atılması gibi işkenceleri çektikten sonra, onların Roma vatandaşı olduklarını açıklamalarını tutarsız bulmaktadır.¹⁴ Nite-

9 Elçilerin İşleri 9:11; 21:39; 22:3.

10 Kilise Babalarından Jerome, Pavlus'un aslen Giscalalı olduğunu ileri sürmektedir. Ancak araştırmacılar, Pavlus'un ailesinin Giscalalı olduğunu ve daha sonra Tarsus'a göç ettiklerini belirterek, Jerome'nin Pavlus'un ailesinin Giscalalı olmasını kastettiğini söylemektedirler. Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, 31; Aydın, *Pavlus Hıristiyanlığına Giriş*, 64.

11 Elçilerin İşleri 16:37-38; 22:25-29; 23:27.

12 Aydın, *Pavlus Hıristiyanlığına Giriş*, 64.

13 Erwin R. Goodenough - A.T. Kraabel, "Paul and The Hellenization of Christianity", *Religions in Antiquity*, ed. Jacob Neusner (Leiden: E.J. Brill, 1968), 32.

14 Elçilerin İşleri 16:19-39.

kim bu durumda onlar, Roma vatandaşlığı imtiyazını, işkence görmeden önce kullanmalıydılar. Ayrıca Maccoby, Pavlus'un kendi mektubunda kırbaçlandığını açıklaması gibi rivayetlerden yola çıkarak onun Roma vatandaşlığını daha sonradan elde ettiğini de düşünmektedir.¹⁵ O, Korintlilere Mektup'ta geçen bir bölümden hareketle, Pavlus'un Kudüs'e seyahat etmesinden kısa bir süre önce, belli bir miktar para ödemek suretiyle vatandaşlık hakkı elde ettiğini iddia etmektedir.¹⁶ Bu iddiaya göre Pavlus, Mesih hareketinin merkezi Kudüs'e götürmek için Gentilelerden yüklü bir miktar para toplamıştır. Ancak Pavlus, Kudüs'e vardığında Kudüs Kilisesi'ni yöneten Yakup ve yanındakilerle bir bölünme yaşayacağını, anlaşmazlığa düşeceğini tahmin ettiği için, ileriki zamanlarda oluşacak olan Gentile Hıristiyan Kilisesinin yönetimini üstlenmek gibi önemli bir amacı da hedefleyerek topladığı paranın bir miktarıyla Roma vatandaşlığını satın almıştır. Bunlara ek olarak Maccoby, Elçilerin İşleri'nde bahsedildiği üzere, Pavlus'un Romalı bir komutanla gerçekleştirdiği diyalogda "Ben, doğuştan Roma vatandaşım" ifadesini kullanmasını kurgusal bulmaktadır. Aynı bölümde Pavlus'a cevap veren Romalı komutan, "yüklü bir miktar para ödeyerek Roma vatandaşı olduğunu" açıklamaktadır. Maccoby ise bu bölümde Luka'nın, aslında Pavlus için gerçekleşen bir durumu, Romalı komutanın ifadelerinde gizlediğini ileri sürmektedir. Maccoby'ye göre, Pavlus'un Roma vatandaşı olması kurgusuyla, Kudüs Kilisesi'yle olan huzursuzluk da son bulmuş olmaktadır. Çünkü o zamanlarda Mesih hareketi, Roma karşıtı bir harekettir ve üyeleri arasında Roma vatandaşı bulunmamaktadır. Bu yüzden Yakup ve Kudüs Kilisesi'ndekiler Pavlus'un Roma vatandaşı olmasına çok şaşırırmaktaydılar. Sonuç olarak Pavlus, nihayetinde Roma'nın resmi dini olacak doktrini, kendisini Roma vatandaşı yapmakla temellendirmiş olmaktadır.¹⁷

Bazı araştırmacılar ise, Pavlus'un büyük dedelerinden birisinin esir alındığını ve köle olarak Tarsus'a götürüldüğünü ileri sürmektedirler.¹⁸ Bu bilgi doğrultusunda, Pavlus'un doğuştan Roma vatandaşı olduğu izlenimi oluşmaktadır. Roma Hukuku'na göre, Roma vatandaşlarına verilemeyen bir ceza şekli, Pavlus'un kendi mektubunda bahsettiği üzere, ona uygulanmıştır.¹⁹ Bu durum da onun Roma vatandaşı olmadığını düşündürmektedir. Ancak bu bölüm de yorumlanmakta, Yahudi hemşerilerinden ayrıcalıklı bir konuma geçmemek için Pavlus'un, kendi

¹⁵ 2 Korintlilere Mektup 11:25.

¹⁶ 1 Korintlilere Mektup 16:1-4.

¹⁷ Hyam Maccoby, *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity* (London: Butler & Tanner Ltd, 1986), 161-164.

¹⁸ Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, 31.

¹⁹ 2 Korintlilere Mektup 11:25.

vatandaşlığını saklamış olabileceği söylenmektedir. Her halükârda, bu çelişkili durum açıklanabilse de açıklanmasa da Pavlus'un Roma vatandaşı olması bilgisini tamamen kaldırıp atmak için, bu bölümün yetersiz olduğu düşünülmektedir. Nitekim Elçilerin İşleri, Pavlus'un Mektupları ve kabul görmüş Hristiyan geleceğinde mevcut olan, Pavlus ve Roma yönetimi arasındaki ilişkinin hepsi, sadece Pavlus'un Roma vatandaşlığına sahip olması ile açıklanabilmektedir.²⁰

Konumuzun başında zikrettiğimiz üzere Ahmed Midhat, Tarsus şehrinin, Pavlus'un doğumundan yüzyıl sonra Roma hâkimiyetine girmiş olduğunu ve Roma vatandaşlığının bu tarihten sonra verilmeye başlandığını aktarmaktaydı. Bu yüzden Ahmed Midhat, Pavlus'un Roma vatandaşı olmadığını da söylemekteydi.²¹ Ancak bu bilgi günümüz kaynaklarıyla örtüşmemektedir.

Kilise Babalarından Jerome, Pavlus'un M.S. ilk 10 yılda doğduğunu açıklamaktadır. Ayrıca Elçilerin İşleri'nde geçen "genç Saul'un İstefanos'un taşlanışına tanıklık etmesi" hadisesi de Pavlus'un M.S. ilk on yıl civarında doğmuş olabileceğine işaret sayılmaktadır.²² Modern araştırmacılardan bazıları, Pavlus'un doğumunu M.Ö. 1, 2, 4 ya da İsa ile aynı zamanlar olarak tarihlendirmekteyken, kimileri ise M.Ö. 9, 8, 7, 6 gibi farklı tarihler ileri sürmektedir.²³ Bu bilgilere göre Pavlus, Tarsus'ta M.Ö. 10-M.S. 10 yılları arasında doğmuş olmalıdır. Onun doğduğu yıllarda Tarsus şehrinin Roma egemenliği altında olduğu bilinmektedir. Dönemin Roma Birinci İmparatoru Augustus, imparatorluğu yönetmekteydi.²⁴ Bu durumda Pavlus doğduğunda Tarsus şehri, Roma İmparatorluğu'na bağlıydı. Ancak Pavlus'un, Tarsus'ta doğmuş olduğu kabul edilmesine rağmen Yahudi bir aileden geldiği için ailesinin ne zaman, hangi yolla Roma vatandaşlığını kazandığı da sorgulanmaktadır. Nitekim yukarıda geçtiği üzere araştırmacılar, bu konuda farklı yorumlar yapmaktaydı.

Özetle, Ahmed Midhat'ın sunduğu argüman hatalı olmakla birlikte, Pavlus'un Roma vatandaşı olmadığı konusundaki iddiası günümüz araştırmacılarının da gündemindedir. Nitekim Pavlus'un Tarsus'ta doğması ve doğuştan Roma vatandaşı olması ifadeleri, Pavlus'un mektuplarında bahsedilmeyip yalnızca Elçilerin İşleri'nde geçtiği için dikkat çekmektedir. Diğer belirsiz bazı hususlar da eklendiğinde, günümüz araştırmacıları ve Ahmed Midhat Efendi, bu

20 J. Gresham Machen, *The Origin of Paul's Religion* (The Floating Press, 2013), 52-53.

21 Ahmed Midhat, *Müdafaa I*, 187-189.

22 Gündüz, *Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı*, 31-32.

23 Aydın, *Pavlus Hristiyanlığına Giriş*, 57-59.

24 T.C. Tarsus Kaymakamlığı, "Tarsus'un Tarihçesi" (Erişim 09 Nisan 2023).

bölmelerin sonradan kurgulandığını iddia etmektedir. Bu durum günümüzde hâlâ tartışılmaktadır. Ancak yine de Hristiyan geleneği Pavlus'u Tarsus'ta doğmuş, Yahudi kökenli bir Roma vatandaşı olarak kabul etmektedir.

1.2. Fiziksel Özellikleri

Ahmed Midhat Efendi, “Pavlus’un, hocasının kızına gönlünü kaptırdığını ve fiziksel görünüşünden ötürü reddedildiğini” bildirmekte, bu konuda yararlandığı bir kaynaktan Pavlus’un fiziksel özelliklerini aktarmaktadır:

...Lakin kendisi hocasının kızını almak sevdasına düşüp hâlbuki Lüsyen [Lucianus]²⁵ nâm müellifin ‘*Filopatri Muhaveresi*’ [*Philopatris*]²⁶ serlevhalı eserinde beyan eylediğine ve İncil’in Resullerin A’ mâli kısmında dahi bazı bazı işaret kılındığına göre Pavlus cenâbları koca başlı ve kel ve çatık ve düşük kaşlı ve karga burunlu ve kısa boylu ve gayet şişman ve eğri bacaklı bir şey olmasıyla kız kendisini beğenmediğinden ve binaen aleyh hocası dahi mümanaat ettiğinden o zamana kadar Sul [Saul] tesmiye olunan [isimlendirilen] Pavlus cenâbları, yalnız ismini değil dinini dahi tebdil etmiş ve ol küskünlükle güya hocasından intikam almak için cem’iyyet-i Mesihyyeye dehalet eylemiştir.²⁷

Ahmed Midhat’ın yukarıda bahsi geçen kaynak olarak kullandığı *Philopatris* isimli eserin Lucianus’a aitliği günümüzde tartışmalıdır ve kime ait olduğunu tespit etmenin zor olduğu belirtilmektedir.²⁸ Bununla birlikte Pavlus’un fiziksel özellikleri hakkındaki bu bilgilerin benzerleri bazı kaynaklarda rivayet edilmek-

25 Literatürde ‘Samsatlı Lucianus’ (Lucian Of Samosata) olarak bilinen düşünür, dönemin önemli yerleşim yeri olan, günümüzdeki Adıyaman Samsat (Samosata) topraklarında yaşamıştır. Ayrıca Hristiyanlık eleştirisi yapmış, İsa’yı insan olduğu halde, tanılaştırmakla Hristiyanları suçlamıştır. Bu yüzden yüzyıllarca Katolik Kilisesi onun kitaplarının okunmasını yasaklamıştır. Kitapları arasında *Philopatris* de bulunmaktadır. Mustafa Çevik, “Batı Aydınlanma Düşünürü Samsatlı Lucianus”, Blog, *Prof. Dr. Mustafa Çevik* (blog), 2012.

26 Hasan Özarslan, bu eserin ismini Osmanlıca nüshadaki “fe” harfini, “kaf” okuyarak “Cleopatra” olarak vermektedir. Ancak araştırmalarımız sonucunda eserin isminin “Philopatris” olduğunu tespit ettik. Özarslan, *Ahmet Mithat Efendi'nin “Müdafaa” (Birinci Kitap) Adlı Eserinin Sadeleştirilmesi ve Eserin Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*, 20,122; Raoul Motika vd., *Querelles privées et contestations publiques: le rôle de la presse dans la formation de l’opinion publique au Proche Orient* (İstanbul: Éditions Isis, 2002), 82.

27 Ahmed Midhat, *Müdafaa I*, 189-190.

28 Barry Baldwin, “The Date and Purpose of the Philopatris”, *Later Greek Literature*, ed. John J. Winkler - Gordon Williams (United Kingdom: Cambridge University Press, 1982), 321.

tedir. Apokrif *Pavlus ve Thecla'nın İşleri*'nde geçtiği ve bazı araştırmacıların belirttiği üzere Pavlus, cüsse olarak ufak tefek ancak yapılı, başı açık, saçları dökük, uzun yolculuklara dayanabilecek çarpık bacaklı, kaşları birbirine bitişik, geniş ve uzunca burunlu, kalın, ağarmış sakallı, mavi gözlü, açık ve kırmızı tenli bir adamdır. Bunun yanında Pavlus, kısa boylu olmasına rağmen etkili konuşmalarıyla da Hermes'e benzetilmektedir.²⁹

Yukarıdaki alıntıda Ahmed Midhat'ın aktardığı, “Pavlus’un hocasının kızıyla evlenmek istediği ancak kızın kendisini reddetmesi üzerine saldırganlaştığı, Yahudi şeriatına düşman olduğu ve Hıristiyanlığa geçtiği” bilgisi, eski rivayetler arasında bulunmaktadır.³⁰

1.3. Adı

Pavlus’un eski isminin Saul olduğunu söyleyen Ahmed Midhat, Pavlus’un dinini Yahudilikten Mesihiliğe çevirmesiyle, isminin de Pavlus olarak değiştiğini dile getirmektedir:

29 Elçilerin İşleri 14:11; Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, 34; Aydın, *Pavlus Hıristiyanlığına Giriş*, 56-57.

30 Ahmed Midhat, Pavlus’un hocasının kızını alamamasıyla ilgili rivayeti hangi kaynaktan aldığını söylemekte ve bu rivayet üzerine kilise yazarlarının yorumlarından bahsetmektedir: “Sen Paul hakkında yazmış olduğumuz terceme-i hâli bâlada ta’dâd eylediğimiz [biri birer söylemek] me’ hazdan maada bil-hassa mualliminin kızını alamadığından dolayı Yahudilerden ahz-ı sâr [öc alma, intikam alma] için Mesihiyeti kabul eylediği Ebinuitler’in [Ebiyonitler] A’mâli Rusûl’dan olmak yani ma’dud bulunmak üzere kabul eyledikleri bir risâle-i kadîme-i mukaddesede mukayyet imiş ki müehharan [sonradan] beş, altı yüz parça bu mesellü âsâr-ı kadîme İncil değıldir diye reddolundukları sırada bu risâle dahi mücerred şu Pavlus fikrasından dolayı reddolunmuştur. Bununla beraber kilise nazarında Pavlus’un iş bu muaşaka-i me’yusânesini redde pek büyük ehemmiyyet verilerek mücerred Şam’a giderken işittiği savt-ı samedani [ilahi ses] üzerine Hıristiyan olmuş bulunduğuna âlemi inandırmaya pek ziyade gayret edilmiştir. Hatta en meşhur kilise muharrirlerinden Epifan [Epiphanius] kendi tarihinin otuzuncu babını yalnız şu Pavlus’un mu’âşakası maddesini redde hasr ederek biraz vakit ol Mesihilerin en büyük düşman ve celladı iken biraz vakit sonra hem de İsa’yı görmeksizin havarilerle bile görüşmeksizin kendi kendisine havari süsü veren zâtın ve hiletten Yahudilere hasm ve Mesihiyelere dost olması mutlaka semâdan gördüğü alamete mebni olduğunu teyide pek ziyade çalışmıştır.” Ahmed Midhat, *Müdafaa’ya Mukabele ve Mukabele’ye Müdafaa: Mösyö Dwight’ın Müdafaa’ya Mukabelesine karşı Ahmed Midhat Efendi’nin Müdafaa’sı* (İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1300), 48-50; Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, 35; Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1-46)*, çev. Frank Williams (Leiden & Boston: Brill, 2009), 144.

...O zamana kadar Sul [Saul] tesmiye olunan Pavlus cenâbları, yalnız ismini değil dinini dahi tebdil etmiş ve ol küskünlükle güya hocasından intikam almak için cem'iyet-i Mesihîyyeye dehalet eylemiştir.³¹

Elçilerin İşleri'nde Saul ismiyle de anılan Pavlus'un,³² Saul ismi Yahudi kökenli olmasıyla ilişkilidir ki Ahmed Midhat da bu duruma atıf yapmaktadır.³³ Saul, Eski Ahit'te bir kral ismi olarak geçmekte olan İbranice bir addır. Pavlus ise, kendi mektuplarında kullandığı tek isimdir.³⁴ Bununla beraber Luka, Elçilerin İşleri 13:9'dan itibaren, kitabının sonuna kadar Pavlus ismini kullanmaktadır. Pavlus, Roma'da bir aile ismi olarak kullanılan Paul(l)us'dan türetilen Yunanca bir isimdir. Bunun yanında Pavlus'un birden fazla isme sahip olduğu da iddia edilmektedir. Bazı araştırmacılar, o dönemde Yahudilerin yaygın uygulamasına göre, ona İbranice Saul ismiyle birlikte Yunanca Pavlus isminin de verildiğini iddia etmekteyken, kimileri de onun üç isme sahip olduğunu söylemektedir. Bazı araştırmacılar ise Pavlus isminin, Saul'un Yunancası olduğunu ileri sürmektedirler. Genel olarak İbranice-Yunanca, Saul-Pavlus şeklinde iki isminin olduğu kabul görmektedir.³⁵

İlk dönem Kilise Babalarından Jerome da olmak üzere, kimi araştırmacılar, Ahmed Midhat Efendi gibi, Pavlus ismini daha sonradan aldığını söylemektedirler. Pavlus, Hıristiyan oluşuyla Saul yerine Pavlus ismini kullanmaya başlamakta ve Elçilerin İşleri'nde Luka, 13:9'dan itibaren onu hep Pavlus olarak adlandırmaktadır. İstisna olarak Elçilerin İşleri 22:7 ve 26:14'te, Pavlus eskiden yaşadığı rüyetini anlatırken, "Saul, Saul bana neden zulmediyorsun?" ifadesinde, Saul ismini anmaktadır. Ayrıca Elçilerin İşleri'nde Saul-Pavlus şeklinde iki isimli bir kullanıma da rastlanılmamaktadır. Bütün bu bilgiler onun Saul ismini Pavlus'a değiştirdiğine delil sayılmaktadır.³⁶ Bu durumda Ahmed Midhat'ın, Pavlus'un dinini değiştirmesiyle adını da değiştirdiğini söylemesi bilgisi, Yeni Ahit ile örtüşmektedir.

31 Ahmed Midhat, *Müdafa* I, 190.

32 Elçilerin İşleri 7:58; 8:1,3; 9:1,4-5,7-9,11,17-19,22-28; 11:25,30.

33 Ahmed Midhat, *Müdafa* I, 192.

34 Romalılara Mektup 1:1; 1 Korintlilere Mektup 1:1; 2 Korintlilere Mektup 1:1; Efeslilere Mektup 1:1.

35 Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, 32-34; Aydın, *Pavlus Hıristiyanlığına Giriş*, 54-56.

36 Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, 32-34; Fuat Aydın, Elçilerin İşleri'nde Pavlus için, Saul ve Pavlus isimlerinin kullanılmasından hareketle, onun Hıristiyan olmasıyla isminin değiştiği yaklaşımının yanlış olduğu kanaatini de aktarmaktadır. Ancak yukarıda bahsettiğimiz Elçilerin İşleri'nde 13:9'dan itibaren Saul isminin kullanılması bu kanaati olumsuzlamaktadır. Aydın, *Pavlus Hıristiyanlığına Giriş*, 54-56.

1.4. Eğitimi

Ahmed Midhat, Pavlus'un eğitimiyle ilgili, Gamaliel isimli Yahudi bir hocadan ders aldığını dile getirmektedir:

...Pavlus cenâbları, o zaman Yahudilerin en büyük ulemâyı şer'iyyesinden ma'dud olan Cemâliin nâm kimesneden tilmiz ederek Şeriat-ı Museviyye ahkâmını öğrenmiştir.³⁷

Elçilerin İşleri'ne göre küçük yaşlarda Yahudi eğitimi alan Pavlus'u, ailesi daha da üst düzeyde eğitim alması için Kudüs'e göndermiştir. Pavlus, Kudüs'te beş, altı yıl kadar kalmış, Hillel okulunu yöneten ve Ferisi çevrelerde tanınan meşhur hoca Gamaliel'den Kutsal Yasa eğitimi almıştır. Luka'nın ifadelerine göre, Ferisi bir hoca olarak tanınan Gamaliel'in, Kudüs'teki Sanhedrin toplantılarını izleyen ve toplantıda alınan kararlarda etkili olan bir kişi olduğu anlaşılmaktadır.³⁸ Ancak araştırmacılar, Luka'nın verdiği bu bilgilere şüphe ile yaklaşmaktadırlar. Pavlus Galatyalılara Mektubu'nda, Şam rüyetinden üç yıl sonra Yudea bölgesine gittiğini ve orada kimsenin onu tanımadığını dile getirmektedir. Pavlus, Kudüs'e gitmiş ve meşhur Ferisi Hoca Gamaliel'den ders almış olsaydı, o zaman o bölgede onu tanıyan en azından birkaç kişinin bulunması gerekirdi. Buna ek olarak, Pavlus'un mektuplarında Şam rüyetinden önce Kudüs'te bulunduğu dair hiçbir ifade olmaması ve meşhur Ferisi hoca Gamaliel'in öğrencisi olduğu halde tarihsel İsa ile hiç karşılaşmamış olması, Luka'nın bu bölümleri kurguladığı iddialarını gündeme getirmektedir.³⁹ Bu nedenle araştırmacılar Pavlus'un Gamaliel'den ders almış olamayacağını ve onun Kudüs'te değil de, Antakya'da eğitim aldığını söylemektedirler. Ancak Pavlus'un Yahudi geleneğine hâkim olması, Gamaliel olmasa da Yahudi bir üstattan ders aldığını izlenimini oluşturmaktadır.⁴⁰

Sonuç olarak, Ahmed Midhat'ın Pavlus'un eğitimiyle ilgili sunduğu bilgiler Elçilerin İşleri'ne dayanmaktadır. Ancak günümüz araştırmacıları, bu bilgilere şüpheyile yaklaşmaktadırlar.

1.5. Etyen'in Taşlanmasıdaki Rolü

Ahmed Midhat Efendi, yedi diyakondan biri olan ve Hıristiyanların ilk şehidi kabul edilen Etyen'e (Etienne, Stephan, İstefanos) yapılan eziyet ve işkencelerde, Pavlus'un da bulunduğunu belirtmektedir. Hıristiyanlara bu kadar düşman olan

³⁷ Ahmed Midhat, *Müdafaa I*, 189.

³⁸ Elçilerin İşleri 5:34; 8:1; 22:3; 26:10.

³⁹ Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, 34-38.

⁴⁰ Aydın, *Pavlus Hıristiyanlığına Giriş*, 69.

birinin tamamen değişmesini ve Hıristiyanlığı, Yahudilikten ayıran bir kişi konumuna gelmesini şüpheli bulmaktadır:

...Kantu Tarih-i Umumisi'nin beşinci cildinin 123 numaralı sahifesinde hikâye edildiği vecihle intihâb olunan yedi diyakurlardan Etyen [Stephan], Hazreti Mesih'in Tevratlarda geleceği işaret olunan asıl Mesih olduğunu vakı'a-i salıbtan biraz sonra bazı havralarda isbata kalkışması üzerine Yahudi uleması o biçareyi sürükleyerek envâ-i ezâ ve cefa ve rezaletle idam eyledikleri esnada Pavlus dahi erbâb-ı tuğyanın içinde ve onların hareketinde müşterek imiş. Ansiklopedi'nin Havariler bahsinde dahi bu mesele böylece itiraf edilmiştir. İmdi an asl Hıristiyanlığın bu derece düşmanı olup bu adavet ise mahza hocasının gayretinden neşet eden Pavlus cenâbları mücerred mualliminin kızını alamadığından dolayı güya muallimini terzil için, rağmen Hıristiyan olmuş bulunduğu nazar-ı tarihle her zaman bedaheten [açık ve zahir olarak] görüldüğü halde Nasârâ bu meseleyi bir suretle te'vil etmektedirler...⁴¹

Ahmed Midhat Efendi'nin aktardığı Stephan'ın taşlanması bilgisi, Elçilerin İşleri'ne dayanmaktadır.⁴² Havarilerin Tanrı sözünü yayma işi için seçtiği yedi kişiden biri olan Stephan, konuşmalarıyla öne çıkan bir kişidir. Stephan'a karşı olan bazı kişiler, Stephan'ın havradaki etkili konuşmalarının halkı etkilemesini hoş görmemişler, ona söylemediği sözler isnat ederek din bilginlerini ve oradaki topluluğu kıskırtmışlardır. Bunun üzerine Stephan yakalanmış ve Yüksek Kurul'a çıkarılmıştır. Stephan'ın oradaki konuşmalarına daha da sinirlenen kuruldakiler, Stephan'a saldırmış ve onu kentten dışarı atarak taş tutmuşlardır. O sırada orada bulunan Pavlus da onun öldürülmesini onaylamıştır.⁴³

Elçilerin İşleri'nde geçen bu bölümün gerçekleşmediğini ileri süren araştırmacılar, Pavlus'un mektuplarından hareketle, onun henüz Kudüs'e gitmemiş olduğunu ve Stefan'ın taşlanışında orada bulunmadığını iddia etmektedirler. Kimileri ise bu bölümü bir efsane olarak nitelemekte, bu bölüm üzerine literal tenkit araştırmaları yapmaktadır. Genç yaşta Kudüs'te bulunduğu görüşünde olanlar ise Stefan'ın öldürülmesinde Pavlus'un orada bulunduğunu söylemekle beraber, Elçilerin İşleri'nde bildirilen diğer bir bilgi olan o dönemde "Pavlus'un Sanhedrin üyesi olması"nın şüpheyle karşılanmaktadır. Nitekim Sanhedrin üyeliği, belirli bir olgunluk gerektirmekte, otuz yaşın altındakiler kurula kabul edilmemektedir.

41 Ahmed Midhat, *Müdafaa I*, 191-192; César Cantu, *Histoire Universelle*, çev. Eugène Aroux (Paris: Firmin Didot Frères, 1862), 6./122-123.

42 Elçilerin İşleri 8:1.

43 Elçilerin İşleri 6:5-15; 7:2,54-59; 8:1-2; 11:19; 22:20.

Hâlbuki Luka, Stefan'ın taşlanmasıyla Pavlus'un yaşıyla ilgili "neanias" kelimesini kullanmakta, bu kelime de yirmi-otuz arası yaştakilere karşılık gelmektedir.⁴⁴

Yukarıda belirtildiği üzere, Ahmed Midhat'ın bu bilgileri de Elçilerin İşleri ile örtüşmektedir. Ancak günümüz araştırmacıları arasında, Elçilerin İşleri'ndeki bu bölümün de kurgulandığı iddiası gündemdedir.

1.6. Pavlus'un Rüyeti

Ahmed Midhat Efendi, yukarıdaki başlıkta incelediğimiz üzere "Etyen'in (Stefan) taşlanması" yani Pavlus'un bu derece Hıristiyanlık karşıtı bir olayda bulunmasını ve daha sonraki dönemde onun, Hıristiyanlığı şekillendiren bir kişi olmasını birbirine zıt bulup garipsemektedir. Hıristiyanların bu derece zıt bir durumu tevیل etmek için, Pavlus'un rüyetini öne sürdüklerini söylemektedir:

"İmdi an asl Hıristiyanlığın bu derece düşmanı olup bu adavet ise mahza hocasının gayretinden neşet eden Pavlus cenâbları mücerred mualliminin kızını alamadığından dolayı güya muallimini terzil için, rağmen Hıristiyan olmuş bulunduğu nazar-ı tarihle her zaman bedaheten görüldüğü halde Nasârâ bu meseleyi bir suretle te'vil etmektedirler. Güya bir gün öğle vakti hayvanla giderken şimşeklerden daha parlak olan bir nûr kendisini istila ederek hayvandan yıkılmış ve o aralık kendisinin Yahudilik ismiyle "Sul! [Saul], Sul! [Saul] niçin bana bu ezâları ediyorsun?" diye kulağına bir nidâ gelmiş de onun üzerine tebdil-i mezheb etmiş imiş! Acaba Hıristiyanlarda bir adam âkil olup da buna inanabilmek mümkün müdür? Mademki Hıristiyanların İsa'sı Pavlus'u Hıristiyanlara ezâ ve cefadan men' edecek idi niçin daha Etyen'i öldürmeden evvel men' etmedi.

Hâlbuki Pavlus'un ne kadar büyük bir dargınlık ve ne kadar şiddetli bir gadapla tebdil-i mezhep etmiş ve o zamana kadar her halde Yahudilikten ibaret olmak üzere görülen ve İsa'nın emeli dahi ondan ibaret olan Mesihiligi Yahudilikten ayırmak için ne büyük cüret göstermiş olduğunu müerrih Kantu'nun –hem de İsa'nın ulûhiyyetine iman etmek derecesinde kuvvetli Hıristiyan olan müerrih Kantu'nun- beşinci cildinin sâlıfî'z-zikr 123. sahifesindeki şu fıkranın mutâla'asından anlarız: 'İncil'e iman eyledikten sonra en gayretli münâdisi kendisi oldu. Halbuki evvelce en vahşi en gaddar düşmanı kendisi idi. Onun resâili diyanet-i Nasârâ'yı bast eyledi (yani yaydı açtı şerh etti demek). Nasırileri (yani Hıristiyanları demek. Zira o zaman henüz onlara Nasırı denilir idi) havraya rabt eden revâtıb-i diniyyeyi kırdı geçirdi!... Ve Nasıriler bir milletin küsuratı iken onları toplayıp

44 Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, 38; Aydın, *Pavlus Hıristiyanlığına Giriş*, 58.

başlı başına müstakil bir kilise yaptı. Ol Hıristiyanlığı ki yalnız bir millete ve bir mahall-i muayyene mahsus değildir.'...''⁴⁵

Yukarıdaki bölümde Ahmed Midhat'ın da bahsettiği, Pavlus'un Hıristiyanlığa geçişini sağlayan rüyet olayı, Elçilerin İşleri'nde üç farklı yerde ayrıntılarıyla anlatılmaktadır. Pavlus'un mektuplarında ise, sadece bir yerde geçmekte ve detaylandırılmamaktadır. Bu nedenle Pavlus'un mektubunda bahsettiği olayın, Şam'da yaşadığı bu duruma aitliği tartışılmaktadır.⁴⁶

Elçilerin İşleri'nde üç ayrı bölümde bahsedilen rüyet olayı, özetle şu şekilde gerçekleşmektedir: Stefan'ın taşlanmasıyla sonra İsa taraftarlarına düşmanlığını bırakmayan Pavlus, Başkâhin'in görevlendirmesiyle, havralara mektuplar götürmek, Şam'daki İsa taraftarlarını yakalamak ve tekrar Kudüs'e getirmek için, Kudüs'ten Şam'a doğru bazı kişilerle yola çıkmıştır. Öğle saatlerinde Şam'a yaklaştıklarında Pavlus, gökten gelen, onun ve yol arkadaşlarının çevresini aydınlatan parlak bir ışıkla yere yıkılmıştır.⁴⁷ Bir ses kendisine İbrani dilinde: "Saul, Saul! Neden bana zulmediyorsun?" diyerek seslenmiş, Pavlus sese kim olduğunu sormuş, sestem "Ben senin zulmettiğin İsa'yım" yanıtı gelmiştir. Luka'nın anlattığı bu üç bölümden ilk ikisi anlatım olarak birbirine uyumluyken üçüncü anlatımda ayrıntılara yer verilmekte ve bazı farklılıklar bulunmaktadır. İlk iki bölümde İsa Pavlus'tan sadece Şam'a girmesini istemekten, üçüncü bölümde İsa, Pavlus'a cevap verdikten sonra uzun bir konuşma yapmakta ve ulusların gözlerini açmak için Pavlus'u görevlendirdiğini bildirmektedir.⁴⁸

Elçilerin İşleri'nde geçen bu üç bölüm arasındaki farklılar, günümüz araştırmacılarının dikkatini çekmektedir. Pavlus'un İsa'yı gözleriyle görüp görmediği, parlayan ışıktan sadece Pavlus'un mu yoksa herkesin mi etkilendiği, İbranice seslenilmesine rağmen Yunanca konuşulması gibi belirsiz ifadeler eleştiri konusu olmaktadır. Pavlus'un sese kim olduğunu sorması ve sesin İsa olduğunu söylemesi, Pavlus'un İsa'yı tanımadığını göstermektedir. Bu yüzden ses sahibinin gerçekten İsa olup olmadığı da bilinmemekte, bu durum da tenkit edilmektedir.⁴⁹

45 Ahmed Midhat, *Müdafaa I*, 192-194; Cantu, *Histoire Universelle*, 6./123.

46 Elçilerin İşleri 9:1-6; 22:5-10; 26:11-17; Galatyalılara Mektup 1:16; Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, 40.

47 Elçilerin İşleri 26:14'e göre herkes yere yıkılırken, 9:4 ve 22:7'ye göre sadece Pavlus yere yıkılmıştır.

48 Elçilerin İşleri 9:1-6; 22:5-10; 26:11-17.

49 Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, 40-41.

Pavlus'un başına gelen bu olağanüstü olayın, mistik bir tecrübe, Apokaliptik bir görüm veya Pavlus'un kişiliğinden kaynaklanan psikolojik bir durum olabileceği söylenmektedir. Pavlus'un yaşadığı zamanda Yahudi Apokalipsisinin yaygın olduğu bilinmektedir. Bu yüzden Pavlus'un, yaşadığı dönemin etkisinde olabileceği de ifade edilmektedir. Ayrıca Pavlus'un mektuplarından hareketle, onun bazı fizyolojik ve psikolojik hastalıklara yakalandığı izlenimi oluşmaktadır. Hatta bazı araştırmacılara göre o, epilepsi hastasıdır. Rüyetin bu hastalıklarla ilişkili olabileceği de tartışma konusudur.⁵⁰

Şam rüyeti Pavlus için bir dönüm noktası kabul edilmektedir. Zira onun bu görüşü, seçilmiş olmasını, teolojisinin oluşmasını sağlamakta ve Hıristiyanlığın tamamen farklı bir konuma gelmesine zemin oluşturmaktadır. Ayrıca bu görüş, Eski Ahit'te geçen Yeşeya, Yeremya ve Hezekiel'in peygamberliğiyle ilişkilendirilmektedir. Nitekim Pavlus, Eski Ahit'te geçen bu peygamberler gibi, Tanrı'nın daha anne karnındayken onu seçtiğini ifade etmektedir.⁵¹ Bu durumda Pavlus, uluslara yönelik elçilik görevini doğmadan önce üstlenmiştir. Böylece o kendi ifadesiyle, "kutsal yasaya bağlı bir Ferisi" iken, bu görüşle artık "İsa Mesih'in elçisi" olmuştur.⁵²

Pavlus, Hıristiyanlara işkence eden biriyken kendisinin çabası olmadan Tanrı'nın onu seçmesini lütufla açıklamaktadır.⁵³ Hıristiyan yorumcular da Pavlus'un bu görüşünü, bir lütuf olarak nitelendirmektedirler. Calvin, "Tanrı'nın lütfu, sadece böylesine zalim bir kurdun, bir kuzuya dönüşmesinde değil, aynı zamanda bu kişinin bir çoban rolünü üstlenmesinde görülür" diyerek bu dönüşümün tamamen "lütfun tecellisi" olduğunu dile getirmektedir.⁵⁴

Hıristiyan yorumcular, rüyet olayıyla Mesih'in, Pavlus'a son müdahalesini gerçekleştirdiğini, ancak Pavlus'un imanının bir anda oluşmadığını belirtmektedirler. Hıristiyanlara zulmünden ötürü Pavlus'un şüpheye kapıldığını, İsa'yı bir türlü zihninden koparıp atamadığını, ayrıca Pavlus'un, Stephan'ın taşlanması da rol almasının dönüşümünde etkili olduğunu söylemektedirler. Yorumculara göre, Pavlus, Stefan'ın taşlanışını izlemiş, ölümünde Stefan'ın yüzünün bir me-

50 1 Korintlilere Mektup 2:3; 2 Korintlilere Mektup 12:5-9; Galatyalılara Mektup 4:13-14; Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, 41-44.

51 Yeremya 1:4-5; Yeşeya 49:1; Galatyalılara Mektup 1:15.

52 Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, 45; John R. W. Stott, *Elçilerin İşleri: Dünyanın Sonuna Doğru*, çev. Murat Yılmaz (İstanbul: Haberci, 2017), 225-226.

53 Aydın, *Pavlus Hıristiyanlığına Giriş*, 87.

54 Stott, *Elçilerin İşleri: Dünyanın Sonuna Doğru*, 231.

lek gibi olduğunu görmüş ve bu durum onda vicdan azabı oluşturmuştur. Stefan'ın ve Gamaliel'in, Pavlus'un gerçek ustaları olduğu dile getirilmekte, onun Hristiyanlara zulmünün, fanatikliğin arka planında içsel bir rahatsızlık duyduğu iddia edilmektedir. İçsel rahatsızlığına rağmen zulme devam eden Pavlus'un, Şam yolunda iman etmesi ise "ehlileşmesinin doruk noktası" kabul edilmektedir. Bu durum rüyette de geçen üvendireyle ilişkilendirilmektedir.⁵⁵ Rüyet olayıyla Pavlus, Tanrı lütfuna ermiş, bu olay zorlamayla değil onun vicdanına yönelik olmuştur. Tanrı lütfu, egemen lütf olarak aşama aşama Pavlus'a erişmiş, İsa, şiddete başvurmadan onun zihnini ve vicdanını kendi üvendiresiyle değiştirmiş ve kendisini ona göstermiştir.⁵⁶

Anlaşıldığı üzere Hristiyan yorumcular, Ahmed Midhat'ın eleştirdiği bir nokta olan Pavlus'un birdenbire dönüşümünü sağlayan Şam rüyetini, Tanrı'nın lütfuyla açıklamaktadırlar. Ahmed Midhat'ın ele aldığı "İsa'nın, neden Stefan'ın ölümünden önce Pavlus'un iman etmesini sağlayamadığı" eleştirisini ise Hristiyan yorumcular, Pavlus'un dönüşümünde, Stefan'ın taşlanmasıyla etkili olmasıyla temellendirmektedirler. Sonuç olarak, Hristiyanlara göre Tanrı'nın lütfu olan bu rüyet olayı, Ahmed Midhat'ın da konu başında bahsettiği üzere, gerçekte Pavlus'un diğer uluslara gitmesini sağlamaktadır.

1.7. Pavlus'un Misyon Yolculukları ve Roma Günleri

Ahmed Midhat, Hristiyanlığı Yahudilikten ayırarak başlı başına bir din haline getiren en önemli kişinin Pavlus olduğunu dile getirmekte, onu bu derece başarılı kılan şeyin gayreti ve çalışmaları olduğunu da eklemektedir:

Görelim ki Pavlus bu derece muvaffakiyetlere ne sûretle ve ne s'ay ve gayretle muvaffak olmuştur: Tafsil-i keyfiyyet İncil'in Resullerin A'mâli kısmında ki –Sen Pavlus'un tarihi demektir- görüleceği ve Ansiklopedi'de yine o kısım şu suretle icmâl edildiği üzere Pavlus, Mesihiyeti kabul eyledikten sonra Yunanistan ve sâir bazı tarafları dolaşarak ve fakat her yerde dövülerek, sövülerek, kakılarak Kuds-ü Şerif'e geldikte mücerred Yahudilik aleyhine olan şiddetinin icâbıyla bazı yabancıları mabede sokmuş ve onlarla beraber birtakım müstehziyâne hareketlere kıyam eylemiş olduğundan Yahudiler ayaklanarak kendisini hükümete teslim eylemişler idi. Orada başı sıkılmasıyla ettiği hakaretleri inkâr eylemiş ve hatta bundan mukaddem dahi beyân olduğu vecihle ettiği günahlardan tetahhüre

55 "Hepimiz yere yıkılmıştık. Bir sesin bana İbrani dilinde seslendiğini duydum. 'Saul, Saul, neden bana zulmediyorsun?' dedi. 'Üvendireye karşı tepmekle kendine zarar veriyorsun.'" (Elçilerin İşleri 26:14).

56 Stott, *Elçilerin İşleri: Dünyanın Sonuna Doğru*, 233-237.

kadar tenezzül etmiş idiyse de Yahudilerle arasını bulmak muhâl olduğunu Kudüs'te bulunan Roma muhâfızı görünce kendisini tahte'l-hıfz fakat hiçbir güne [hiçbir şekilde] işkence etmeden Roma'ya sevk eylemiştir.⁵⁷

Şam rüyetinden sonra Şam'da misyonerlik yapan Pavlus, bir müddet Arabistan taraflarına gittiğini, sonrasında Şam'a döndüğünü, daha sonra Petrus'la tanışmak için Kudüs'e gittiğini açıklamaktadır.⁵⁸ Luka'nın belirttiğine göre, Yahudilerin onu öldürme girişimlerinden dolayı Kudüs'ten de ayrılmış, sonrasında Suriye, Kilikya bölgelerine gitmiştir. 11 yılını Kilikya ve Antakya civarında geçiren Pavlus, bu dönemde mesajını Yahudi olmayan "gentilelere" götürmüş, diğer uluslara yönelik faaliyetlerine başlamıştır. Daha sonraki dönemde, Kutsal Ruh'un cemaate ilhamıyla, Pavlus ve Barnaba birinci misyon seyahatine gönderilmiş, Kıbrıs ve Anadolu'da faaliyetlerde bulunmuştur. Bundan sonra Pavlus, tartışmalı bir konu olsa da Elçilerin İşleri'ne göre, Kudüs'ü ziyaret etmiş ve konsile katılmıştır. İkinci misyon seyahatinde, Barnaba ile yollarını ayırmış, yanına Silas'ı alarak Anadolu ve Balkanlar'a gitmiştir. Bu seyahatinden sonra, kısa bir süre Kudüs'ü ziyaret eden Pavlus, tekrar Antakya'ya gitmiştir. Burada bir müddet kaldıktan sonra, üçüncü misyon seyahatini gerçekleştirmiş, sırasıyla Anadolu, Makedonya, Yunanistan ve tekrar Anadolu üzerinden geçerek Kudüs'ü ziyaret etmiştir. Bu seyahatinin amacı, önceki seyahatlerinde burada kurmuş olduğu cemaatlere, İsa Mesih, kurtuluş gibi öğretileri tekrar hatırlatmak olmuştur. Üçüncü misyon seyahatinden sonra Pavlus, yine Kudüs'e dönmüştür.⁵⁹

Pavlus, mektuplarında diğer uluslardan topladığı yardımları ulaştırmak için Kudüs'e gittiğini ve sonrasında Roma'ya hareket edeceğini söylemektedir.⁶⁰ Kudüs'te, Yakup ve diğer ileri gelenlerle buluşan Pavlus, misyonerlik faaliyetleri

⁵⁷ Ahmed Midhat, *Müdafaa I*, 195-197.

⁵⁸ 2 Korintlilere Mektup 11:32; Elçilerin İşleri 9:19, 26; Galatyalılara Mektup 1:17-19; Elçilerin İşleri'nde Luka'nın aktardığı üzere rüyetin akabinde Pavlus, Şam'dan sonra Kudüs'e gitmiştir. Ancak Pavlus, mektubunda Şam'dan sonra Arabistan'a gittiğini, üç yıl sonra Kudüs'e vardığını yazmaktadır. Ahmed Midhat Efendi de Pavlus'un, havarilerin yanına değil de Arabistan'a gitmesi bilgisine dikkat çekmektedir: "Pavlus'un Galatyalılara olan risâlesinde birinci bâbta kendi ifadesine göre güya Cenâbı semâda gördüğü işaret üzerine Mesihîyeti kabul eyledikten sonra Petrus ve sair havarilere müracaat etmeyerek Arabistan taraflarında üç sene gözüktükten ve neşri din eyledikten sonra Üraşilime [Yeruşalim, Kudüs] varmış yalnız o zaman on beş gün Petrus ile görüşmüştür." Ahmed Midhat, *Müdafaa II*, 50; Aydın, *Pavlus Hristiyanlığına Giriş*, 94.

⁵⁹ Gündüz, *Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı*, 52-75.

⁶⁰ Romalıılara Mektup 15: 25-28.

hakkında onlara bilgi vermiştir. Yakup ve yanındakiler ise, Pavlus'un Musa Şeriatı hakkındaki görüşlerinden dolayı Kudüs cemaatinin rahatsız olduğunu dile getirmiştir. Luka'nın anlattığına göre Yakup, Musa Şeriatına yönelik müspet bir tutumda olduğunu Kudüs cemaatine göstermesi için Pavlus'un, o günlerde Kudüs'te adak adanmış dört kişiyi yanına almasını, adak masraflarını karşılamasını ve Musa Şeriatına uygun bir şekilde törene katılmasını istemiştir. Pavlus, Musa Şeriatının artık geçersiz olduğunu, tanrısal hukukun insanları günah ve ölüme sürüklediğini düşünmesine rağmen Yakup'un önerisine uymuş, dört kişiyi yanına almış, mabede gitmiş ve yedi günlük arınma törenine katılmıştır.⁶¹ Fakat olaylar istediği minvalde gitmemiş, onu tapınakta gören Anadolu Yahudiler, halkı galeyana getirerek Pavlus'u yaka paça dışarı attırmışlardır. Daha sonra Pavlus'u dövmeye başlayan halk, öldürmek üzereyken Romalı askerler gelmiş, onu kurtarmış ve Romalı komutan onu kalede koruma altına almıştır.⁶² Halk onun kamçılanmasını istemiş ancak Pavlus, Roma vatandaşı olduğunu açıklayarak

61 Elçilerin İşleri 21:17-26; Ahmed Midhat Efendi de Elçilerin İşleri'nde geçen bu rivayete değinmekte, bu bölümde Pavlus'un kabul etmemesine rağmen Musa şeriatını uygulamasını, Hristiyanlığın Musa Şeriatı üzerine kurulduğuna dair delil kabul etmektedir: "Hatta Sen Pavlus Kuds-ü Şerif'te iken İsa'dan almış olduğu ders üzerine şeriat-ı Museviyyeyi yıkacağına dair ulemayı Yahuda ile bir muâraza çıkarmış ve iş büyüdükçe büyümek isti'dâdını almış olmasıyla havarilerden Yakup, Pavlus'u takdir ederek bu günahtan tetahhür etmek için Pavlus'a başını tıraşla, diğer dört nefer-i Yahudi ile beraber beytullah içinde şeriat-ı Museviyye mücebince tevbe ve istiğfar etmesini ve bu tevbe ile şeriatı ihlal etmediğini âleme göstermesini emreyledi ve İncil'de A'mâli Rusül'ün yirmi birinci babında gösterildiği vecihle, Pavlus dahi bu emir mücebince hareket ederek şeriat-ı Museviyye hilâfında bilâ ihtiyar bir güne hareketi vuku'a bulup da günahkar olmuş ise o ayıptan tetahhür eylediğini âleme gösterdi! İşte bu burhan-ı kâti' dahi ispat eder ki, Mesih'in koyduğu şeriat yine Yahudilik olacaktır." Ahmed Midhat, *Müdafaâ I*, 175-176; Hristiyan yorumcular ise, bu bölümde Pavlus'un sadece kültürel, geleneksel bir uygulamayı gerçekleştirdiğini söylemektedirler: "Yakup ve Pavlus'un sergilediği ruh cömertliği için Tanrı'ya şükretmeliyiz. Doktrin açısından (kurtuluşun sadece imanla ve Mesih'in aracılığıyla olduğu), ahlaki konularda (Hristiyanların ahlak yasalarına uyması gerektiği) zaten aynı fikri paylaşıyorlardı. Aralarındaki sorunlar kültür, törenler ve gelenekler ile ilgiliydi. Vardıkları çözüm de bir doktrini ya da ahlaki ilkeyi kurban etme anlamında taviz değildi, pratik alanında bir ödündü. Pavlus'un Yerusâlim'den gelen kararları kabul etmekle ve Timoteos'u sünnet ettirmekle uzlaşmacı bir tutum sergilediğini daha önce görmüştük. Şimdi aynı hoşgörülül ruhla Yahudiler'in vicdanlarıyla ilgili sorunlardan kaçınmak için arınma törenlerine katılmaya hazırdır... Pavlus'un inancına göre Yahudiler'in kültürel uygulamaları 'önemsiz konular' sınıfına giriyordu ve kendisi bunlardan özgür kılınmıştı." Stott, *Elçilerin İşleri: Dünyanın Sonuna Doğru*, 480.

62 Elçilerin İşleri 21:26-37.

kurtulmuştur.⁶³ Daha sonra Sanhedrin'e çıkartılan Pavlus, Yahudi gruplardan Ferisi ve Sadukileri birbirine düşürerek bu mahkemeden de sıyrılmıştır.⁶⁴ Pavlus, Yahudilerin kışkırtmasıyla birkaç kez daha yargılanmış, bu süreçte hapis hayatı yaşamış, sonunda Roma vatandaşı olarak davasının Sezar'a iletilmesi talebinde bulunmuş ve Roma'ya sevk edilmiştir.⁶⁵ Roma'ya sevk edilirken pek çok olağanüstü hal göstermiş, kendisini götüren görevlileri ve konakladıkları bölgelerdeki halkı etkilemiştir.⁶⁶

Ahmed Midhat'ın yukarıdaki alıntısı ele alındığında, bilgilerinin Elçilerin İşleri'ndeki bölümlerle örtüştüğü görülmektedir. Ahmed Midhat'ın bahsettiği üzere, Şam rüyeti sonrası Pavlus'un yaşamı, misyonerlik yolculuklarıyla pek çok kişiyi etkilemesi, Yahudilerle sürekli sorun yaşaması, mahkemelere çıkması ve sonunda Roma vatandaşlığını kullanarak Roma'ya sevk edilmesi ile özetlenmektedir.

Ahmed Midhat, Pavlus'un Roma'da geçirdiği zamana ve oradaki faaliyetlerine değinmekte, onun kendi kilisesini kurmak için havarilerle ters düştüğünü de dile getirmektedir:

Pavlus Roma'da göz hapsinde bulunurdu. Ancak etraf ve eknâfa [taraf-lar, yerler] risâleler yazmaktan memnu' değildi. Resâilinin hemen kâf-fesini orada yazmıştır. Bu zât Yahudiliğe göstermiş olduğunu yukarıdan beri hikâye eylediğimiz husumetten mâ'adâ, cemiyet-i Nasârâyı alt üst edercesine karıştırmaksızın kendi hülya ettiği kiliseyi kuramamıştır. Bu karışıklık en evvel Petrus ve Yakup ve Yuhanna nâm havarilerle çıkardığı mu'ârazadan başladı.⁶⁷

Pavlus'un Roma'daki zamanına ilişkin bilgilerin çoğu, apokrif rivayetlere dayanmaktadır. Ancak Pavlus, yargılanmak için Roma'ya getirildiğinde, hali hazırda bir Hıristiyan cemaatinin orada onu beklediği anlaşılmaktadır. Luka, Pavlus'un Roma'da geçirdiği zaman ile ilgili olarak, diğer kaynakların aksine, hiçbir engelle karşılaşmadan faaliyetlerine devam ettiğini, iki yıl boyunca kendi kiraladığı bir evde kaldığını söylemekte fakat akıbeti hakkında bilgi vermemektedir.⁶⁸ Süreç olarak Roma'da iki yıl kalan Pavlus'un, mahkemesinin ne kadar sürdüğü belirsiz

63 Elçilerin İşleri 22:22-26.

64 Elçilerin İşleri 23:6-10.

65 Elçilerin İşleri 23:12-34; 24:27; 25:6-12.

66 Elçilerin İşleri 27:1-43; 28:1-14; Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, 74-77.

67 Ahmed Midhat, *Müdafa* I, 199.

68 Elçilerin İşleri 28:30-31; Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, 78-80.

olmakla beraber, karara göre önce ev hapsinde tutulduğu, daha sonra hapishaneye alındığı anlaşılmaktadır.⁶⁹

Ahmed Midhat'ın yukarıdaki alıntısında aktardığı diğer bir bilgi de Pavlus'un, Roma'da hapis hayatındayken kısıtlanmadığı ve etrafa mektuplar gönderebildiğidir. Günümüzdeki araştırmacıların çalışmaları incelendiğinde, Pavlus'un, Efeslilere, Filipililere, Koloselilere, I. Timoteus'a ve Filimon'a yazdığı mektupları, M.S. 60-65 yılları arasında Roma'da hapis hayatındayken kaleme aldığı düşünülmektedir.⁷⁰ Buna göre Pavlus 13 mektubunun beşini Roma'da hapisteyken yazmıştır.

Bunlara ek olarak Pavlus Galatyalılara Mektubu'nda Petrus ile Elçilerin İşleri'nde geçtiği üzere de Yakup ile tartışmaktadır. Sonuç olarak Ahmed Midhat'ın da belirttiği üzere Pavlus ve diğer havariler arasında çekişmeler olduğu anlaşılmaktadır.⁷¹

Ahmed Midhat, Pavlus'un havarilerle ve özellikle Petrus'la, Musa Şeriatı'nın uygulanıp uygulanmaması hususunda çekişmeler yaşadığını belirtmektedir. Pavlus'un Petrus'la çekişmesi konusuna binaen Kilise Babalarının birbiriyle tartıştığını da dile getirmektedir:

Vakıan Kilise evliyasından Sen Jerum [Jerome], vazı'-ı din olan bu iki zâtın yani Petrus ile Pavlus'un bu suretle mu'ârazasını layık görmek istemeyerek bunu c'alî [sahte, yapmacık] bir mu'âraza olmak üzere hükmetmiş ve 'Bu iki zât-ı muazzez birbiriyle kavga etmemişlerdir. Birbirinin agrâzı bi-edebânesini ortaya koymamışlardır. Belki birisi yani Petrus Yahudilere ve Pavlus Yunanîlere neşr-i âyîn eylediklerinden iki avukat müşterilerine kendilerini beğendirmek için bahse şiddet verdikleri gibi bunlar dahi kendi taraftarlarına kendilerini beğendirmek için böyle bir mu'âraza-i c'aliyye açmışlardır.' diye '*Birinci Umili*' [First Homily] nâm eserinin üçüncü cildinden uzun uzadıya te'vilât-ı gayri makbûleye kıyam eylemiş ise de Kilise evliyasından Sen Ugistin [Augustine] nâm diğer birisi Jerum'a [Jerome] olan risâlesinde bu te'vilâtı kabul edemeyerek teessüf ederim ki Jerum kadar büyük bir adam yalana himayesini dirîg [men] etmesin! diye Jerum'u tâyîb [ayıplamak] eylemiştir.⁷²

69 Aydın, *Pavlus Hristiyanlığına Giriş*, 104.

70 Eduart Caka, *Pavlus'un Mektupları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2009), 95,105,112-113,132,147.

71 Galatyalılara Mektup 2:11-14; Elçilerin İşleri 21:17-26.

72 Ahmed Midhat, *Müdafaa I*, 200-201.

Yukarıdaki alıntıda Ahmed Midhat Efendi, Galatyalılara Mektup'ta geçen, "Pavlus'un, Musa Şeriatı'na döndüğü için Petrus'u azarlaması"⁷³ ile ilgili bölüm hakkında Jerome ve Augustine'in mektuplaşmalarından bahsetmektedir. Augustine, Pavlus'un, Musa Şeriatı'na uyması ve Yahudilerle iken yasak yiyecekleri yememesi nedeniyle Petrus'u azarladığını, Pavlus'un doğruyu söylemek zorunda olduğu için gerçeği saklamadığını açıklamaktadır. Augustine'e göre, Pavlus'un telkiniyle Petrus düzelmiş, yani Musa Şeriatının uygulanmaması kanısına varmıştır.⁷⁴ Jerome ise, Pavlus ve Petrus arasında tartışma olmadığını, Pavlus'un Gentilelere, Petrus'un ise Yahudilere yönelik faaliyette bulunduğunu, Pavlus'un Petrus'u azarlamış olamayacağını çünkü aynı uygulamaları zamanında kendisinin de yaptığını belirtmektedir. Nitekim Pavlus, annesi Yahudi, babası Grek olan öğrenci Timoteus'u Yahudiler nedeniyle sünnet ettirmiş,⁷⁵ adakta bulunduğu için saçlarını kestirmiş,⁷⁶ Yakup ve yanındaki ileri gelenlerin isteği üzerine Musa Şeriatını uygulamıştır.⁷⁷ Bu nedenle Jerome, Pavlus'un bu konuda Petrus'u azarlamayacağını, Petrus'un hatalı olmadığını vurgulamaktadır.⁷⁸

Ahmed Midhat Pavlus'un ölümüyle, onun hakkında verdiği bilgileri tamamlamaktadır:

Hiç Pavlus ile Petrus yani Hıristiyanlık dininin bu iki temeli arasındaki muharebeye nasıl c'alî diye hükm olunabilir ki bunlar şu münâzaada artık Roma imparatorunu dil-gîr [kalbe sıkıntı veren, gönül tutan] edecek dere-

73 Galatyalılara Mektup 2:11-14.

74 Philip Schaff (ed.), "Church Fathers: Letter 28 (Augustine) or 56 (Jerome)", çev. J.G. Cunningham, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 1 Cilt, First Series (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887); Philip Schaff (ed.), "Church Fathers: Letter 40 (Augustine) or 67 (Jerome)", çev. J.G. Cunningham, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887), 1/40.

75 Elçilerin İşleri 16:1-3; Ahmed Midhat Efendi de Pavlus'un Timothy'i sünnet etmesi meselesine değinmektedir: "Şimdi Nasârâ'nın asla reddedemeyerek kabul edecekleri bir burhân dahi şudur ki Petrus gibi kilisenin temellerinden addolunan Sen Pavlus, şakirdi bulunan Timute'yi [Timothy] sünnet eylemiştir. Hatta Sen Pavlus, Romalılara olan risâlesinin ikinci bâbında yirmi beşinci ayetinden aşağı hitânın [sünnet] lüzumunu dahi itiraf ve teyîd eylemiştir." Ahmed Midhat, *Müdâfaa I*, 174-175.

76 Elçilerin İşleri 18:18.

77 Elçilerin İşleri 21:17-26.

78 Philip Schaff (ed.), "Church Fathers: Letter 75 (Augustine) or 112 (Jerome)", çev. J.G. Cunningham, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887).

ceye vararak harif [herif] nihayet ikisini dahi haça gerip öldürmüş! olduğunu dahi yine kilise kitapları rivayet edip duruyorlar.⁷⁹

Hıristiyanların genel kanaatine göre Pavlus, Roma'da birkaç yıl kaldıktan sonra, İmparator Nero döneminde, M.S. 54-68 arasındaki bir tarihte idam edilmiştir. Ancak Pavlus'un neden öldürüldüğü de bilinmemektedir. Ölümüyle ilgili rivayetler, apokrif kaynaklara ve kilise geleneğinde önemli bir yer tutan kilise babalarının anlatımlarına dayanmaktadır. Apokrif rivayetlerde pek çok farklı olay anlatılırken, kilise babaları genel olarak Pavlus ve Petrus'un birlikte öldürüldüğünü aktarmaktadırlar.⁸⁰

Ahmed Midhat, Pavlus başlığını kaleme alırken kullandığı kaynakları şöyle sıralamaktadır:

'187' numaralı sahifeden '202' numaralı sahifeye kadar işgal eyliyen beşinci mebhasımızı merakla bir daha gözden geçirecek olan kâriilerimiz görürler ki biz o mebhasın muhteviyatını Lüsyen [Lucianus] nâm müellifin 'Filopatri Muhaveresi' [Philopatris] nâm eserine ve Kantu Tarih-i Umumisinin beşinci cildine ve İnciller'den 'Resullerin A'mâli' kısmına ve Ansiklopedi nâm hazine-i me'arife ve Pavlus'un Galatyalılara yazdığı kendi risâlesine ve kilise evliyâsından Sen Jerum'un [Jerome] güya Pavlus ve Petrus arasındaki münazaayı müsalahaya tahvil gayretiyle yazdığı 'Birinci Umili' [First Homily] nâm eserine ve Sent Ugistin [Augustine] nâm diğer evliyânın Sen Jerum'u [Jerome] tenkid ve muaheze yollu yazdığı risâlesine yani yedi muteber me'haz bina ederek yazmışız. Bu me'hazların hiçbirisini inkâra hiçbir Nasrânî'nin kudreti olamaz...⁸¹

Ahmed Midhat'ın aktardığı, bizim maalesef günümüz kaynaklarında ulaşamadığımız, "İmparator Nero'nun Pavlus ve Petrus'u, birbiriyle çekişmeleri nedeniyle idama mahkûm ettiği" bilgisinin yukarıda ismini verdiği kaynaklardan birinde geçtiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Ahmed Midhat, tarihçi olarak bu rivayeti kabul etmemekte, Petrus'un Roma'ya ayak basmadığını da dile getirmektedir.⁸² Sonuç olarak, Ahmed Midhat'ın muteber kaynakları kullandığı, Pavlus ile ilgili bilgilerinde kendisinin de bahsettiği kaynaklardan yararlandığı görülmektedir.

⁷⁹ Ahmed Midhat, *Müdafaa I*, 201-202.

⁸⁰ Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, 82-85; Aydın, *Pavlus Hıristiyanlığına Giriş*, 104.

⁸¹ Ahmed Midhat, *Müdafaa II*, 46-47.

⁸² Ahmed Midhat, *Müdafaa II*, 52-54.

Sonuç

Araştırmamız sonucunda, Ahmed Midhat'ın Pavlus ile ilgili bilgilerinde temel kaynağının Yeni Ahit olduğu ortaya çıkmıştır. O, özellikle Elçilerin İşleri'ni ve Pavlus'un Galatyalılara Mektubu'nu kaynak olarak kullanmıştır. Ahmed Midhat'ın Pavlus'un adı, eğitimi, Etyen'in taşlanışındaki rolü, Şam rüyeti gibi konulardaki bilgileri, Elçilerin İşleri ile örtüşmektedir. Ayrıca Ahmed Midhat'ın Galatyalılara Mektup'tan da yararlandığı, baş havari Petrus ile Pavlus arasında anlaşmazlık olduğuna dikkat çektiği, böylece günümüzde kullanılan metin kritiği yöntemine benzer bir şekilde Yeni Ahit üzerinde araştırma yaptığı tespit edilmiştir. Öyle ki Ahmed Midhat, Musa Şeriatı hakkındaki tutumundan ötürü Pavlus'un, Petrus ve Yakup gibi öncü havariler ile sorun yaşadığına dikkat çekmiştir. Yine bu hususta onun, kilise babalarından Jerome ve Augustine'in yazışmalarını delil getirmesi, kilise babalarının bu tutarsız durumu yorumlama çabalarına dikkat çekmesi, kilise kaynaklarına da hâkim olduğunu göstermektedir.

Ahmed Midhat'ın, önceden Lucianus'a ait olduğu düşünülen ancak günümüzde yazarı belirsiz kabul edilen *Philopatris* gibi şüpheli bir kaynaktan yararlanması, Pavlus'un hocasının kızına âşık olması ve ona kızmasından ötürü Mesihiliğe tebdili gibi bir rivayetle Pavlus'un faaliyetlerini temellendirmesi, Pavlus'un Roma vatandaşı olması konusunda dikkat çekildiği üzere kimi zaman argümanlarında hatalar bulunması eksik yönlerini oluşturmaktadır. Ancak bu hatalara rağmen eleştiri noktalarının farklı argümanlarla günümüz araştırmacılarının da gündeminde olduğu, döneminin bilgi birikimi ile argüman oluşturduğu da unutulmamalıdır. Nitekim araştırmamız boyunca Ahmed Midhat'ın değindiği noktalarda ve ulaştığı sonuçlarda, yerli ve yabancı akademisyenlerin de benzer açıklamalar yaptığı görülmüştür.

Ahmed Midhat'ın eleştiri noktalarından hareketle kısaca şu değerlendirmelerde bulunabiliriz. Ahmed Midhat, genellikle tutarlı ve makul eleştirilerde bulunmaktadır ancak kimi zaman bazı hususları kaçırmaktadır. Örneğin bahsi geçtiği üzere Ahmed Midhat, Pavlus'un Roma vatandaşı olmasını mümkün görmemektedir. Günümüz araştırmacıları arasında Ahmed Midhat ile aynı kanaate sahip olanlar bulunmakla birlikte, genel görüşün hâkim olduğu üzere Pavlus, Roma vatandaşıdır. Tarihte varlığına dair şüphe götürmeyen Pavlus'un misyonerlik yolculukları ve Roma yönetimiyle ilişkisi göz önüne alındığında Pavlus'un Roma vatandaşı olması daha makul olacaktır. Buradan hareketle Ahmed Midhat'ın kimi zaman argümanlarında yanıldığı sonucuna ulaşabiliriz.

Bunun yanı sıra Ahmed Midhat'ın, Pavlus'un yedi diyakondan biri olan Etyen'in (Stefan) taşlanmasında rol aldıktan sonra Şam rüyeti hadisesi ile tamamen değişmesine eleştiride bulunması ise tutarlı gözükmektedir. Nitekim günümüz araştırmacıları, Pavlus'un Şam rüyetiyle dönüşmesini ve kendisini Gentileler havarisi olarak kabul etmesini şüpheyle karşılamaktadır. Ayrıca günümüz araştırmalarının sonuçlarına göre, Pavlus'un, tarihte yaşamış gerçek havarilerle zıt görüşlerde olduğu ortaya çıkmıştır. Pavlus'un Hıristiyanlığı yeni bir doktrinle şekillendirdiği iddialarının, tarihsel bir gerçeklik olarak mevcut olduğu aşıkardır.

Sonuç olarak Ahmed Midhat'ın, Hıristiyan kaynaklara hâkim olduğu, genellikle güvenilir kaynakları tercih ettiği ve verdiği bilgilerin de günümüz çalışmalarıyla örtüştüğü ortaya çıkmıştır. Ahmed Midhat'ın Pavlus ile ilgili sunduğu bilgiler ve eleştiri noktaları, tarihte yaşamış gerçek havarilerin tespitine katkı sağlamıştır. Ahmed Midhat'ın da uyguladığı üzere metin kritiği yönteminin kullanılması ve tarihsel verilerin araştırılması, Hıristiyanlık tarihindeki gerçek bilgilerin ortaya çıkmasını sağlayacaktır.

Kaynakça

- Ahmed Midhat. *Müdafaa: Ehl-i İslâmı Nasraniyete Davet Edenlere Karşı Kaleme Alınmıştır*. İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1300.
- _____. *Müdafaa'ya Mukabele ve Mukabele'ye Müdafaa: Mösyö Dwight'ın Müdafaa'ya Mukabelesine karşı Ahmed Midhat Efendi'nin Müdafaaası*. İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1300.
- _____. *Müdafaa (1. Cilt) Ehl-i İslam'ı Nasraniyet'e Davet Edenlere Karşı Kaleme Alınmıştır*. çev. Harun Ceylan. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- _____. *Müdafaa (2. Cilt) Müdafaa'ya Mukabele ve Mukabeleye Müdafaa (Mösyö Dwight'ın Müdafaa'ya Mukabelesine Karşı Ahmet Mithat Efendi'nin Müdafaaası)*. çev. Harun Ceylan. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022.
- Aydın, Fuat. *Pavlus Hıristiyanlığına Giriş*. İstanbul: Eskiye Yeni Yayınları, 2011.
- Baldwin, Barry. "The Date and Purpose of the Philopatris". *Later Greek Literature*. ed. John J. Winkler - Gordon Williams. United Kingdom: Cambridge University Press, 1982.
- Caka, Eduart. *Pavlus'un Mektupları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2009.
- Cantu, César. *Histoire Universelle*. çev. Eugène Aroux. 19 Cilt. Paris: Firmin Didot Frères, 1862. <http://archive.org/details/histoireuniverse05cantuoft>
- Çevik, Mustafa. "Batı Aydınlanma Düşünürü Samsatlı Lucianus". Blog. *Prof. Dr. Mustafa Çevik* (blog), 2012. <http://drmustafacevik.blogspot.com/2012/>

- Epiphanius. *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1-46)*. çev. Frank Williams. Leiden & Boston: Brill, 2. Basım, 2009.
- Goodenough, Erwin R. - Kraabel, A.T. “Paul and The Hellenization of Christianity”. *Religions in Antiquity*. ed. Jacob Neusner. Leiden: E.J. Brill, 1968.
- Göregen, Mustafa. “Ahmet Mithat Efendi’nin Hıristiyanlıkla İlgili Görüşleri”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Eylül 2014), 165-183.
- Gündüz, Şinasi. *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Karayel, Elif. *Dinler Tarihi Açısından Ahmed Mithat Efendi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2002.
- Maccoby, Hyam. *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity*. London: Butler & Tanner Ltd, 1986.
- Machen, J. Gresham. *The Origin of Paul’s Religion*. The Floating Press, 2013.
- Motika, Raoul vd. *Querelles privées et contestations publiques: le rôle de la presse dans la formation de l’opinion publique au Proche Orient*. İstanbul: Éditions Isis, 2002.
- Okay, M. Orhan. “Müdâfaa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/459-460. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Özarıslan, Hasan. *Ahmet Mithat Efendi’nin “Müdâfaa” (Birinci Kitap) Adlı Eserinin Sadeleştirilmesi ve Eserin Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2011.
- Patacı, Bilal. “Ahmed Midhat Efendi’nin Müdâfaa Adlı Eserinin Mukaddimesi”. *Milel ve Nihal* IX/1 (05 Kasım 2014), 179-187.
- Schaff, Philip (ed.). “Church Fathers: Letter 28 (Augustine) or 56 (Jerome)”. çev. J.G. Cunningham. *Nicene and Post-Nicene Fathers*. First Series. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887. <http://www.newadvent.org/fathers/1102028.htm>
- _____. “Church Fathers: Letter 40 (Augustine) or 67 (Jerome)”. çev. J.G. Cunningham. *Nicene and Post-Nicene Fathers*. First Series. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887. <http://www.newadvent.org/fathers/1102040.htm>
- _____. “Church Fathers: Letter 75 (Augustine) or 112 (Jerome)”. çev. J.G. Cunningham. *Nicene and Post-Nicene Fathers*. First Series. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887. <http://www.newadvent.org/fathers/1102075.htm>
- Sezgin, Zehra. *Ahmet Midhat Efendi’nin Müdâfaa adlı eserinde Hıristiyan misyonerliğinin tenkidi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2023.

Stott, John R. W. *Elçilerin İşleri: Dünyanın Sonuna Doğru*. çev. Murat Yılmaz. İstanbul: Haberci, 2017.

T.C. Tarsus Kaymakamlığı. "Tarsus'un Tarihçesi". Erişim 09 Nisan 2023. <http://www.tarsus.gov.tr/tarihce>

Yumak, Yaşar. *İslâm-Hıristiyan Polemiği Açısından Ahmed Midhat Efendi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2001.



Budizm’de Son ile Sonsuzluk Arasında Zaman: “Nirvana” ve “Sunyat Kavramları Üzerine Bir Analiz

Mevlûde KÖROĞLU

Doktora Öğrencisi, 19 Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
[mewlude.koroglu@gmail.com], Orcid ID: 0000-0002-2021-4781



Giriş

Hint geleneğinde zaman; varlığını yaratılış, yok oluş ve yeniden yaratılış döngüsü içinde sürekli olarak devam ettiren, kâinatın sonsuzluğunda akıp giden bir olgudur. Başka bir ifadeyle zaman ezeli ve ebedi olan dünya hayatı içinde daimî bir akış halindedir. Hint geleneğinde kesintisiz bir yaşam döngüsünün varlığı kabul edilmesine rağmen aynı zamanda zamanın farklı uzunluklarda dönemlere/kalpalarına ayrıldığı ve her dönemin bir sonu olduğu anlayışı hâkimdir.¹ Bu anlayışa göre zamanın sonu ya da dünyanın sonu ile bir insanın ölümü arasında benzerlik söz konusudur. Nasıl ölüm insan hayatı için bir sonmuş gibi görünse de varlık için bir son değilse her dönemin bir sonu olmasına rağmen zaman da sonsuzdur. Çünkü her dönemi başka bir dönem ve her sonu yeni bir başlangıç takip etmektedir. Bu döngüsel anlayış içinde sonun nasıl bir anlam ifade ettiği tartışmaya açıktır.

Budizm’de zaman kavramı ve zamanın sonu anlamında bir son hakkında konuşmak oldukça zordur. Pali Kanon’da² yer alan *Majjhima Nikaya*’da Vacchagotta

¹ Bkz. Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Miti*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 123-125.

² Pali Kanon, MÖ 350 ile MÖ 90 yılları arasında Pali dilinde derlenen Budist kutsal kitaplarına verilen isimdir. Pali Kanon ilk dönemlerde sözlü olarak nakledilmiştir. Fakat bu sözlü nakil dönemi çok uzun sürmemiş ve Buda’nın ölümünden kısa bir süre sonra keşişler tarafından onun sözlerinin tespiti ve kayda geçirilmesine yönelik çalışmalar

isimli bir münzevinin Gautama Buda'ya zamanla ilgili birtakım sorular sorduğu anlatılmaktadır. Vacchagotta “Dünya sonsuz mudur?” diye sorar, Gautama Buda “Dünyanın sonsuz olduğunu söyleyemem.” cevabını verir. “Peki dünya sonsuz/ ebedî değildir diyebilir miyiz?” sorusuna da “Dünyanın sonsuz olmadığını da söyleyemem.” der.³ Vacchagotta bu sefer “dünya sınırlıdır” ve “dünya sınırsızdır” diyebilir miyiz sorularını yöneltir ve Gautama Buda bu sorulara da “söyleyemem” cevabını verir.⁴ Gautama Buda'nın bu sözleri Budizm'de zaman ve sonsuzluğun ne olduğu konusunu tartışmalı hale getirmiştir. Fakat Budizm'de benimsenen samsara inancı dünya hayatının döngüselliğini ifade etmektedir. Ayrıca kalpa anlayışı Budist kozmolojide Hint geleneğinde olduğu şekliyle kabul edilmiştir. Dolayısıyla dünya hayatı bir döngüsellik içinde akıp giderken mutlak anlamda bir sondan, zamanın sonundan bahsetmek mümkün görünmemektedir.⁵

Budizm sonsuz dünya hayatı içinde zamandan çıkmanın, varoluşun demirden çemberini kırmanın tek olasılığı olarak insanlık durumunun ortadan kaldırılması ve nirvanaya erişmeyi ortaya koymaktadır.⁶ Özellikle Mahayana mezhebiyle sunyata/boşluk kavramı önem kazanmış ve nirvananın kısmen yerini almıştır. Bu noktadan hareketle bu çalışmada kutsal metinlerden hareketle nirvana ve sunyata kavramları ele alınacak ve bu kavramların zamanla ilişkisi bağlamında Budizm'deki zaman anlayışı değerlendirilecektir.

1. Nirvana

Nirvana kelimesi Sanskrit dilinde “dışarı” anlamına gelen “nir” ve “esmek, üfle-
mek, nefes vermek” anlamındaki “va” sözcüklerinden türetilmiştir.⁷ Söndürmek,

başlatılmıştır. Günümüzde Budist kutsal edebiyatı birçok dil ve lehçede olmasına rağmen Pali dilindeki metinler en sahih metinler sayılmaktadır. Bkz. Ali İhsan Yitik, *Hint Dinleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2005), 55.

3 *Majjhima Nikaya*, 72.3-4, *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikaya*, çev. Bhikkhu Nanamoli - Bhikkhu Bodhi (USA: Wisdom Publications, 1995), 590.

4 *Majjhima Nikaya*, 72.5-6, 590.

5 Hint dinlerinde bir son olup olmadığı veya bir eskatolojiden bahsedilip bahsedilme-yeceği Batılı araştırmacılar tarafından tartışılmıştır. Zwi Werblowsky Hint dinleri için ancak geçici bir son anlayışından bahsedilebileceğini ortaya koymuş ve Hint dinleri için “göreceli eskatoloji” kavramını kullanmıştır. Bkz. R. J. Zwi Werblowsky, “Eschatology”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 149.

6 Eliade, *Ebedi Dönüş Miti*, 126.

7 John Grimes, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English* (Albany: State University of New York Press, 1996), 208.

bitirmek için (bir şeye) üfleme eylemi ve bu eylemin oluşturduğu etkiyi ifade eder. Söndürmek anlamının yanı sıra isim halinin yanma anlamı taşıdığı görülür.⁸ Nirvana kelimesinin etimolojisi, kavramın belirsizliğini ve çokanlamlılığını ortaya koymaktadır. Terim olarak anlamı ise “aydınlanmış olan ruhun tekrar tekrar vücut bulma kısırdöngüsünden kurtulması, buna son vermesi”dir.⁹ Nirvananın Pali dilindeki kullanımı ise *nibbana* şeklindedir.

Nirvana, Budist kutsal metinlerinden Pali Kanon'da merkezi bir öneme sahiptir. Buradaki kullanımına bakıldığında oldukça geniş bir anlam ufkuna sahip olduğu görülmektedir. *Majjhima Nikaya*'da Gautama Buda'nın iki tür arayıştan bahsettiği anlatılmaktadır:

Birincisi değersiz bir arayıştır, çünkü bu arayışta kendisi doğuma tabi olan biri, doğuma tabi olanı arar; kendisi yaşlanmaya tabi olarak, yaşlanmaya tabi olanı arar; kendisi hastalığa tabi olduğundan, hastalığa tabi olanı arar; kendisi ölüme tabi olarak, ölüme tabi olanı arar; kendisi kedere tabi olarak, kedere tabi olanı arar... Bunun tam karşısında ise asil bir arayış vardır. Burada kendisi doğuma tabi olan kişi, doğuma tabi olanın içindeki tehlikeyi anlar, esaretten, doğmamış yüce güvenceyi, nibbanayı arar. Kendisi yaşlanmaya tabi olduğundan, yaşlanmaya tabi olan şeyin içindeki tehlikeyi anlayarak, esaretten, yaşlanmayan en yüksek güvenliği, nibbanayı arar; kendisi hastalığa tabi olduğundan, hastalığa maruz kalan şeyin tehlikesini anladıktan sonra, esaretten mutlak en yüksek güvenliği, nibbanayı arar; kendisi ölüme tabi olarak, ölüme tabi olanın içindeki tehlikeyi anlar ve esaretten ölümsüz en yüksek güvenliği, nibbanayı arar; kendisi kedere tabi olarak, kedere tabi olanın içindeki tehlikeyi anlar ve esaretten, kedersiz en yüksek güvenliği, nibbanayı arar; kendisi kirlenmeye maruz kaldığı için, kirlenmeye tabi olan şeyin tehlikesini anlar ve esaretten bozulmamış en yüksek güvenliği, nibbanayı arar. Bu asil arayıştır.¹⁰

Gautama Buda nirvanayı asil bir arayış olarak tanımlarken neyi aradığını da açıklamaktadır. Doğmamış, yaşlanmayan, hastalanmayan, ölümsüz, kedersiz ve bozulmamış olanı aramaktadır. Nirvanayı tanımlayan bu ifadeler zamanın insan üzerindeki etkisini ortadan kaldırmaya yönelik anlamlar taşımaktadır. Doğmak, yaşlanmak, ölüm ve bozulma zamanın insana getirdiği durumlardır, zamanın sonsuzluğunda samsaranın insana getirdikleridir. Bu pasajdan anlaşılacağı üzere Gautama Buda zamanın yıkıcılığını ortadan kaldırmanın yolunu aramaktadır.

8 Luis O. Gomez, “Nirvana”, *Encyclopedia of Buddhism*, ed. Robert E. Buswell (USA: Macmillan Reference, 2004), 601.

9 Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Konya: Vadi Yayınları, 1998), 286.

10 *Majjhima Nikaya*, 26.5-12, 254-256.

Gautama Buda nirvana arayışında neye ulaşmak istediğini başka bir pasajda şöyle açıklar: “Böylece erdemli olanı ve eşsiz huzur halini aramak için dünyadan el çektikten sonra Alara Kalama’nın yanına gittim.”¹¹ Bir süre sonra Alara Kalama’nın öğretisinin onu nirvanaya ulaştırmayacağını fark eder ve onun yanından ayrılır. “Bu öğretiyi hayalden uyanmaya, dinginliğe, acının dinmesine, sükûnete, bilgiye, aydınlanmaya, nibbanaya ulaştırmıyor...” der.¹² Metnin devamında Gautama Buda aydınlanmaya nasıl ulaştığını ise şu cümleyle açıklar: “Böylece keşişler doğuma tabi olarak, doğuma tabi olanın acılarını bilerek, bağımlılıktan kurtulup doğmamış olanın yüce selametini, nibbanayı arayarak, bağımlılıktan kurtulup doğmamış olanın yüce selametine, nibbanaya ulaştım...”¹³

Gautama Buda nirvana arayışının sonunda samsaranın nedeni, devamlılığın ve döngüsel zaman anlayışının kaynağı olan “bağımlı nedensellik” anlamına gelen *pratitya-samutpadadan* kurtulduğunu¹⁴ ve artık doğmamış olana ulaştığını vurgular. Böylece Gautama Buda’nın nirvanaya ulaşarak zamanın içinde olmak anlamında sonsuzluğu ifade eden samsara çemberinin dışına çıktığı görülmektedir.

Gautama Buda’nın nirvanayı tanımladığı ifadelerden birisi ise “eşsiz huzur hali” olduğudur. Nirvananın bu şekilde farklı tanımları çok sayıda kutsal metinde yer almaktadır. *Kral Milinda’nın Soruları*’nda¹⁵ Kral Milinda ve Rahip Nagasena arasında geçen konuşmada ifade edilmektedir. Kral Milinda’ya nirvananın ne olduğunu Rahip Nagasena şu şekilde açıklamaktadır: “Nirvana bütünüyle mutluktur ulu kral. Onda acının varlığı mevcut değildir veya ona acı karışmamıştır... Nirvana bir şey, acı başka bir şeydir.”¹⁶ *Dhammapada*’da¹⁷ “nirvana en büyük

11 *Majjhima Nikaya*, 26.15, 256.

12 *Majjhima Nikaya*, 26.15, 258.

13 *Majjhima Nikaya*, 26.18, 259.

14 Edward J. Thomas, *The History of Buddhist Thought* (London: Routledge&Kegan Paul Ltd, 1953), 58.

15 *Milindapanha* olarak da bilinir. Pali Kanon’da yer almamasına rağmen Theravada mezhebinde önemli görülen bir Pali metnidir. Rahip Nagasena ve Kral Milinda arasında geçen diyalogu anlatır. Bu diyalog Budist öğretinin bir açıklamasını içerir. Bkz. Edward A. Irons, *Encyclopedia of Buddhism* (New York: Facts On File, Inc., 2008), 399.

16 *The Questions of King Milinda*, çev. T. W. Rhys Davids (Oxford: Clarendon Press, 1894), 181-185.

17 Pali dilinde “Dharmanın Dizeleri” anlamına gelir. Pali Kanon içerisinde yer alan *Sutta Pitaka*’nın Khuddakanikaya’sının ikinci kitabıdır. Mevcut Pali metni 26 bölüme ayrılmıştır ve Buda’nın 423 aforizmasından oluşmaktadır. Robert E. Buswell - Donald S. Lopez, *The Princeton Dictionary of Buddhism* (New Jersey: Princeton University Press, 2014), 240.

mutluluktur”¹⁸ şeklinde tanımlanır. *Suttanipata*'da nirvana şu şekilde ifade edilir: “nirvana yanlı ş olmayan bir doğaya sahiptir, soylular onun gerçekliğini bilirler. Gerçekliğin idraki yoluyla, arzuları tamamen söndürürler.”¹⁹ Başka bir pasajında ise Gautama Buda “inziva ve barış hali” olarak nirvanayı anlatır.²⁰

Nirvananın “eşsiz huzur hali”, “mutluluk”, “barış hali” şeklindeki tanımları her ne kadar nirvanaya ulaşan kişinin zihinsel durumunu anlatsa da aynı zamanda bir daha acıya veya acıya neden olan arzulara yönelmeyeceklerini söylemektedir. Nirvanaya ulaşan kişi için yaşamın “acı” olduğunu ifade eden ve Dört Temel Hakikat'ten ilkinin ifade eden *dukkha* artık son bulmuştur.²¹ Bu sebeple “nirvanaya acı karışmamıştır.” Acı varsa yaşam vardır, nirvana varsa yaşam yoktur. Bu artık kişinin samsara çarkından çıktığını gösterir. Mutluluğa ulaşan kişi zamanın döngüsellikinden kurtulup zamanın dışına çıkmış ve sona ulaşmıştır.

Nirvananın zamanla ilişkisini en açık haliyle ortaya koyan ifade Gautama Buda'nın nirvanaya ulaştığını anlattığı *Majjhima Nikaya*'da yer almaktadır: “Böylece, bilgi ve içgörü ortaya çıktı bende: benim kurtuluşum sarsılmazdır. Bu benim son hayatım. Benim için tekrar doğum söz konusu olmayacak.”²² *Suttanipata*'da ise nirvanayı şu şekilde tanımlar: “Görülen, duyulan, hissedilen ve bilinen şeyler için arzu ve şehvetin ortadan kaldırılması nirvana, ölümsüzlük hâlidir.”²³ Nirvananın nirvanaya ulaşan kişi açısından durumu Budistler için temelde Gautama Buda'nın nirvanaya ulaştıktan sonra ne olacağı ile ilgilidir. Nirvanaya ulaşan Buda son hayatını yaşamaktadır ve “ölümsüzlük hâli”ne ulaşmıştır. Bu durumda nirvanaya ulaşan kişi veya Buda yok mu olmaktadır veya son ile yokluk aynı anlamı gelmektedir soruları önem kazanmıştır. Nirvananın yokluk olup olmadığı önemli bir tartışma konusu olmuştur. Bu sorunun cevabını *Samyutta Nikaya*'da²⁴

18 *Dhammapada*, 15.198, *Mükemmelliğe Giden Yol Dhammapada*, çev. Cengiz Durkan (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 54.

19 *The Suttanipata*, 758, *The Suttanipata: An Ancient Collection of the Buddha's Discourses Together with Its Commentaries*, çev. Bhikkhu Bodhi (USA: Wisdom Publications, 2017), 289.

20 *The Suttanipata*, 915, 312.

21 Buswell - Lopez, *The Princeton Dictionary of Buddhism*, 270-271.

22 *Majjhima Nikaya*, 26.18, 259-260.

23 *The Suttanipata*, 1086, 338.

24 *Samyutta Nikaya*, “Çeşitli Vaazlar Koleksiyonu” anlamına gelmektedir. Pali Kanon içerisinde yer alan Sutta Pitaka'daki beş bölümden üçüncüsüne verilen isimdir. Bkz. Asaf Hâlet Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha* (Ankara: Hece Yayınları, 2003), 72-73.

bulmak mümkündür. Bu metinde anlatıldığına göre Gautama Buda'nın iki önemli müridinden biri olan Sariputra bir gün Savatthi şehrindeki Jeta koruluğunda otururken Yamaka isimli bir keşişin zararlı görüşler yaydığını duyar. Onun yanına gider ve ona birtakım sorular sorarak açıklamalar yapar. Yamaka'nın zararlı olarak ifade edilen görüşü şudur: "... kusurları yok olan bir keşiş yok olur, bedeninin dağılmasıyla yok olur ve ölümden sonra var olmaz."²⁵ Yamaka Buda'nın öğretilerini yanlış anlattığı için uyarılır ve Buda'nın böyle bir söz söylemeyeceği dile getirilir. Burada "kusurları yok olan" ifadesinden nirvanaya ulaşan kişiden bahsedildiği anlaşılmaktadır. Bu metinde nirvanaya ulaşan kişinin yok olacağı söylemi kesinlikle kabul edilmez ve öğretinin saptırılması olarak yorumlanır. Buradan anlaşılacağı üzere nirvanaya ulaşmanın Buda için bir son olduğu düşünülmesine rağmen bu sonun nasıl bir son olduğu veya böyle bir sonun sonrasında ne olacağı bilinmemektedir.

Kutsal metinlerde nirvanaya yüklenen diğer anlamlar ise "ada" ve "öteye geçmek"tir. Gautama Buda nirvanayı adaya benzetir; yaşlılık ve ölümün zulmüne uğrayanlara tehlikeli sular geldiğinde kurtuluş için ada olacak şeyi açıklar: "Hiçbir şeye sahip olmamak, hiçbir şey almamak: burası hiçbir şeyin olmadığı ada. Ben buna yaşlılığın ve ölümün yok oluşu, 'nibbana' diyorum."²⁶ Nirvananın yokluk olarak anlaşılması gerektiği üzerinde durulurken bu sözleriyle Gautama Buda nirvanayı "yaşlılığın ve ölümün yok oluşu" olarak tanımlamaktadır. Nirvanaya ulaşan kişi için yokluk söz konusu değildir, yok olan yaşlılık ve ölümdür. Bu sebeple sadece bir zamanın dışına çıkma anlamında son elde edilmektedir.

Nirvanaya ulaşmak samsaranın sonuna işaret eder, fakat nirvana sonsuz yaşam olarak anlaşılmalıdır, çünkü bu samsarik varoluşların potansiyel olarak sonsuz devamından niteliksel olarak farklı olmayacaktır. Nirvana materyalistlerin ölüm anında gerçekleştiğini varsaydıkları türden bir yok oluş olarak da anlaşılmalıdır. Aydınlanmış kişi, bireysel varoluşu oluşturan beş geçici bileşene herhangi bir bağlılığı bıraktığı ve artık kendini bu bileşenlerle özdeşleştirmede için tanımlanamaz hale gelmiştir.²⁷ Guatama Buda'nın Pali Kanon ve ilk dönem kaynaklarında yer alan sözlerinden anlaşılacağı üzere nirvana bir sondur, ölümsüzlük hâline ulaşmaktır. Fakat ölümden sonra ne olduğuna dair herhangi bir yorum yapıla-

²⁵ *Samyutta Nikaya*, 22.85, *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikaya*, çev. Bhikkhu Bodhi (USA: Wisdom Publications, 2000), 931.

²⁶ *The Suttanipata*, 1094, 339.

²⁷ Perry Schmidt-Leukel, *Understanding Buddhism* (Edinburg: Dunedin Academic Press, 2006), 49.

mayacağı anlaşılmaktadır. Nirvanaya ulaşan kişi zamanın devamlılığı anlamında sonsuzluğun dışına çıkmaktadır.

2. Sunyata/Boşluk

Sunya kelimesi Sankrit dilinde “boş, geçersiz, işgal edilmemiş, تنها, başı boş ve mevcut olmayan” gibi anlamlara gelmektedir. Sunyatanın kelime anlamı “boşluk, tenhalık, terk edilmişlik; dalgınlık, zihni dağıtan şey; boş yer; yokluk; hiçlik” demektir.²⁸ Terim anlamı ise “şeylerin gerçekte nasıl olduğu” hakkında bir farkındalığı belirtmek ve insanları bu farkındalığa ulaşmaya teşvik etmektir. Sunyata kavramı Budist gelenek içinde tarih boyunca felsefi bir fikri, bir meditasyon odağını, dini bir tutumu ve teorik bir eylem tarzını ifade etmek için kullanılmıştır.²⁹

Sunyata kavramı erken dönem Mahayana kutsal metinlerinden biri olan ve “Bilgeliğin Mükemmelliği Sutraları” anlamına gelen *Prajna-paramita Sutralar*’da merkezi bir konumda yer almış ve bilgeliğin mükemmelliğini elde etmenin sunyatanın farkına varmak olduğu üzerinde durulmuştur. Bu sebeple sunyatanın önem kazanmasının daha çok Mahayana mezhebinin gelişiminin bir sonucu olduğu düşünülmüştür. Fakat sunyata kavramına erken dönem kaynaklarından Pali Kanon’da da rastlanmaktadır. *Suttanipata*’da Gautama Buda “Dünyaya boş olarak bak, Mogharaja her zaman dikkatli ol. Benlik algısını kökünden söküp atmış. Böylece kişi ölümün içinden geçebilir.”³⁰ demektedir. *Samyutta Nikaya*’da ise Gautama’nın kuzeni olan Ananda, Buda’ya “dünya boştur” denilerek neyin anlatılmak istenildiğini sorar. Gautama Buda “çünkü benlikten ve benliğe ait olandan boştur. Formlar benlikten ve benliğe ait olanlardan boştur.”³¹ cevabını verir. Başka bir pasajda ise “Dost Kothita, erdemli bir *bhikhu*, geçici olarak, acı çekmeye, bir hastalık, bir tümör olarak, bir sefalet olarak, bir ıstırap olarak, yabancı, parçalanmış, boş, benlik olmayan olarak tutunmaya maruz kalan beş kümeye dikkatle bakmalıdır.”³² denilmektedir. Pali Kanon’da yer alan bu ifadelerden anlaşılacağı üzere sunyata ilk dönem anlayışında “ben’in olmaması” veya “benliksiz olmak” anlamında kullanılmaktadır.

28 Arthur A. Macdonell, *A Sanskrit-English Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1893), 317.

29 Frederic J. Streng, “Sunyam and Sunyata”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 153-154.

30 *Suttanipata*, 1119, 343.

31 *Samyutta Nikaya* 35.85, 1163-1164.

32 *Samyutta Nikaya*, 22.122, 970.

Sunyata, Pali Kanon'da genellikle “ben'in olmaması” olarak ifade edilirken aynı zamanda tüm formların/suretlerin boşluklarını fark eden kişi için bazı tanımlamalar yapılmaktadır: “... Onlara olan tüm bağılıklarından vazgeçmeli... yok edilemez/ölümsüz duruma özlem duymalıdır.”³³ Sunyatanın buradaki kullanımından bir farkındalık hâli, görünenin ötesine geçme durumu olduğu anlaşılmaktadır. Pali Kanon'da “ben'in olmaması”, “benliksiz olmak” ve “farkındalık hâli” olarak kullanılan sunyata bu haliyle *Prajna-paramita Sutralar* külliyatında da mevcuttur, ancak burada, Pali Kanon'dan farklı olarak, daha geniş kapsamlı sonuçlar çıkarıldığı görülmektedir.

Prajna-paramita Sutralar'da Gautama Buda'yı dinlemeye gelen bir gruptan bahsedilmekte ve bu kişilerin özellikleri sayılırken ikinci sırada “boşlukta yaşayanlar”ın yer aldığı anlatılmaktadır.³⁴ Metnin başka bir pasajında ise “Böylece bir bodhisattva, bilgeliğin mükemmelliğinde durarak dikkatin dört aşamasını gerçekleştirmelidir... Bağıntılı öğelerin yokluğu anlamında boşluk meditasyonu geliştirmelidir.”³⁵ denilmektedir. Anlaşılabileceği üzere sunyata öğretisi öncelikle bodhisattvaları ilgilendirmektedir. Bilgeliğin mükemmelliğini veya mükemmel bilgeliği elde etmek isteyen kişiler bodhisattvalardır ve onların sunyata/boşluk üzerine çalışmalar yapması gerekmektedir. Ayrıca “Büyük varlık olan bodhisattva, aslında bir bodhisattvanın özbenliğinden boştur... Bu onun temel özgün doğasıdır. Boşluk da biçimden vb. başka bir şey değildir.”³⁶ ifadeleri sunyata öğretisinin anlaşılmasında bodhisattvanın temel bir kavram olduğu anlaşılmaktadır.

Bodhisattvalık Mahayana mezhebinde önemli bir yere sahiptir. Bu kelimeyi incelediğimizde “mükemmel bilgi”, “bilgelik”, “ilhama ermiş” veya “ilhama ermiş zihin” anlamlarına gelen *bodhi*³⁷ ile “varlık, doğa, gerçek öz”, “madde”, “kendi özü olarak *bodhiye* veya mükemmel bilgeliğe sahip olan kişi”, “özü aydınlanmaya dönüşen kişi” anlamlarına gelen *sattva*³⁸ birleşiminden oluştuğu görülmektedir. Bodhisattva ise sözlükte “aydınlanmayı arzulayan bir varlık”, “bilgeliğin

³³ *Samyutta Nikaya*, 22.95, 953.

³⁴ *The Large Sutra on Perfect Wisdom*, çev. Edward Conze (Berkeley: University of California Press, 1975), 37.

³⁵ *The Large Sutra on Perfect Wisdom*, 46.

³⁶ *The Large Sutra on Perfect Wisdom*, 56.

³⁷ Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged, with Special Reference to Cognate Indo-European Languages* (Oxford: The Clarendon Press, 1960), 734.

³⁸ *Sattva* kelimesinin farklı anlamları için Bkz. Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1970), 4-9.

özüne ulaşmış biri”; “uyanmış olan”dır. Tüm insanlığın iyiliği ve mutluluğu için var oldukları ve tüm canlı varlıkların aydınlanması için çalıştıklarına inanılmaktadır.³⁹ *Prajna-paramita Sutralar*’da önemli bir yere sahip olan bodhisattvaların bilgeliğin mükemmelliğine ulaşmaları için sunyatayı elde etmeleri gerekmektedir: “Bir bodhisattva, büyük varlık mükemmel bir bilgelik için eğitilmelidir... on sekiz çeşit boşluk yani öznenin, nesnenin boşluğu vb. konusunda eğitilmelidir.”⁴⁰ Bodhisattvaların üzerinde çalışması ve elde etmesi gereken on sekiz boşluk metnin devamında açıklanmaktadır. Gautama Buda on önemli müridinden biri olarak görülen ve Mahayana mezhebinde özellikle sunyatanın/boşluğun anlaşılmasında merkezi bir rol oynayan Subhuti’ye birtakım sorular sorarak açıklamalar yapmaktadır. Gautama Buda; öznenin, nesnenin, boşluğun, nirvananın, koşullu dharmaların, koşulsuz dharmaların, tüm dharmaların, varlığın, yokluğun, benliğin, sonsuzun, başlangıç ve sonun boşluk olduğunu söylemekte ve nedenlerini açıklamaktadır.⁴¹

Prajna-paramita Sutralar’da, Pali Kanon’da sadece “benliğin olmaması” olarak kullanılan sunyata kavramı “tüm dharmalar” şeklinde genişletilmiştir. Böylece boşluğun farkındalığı her şeyi kapsar hâle gelmiştir. Tüm dharmalar herhangi bir “kendi varlığı”ndan veya herhangi bir tözsel doğadan yoksundurlar ve bu nedenle onları tanımlayacak herhangi bir temel noktadan/işareten yoksundurlar. Dolayısıyla herhangi bir özden yoksun olan yalnızca varlıklar değil, aynı zamanda dharmaların (varoluşun nedensel faktörleri) kendileri de herhangi bir tözsel temelden veya tözsel özelliklerden yoksundur. Burada özellikle koşullu ve koşulsuz dharmaların birlikte ele alınması Buda’nın öğretisi, kurtuluşa giden yol, kurtuluş, kurtuluşu arayan varlıklar ve bir öğretisi olarak boşluğun kendisinin de boşluk olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

Sunyata öğretisinde özellikle nirvananın boş olmasının ne anlama geldiği tartışılmıştır. Bu ifadeyle Budizm’in asıl amacını ve temelini oluşturan Nihai Gerçekliğin, ölümsüz olanın, nirvananın inkârının söz konusu olup olmadığı tartışılmıştır. Burada tüm öğretinin boş olduğu, samsara kadar nirvananın da boş olduğu ortaya konulmuştur. Bu durumda samsara ile nirvananın aynı düzlemde anlaşıldığı, dolayısıyla nirvananın samsara seviyesine indirildiği düşünülmüştür. Çağdaş araştırmacılar nirvana dahil her şeyin boş olduğu iddiasının her şeyin nirvana kadar anlaşılabilir ve tarif edilemez olduğu inancına dayandığını ortaya koymuşlardır.

39 Grimes, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*, 94.

40 *The Large Sutra on Perfect Wisdom*, 49.

41 *The Large Sutra on Perfect Wisdom*, 145-147.

Nirvana, diğer dharmalar/öğretiler ile aynı şekilde düşünülemez. Çünkü nirvana tüm sınırlı, yani tanımlanabilir ve tanımlayıcı kavramların ötesine geçerek ulaşılabilir.⁴² Bu sebeple bilgeliğin mükemmelliği “tüm yapılar ve ayrımlar” terk edildiğinde, hatta bu kavramlardan bile vazgeçildiğinde gerçekleşir.

Boşluğun farkına varılması onu hem koşullu hem de koşulsuz dharmalardan, yani hem samsara hem de nirvanadan ayırır ve bir bodhisattvanın bu dünyada kalırken aydınlanma görevini yerine getirmesi için tam olarak ihtiyaç duyduğu şey budur. Fakat dharmaya bağlanma nasıl boş ise bireysel bir nirvana beklentisi de boştur. Bu yüzden nirvana ile samsara arasındaki ayrım gibi aydınlanma ile aydınlanmama arasındaki ayrım içsel bir nitelikten yoksundur. Bodhisattvaların ulaşacağı bu bilgeliğin ayırt edici özelliği; boşluğun farkına varılmasının, sunyatanın tanınmasının tüm canlıların mutluluğu için çalışmakla birleşmesidir. Sunyata, nirvananın da ötesinde ulaşılması beklenen bir amaç hâline gelmiştir. Bu durum Nihai Gerçekliğin artık sunyata olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Nihai Gerçeklik olarak sunyata dünyanın kendi içinde tüm ayrımlardan, tüm bireysel bakış açılarından, tüm ben-merkezli değerlendirmelerden yoksun olduğu anlamına gelmektedir.⁴³ Bodhisatva kavramıyla birlikte düşünüldüğünde nirvana hala var ama nitelik olarak samsarayla aynı düzlemde olduğu için bir son ortaya koymuyor. Bu sebeple bireysel olarak kişinin kendi kurtuluşunu araması yerine sunyatanın farkına varması ve tüm canlıları kurtarmaya çalışması daha yüce bir amaç hâline gelmiştir. Sunyatanın farkına varılması samsara döngüsünün dışına çıkmakla ilişkilendirilmemiştir.

Prajna-paramita Sutralar, sunyata öğretisini Gautama Buda'nın sözleri veya en azından Buda'nın sözünün nihai anlamı olarak ortaya koyarken, bu öğreti için rasyonel veya felsefi bir zemin sunmaz. Bu kısım MS 2-3. yüzyıllarda yaşadığı düşünülen Budist filozof Nagarjuna tarafından ortaya konulmuştur.⁴⁴ Nagarjuna'nın en önemli eserlerinden biri olarak kabul edilen ve “Orta Yolun Temel Öğretileri Üzerine Sözler” anlamına gelen *Mulamadhyamaka-karika*'da, *Prajna-paramita Sutralar*'da ortaya konan sunyata öğretisi ışığında Budist felsefenin temel ilkelere dair yeni bir anlayış geliştirilmiştir.⁴⁵

42 Schmidt-Leukel, *Understanding Buddhism*, 117.

43 John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (London: Macmillan Press Ltd, 1989), 289.

44 Richard H. Jones, *Nagarjuna: Buddhism's Most Important Philosopher* (New York: Jackson Square Books) 2010, iii.

45 Buswell - Lopez, *The Princeton Dictionary of Buddhism*, 553-554.

Nagarjuna kendi döneminde tartışılan bilinç, düşünceler ve fiziksel formlar gibi deneyimin temel bileşeni olan dharmaların ebedî ve değişmez olduğu, tüm zamanlarda ve dönemlerde kalıcı olduğunu ifade eden görüşlere karşı çıkmaktaydı.⁴⁶ Nagarjuna’ya göre dharmalarda dışsal nedenlere bağlı olmayan, her zaman mevcut ve sürekli bir öz olduğu inancı tamamen yanlıştır. Öncelikle bütün kavramların tanımları ve önemleri açısından birbirlerine bağlı olduğunu göstermeye çalışmıştır. Örneğin bir neden kendinden neden olarak var olmaz, yalnızca bir etkiyle ilişkili olarak bir nedendir. Bir etki de yalnızca bir nedenle ilişkili ve ona bağlı olarak bir etkidir. Bir nesne belirli özelliklere sahip olarak tanımlanıyorsa, olduğu gibi olabilmesi bu özelliklere bağlıdır. Diğer taraftan bu özelliklerin var olabilmesi nesnenin bir mülkiyete sahip olmasıyla ilişkilidir. Nagarjuna’ya göre bu karşılıklı bağımlılık tüm kavram ve kategoriler için geçerlidir. İkinci adımda, kavramların yalnızca birbirleriyle ilişkili olarak anlam taşıdıklarını gösterir. Kavramların herhangi bir anlamını gerçeklik olarak sabitlemek başarısızlıkla sonuçlanacaktır. Çünkü herhangi bir kavram veya kategori “kendi-varlığından/*svabhava*’ndan” yoksundur. Diğer bir ifadeyle tözsel bir gerçeklikleri yoktur.⁴⁷

Kavram ve kategorilerin tözsel bir gerçekliği olmamasına rağmen gerçekliğin anlamını çözmek ve sonunda nirvanaya ulaşmak için bu dünyadan işe başlanması gerekir. Nagarjuna bunu iki gerçeklik olarak ifade eder:

Bu iki gerçek arasındaki farkı anlamayanlar, Buda’nın mesajında yer alan derin gerçeği anlamazlar... Budaların öğrettiği dharma iki gerçeğe dayanır: sınırlı/maddi gerçeklik ve nihai gerçeklik... Nihai gerçekliği, sınırlı gerçekliğe başvurmadan öğretemezsiniz ve nihai gerçekliğin farkına varılmadan aydınlanma (nirvana) elde edilemez.⁴⁸

Maddi gerçekliklerin nihai gerçekliğe ulaşmada yalnızca bir araç olduğu görülür. Fakat böyle bir anlayışın bir ikilik veya ikili bir tasavvur ortaya çıkarıp çıkarıyacağı tartışılmıştır. Nagarjuna maddi gerçeklik-nihai gerçeklik ayrımının özle ilgili bir ayrım olmadığını samsara ve nirvana hakkındaki görüşleri ile açıklamaktadır. Dünyada zamansal olarak sürekli devam eden döngüyü ifade eden samsara ile bu döngünün dışına çıkmak anlamına gelen nirvanayı aynı görür: “Yaşam sürecini (samsarayı) özgürlükten (nirvanadan) ayıran hiçbir şey yoktur. Nirva-

46 Bu görüşler için Bkz. Joseph Walser, *Nagarjuna in Context: Mahayana Buddhism and Early Indian Culture* (New York: Columbia University Press, 2005), 209-211.

47 Schmidt-Leukel, *Understanding Buddhism*, 119.

48 *Mulamadhyamakakarika*, 24.10, David J. Kalupahana, *Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way* (Delhi: State University of New York Press, 1986), 333.

nayı samsaradan ayıran hiçbir şey yoktur.”⁴⁹ Nirvana ve samsaranın aynı olması Budist düşüncede önemli tartışmalara neden olmuştur. İkisi arasında bir farkın olmaması nirvanayı sıradanlaştırıp, gündelik hayatın içindeki döngüyle eşitlemek anlamı taşıdığı düşünülmüştür. Nagarjuna'nın nirvana tanımı bunu destekler görünmektedir: “Vazgeçilmemiş, ulaşılmamış, yok edilmemiş, sonsuz olmayan, son olmayan ve ortaya çıkmamış olan- buna nirvana denir.”⁵⁰ Nirvananın bu tanımı oldukça karmaşıktır. Hem “sonsuz olmayan” hem “son olmayan” nirvana ne anlama gelmektedir? Nagarjuna nirvananın var olduğu inancına ve ulaşılabilir bir durum olarak görülmesine karşı çıkmaktadır. Çünkü nirvana var olan bir şey olamaz çünkü eğer var olursa somut bir şey haline gelir, inşa edilmiş bir fenomen olur. Var olmayan da olamaz çünkü mantıksal olarak var olmamak her zaman bir varlıkla ilişkili anlam kazanır. “Hem var olan hem var olmayan” olamaz çünkü o zaman inşa edilmiş olur. “Ne var olan ne var olmayan” olamaz çünkü bu mantıksal olarak varlığa bağımlı olduğu anlamına gelir.⁵¹

Nirvana ve samsaranın bir ve aynı olması ikisinin de boş/boşluk olduğunu ifade etmektedir. Samsara nirvanadan daha boş değildir veya nirvana samsaradan daha boş değildir. Boşluk nirvananın bile ötesine geçilerek elde edilebilecek bir bilinç gibi görünmektedir. Fakat Nagarjuna nirvana için kullandığı argümanı boşluk için de kullanır: “‘Boştur’, ‘boş değildir’, ‘her ikisi de’ veya ‘hiçbiri’- bunlar ifade edilmemelidir. Sadece iletişim amacıyla dile getirilirler.”⁵² Dört olumsuzlama olarak da bilinen bu cümleden anlaşılacağı üzere nirvana için nasıl vardır denilemezse “boş/boşluk” için de vardır denilemez. Bir şeye boş demekte varlık-yokluk, nirvana-samsara gibi boş bir uğraştır. Çünkü dil/iletişim gerçek bir boşluk bilgisini de çarpıtmaktadır. Boştur denilemeyen boşluk nedir? Nagarjuna boşluğun açıklamasının kendisinden çok önce yapıldığını söyler: “Muzaffer Olanlar, boşluğun tüm görüşlerden vazgeçmek olduğunu açıkladılar.”⁵³ “Muzaffer Olanlar”, Gautama Buda ve diğer Budaları kastetmektedir. Budaların ortaya koyduğu sunyata öğretisinin zamanı aşan evrensel bir ilke olduğunu savunur.

Sunyata, Budist öğretinin gerçek noktasıdır ve bu nedenle kendi bütünlüğü içinde öğretti, kendilerini gerçekliğin yeterli bir temsili olarak sunan tüm görüş ve

49 *Mulamadhyamakakarika*, 25.20, 366.

50 *Mulamadhyamakakarika*, 25.3, 357.

51 Frederic J. Streng, *Emptiness: A Study in Religious Meaning* (New York: Abingdon Press, 1967), 74.

52 *Mulamadhyamakakarika*, 22.11, 307.

53 *Mulamadhyamakakarika*, 13.8, 223.

doktrinlerin üstesinden gelmek için bir araçtır. Nagarjuna sunyata öğretisinin tüm yanlış görüşlerden farklı olduğunu ifade eder fakat sunyatanın da doğru görüş olarak kabul edilmemesi gerektiğini söyler. “Eğer ‘geçici olmayan kalıcıdır’ görüşüne tutunulursa o zaman sapkınlık ortaya çıkar... Boş olan kalıcıdır görüşü de sapkınlık/bozulma olur”⁵⁴

Sunyata/boşluk kavramı Budizm’in ilk dönem kaynaklarında yalnızca birkaç yerde “ben’in olmaması”, “benliksiz olmak” anlamlarında kullanılırken Mahayana mezhebiyle birlikte önem kazanmıştır. Bir süre sonra sunyata nirvananın bulunduğu merkezi konuma yükselmiştir. Mahayana kutsal metinleri ve Nagarjuna’nın çalışmaları ile nirvana ve samsara arasında ayırım yapmak kurtuluşa ulaşma yolunda bir engel olarak görülmüştür.

Sonuç

Nirvananın anlamının zamanla olan ilişkisi oldukça önem arz etmektedir. İlk dönem kaynaklarında Gautama Buda’nın nirvanaya ulaşmasını “bu benim son doğumum” olarak açıklaması, nirvanaya ulaşma amacının temelde zamanla ilişkili olduğunu göstermektedir. Nirvana bir sondu, zamanın içinde olmak anlamında samsaranın sonsuzluğunun son bulması demektir.

Sunyata kavramının Budist düşüncede önem kazanmasıyla birlikte nirvana ve samsara aynı düzlemde anlaşılmaya başlanmış ve sunyata bodhisattvalık yolunda önemli hale gelmiştir. Bodhisattva anlayışıyla birlikte nirvanaya ulaşmaktan ziyade nirvanaya ulaştıktan sonra kendini tüm canlıların kurtuluşu için çalışmaya adanmak asıl amaç olmuştur. Samsara ile nirvananın aynı olmasının anlamı burada açığa çıkmaktadır. Çünkü sunyata öğretisinin benimsenmesiyle birlikte nirvanaya ulaşım sona ulaşan bir varlık kalmamıştır. Çünkü nirvanayı elde edenler de tekrar doğmaya devam etmektedir. Bu durumda zamanın dışına çıkmak anlamında nirvana artık Budistler için bir anlam ifade etmemektedir. Hatta bireysel kurtuluştan ziyade herkesin kurtuluşu için çalışmak daha önemli görüldüğü için nirvana en yüce amaç olmaktan çıkmıştır. Özellikle Mahayana mezhebi için zamanın nirvanayı ele geçirdiği ve zamanın içinde kalmak anlamında sonsuzluğun tüm kavramları istila ettiği söylenebilir.

Kaynakça

Buswell, Robert E. - Lopez, Donald S. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. New Jersey: Princeton University Press, 2014.

⁵⁴ *Mulamadhyamakakarika*, 23.13-14, 318-319.

- Collins, Steven. "Nirvana, Time, and Narrative". *History of Religions* 31/3 (1992), 215-246.
- Çelebi, Asaf Hâlet. *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*. Ankara: Hece Yayınları, 2003.
- Dayal, Har. *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1970.
- Eliade, Mircea. *Ebedi Dönüş Miti*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Gomez, Luis O. "Nirvana". *Encyclopedia of Buddhism*. ed. Robert E. Buswell. USA: Macmillan Reference, 2004.
- Grimes, John. *A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English*. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Konya: Vadi Yayınları, 1998.
- Hick, John. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. London: Macmillan Press Ltd, 1989.
- Irons, Edward A. *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Facts On File, Inc., 2008.
- Kalupahana, David J. *Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way*. Delhi: State University of New York Press, 1986.
- Luondo, Dilip. "The 'Two Truths' Doctrine (Satyadvaya) and The Nature of Upaya in Nagarjuna". *Kriterion: Journal of Philosophy* 57 (2016), 17-41.
- Macdonell, Arthur A. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1893.
- Monier-Williams, Sir Monier. *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged, with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Oxford: The Clarendon Press, 1960.
- Mükemmelliğe Giden Yol Dhammapada. çev. Cengiz Durkan. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Raju, P. T. vd. *Asya Dinleri*. çev. Abdullah Davudoğlu. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2002.
- The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikaya*. çev. Bhikkhu Bodhi. USA: Wisdom Publications, 2000.
- The Suttanipata: An Ancient Collection of the Buddha's Discourses Together with Its Commentaries*. çev. Bhikkhu Bodhi. USA: Wisdom Publications, 2017.
- Buswell, Robert E. - Lopez, Donald S. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. New Jersey: Princeton University Press, 2014.

- The Large Sutra on Perfect Wisdom*. çev. Edward Conze. Berkeley: University of California Press, 1975.
- Çelebi, Asaf Hâlet. *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*. Ankara: Hece Yayınları, 2003.
- The Questions of King Milinda*. çev. T. W. Rhys Davids. 2 Cilt. Oxford: Clarendon Press, 1894.
- Dayal, Har. *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1970.
- Mükemmelliğe Giden Yol Dhammapada*. çev. Cengiz Durkan. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Eliade, Mircea. *Ebedi Dönüş Miti*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Gomez, Luis O. “Nirvana”. *Encyclopedia of Buddhism*. ed. Robert E. Buswell. USA: Macmillan Reference, 2004.
- Grimes, John. *A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English*. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Konya: Vadi Yayınları, 1998.
- Hick, John. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. London: Macmillan Press Ltd, 1989.
- Irons, Edward A. *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Facts On File, Inc., 2008.
- Kalupahana, David J. *Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way*. Delhi: State University of New York Press, 1986.
- Macdonell, Arthur A. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1893.
- Monier-Williams, Sir Monier. *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged, with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Oxford: The Clarendon Press, 1960.
- The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikaya*. çev. Bhikkhu Nanamoli - Bhikkhu Bodhi. USA: Wisdom Publications, 1995.
- Schmidt-Leukel, Perry. *Understanding Buddhism*. Edinburg: Dunedin Academic Press, 2006.
- Stcherbatsky, Theodore. *The Conception of Buddhist Nirvana*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2011.
- Streng, Frederic J. *Emptiness: A Study in Religious Meaning*. New York: Abingdon Press, 1967.

_____. “Sunyam and Sunyata”. *Encyclopedia of Religion*. ed. Mircea Eliade. 153-159. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.

Thomas, Edward J. *The History of Buddhist Thought*. London: Routledge&Kegan Paul Ltd, 1953.

Walser, Joseph. *Nagarjuna in Context: Mahayana Buddhism and Early Indian Culture*. New York: Columbia University Press, 2005.

Werblowsky, R. J. Zwi. “Eschatology”. *Encyclopedia of Religion*. ed. Mircea Eliade. 148-151. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.

Yitik, Ali İhsan. *Hint Dinleri*. İzmir: İzmir İlähiyat Vakfı Yayınları, 2005.

Zimmer, Heinrich. *Hint Felsefesi*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1992.



Hitit İmparatorluğu'nun Hoşgörü Politikasının Tanrılar Panteonuna Yansıması ve Hitit Dini İnancı

Büşra Berfin ÖZDAŞ

Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

[bbozds@gmail.com], Orcid ID: 0009-0000-2326-1084



Giriş

Birçok uygarlığa ev sahipliği yapan Anadolu'nun büyük uygarlıklarından biri de MÖ 17. yüzyıl ortalarında kurulduğu düşünülen Hititlerdir. Anadolu'ya ne zaman ve nereden geldikleri bilinmeyen Hititlerin, Ankara'nın doğusunda bulunan Hattuşa'da, yani bugünkü Çorum'da kurulduğu bilinmektedir. Halkının Hint-Avrupa kökenli olduğu düşünülen Hitit Devleti, M.Ö 1650 yılında devletin ilk kralı olarak bilinen I. Hattuşili tarafından kurulmuştur. Bu devletin başkenti olan Hattuşa, Çorum ilinin bir ilçesi olan, eski adıyla da Boğazköy olarak bilinen Boğazkale'dir.¹ Hititlerle ilgili birçok bilgi Başkent Hattuşa'da ortaya çıkarılan krallığın 500 yıllık sürecini anlatan çivi yazılı tabletlerden elde edilmiştir. Bu tabletler bizlere, Hititlerin dini, tarihi, toplumu, kültürü ve coğrafyası hakkında birtakım bilgiler sunmaktadır. Tabletlerin içeriği genel olarak Hititlerin dönemsel yasalarından, siyasi antlaşmalarından, askeri seferlerinden, savaşlarından,² kraliyet ailesi içerisindeki husumetlerden, tanrılar panteonundan, bayramlardan, ritüellerden ve kurban ayinleri gibi halk ve devlet açısından önem arz eden tarihsel bir süreçten oluşmaktadır. Tabletlerdeki verilerden anlaşıldığı üzere Hitit Devleti üç ayrı dönemden teşekkül etmiştir. İlk dönem M.Ö 1650-1500 yılları arasındaki Eski

1 Kürşad Demirci - Burcu Falay, "Ana Hatlarıyla Hitit Dini", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (15 Haziran 2016), 39.

2 Jak Yakar, *Anadolu'nun Etnoarkeolojisi*, çev. Selen Hırçın Riegel (İstanbul: Homer Kitabevi, 2007), 40.

Krallık dönemidir. İkinci dönem M.Ö 1500-1350? yılları arasındaki Orta Krallık dönemidir. Son dönem ise, takriben M.Ö 1350-1200 yılları arasındaki İmparatorluk dönemidir.³

Hitit Devleti'nin ilk kralı olan I. Hattuşili tarafından bazı fetihler gerçekleştirilerek toprakları büyütme politikasına gidilmiştir. Suriye bölgesine kadar ilerlemeyi başaran Hattuşili, krallığını haleflerinden I. Muşşili'ye bırakmıştır. Hititlerin Suriye bölgesindeki fetihleri, devlet kayıtları açısından iş gören çiviyazısını kazandırmanın yanı sıra bir de gelecek nesillere atalarının tarihini okuma fırsatı kazandırmıştır. Telipinu dönemi itibarıyla Hitit ülkesinin yerleşim sayısının hızla artmasıyla başkent Hattuşa da hızla büyüyerek iki katına çıkmıştır. Birbirini takip eden taht değişimlerinde Orta Krallık döneminin M.Ö 1420'li yıllarında tahta çıktığı bilinen I. Tuthaliya döneminde ise Hitit Devleti, uluslararası bir otorite elde etmiştir.⁴ Tarihte genel olarak imparatorluk ve devlet liderlerinin evliliklerini birtakım dış siyasi amaçlarla yaptığı bilinen bir husustur. Bu evlilikler yoluyla meydana gelen kültürler arası etkileşimin Hititlerde de dine ve gündelik hayata yansdığı görülmektedir.

Bu duruma örnek olarak I. Tuthaliya, Hurri bir prensesle yaptığı evlilik ile daha da güçlenerek yönünü batıya çevirmiştir. Her ne kadar devlet, I. Tuthaliya sonrasında hem kraliyet içi siyasi sebeplerle hem de dış politikalar sebebiyle gerileme yaşasa da İmparatorluk Dönemi'nin ilk kralı olarak bilinen I. Şuppiliuma (M.Ö 1350-1320) imparatorluğu yeniden ayağa kaldırmak için çabalamıştır. Onun başarılı saltanatı döneminde doğu sınırında bir dizi vasal devletin mevcut olduğu bilinmektedir. Bu sayede devlet, doğu sınırları korunan güçlü bir imparatorluk haline gelmeyi başarmıştır.⁵ Hitit krallığının genişleyip büyümesiyle başka milletlerle etkileşim içerisine girmesi, Hititlere hem dil hem de kültür açısından zenginlik kazandırmıştır. Tabletlerde rastlanan başka milletlere ait kavramlar, aynı zamanda Hititlerin hoşgörü politikasına paralel olarak dini inançlarına da yansmıştır. Hititler her ne kadar başka kültürlerin dilleriyle birleşik bir dil yapısına sahip olsa da bu devletin resmi dili "Nesit" adı verilen bir Hint-Avrupa dili olmuştur.⁶

3 Hitit kralları listesi ve yaklaşık tarihleri için Bkz. Theo Van Den Hout, "Hitit Krallığı ve İmparatorluğu'nun Kısa Tarihi", *Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu*, ed. Meltem Doğan Alparslan - Metin Alparslan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 15.

4 Hout, "Hitit Krallığı ve İmparatorluğu'nun Kısa Tarihi", 13-15.

5 Hout, "Hitit Krallığı ve İmparatorluğu'nun Kısa Tarihi", 15-18.

6 Trevor Bryce, *Life and Society in the Hittite World* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 8.

Yaklaşık tarihi gelişimini aktardığımız Hitit Krallığı'nın, son imparatorluk döneminden sonra bir süre daha beylikler şeklinde parçalanarak devam ettiği bilinmektedir. Kraliyet içi ve dışı birtakım siyasi sebeplerle yükseliş ve çöküş dönemi yaşayan Hitit İmparatorluğu, bu süreç boyunca hem krallık içi siyasi evlilikler hem de fetihler ve sosyal etkileşimler gibi dış politikalar için birleştirici güç olduğuna inandığı dini inanışlara karşı hoşgörü göstererek kendine has bir krallık politikası oluşturmuştur. Bu hoşgörü anlayışı siyasi arka planda karşılıklı uyumların sağlanabilmesi amacıyla gösterilmiştir. Yani Hititler, bünyesinde bulunan halkları kendilerine bağlamak için onların inançlarını kendi dini yapısı içinde absorbe etmekte bir beis görmemiştir. Nitekim 'Hoşgörü' ifadesinin burada anokranik bir ifade olarak kullanıldığı açıktır. Biz bu kavramı modern anlamda farklı din, inanç ve anlayış açısından diğerlerinden rahatsız olmama ve onları mazur görme şeklinde kullanıldığı haliyle ifade ediyoruz. Çünkü Hititlerde farklı inançlara bir baskı olmadığını aksine siyasi ve dini bir bütünlük sağlanabilmesi için bu inançlara da saygı duyulduğunu görüyoruz. Farklı kültürlerin inançlarına açıktan karşı konulmaması ve bu inançların bir politika ile benimsenmesi sebebiyle de biz bu durumu hoşgörü politikası olarak adlandırdık. İleride de bahsedileceği üzere bu politika, Hititlerin başka geleneklerin de Tanrılarını benimsemelerine ve tazimde bulunmalarına yol açtığı için oldukça önemlidir. Arkeolojik veriler ışığında Hitit tabletlerinden elde edilen Hitit imparatorluk geleneğinin tanrılar panteonu, tapınakları, bayramları, büyü, kehanet ve fal ritüelleri, duaları, kurban ritüelleri, ölüm ve ölüm ötesi hayat hakkındaki inanışları bizlere Hititlerin dini yaşantılarına dair bilgi vermekle birlikte dinlerine verdikleri önemi de göstermektedir.

Daha önce Hititlerle ilgili Ahmet Ünal'ın *Hititler Devrinde Anadolu* adlı üç ciltlik serisinde, Ekrem Akurgal'ın *Anadolu Kültür Tarihi* adlı eserinde, Meltem Alparslan'ın *Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu* adlı çalışmasının içerisinde bulunan birçok makalede ve danışmanlık yaptığı birçok tezde, Trevor Bryce tarafından hazırlanan *Life and Society in the Hittite World* çalışmasında ve Hititlerle ilgili hazırlanmış olduğu diğer eserlerinde ve daha yapılmış birçok çalışmada krallıkla ilgili bulunan arkeolojik veriler sayesinde krallığın tarihi süreci ve dini yapısı hakkında birtakım bilgiler verilmiştir. Bu çalışmaların bazılarında Hititlerin diğer halklara karşı dini anlamda hoşgörülü davrandığından da bahsedilmiştir. Ancak daha önce bir imparatorluk geleneği haline gelen bu hoşgörünün siyasi arka planıyla birlikte Hititlerin tanrılar panteonunun neden bu kadar fazla olduğundan ve dini yapılarının bu arka plan ile dönüştürüldüğünden detaylıca bahsedilmediği düşünülmüştür. Siyasi ve dini tarihiyle birlikte devletin arka planda ne gibi bir

amacının olduğunu açıklanmayı hedefleyen bu çalışmada ise, Hitit imparatorluğunun diğer milletlerle kurduğu sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik etkileşimi sonucu elde ettiği dini kazanımların bir imparatorluk geleneği olan hoşgörü politikası kapsamında nasıl tanrılar panteonuna yansıtıldığından ve böylece inanç, ritüel ve ayin noktasında tanrılara nasıl tazim edildiğinden bahsedilecektir.

1. Hitit İmparatorluk Geleneği

Hitit İmparatorluğunun feodal bir devlet olmadan önce meşruti krallığa benzer bir yönetime sahip olduğu bilinmektedir. Meşruti yönetim şekli, bir hükümdarın başkanlığı altındaki yönetim biçimine dayanan bir hükümet biçimidir. Bu yönetim biçimi Hitit Devleti'nde kendisini *Pankuş* adı verilen bir meclis şeklinde göstermiştir. Bu mecliste ülke sorunlarının bir çeşit senatoda karara bağlanma zorunluluğu bulunmaktaydı. Hitit kralları devletin başına, Kral Telipinu tarafından sağlandığı bilinen 'tahta çıkma yasası' teamüllerince veraset yoluyla geçmişlerdir. Krallıkta tartışmalı olan konular da Pankuş meclisinde ele alınarak karara bağlanmaya çalışılmıştır.⁷ Ayrıca Hitit vesikalarından anlaşıldığı üzere kralın belirlediği veliahtın Pankuş meclisi tarafından da onaylanması gerekiyordu.⁸

Eski Hitit Devleti krallarının, "tanrıların gözdesi"⁹ anlamında *Tabarna* lakabı ile ünlenerek ülkenin hem başkumandanlık hem başyargıçlık hem de başrahiplik görevlerini üstlendikleri bilinmektedir. Krallık kraliçe, veliaht prens ve kral sözcüsünden oluşan akraba birliği içerisinde devamlılığını sürdüren siyasal birlik ile yönetilmekteydi. Kralın aldığı kararları Pankuş meclisine iletmesi gerekiyordu. Büyük Ana Kraliçe olan *Tawanna'nın* da en yüksek rahibe konumunda, mecliste hükmetme yetkisi ve dış politikada kral ile birlikte söz sahibi olduğu bilinmektedir.¹⁰ Krallık güçlendikçe ve Pankuş meclisi soylularının gücü zayıfladıkça yetki alanları da azalmıştır. Hatta buna mukabil imparatorluğun son iki yüzyılı içerisinde yazılmış olan metinlerinde Pankuş meclisinin bahsine dahi rastlanılmamıştır. Artık feodal bir devlet olduğunda ise Hitit Devleti'nin bünyesinde vergi vermeye yükümlü bir dizi krallığı egemenliği altında tuttuğu bilinmektedir. Yö-

7 Neşe Yaman, *Hitit Teokrasisi* (Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 11-12.

8 Ekrem Memiş, *Eski Çağ Türkiye Tarihi* (Çizgi Yayınları, 2013), 230.

9 Özkan Savaş, "Hititlerde 'Fırtına Tanrısı' ile 'Boğa Kültü' Üzerine Bazı Gözlemler ve Yorumlar", *Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri* 5/1 (2002), 102.

10 Hilal Özdemir, *Hitit Kültürü Ve Dininin Günümüz Anadolu Kültürü İle Benzer Yanları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 15-16.

netimin kendilerine tanrılar tarafından verildiğine inanan Hitit kralları, tıpkı Eski Yakınoğu anlayışlarında olduğu gibi tanrısal güçlerle desteklenen bir mutlak hakimiyet kurmuşlardır. Hitit kralları, “Tanrı'nın Gözdesi” sıfatıyla anılmalarına rağmen¹¹ hiçbir zaman Mısır ya da Mezopotamya krallarında olduğu gibi “tanrı-kral” kültü şeklinde bir temayülde bulunmamışlardır. Hitit krallarının daha çok öldükten sonra tanrılaştıklarına inanılmıştır.¹² Hatta Hitit metinlerinde ölen kralar için “o tanrı oldu” ibaresine rastlanılmıştır. Ancak, devletin son zamanlarında tahtta bulunan IV. Tuthaliya'nın Yakınoğu krallarına benzer bir tanrı-kral anlayışı benimsediği de gözlemlenmiştir. IV. Tuthaliya'nın Asur devrinden itibaren kullanılan “Evrenin Kralı” sıfatıyla kendini nitelendiren ilk Hitit kralı olduğu da bilinen hususlardan biridir.¹³

Yukarıda da ifade edildiği gibi Büyük Hitit krallarının üç önemli görevi bulunmaktaydı; Başrahiplik, başkumandanlık ve baş yargıçlık. Kral bu görevlerle belli başlı olan bazı merasim sorumluluklarını yerine getirmekteydi. Başrahiplik görevini yerine getiren kralın, bayram ve dua vakitlerinde tanrılar için gerçekleştirilen ayinlere başkanlık ederek onlara kurban takdim ettiği bilinmektedir. Başkumandanlık görevini yerine getiren kralın, Hitit ordusunun başında kumandanlık yaparak her yıl belirli seferlere çıkma zorunluluğu bulunmaktaydı. Bu seferler ülkenin siyasi güvenliğinin dışında devlet hazinesine de ganimet sağlması sebebiyle ekonomik açıdan da oldukça mühim görülmekteydi. Başyargıç olarak ise kral, hakimlerin halledemedikleri önemli ve zorlayıcı davalara bakmakla mükellefti. Hitit kralının başkanlık ettiği bu gibi davalarda, vasal beylikler ve asiller arasındaki anlaşmazlıklara ve ölüm cezası almış olan şahısların davalarına bakarak hüküm verme yetkisine sahip olduğu bilinmektedir.¹⁴

Hitit krallarının yerine getirecekleri görevleri esnasında giyim kuşamlarına da özen göstermeleri gerekirdi. Kralların tahta çıkma esnasında, askeri seferlerde ve dini törenlerde özel kıyafetler giymeye ve temizlenmeye önem verdikleri bilinmektedir. Örneğin bayram sabahlarında kral, yıkanma evine giderek temizlenir ve ardından bayram elbiselerini giyerdi. Aynı zamanda metinlerde süslenmek amacıyla kralın, altın veya gümüş küpeler de taktığı ifade edilmiştir.¹⁵ Benzer şekilde krallar tahta çıkma törenlerinde de bir dizi ayin ve ritüelleri gerçekleştirdikleri

11 Yaman, *Hitit Teokrasisi*, 12-14.

12 Memiş, *Eski Çağ Türkiye Tarihi*, 231.

13 Ekrem Akurgal, *Anadolu Kültür Tarihi* (Ankara: TÜBİTAK, 2005), 117.

14 Memiş, *Eski Çağ Türkiye Tarihi*, 231-232.

15 Özlem Sir Gavaz, *Hitit Krallarının Kült Gezileri* (Çorum: TEKOFSET, 2012), 40.

için özel elbiselerini giyerek süslenir, krallık alametleri ve silahları takılır ve bir tellalin bağırmasıyla kral olduğu halka ilan edilirdi.¹⁶ Krallar artık, Fırtına Tanrısı tarafından görevlendirilerek tanrılarının isteklerini yerine getirmekle sorumlu kılındı. Tam da bu noktadan sonra tanrılara karşı sorumluluklarını yerine getirmek adına başrahiplik, başyargıçlık ve başkumandanlık görevlerini ihya ederlerdi. Bununla birlikte ileride de bahsedileceği üzere Hitit krallarının, tanrılarını memnun etmek, eğlendirmek ve hizmet etmekle de mükellef olduklarına inanılırdı. Hatta Hititler, başlarına gelebilecek olan felaketlerde, hastalıklarda ve hatta siyasi anlaşmazlıklarda bile tanrılarının rolleri olduğuna inanırlardı.¹⁷ Tanrılara sunular sunarak, kurban takdim ederek ve törenler düzenleyerek onları memnun edebileceklerini, böylelikle de felaketlerden korunabileceklerini düşündükleri bilinmektedir.

Tanrılarının onlardan istediklerini düşündükleri her şeyi hayatlarının tam merkezine koyan Hititler, dini inançları noktasında ileride de bahsedileceği üzere oldukça senkretik bir yapıya sahiptir. Siyasi ve sosyal anlamda birbirleriyle etkileşimde oldukları toplumların dini inanç ve ritüellerini kendi dinlerinde içselleştiren Hititlerin bu benimseyişi, geleneksel anlamda tanrılar panteonuna da yansımıştır. Onlar, karşılaştıkları her kültüre, inanca ve düşünceye serbestlik tanıyarak daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu toplulukları kendilerine bağlamak gibi bir siyasi arka plan olarak oluşturdukları hoşgörü anlayışı ile yaklaşmış ve büyük bir ulus olabilmek adına bünyesinde bulundurdukları her toplumun birtakım dini unsurlarını da benimseyerek çoklu bir dini inanç sistemi geliştirmişlerdir. Hititlerin uyguladığı bu hoşgörü politikası; tanrılar panteonunun genişlemesine, bayramların sayısının artmasına, ritüellerin çoğalmasına, dua ve kurban takdimlerinin geliştirilmesine neden olmuştur. Anlaşılacağı üzere Hititler, dini inanç noktasında teokratik bir yapıya sahip olmakla birlikte edindikleri hoşgörü politikası ile kendine has bir şekilde “Bin Tanrılı Halk” olarak tanımlanmıştır. Göstermiş oldukları hoşgörü ile dini inançlarında gelişim ve dönüşüm yaşayan Hititlerin, bir imparatorluk geleneği olarak bu politikayı devam ettirmesi, sayısı ve isimleri itibariyle tam olarak tespit edilmesi zor olan bir tanrı anlayışına sahip olduklarını ortaya koymuştur. Bu haliyle devletin arka planda ayakta kalmak ve gücünü pekiştirmek için uyguladığı pragmatist politikasının yerel ve yabancı halkların tanrılarına da tazim edilmesine yol açtığı anlaşılmaktadır. İleride de bahsedileceği üzere dini inançları noktasında kapsamalarını geniş tutan Hititler için herhangi bir sebeple etkileşime girdikleri topluluklara ait her tanrı, tapınmaya layık görülmüştür.

¹⁶ Yaman, *Hitit Teokrasisi*, 17.

¹⁷ Sir Gavaz, *Hitit Krallarının Kült Gezileri*, 20.

2. Hitit Dini İnancı

Çok Tanrılı bir dini inanca sahip olan Hititler gerek sosyal ve kültürel gerekse fetihler yoluyla etkileşimde buldukları Anadolu halklarının tanrılarını da hoşgörü politikasına dayalı bir anlayışla benimseyerek kendi panteonlarına dahil etmişlerdir. Geniş bir medeniyet kurmak adına diğer topluluklarla yapılan evlilikler, ticari ve siyasi antlaşmalar da bu etkileşimin bir parçası olarak Hitit dininde önemli bir yer edinmiştir. Bu kültürel etkileşiminin oluşturduğu ortam, yukarıda da ifade edildiği gibi Hititler açısından senkretik bir dini inanç ortamı oluşturmuştur. Bu tanrıların isimleri genellikle dualarda, büyük bayramlarda ve resmi antlaşmalarda şahit gösterilerek zikredilmiştir. Zira devlet idarecileri politik konularına hizmet ettikleri sürece bu tanrılar panteonuna büyük ilgi göstermiştir. Tanrılar, resmi panteonda yerli ve yabancı tanrılar olmak üzere hiyerarşik bir yapı içerisinde bulunmuştur.¹⁸

Sayıları otuz bine yaklaştığı bilinen Hitit tabletlerinden anlaşıldığı üzere Hititler, dinlerine büyük bir önem atfetmiştir. Devlet bünyesinde bulunan her bir toplumun kendine ait olan kültürleriyle beraber Hitit dini, başkent Hattuşa'ya bağlı olan kralın devlet dininden oluşmuştur. Bahsedilen devlet dini içerisinde başkentte tanınmış ve kendilerine saygı gösterilen tanrı ve tanrıçalar yer almıştır. Hitit tanrılar panteonu yerel tapınma anlayışlarıyla birleşince eklektik bir yapı oluşmuştur. Nitekim bu sebeple de tanrı kültürleri, Hititlerin oluşturduğu bu sistemi tanımlamak amacıyla “Hatti Ülkesinin Bin Tanrısı” olarak bilinen anlayışı destekler mahiyette gelişmiştir. Hükümdarlığının meşruiyetini bu tanrıların belirlemesine dayandıran Hitit kralları ise, tanrıların başrahibi olarak yeryüzünde hüküm sürmüştür.¹⁹ Hitit kralları yeryüzünde iken belli bir hiyerarşik yapı içerisinde bulunan tanrılarına hürmet etmek, onları kızdırmamak, onların gazabına uğramamak ve onları memnun etmek maksadıyla birçok ayin ve ritüel gerçekleştirmiştir. Büyük çoğunlukla tanıştıkları her topluluktan bir tanrıyı kendi panteonlarına ekledikleri de düşünüldüğünde bu ayin ve ritüellerin sayısının fazlalığı da dikkat çekmektedir.

3. Tanrılar Panteonu

“Bin Tanrılı Halk” olarak bilinen Hititlerin tanrılar panteonunun içerisinde yerli ve diğer milletlerden olmak üzere sayısı net olarak bilinmeyen ancak çokluğunu

18 Yasemin Arıkan, “Hitit Dini Üzerinde Bir İnceleme”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 38/1-2 (1998), 279.

19 Hülya Kayaöz, “Hitit Medeniyetinde Din Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme” 7/1 (2019), 111.

tanımlamak için söylenen binlerce Tanrı olduğu düşünülmektedir.²⁰ Hititler fethettikleri şehirlerin inançlarını yok saymak yerine siyasi ve dini bütünlüğü sağlamak amacıyla o halkların da inançlarına müsaade ederek hatta kimi zaman özümseyerek daha önce hoşgörü olarak ifade ettiğimiz stratejik bir gelenek yöntemi ile onların da Tanrılarını Hattuşa'ya taşıyarak kendi panteonlarının bir parçası haline getirmişlerdir.

Hitit panteonunda Hurrilerin Tanrılarıyla birlikte Hattilerin, Luvilerin, Sümerlerin, Asurların, Babillerin ve Hint kökenlilerin Tanrıları da bulunmaktadır.²¹ Kozmopolit bir panteona sahip olan Hititlerin bu kadar çok tanrılarının olmasının bir sebebi de antropomorfist tanrılarının dışında eşyalara, nesnelere ve kozmolojik unsurlara da tapmalarıdır. “Bin Tanrılı Halk” deyimini abartılı olmakla birlikte hepsi metinlerde zikredilmemektedir. Metinlerden elde edildiği kadarıyla da Hititlerin 600 kadar Tanrısı olduğu bilinmektedir. “Bin Tanrı” ifadesi Hitit metinlerinde antlaşmalarda, ayinlerde, büyü metinlerinde ve mektuplarda ‘tüm tanrılar’ manasında binlerce tanrı mübalağası yapmak için kullanılmıştır.²² Bu panteonun baş tanrısı *Fırtına Tanrısı* olarak da bilinen Teşup'tur. Teşup'un eşi ise Tanrıça Hepat'tır.²³ Panteonun ana tanrıçası ve ‘ülkenin anası’²⁴ da Arinna'nın Güneş Tanrıçası'dır.²⁵ Kralların, Arinna'nın Güneş Tanrıçası'nın başrahibi ve Hitit dinine göre ülkedeki barış ve bolluğu koruduğuna inanılan bütün tanrılarının temsilcisi olduğuna inanılmıştır.²⁶

Hitit Tanrılarının geri kalanına ise devlet antlaşmalarının yemin listelerinde, duvalarda, tarihi ve mitolojik metinler gibi belgelerde rastlanılmıştır. Bu tanrılara atfedilen özelliklere ve onlar üzerinden gerçekleştirilen ayinlere bakıldığında Hitit dininin sade ve günlük ihtiyaçları karşılayacak şekilde olmakla birlikte mensuplarını belli başlı teolojik teamüllerle kaderciliğe itecek içeriklerden de uzak olduğu anlaşılmaktadır. Genel manada Hititlerin tanrılarıyla olan ilişkilerinin daha çok karşılıklı çıkar prensibine dayandığı bilinmektedir. Ünal, bunu Romalıların *do ut des* anlayışına benzetmektedir. Yani “ben sana veriyorum, karşılığında sen de bana bir şeyler ver” şeklinde bir temele dayandığını ifade etmektedir. Bunun

20 Ahmet Ünal, *Hititler devrinde Anadolu II* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları), 75.

21 Seval Salın Akçelik, “Hitit Dininin Niteliksel Özellikleri” 3/1 (Haziran 2018), 54.

22 Ünal, *Hititler devrinde Anadolu II*, 76.

23 Özdemir, *Hitit Kültürü Ve Dini*, 85.

24 Jörg Klinger, *Hititler* (İstanbul: Alfa, 2021), 103.

25 Akçelik, “Hitit Dininin Niteliksel Özellikleri”, 55.

26 Yakar, *Anadolu'nun Etnoarkeolojisi*, 44.

en açık şekli Tanrı için adak adamada gözlemlenebilir. Çünkü Tanrı'ya sunulan adaklar şartlı olarak sunulurken gerçekleşmesi istenilen şeylerde Tanrı'ya bir rüşvet olarak veya Tanrılar kendilerinden istenilen şeyi yerine getirdiğinde takdim edilir. Buna örnek olarak II. Murşili'nin Tanrılar Hititler'in tümüne hastalık verip öldürmesi durumunda onlara hizmet edecek kimsenin kalmayacağını ifade etmesi, metinlerde veba dualarında Tanrılar ile yaptığı bir pazarlık olarak aktarılmıştır. Aslında II. Murşili'nin burada, bu hastalık durumunun tüm Hititleri kasıp kavurması durumunda Tanrılar kendilerine kurban sunacak bir halkları kalmayacağı gerekçesiyle ikna etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.²⁷ Muhtemelen II. Murşili'nin bu şekilde bir duyguya kapılmasının en temel sebebi ise, antropomorfist Tanrı anlayışına sahip olan Eski Yakındoğu'nun her yerinde olduğu gibi Hititlerde de Tanrılar, duygu durumu açısından insanlarla bir tutulmasıdır. Yani onların da tıpkı insanlar gibi yiyip-içen, eğlenen, kızan, seven, nefret eden, kıskanan varlıklar olarak düşünülmesinden kaynaklanmaktadır.²⁸ Bu sebeple Hititlerin Tanrılarıyla olan ilişkilerinin karşılıklı bir çıkar ilişkisi şeklinde olduğu söylenebilir.

Yeryüzündeki gücünü Fırtına Tanrısı'ndan alan kral, tanrıdan sonraki en yetkili kişi konumundadır. Kral ordusuyla birlikte Fırtına Tanrısı'na aittir. Tanrı'nın Hitit kralı Tabarna'yı kral yaparak ona Hattuşa topraklarını verdiği düşünülmektedir. Kralın sahip olduğu ilahi himaye kapsamı bakımından krallık vasfının ima yoluyla da olsa ilahi bir onay ile tanrılar tarafından verildiğine inanılmaktadır. Hitit kralı Tabarna'nın ismi ileriki dönemlerde kraliyet içerisinde 'majesteleri' gibi bir unvan ile anılmıştır.²⁹ Hititlerin fethettikleri topraklardaki Tanrılar kendi panteonlarına dahil eden yapısı, imparatorluk dönemi boyunca bilinçli bir şekilde yürütülen hoşgörü politikası olarak adlandırdığımız siyasi ve dini bir politikaya dayanmıştır. Elde edilen bölgelerin yerel dinini reddetmek yerine bu dinden kendilerine de uyum sağlayan kısımları alarak karma bir dini yapı oluşturmuşlardır. Aynı zamanda kendi panteonlarına ekledikleri başka bölgelerin Tanrılarına da o bölgenin dili ile hitap etmişlerdir.³⁰ Daha önce de ifade edildiği gibi bu tanrıların isimlerine genellikle antlaşma metinlerinde rastlanılmıştır. Zira Hititlerin, bu antlaşmalara tanrıların isimlerini ekleyerek onları kendilerine şahit kıldıklarına inandıkları bilinmektedir.

²⁷ Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu II*, 78-80.

²⁸ Mircea Eliade - Ioan P. Couliano, "Hitit Dinleri", çev. Ali Erbaş, *Dinler Tarihi Sözlüğü* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 167.

²⁹ Bryce, *Life and Society in the Hittite World*, 18-20.

³⁰ Özdemir, *Hitit Kültür Ve Dini*, 86.

Hititler, günlük yaşamlarının Tanrılar tarafından yönetildiğine inanmışlardır. Yaşadıkları olayların iyi veya kötü sonuçlarını Tanrılardan gelen bir destek veya uyarı olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla yaşamlarının Tanrılar tarafından belirlendiğine inanmışlardır. Tanrılardan gelebilecek felaketlerden korktukları için onları hoşnut edebilmek amacıyla akılcı ve mücadeleci bir yöntem kullanarak salt kadenci bir anlayış benimsememişlerdir. İnsanın özünde hem iyinin hem de kötünün var olduğuna inanmakla birlikte günahsız bir insan olmadığına inanmışlardır. Bu yüzden yalan söylemek gibi kötü hasletler günah olarak kabul edilmiştir. Tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi de efendi-köle ilişkisi gibi gördükleri için sır saklamak da günah olarak sayılmış hatta hizmetçinin efendisine suçunu itiraf etmesi gerektiği gibi memurların krallara, kralların da tanrılara suçlarını itiraf etmeleri gerektiğini düşünmüşlerdir. Hititler için rüyalar, tanrılara isteklerini bildirme ve tanrıların kendileri için irade ettiği şeyleri öğrenebilme vasıtasıdır. Bu yöntemi kullanarak Tanrılardan cevap alma yoluna gitmişlerdir.³¹

Hititler, her pagan toplumda olduğu gibi Tanrılarını temsil edecek bazı tasvirler yapmışlardır. Heykeller, kaya kabartmaları, kabartma vazolar ve minyatür gibi bulgularda Hititlerin Tanrı tasvirlerine rastlanılmıştır. Onların tasvirlerinden Tanrılarının cinsi, özellikleri, kıyafetleri, amblemleri, vs. gözlemlenmiştir. Tanrı sayısının çok fazla olmasıyla birlikte birçok tanrı, tam tanrı statüsünde görülmemiştir. Tapınakları ve kültleri olmayan tanrılarının kült yerleri genellikle huvaşi taşı olarak adlandırılan stellerle temsil edilmiştir. Hititler, heykeli yapılan Tanrılarının yapımına ve bakımına özen göstererek genellikle temizliklerini titizlikle yapmışlardır. Tanrılarının tasvirlerini sürekli olarak yıkayan Hititler, madeni olanlarını da paslanmamaları için yağlayarak, eskiyen yerlerini onarmış ve tıpkı birer insanmış gibi muamele ederek onları da yedirip içirdiklerini düşünmüşlerdir. Sıradan insanların tanrılarını kirleteceği düşüncesiyle dokunmalarını yasaklamışlardır. Onlara gösterilen ihtimam açısından tanrılarının tıpkı birer canlı varlık olarak tasvir edildiği anlaşılmaktadır. Hatta tanrılarının bir teofani şeklinde insanlar arasında gözüktüğüne de inandıkları bilinmektedir. Genellikle trans halindeyken veya ateşli hastalık içindeyken ya da savaşların kızıştığı anlarda bunun gerçekleştiğini düşünmüşlerdir. Hititlerin yerel ve yabancı olmak üzere tasvir ettikleri bu tanrılardan birkaçı: Panteonun baş tanrısı Fırtına Tanrısı, Göğün Güneş Tanrısı, Arinna'nın Güneş Tanrıçası, Zithariya, Karzi, Hikmet Tanrısı Ea, Pirwa, Sin, İşhara, Hepat, Istar,

³¹ Özdemir, *Hitit Kültürü Ve Dini*, 86-87.

Kumarbi, Anu vd. ³² olmak üzere, hepsi burada zikredilemeyecek kadar kalabalık bir Tanrılar alemi mevcuttur.

4. Tapınaklar

Antropomorfik bir tanrı anlayışına sahip olan Hititler için tanrılar da tıpkı insanlar gibi bir eve sahiptir. Bu yüzden de Hititler tanrılarını tapınaklar inşa ederek tanrılarının heykellerini ve kıymetli olan eşyaları bu tapınaklarda muhafaza etmişlerdir. Tanrılara saygı duymak ve onları rahat ettirmek amacıyla özel tapınaklar inşa eden Hititler, bunu Hitit İmparatorluğuna bağlı olan her kentte, o kentin koruyucu tanrı ve tanrıçası adına yapmışlardır. “Tanrının evi” anlamına gelen tanrı konutları E.DINGIRLIM ideogramıyla ifade edilmiştir. Tanrı tapınakları arasında en büyük tapınak, Hattuşa’daki Fırtına Tanrısı ve Arinna’nın Güneş Tanrıçası adına yapılmış olan tapınaktır.³³

Hititler tanrılarının da kendileri gibi benzer duygulara sahip olduğunu ve tepkilerinin de kendileri gibi olduğunu düşündükleri için tapınakları büyük titizlikle inşa etmişlerdir. Yine bu tapınaklarda tanrılarını memnun etmek amacıyla sunaklar sunulmuştur. Tanrılarını kızdırmamak ve olası bir felaketle karşı karşıya kalmamak adına tapınaktaki görevlerin eksiksiz yerine getirilmesine büyük önem veren Hitit kralları, bu görevlerin ihya edilmesi için belli başlı personeller görevlendirmiştir. Bu görevliler de tapınaklarda tanrılarının onuruna yakışır şekilde davranışlar sergileyeceklerine dair bir yemin etmiştir. Tapınakların, tanrılarının ihtiyaçlarının karşılandığı, bayram ve ritüellerin gerçekleştirildiği mekanlar olmasının yanı sıra aynı zamanda devletin gelirlerinin toplandığı depo alanlarına, tablet arşivlerine ve tapınak görevlilerinin kaldıkları odalara sahip olduğu bilinmektedir. Yıl içerisinde bu tapınaklardan elde edilen gelirler ile de törenlerin giderleri, tapınakların bakımı ve onarımı yapılmıştır.³⁴

5. Büyü, Kehanet ve Fal Ritüelleri

Büyü genel manada tabiat kanunlarına aykırı bir sonuç elde etmek için kullanılan bir yöntemdir. Hititler de büyüü hem doğaüstü güçlerin zararlarından kurtulmaya hem de bu güçlerin kullanılabilir yararlı etkilerini kendilerine çekme, za-

³² Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu II*, 77-84.; Metinlerde zikredilen diğer Tanrılarının metin yerleri için ayrıca Bkz. Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu II*, 76.

³³ Akçelik, “Hitit Dininin Niteliksel Özellikleri”, 56; Özge Akdağ, “Hititlerin Tanrılarını Memnun Etme Yöntemleri Ve Bunun Hitit Arkeolojisine Yansımaları”, *ASEAD 5/2* (2018), 33.

³⁴ Akçelik, “Hitit Dininin Niteliksel Özellikleri”, 57-58.

rarlı etkilerini ise başkalarına yönlendirme yöntemi olarak kullanmışlardır.³⁵ Çok sayıdaki Hitit büyü metinleri genellikle şifa ve koruma maksatlı ritüeller hakkında geniş bilgi içermektedir. Hitit halkının kötülüğü kovmak, kirliliği uzaklaştırmak, hasta olmamak ve diğer felaketlerden korunmak amacıyla ihtiyaç duyan kişinin evinde veya yerleşim alanlarının dışındaki yerlerde birtakım büyü ritüelleri gerçekleştirdikleri bilinmektedir.³⁶ Genel hatlarıyla Hititler'in, tanrılarının hayatlarının her alanına müdahale ettiklerine inanmaları sebebiyle onları memnun etmek maksadıyla çeşitli ritüeller düzenledikleri söylenebilir. Bu ritüeller esnasında da kült sayılan bazı araç, gereç ve objelerden faydalanmışlardır. Büyü ritüelleri Hititler için, hasta ile tanrı ve cin ile melek gibi doğüstü güçler arasında ruhsal ilişkilerin kurulabildiği birtakım ayinler olarak görülmüştür. Büyünün onlar için hem değişken durumları hem de doğüstü güçleri kontrol altında tutarak kişinin kendisi açısından koruma faaliyetini gerçekleştirmesine yarar sağlar mahiyette olduğu düşünülmüştür.³⁷

Büyü, insanların bulunduğu kozmolojik evrendeki gücün ve kontrol edilebilirliğin yetersiz kaldığı noktada başvurduğu bir kaçış yoludur. İnsanların eskiden beri büyüü korkularının azaltılması ve şartların iyileştirilmesi maksadıyla kullandıkları bilinmektedir. Hititler açısından bu durum, büyü faaliyetlerine önem veren diğer birçok toplumda da olduğu gibi din ile iç içe geçmiş bir vaziyettir. Ancak yalnızca din ile de sınırlı değildir. Tıbbi olsun, psikolojik olsun hatta hukuki olsun birçok alandaki mevzular, Hitit toplumunda büyü faaliyetlerinin kapsamına girebildiği görülmektedir. Eski çağ toplumlarında da olduğu gibi Hititlerde de büyü türü, ak büyü ve kara büyü olmak üzere ikiye ayrılmıştır.³⁸

Ak büyü, tedavi edici olan olumlu büyüdür. En önemli görevi kara büyüünün sebep olduğu olumsuz etkileri geçersiz kılmaktır. Örneğin baş ağrısı, göz hastalıkları, yaralanma, sarılık, kısırlık, doğum ve hamilelikle oluşan sağlık problemleri, kral ve kraliçeyi arındırma, üzüm bağlarının verimsizliği, salgın hastalıkları, psikolojik rahatsızlıkları yani kısacası bireysel ve toplumsal alanda akla gelebilecek her türlü tedaviyi gerçekleştiren büyüdür. Genel manada ak büyüünün Hititler açısından iyileştirmeye, depresyon gibi psikolojik rahatsızlıkları ve salgın hastalıkları

35 Akçelik, "Hitit Dininin Niteliksel Özellikleri", 60.

36 Daniel Schwemer, "Tanrılar Kültü, Büyü Ritüeli ve Ölülerin Bakımı", *Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu*, ed. Meltem Doğan Alparslan - Metin Alparslan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 223; Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu II*, 107.

37 Akdağ, "Hititlerin Tanrılarını Memnun Etme Yöntemleri", 25.

38 Esmâ Reyhan, "Eski Anadolu Kültüründe Büyü ve Büyücülük", *Gazi Akademik Bakış* 2/3 (01 Nisan 2008), 227-229.

sonlandırmaya ve bireysel sebeplerle belirli uygulamalara yönelik bir önemi olduğu söylenebilir. Kara büyü ise, kötü ve olumsuz bir büyü çeşididir. Genellikle kişide ölümcül ve kalıcı hasar bırakma amacıyla yapılmıştır. Kara büyü Hititlerde yasaklanmıştır. Hatta Eski Hitit Devleti'nin ilk krallarından olan I. Hattuşili vasiyetnamesinde büyücülere sert bir dille karşı çıkmıştır.³⁹ Kara büyü yapanlar Hitit yasalarınınca ölümle cezalandırılmıştır.⁴⁰ Çünkü kara büyü halk tarafından yaygın bir şekilde kullanılabilirdi. Bu sebepten ötürü de bir denetlemeye tabi tutulmuş olmasının gerekli görülmüş olabileceği anlaşılmaktadır. Ölümüne götürebilecek kadar hasar verebilen kara büyüünün aynı zamanda ülkenin huzurunu da tehdit edebileceği düşünülmüştür. Neticede Hitit imparatorluğunun iktidar mücadelelerinde de birtakım kara büyü ritüellerinin yapıldığı bilinmektedir.⁴¹

Hititlerde büyü dışında tanrıların gizli iradelerini öğrenme ve gelecek korkusunu yenmek amacıyla kehanet ve fal gibi uygulamalar da bulunmaktaydı. Kehanet, tanrılardan geldiği düşünülen işaretlerle hayvanların iç organlarının incelenmesi faaliyetidir. Fal ise, tanrıların insanların adına verdiği düşünülen kararları önceden öğrenmek için oluşturulan işaretlerin yorumlanmasıdır.⁴² Kehaneti öğrenmek için öncelikle Tanrı'nın öfkesinin sebepleri sorulur ve kahinler işaretlerden bir yanıt görene kadar olası hata ve kusurlar ortaya dökülmüş olur. Tanrı'nın gazabının sebebi anlaşıldığı da ise artık doğrudan tanrıya dua ile yönelir.⁴³

Fal ve kehanet uygulamalarında Akadca tabirler kullanılmasından dolayı bu uygulamaların Babil'den Hititlere geçtiği düşünülmektedir. Fal uygulamaları, yalnızca halk tarafından değil Hitit yöneticileri tarafından da kullanılan bir yöntem olmuştur.⁴⁴ Her konuda temkinli davranmaya çalışan Hitit yöneticileri, falcılara danışarak tanrıların iradelerini öğrenmeye çalışmıştır. Askeri seferlerin zamanının uygunluğu veya sefere çıkıp çıkmama, salgın hastalıkların ne zaman, nerede çıkacağı ve nasıl önlenebileceği, vasal krallıkların ana kraliyete sadık kalıp kalmayacakları, kral ve kraliyet ailesi mensuplarının ne zaman ölecekleri, çalınan

39 Tevhide Özser, "Hitit Toplumunda Büyü: Çeşitleri, Uygulama Alanları, Yöntemleri", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (KOUSBAD)* 8 (2018), 4-8.; Reyhan, "Eski Anadolu Kültüründe Büyü ve Büyücülük", 230.

40 Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu II*, 112.

41 Özser, "Hitit Toplumunda Büyü", 4-5.

42 Kürşad Demirci - Burcu Falay, "Ana Hatlarıyla Hitit Dini", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (15 Haziran 2016), 51-52.

43 J. G. Macqueen, *Hititler ve Hitit Çağında Anadolu*, çev. Esra Davutoğlu (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2009), 129.

44 Akçelik, "Hitit Dininin Niteliksel Özellikleri", 61.

eşyaların bulunması, kraliyete sızan ajanların kim olduğunu öğrenme gibi hususlarda dahi falı aracı olarak kullanmışlardır.⁴⁵

Hititler, kehanet türü olarak kullandıkları astrolojiye büyük bir önem vermişlerdir. Ay ve güneş ile ilgili işaretleri Ay ve Güneş Tanrılarının istekleri şeklinde yorumlamışlardır. Bu işaretleri kraliyet ailesinin başına gelebilecek felaketlere yordukları için genellikle olumsuz bir durum olarak görmüşlerdir. Bu yüzden de fala başvurdukları gibi aynı zamanda kötülükleri kendilerinden uzaklaştırmak için de belli törenler ve ayinler de gerçekleştirmişlerdir. Hititlerin bu şekilde uyguladığı çeşitli fal türleri mevcuttu ancak en bilinenleri dört tanedir; et falı, kuş falı, talih falı ve yılan falı.⁴⁶ Bunlar dışında doğum falı, ay tutulması falı, güneş tutulması falı, yıldız falı, deprem falı, rüya falı gibi fal türlerinin de olduğu bilinmektedir.⁴⁷

Et falı, tanrılara sunu olarak yeni takdim edilmiş, hala can çekişen bir koyunun iç organlarının incelenerek yorumlanmasıdır. Kuş falı, kuşların uçuş şekillerine, yönlerine, konmalarına ve çıkardıkları seslere bakılarak yorumlamadır.⁴⁸ Talih falı, nasıl işlediği teknik açıdan tam olarak bilinmemekle birlikte zar, bakla tanesi ya da mikado oyun çubukları atıp ortaya çıkan kombinasyondan birtakım sonuçlar çıkarmak gibi bir teknik kullanılmış olduğu düşünülmektedir. Yılan falı ise, Hititlerde az uygulanan fal türlerinden biridir. Çok sayıda kısma bölünmüş ve çeşitli isimlendirmeler yapılmış bir havuzun içine atılan yılanların bu kısımlar arasında gidip gelmelerine göre yorumlanan fal türüdür.⁴⁹

6. Bayramlar

Toplumlar açısından dini ve sosyal bir öneme sahip olan bayramlar, Hitit toplumunda da büyük bir öneme sahip olduğu gibi çokluğuyla da dikkat çekmektedir. Çünkü bayramlar, Tanrılara karşı yerine getirilmesi gereken sorumluluklardan biridir. Bayramlar yılın belirli zamanlarında genellikle tapınaklarda kutlanılmıştır. Sabit bayramlar dışında Hititlerde altı ya da dokuz yılda bir kutlanan, belli bir mevsimde ya da tarımsal üretime bağlı olarak kutlanan bayramların da mevcut olduğu bilinmektedir.⁵⁰ Metinlerde tam sayısı bilinmemekle birlikte mutlaka kut-

45 Ahmet Ünal, “Falcılık ve Kehanet”, *Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu*, ed. Meltem Doğan Alparşlan - Metin Alparşlan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 230-231.

46 Özdemir, *Hitit Kültürü Ve Dini*, 93-94.

47 Ünal, “Falcılık ve Kehanet”, 236-238.

48 Akçelik, “Hitit Dininin Niteliksel Özellikleri”, 62.

49 Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu II*, 129-132.

50 Demirci - Falay, “Ana Hatlarıyla Hitit Dini”, 47-48.

lanılması gereken en az 170 kadar bayramdan bahsedilmektedir.⁵¹ Yılın değişik zamanlarında kutlanan bu bayramlar, yağmurun yağması, kuraklığın yok olması, hasatların bollaşması, hayvanların çoğalması, kralın gücünün ve ülkenin refahının artması gibi sebeplerle kutlanmıştır. Bu bayramlar devlet açısından ciddi bir masraf ve gider sebebi olmuştur. Kralın bayram törenlerine katılması zorunlu olduğu bilinen Hititlerde şayet kral seferde dahi olsa bırakıp gelme mecburiyetine sahipti. İlkbahar, yaz ve sonbahar mevsimlerinde kutlanan bayramların amacı tanrılara saygı göstererek, doğru ve sürekli bir bağ kurmaktır. Bazı bayramlar kalabalık ve şenlikli icra edilirken bazı bayramlar ise sadece kurban ritüelini içermekteydi.⁵²

Hititler çok sayıda bayram kutlamalarına sahiptir ancak genellikle öne çıkan bayramlar şu şekildedir; İlki, ilkbaharda kutlanan ve 38 gün boyunca süren “Çiğdem Bayramı” (AN.TA H.ŞUM)'dır. İkincisi, 32 gün süren “Bereket Bayramı” (PURULLİ)'dir. Üçüncüsü ise, sonbaharda kutlanan ve 24 gün boyunca devam eden “Hız Bayramı” (NUNTARRİİASHAS)'dır. Bunların dışında, “Orman Bayramı”, “Tarla Sürme Bayramı”, “Harman Bayramı”, “Yaşlı Adamların Bayramı”, “Temiz Rahibin Bayramı”, “Geyik Bayramı”, “Süt Bayramı”, “Barış Bayramı” gibi bayramlar da mevcuttur. Krallar bu bayramlara başrahiplik unvanıyla katılarak tanrılarına dualar edip sunular takdim etmiştir. Kralların bu bayramların kutlanmasına önem vermesinin bir sebebi de bayramlar vesilesiyle tanrıların krallara verdiği yetkiyi, yaşamı, sağlığı ve gücü tazelediğine inanılmasıdır.⁵³ Yukarıda da ifade edildiği gibi bayramlar, tanrılara karşı yerine getirilmesi gereken sorumluluklardan biridir. Hititlerde de din ve devlet iki ayrı kurum olarak görülmediği için ve devletin politikasıyla ele geçirilen her topraktan ve etkileşimde bulunulan her topluluktan bir tanrı inancının benimsenmesi sebebiyle bayramların sayısının bir hayli fazla olması da olağan bir durum olarak anlaşılabilir.

7. Dualar

Dua, tanrı ya da herhangi bir tanrısal varlığa istinaden yapılan şükran, tövbe veya istek içerikli bir iletişim yöntemidir. Duaların yapılış şekli ve şartları gelenekten geleneğe değişmektedir.⁵⁴ Hititler açısından dualar bir tür, tanrılardan şahsi veya toplu bir şekilde istekte bulunma yahut günahlar sebebiyle kızdırılan tanrıları

⁵¹ Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu II*, 92.

⁵² Akdağ, “Hititlerin Tanrılarını Memnun Etme Yöntemleri”, 28-29.

⁵³ Akçelik, “Hitit Dininin Niteliksel Özellikleri”, 59-60.

⁵⁴ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), 129-130.

yatıştırma yoludur. Hititler için bahsedilen dualar kraliyet ailesine aittir çünkü metinlerde rastlanılmaması sebebiyle halka ait dualar olmadığı düşünülmektedir. Dualarda kral kendini savunan bir konumdayken tanrı ise, yargıç konumundadır. Duasıyla tanrının huzuruna çıkan kişi, neden tanrının huzuruna çıktığını ve sınırlarının ne olduğunu gerekçeleriyle anlatarak onu ikna etmeye çalışır. Kişinin dualarında tanrılara yalan söylemesi olanaksızdır çünkü Hitit inancına göre, ilahi adaletin koruyucusu olan Güneş Tanrısı'nın ışıklarının göremeyeceği, bilemeyeceği bir olay veya durum yoktur. Dua etmeyi tekelinde bulduran ve başrahip konumunda olan kralın, hem halkı hem de ülkesi adına dualar ettiği bilinmektedir. Kralın meşgul olduğu durumlarda ise, başkası tarafından edilen dualar dahi kral adına yapılmıştır.⁵⁵

Hititler, büyük bir problemle karşılaşmaları durumunda ettikleri dualarını kabul etmesi için tanrılar panteonundaki en üst mevkide bulunan tanrılara arz etmişlerdir. Bu yüzden Hititler dualarını genellikle Arinna'nın Güneş Tanrıçası'na ya da Fırtına Tanrısı Teşup'a iletmişlerdir. Güneşin, günlük hareketine bağlı olarak göğün ve yeraltının tanrılarına dualarını iletebileceğini düşünen Hititler, dualarını genellikle Güneş Tanrıçası'na yöneltmişlerdir. Bu dualar, sadece başrahiplik görevini ihya eden kraliyet ailesi mensupları, yüksek mevkili memurlar ve rahiplerin girme izni olan tapınaklarda, bir tanrı heykelinin yahut tasvirinin önünde yapılmaktaydı. Kralın duasını dinleyen topluluğun da dua sonunda "öyle olsun" şeklinde bağırarak duayı kapattığı bilinmektedir.⁵⁶

Hititlerde üç tür dua şekli vardır: İlki bayram zamanlarında ve özel durumlarda yakarı şeklinde yapılan dualardır. İkincisi övgü türünden dualardır. Yani dua eden kişinin hem tanrılarını överek hem de kendisinin dindar bir insan olarak tanrılar için neler yaptığından bahsederek kendini kanıtlamaya çalıştığı dualardır. Aynı zamanda bu dua ile kişi, isteklerinin yerine gelmesi durumunda tanrılara daha ne iyilikler yapacağını ortaya koymaya çalışır. Üçüncü dua türü ise, pişmanlık dualarıdır. Kişi bu dua ile yapıp ettiği şeylerden pişmanlık duyarak tanrıdan af diler.⁵⁷

8. Kurban Ritüeli

Kurban ritüelinin her pagan toplumda olduğu gibi Hititlerde de tanrıların öfkesinin önüne geçmek ve tanrılardan bir şeyler talep etmek amacıyla gerçekleştirildiği

⁵⁵ Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu II*, 99-100.

⁵⁶ Demirci - Falay, "Ana Hatlarıyla Hitit Dini", 53.

⁵⁷ Ali M. Dinçol, "Anadolu Uygurulukları Ansiklopedisi I", *Hititler* (İstanbul: Görsel Yayınları, 1982), I/87.

bilinmektedir. Farklı kurban türleri bulunan Hititlerde kurban türlerini kanlı kurban ve kansız kurban şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Kanlı kurban türünün, bizzat canlı varlıkların yani hayvanların veya insanların kurban edilmesi şeklinde gerçekleştirildiği bilinmektedir. Hititlerde insan kurbanı çok fazla yaygın olmakla birlikte belli dönemlerde icra edildiği bazı kaynaklarca iddia edilse de genellikle hayvan, sığır, koyun, keçi, kuş vb. kurbanlar takdim edildiği aktarılmıştır. Kansız kurban türünün ise, her çeşit gıda ve içecek türünün tanrılara sunulması şeklinde gerçekleştirildiği bilinmektedir. Her putperest toplumda olduğu gibi Hititlerde de tanrılara adak kurbanı takdim etmenin dışında bir de kefare kurbanı takdim edilmiştir. Hititler, bu kefare kurbanını işlemiş oldukları günahlara karşılık olarak takdim etmişlerdir.⁵⁸ Ayrıca, bayramlarda da tanrılara birtakım sunular sundukları aktarılmıştır. Hayvan, ekme, şarap ve meyve gibi sunular, sunak üzerine konularak gerçekleştirilmiştir. Ancak içki sunuları, sunak dışında bir de tanrı tasvirlerinin üzerine dökülerek yapılmıştır. Bu tarz sunu takdimleri için Hititler'in, "tanrıyı içmek" tabirini kullandıkları da bilinen bir husustur.⁵⁹

9. Ölüm ve Ölüm Ötesi Hayat İnancı

Hititlerin, Hint-Avrupa kökenli oldukları da göz önünde bulundurulduğunda ölüm ve ölüm ötesi hakkında tıpkı Hint dinlerinde de olduğu gibi ölüm ile beden yok olduğu ancak ruhun hala yaşamaya devam ettiği inancına sahip oldukları görülür. Eski çağlardan beri insanların öldükten sonra ruhlarının yaşamaya devam ettiği düşünüldüğü için ölü gömme adetlerine büyük önem verilmiştir. Hititler ölümü ifade etmek için; salgın hastalık, ana günü, kötü ölüm, kaderin peşinden gitmek gibi deyimler kullanmışlardır. Hititlerin ölüm gününe "ana günü" demelerinin de ilginç bir sebebi vardır. Annenin genellikle önce öldüğü düşünüldüğü için yeraltındaki dünyayı daha iyi tanıdığına ve öldükten sonra kişiyi annesinin karşılayacağına inanmaları sebebiyle böyle bir deyim kullanmışlardır.⁶⁰

Hititlere göre hayat, ölümle sona ermemektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi öldükten sonra yeniden dirilebileceğine dolayısıyla ruhun bedenle ölmediğine inandıkları bilinmektedir. Bedenin ölümü ile ruhun işlevsiz bedeni terk edip gökyüzüne giderek orada dünyadakine benzer bir yaşam sürdürdüğüne inanılmıştır.⁶¹

⁵⁸ Özdemir, *Hitit Kültürü Ve Dini*, 91.

⁵⁹ Aslı Kahraman Çınar, *Hitit İnanç Sistemi İçerisinde Yazılıkaya Tasvirlerinin Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 32.

⁶⁰ Akçelik, "Hitit Dininin Niteliksel Özellikleri", 63.

⁶¹ Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu II*, 104.

Bu şekliyle öteki dünya inancının Hititlere Mezopotamya'dan geçtiği düşünülmektedir. Ölülerini gömme adetlerine bakıldığında, ölen kişiyle birlikte mezarlara kişinin eşyaları ve birtakım hediyeler bırakıldığı için Hititlerin öteki dünya inancına sahip oldukları anlaşılmaktadır. Sıradan insanların öldükten sonra yeraltına gittiğine, kralların ise öldükten sonra tanrılaşarak göğe çıktığına inandıkları bilinmektedir.⁶² Kralın ölümü Hititler için kozmik düzenin bozulması gibi olduğu için bir felaket olarak görülmüştür. Çünkü Tanrılar ile insanlar arasındaki bağı kuran kral olmadan insanlığın varlığının tehlike altında olduğu düşünülmüştür. Hitit Krallarının ve kraliçelerin öldükten sonra cesetleri yakılmaktaydı. Bu uygulama sadece kraliyet ailesi mensupları için geçerli olmakla birlikte cesetlerden geriye kalanlar da 14 gün süren bir tören sonunda toprağa defnedilirdi. Ayınler, öldüğü günden itibaren başlatılırdı. Kral öldüğü zaman bir pulluk öküzü kesilerek ayaklarına yerleştirilirdi. Ertesi gün ceset yakma yerine götürülerek kralın ruhunu alacak olan Yeraltı Tanrıçası Allani'ye, Yeryüzünün Güneş Tanrıçasına, Cennetin Güneş Tanrısına, kralın kendi ata ruhlarına, ölenin kendisine ve ölüm gününe libasyon ve yiyecek törenleri düzenlenirdi. Bu günün akşam vaktinde kralın cansız bedeni ateşin üzerine serilerek yakılırdı. Yeni gün ile kemikler toplanıp eski iskelet formuna getirilerek içeceklerin olduğu bir masanın önündeki sandalyeye yerleştirilirdi. Böylelikle cenaze töreni başlatılmış olurdu. Tören esnasında Aşçıların yemekleri sofraya dizerek misafirlere yiyecek ikramında buldukları ve törene katılanlara ölenlerin onuruna üç kadeh içki içirildiği bilinmektedir.⁶³

Şölen ve kurban ayınlerine cenaze töreninin ileriki günlerinde de devam edilirdi. İncir, zeytin ve kuru üzümünden insan figürleri yapılarak ölen kişinin ruhu tasvir edilmiş olurdu. Altıncı gün ölen kralın ya da kraliçenin kemikleri *hekur* denilen taş eve götürülürdü. Cenaze buraya, kabrinde dinlenmeye bırakılırdı. Mezar odasında bir yatmalık yer hazırlanır ve kemikler buraya serilirdi. Kemiklerin önüne de yağ lambası yerleştirilirdi. Ardından ölenin ruhuna öküz ve koyun takdimleri yapılarak cenaze ritüellerine devam edilirdi. Bu cenaze şeklinin dışında bir de Hattuşa ve Yazılıkaya mabedi arasında kalan ve 200'den fazla mezarın bulunduğu bilinen Osmanakayası mezarlığı kalıntıları, Hititlerde cenazelerin ölüyü gömme şeklinde de yapıldığını göstermektedir. Bu kalıntılar arasında ölümlerin küllerini içeren farklı şekil ve büyüklüklerde seramik kaplar bulunduğu bilinmektedir. Aynı zamanda mezarların yanında bulunan malların da bir sonraki hayatta ölenlere eşlik edeceğini düşündükleri görülmektedir. Ölülerinin kalıntıları ise, genel-

62 Demirci - Falay, "Ana Hatlarıyla Hitit Dini", 54.

63 Bryce, *Life and Society in the Hittite World*, 176-177.

likle *pithoi* olarak adlandırılan büyük kavanoz şeklindeki kaplara koyarak, başları güneydoğuya bakacak şekilde yerleştirilmiştir.⁶⁴

Hititlerde üç tür ölü gömme tarzı olduğu bilinmektedir. İlki cesedin yakılarak kalan parçaların bir küp içerisine konulması, ikincisi taş sandukalar, üçüncüsü ise basit toprak mezarlardır.⁶⁵ Sıradan insanlar öldüklerinde basit toprağa gömülürken -ki genellikle evlerinin altına gömülmüşlerdir- krallar öldüklerinde ise, cesetleri yakılarak küle döndürüldükten sonra göğe yükselerek tanrılaştıklarına inanılmıştır.⁶⁶ Hititler açısından hem kral hem de sıradan insanlar için ölümlerin ruhlarını kurban sunarak onların öfkelenmelerini engellemek, büyük önem arz etmiştir. Zira kendisine önem verilmediği gerekçesiyle öfkelenme ihtimali olan bir ruh, kötülük tanrısına dönüşebilir ve yaşayanları rahatsız edebilirdi. Bu sebeple ölümlere onlardan korunma ve onları hoşnut etme amacıyla birçok kurban takdimeleri ve ayinler gerçekleştirildiği bilinmektedir.⁶⁷

Hititlerin mezar kalıntıları sonucu öteki dünya inancına sahip olduklarının düşünüldüğü daha önce de ifade edildiği gibi mezarlarda bulunan aletlerden ve hayvan kalıntılarında öteki dünya tasavvurlarının bu dünyadakinden çok da farklı olmadığı görülmüştür. Ölümünden sonraki ve mezarın ötesindeki dünya, Hititler açısından cehennem güçlerinin ve ölümlerin yaşadığı bir yeraltı alemi, 'karanlık bir dünya' olarak düşünülmüştür. Hititler için tıpkı Mezopotamya geleneğinde de olduğu gibi yeraltı dünyası kasvetsiz, güneşsiz bir alemdi. Hatta Hititlerin öteki alemi bu şekilde tasavvur etmelerinin sebebi Mezopotamya geleneğinden etkilenmeleri olarak görülmüştür. Dualarda uzun bir yaşam istenmesi de Hititler açısından ölümün ve ölüm ötesindeki alemin mümkün olduğunca kaçınılması gereken bir şey olduğunu ortaya koymaktadır. Hatta bu yüzden ölümün, yeraltı tanrıçaları olan Istustaya'ya ve Papaya'ya yapılan itirazlarla ertelenebileceğine inanmışlardır. Örneğin kralların kendi yerlerine başka bir kral kullanarak 'yedek kral' ritüeli ile erken ölümden kaçınmaya çalıştıkları bilinmektedir. Ancak bunun dışında krallar için bir avantaj daha bulunmaktaydı. Hititlerde kralların öldükten sonra tanrılaştıklarına inanıldığı için bir kralın ölümü dilemesi de muhtemeldi. Neticede kral, kendi ailesinden gördüğü hürmete ek olarak halkının ona sadece dünyevi bir hükümdar olarak değil, bir tanrı olarak da hürmet etmesini isteyebilirdi. Böylece tanrılar için halkın alışık olduğu gibi krallar da ruhları onuruna yapılan heykellere

64 Bryce, *Life and Society in the Hittite World*, 177-178.

65 Akçelik, "Hitit Dininin Niteliksel Özellikleri", 63.

66 Demirci - Falay, "Ana Hatlarıyla Hitit Dini", 54.

67 Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu II*, 104.

girdiğinde, halkından hürmet görmeye devam edebilirdi. Hatta bu sebeple Hattuşa'daki Fırtına Tanrısı tapınağında; I. Hattuşili, I. Şuppiluliuma ve II. Murşili krallarının onuruna dikilen heykeller olduğu da bilinmektedir.⁶⁸

Sonuç

Her toplumun inşasında dini inançların büyük bir rolü olmuştur. Hititler açısından da sahip oldukları dini inançları hem toplumlarının hem de imparatorluklarının bir geleneği halinde gelişen bir süreç geçirmiştir. Yaygın olarak “Bin Tanrılı Halk” olarak bilinen Hititler sosyal, siyasal, toplumsal, kültürel ve ticari açıdan etkileşim içerisinde oldukları farklı kültürlerin dini inançlarını hoşgörü politikası kapsamında benimseyerek, birliktelik kurduğu her toplumun en az bir tanrısını da kendi tanrılar panteonuna ekleyerek çoklu bir dini inanç sistemi geliştirmiştir. İmparatorluğun yüzyıllarca devam eden ve devletin bekâsı için uyumlu birlik-teliklerin sağlanabilmesi maksadıyla siyasi açıdan stratejik bir geleneği haline gelen bu hoşgörü politikası ile tanrılar panteonun genişlemesi, bayramların sayısının artması, ritüellerin çoğalması, dua ve kurban takdimlerinin geliştirilmesi de kaçınılmaz bir son olmuştur. Yapılan kazı çalışmalarında ortaya çıkarılan Hitit tabletleri sayesinde Hititler açısından dinin ne denli önemli olduğu gözlemlenmiştir. Din, onlar için sosyal, siyasal, toplumsal ve ekonomik yaşamın büyük bir parçası olmuştur.

Yerel ve yabancı halklara gösterilen hoşgörü ile her tanrının tapınmaya layık olduğuna inandığı anlaşılan Hititlerin bu politikasının, aslında gösterilmiş bir dini tolerans olduğu anlaşılmaktadır. Geliştirilen ve her yeni toplulukla dönüştürülen bu politeist dini anlayış, Hititlerin devlet dini haline gelmiştir. Devletin yöneticisi olarak başkumandanlık ve başyargıçlık yapan kralın aynı zamanda bu dinin başrahiplik görevini de üstlenerek, halkı ve ülkesi adına tanrılara dualar edip, bayram ve ritüeller düzenleyerek ibadetlerin tekeli üstlendiği görülmektedir. Fethettiği topraklarda ve siyasi ve ticari olarak anlaşmaya vardığı topluluklarla aynı zamanda dini birliktelik kurmayı başaran Hititlerin, bu sayede döneminin en güçlü devletlerinden biri olduğu da anlaşılmaktadır.

Hititlerin tanrılarının gazabından korunmak maksadıyla büyük bir özenle bayram kutlamaları gerçekleştirmeleri, ayın ve ritüelleri yerine getirmeleri ve felaketlerden korunmak için birtakım büyü ve kehanet yollarına başvurmaları düşünüldüğünde sayısız tanrıya inanmaları onlar için bu durumu daha da zorlaştıran bir husus olmuştur. Nitekim her bir tanrı beraberinde bir sorumluluk getirmiştir. Her

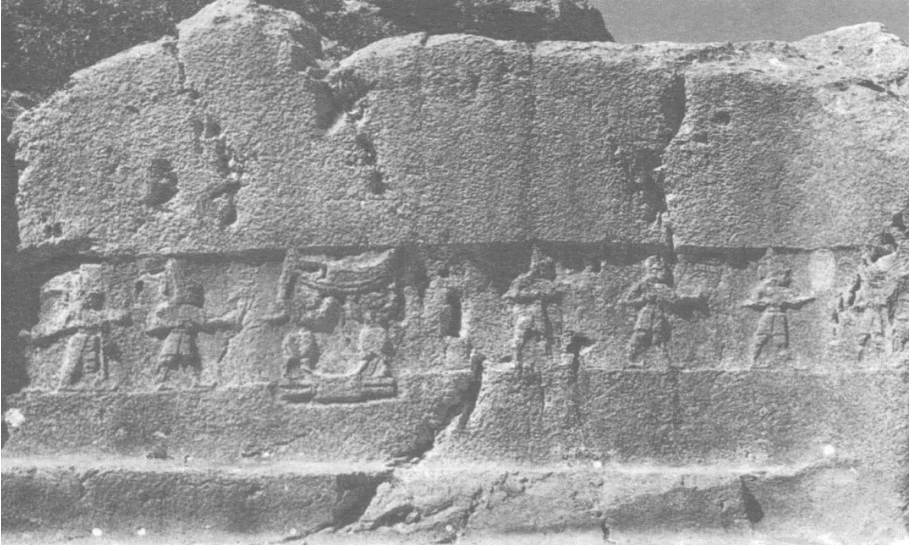
⁶⁸ Bryce, *Life and Society in the Hittite World*, 180-184.

bir sorumluluk da tanrılara karşı duyulan korkuyu pekiştirmiştir. Dolayısıyla Hititlerin her ne kadar başka inançları rahatça benimseyerek hoşgörü zaafiyeti gösterdiği düşünülse de bu inançlara gereken ehemmiyeti göstermek amacıyla gerekli sorumlulukları da alarak tanrılara tazim noktasında bizzat devlet yöneticileri tarafından büyük bir gayret gösterildiği de ortadadır. Bu çalışma konusu itibarıyla “Bin Tanırlı Halk” olarak bilinen Hititlerin aslında hangi açılardan bu şekilde zikredildiğini ortaya koyarak Anadolu Dinleri çalışmalarına katkı sunmayı hedeflemiştir.

Kaynakça

- Akçelik, Seval Salın. “Hitit Dininin Niteliksel Özellikleri” 3/1 (Haziran 2018), 52-70. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/833172>
- Akdağ, Özge. “Hititlerin Tanrılarını Memnun Etme Yöntemleri Ve Bunun Hitit Arkeolojisine Yansımaları”. *ASEAD 5/2* (2018), 23-36. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/591318>
- Akurgal, Ekrem. *Anadolu Kültür Tarihi*. Ankara: TÜBİTAK, 17. Basım, 2005.
- Arıkan, Yasemin. “Hitit Dini Üzerinde Bir İnceleme”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 38/1-2 (1998), 271-285.
- Bryce, Trevor. *Life and Society in the Hittite World*. Oxford: Oxford University Press, 1. Basım, 2004.
- Demirci, Kürşad - Falay, Burcu. “Ana Hatlarıyla Hitit Dini”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (15 Haziran 2016), 35-60. <https://doi.org/10.18505/cuifd.88906>
- Dinçol, Ali M. “Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi I”. *Hititler*. 1/209. İstanbul: Görsel Yayınları, 1982.
- Eliade, Mircea - Couliano, Ioan P. “Hitit Dinleri”. çev. Ali Erbaş. *Dinler Tarihi Sözlüğü*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2., 2017.
- Hout, Theo Van Den. “Hitit Krallığı ve İmparatorluğu'nun Kısa Tarihi”. *Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu*. ed. Meltem Doğan Alparşlan - Metin Alparşlan. 11-29. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Kahraman Çınar, Aslı. *Hitit İnanç Sistemi İçerisinde Yazılıkaya Tasvirlerinin Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012. <https://dspace.ankara.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12575/30860/AsliKAHRAMANCINARtez.pdf?sequence=1>
- Kayaöz, Hülya. “Hitit Medeniyetinde Din Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme” 7/1 (2019), 106-114. <https://doi.org/10.17067/asm.489565>

- Klinger, Jörg. *Hititler*. İstanbul: Alfa, 2. Basım, 2021.
- Macqueen, J. G. *Hititler ve Hitit Çağında Anadolu*. çev. Esra Davutoğlu. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2. Baskı., 2009.
- Memiş, Ekrem. *Eski Çağ Türkiye Tarihi*. Çizgi Yayınları, 2013.
- Özdemir, Hilal. *Hitit Kültürü Ve Dininin Günümüz Anadolu Kültürü İle Benzer Yanları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Özeser, Tevhide. “Hitit Toplumunda Büyü: Çeşitleri, Uygulama Alanları, Yöntemleri”. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (KOUSBAD)* 8 (2018), 1-21.
- Reyhan, Esmâ. “Eski Anadolu Kültüründe Büyü ve Büyücülük”. *Gazi Akademik Bakış* 2/3 (01 Nisan 2008), 227-242. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/gav/issue/6528/86567>
- Savaş, Özkan. “Hititlerde ‘Fırtına Tanrısı’ ile ‘Boğa Kültü’ Üzerine Bazı Gözlemler ve Yorumlar”. *Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri* 5/1 (2002). https://doi.org/10.1501/Archv_0000000092
- Schwemer, Daniel. “Tanrılar Kültü, Büyü Ritüeli ve Ölülerin Bakımı”. *Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu*. ed. Meltem Doğan Alparslan - Metin Alparslan. 219-228. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Sir Gavaz, Özlem. *Hitit Krallarının Kült Gezileri*. Çorum: TEKOFSET, 1. Basım, 2012.
- Ünal, Ahmet. “Falcılık ve Kehanet”. *Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu*. ed. Meltem Doğan Alparslan - Metin Alparslan. 229-245. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Ünal, Ahmet. *Hititler Devrinde Anadolu II*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2003.
- Yakar, Jak. *Anadolu'nun Etnoarkeolojisi*. çev. Selen Hırçın Riegel. İstanbul: Homer Kitabevi, 2007.
- Yaman, Neşe. *Hitit Teokrasisi*. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=gVr0XvOZsqns6pCgC3BrQw&no=8zJ44n4bBqjhqSkSXYY-7A>



Yazılıkaya Açık Hava Tapınağındaki Hitit tanrıları (Ünal, 2003, 78)



Alacahöyük kabartmaları kral betimlemesi (Ünal, 2003, 100)



Yazılıkaya Açık Hava Tapınağı (Özdemir, 2020, 86)



Anadolu'da Ana Tanrıça Kültürünün Oluşumu: Kybele¹

Hayrunnisa AKGÜN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

[hayrunnisakgn1@gmail.com], Orcid ID: 0009-0007-4954-7719



Giriş

Geçmiş toplumların dini geleneklerine dair en eski arkeolojik kanıtlarda karşımıza çıkan kadın kutsal imgeleri, araştırmacılar tarafından tanrıça inancı (teoloji) altında değerlendirilmektedir. Doğum, evlilik, üreme, ölüm, yeniden diriliş, doğa ve kent yaşamı dahil olmak üzere yaşamın tüm önemli yönleriyle bağlantılı olan tanrıça inancı, farklı dönem ve kültürlerde zaman zaman popüleritesini yitirmiş olsa da günümüzde bazı dünya dinlerinde ve yeni dini akımlarda önemini korumaya devam etmiştir. İçinde bulunduğu kültürde dini geleneğin merkezinde yer alan Ana Tanrıça ise geçmişin doğayla ilişkisinde ve uygarlıkların devamında hayati öneme sahip olmuştur.

19. yüzyılda veriler arttığında Ana Tanrıça'nın anlaşılmasına yönelik kapsamlı çabalar ortaya çıkmış ve Ana Tanrıça inancının geçmiş toplumlardaki konumu psikolojiden dinler tarihine kadar pek çok alanda çeşitli amaçlar doğrultusunda ele alınmaya başlanmıştır. Klasik eserler uzmanı Johann Jakob Bachofen, en eski bulguları Anadolu'da elde edilen Ana Tanrıça Kybele kültürünü, ilk toplumlardaki anaerik yapının varlığı şeklinde yorumlamıştır.² 1950'lerde Carl Gustav Jung ve

¹ Bu çalışma, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı'nda Doç. Dr. Cemil Kutlutürk danışmanlığında tarafımca yazılmış ve hiçbir platformda yayınlanmamış lisans bitirme tezinin geliştirilmiş ve revize edilmiş halidir.

² Betül Özel Çiçek, *Bir Tarih ve Teoloji Yazım Aracı Olarak Tanrıça Kültü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2021), 23.

E. O. James'in önceliğinde psikoloji alanında incelenmiştir. Bunun üzerine Ana Tanrıça, insanların tapındığı ilk tanrısal varlık ve kadın arketipi olarak değerlendirilmiştir. Uzun yıllar boyunca geniş kesimler tarafından yaygın kabul gören bu varsayımlar son yıllarda yeni bulgularla beraber çeşitli eleştirilerle karşılaşmıştır. James Mellaart, Marija Gimbutas ve James George Frazer gibi arkeolog ve antropologlar tarafından devam ettirilen anaerkil toplum teorisi 20. yüzyılda bazı feminist hareketler tarafından yeniden kurgulanarak farklı zeminlerde savunulmuştur. Uzun yıllar boyunca geniş kesimler tarafından yaygın kabul gören bu varsayımlar son yıllarda yeni bulgularla beraber çeşitli eleştirilerle karşılaşmıştır. Lynn E. Roller ve Walter Burkert gibi araştırmacılar Anadolu'daki Ana Tanrıça kültürüne dair yaptıkları kapsamlı araştırmalar sonucunda Ana Tanrıça'nın kökeni ve tarihi hakkında farklı yorumlar getirerek külte dair yeni bir gündem oluşmasını sağladılar.³

Ana Tanrıça kültürüne yönelik söz konusu çalışmalar ve bugün hala süregelen araştırmalar, Ana Tanrıça inancının ifade ettiği önemi yansıtmaktadır. Geçmiş toplumların dış dünyayı anlamlandırma zemininin ve bu zeminde kurdukları neden-sonuç ilişkisinin doğru anlaşılması, tarih öncesi dini geleneklere dair önemli bir ipucu verirken aynı zamanda bu geleneklerin günümüz inanışlarındaki izdüşümlerinin analiz edilmesinde de kilit rol oynamaktadır. Çalışmamızda bu önemi göz önünde bulundurarak Roma dini geleneğinde yaygınlık kazanan Ana Tanrıça Kybele'nin tarihteki izlerini takip ederek onun asıl yurdu olan Anadolu'daki kökenini, doğuşunu, temel özelliklerini, karakterini etkileyen dinamikleri ve külte dönüşünü ana konumuz seçtik. Kybele'nin bulunduğu toplumdaki konumunun ve tarihi süreçteki serüveninin daha net anlaşılması için sadece Tanrıça'nın karakteristik özelliklerini kazandığı Frig toplumunu değil, öncesindeki dönemleri ve kültürleri, ardından da kültürün farklı özellikler ve ritüeller ile Yunan ve Roma topraklarına aktarılışını ele aldık. Roma edebiyatında karşımıza sıklıkla çıkan Kybele-Attis anlatısını ve anlatıya etki eden diğer mitleri de genel çerçevede çalışmamıza dahil ettik.

Odak noktamız, Ana Tanrıça'nın Anadolu'da ortaya çıkışı ve külte dönüşü olduğu için çalışmamızın detayları Kybele'nin doğduğu ve geliştiği kültür olan Frigler ile ve bu döneme karşılık gelen MÖ 1. ve 4. yüzyılları arası ile sınırlandırılmıştır. Bununla birlikte Frigya Devleti öncesi döneme ve ilişkili kültürlere, külte dair bir arka plan bilgisi sunması açısından değinilmiştir. Kültürün sonraki süreçte geçirdi-

³ Çiçek, *Bir Tarih ve Teoloji Yazım Aracı Olarak Tanrıça Kültü*, 26-28.

ği evrim, Kybele'nin karakterinin anlaşılmasında önemli bulduğumuz için genel bilgi sunacak şekilde ele alınmıştır.

Ana Tanrıça kültü, arkeoloji, antropoloji, edebiyat ve sanat tarihi başta olmak üzere çeşitli alanlarda incelenmeyi gerektiren bir konu olduğu için bu ihtiyacımızı karşılamak adına yatay bir okuma ve araştırma yapmaya öncelik verildi. Ancak bu alanların konuya yaklaştıkları açı, araştırmamızın kapsamına dahil olmadığı için konunun ele alınış zemini Dinler Tarihi alanında tutulmaya çalışıldı. Tüm bu akışı izlerken elimizden geldiğince konu üzerindeki farklı araştırmaları inceleyerek mukayeseli ve deskriptif bir metot tercih edildi. Konumuz dahilindeki tarihsel süreci ve verileri aktarırken kronolojik yöntem uygulandı. Araştırmamızın sınırları içerisinde oluşturulan tarihsel ve coğrafi çerçevede arkeolojik ve epigrafik verilerden yararlanabilmek adına bu verilere ulaşmamıza yardımcı olan ikinci el kaynaklar sıklıkla kullanıldı. Anadolu Medeniyetler Müzesi'nin izniyle konumuz açısından önemli olduğunu düşündüğümüz bazı kabartma ve heykeller bu çalışmamıza eklenmek üzere fotoğraflandı.

Araştırmada Ana Tanrıça Kybele Kültüne dair yapılan araştırmaların, kültürün Hellenleşmiş ve dönüştürülmüş versiyonu üzerinden yapılmasının bazı problemler doğurduğu görülmektedir. Bu problemler Kybele'nin Anadolu kökeni, Yunan ve Roma'daki konumuyla ilgili olmakla birlikte genel olarak Tanrıça inancının ifade ettiği anlam ve önemi de etkilemektedir. Bu doğrultuda Kybele'nin tarihi süreçteki izlerini sürmek, onu ve ona inanan toplumu tanımak için kendi yurdu olan Anadolu ve Frigya'daki konumunu anlamak esas çabamız olmuştur.

1. Ana Tanrıça Kültüne Genel Bir Bakış

1.1. Ana Tanrıça Kavramı ve Temel Özellikleri

Kutsal kadın imgeleri tarih boyunca çeşitli toplumlarda karşımıza çıkar. Bu imgeleri tanrıça olarak yorumlamak olasıdır, nitekim mitlere baktığımızda bir zamanlar tanrıçaların var olduğunu öğreniriz. Genellikle Olympos panteonundaki on iki ilah arasında yer alan dişileri ifade eden tanrıça terimi bereket ve toprakla ilişkilendirilmiştir. Hatta günümüzde bereketi temsil eden bir tanrıçanın evrensel olduğunu öne süren görüşler de vardır.⁴ Ancak tanrıçaları sıklıkla bereket ve toprakla ilişkilendirmek her tanrıça için doğru olmayacaktır. Çünkü toprağın dışı olması her kültürde karşımıza çıkan bir durum olmadığı gibi bereketin ilahı olma rolü de her tanrıça için geçerli değildir. Kadının biyolojik özelliklerinden yola

4 Lynn E. Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde: Anadolu Kybele Kültü* (Alfa Yayınları, 2013), 35.

çıkarak yapılan bu tanımlama tanrıça tapınımlarına birer sınırlandırma getirmektedir. Oysa tarihi süreçte tanrıçaların da tıpkı tanrılar gibi özgün birer gücü ifade ettiğini görmekteyiz.⁵

“Ana” ise, varlığın kaynağıdır. Sadece tanrıçaların değil, tüm ölümlü ve ölümsüzlerin kökenine işaret eder. Kült kelimesi, insan ve inandığı tanrısal varlık arasındaki bağlılığa dayalı düzenlenen dini törenlerin tümünü ifade etmek için kullanılır.⁶ Bu törenlerde çeşitli nesnelere ve ritüellerle tanrısal varlığa adaklar sunularak saygı gösterilir. Ana Tanrıça kültlerinde de Ana Tanrıça’ya ait semboller aracılığıyla onunla kutsal bir ilişki kurmak hedeflenir. Bu törenler sonucunda Tanrıça’nın koruyuculuk, bereket, ebedi huzur gibi insanların beklentisini karşılaması beklenir.⁷

Ana Tanrıça inancının külte dönüşmesi için söz konusu tanrıçanın bulunduğu toplumda önemli bir yere sahip olması gerekir. Bu nedenle panteonlarında tanrıçaların yer aldığı her kültür için bir Ana Tanrıça kültüründen bahsetmek mümkün değildir. Campbell, avcı-toplayıcı topluluklardan ekici kültüre geçişte ana tanrıça inancını gördüğümüzü söyler.⁸ Bu bilgi Johann Jakob Bachofen öncülüğünde bazı araştırmacılar tarafından ilk toplulukların anaerkil bir düzene sahip oldukları yönünde yorumlanmıştır.⁹ Ne var ki bugün elimizdeki kanıtlar bu savı kesin bir şekilde doğrulamak için yetersizdir. Çünkü eril hakimiyetin kuvvetli olduğu bazı kültürlerde tanrıça tapınının devam ettirildiğini görmekteyiz ve bu durum Ana Tanrıça tapınınının farklı bir amaca hizmet ettiğini düşündürmektedir. Dolayısıyla erken dönem kutsal kadın imgeleri ve anaerkillik arasında doğrudan bir ilişki kurmak mevcut veriler ışığında çok mümkün görünmemektedir.¹⁰

Ana Tanrıça inancı ilk olarak Güneydoğu Asya, Güneydoğu Avrupa, Yakındoğu ve Orta Amerika’da karşımıza çıkar. En eski olanı Yakındoğu’da Anadolu’ya aittir ve bütün bir Ana Tanrıça inancının kökeni olarak kabul edilmiştir.¹¹ Ni-

5 Georges Duby - Michelle Perrot (ed.), *Kadınların Tarihi 1: Ana Tanrıçalardan Hristiyan Azizelere*, çev. Ahmet Fethi (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005), 46.

6 Seher Selin Özmen, “Ana Tanrıça Kültürünün Hellen-Anadolu İlişkileri” (Namık Kemal Üniversitesi, 2015), 1.

7 Mehmet Çelik, “Sır Dinleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1992), 221.

8 Joseph Campbell, *Tanrıçalar ve Tanrıça’nın Dönüşümleri*, çev. Nur Küçük (İthaki Yayınları, 2021), 63.

9 Roller, *Ana Tanrıça’nın İzinde*, 28.

10 Roller, *Ana Tanrıça’nın İzinde*, 32.

11 Campbell, *Tanrıçalar ve Tanrıça’nın Dönüşümleri*, 62.

tekim Yunan ve Roma'da geniş bir kitle bulan Ana Tanrıça Kybele'nin vatani Anadolu'dur.

Ana Tanrıça'yı bulmak için Paleolitik hatta Neolitik devirlere kadar giderek "Venus" adıyla bilinen kadın heykelciklerini incelememiz gerekmektedir. Bu heykelciklerin pozisyonu Ana Tanrıça'nın bereket ve üreme ile ilişkilendirilmesinde önemli rol oynar ve özellikle Roma'da karşımıza çıkan Kybele'nin kökeni olarak gösterilir.¹² Sonraki bölümlerde daha detaylı ele alacağımız üzere Kybele, ne asıl yurdu olan Frigya'da ne de Yunan ve Roma topraklarında bereket ile ilişkilendirilmiştir.

Öyleyse ne tanrıçalar için ne de her şeyin kökeni olarak tanınan Ana Tanrıça için kesin bir özellik belirlemek zordur. Erken dönem tanrılarının insanların isteklerinin kişileştirilmiş hali olduğunu düşündüğümüzde Ana Tanrıça'nın da bu istekler doğrultusunda karakterize edildiğini düşünebiliriz. Özellikle araştırmamızın konusu olan Ana Tanrıça Kybele için, yaygın kabul gören tanrıça-bereket ilişkisi oldukça zayıftır. Diğer yandan farklı kültürlerde Ana Tanrıça olarak isimlendirilebilecek diğer tanrıçaların konumlarına da bakmak faydalı olacaktır. Bunun için Antik Çağ'ın Ana olarak seslendiği tanrıçaları ele almak gerekmektedir.

1.2. Antik Çağ'da Ana Tanrıça Kültürleri

Dünyanın her yerinde görülen birçok tanrıça ibadeti modeli antik çağlara dek uzanır ve bugün bile çeşitli dünya dinlerinde gelişmeye devam eder. Ana Tanrıça'nın adını klasik mitlerde Aphrodite, Artemis, Demeter, Persephone veya Rhea olarak görürüz. Mısır'da ise İsis, Eski Babil'de İştâr, Sümerler'de İnanna ve Batı Sami-ler'de Astarte'dir. Campbell, hepsinin aynı tanrıça olduğunu ve sonraki dönemlerde çoğalarak farklı ad ve özelliklere büründüğünü söyler.¹³

Tanrıçaların hepsi buldukları kültürde büyük saygı görmüş ve çeşitli güçlere özgü kılınmıştır. Bu tanrıçalar genel olarak çok tanrılı bir panteon içerisinde yer almışlar ve sahip oldukları mitlerde eşleri veya oğullarıyla beraber anılmışlardır. İsis-Osiris, Aphrodite-Adonis ve İştâr-Tammuz mitleri en büyük örneklerdir. Kybele ise doğduğu topraklarda tapınılan tek tanrısal varlık olma bakımından ender bir örnektir. Kimi zaman Attis ile anılsa da bu anlatının sonradan oluşturulduğu kuvvetle muhtemeldir. Bu nedenle Kybele, gerçek anlamda her şeyin anası olarak

12 Çapar Ömer, "Anadolu'da Kybele Tapınımı", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 29/1-4 (1978), 205.

13 Campbell, *Tanrıçalar ve Tanrıça'nın Dönüşümleri*, 63.

külte dönüşen bir inancı ifade etmiştir. Nitekim o, gittiği her toprakta bu özelliğini sürdürmeye devam etmiştir. Yunan'da Yunan tanrılarıyla özdeşleştirilirken veya Roma'da şehir koruyuculuğu yaparken yine de Ana olarak tanınmaya devam etmiştir. Bu nedenle olsa gerek ki, Ana Tanrıça denildiğinde Kybele kastedilmiş ve diğer tanrılar onun tarihi süreçteki diğer isimleri olarak düşünülmüştür.

Kybele'nin devamı olması açısından Artemis önemli bir yere sahiptir. Başlangıçta Yunanlara ait bir tanrıça olarak düşünülürken yeni verilerle Anadolu kökenli bir tanrıça olma ihtimali artmıştır.¹⁴ Onu önemli kılan ise, Kybele ile başlayan geçmişinin Efesli Artemis üzerinden Meryem Ana'ya dönüşmesidir.¹⁵ Öyleyse Antik Çağ'a dayanan Ana Tanrıça motifinin bütün bir özelliğe sahip olduğunu ve bu bütünlüğün zamanla ayrıldığını, farklı dalgalanmalar yaşasa da varlığını devam ettirdiğini söyleyebiliriz.

2. Anadolu'da Kybele Kültünün Oluşumu

2.1. Kybele Kültünün İsimlendirilmesi ve Özellikleri

Ana Tanrıça inancı, evrensel olarak tapınılan bir çağ mitosuna haline geldiğinde Ana Tanrıça'nın kültünün kökenlerini bulmak büyük bir önem taşımaya başladı. Arkeolojik bulguların sunduğu verilere göre, Tanrıça'nın asıl vatanının Anadolu olduğu kuvvetle muhtemeldir. Kültün en meşhur anlatılarının olduğu Yunan ve Roma dünyasında dahi geldiği yer unutulmamış ve ona Frigyalı Ana olarak seslenilmiştir. Ana Tanrıça kültü, Anadolu'dan başlayarak Mezopotamya'ya, Mısır'a ve Girit'e kadar bütün Akdeniz kıyılarına ulaştığı gibi Yunanistan'a, İtalya'ya ve hatta İskandinav ülkelerine dek yayılmıştır.¹⁶ Kültün bu uzun serüveni her dönem ve coğrafyada farklı adlara ve formlara evrilerek gerçekleşmiştir. Bugün Kybele kültüne karşı bazı Batılı araştırmacıların yaklaşımı daha çok kültün Hellenleşmiş versiyonu üzerinden olmakla beraber bu yaklaşım Kybele kültünü ilk çıktığı haliyle tanımamız için yeterli görünmemektedir. Kybele kültünün isim ve özelliklerini anlayabilmek için Kybele'nin karakteristik özelliklerinin şekillendiği Frigya topraklarına giderek Friglerin bakış açısını yakalamamız önemlidir.¹⁷

¹⁴ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 183.

¹⁵ Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 50.

¹⁶ Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 45.

¹⁷ Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 86.

2.2. İsimlendirilmesi

Tanrıça'nın adını ilk olarak MÖ 7. yüzyıla ait Frig yazıtlarında “*Matar*” yani “Ana” şeklinde görmekteyiz. *Matar* kelimesinin bu yazıtlarda bazen tek başına yer aldığını bazen de yanında tanrısal sıfatlarla anıldığını biliyoruz. Bu sıfatlardan biri olan *ariyestanın* anlamı günümüz araştırmalarında henüz çözülememişken ikinci sıfat olan *kubileya*, yazıtlarda karşımıza “*matar kubile*” şeklinde çıkmaktadır. Kelimenin doğru okunuşunun *kubileya* ya da *kubeleya* şeklinde olduğu sonucuna, Claude Brixhe'nin eski Frig külliyatı üzerine yaptığı incelemeler ile varılmıştır.¹⁸ “*Kubeleya*”nın anlamı hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Frigya'da bir dağın özel adı olabileceği gibi sadece dağ ile ilgili olan doğanın bir parçasını da ifade ediyor olabilir.¹⁹ Her iki anlamda da *kibeleya* sözcüğünün anlamının kutsal dağ inancına bir gönderme olduğu açıktır. Bu sıfatla beraber Ana Tanrıça'ya “*Matar Kubileya*” yani “Dağların Anası” diye seslenilmesi, aynı zamanda Kybele'nin ifade ettiği güce de işaret etmektedir. Aynı ülke sınırları içerisinde bulunan yazıtlar, Ana Tanrıça'nın Agdus isimli dağa ithafen *Agdistis*²⁰ olarak ve Frigya'da bir tanesi bulunan (Murat Dağı) Dindymos dağları nedeniyle *Dindymene* şeklinde de anıldığını göstermektedir.²¹

Kybele kelimesinin sıfattan isme dönüşmesi ise ilk kez MÖ 6. yüzyılda gerçekleşmiştir.²² Dolayısıyla Ana Tanrıça'nın Kybele ismini Yunan topraklarına geldikten sonra kazandığı söylenebilir. Yazıtlarda Ana Tanrıça'nın kendi isim ve sıfatları dışında onun kültüyle ilişkili olarak Frig diline ait *Midas*, *Baba* ve *Ates* isimleri de bulunmuştur.²³ *Midas* adının, Kral *Midas*'a işaret ettiği varsayımını²⁴ dikkate aldığımızda *Matar* ve *Midas*'ın aynı yazıtlarda beraber yer alması, Ana Tanrıça kültünün devlet nezdinde önemli bir konumda olduğunu göstermektedir. Kültle ilişkisi bağlamında en yaygın olan ve Yunan ve Roma'ya *Attis* şeklinde taşınan *Ates* ismine ise daha sonraki bölümlerde ayrıntılı olarak değinilecektir.

18 Eugene N. Lane (ed.), *Cybele, Attis and Related Cults* (Leiden New York Köln: Brill, 1996), 226.

19 Lane, *Cybele, Attis and Related Cults*, 89-90.

20 Ömer, “Anadolu'da Kybele Tapınımı”, 194.

21 Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 184.

22 Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 93.

23 Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 93.

24 Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 94.

2.3. Özellikleri

Kybele kültürünün diğer coğrafyalara yayılmasıyla farklı isim ve formlara dönüştüğünden yukarıda bahsetmiştik. Bu dönüşümü Tanrıça'nın ve kültürünün özelliklerinde de bulmak mümkündür. Özellikle Yunan ve Roma'da kültürün öne çıkan bazı özellikleri Frigya'daki Ana Tanrıça'da bulunmaz. Bu nedenle bu başlık altında Ana Tanrıça'nın sadece Frigya'ya özgü özelliklerinden bahsedilecektir.

Araştırmalarda görürüz ki, Kybele de diğer tanrıçalar gibi sıklıkla doğurganlık ve bereketle ilişkilendirilir. Bu ilişki doğrudan geleneksel dişil rolüne ve toprağı eken tarım toplumuna dayanır. Tanrıçalar güçten ziyade daha çok dişil yönleriyle ön plana çıkarılır, çünkü rahim, var olan her şeyi içine alan bir hazne olarak düşünülür.²⁵ Günümüzde Venüs olarak isimlendirilen Neolitik heykelciklerde kadın bedeninin vurgulu betimlenmesi de bu düşünceye göre yorumlanarak yine Tanrıça'nın analık özelliğiyle ilişkilendirilmiştir. Fakat Tanrıçaların dişil yönlerine dayanarak onların özelliklerini tek tipleştirmek mümkün görünmemektedir. Özellikle Anadolu Ana Tanrıçanın tarihsel dönemde karşımıza çıkan kabartma ve heykelerde doğum yaparken betimlenmemiş olması ve nadiren bir çocukla birlikte gösterilmiş olması Kybele'nin yukarıdaki özelliklerden daha fazlasına sahip olduğuna işaret etmektedir. Matar'ın Frigya'daki kültü çoğunlukla aslan ve yırtıcı kuşlarda bulunan avcılık ve güç imgeleri ile temsil edilmiştir.²⁶ Tanrıça'nın aslan, atmaca, şahin gibi hayvan atribüleri²⁷ daima onun hükmü altında betimlenerek bizzat Matar'ın kişiliğine ve kudretine işaret ederler. O, yeryüzünün bütün bitkilerinin, yaban hayvanlarının, insanların, tanrıçaların ve tanrıların büyük anası olarak dağlarla ve vahşi doğayla uyumlu bir güce sahip olmuştur.²⁸

Frigya toplumunun eril güce odaklanmaya başladığı dönemlerde dahi Ana Tanrıça kültürünün devlet tarafından önemle sürdürülmesi ve kültürün Yunan ve Roma'ya devlet gücünü zayıflatan savaşlar sonrası getirilmesi, Kybele'nin devlet otoriteleri tarafından sahiplenildiğini göstermektedir. Tanrıça betimlerinin bazen kapıyla çerçevelenmesi yahut bir cepheye yerleştirilmesi de onun bir muhafız olarak düşünülmesini sağlar. Bu yönüyle Ana Tanrıça'nın Frigya'da şehir koruyucu bir rol ile ön plana çıktığı söylenebilir. Bununla birlikte kent muhafızlığı Ana Tanrıça'nın hakimiyetinin anlaşılmasında yeterli değildir. O, dağlardaki ve yüksek

25 Duby - Perrot, *Kadınların Tarihi 1: Ana Tanrıçalardan Hıristiyan Azizelere*, 51.

26 Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 63.

27 *Atribü: Bir heykelin hangi tanrıya ya da tanrıçaya işaret ettiğini belirlemeye yardımcı olan detaylar.*

28 Halikarnas Balıkcısı, *Anadolu Tanrıları* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2020), 100.

yerlerdeki konumu ile sadece kentlerin değil aynı zamanda doğanın denetimini de kendinde barındırmaktaydı. Dolayısıyla Kybele, *Devlet ve Doğa Ana* statüsüyle yaşamın pek çok yönüne etki eden muazzam bir egemenliği güçlendirmekteydi. Diyebiliriz ki, bu yönüyle o, sadece doğurganlık ve bereketi temsil eden geleksel dişi rolünden ayrılmaktadır ya da yaşadığı dönemin günümüzden oldukça farklı dişilik algısını yansıtmaktadır.

3. Kybele Kültürünün Arkeolojisi ve Coğrafyası

3.1. Neolitik Çağ'da Ana Tanrıça

İngiliz arkeolog James Mellaart, 1960'ta Çatalhöyük ve Hacılar bölgesinde başlattığı²⁹ kazılar sonucunda elde ettiği bulguları, Ana Tanrıça kültürünün Anadolu'da Neolitik Devirlere uzandığına dair bir kanıt olarak yorumlamıştır.³⁰ Her iki yerleşim yeri de Frigya'daki Ana Tanrıça tapımının merkez bölgelerinde kurulmuştur. En eski olanı ise Çatalhöyük'tür. Kazılardaki veriler Çatalhöyük yerleşkesini MÖ 6500 ile 5700 yüzyılları arasına tarihlendirmektedir.³¹ Burada bulunan çok sayıda kadın heykelciklerinde ve kabartmalarında karın ve kalça bölgeleri abartılı bir biçimde betimlenmiştir. İdollerin duruşları, hamile, doğuran ya da emziren dişiyi canlandırmaktadır.³²

Mellaart'tan sonra Walter Burkert ve Marija Gimbutas gibi isimler tarafından da savunulan hipoteze göre günümüzde "Venüs" olarak isimlendirilen bu heykelcikler, Yunan ve Roma'daki Ana Tanrıça'nın kökeninin MÖ 6000'e dayandığını ve onun Anadolu kökenli olduğunu göstermektedir. Fakat betimler dinsel amaçlarla kullanılmış olsalar bile bir Ana Tanrıça kültürüne ait olduklarına dair bugün



Resim 1. Kadın figürini, Çatalhöyük, MÖ 5750

29 Birgitte Bøgh, "The Phrygian Background of Kybele", *Numen* 54 (2007), 309.

30 James Mellaart, *Catal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia* (McGraw Hill, 1967, 1970), 182.

31 Mellaart, *Catal Hüyük*, 61.

32 Mellaart, *Catal Hüyük*, 138-147.

hala elimizde kesin kanıtlar bulunmamaktadır.³³ Çatalhöyük idollerinin bir kült nesnesi mi olduğu yoksa Neolitik toplumlarda bereketi ve üremeyi arttırması için birer büyü niteliği mi taşıdığı hala araştırmalara konu olmaktadır. Roller'a göre, Çatalhöyük ve Hacılar'daki kadın figürlerinden vahşi hayvanlarla betimlenmiş olanları Frigyalı Ana Tanrıça'nın birer habercisi olabilir. Fakat tamamı için dinsel bir tema taşıdıklarını söylemek iddialı olacaktır. Bu kabartma ve heykelcikleri topluluğun ekonomik ve sosyal yapısının temsilleri olarak yorumlamak daha mümkün görünmektedir. Ana Tanrıça'nın bu bölgede dinsel yaşamda önemli bir konuma gelmesi ancak MÖ 1. bin yılda Frigyalılar eliyle gerçekleşmiştir.³⁴

3.2. Frigyalılar'da Ana Tanrıça

Orta Demir Devri'nde (MÖ 900-700) İç Anadolu'ya gelen Frigyalılar, Hint-Avrupa kökenli olmalarına rağmen kısa sürede burada özgün bir kültür oluşturmuşlardır. Kral Midas döneminde Anadolu'da geniş bir kısma egemen olan güçlü bir siyasi topluluk kurmuşlardır.³⁵ Frigyalılar'dan günümüze ulaşan epigrafik belgeler oldukça kısıtlıdır. Bu belgeler de genel olarak Ana Tanrıça'nın birinci başlık altında ele aldığımız isimleri ve kültle ilgili diğer kavramlarla ilgilidir. Bu nedenle Ana Tanrıça kültüne dair asıl verileri arkeolojik kanıtlar yoluyla elde etmekteyiz. Burada bahsi geçecek olan tüm veriler, Frigyalılar'ın Anadolu'ya geldikleri MÖ 1. bin yıl ile Büyük İskender'in fetihleriyle Anadolu'nun Hellenleşme etkilerinin görülmeye başladığı MÖ 4. yüzyılın sonlarına kadar olan zaman dilimi arasındaki kültle doğrudan ilişkili buluntularla sınırlandırılacaktır.

Alışar, Boğazköy, Kültepe, Alacahöyük, Gordion ve Pessinus, Frigyalıların en önemli merkez bölgeleridir. Ana Tanrıça kültüne ait kayda değer figür ve anıtları bu bölgelerde bulmaktayız. Frigyalı Ana Tanrıça betimleri arasında en büyük ve en iyi korunmuş olan beş büyük figür, Gordion'da, Ankara'da Bahçelievler ve Etlik'te, Ayaş'ta ve Boğazköy'de bulunmuştur.³⁶ Bu beş büyük figürde Matar'ı benzer bir formda görmekteyiz; dik ve olgun görünümlü Tanrıça, *polos*³⁷, polostan ayaklarına dek uzanan örtü ve kalın kemerli uzun bir elbise ile kapı eşiğinde ya da bir çerçeveye içerisinde durur vaziyette betimlenmiştir.

33 Bøgh, "The Phrygian Background of Kybele", 314.

34 Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 55-64.

35 Özmen, "Ana Tanrıça Kültünün Hellen-Anadolu İlişkileri", 6.

36 Özmen, "Ana Tanrıça Kültünün Hellen-Anadolu İlişkileri", 7.

37 *Polos*: Uzun, kat kat yükselen bir başlık. bkz. Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 97.

Ayaş'ta bulunan parça, bir heykeltıraş yapıtı iken diğer figürler yüksek kabartma şeklindedir. Betimlerin çoğu, Ana Tanrıça'nın yaygın atribüleri olan yırtıcı kuş ve içki kabını içermektedir. Boğazköy kabartması ise diğerlerinin aksine Ana Tanrıça'nın yalnız olmayışı nedeniyle nadide bir özelliğe sahiptir. Bu kabartma Ana Tanrıça'nın yanında ellerinde flüt ve lir olan küçük boyutlu iki erkek betimi bulunmaktadır. Bu küçük erkeklerin Tanrıça'nın hizmetkarı olduğu düşünülür.

Boğazköy yakınındaki Salmanköy'de bulunan insan boyutundaki kadın heykeli³⁸ ve Batı Frigya'da yer alan, Tanrıça'nın aslanlarla betimlendiği Aslankaya kabartması da önemli yapıtlar arasında sayılabilir. Ana Tanrıça ve kültüyle ilgili olarak pek çok bölgede daha az vurgulu betimler olduğu gibi bu kabartma ve heykellerin yanı sıra Matar figürünün içerisinde yer almadığı yalnızca mimariden ibaret olan Batı Frigya'daki Midas Anıtı gibi kaya anıtı örnekleri de vardır.³⁹ Tüm bu buluntular çerçevesinde yapılan tespitler kültün özellikleri hakkında önemli bilgilere ulaşmamızı sağlasa da günümüzde hala devam etmekte olan arkeolojik kazı ve araştırmalar, bize Anadolulu Ana Tanrıça'nın özelliklerine dair yeni ipuçları vermeye devam etmektedir.



Resim 2. Kybele Kabartması, Ankara-Bahçelievler, MÖ 7. Yüzyıl



Resim 3. Kybele Kabartması, Boğazköy, MÖ 6. Yüzyıl

³⁸ Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 98-101.

³⁹ Özmen, "Ana Tanrıça Kültünün Hellen-Anadolu İlişkileri", 7.

Frigyalılar'ın kendisine "Matar" olarak seslendikleri Ana Tanrıça, betimlendiği mimari çerçeve, konumlandırıldığı bölgeler, kendisine eş bir başka Tanrı/Tanrıçanın betimlenmemiş olması ve malzemelerin zenginliği, Ana Tanrıça kültürünün bölgedeki önemini ve gücünü açıklar. Küçük ve büyük kaya anıtları, betimlerde yer alan çalgı aletleri ve kutsal kap gibi kült nesnelere bize Frigyalılar'ın dini geleneklerini Eski Anadolu imgeleriyle bütünleştirerek özgün bir gelenek oluşturduklarını göstermektedir. Öyle görünüyor ki, vahşi doğa ve kent yaşamına bir bütün olarak egemen olan Ana Tanrıça'nın konumu, Frigyalılar için yaşamın merkezidir.

4. Kybele Kültürünün Anadolu'da Doğuşu

4.1. Eski Anadolu Kültürlerinin Frigyalı Ana Tanrıça'ya Etkisi

Frigyalılar'ın Anadolu'ya göç ederken Ana Tanrıça kültürünü yanlarında getirmedikleri, aksine Tanrıça'yı geldikleri topraklarda bularak kendi inançlarına kattıkları görüşü⁴⁰, Anadolu'nun çeşitli bölgelerinden elde edilen bazı epigrafik ve arkeolojik verilere dayanmaktadır. Bu veriler bize, Anadolu'nun eski kültürlerinin Frigya'daki Ana Tanrıça kültüne farklı açılardan etki ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte, bugün bilinen kaynaklara göre Tunç ve Erken Demir çağlarında Anadolu'da "Ana" diye seslenilen tek bir tanrıça bulunmamaktadır.⁴¹ Dolayısıyla-



Resim 4. Kybele Başı, Salmanköy, MÖ 6. Yüzyıl

40 Ömer, "Anadolu'da Kybele Tapınımı", 210.

41 Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 64.

la eski kültürlerin Frigya'daki Ana Tanrıça kültürüne etkisinin ne düzeyde olduğu üzerinde durulması gereken bir konudur. Bu konudaki tartışmalar, Ana Tanrıça'nın kendisini ve beslendiği kültürü tam olarak anlayabilmemiz açısından önem arz etmektedir.

Frigyalı Ana Tanrıça ile doğrudan ilişkili olduğu düşünülen halklar; Orta ve Geç Tunç çağlarında Orta Anadolu'da egemenlik yürüten Hitit Devleti, Erken Demir Çağı'nda Güneydoğu'da yerleşim gösteren Geç Hitit Devleti ve Demir Çağı'nda Doğu Anadolu'ya hükmeden Urartular'dır.

4.2. Hititler'de Tanrıça

Tunç Devri'nin en önemli uygarlığı, MÖ 2000 yıllarında Anadolu'ya göç ederek Kızılırmak çevresinde merkezi bir krallık kuran Hititler'dir.⁴² Frigya'nın bazı önemli yerleşim merkezleri doğrudan Eski Hititler'in yaşadıkları bölgelere kurulduğu için Frigya'daki dini geleneğe dair bazı izleri bu halkta da bulmak mümkündür. Hitit inanç sisteminde ön plana çıkan Tanrıça, Arinna'nın Güneş Tanrıçası'dır.⁴³ Her ne kadar kendisine "ana" denilmemişse de kimi zaman bir çocukla betimlenmesi ona bir ana tanrıça olarak tapınıldığını düşündürmektedir.

Hititler'in Tanrıçasının Frigyalı Ana Tanrıça ile ilişkilendirilmesine yol açan en önemli iki faktör kutsal dağ inancı ve iki tanrıçanın betimlerinde yer alan atribüleridir. Hititler'e ait heykelerde özellikle baş Tanrı Hava'nın çoğunlukla dağ üzerinde betimlenmesi⁴⁴, dağların tanrılara ait yerleşim yerleri olarak kabul edildiğini göstermektedir. Kutsal dağ ikonunun, Tanrıça'ya dağların anası niteliğini veren Frigyalılar'da da yer aldığından daha önce bahsetmiştik. Diğer yandan Frigyalı Ana Tanrıça'nın en önemli atribülerinden biri olan yırtıcı kuşu da yine Hitit betimlerinde görmekteyiz.

Dinsel simgelerdeki bu benzerlikten yola çıkarak Hitit inanç geleneğinin Frigya'daki Ana Tanrıça kültürünü doğrudan etkilediğini söylemek iddialı olacaktır. Bunun nedeni Hititlerin, etkileşim kurdukları ve kendi geleneklerine kattıkları diğer Mezopotamya halklarının çok sayıda tanrı ve tanrıçadan oluşan panteonlarıdır. En önemlisi de bu panteonun başında eril bir gücü temsil eden bir tanrının ve onun ailesinin yer almasıdır. Buna karşın şimdiye kadar elimize ulaşan kaynaklara göre Frigya halkı, başında Ana Tanrıça'nın yer aldığı ve Tanrıça'ya eş başka bir tanrı ya da tanrıçanın olmadığı bir kült geleneğine sahipti. Bu ayırım,

42 Özmen, "Ana Tanrıça Kültünün Hellen-Anadolu İlişkileri", 5.

43 Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 65.

44 Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 65-66.

Ana Tanrıça'nın önemini iki gelenek arasında kıyaslayabilmemiz adına önemli görünmektedir. İki halkın dinî gelenekleri arasındaki bir diğer önemli fark ise tapınım için seçtikleri konumlardır. Hitit kentlerinde önemli bir yere sahip olan büyük tapınakları Frigya'da bulmak çok mümkün gözükmemektedir. Aksine Frigya kült geleneği açık arazilerde, kırsal ve dağlık alanlarda kendini göstermiştir.

Tanrıçaların dini gelenekteki yeri ve tapınım merkezleri gibi özellikler inancın temel özelliklerini ortaya koyduğu için bu farklılıkları göz önünde bulundurduğumuzda Hititler'in Frigyalılar'a doğrudan öncülük ettiklerini söylemek mümkün değildir. İki halkın kültür ve inanç özelliklerini mukayese eden Lynn E. Roller, söz konusu dinsel simgelerdeki benzerlikleri, Anadolu'nun avlanmaya ve vahşi doğaya hükmedebilme talebine dayalı ortak din bilinciyle ilişkilendirmektedir.⁴⁵

4.3. Geç Hititler'de Tanrıça

MÖ 1. bin yılın başı itibariyle Güneydoğu Anadolu'da yerleşim gösteren Geç Hititler, erken Frigyalılar ile neredeyse çağdaş sayılmaktadır. Birbirleriyle olan etkileşimleri nedeniyle dinsel ikonografi ve kült anıtları açısından en yakın benzerlikler bu iki halk arasında görülmektedir.⁴⁶

Geç Hitit'lerin çok tanrılı panteonu içerisinde yer alan Tanrıça Kubaba bir kült olarak MÖ 2. bin yılında Anadolu'nun pek çok yerinde zaten tanınmaktaydı.⁴⁷ Geç Hitit toplumuyla beraber Kubaba'nın önemi artmış ve başkent Kargamış'ta baş tanrıça olarak görülmeye başlanmıştı. 1920'lerde Hitit hiyerogliflerinin deşifre edilmesiyle William Albright, Frigyalı Ana Tanrıça'nın Yunan'daki ismi olan Kybele ile Geç Hitit Tanrıçası Kubaba'nın fonetik benzerliğine dikkat çekti. İki tanrıça arasındaki benzerlik daha sonra Emmanuel Laroche tarafından kapsamlı bir biçimde ele alındı ve Frigyalı Tanrıça'nın Kubaba'nın bir devamı olduğu kanaati öne sürüldü. Kubaba tapınımının önemli olduğu Geç Hitit başkenti Karkamış'ın Frig başkenti Gordion ile siyasi ve kültürel etkileşimi, Kubaba'nın bir şekilde Frigya Ana Tanrıçası için ilham kaynağı olduğu görüşünü güçlendirmektedir.⁴⁸ Gerçekten de bazı Frigya yerleşmelerinde bulunan Ana Tanrıça heykellerinde Geç Hitit Tanrıçasının etkisini görmek mümkündür. Fakat bu benzerliğin hangi yönde ve ne ölçüde olduğuna bakmadan önce Kybele ve Kubaba arasındaki dilsel benzerliğin Frigya Tanrıçası ile ilişkisini incelemek gerekir.

⁴⁵ Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 65.

⁴⁶ Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 68.

⁴⁷ Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 69.

⁴⁸ Bøgh, "The Phrygian Background of Kybele", 309.

Geç Hitit dini geleneğinde önemli tanrıçalardan biri olan Kubaba, Yunan panteonuna Kybebe olarak geçmiştir. Yunan alfabesindeki yazılışlarının benzer olması nedeniyle Yunan ve Roma edebiyatında çoğu kez Frigya Ana Tanrıçası'nın Hellenleşmiş ismi olan Kybele ile özdeş kullanılmıştır. Fakat Yunan dünyasında Kybele ile Kybebe'nin özdeş tanrıçalar olmadığını Güneydoğu Anadolu'da bulunan Kastaba yazıtı sayesinde öğrenmekteyiz. Kastaba yazıtı bize, Kybebe'nin Yunan panteonunda Kybele'den farklı olarak Artemis ve Hekate ile özdeşleştirildiğini söyler.⁴⁹ Diğer yandan burada söz konusu olan benzerlik Frigya Ana Tanrıçası'nın Yunan versiyonu için geçerlidir. Çünkü daha önce bahsedildiği üzere Frigyalılar ona Kybele şeklinde değil “Matar” şeklinde seslenmişlerdi. Matar ile kullanılan *kubileyā* kelimesi ise yalnızca bir sıfattı. Buna karşın Kubaba, Geç Hititler için özel ve tanrısal bir isim olmakla beraber *kubileyā* sözcüğü ile ilişkilendirilebilecek bir anlam taşımamaktaydı.⁵⁰ İsimlendirmedeki bu farklılıklar göz önünde bulundurulduğunda tamamen dilsel gerekçelerle Kybele ile Kubaba'nın özdeş olduğunu ve Kybele'nin Kubaba'nın bir değişimi olarak görülebileceğini öne sürmek mümkün görünmemektedir.⁵¹

İki tanrıçanın benzerliklerini onların temsillerinde aramak daha doğru görünmektedir. Kubaba'nın heykel ve betimlerine bakıldığında Frigyalılar'ın Ana Tanrıça'yı betimlerken görsel imge açısından Geç Hititler'in sanatından etkilenmiş olduğunu görmek mümkündür.⁵² Anıtlar incelendiğinde bu etki, karşımıza öncelikle Tanrıça'nın duruşunun konumlandırılmasında çıkar. Frigyalılar'ın Matar'ı önden betimlemeleri ve onu bir çerçeve içine yerleştirme gelenekleri açısından Geç Hititler'in Kubaba heykellerinden etkilendikleri açıktır. Tanrıçalar arasındaki bir diğer benzerlik ise şahinle ortak birlikteliklerinde görülür. Geç Hititler şahin ikonunu Kubaba kelimesindeki “ku” hecesi için kullanmışlardır. Frigya betimlerinde ise yırtıcı kuş atribüsü sıklıkla Matar'ın yanında konumlandırılmıştır. Bu ikonografik benzerlikler dışında tanrıçaların sergilendikleri alanlar ve şahin dışındaki diğer atribüleri açısından önemli farklar vardır. Frigya Tanrıçası, kent sınırlarında ve ıssız dağlık alanlarda betimlenirken; Kubaba, saray ve tapınak merkezlerinde betimlenmiştir. Ayrıca Frigyalı Ana Tanrıça'nın heykel ve betimleri bağımsız bir yapı oluşturur, Kubaba ise geniş yontuların bir parçası ola-

49 Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 71.

50 Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 70.

51 Bøgh, “The Phrygian Background of Kybele”, 215.

52 Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 70.

rak betimlenmiştir.⁵³ Bir diğer önemli fark ise çok tanrılı panteonun Geç Hititler için de geçerli olmasıdır. Kubaba, bu panteonda yer alan tanrıçalardan biri konumunda iken Frigyalı Ana'nın, tapınıldığı bölgede bir benzeri bulunmamaktadır.

Yukarıda bahsettiğimiz bazı ikonografik benzerlikler, Kubaba'nın Matar Kubileya'nın doğrudan atası olduğu düşüncesine kaynaklık etmiştir. Ancak detaylı inceleme ve Geç Hitit anıtlarına dair artan veriler, fonetik benzerliğin yüzeysel olduğunu ve iki tanrıçanın yakın bir akrabalığı bulunmadığını ortaya koymaktadır.⁵⁴

4.4. Urartular'da Tanrıça

Urartular, Demir Çağı'nın içinde yer alan MÖ 850-700 yılları arasında Doğu Anadolu'da egemenlik göstermişlerdir. Frigya kralı Midas ile olan siyasi ilişkileri, iki halkın birbirlerini tanıdıkları ihtimalini kuvvetlendirmektedir.⁵⁵

Urartu panteonu hakkında önemli bir veri oluşturan Meherkapı Yazıtı'nda baş tanrının Haldi olduğu yazar. Asur ve Babil'de olduğu gibi Urartu devletine ait yazılı belgeler ve kabartmalarda da vurgulanan tanrı simgesinin eril olduğu bilinmektedir. Panteonda yer alan tanrıçaların "Ana" statüsüne sahip olduklarına dair herhangi bir ipucu bulunmamaktadır. Bu yönden Urartu kült geleneği, dışil unsurun baskın olduğu Frigya kültüründen oldukça farklıdır.⁵⁶ Ancak tanrıçaların karakterleri ve anıtlar için seçilen konumlar arasında önemli benzerlikler görülmektedir.

Urartu toplumunda da Frigya'da olduğu gibi dağlar kutsal kabul edilmiştir. Daha da önemlisi tanrıça anıtları açık arazilere ve dağlık bölgelere yerleştirilmiştir. Dolayısıyla iki halkın da dağ tanrılarına seslendiklerini söylemek mümkündür.⁵⁷ Diğer yandan Tanrıça betimlerinin mimari bir çerçeveye yerleştirilmesi Urartular'da da görülmektedir. İki gelenekte de anıtların mezarlarda sıklıkla kullanılması, Tanrıça'nın yaşam ve ölüm üzerindeki hakimiyet özelliğini paylaştıklarını vurgulamaktadır.

Frigyalılar'ın Anadolu'ya geldikten sonra kimi zaman kendilerinden önce egemen olan kültürlerden kimi zaman da diğer halklarla kurdukları siyasi ilişkilerden etkilendikleri açıktır. Bu etkiyi Ana Tanrıça kültü özelinde değerlendirdiğimizde

⁵³ Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 70-80.

⁵⁴ Lane, *Cybele, Attis and Related Cults*, 226.

⁵⁵ Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 85.

⁵⁶ A. Muhibbe Darga-Erkan Konyar, "Demir Çağı'nda Anadolu'da Kadın: Urartu, Frig ve Lidya", *Anadolu'da Kadın* (Yapı Kredi Yayınlar, 1984), 243-344.

⁵⁷ Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 82-83.

çoğunlukla Tanrıça'nın görsel temsilleri üzerinden olduğu anlaşılmaktadır. Frigyalı Ana'nın karakteristik özellikleri ve bulunduğu toplumun dinsel geleneğindeki eşsiz konumu, Frigyalılar'ın özgün bir kült geleneği oluşturduklarını göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında benzerliklerin, tek bir etnik gruba özgü kutsal bir anlam taşıdığını söylemek mümkün görünmemektedir. Aynı kavram ve ikonların farklı zaman dilimlerinde farklı kültürlerde yinelenmesi, bölgede yerleşim gösteren halkların temel bilincinde ortak olmaları ile ilişkilendirilebilir.⁵⁸

5. Anadolu'da Kültün Tapınım Merkezleri

Tarih boyunca her toplum, kendi inanç ve dinine özel bir tapınım yeri oluşturmuştur. Bu tapınım merkezlerinin yapısı dinin özelliklerini ve tapınılan tanrı/tanrıçanın kimliğini yansıtması açısından oldukça önemlidir. Ne var ki Kybele kültüne dair bugün bilinen ritüeller, kültün Yunan ve Roma dünyasındaki versiyonuna aittir. Frigya'da Ana Tanrıça'ya tam olarak nasıl ve hangi periyotlarla tapındığı henüz bilinmemektedir. Ziraat toplumlarında dinsel ritüellerin mevsimlere, hayat ve ölüm döngüsüne yönelik olduğunu göz önünde bulundurursak Frigyalılar'ın da böyle bir tapınma geleneğine sahip olduğunu düşünmek yanıltıcı olmaz. Bununla birlikte Ana Tanrıça için yapılan anıtlar ve tapınım bölgeleri bize kültün toplumdaki konumuyla ve ona kimlerin taptığıyla ilgili önemli ipuçları vermektedir.

Frigyalıların Ana Tanrıçası Matar hakkında sahip olduğumuz en önemli bilgilerden biri, onun devlet tarafından korunan bir kült olmasıdır. Bu görüşün kaynağı ise Tanrıça'nın Frig Devleti'ni koruduğunu ilan eden Midas Anıtı'dır. Kral Midas'ın egemenliğini korumak adına Ana Tanrıça kültünün bir parçası olduğu varsayımını dikkate aldığımızda kültün önemli bir dinsel ritüele sahip olduğu sonucuna varırız.⁵⁹ Midas'ın, kendine yakın diğer uygarlıkların panteonlarının aksine yanına Ana Tanrıça'yı alması, kültün Frigya'da bu denli benimsenmesinde ve kalıcı hale gelmesinde etkili bir rol oynamıştır.⁶⁰ Öyle ki, Antik Yunan kaynaklarında Midas, Tanrıça'nın dinsel törenlerinin kurucusu olarak gösterilmiştir.⁶¹

Kültün kraliyet tarafından sahiplenilmesine rağmen Frigya'da Ana Tanrıça tapınımı için yapılan hiçbir tapınak bulunamamıştır.⁶² Frigyalıların dinsel ritüellerini

⁵⁸ Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 65.

⁵⁹ Raşan Tamsü Polat, "İdollerin Frig Kültüründeki Kimliğine Dair Bir Analiz", *Art-Sanat Dergisi* 17 (27 Ocak 2022), 464.

⁶⁰ Özmen, "Ana Tanrıça Kültünün Hellen-Anadolu İlişkileri", 15.

⁶¹ Polat, "İdollerin Frig Kültüründeki Kimliğine Dair Bir Analiz", 464.

⁶² Birgitte Bøgh, "Mother of the Gods: Goddess of Power and Protector of Cities", *Nu-men* 59/1 (2012), 35.

gerçekleştirme ihtimallerinin olduğu tek kapalı tapınak olarak Pessinus Tapınağı gösterilmiştir. Ancak Frigya’da bu tapınağın yapısına benzer başka bir örneğin bulunmaması ve yapının Yunan ve Roma tapınaklarına göre yapılmış olması buranın Frigya dönemine ait olmadığı görüşünü kuvvetlendirmektedir. Frigyalılar Tanrıça için yapılan büyük ve küçük anıtları çoğunlukla su kenarlarında, mezarlarda, derin vadilerde, dağlık alanlarda ve kent sınırlarında konumlandırmışlardır.⁶³ Külte ait kaya anıtlarının bu konumları, Tanrıça’ya açık arazide tapınıldığını göstermektedir. Bu özellik Tanrıça’nın vahşi yaşam ve kent hayatını kapsayan egemenliğiyle uyumludur.

Anıtların kentin kritik yerlerine yerleştirilmesi, külte tapınan kişilerin de resmi bir öneme sahip olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Frigya’da Ana Tanrıça tapımının sadece belli bir zümreye ait olmadığını, Gordion gibi yerleşim yerlerindeki evlerden çıkan gelişigüzel betimlenmiş küçük Tanrıça idolleri sayesinde anlayabiliyoruz. Sıradan evlerden çıkan figürler, kültün halk tabanında da yaygın bir tanınırlığa sahip olduğunu göstermektedir.⁶⁴ Frigyalıların Ana Tanrıça için özel bir ev yapmamaları aslında Tanrıça’nın daha geniş bir egemenliğe sahip olduğunun işareti olabilir. Açık hava tapınaklarıyla krallığa, normal evlerdeki idolleriyle halka hitap eden bir Ana Tanrıça temsili, bu bakımdan Frigyalılara özgü bir nitelik taşımaktadır.

6. Kültün Yayılması ve Etkileri

6.1. Kybele-Attis Anlatısı

Anadolulu Ana Tanrıça tarih içerisinde sadece bir kült olarak değil, diğer pek çok inanç sistemlerinde de görebileceğimiz gibi doğum, kutsanma, ölüm gibi motifleri içeren bir kutsal öykü olarak da karşımıza çıkmaktadır. Kybele’nin en meşhur anlatılarının esas figürü Tanrıça’nın oğlu ya da sevgilisi olarak bilinen Attis’tir.⁶⁵ Kybele’nin Attis ile olan ilişkisi ve bu serüvenin acı sonu, kültün diğer coğrafyalardaki karakterini önemli ölçüde etkilemiştir. Kybele-Attis anlatısının Yunan ve özellikle Roma’daki ritüeller ile ilişkisi bir tartışma konusudur. Yunan ve Roma’da bir tanrı olarak tanınan Attis’in Frigya’daki tartışmalı konumu ve anlatının farklı versiyonlarındaki çelişkiler, bu kutsal öykünün tarih içerisindeki oluşumunun incelenmesini gerektirmiştir.

63 Polat, “İdollerin Frig Kültüründeki Kimliğine Dair Bir Analiz”, 456.

64 Roller, *Ana Tanrıça’nın İzinde*, 138.

65 Çelik, “Sır Dinleri”, 220.

6.2. Anlatının Kökeni

Kybele-Attis anlatısı tek öykü üzerinden değil, birbirinden farklı süreçleri ve figürleri içeren çeşitli öykülerden yayılmıştır. Ne var ki bu anlatılardan günümüze ulaşanları, Frigya kökenli olmayıp en meşhurları Romalı yazarların kaleminden çıkmıştır. Bu bölümde amacımız Attis figürünün kökenini ve hikâyenin özelliklerini incelemek olduğu için günümüze ulaşan anlatıları tek tek ele almak yerine anlatının genel bir özetini vermekle yetineceğiz.

Anlatının tüm versiyonlarını göz önünde bulundurduğumuzda temel olarak Kybele'nin hayatı ve Attis ile olan ilişkisi şeklinde iki bölümden oluştuğunu görmekteyiz.⁶⁶ Antikçağ yazarlarının yapıtlarında yer verdikleri en meşhur anlatıda, Ana Tanrıça, çoban bir delikanlı olan Attis'e âşık olur. Fakat Attis'in başka bir kızla evlenmesi üzerine Kybele Attis'i çıldırtarak kendi kendisini hadım etmesini sağlar. Kan kaybından ölen Attis'in bedeninin bozulmaması için Kybele Zeus'a yalvarır. Onun isteği sonucunda sonradan gelen rahipler de kendilerini hadım ederek bu olayı devam ettirirler.

Özet olarak bu şekilde verebileceğimiz hikâyede temel nokta Attis ile Kybele arasındaki aşk ve sonrasında gerçekleşen hadım olayıdır. Aralarındaki olay örgüsü Kybele ve Attis kültürünün ritüellerine de yansımıştır. Roma döneminde oldukça dikkat çeken bu ritüeller, kültürün başrahibinin kendini hadım etmesini gerektirir. Birkaç gün süren ayinlerde, mensuplar kendilerinden geçerler, kanlı, gizemli ve coşkulu bir şekilde Attis'in kurban edilmesini ve yeniden dirilmesini kutlarlar.⁶⁷

Diğer yandan Attis'i Kybele'nin aşığı olan bir Tanrı olarak göstermeyen tek anlatı, Pausanias'ın Hermesianaks'a dayandırdığı versiyondur ve bu yönüyle dikkat çekicidir. Pausanias'ın versiyonuna göre Attis, sıradan bir insanken Kybele'ye bağlılığı ve kültü yayması ile kutsanmış bir kişi olur. Ne var ki Kybele'nin hamileliği üzerine anne babası Attis'i öldürtürler. Bunun üzüntüsüyle Kybele kendisini kırlara vurur ve Tanrıça olarak tanınmaya başlar. Onun kutsanmasıyla beraber Attis tapımı da Ana Tanrıça kültürüne eşlik etmeye başlar.⁶⁸

Attis hakkında, Ana Tanrıça'nın ona olan sevgisi, onun hadım edilmesi ve ölümlüyle sonuçlanan bu anlatı döngüsü, Yunan ve Romalı yazarlar tarafından kaydedilmiştir. Bununla birlikte anlatılarda Attis'in büründüğü kimlik ve olayların geçtiği coğrafyalar Anadolu kökenlidir. Bu durum, Vermaseren ve Berndt-Ersöz

⁶⁶ Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 279.

⁶⁷ Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 187.

⁶⁸ Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 283.

gibi araştırmacılar tarafından Attis'in köklerini Frigya'da bulabileceğimiz yönünde yorumlanmıştır.⁶⁹ Nitekim Yunan miti de Attis'i, Ana Tanrıça'ya başından beri eşlik eden bir Tanrı olarak görür.

Bu varsayımlarla birlikte söylencenin Kumarbi efsanesi ve Ullikummi Şarkısı'yla benzerliğine dayanarak köklerinin Hititler'e dayandığını söylemek yanlış olmaz. Ancak Attis özelinde değerlendirdiğimizde Frigya döneminde Ana Tanrıça'ya ait yirmiden fazla heykel ve kabartma bulunduğu halde Roma döneminden önce burada tanrı Attis'e ait hiçbir temsilin bulunmadığını görürüz. Frigya'da bulunan sayılı birkaç erkek figürü ise kostüm ve atribü bakımından Yunan sanatındaki Attis figürlerinden oldukça farklıdır.⁷⁰ Roller'a göre, Attis Frigyalı olmakla beraber onun Frigya'daki konumu bir Tanrı olmaktan uzaktır. Attis adı, Frigya'da sıklıkla kullanılan isimlerden biridir ve sıradan evlerdeki çanak çömleklerde görülebildiği gibi Midas Anıtı gibi bazı önemli anıtlarda da karşımıza çıkmaktadır. Bu ismin dinsel temsillerde ortaya çıkması Attis'in yönetici sınıfında önemli bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Onun Frigya'daki konumunu bir Tanrı olarak değil, Kral Midas gibi Ana Tanrıça'ya hizmet ederek dini konumunu yükselten bir rahip olarak yorumlamak daha güçlü bir varsayım olacaktır.⁷¹ Çünkü eğer Attis, Frig Ana Tanrıçasının bir yoldaşı olsaydı onun Kybele ile beraber Frigya'da ortaya çıkması beklenirdi. Oysa Tanrı Attis'i ilk defa MÖ 4. yüzyılda bir Yunan anıtı olan Pire stelinde görmekteyiz.⁷² Bu stelde Attis'in ancak Anadolu'da görülebilecek bir kostüm ile temsil edilmesi, Yunanların ona Doğulu imajı kazandırmak istemesinden dolayı olabilir.

Geç dönem yazarlarının anlatıyı Anadolu'ya bağlama çabaları, Attis kültürünün coşkulu ve sapkın olarak görülen ritüellerini Batıya yakıştıramamalarından kaynaklanmaktadır. Bu sonuca bazı araştırmacıların Attis'in Roma döneminden önce Frigya'da bulunmayışını, Yunanlıların kültürü barbar buldukları için reddettikleri görüşü neticesinde varıyoruz. Nitekim bu varsayımı kabul ettiğimiz takdirde MÖ 4. yüzyılda Yunanların Attis'i neden kabul etmeye karar verdiklerini açıklamak oldukça zor olacaktır.⁷³ Diğer yandan Attis ayinlerinde yer alan kanlı ritüelleri, Doğu ve Batı gelenekleri de dahil çeşitli yaratılış ve yeniden dirilme ayinlerinde

69 Bøgh, "The Phrygian Background of Kybele", 311-320.

70 Özmen, "Ana Tanrıça Kültürünün Hellen-Anadolu İlişkileri", 13.

71 Lynn E. Roller, "Attis on Greek Votive Monuments; Greek God or Phrygian?", *Hesperia* 63/2 (Nisan 1994), 254.

72 Roller, "Attis on Greek Votive Monuments; Greek God or Phrygian?", 247.

73 Roller, "Attis on Greek Votive Monuments; Greek God or Phrygian?", 256.

yaygın bir şekilde görmek mümkün olduğundan sadece bir topluma özgü kılmak doğru bir yaklaşım gibi görünmemektedir.

Mevcut veriler göz önünde bulundurulduğunda Kybele-Attis anlatısının temelinde yer alan motiflerin kaynağının Hititlerle beraber Tunç Devri'ne dayandırılabilceğini fakat Romalıların kabul ettiği ve bugün elimize ulaşan halinin Roma döneminden önce Frigya'da bulunmadığı söylenebilir. Anlatı yazarlarının amacı çoğunlukla Roma'daki hadım etme törenlerini Anadolu'ya uzanan bir efsane içerisinde açıklamaktı. Attis'in yurdu ise Frigya'dır fakat bir Tanrı olarak değil, dini bir rütbe olarak karşımıza çıkmaktadır. Bölümün başında bahsettiğimiz Pausanias'ın anlatısında Attis'i Kybele'nin aşığı değil rahibi olarak anlatmasının sebebi yüksek ihtimalle yazarın Anadolu kültürüne diğer yazarlardan daha hâkim olmasından kaynaklanmaktaydı. Ana Tanrıça kültü Batıya yayıldıkça Yunanlar Attis'i Ana Tanrıça'nın yoldaşı olarak benimsediler ve Attis'e Doğulu bir görsellik kazandırdılar. Yunanlıların Tanrıça'nın yanına bir Tanrı koymaları ve ona adaklar sunmaları, Frig kült geleneklerine dair bilgisizlikleri veya farklı toplumsal ihtiyaçlardan kaynaklanmış olabilir.⁷⁴ Böylece Frigya'da Tanrıça'nın ölümlü bir hizmetkârı olan Attis'in, Yunan panteonuna bir Tanrı olmak suretiyle girerek Ana Tanrıça kültürünün ayrılmaz bir parçası haline geldiği anlaşılmaktadır.

6.3. Anlatının Diğer Kültlerle İlişkisi

İlkel insan bilinci, kendisini doğanın bir parçası olarak görmüş ve dış dünyada olup bitenlerin nedenlerini doğrudan kendi hayatı ile ilişkilendirmiştir. Hayatın sürekliliğini sağlamak için hasat zamanlarına, yani mevsim döngüsüne ritüeller ile etki etmeye çalışmışlardır.⁷⁵ Aynı zamanda yaşamın son bulması ve yeniden başlamasıyla da yakından ilişkili görülen mevsimlere yönelik ritüel ve inanışlar farklı toplumlarda sonsuz çeşitlilik arz etse de temelde benzer amaçlardan doğmuşlar ve toplumun inanışında yer alan bir kutsal olayın yeniden tekrarlanmasını temsil etmişlerdir. Bu nedenle araştırmacılar, ritüelleri benzer olan tanrı ve tanrıçaları aynı kategorilerde ele almayı tercih etmişlerdir. Aslında bu metotla, farklı kült gelenekleri arasındaki etkileşimi de ortaya koymaya çalışmışlardır.

Buradan yola çıkarak Halikarnas Balıkcısı'nın, büyük Ana Tanrıça'nın sevgilisi -yahut oğlu- Attis'in kökenini bulmak için Sümerlere gitmeli⁷⁶ derken yeniden

⁷⁴ Roller, "Attis on Greek Votive Monuments; Greek God or Phrygian?", 258.

⁷⁵ Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1994), 61.

⁷⁶ Halikarnas Balıkcısı, *Anadolu Tanrıları* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2020), 109.

doğuş mitosları arasındaki benzerliğe işaret ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü Attis tıpkı Adonis, Tammuz ve Osiris gibi ölen ve yeniden yükselen tanrılar arasında yer almaktaydı. J. Frazer'in "Altın Dal" kitabı ve daha sonra "Adonis, Attis ve Osiris" eseriyle öncülük ettiği bu kategorileştirme, sonraki araştırmacılar tarafından tartışmalı bulunmuştur. Tartışmanın sebebi bu listede yer alan tanrılar ve efsaneleri arasındaki farklardır. Yakın Doğu'nun ölmekte olan ve yükselen tanrılarına ilişkin kanıtların çoğu, genellikle Hıristiyanlık sonrası geç antikitenin Yunanca ve Latince metinlerinde bulunur.⁷⁷ Bu tanrıların başında Babil ve Suriye'nin Sami halkları tarafından tapım gören Adonis gelmektedir.⁷⁸

Klasik araştırmalarda Adonis, bitkilerin mevsimlere göre gerçekleşen değişiminin Yunan temsili olarak yorumlanmıştır.⁷⁹ Nitekim bitkilerin mevsimlere göre kuruması ve açması nihayetinde ölümün ve yeniden dirilişin bir tezahürü olarak Adonis mitiyle ilişkiliydi. Diğer yandan J. Frazer da Adonis isminin Asur tanrısı Tammuz ve onun Sümer'deki temsili Dumuzi'ye tapanların tanrısı onurlandırmak için kullandıkları bir unvan olduğunu ve Yunanların bir yanlış anlama neticesinde Adonis'i bir özel isme dönüştürdüklerini öne sürmüştür.⁸⁰ Dolayısıyla Adonis ve Tammuz'un birbirleriyle aynı ya da yakından ilişkili olduklarını söylemek mümkündür.

Çeşitli varyantlarla günümüze ulaşan ve Afrodit-Adonis olarak bilinen efsanenin en meşhur rivayetinden bahsederek genel özelliklerine değineceğiz. Afrodit'in oğlu veya sevgilisi olarak bilinen Adonis, bir yaban domuzu tarafından parçalanarak öldürülür ve yeraltı dünyasına iner. Bunun üzerine Afrodit Adonis'i geri almak için peşinden gider. Ancak yeraltı aleminin tanrıçası Persephone da Adonis'i sevmektedir ve onu geri vermek istemez. Bunun üzerine toprak kurur ve verimsizleşir. Sorunu çözmek üzere Zeus devreye girer ve verdiği karara göre Adonis yılın üçte birini Afrodit, diğer üçte birini ise Persephone ile geçirecektir. Bu döngü, yeryüzündeki mevsimlerin döngüsüne dönüşür.⁸¹

77 Jonathan Z. Smith, "Dying and Rising Gods", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 4/522.

78 Frazer J. George, *Adonis, Attis, Osiris 1* çev. İsmail Hakkı Yılmaz, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 1/17.

79 Klaus-Peter Koepping, "Adonis", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 1/30.

80 "Dying and Rising Gods", 4/525.

81 Jenny March, *Klasik Mitler*, çev. Semih Lim (İletişim Yayınları, 2018), 524.

Osiris ise Mısır'da uzun yıllar halk tarafından adaklar sunulan oldukça önemli bir tanrıydı.⁸² Osiris-İsis kültüne dair veriler binlerce yıla yayılan uzun metinlere dayanmaktadır. Bunun sebebi Osiris'in tıpkı Adonis ve Tammuz gibi tabiata can vermesinin yanı sıra aynı zamanda güçlü ölümlerin güçlü tanrısı olarak görülmesiydi.⁸³ Birçok varyantları olan efsaneye göre Osiris, Zulmet tanrısı olan kardeşi Seth tarafından öldürülür ve bedeni parçalara ayrılır. Kardeşi ya da eşi olan İsis, Osiris'in parçalarını bulur, birleştirir ve gömer. Bunun üzerine Osiris yeniden dirilir ve göğe yükselerek ebedi hayata kavuşur.⁸⁴

Adonis ve Osiris, ölen ve yeniden dirilen tanrılar arasındaki en güçlü kültlere sahip tanrılarıdır. J. Frazer onları yeniden doğuş mitinde birleştirirken Attis'i de bu kategoride kabul etmiştir. Parçalanmaları, tanrıça ile ilişkileri ve tanrıça tarafından kurtarılmaları ve yeryüzüyle olan ilişkileri onları benzer bir efsane gibi gösteren ortak imgelerdir. Fakat Attis anlatısının esas vurgusu olan hadım edilme hadisesi söz konusu diğer kültürlerde görülmez. Diğer yandan Kybele-Attis anlatılarında Attis'in yeniden dirildiğine dair bir olay geçmemektedir. Her ne kadar diğer kültürler gibi Yunan ve Roma inanışlarına derinden etki etse de Attis'i ölen ve yeniden doğan tanrılardan ayıran en önemli fark onun bir tanrı olmayışındır.⁸⁵

7. Kybele Kültünün Diğer Coğrafyalara Yayılması

Büyük İskender'in MÖ 333 tarihinde Persleri yenmesi ile coğrafi sınırların aşıldığı yeni bir dönem başlamıştır. Bu dönemde doğu ve batı arasında her alanda gelişen bir etkileşim meydana gelmiş ve farklı bir dünya görüşü ortaya çıkmıştır.⁸⁶ Doğuda olduğu gibi Batı Anadolu'da da değişen yönetim sistemi ile Frigya'nın pek çok önemli kenti Hellenleşme sürecine girmiştir. Hellen etkisi kendini sadece yönetimde değil Frig din geleneğinde de göstermiştir. Yunanlılar, Frigya ve İyonya devletleriyle kurdukları ilişkiler neticesinde Matar ile tanışmışlardır. Atina ile Sparta arasındaki büyük savaşlar sonucunda Atinalılar, Frig Ana Tanrıçası'ndan medet umarak Tanrıça'yı kente getirmişlerdir.⁸⁷ Onu kendi inanç sistemlerine katmışlar ve Frigyalı Ana Tanrıça'nın Roma'ya dek uzanan serüvenini başlatmışlardır.

⁸² Çelik, "Sır Dinleri", 297.

⁸³ "Dying and Rising Gods", 4/524-525.

⁸⁴ Çelik, "Sır Dinleri", 217.

⁸⁵ "Dying and Rising Gods", 4/523.

⁸⁶ Özmen, "Ana Tanrıça Kültünün Hellen-Anadolu İlişkileri", 10.

⁸⁷ Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 186.

7.1. Kybele'nin Yunan Panteonun'daki Yeri

Frig Ana Tanrıçası'nın Yunan kültüründe ilk ortaya çıkışının MÖ 7. yüzyıl sonu ya da 6. yüzyıl olduğu düşünülmektedir. MÖ 4. yüzyıl itibarı ile Meter, bir gizem kültüne dönüşerek neredeyse her Yunan kentinde tapınım görmeye başlamıştır.⁸⁸ Yunanlılar Ana Tanrıça'nın Frig sıfatını özel bir isme dönüştürerek ona Kybele diye seslenmişler ve yine "ana" anlamına gelen Meter ismini kullanmışlardır. Bu isimlerin tercih edilmesi, Ana Tanrıça'nın Hellenistik dönemde de dağların anası olma özelliğini devam ettirdiği şeklinde yorumlanabilir. Meter'in yeni Yunan kolonileri için bir yoldaş olarak görülmesi de aslında onun Frigya'daki kent koruyucu rolünün Yunanlar tarafından tanındığını ve bu rolün sürekliliğini devam ettirdiklerini göstermektedir.⁸⁹ Ancak zaman içinde Yunanlar Meter'in sanattaki temsilini ve hikayesini Hellenleştirerek ona Frigya'dakinden farklı bir karakter kazandırmaya çalışmışlardır. Meter'in kazandığı yeni atribüleri ve kostümü onu farklı bir tanrıça gibi göstermektedir. Bununla birlikte Meter, yaygın bir saygı ve tapınım görse de hiçbir zaman tam olarak Yunan panteonundaki Olymposlu tanrılardan biri olmamış ve yabancılığını korumuştur. Tam anlamıyla batılı ya da tam anlamıyla doğulu denemeyecek olan Meter, bu haliyle yaygın bir kabul görmüştür. Öyle ki o, Yunan dünyasında kendisine ve kültüne önemli ölçüde saygı kazandıran ilk yabancı tanrıçaydı.⁹⁰

Meter'in, Girit'te Yunan panteonunda tanrıların anası olan Rhea ile özdeşleşirken Atina'da bir başka Yunan tanrıçası olan Demeter ile özdeşleştirildiği görülmektedir. Rhea ve Demeter kadar güçlü olmasa da kimi zaman Gaia da Meter'le bir tutulan tanrıçalar arasında bulunmuştur.⁹¹ Her ne kadar tam bir birleşme söz konusu olmasa da tanrıçalar arasındaki bu özdeşleştirmeler bazen tanrıçaların karakterleri üzerinden olurken bazen de kült nesnelere ve ritüeller yoluyla gerçekleşmiştir. Yunanlıların bu bilinçli çabası, Zeus'un egemenliğindeki eril Yunan dininde Meter'in güçlü konumunu açıkça göstermektedir.⁹² Meter'in hem içerde hem dışarıda kalan yabancı karakteri, onun Yunan panteonunda sıradan bir tanrıça olmasına izin vermemiş, onun için ayrı bir kült inşa edilmesine yol açmıştır.

⁸⁸ Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 167.

⁸⁹ Bøgh, "Mother of the Gods", 55.

⁹⁰ Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 167.

⁹¹ Arnaldo Momigliano, "Cybele", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Eliade Mircea (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 4/185.

⁹² Özmen, "Ana Tanrıça Kültünün Hellen-Anadolu İlişkileri", 12.

Yunan dünyasında Meter tapınımı ilk zamanlar halka açık alanlarda gerçekleşirken zamanla sadece külte bağlı olanların ayinlere katılabileceği bir gizem kültürüne evrilmiştir. Tapınımdaki bu değişim, Yunan tanrılarından Dionysos ve Pan'ın dini törenlerinin Meter kültürüne girişiyle ilişkilidir.⁹³ Esrime ayinlerini içeren bu törenler Yunan elit ve yazarları tarafından oldukça olumsuz karşılanmış ve dışlanmıştır. Onların bu tepkisine rağmen Meter kültürünün geniş bir kitleye sahip olması ve saygı görmesi, kültürün aristokrasiden ziyade halkın alt tabakalarına ve her sınıftan insana hitap ediyor olması ile ilişkili olabilir. Törenlerdeki müzik ve dans, insanların serbest bir şekilde içlerindeki coşkuyu dışarı vurmalarına imkân veriyor ve güçlü bir dinamizm oluşturuyordu. Bireylerde ortaya çıkardığı bağıllık duygusuyla güçlenen gizem kültürleri, Hellenistik dönemle beraber Yunan'ın eski devlet kültürlerinden kopuşunun bir sonucudur.⁹⁴ Nitekim devlet ve halk arasındaki dini ayrılmanın daha net görüldüğü Roma dünyasında Meter, Yunan panteonunda olduğundan çok daha büyük bir üne sahip olmuştur.

7.2. Magna Mater'in Roma'daki Tapınımı

MÖ 200 ile 500 arası tamamen yok olmaya mahkûm bırakılmış Roma devletinin halk nezdindeki itibarının yitirilmesi, MÖ ikinci yüzyılda meydana gelen Kartaca Savaşları'nın olumsuz sonuçlarına dayanmaktadır.⁹⁵ Roma dini, dinsel bir mahiyetten ziyade siyasi yönü ağır basan bir kurum haline geldiğinde Roma halkının mana, ebediyet ve ruhsal heyecan arayışına karşılık verememeye başlamıştı. Bu kopuşu çözebilmek adına Roma devleti yerli ve yabancı tanrıları sahiplenerek geniş bir panteon oluştururken diğer yandan da halk, sırlı tarikatlara bağlanmaya başlamıştı. Söz konusu dönüşümü en dikkat çekici örneği ise Kybele'nin Asya'dan Roma'ya getirilişi olmuştur. Ana Tanrıça'nın gelişiyile ilgili çeşitli efsaneler günümüze kadar ulaşmıştır. Fakat biz hepsine değinmek yerine Ana Tanrıça'nın Roma'daki genel konumuna değinmekle yetineceğiz.

Kybele'nin şehir koruyucu özelliği, Romalılar tarafından biliniyordu ve savaş sonrası kayıplar için bir teselli kaynağıydı. MÖ 204 tarihinde Kybele'nin Roma'ya gelişi Romalılar tarafından coşkuyla karşılanmış ve kısa sürede hoşgörüle benimsenmişti.⁹⁶ Kybele'ye çoğunlukla "büyük ana" anlamına gelen "Magna

⁹³ Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 171.

⁹⁴ Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 275.

⁹⁵ Campbell, *Tanrıçalar ve Tanrıça'nın Dönüşümleri*, 68; Çelik, "Sır Dinleri", 213; Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, 223.

⁹⁶ Ömer Çapar, "Roma Tarihinde Magna Mater (Kybele) Tapınımı", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, (1978), 167-169.

Mater” adıyla sesleniyorlardı. Ana Tanrıça için Romalı yazarların kullandıkları ifadelerden ve hatta bugün Vatikan olarak bildiğimiz bölgede, yani Roma’nın merkezinde yer alan Mater tapınağından ona duyulan büyük saygıyı açıkça anlayabiliyoruz. Yunanistan’daki yabancı ve marjinal kimliğinin Roma’da bu denli değişmiş olması, Romalıların yaşamlarıyla ve ona duydukları ihtiyaçla ilişkili olabilir. Çünkü Mater tapımı sadece halkın değil, askerlerin ve hatta Roma devletinin bağlı olduğu bir kült haline gelmişti. Tanrıça’nın aristokraziyle güçlü ilişkisini ve elitlerin uzun yıllar sürdürdükleri destek ve himayeyi Latin kaynakları sayesinde biliyoruz.⁹⁷ Magna Mater’in Roma’daki tapımı, ayinler, kutsal gün ve bayramlar hakkındaki en geniş bilgiye Latin düşünür ve yazar Catullus (MÖ 87- MÖ 54) sayesinde ulaşabiliyoruz.⁹⁸

Roma’da Mater ayinleri, Ana Tanrıça’nın Gallus adıyla bilinen rahipleriyle beraber gerçekleştirilirdi. Bu törenler oldukça kanlı ve vahşi eylemler içerirdi. Onlar için bu motifler, Tanrıça’nın karakteriyle ilişkiliydi ve tarikata katılım için gerekliydi.⁹⁹ Ritüeller sadece Mater için değil onun yoldaşı Attis için de yapılırdı. En önemli tören, Attis’in ölüm günü olan 22 Mart’ta (Kan Günü) başlar ve 25 Mart’ta onun yeniden dirilişine dek devam ederdi. Yıllık düzenlenen bu tören ve Tanrıça’nın kültüyle ilgili diğer tüm ritüeller Roma devleti tarafından denetim altındaydı. Törenlerin içeriği, katılanların kendilerinden geçmeleri ve sonucunda ortaya çıkan hadım gibi adetler bu denetimi ve bazen de kısıtlamaları gerekli kılmış olabilir.¹⁰⁰ Bununla birlikte kült, Roma tarihindeki diğer kùltlerden çok daha büyük ve ilgili bir kitleye sahipti. Nitekim sunduğu kurtuluş ümidiyle Roma dinini büyük ölçüde etkileyen Ana Tanrıça, Hıristiyanlığın doğuşuna dek kendisini göstermiştir.

Ana Tanrıça, farklı isim ve özelliklerle kendini gösterdiği üç kült yerinde de onun Anadolu’da doğan karakterini tanıyabileceğimiz izler bırakmıştır. Tanrıça’nın doğayla birleşmiş güçlü koruyuculuğu tüm topraklarda sürekliliğini korumuştur. Tarihi süreç içerisindeki değişim ve dalgalanmalara rağmen bazen Asyalı bazen de yabancı bir tanrıça olarak farklı kitlelerce saygı görmüştür. Nitekim her şeyden önce o, gittiği her yerde bir “Ana” idi.

⁹⁷ Bøgh, “Mother of the Gods”, 59.

⁹⁸ Çapar, “Roma Tarihinde Magna Mater (Kybele) Tapınımı”, 174.

⁹⁹ Çelik, “Sır Dinleri”, 221.

¹⁰⁰ Çapar, “Roma Tarihinde Magna Mater (Kybele) Tapınımı”, 187.

Sonuç

Frigyalıların Matar diye seslendikleri Ana Tanrıça'ya Yunanlar Meter, Romalılar Mater olarak seslendiler. Onun Anadolu'ya gelmesi, gittiği hiçbir yerde unutulmadı ve yine bir Ana olarak benimsendi. Fakat bu ana, geleneksel dışı rolünden farklı olarak vahşi doğaya ve hayvanlara hükmeden, kentleri koruyan, dağlarda ve şehir sınırlarında yaşayan, ebediyet, güç ve egemenlik vadeden bir Ana Tanrıça'ydı.

Günümüz araştırmacıları, Kybele kültürünü Hellenleşmiş versiyonu üzerinden bir anlamlandırma çabası eğilimindedirler. Ancak Kybele'nin doğduğu topraklarda kalmayıp geniş coğrafyalara yayılmasını ve bugün bile çeşitli bilimsel alanlara konu olmaya devam etmesini sağlayan önemini anlayabilmek için Ana Tanrıça'nın kökenine gitmek ve onu Frigyalılar'ın gözüyle değerlendirmek gerekmektedir. Bu nedenle çalışmamızın esas hareket noktası Ana Tanrıça'nın yurdu olan Anadolu ve Frigler olmuştur. Böyle bir yol izlenmesi, Ana Tanrıça'yı doğduğu yerde ve ilk inananlarının gördüğü şekliyle tanınmasına katkı sunmaktadır. Diğer yandan farklı dini gelenekler ile kıyaslanması, Ana Tanrıça'nın farklılıklarının ve özgünlüğünün tespit edilmesine yardımcı olacaktır. Tarihsel akışa göre Ana Tanrıça kültürünün yayılma sürecindeki etkenlerin incelenmesi, sadece Ana Tanrıça'yı tanıma açısından değil, aynı zamanda onu kültürlerine alan toplumların inançlarını anlama yönünde adımlar atmaktadır.

Sadece antik dünya inançlarını anlamak için değil, günümüzdeki bazı din ve düşünce akımlarını geniş bir zeminde tartışabilmek için de Ana Tanrıça kültürüne eğilmek gerekmektedir. Nitekim Ana Tanrıça kültürü ve Tanrıça inançları arkeoloji, psikoloji ve felsefe ağırlıklı çalışmalarda inceleme konusu yapılmıştır. Bu çalışmalar sonucunda son birkaç yüzyılda Teoloji alanı oluşmuş ve Tanrıça inancı feminist teolojinin kaynağı olmuştur. Günümüzde etkisi azımsanamayacak bu akımları ve yeniden mit üretimi üzerine yoğunlaşan çabaları anlamak ve tartışabilmek için Tanrıça inancının Dinler Tarihi alanında daha yoğun çalışılması gerektiği kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Barnett, R. D. "Phrygia ve Demir Devrinde Anadolu Kavimleri". çev. Ömer Çapar. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 43-73.
- Bøgh, Birgitte. "Mother of the Gods: Goddess of Power and Protector of Cities". *Numen* 59/1 (2012), 32-67.
- _____. "The Phrygian Background of Kybele". *Numen* 54 (2007), 304-339.

- Campbell, Joseph. *Tanrıçalar ve Tanrıça'nın Dönüşümleri*. çev. Nur Küçük. İthaki Yayınları, 2021.
- Çapar, Ömer. "Roma Tarihinde Magna Mater (Kybele) Tapınımı". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 167-210.
- Çelik, Mehmet. "Sır Dinleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1992), 213-225.
- Çiçek, Betül Özel. *Bir Tarih ve Teoloji Yazım Aracı Olarak Tanrıça Kültü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2021.
- Darga, A. Muhibbe-Konyar, Erkan. "Demir Çağı'nda Anadolu'da Kadın: Urartu, Frig ve Lidya". *Anadolu'da Kadın*. 241-267. Yapı Kredi Yayınlar, 1984.
- Duby, Georges-Michelle Perrot (ed.). *Kadınların Tarihi 1: Ana Tanrıçalardan Hıristiyan Azizelere*. çev. Ahmet Fethi. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005.
- Eliade, Mircea. *Ebedi Dönüş Mitosu*. çev. Ümit Altuğ. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1994.
- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 6. Basım, 1996.
- Halikarnas Balıkcısı. *Anadolu Tanrıları*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2020.
- J. George, Frazer. *Adonis, Attis, Osiris 1*. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2., 2021.
- Koepping, Klaus-Peter. "Adonis". *The Encyclopedia of Religion*. ed. Mircea Eliade. 1/30-31. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- Lane, Eugene N. (ed.). *Cybele, Attis and Related Cults*. Leiden New York Köln: Brill, 1996.
- March, Jenny. *Klasik Mitler*. çev. Semih Lim. İletişim Yayınları, 2018.
- Mellaart, James. *Catal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*. McGraw Hill, 1967, First Edition., 1970.
- Momigliano, Arnaldo. "Cybele". *The Encyclopedia of Religion*. ed. Eliade Mircea. 4/185-186. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- Smith, Jonathan Z. "Dying and Rising Gods". *Encyclopedia of Religion*. ed. Mircea Eliade. 4/521-526. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- Ömer, Çapar. "Anadolu'da Kybele Tapınımı". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 29/1-4 (1978), 191-210.
- Özmen, Seher Selin. "Ana Tanrıça Kültünün Hellen-Anadolu İlişkileri". Namık Kemal Üniversitesi, 2015.
- Polat, Rahşan Tamsü. "İdollerin Frig Kültüründeki Kimliğine Dair Bir Analiz". *Art-Sanat Dergisi* 17 (27 Ocak 2022), 451-473.

Roller, Lynn E. *Ana Tanrıça'nın İzinde: Anadolu Kybele Kültü*. Alfa Yayınları, 2013.

_____. "Attis on Greek Votive Monuments; Greek God or Phrygian?" *Hesperia* 63/2 (Nisan 1994), 245-262.



**Sinemada Animizm ve Mitolojik Unsurlar: Avatar (2009) ve
Avatar 2: Suyun Yolu (2022) Filmleri**

Betül KALENDER

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

İslami Araştırmalar Enstitüsü [betulkalender99@gmail.com],

Orcid ID: 0000-0003-0304-727X



Giriş

Eski çağlardan beri sözlü kültürün ürünü olarak gelişen mitolojiler modern teknoloji ve bilimin karşısında kalıcılığını korumuştur. 20.yy'daki teknolojik gelişmelerle birlikte kendisine yeni bir anlatım mecrası olarak sinemayı bulmuş ve bu andan itibaren de geçmişin tozlu raflarından çıkarılarak yine muhatabının ilgisinin merkezine yerleşmiştir. Günümüzde, filmlerde geçen mitolojik ve animistik unsurlar izleyenlere anlam yükledikleri kutsal sinemanın büyüdü dünyasında tecrübe etme imkânı sunmuştur. Bu durum keşfedildiği andan itibaren beyaz perde yapımcıları bu durumu hem bir ideoloji aktarımı hem de pazarlama aracı olarak değerlendirmişlerdir.

İncelemiş olduğumuz Avatar (James Cameron: 2009) ve Avatar: Suyun Yolu (James Cameron: 2023) filmleri bu animistik ve mitolojik anlatının en maliyetli, en yüksek hasılatlı ve gerek teknolojisi gerek çizdiği atmosferle en çok ilgi çeken örneklerinden biridir.

Bu çalışma hazırlanırken “Popüler Kültür Okuması: Avatar Filmi ve Mitoloji” (Ekin Can Seyhan & Selim Sertel Öztürk, 2021) başta olmak üzere; “Ataerkil ve Anaerkil Toplumun Tarihsel Savaşımının “Avatar” Filmi Bağlamında İncelenmesi” (Burcu Kaya Erdem & Özge Baydaş Sayılğan, İletişim Çalışmaları Dergisi, 2012) ve “Avatar” Filmi Özelinde Emperyalist Uygulamaların İncelenmesi” (Ayhan

Şahin, 2015) eserleri incelenmiştir. Çalışmamızda bunlardan farklı olarak Dinler tarihinin Fenomenoloji, betimleyici ve açıklayıcı yaklaşımları kullanılarak dini-mitolojik bağlamda bir inceleme yapılmış bunun yansımaları ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda içerikte sinemanın mitolojiyi ve dolayısıyla dini öğeleri bir pazarlama aracı olarak sunması tartışılmaktadır.

1. Filmler Hakkında Genel Bilgi

James Cameron imzalı Avatar filmi 2009 yılında vizyona girmiştir. Hem senarist hem de yönetmen olan Cameron, filmin yazımına 1994 yılında başlasa da dönemin teknolojisi filmin çekimi için yeterli alt yapıyı oluşturmadığı için ertelemiştir. Nihayetinde vizyona girdiğinde kullanılan teknoloji ve görsel efektlerle dünya çapında ses getiren bir film olmuştur. Bununla birlikte konusu hem övgüye hem de ideolojik eleştirilere maruz kalmıştır. Filmde yapılan konuşmalar için dilbilimciler Na'viler için özel bir dil meydana getirmiştir ve çekimlerinde Yeni Zelanda, Havai Tropik Ormanları, Los Angeles gibi farklı mekânlar kullanılmıştır¹

Filmin ana karakteri Jake Sully yürüme engelli bir gazidir. Kardeşinin ölümünden sonra DNA'ları benzerlik taşıdığı için onun adına tasarlanan "Avatar bedeni" kullanarak Pandora gezegenindeki araştırmaya katılır. Araştırmayı fonlayan şirket buradan ham madde çıkarmak istemektedir. Önceleri gezegenin yerlisi Na'vi ırkına ulaşmaya çalışmış ve eğitimlerle kendi ırklarıyla kaynaştırma politikalarını izlemişlerdir. Fakat doğayla iç içeliği yaşam biçimi olarak kabul eden Na'vi ırkından faydalanamayacaklarını anladıklarında onları fethedilmesi gereken bir topluluk olarak görmüşlerdir. Film içerisinde geçen "İnsanlar senin istediğin bir şeyin üzerinde yaşıyorlarsa onları düşmana çevirirsin. Böylece istediğini almakta kendini haklı çıkarırsın" repliği bu politikayı açıkça ortaya koymaktadır.

Filmin başlarında ana karakter Jake, askerliğin getirdiği ön yargıyla davranmaktadır. Her ne kadar bir araştırmacının içinde yer alsın da orduya olan bağlılığını sürdürmekte ve otoriter bir figür olan komutanına bilgi sızdırmaktadır. Sadece ekibi ve yerli Na'vi halkına değil, gezegene karşı da kendini koruma içgüdüsünde olduğunu görmekteyiz. Ekibinden ayrı düştüğünde kendisine önce bir mızrak yapması ve gezegende paranoik şekilde ilerlemesi buna örnek gösterebilir. Gezegene ait bir türün saldırısına uğradığında onu bir yerli olan Neytiri kurtarır. Neytiri'nin boğuşma esnasında kendisini savunmak için öldürdüğü hayvana bile saygı duyması

1 "Avatar'da İşgal ve Direniş Politikaları", *Bilimkurgu Kulübü* (Erişim 04 Nisan 2023).

Jake'in bakışını doğaya çeviren ilk motif olarak işlenmiştir. Burada Jake tarafından doğayla kurulan ilişki, "öteki"yle kurulan ilişkiyi ve bakışı yansıtmaktadır.²

Devamında Jake yerli halkın arasına karışır ve Neytiri sayesinde bir Na'vi olarak yaşamayı öğrenir. Pandora doğası ve canlılarıyla bağ kurmaya başlar. Fakat Avatar içerisinde bedenleşmiş bir insan olarak tamamıyla onlardan birisi olamaz. Filmin devamında insanoğlunun açgözlü işgali ve yıkımı, Na'vi halkının buna direnişi uzun süren aksiyon sahneleriyle yüksek bir tempoda işlenmiştir. Ana karakter Jake, kendi ırkına karşı durarak Na'viler arasında adeta bir kurtarıcı Mesih olarak yer almıştır. Nihayetinde insanoğlunun ağır silahları ve yıkımına karşın doğayla iç içe olan yerliler savaşı kazanmıştır. Jake, kutsal ağacın yanında bir kabul töreniyle birlikte, yerlilerin her şeyin yaratıcısı olarak gördüğü Eywa tarafından Avatar bedenine geçirilmiş ve artık onlardan biri olmuştur. Bu savaşın kahramanı ve yerlilerin kurtarıcısı olan Jake'in Avatar içinde bedenleşmiş bir insan olması eleştirilmiştir. Bununla birlikte filmin arka planda Amerika'nın Irak işgaline, Napalm bombası ve Vietnam'a gönderme yapıldığı şeklinde de yorumlar yapılmıştır. Bu açıdan filmin anti-Amerikan görünmemesi amacıyla ana karakterin özellikle yine Amerikalı seçildiği çıkarımı yapılabilir. Ayrıca filmde yerlilerin kendilerini kendi başlarına savunamayacak durumda olmaları, işgalcilere karşı yine onlardan birinin arkasına sığınmaları gibi hususlar da oryantalist bir bakış açısının ürünü olduğu şeklinde değerlendirilebilir.

2022 yılında vizyona giren "Avatar: Suyun Yolu" filmiyle bu yapıım bir seri haline gelmiştir. Hikâyenin üzerinden yıllar geçmiş Jake ve Neytiri'nin çocukları olmuştur. Gezegendeki düzen çiftin liderliğinde geçici bir süre sağlanabilmiş olsa da insanoğlunun yeni bir işgali sonrasında dengeler bozulmuştur. İnsanlık kendi gezegenini kullanılmayacak hale getirmiş ve Pandora'yı yeni bir yerleşim yeri olarak kabul etmiştir. Jake bu sefer kurtarıcı psikolojisinden uzaktır. Ailesi ve Na'vi'leri korumak adına Pandora'nın bir başka coğrafyası olan su şehrine göç eder. Burada ise Pandoranın bambaşka ve benzersiz bir yönü olan su altı yaşamı görülmektedir. Ormanın ruhunun kutsal ağaçta birleşen sinir ağlarından oluşması gibi su altında da benzer bir yapı vardır.³

Hikâyedeki çatışma bu kez çocuklar üzerinden dönmektedir. Üzerine Amerikalıların bu kez de balinalardan elde ettikleri bir maddenin ve Jake'in peşine düş-

2 James Cameron, *Avatar* (Film 2009), 34:00-39:02

3 James Cameron, *Avatar: Suyun Yolu* (Film:2022), 01:32:46-01:34:00

mesiyle yeni bir işgal portföyü oluşturulmuştur. Filmin sonunda her iki tarafın da kayıpları olmuş ve kazananın olmadığı bir sonuca bağlanmıştır.

Film akışında süregelen, uyum ve öteki karşısında kendini tanımlama süreçleri hikâyeyi oluşturmaktadır. İlk filmde Holywood filmlerinde sık bir tema olan “cesaret”e çok defa vurgu olsa da bu tema ikinci filmde ana karakterde pek karşılığını bulmamıştır. Bunun sebebi ise doğayla bütünleşmeyi ve ona zarar vermemeyi ilke edinmiş karakterlerin devam serilerinde işlenecek olan savaş temasını kabul etmeleri ve buna mecbur bırakıldıkları gerekçesiyle savaşmakta haklı gösterilmelerinin amaçlandığı olarak yorumlanabilir.

Milyon dolarlar tutan hasılatıyla dünya çapında popürlüğünü ve etkisini koruyan bu filmlerde birçok dini ve mitolojik unsur bulunmaktadır. İzleyeni cezbeden kısmı da kullanılan görselliğin yanında bu mitolojik anlatıdır.

1.1. Avatar İsimlendirmesi

Film, insan ırkının Pandora adlı gezende bulunan unobtanium adlı bir maddeyi sömürme isteği üzerine burada inşa ettiği araştırma merkezine yolculukla başlamaktadır. Buradaki ırkla iletişim kurabilmek, gezegen şartlarına uyum sağlayabilmek amacıyla Avatar isimli bir proje yürütülür. Buna göre Na’vi ırkı ve insan DNA’sı birleştirilerek melez bir beden üretilir. İnsanlar Avatar isimli bu biyolojik bedeni zihinsel bir bağ aracılığıyla kontrol etmektedir. Filmin ana karakteri Jake yarı felçlidir, aslında abisi için üretilen bu bedeni kendi kısıtlanmış hayatını kontrol edebilmek amacıyla kullanmayı kabul eder. Proje içerisindeki görevi Na’vi ırkının arasına karışıp onları gezegeni terk etmeye ikan etmek, olası bir savaş halinde bilgi toplamak iken Na’vi’lerin doğayla kurdukları bağdan ve yeni bedeninin ona getirmiş olduğu özgürlükten etkilenerek görevini terk eder. Bu saatten sonra savaş başladığında Na’vi halkı yanında yer alır ve Avatar bedeni içerisinde adeta bir “Kurtarıcı Mesih” olarak hareket eder.

Filmin ana yapısını oluşturan bu “Avatar içerisinde bedenleşme” teması Hinduizm’deki Tanrı Vişnu’nun bedenleşmesi hadisesini anımsatmaktadır. Tanrıların veya metafizik varlıkların belirli amaçlar için insan veya hayvan formunda yeryüzüne inişlerini ifade eden bu anlayış aynı zamanda tanrının veya metafizik varlığın aldığı biçimi ya da bedensel formu da tanımlamaktadır.⁴

4 Cemil Kutlutürk, “Hinduizm’e Göre Tanrı Vişnu’nun Yeryüzünde Bedenlenmesinin (Avatara/Hulûl) Temel Nedenleri”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 55/1 (2015), 141-160.

Hindu kutsal metinlerinde geçen bu bedenleşme insanlar arasındaki düzensizliği ve kötülüğü ortadan kaldırmayı ve düzeni (*dharma*) yeniden sağlamayı amaçlamaktadır. Hindu inancına göre, bütün kutsal metinlerin üzerinde durduğu temel husus, bu doğal yasanın (*dharma*'nın) korunmasıdır⁵ Tanrı Vişnu, dini ve ahlaki bozulmalar başladığında yeryüzüne inerek şeytani varlıklarla mücadele edecek, gerekli müdahaleyi yaparak evreni koruyacak ve evrendeki varlıkları huzura erdirecektir. Avatar, hem kurtarıcı hem de insanlara örnek, önder olan bir beden formudur.

Filmdeki Avatar'ın da aynı amaçlara hizmet ettiği görülmektedir. Gezegendeki kötülük ve bozgunculuk arttığında, kendisini koruyamayan Na'vi halkı karşısına Avatar içinde bedenleşmiş olan Jake çıkar ve onları içinde buldukları bu durumdan kurtarır. Böylelikle gezendeki bozulan düzen yeniden sağlanmış olur. Jake, Na'vi halkı için hem bir kurtarıcı hem de yol gösterici olmuştur. Bu yüzden filmin sonunda bedeni Ruhlar Ağacı'na getirilir ve Eywa tarafından bedenleştirilerek Na'vi halkından birisi olur.⁶

Kutsalın belirli amaçları gerçekleştirmek adına insan veya hayvan suretinde bedenleşmesi köken olarak animistik dinler olan İran ve Hint dinlerine dayanmakla birlikte sadece Hinduizm'de değil pek çok dini öğretilerde yer almaktadır. Bu doktrin, tanrısal iradenin bilinçli olarak “kendisini açığa çıkarması” üzerine kuruludur.⁷

Avatara inancına göre o, kötülüğün ve adaletsizliğin arttığı, dini yozlaşmanın en üst düzeye ulaştığı ahir zamanda tekrar bedenlenecek ve insanlığı bu felaketten kurtarıp Hindu inancını yeniden canlandıracaktır.⁸

1.2. Fantastik Gezegen: Pandora

Avatar filmini izleyen her izleyicinin ilk hayran olduğu unsur 3D teknolojisi ve görsel efektleriyle adeta büyümlü bir şekilde yansıtılan Pandora gezegenidir. Kelime olarak “Tanrıların armağanı” anlamına gelen Pandora, bütün inanışlardaki Cennet tasvirlerinin bir birleşimi gibidir. Mavi – yeşil doğası ve kendine has

5 Kutlutürk, “Hinduizm’e Göre Tanrı Vişnu’nun Yeryüzünde Bedenlenmesinin (Avatara/Hulûl) Temel Nedenleri”, 152.

6 Cameron, *Avatar*, 02:34:15-02:35:32

7 Daniel L. Pals, *9 Din Kuramı*, çev. Özcan Akdağ - Lale Uluç (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 349.

8 Kutlutürk, “Hinduizm’e Göre Tanrı Vişnu’nun Yeryüzünde Bedenlenmesinin (Avatara/Hulûl) Temel Nedenleri”, 141.

endemik yapısıyla izleyiciyi içine alan bir mekân sunulmuştur. Na'vi halkının doğayla bütünlük yaşayışını filmin hemen her sahnesinde görmek mümkündür. Ağaçlar arasında koza benzeri yapılarda yatmaları da bu bağın bir örneği olarak sunulabilir.

İnsanlık karşısında ilkel olarak kabul edilen Na'vi kabilesi her şeyin ruhunun doğayla bağlantılı olduğunu düşünmektedir. Bir canlı öldüğünde doğadan emanet alınan enerjinin ona geri verildiğini kabul ederler. Birbirlerini selamlamak için kullandıkları “seni görüyorum” ifadesi de beden ötesindeki ruha ve birbiriyle bağlantılı organizasyonuna işaret etmektedir. Binek hayvanlarını kullanmak için vücutlarındaki bir uzuvla elektriksel bir bağ kurmaları da buna örnektir.

Na'vi halkı insanoğlunu “*Gök İnsanları*” olarak adlandırır. Hem doğanın içinde olup hem de kurulan bu bağın farkında olmamalarından hareketle “*uyurgezer*” olduklarını söylerler. Çünkü bedenleri içinde kendileri yani ruhları yer almaz. Gerçek benlikleri uyku halindeyken Avatar kabuğunun içinde hareket ederler. Bu sahtelik, bedende olduğu gibi ruhlarında da mevcuttur. Bu yüzden insanoğlu Pandora doğasını yok sayarak onu sahip olunabilen bir şey olarak görmektedir.⁹

Serinin ikinci filminde de okyanus teması hâkimdir. İlk filmde ormanın büyüüne kapılan izleyici bu kez de okyanusların derinliğine hayran kalmaktadır. Arttırılmış gerçeklikle sunulan su altı çekimleri, henüz tamamı keşfedilememiş okyanus yaşantısını son derece etkileyici bir biçimde sunmaktadır. Pandora'nın doğal sınırlarının hayal ötesi olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Ana karakterler gezegenin bu kısmına göç ettiklerinde onların da yabancı olduğu bu ortama uyum sağlama ve doğasıyla bağ kurabilme çabalarını film boyunca görmekteyiz.

Pandora isimlendirmesi Yunan mitlerinde geçen bir unsurdur. Buna göre Tanrı Zeus, ateşi gizlice çalıp insanlara veren Prometheus'u cezalandırmak ister. Toprak ve suyun karışımı olarak ilk kadın olan Pandora'yı yaratır. Diğer tanrı ve tanrıçalar Pandora'ya değişik özellikler bahşeder. Böylelikle “Tanrıların armağanı” olarak çağrılır.

Daha sonra Pandora Prometheus'un kardeşi Epimetheus ile evlenir ve düğün hediyesi olarak Tanrılar tarafından açmaması gerektiği söylenen bir kutu alır. Merakına yenik düşen Pandora kutuyu açtığında bütün kötülükler dışarıya çıkar ve dünyaya yayılır. Kutuyu tekrar kapatmak istediğinde ise içinde yalnızca umudun kalmış olduğunu görür.¹⁰

⁹ Cameron, *Avatar*, 44:19-51:56

¹⁰ “Eski Yunan Mitolojisinde Kadın İmgesi”, *21. Yüzyılın Eşiğinde Kadınlar* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 2010), 2/111.

Güzelliğin, zarafetin, dişiliğin temsili ve “tanrıların armağanıyla donatılan” bu ilk kadın miti filmde gezegenin güzelliğini ve yine adeta tanrılar tarafından bahşedilen bir büyü olduğunu çağrıştırmaktadır. Ayrıca dişil temsiliyle de gezegendeki hâkim olan tabiat ana havasını desteklemektedir. Her şeyin yaratıcısı olan Eywa’nın dişil nitelikte olması da yine buraya referans olarak değerlendirilebilir.

Filmde insanoğluya Na’vi’lerin çarpışması aslında insanlığın doğayla olan mücadelesini temsil etmektedir. İnsanoğlu Yunan mitinde de geçtiği gibi ceza olarak yaratılan ve hilekâr olan kadın temsiline yani Pandora’ya saldırdığında Na’vi’lerin kutuda kalan son umudu kullanmasıyla doğa karşısında yenilgiye uğramışlardır.

1.3. Ruhlar Ağacı

Cennet tasvirine benzettiğimiz Pandora gezegeninin merkezinde Ruhlar Ağacı yer alır. Na’vi halkına göre gezegendeki tüm bitkilerin kökü, yer altından uzanan elektriksel bir sistem gibi bu ağacın köklerinde birleşir. Gezegeni işgal eden insanoğlu da burada yoğunlaşan enerjiyi elde etmenin peşindedir. Gezegendeki tüm canlıların arasında akan enerji ağının merkezi burasıdır. Bir sahnede bu durum şu şekilde ifade edilmektedir:

Ağaç kökleri arasında elektro-kimyasal bir iletişim ağı var. Tıpkı sinir sistemindeki sinapslar gibi. Her ağacın etrafındaki ağaçlarla on bin kadar bağlantısı var. Pandora’da on üzeri 12 civarında ağaç var. Yani insan beyninden daha fazla bağ var. Arada küresel bir şebeke var ve Na’viler buna erişebiliyor. Bu ağa bilgiyi, anılarını yükleyip çıkarabiliyorlar.¹¹

Na’vi’ler kullandığımız bütün enerjinin aslında ödünç alındığını ve bir gün geri verilmesi gerektiğine inanmaktadır. Bu sebeple ölümler de buraya getirilir. Duaların duyulduğu, bazen de cevaplandığı yer burasıdır. Burayla bağ kurulmaktadır. “*Utraya makti*” “Sesler Ağacı” olarak isimlendirdikleri bölümde atalarının seslerini duyduklarını belirtiyorlar. Ruhlar Ağacı yaşayanların ve ölümlerin ruhlarının birleştiği bir yer olarak da tasvir edilmektedir. Her şeyin yaratıcısı olan Eywa’nın içinde yaşadıklarını ifade ediyorlar. Eywa’dan bahsederken dişil zamir kullanıldığı dikkat çekmekte, böylelikle bir tabiat ana temsiline olduğu görülmektedir.¹²

Filmde Ruhlar Ağacı ile ilk temas ana karakter Jake’in gezegen canlıları tarafından saldırıya uğradığı sahnede olmuştur. Onu kurtaran Neytiri, onu öldürmeye

¹¹ Cameron, *Avatar*, 01:32:08-01:33:56

¹² Cameron, *Avatar*, 01:22:07- 01:24:39

karar verdiğinde bu kutsal ağacın tohumlarının işaretiyle bundan vazgeçmiştir. Bu tohumlar filmde “çok narin ruhlar” şeklinde tasvir edilmektedir.¹³

Na’vi halkına göre Ruhlar Ağacı’nın hastaları iyileştirme görevi de vardır. Filmde karakterlerden biri yaralandığında buraya getirilir ve Şifacı lider Tshaik burada bir ayin düzenler. Benzer şekilde filmin sonunda Jake de buraya getirilmiş ve Eywa tarafından Avatar bedenine yerleştirilerek halktan birisi olmuştur.

Serinin ikinci filminde de benzer şekilde Ruhlar Ağacı’nın su altında benzer bir bitki formunda yer aldığını görmekteyiz. Burada da yine bu bölgeye göç eden ana karakterler su altındaki bu kutsal yapıyla bağ kurmaktadır.

Filmde ağırlıklı olarak geçen ağaç tasvirleri, birçok toplulukta yer alan Hayat Ağacı mitoslarından benzer özellikler taşımaktadır. Örneğin gezegen ile bütünlük, tüm sistemi ayakta tutma ve merkezde yer alma özellikleri İskandinav mitolojisindeki *Yggdrasil*’i akıllara getirmektedir. Buna göre *Yggdrasil*’in köküne bağlı üç dünya vardı ve insanların kaderleri de bu ağaçta belirlenmekteydi.¹⁴

“Yaşamın ve var olma bilincinin sembolü” olan Hayat Ağacı mitoslarının ilk örneklerine Evrenin Yaratılışı ve Gılgamış mitosları ile Sümerler’de rastlanılmaktadır. Özellikle Evrenin Yaratılışı mitosunda geçen ve evrenin ilk anlarında ortaya çıkan Huluppu Ağacı, ağacın kutsallığı konusundaki en güzel kanıtlardan birisidir.¹⁵ Ayrıca Sümer’de baharın gelişi, şifa beklentisi ve bereket ayinlerinin Hayat Ağacıyla ilişkilendirilen bir tanrı olan Dumuzi için yapılması da örnek olarak gösterilebilir.

Eski Doğu toplumlarındaki inanca göre de ağaç, yapraklanan ve yapraklarını yitiren döngüsellikle doğum ve ölüm tecrübesiyle benzerlik kurularak devinimsel yaşamın sembolü haline gelmektedir. Filmde de geçtiği gibi şifa ve ölüm ritüellerinin de merkezi haline gelmiştir. Ayrıca filmde Jake’in Na’vi halkına kabulünün bu ağaçla bağ kurmakla başlaması da adeta doğum ve ölüm döngüsellikini sembolize etmektedir.¹⁶

Türk mitolojisinde de Hayat Ağacı motifi ayrıntılı bir şekilde geçmektedir. Yakut inanışında yaratıcı olan Ana tanrı hayat ağacının kökünde yaşamaktaydı.¹⁷ Gök

13 Cameron, *Avatar*, 40:12-42:00

14 Deniz Gezgin, *Bitki Mitosları* (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2022), 147.

15 Ayça Avcı, *Mezopotamya Silindir Mühürlerindeki Kutsal Ağaç Motifleri* (Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Arkeoloji Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2013), s.21.

16 Cameron, *Avatar*, 01:20:40-01:24:16

17 Gezgin, *Bitki Mitosları*, 147.

tepe ile yeri birbirine bağlayan ve *Bay Terek (Bay Direk)* olarak adlandırılan bu ağacın her yaprağı yer yeryüzünde yaşayan bir insanı simgeliyordu. Biri öldüğünde ise ruhu bir kuş olup uçuyor, bu ağacın dallarından birine konuyordu.

Ruhlar ağacı tasarımı mitolojik unsur olmanın yanında, bir merkez özelliği de göstermektedir. Bu açıdan evrenin merkezini simgeleyen ve göğe uzanan *axis mundi*'yi de çağrıştırmaktadır. *Axis mundi*; gökyüzünü yeryüzü ile itibatlı hale getiren kutsal direğin bulunduğu nokta, kutsal ve profanın ayrılmış dünyalarının birleştiği kutsal mekândır.¹⁸ Eliade, ilkel halkların Tanrı'ya yakın olma ve kutsallığı hissedebilme amacıyla yerleşim yerlerini kurarken herhangi bir alandan ziyade “kutsalın tezahür ettiği” düşündükleri yeri merkeze aldıklarını belirtir.¹⁹ Bu özel mekân ilkeller için artık dünyanın merkez noktasıdır. Yerleşimin buradan hareketle şekillenmesiyle birlikte tüm doğum ve ölüm ritüelleri, adaklar, kurbanlar ve yakarışlar burada gerçekleştirilir. Filmde de Na'vi ırkının burada toplanarak işgal karşısında savunma kararı alması, Eywa'ya yakarışları gibi unsurlar Ruhlar Ağacı'nı *axis mundi*'de olduğu gibi merkez noktası halinde göstermektedir.

1.4. Dini Lider: Tsahik

Filmde Tsahik'in ilk görüldüğü sahne bir çatışmanın hemen sonrasındır. Neytiri, kutsal ağacın tohumlarından gelen işaret sebebiyle Jake'i kurtarır ve bu işaretleri yani Eywa'nın mesajını yorumlamak üzere onu Tsahik'e getirir. Kabilenin bir reisi olmasına karşın kararı Tsahik vermektedir. Filmde ayrıca, “kabile lideri Eytukan olmasına rağmen dini liderliğin *tıpkı bir şaman gibi* Tsahik'te olduğu” ifadesi geçmekte.

Bir başka sahnede insanlar kabileye ve kutsal bölgeleri “ev ağacı”na saldırdıklarında savunma ve gerekirse taarruz için tutsak Jake ve Grace'i Tsahik serbest bırakır. Onların bu kaosta yardımcı olacaklarını öngörür. Na'vi halkı Tsahik önderliğinde kayıplarına ilahi söylerler.²⁰

Devamında, savaşta yaralanan Grace'i ruhlar ağacına getirirler. Tshaik burada ellerini Grace'in bedeninde gezdirir ve “yüce anne dilerse bu bedenin içindekini kurtarabilir” der. “*Eywa'nın gözünün içerisinden geçip geri gelmesi gerekir*” bu sözlerden sonra bütün Na'vi'ler bir ağacın kökleri gibi halka şekline oluşturarak Tshaik önderliğinde Eywa'ya yakarır. Bu şifa yakarışına Tshaik aracılık etmek-

¹⁸ Pals, *9 Din Kuramı*, 152.

¹⁹ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rıfat (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021).

²⁰ Cameron, *Avatar*, 01:55:51- 02:01:00

tedir.²¹ İlk filmin son sahnesinde Jake ve Avatar bedeni Ruhlar Ağacına getirilir ve yine Tshaik önderliğinde Eywa'ya yakarılır. Jake bu sayede Avatar bedenine kalıcı olarak geçiş yapar.²²

İkinci filmde de aynı Şaman lider vurgusu mevcuttur. Jake ve Neytiri'nin oğulları Neteyam doğduğunda Tshaik önderliğinde bir taktim gerçekleştirilir. İlerleyen sahnelerde göç ettikleri bölgede Resif Halkı'na başvurduklarında liderlerinin eşi Tshaik'in onayından sonra izin verdiği görülmektedir.²³ Bir başka sahnede ise karakterlerden birisi sara nöbeti geçirdiğinde Tshaik tarafından iyileştirilmektedir.

Bütün bu sahnelerde açık bir şekilde Şaman vurgusu vardır. Şaman; doğa, insanlar, ruhlar ve tanrılar arasında aracı, maddi âlemi manevi âleme bağlayan köprüdür.²⁴ Şamanların seçilmiş kişiler olduklarına ve bu özellikleriyle toplumun öteki üyelerinin ulaşamadığı bir kutsal alana erişebildiklerine inanılır.²⁵ Kendine özgü yönleriyle sihirbaz ve otacı olarak tanımlanan şamanların, toplulukları etkisi altına alıp yönlendirme, önemli konularda karar merci olma gibi görevleri de vardır. Şaman kozmik bilgilerin ışığında insanları aydınlatmaktadır ve asıl görevi görünmeyeni görmek, oradaki bilgiyi anlamak ve gerçeği istemektir.²⁶ Bununla birlikte Tanrılara kurban sunmak, yardımcı ruhlara saçını saçmak, ritüelleri yönetmek ve kaybolan eşyaları bulmak vs. şamanın görevleri arasındadır.²⁷

Filmdeki bu şifacı şaman vurgusunun temelinde animizm bulunmaktadır. Animizm, doğada insan ruhuna benzer ruhların bulunduğunu kabul eden düşüncedir.²⁸ İngiliz Etnolog Edward Taylor tarafından ileri sürülen bu teoriye göre her şeyin arkasında canlı, kişisel güçlere inanç vardır.

Ona göre ilkel insan ölüm tecrübesiyle karşılaştığında yaşayan bir beden ile ölü bir beden arasındaki farkı sorgulamış, uyku, uyanıklık, trans halindeykenki durumundan ve rüyalarda gördüklerinden yola çıkarak hayatı ve canlılığı saylayan bir enerjinin var olduğu sonucuna varmıştır. Kendi içerisindeki bu canlılığı fark

21 Cameron, *Avatar*, 01:58:41-02:03:50

22 Cameron, *Avatar*, 02:34:30-02:35:32

23 Cameron, *Avatar: Suyun Yolu*, 53:52-56:21

24 Tuğba Mercan, *Şamanlık ve Şaman Şifacılığı* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 9.

25 Ahmet Hikmet Eroğlu, *Dinler Tarihi I "Kavram Atlası"* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 17.

26 Mercan, *Şamanlık ve Şaman Şifacılığı*, 9.

27 Fuzuli Bayat, *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı* (Ötüken Neşriyat, ts.), 22.

28 Durmuş Arık, *Dinler Tarihi II "Kavram Atlası"* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 3.

ettikten sonra etrafında gördüğü doğal nesnelereki değişim ve akışı (mevsimlerin değişmesi, ağaçların, canlıların büyüüp gelişmesi vb.) da benzer bir şekilde yorumlamıştır. Her insanın bir ruh, kutsal bir ilke tarafından canlandırıldığı düşüncesi ilkel insanın ilk dini inançlarını oluşturmaktadır.

Taylor'a göre din, "manevi/ruhani varlıklara olan inanç"tır.²⁹ Büyük ya da küçük, eski ya da modern, bütün dinlerin paylaştığı özelliğin, insanlar gibi düşünen, hareket eden ve hisseden ruhlara inanç olduğunu düşünür.³⁰ Mitoloji gibi dinin de özü animizm gibi görünür. Bu açıdan Taylor'un animizmi "insan ve doğaya dair ilk temel felsefe"dir.³¹

Taylor ayrıca ilkel insanın ruhları başta hayvanlar, ağaçlar ve nehirlerle ilişkin küçük ve özgün şeyler olarak gördüğünü söyler. Zamanla bu genişlemiş bir ağacın ruhu ormanın ruhu haline gelmiştir. Zamanla, aynı ruh kendi kimliğini ve karakterini edinerek kademeli olarak kontrol ettiği nesneden ayrılır.³²

Bu önerme bize filmdeki bütün ağaçların ruhu olmakla birlikte bunların Ruhlar Ağacında ve nihayetinde her şeyin yaratıcısı olarak görülen Eywa'da birleştiği temasını hatırlatmaktadır. Eywa'nın mesajını yorumlayan Tsahik'de burada devreye girmektedir. Böylelikle aslında kutsalın yorumlayıcısı ve doğa ruhlarına aracılık eden Şaman figürü çizilmektedir.

1.5. Kabul Töreni: "Her İnsan İki Kez Doğar" - Doğum ve Ölüm Ritüelleri

Filmde Na'vi halkının ölüm ve doğumda bir araya gelerek ritüel gerçekleştirdiklerini görüyoruz. Buna dair ilk sahneler birinci filmde geçiyor; kabile lideri ve Grace öldüğünde ağıtlar yakılarak Eywa'ya sesleniliyor. Filmin sonlarına gelindiğinde ise Jake Ruhlar Ağacı'na getirilerek bir kabul töreni gerçekleştiriliyor. Bütün Na'vi'ler birbirinin omzuna dokunarak halka şeklinde ağaç köküne benzer şekilde yerleşiyorlar. Tsahik önderliğinde Eywa'ya yakarılıyor. "Her insan iki kez doğar" Karakterin ruhunun bu sayede Avatar bedenine yerleştirilmesi karakter için doğumu simgelemektedir. Topluluğun içerisine kabul edilmiş, "öteki" olmaktan çıkmıştır.³³

29 Pals, *9 Din Kuramı*, 39.

30 Pals, *9 Din Kuramı*, 39.

31 Pals, *9 Din Kuramı*, 39.

32 Pals, *9 Din Kuramı*, 39.

33 Cameron, *Avatar*, 01:58:41-02:03:50

İkinci filmin ilk sahnelerinde de bir doğum ritüeli gerçekleştiriliyor. Jake ve Neytiri'nin oğulları Neteyam, yine Tshaik önderliğinde ve çember oluşturan Na'vi halkı arasında topluluğa takdim ediliyor.

Bir başka sahnede ise Jake'in kabile liderliğinin başkasına verilmesi işleniyor. Yine bir ritüelle birlikte yeni lider Jake'in göğsüne bir çizik atıyor. Karakter burada “lider ölmeli ki lider doğabilsin”³⁴ diyor. “Bir yaşam biter, öbürü başlar.” Böylelikle bir yeniden doğuş metaforu çizilmektedir.

Burada liderliğin aktarılması ritüeli *Mana* inancına bir göndermeyi içermektedir. Mana, ilkel toplumlarda bazı insanlarda, hayvanlarda, bitkilerde ve doğa unsurlarında alışılmışın dışında kendini gösteren doğaüstü gücü ifade eden bir kavramdır.³⁵ Kan birliğiyle ve ortak bir atayla ya da akrabalıkla tanımlanan klan ve kabile, temelde bir soy-sop grubu olan ve ortak atanın insan dışında bir bitki ya da hayvanın (totem) da olabildiği klanlarda, üyeleri birbirine bağladığına inanılan kutsal gücü işaret etmektedir.³⁶ Mana, tanrıların, insanların hayvanların, bitkilerin hatta cansız nesnelerin içlerinde bulunabilir.³⁷ Bütün ilkel toplumlarda ortak olduğu düşünülen bu anlayışa göre ilkeller kendilerinin çok sayıda görünmez kuvvetler tarafından kuşatıldığını düşünmektedir. Eski Türk topluluklarındaki “kut” anlayışı da Manayla benzerlik göstermektedir. Gökten inen ışık sütunu, tanrısal bir ışık olarak tasvir edilen kut, değdiği insan, hayvan ya da nesneyi “kut'sallaştırmakta”dır.

Kutsal ya da tanrısal güç evrensel enerji haline geldiğinde, genel olarak ya psikolojik alanda evrensel olarak kişilik üstü Ruh, ya da derhal evreni harekete geçiren tanrısal bir aracının şeklini alan güç ya da bölünmez bir dünya-düzeni olarak “Tao”, “Rta”, “Asha”, “Maat”, “Dike”, “Mana” gibi evren içinde faaliyet gösteren yaşayan bir güç olarak ortaya çıkar.³⁸

Hayatın dönüm noktasında yapılan ritüeller de bu ruhun, yani Mana'nın bir aktarımıdır. Tylor'un öğrencilerinden olan James Frazer, ilkel insanların krallarını tanrısal ruh yani Mana sahibi olduğu için korunması ve sakınılması gereken biri olarak gördüklerini söyler. Bu sebeple bazı kabile kültürlerinde kralların yaşlan-

34 Cameron, *Avatar: Suyun Yolu*, 48:19-49:33

35 Arık, *Dinler Tarihi II “Kavram Atlası”*, 14.

36 Celaleddin Çelik, “Türkiye’de Dini Gurupların Sosyolojisi”, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Stratejik Araştırmalar Merkezi, 2011, 8.

37 Arık, *Dinler Tarihi II “Kavram Atlası”*, 14.

38 Mariasusai Dhavamony, “Dinlerde Tanrı Anlayışı”, çev. Fuat Aydın, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010).

dıklarında veya hasta olduklarında, ilahi ruhların bütün gücüyle yeni bir hükümdara nakledilebilmesi için ritüel olarak ölüme maruz bırakılmaları gerektiğini söyler.³⁹ Bu eylem, büyüsel intikalle tanrısal hayatın gücünü muhafaza etmektir.⁴⁰ Filmde bahsettiğimiz kabile liderliğinin aktarımında karakterin göğsüne kesik atılması ve liderin öldürülmesi gerektiğinin söylenmesi bu anlayışın bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴¹ Benzer şekilde ilkel insan için doğum ve ölüm ritüelleri de hem topluluğun içerisinde bir taktim hem de Mana'yla yani kutsal ve Tanrısal olanla ilişki kurulabilen bir an olmasıyla önem kazanmıştır.

2. Sinemada Pazarlama Aracı Olarak Mitoloji

Mitler, dil ve düşüncenin bütün imkânlarını bir araya getirerek insanı çevreleyen canlı ve cansız, görülen ve görülmeyen, olağanüstü ya da sıradan, maddi ve manevi her şeyin oluşumunu anlatan ve süregelen en eski öykülerdir.⁴² Gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini anlatan sembollerdir. Bir mit sadece bir imge veya işaret değil, bir hikâye şekline sokulan imgeler dizisidir.⁴³ Tanrılar, ata ruhlar ve kahramanlara ait dolaylı ve olağanüstü hikâyelerdir. Eliade göre, bunları gerçek olduğu düşüncesiyle üreten arkaik halklar, bu gerçekliğin profandan farklı, kutsalın yansıması olduğu bir gerçeklik olarak sunar. Görünenden yola çıkarak görünmeyene ulaşma çabasının bir göstergesidir. Böylelikle her zaman görünen nehir, ağaç, ateş, hava gibi unsurlar oldukları gibi kalmakla birlikte başka bir şeye de dönüşmüş olurlar. Mitleri inceleyen bilim dalı ise “Mitoloji” olarak isimlendirilmektedir.

Saha çalışmasıyla ünlenen antropolog Bronislaw Malinowski miti, “*ilkellerin şeylerin kökenine ilişkin bir spekülasyonu değildir ne felsefi ilgiden doğmuştur ne de ne de doğayı gözlemelerin sonucu, doğa yasalarının bir tür simgesel temsildir*” şeklinde açıklamaktadır.⁴⁴ Ona göre mit, geçmiş zamanların yalnız değersiz masallar olarak yaşamaya devam eden ölü ürünü değil, sürekli yeni görüngüler yaratan canlı bir güçtür.⁴⁵

³⁹ Pals, *9 Din Kuramı*, 57.

⁴⁰ Pals, *9 Din Kuramı*, 57.

⁴¹ Cameron, *Avatar: Suyun Yolu*, 48:19-49:33

⁴² Arık, *Dinler Tarihi II “Kavram Atlası”*, 12.

⁴³ Pals, *9 Din Kuramı*, 355.

⁴⁴ Bronislaw Malinowski, *Büyü Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2020), 87.

⁴⁵ Malinowski, *Büyü Bilim ve Din*, 87.

Böylelikle ilkel insanın anlam dünyasını ortaya koyan bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Mitin ilkel kültürlerde vazgeçilmez bir işlevi vardır; o, inancın ifadesidir, onu derinleştirir ve şifreler; ahlakı korur ve ona güç verir; ayinin üretkenliğine kefil olur ve insan için örnek olacak pratik kuralları içerir.⁴⁶ Böylece mit, insan uygarlığının temel parçası olur; o değersiz bir anlatı değil, zor elde edilen aktif bir güçtür; entelektüel bir açıklama ya da sanatsal bir canlandırma değil, ilkel inancın ve ahlaki bilgeliğin bildirgesidir.⁴⁷

Sembolik anlatımın ön planda olduğu mitler, öykünün sosyolojik karakterinin ortaya konması ve dinleyenlerin ona karşı tutumunu ya da ilgisini tam olarak ortaya koyabilmek adına yazı yerine sözlü kültürü daha çok kullanmıştır. 20. Yy'a geldiğinde ise teknolojik gelişmelerin de ışığında kendisine yeni bir mecra olarak sinemayı bulmuştur. Mitler insanların yaşam biçimleri ve kültür değerleri hakkında bilgi vermekte böylelikle de aslında toplum evriminin bir parçasını oluşturmaktadırlar.

Adorno, 20.yy'daki bu sinema ve gösterim tarzının izleyicinin tepkisini yönlendirme ve "entelektüel dinginliği" sağlamayı amaçladığını söyler. Buna göre sektördeki üretimin amacı da, gündelik hayatın ağır ve sıkıcı sorumluluğundan bunalan insanı gündem ve politikadan uzaklaştırarak kendi istediği ideolojiye hizmet eder şekilde pompalanmış suni bir seyir keyfiyle uyuşturmaktadır. Sinema endüstrisinin denetimini elinde bulunduran bu stüdyolarda üretilen içerikler, egemen ideolojiyi tehlikeye düşürecek ya da onu sarsacak içerikler değil, aksine ideolojinin ve hegemonyanın devamı için, toplumu bir arada tutan, çatışma ve ilişkilerin üzerini örten, her şeye rağmen bir arada olabilmeyi sağlayacak bir dünya algısını her gün yeniden ve yeniden üreten içeriklerdir.⁴⁸ Adorno bunu "Kültür Endüstrisi" olarak açıklar.

Nitekim çalışmanın konusu olan Avatar ve Avatar: Suyun Yolu filmlerindeki mitolojik ve animistik anlatımın hedefi de benzerdir. Filmlerde ilk göze çarpan husus, beyaz emperyalist insanoğluya kaynaklarını sömürmek istedikleri gezegenin yerlisi Pandora halkı arasındaki çatışmadır.

Kapitalist ve yayılmacı insanoğlu gezegene ilk geldiğinde burada keşfettikleri "unoptanium" maddesini elde etmek ister. Bu amaçla önce yerlilerle iyi geçin-

46 Malinowski, *Büyük Bilim ve Din*, 105.

47 Malinowski, *Büyük Bilim ve Din*, 105.

48 Duygu Çeliker - Seyhan Aksoy, "Emperyalizm Aracı Olarak Sinema: 'Avatar' Filmine İlişkin İdeolojik Bir Çözümleme", *Marmara İletişim Dergisi* / 18 (Ocak 2011): 65-81, 68.

me yoluna giderek okul, hastane açar, sağlık ve eğitim hizmetleri verir. Fakat sömürgesine ruhsat bulamadığında ise yerlilerin hiçbir değer ve kutsalına saygı duymayarak işgal yoluna gider. Çizilen bu resim emperyalist devletlerin bazı ülkelere sözde “demokrasi götürmek” amacıyla gidip misyonerlik ve inkültürasyon çalışmaları yürütmesine ve sömürüsüne böylelikle meşru bir zemin kazandırma çabasına benzemektedir. Film akışında her ne kadar sömürgeci insanoğlu kötü, yerli Na’vi halkı iyi gösterilip yerlilerin kazanmasıyla mutlu sona bağlansa da bu anlatım tarzı filmi anti-emperyalist yapmaya yetmemektedir. Çünkü yerlilerin kazanmasını sağlayan yine onlardan biri değil Avatar içinde bedenleşmiş düşman “Gök İnsanları”ndan birisidir.⁴⁹ Yerlilere burada kendilerini kendi kendilerine savunamayacak durumda ve ilkelikte olma, kurtarıcıya muhtaç olma gibi bir atmosfer çizen oryantalist bakış açısı hâkimdir. Bütün bunlar film yapımcılarının Holywood’da hâkim olan cesur kahraman beyaz adam temasını devam ettirerek azınlıkların “öteki” olmaktan çıkarma, onlar yanında yer aldığını ispatlama çabasının bir ürünüdür. Bununla birlikte belki geçmiş sömürülerin günahını çıkartma ve kendi toplumu içerisindeki karşıt çatışmaları bu şekilde bastırma amacıyla oldukları yorumu da yapılabilir. Nitekim yerlileri oynayan oyuncuların siyahi ve azınlık sınıfından seçilmeleri de ilkeliliğin temsilinin onlar olarak görüldüğü şekilde indirgenmiş bir bakış açıları olduğunu da ortaya koymaktadır.

Bu durum, merkezde yer alan Batılı ülkelerin sinema da dâhil olmak üzere diğer kitle kültürü ürünleri ile hem kendi ürünlerini hem de kendi kültürlerini bağımlı konumdaki diğer ülkelere ihraç ettikleri emperyalizm biçimidir.⁵⁰

Film içerisine ağırlıklı olarak yerleştirilen mitolojik ve animistik unsurların da bu ideolojiye hizmet eden bir pazarlama aracı olarak kullanıldıkları açıktır. İnsanlığın sinemayı kültür aktarımı olarak kullandığı ilk dönemden beri sözlü anlatımdaki mitolojiler, hem ilgi çekici fantazisiyle hem de toplum içerisindeki azınlık grupların kendi içlerinden bir unsur bulmakla kolektif toplum bilincine dâhil olma ve bu sayede daha kolay adapte olma amaçlarına hizmet etmesiyle rağbet gören bir anlatım tarzı olmuştur.

Sonuç

Yedinci sanat olarak kabul edilen sinema, insanların yaşamlarını, kültür ve inanç sistemlerini etkileyici bir biçimde ekrana yansıtılabilen böylelikle algı oluşturma

49 Cameron, *Avatar*, 02:10:48-02:30:54

50 Çeliker - Aksoy, “Emperyalizm Aracı Olarak Sinema: ‘Avatar’ Filmine İlişkin İdeolojik Bir Çözümleme”, 66.

ve kitleleri yönlendirme potansiyeli bakımından son derece önemli bir iletişim aracı olmuştur. İncelediğimiz bu çalışmada görüldüğü üzere ideolojik güzelleme ve emperyalist savunularıyla Avatar serisinin mevcut filmleri mitolojiyi sinemada bir pazarlama aracı olarak kullanmaktadır. Film içerisinde ilkel insanın tasvirlerinde Mana inancının, Animizmin ve mitolojik unsurların etkileri yoğun bir şekilde gözlemlenmiştir. Çatışmanın karşı grubu insanoğlu ise yayılmacı ve kapitalist düzeni temsil ederken her ne kadar anti-emperyalist görünse de açıklamış olduğumuz indirgemeci ve oryantalist bakış açılarıyla ideolojisi mazur göstermektedir. Her zamanki gibi kurtarıcı kahramanın yine beyaz Amerikalı olması bu sözde anlayışın suniliğini ortaya koymaktadır.

İnsanın anlam dünyası, din ve değer alanı yaşamında duygularının en yoğun olduğu kısımdır. Bütün inanç sistemlerinde inananın neyi sevip sevmeyeceğinin sınırları azami de olsa belirlenmiştir. Bu sebeple insanlar gündelik yaşamlarında da kitap okurken, film izlerken kendilerine ait bu dini-kutsal motiflerini görmeyi tercih ederler. Bunun gibi farkında olmadan belki yarı uyuşuk şekilde izlediği yapımların içerisine yerleştirilmiş güzelleme mitolojik dini unsurlar her zaman masumane olmamaktadır. Özellikle Hollywood sineması ve emperyalist yapımların ürünü olan filmlerde yoğun bir biçimde misyonerlik ve inkültürasyon çalışmalarının izleri görülmektedir. 20. yy sonrası tek bir bilinçaltında toplanmış kolektif insan tasarımı her ne hikmetse sadece belli grupların istediği “ortak bilinç” alanında kesişmektedir. İzleyicinin ise bunlar karşısında sahne aralarına yerleştirilen ideolojileri fark edebiliyor olması elzemdir.

Kaynakça

- Arık, Durmuş. *Dinler Tarihi II “Kavram Atlası”*. Ankara: Gazi Kitapevi, 1. Baskı, 2020.
- Avcı, Ayça. *Mezopotamya Silindir Mühürlerindeki Kutsal Ağaç Motifleri*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Arkeoloji Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Bayat, Fuzuli. *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 7. Baskım, 2021.
- Cameron, James. *Avatar* (Film:2009). <https://www.imdb.com/title/tt0499549/>
- Cameron, James. *Avatar: The Way of Water [Avatar: Suyun Yolu]* (Film:2022). <https://www.imdb.com/title/tt1630029/>
- Çelik, Celaledin. “Türkiye’de Dini Gurupların Sosyolojisi”. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Stratejik Araştırmalar Merkezi, 2011.

- Çeliker, Duygu - Aksoy, Seyhan. “*Emperyalizm Aracı Olarak Sinema: ‘Avatar’ Filmine İlişkin İdeolojik Bir Çözümleme*”. Marmara İletişim Dergisi / 18 (Ocak 2011): 65-81.
- Dhavamony, Mariasusai. “*Dinlerde Tanrı Anlayışı*”. çev. Fuat Aydın. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010).
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. çev. Sema Rıfat. İstanbul: Alfa Yayınları, 5. Baskı, 2021.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. *Dinler Tarihi I “Kavram Atlası”*. Ankara: Gazi Kitapevi, 1. Baskı, 2020.
- Gezgin, Deniz. *Bitki Mitosları*. İstanbul: Pinhan Yayınları, Dördüncü Basım, 2022.
- Kutlutürk, Cemil. “Hinduizm’e Göre Tanrı Vişnu’nun Yeryüzünde Bedenlenmesinin (Avatara/Hulül) Temel Nedenleri”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 55/1 (2015), 141-160.
- Malinowski, Bronislaw. *Büyük Bilim ve Din*. çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2. Baskı, 2020.
- Mercan, Tuğba. *Şamanlık ve Şaman Şifacılığı*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Pals, Daniel L. *9 Din Kuramı*. çev. Özcan Akdağ - Lale Uluç. Kayseri: Kimlik Yayınları, 1. Baskı, 2019.
- Bilimkurgu Kulübü. “Avatar’da İşgal ve Direniş Politikaları”. Erişim 04 Nisan 2023. <https://www.bilimkurgukulubu.com/sinema/avatarda-ısgal-direnis-politikalari/>
- “Eski Yunan Mitolojisinde Kadın İmgesi”. *21. Yüzyılın Eşiğinde Kadınlar*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 2010.



Yahudilikte Kadın Algısının Medyadaki Temsili: Unorthodox Dizisi Örneği

Betül TAŞKIN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü [betul_taskin21@erdogan.edu.tr], Orcid ID: 0000-0001-5734-9527



Giriş

Farklı coğrafyalarda hüküm süren kitlelerin birbirleriyle olan sınırlı etkileşimleri 20. yüzyılın son çeyreğinde yaygınlaşmaya başlayan kitle iletişim araçları (medya) sayesinde daha küresel bir hale gelmiştir. Teknolojik gelişme ile sinema, televizyon, radyo, gazete, haber ağları gibi kitlesel medya ürünleri ortaya çıkmıştır.¹ Özellikle televizyon, sinema, internet yayınları ve platformlarının teknolojik özellikleri mekânsal sınırlılıkları ortadan kaldırarak popüler kültürün aktarıcısı olmalarında büyük ölçüde rol oynamıştır. Küreselleşmeye bağlı olarak yerel unsurlar, kitle iletişim araçları ile popüler kültür içerisinde medya yoluyla temsil edilme imkânı bulmuştur.² Popüler kültürün kendisini diğer kültürlere entegre etmesi, bazen de yerel kültürü kendi bünyesinde sentezlemesi, bir ideolojiyi veya dini bilinci benimsetmek istemesi medyanın gücüyle gerçekleşebilmektedir. Televizyon, sinema vb. araçlar popüler kültürle birlikte dinsel inançları ve algıları yansıtmakta oldukça etkilidir.

¹ İbrahim Yenen, “Medya ve Din”, *Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz- İnsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 425.

² Hasan Hüseyin Taylan-Ümit Arkan, “Medya ve Kültür: Kültürün Medya Aracılığıyla Küreselleşmesi”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (Haziran 2008), 87.

Medya, bilgilendirme, haberdar etme, eğlendirme gibi birçok fonksiyonu içinde barındırmakta ve devasa bir endüstri olarak karşımıza çıkmaktadır.³ Teknolojinin ilerlemesi ve yayılmasıyla birlikte etki alanını giderek genişleten medya, bilgilendirmenin ötesinde toplumu yönlendirme gibi önemli bir güce de sahip olmuştur.⁴ Bu yönüyle medya, toplumu; kültürel, siyasal, sosyal, dini vb. alanlarda etkilemektedir. Bireyi ve toplumu hedef alan medya, din açısından önemli bir kuvvettir. Dinlerin muhatabına mesajları vardır ve bu mesajın hızlı bir şekilde kitlesel olarak iletilmesinde medya önemli bir unsuru oluşturmaktadır. Medya yoluyla hedef din, kendisini tanıtmaya ve benimsetmeye imkânı bulabilmektedir.⁵ Dinin medyadaki görünürlüğü kimi zaman açık bir mesaj şeklinde kimi zamanda alt metinlerde yer alabilmektedir. Dinlerin belli başlı öğretileri ve kabulleri medyada doğru yansıtılabileceği gibi yanlış bir şekilde de yansıtılabilmektedir. Bu bakımdan muhatabın verilen mesajla karşı bilinçli olması gerekmektedir. Nitekim medya, sunacağı bilgiyi tüketicisine istediği şekilde servis edebilme kudretine sahiptir.

Medya; Hristiyanlık, İslam, Yahudilik ve diğer dinleri doğrudan veya dolaylı şekilde konu edinebilmektedir. Televizyon programlarında, Youtube, Netflix gibi internet platformlarında, sinema ve afişlerde dini semboller ve anlatılarla karşılanmaktadır. Bu dini anlatılar arasında Yahudilik de kendisini çeşitli medya araçlarında göstermektedir. Örneğin Polonya televizyonu için çekilen On Emir'i konu edinen Krzysztof Kieslowski'nin 1987 yapımı *The Decalogue (Dekalog)* film serisi Yahudiliğin medyadaki temsillerinden biridir. II. Dünya savaşı sırasında soykırıma (Holokost) uğrayan Yahudileri anlatan çok sayıda yapımlar mevcuttur. Roman Polanski'nin 2002 yapımı *The Pianist (Piyanist)*, Steven Spielberg'in 1993 yapımı *Schindler's List (Schindler'in Listesi)*, Vadim Perelman'ın 2020 yapımı *Persian Lessons (Farsça Dersleri)* holokostu konu edinen yapımlardan birkaçıdır. Holokost'u konu edinen filmlerin yanı sıra Ultra Ortodoks Yahudi mezheplerini konu edinen televizyon yapımları da bulunmaktadır. Ori Elon ve Yehonatan Indursky tarafından Yes Oh kanalı için yapılan *Shtisel*, Ultra Ortodoks Yahudileri anlatan kurgusal bir dizi olarak 2013'te İsrail televizyonunda yer almış, 2018'de ise Netflix aracılığıyla dünyaya sunulmuştur.

3 Zakir Avşar, "Medya Okuryazarlığı", *İletişim ve Diplomasi* 2 (Eylül 2013), 6.

4 Abdurrahman Güneş, "Medyanın Olumsuz Din Algısına Etkisi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28/1 (Ocak 2018), 204.

5 Mustafa Arslan, "Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 6/11 (2016), 9-10.

Yahudiliğin medyada çeşitli konularla gündeme geldiği ve farklı bakış açılarıyla yer aldığı görülmektedir. Bu konulardan birisini Yahudilikte kadına bakış oluşturmaktadır. Bu bağlamda Yahudilikte kadın algısının yansıtıldığı birçok yapım bulunmaktadır. Nitekim Ronit Elkabetz ve Shlomi Elkabetz'in 2014 yapımı *Viviane Amsalem'in Boşanma Davası* filmi, Yahudilikte boşanmanın hahamların kontrolünde ve erkeğin elinde olduğunu anlatması açısından güçlü bir örnektir. Öte yandan bu çalışmamızda konu edilecek Maria Schrader'ın 2020 yapımı *Unorthodox* dizisi Yahudilikte kadın algısının yansımaları olarak medyada yer bulmaktadır.

Unorthodox dizisi ve bağlamı hakkında literatüre bakıldığında Ioannis Salaounis'in 2021 yılında yazdığı "*Western Utopia and Dystopia in Feldman's Novel Unorthodox and the Homonymous Netflix Series*" adlı tez çalışması,⁶ Misbah Khan'ın 2021 yılında yayımlanan "*The Orthodox vs. the Unorthodox*" adlı makalesi,⁷ Tara B. Smith'in 2020 yılında *Australasian Journal of American Studies* dergisinde yayımlanan "*Unorthodox by Maria Schrader*" adlı dizi incelemesi,⁸ Batya Weinbaum'un *Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal* adlı dergide 2020 yılında kaleme aldığı "*Winger, Anna, creator. Unorthodox. Real Film Berlin and Studio Airlift, 2020*" başlıklı film değerlendirmesi,⁹ ve Selin Taftaf'ın *Journal of International Women's Studies* adlı dergide 2020 yılında "*Unorthodox. Maria Schrader. Produced by Anna Winger and Alexa Karolinski. 2020. Germany/US, Subtitled. Los Gatos, CA: Netflix. 3 hours 33 minutes.*"¹⁰ başlıklı incelemesi karşımıza çıkmaktadır. Bahsi geçen çalışmalar Unorthodox dizisini farklı açılardan ele almıştır. Ek olarak Salaounis,

6 Ioannis Salaounis, *Western Utopia and Dystopia in Feldman's Novel Unorthodox and the Homonymous Netflix Series* (Greece: Aristotle University of Thessaloniki, Faculty of Philosophy, Yüksek Lisans Tezi, 2021) <http://ikee.lib.auth.gr/record/333026/files/GRI-2021-31507.pdf>.

7 Misbah Khan, "The Orthodox vs. Unorthodox", *Ssrn.com* (Erişim 20 Mart 2023) <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3770344>.

8 Tara B. M. Smith, "Unorthodox by Maria Schrader (dir.). Studio Airlift, 2020." *Australasian Journal of American Studies* 39/ 1 (2020), 244–47. <https://www.jstor.org/stable/26973011>.

9 Batya Weinbaum, "Winger, Anna, creator. Unorthodox. Real Film Berlin and Studio Airlift, 2020.", *Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal* 16/1 (May 2020) <https://wjudaism.library.utoronto.ca/index.php/wjudaism/article/view/34390>.

10 Selin Taftaf, "Unorthodox. Maria Schrader. Produced by Anna Winger and Alexa Karolinski. 2020. Germany/US, Subtitled. Los Gatos, CA: Netflix. 3 hours 33 minutes.", *Journal of International Women's Studies* 21/6, (August 2020) <https://vc.bridgew.edu/jiws/vol21/iss6/33>.

Unorthodox dizisini femonasyonalizm çerçevesinden de incelemeye tabi tutmuş, Misbah Khan ise dizide geçen kadın tasvirleri üzerinden değerlendirmelerde bulunmuştur.

Din olgusunun medyada yer edinmesi, buna bağlı olarak birey ve toplumu etkilemesi, sunulan anlatının doğru veya yanlışlanabilir olmasının ötesinde bir işlev görmektedir. Bu bağlamda muhataba sunulan bilginin veya hikâyenin Dinler Tarihi açısından incelenmesi önem arz etmektedir. Günümüzde medyanın birey ve toplum nezdinde büyük bir etkisi olduğu düşünüldüğünde bu durum daha elzem bir hal almaktadır. Bu çalışma, Unorthodox dizisi paralelinde Yahudilikte kadın algısının medyadaki yansımaları konu edinmekle birlikte izleyiciye verilmek istenen mesajın nasıl ve ne şekilde işlendiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. İlk bölümde genel itibarıyla Yahudi kutsal metinlerinde kadın tasavvuruna değinilecek olup devamında ise din bilginleri ve modern Yahudi mezheplerinin kadına bakışı ele alınacaktır. Toplumda ve ailede kadının konumu ile ilgili bilgi verildikten sonra Unorthodox dizisi örneği ışığında Yahudilikte kadın algısının medyada nasıl yansıtıldığı Dinler Tarihi bakış açısıyla açıklanmaya çalışılacaktır.

1. Yahudilikte Kadın Algısı

Yahudilikte kadın algısı ile ilgili söylemler gerek kutsal metinleri Tanah'ta gerekse Talmud'da olumlu-olumsuz şekilde yer almaktadır. Kadim bir tarihe sahip olan Yahudilik, uzun asırlar boyunca siyasal, kültürel ve dönemin getirdiği görüşlerden ister istemez etkilenmiştir. Bu etkilenme ve asırların getirmiş olduğu birikim kadına bakış açısında tezatlıkların doğmasına sebep olmuştur. Bu tezat söylemler, Yahudilikte kadının tam olarak nerede konumlandırılacağı hakkında soru işaretlerini de beraberinde getirmektedir.

1.1. Yahudi Kutsal Metinlerinde Kadın

Yahudi kutsal metinlerinde kadınla ilgili ilk göze çarpan anlatım, Tevrat'ın Tekvin kısmında yer alan yaratılış hikayesidir. Tekvin bölümünde Elohist ve Yahvist metinler olmak üzere yaratılışla ilgili iki farklı anlatım söz konusudur.¹¹ İlk anlatıma göre Tanrı yaratılışın son günü olan altıncı günde “Bizi yansıtan, bize benzeyen insan yapalım.”¹² diyerek erkek ve kadın şeklinde insanı yaratmıştır. Kadın ve erkek olarak yarattığı insana “Çocuklar sahibi olun, çoğalın, yeryüzünü

¹¹ Asife Ünal, “Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (Temmuz-Aralık 2017), 104.

¹² Kutsal Kitap (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi Yeni Yaşam Yayınları, 2016), Yaratılış 1:26.

doldurun ve onu denetiminiz altına alın.”¹³ şeklinde ilk emrini vermiştir. İlk yaratılış hikayesi Elohist kaynaklı anlatıma baktığımızda Tanrı, kadın ve erkeği aynı anda yaratmış ve dünyayı onların egemenliği altına vermiştir. Bu anlatımda erkek ve kadın arasında belirli bir hiyerarşinin olmadığı görülmektedir.

Yahvist kaynaklı ikinci anlatıma baktığımızda ise bunun tam tersi bir anlatım ortaya çıkmaktadır. Yahvist metinde Tanrı'nın kadınla erkeği aynı anda yaratmadığı, önce Adem'i topraktan yarattığı ve Aden bahçesine yerleştirdiği kadını ise Adem'e yardımcı olmak üzere Adem'in kaburga kemiğinden yarattığı görülmektedir.¹⁴ Bu bakımdan Elohist metinde kadın ve erkek Tanrı'nın suretinde ve birlikte yaratılırken Yahvist metinde erkekten sonra ve ona yardımcı konumda yaratılmıştır. Yahudi geleneğinde genel itibariyle Yahvist metinli anlatım dikkate alınmış ve kadının tarih boyunca konumu bu anlatıma göre şekillenmiştir.

Yaratılış anlatılarının devamında Yahudilikte kadın algısının ikinci temel unsurunu oluşturan yasak meyve hikayesi anlatılmaktadır. Hayvanların en hilekarı olarak tanımlanan yılan, kadını iyiyi ve kötüyü bilme ağacından yemesi için ikna etmeye çalışır ve ikna edilen kadın ağacın meyvesinden yiyerek Adem'e de ikramda bulunur.¹⁵ Tanrı yasak meyveden yediklerini anladığında onları sorguya çeker ve üçünü de cezalandırır.¹⁶ Tanrı yılanı, tüm hayvanlar içerisinde onun lanetleneceği, karnı üzerinde sürüneceği, ömrü boyunca toprak yiyeceği ve kadınlar ile arasında düşmanlık bulunacağı cezasını verirken; kadına gebelikte sıkıntı çekeceği, sancılar içinde çocuk doğuracağı, kocasına aşırı düşkün olacağı ve kocasının ona hâkim olacağı cezasını vermiştir.¹⁷ Adem'e de “Karının sözünü dinleyip yemeyeceksin diye emrettiğim ağacın meyvesinden yediğin için toprak senin yüzünden lanetli oldu. Alın teri dökerek ekmek yiyip sonunda toprağa döneceksin, çünkü ondan alındın.”¹⁸ cezasını vererek onları Aden bahçesinden kovmuştur. Tanrı tarafından kadın ve erkeğe verilen cezalara baktığımızda, erkeğe emek ve zahmet çekerek geçinme cezası, kadına ise daha çok cinsiyet bağlamında erkeğin hâkimiyeti altında yaşama cezalarının verildiği görülmektedir.¹⁹ İnsanlığın cennetten

¹³ Yaratılış 1/27.

¹⁴ Yaratılış 2/7-23.

¹⁵ Yaratılış 3/1-5.

¹⁶ Yaratılış 3/6-13.

¹⁷ Yaratılış 3/14-16.

¹⁸ Yaratılış 3/17-24.

¹⁹ Salime Leyla Gürkan, “Yahudi ve İslam Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 9 (2003), 10.

kovulmasının suçlusu olan kadının günaha sevk edici görülmesinde bu pasajların önemli bir yer edindiğini söyleyebiliriz. Nitekim bu anlatılar Yahudilikte kadınlara karşı olumsuz bir tavrın geliştirilmesinin etkenlerinden birkaçıdır.²⁰

Yahudi kutsal metinlerine baktığımızda kadınlarla ilgili olumlu ve olumsuz anlatıların mevcut olduğu görülmektedir. Örneğin Tanah'ta geçen "Aptal kadın yaygaracıdır, Onun akli kıttır, hiçbir şeyden anlamaz."²¹ ifadesi kadına karşı ağır bir ithamdır. Yine "Kadını ölümden acı buldum. O kadın ki yüreği tuzak ve ağlar, elleri zincirlerdir. Yahve'nin önünde iyi olan adam kaçıp kurtulur, fakat suç işleyen ona tutulur."²² ifadesi kadına karşı bakışın bir başka olumsuz örneğini teşkil etmektedir.²³

Tanah'ta kadınlar ile ilgili olumlu ifadelere baktığımızda çeşitli örnekler karşımıza çıkmaktadır. Yaratılış hikayesinde geçen "Bunun için insan anasını babasını bırakacak ve karısına yapışacaktır ve bir beden olacaklardır."²⁴ söylemi kocanın karısı ile bir bütünü oluşturduğunu ifade etmektedir. Nitekim on emirden birini oluşturan "Annene ve babana saygılı ol ki, Tanrının Yehova'nın sana vermekte olduğu toprakta ömrün uzun olsun."²⁵ babı anne rolünde olan kadına saygı gösterilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca "Bir adam yeni evlendiğinde savaşmak üzere orduya katılmayacak ve kendisine herhangi bir iş yüklenmeyecek. Bir yıl her şeyden muaf tutularak evinde kalacak ve aldığı eşini mutlu edecek."²⁶ hükmü, evlilikte kocanın karısına karşı sorumluluğunu bildirmesi açısından önemlidir. Bu anlatılara baktığımızda Tanah'ta kadınla ilgili olumlu söylemler daha çok eş, ebeveyn ve anne kimliğine sahip olduğunda ortaya çıkmaktadır.²⁷ Ayrıca Tanah'ta Miryam,²⁸ Debora,²⁹ Hulda,³⁰ Noadya³¹ gibi Yahudi kadın pey-

20 Hakkı Şah Yasdıman, "Yahudi Kutsal Metinlerinde Kadının Konumu", *Dinler Tarihi Araştırmaları-VIII Bütün Yönleriyle Yahudilik*, ed. Asife Ünal vd. (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012), 619.

21 Süleyman'ın Özdeyişleri 9/13.

22 Vaizler 7/26.

23 Ünal, "Yahudilik'te Kadın Algısı", 50.

24 Yaratılış 2/24.

25 Çıkış 20/12; Tesniye 5/16.

26 Tesniye 24/5.

27 Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: İsam Yayınları, 2012), 222.

28 Çıkış 15/21.

29 Hakimler 4/4.

30 II. Krallar 22/14-20; II. Tarihler 34/22-28.

31 Nehemya 6/14.

gamberlerin geldiğinden bahsedilmektedir. Kutsallık atfedilen bu makama sadece erkeklerin değil kadınların da seçilebilmesi, Yahudilikte kadınlara verilen değeri göstermesi açısından önemlidir.³² Bahsi geçen metinlerde bir yanda erkekler gibi vahiyle muhatap olan kadınlar ve kadın peygamberlerin anlatıldığı, diğer yanda erkeğin boyunduruğu altında ikincil bir konuma sahip olan kadın tasavvurlarının yapıldığı görülmektedir. Neticede bu tasvirler, Yahudi tarihi içerisinde kadının nerede konumlandığı ile ilgili farklı düşüncelere ve tartışmalara sebep olmuştur.

1.2. Yahudi Din Bilginlerine Göre Kadın

Tanah'ta geçen gerek olumlu gerek olumsuz kadın tasvirleri, ilerleyen zamanlarda Yahudi din bilginlerinin kadına karşı oluşturdukları düşüncelerde yansımaları bulmuştur. Nitekim sözlü geleneğin uzun asırlar sonrasında yazıya geçirilmesi, Yahudi alimlerinin ve toplumunun bu dönemler boyunca yaşadıkları coğrafyaya paralel olarak Mezopotamya kültürleri ve Helenistik düşünceden etkilenmeleri, Yahudilikte kadın algısını şekillendirmiştir.³³ Yahudi din bilginlerinin görüşlerini ihtiva eden, bir nevi tefsir niteliği taşıyan ve asırlar boyu derlenip yazılan Talmud'da genel itibarıyla kadın, erkeğin gölgesinde, kocasının yardımcısı rolünde çizilmiştir.

Çalışmamızın başında yer verdiğimiz Yahvist kaynaklı Yaratılış hikayesindeki kadının ikincil konumu, Yahudi din bilginlerinin kadınlar hakkındaki düşüncelerinde belirleyici bir rol üstlenmiştir. Genellikle Tanah'taki olumsuz kadın tasvirlerini ön planda tutan Yahudi din bilginleri, kadın peygamberleri ve diğer olumlu anlatımları göz ardı edip, kadını “arzun kocana olacak, o da sana egemen olacak.”³⁴ lafzına paralel olarak erkeğin otoritesi altında görmüştür.³⁵ Kadın ve erkek aynı emire muhatap kılınmakla beraber kadınlar, erkeklere nazaran ikincil statüde konumlandırılmıştır. Oysaki Yahudi din bilginlerinin bu olumsuz kadın algılarına rağmen Rabbani literatürde Yahudi kimliğinin taşıyıcılığı anneye verilmiştir.³⁶

32 Hakkı Şah Yasdıman, “Yahudilikte Kadınlarla İlgili Müspet Söylemler Bağlamında Bazı Tespitler”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2002), 130.

33 Yasdıman, “Yahudi Kutsal Metinlerinde Kadının Konumu”, 8/118.

34 Yaratılış 3/16.

35 Ramazan Işık, “Dini Sorumluluk Bağlamında Kadının Statüsü”, *Dinler Tarihi Araştırmaları-VIII Bütün Yönleriyle Yahudilik*, ed. Asife Ünal vd. (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012), 652.

36 Gürkan, *Yahudilik*, 232.

Rabbani literatürde kadın ile ilgili genel kanı; akıllarının eksik olduğu, ev işleri haricinde bir hikmetlerinin bulunmadığı, erkeklerden zayıf ve aşağı bir konumda oldukları yönündedir. Yahudi din bilginlerince akıllarının eksik olduğu düşüncesi kadınların mahkemelerde şahitlik yapamayacağı kabulünü getirmiştir. Bu tutuma karşın bazı Yahudi din bilginleri, kadınların akıl yönünden eksik olmadığını, şahitliklerin kabul edilmemesinin de teknik bir meseleden kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir.³⁷ Bununla birlikte Yahudi alimleri, erkekleri kadının şerrinden korumak adına kadınlarla fazla konuşmanın tehlikeli olduğunu, arkalarından yürünmemesi, baş başa kalınmaması, hatta iki kadınla bir erkeğinde yalnız bulunmaması gerektiğini bildirmişlerdir.³⁸

Yahudi şeriatında yeri olmadığı halde Yahudi alimleri kadını toplumdaki görevlerinden men etmiştir. Yahudi tarihinin ilk asırlarına baktığımızda kadınların, sinagog bağışçıları, bağ-bahçe çalışanı, ebelik, doktorluk, bankacılık gibi görevleri ifa ettikleri bilinmektedir. Ekonomi, ticari ve hukuki alanlarda kadınlar aktif olarak rol almıştır.³⁹ Tanah'ta ticaret ile uğraşan, ekonomi ile ilgilenen kadınlar övülmüştür.⁴⁰ Ancak Yahudi alimleri iyi kadın profilini sadece ev işleriyle ilgilenen, kocasının ve çocuklarının bakımını üstlenen kişi olarak tasvir etmiştir. Kadınların miras, kendi mallarının tasarrufunda bulunma hakları gibi konularda bazı Yahudi din bilginleri iyileştirici yorumlar yapsa da ağırlıklı görüş kadınların aleyhine seyretmiştir.⁴¹ Bu ve buna benzer Yahudi din bilginlerinin koymuş olduğu kurallar kadınları ekonomik, sosyal ve kamusal alandan gitgide uzaklaştırmıştır.⁴²

Yahudi alimleri, kadınların dini ve eğitim alanındaki varlığını olabildiğince kısıtlamıştır. Kadınları erkeklerden uzak tutmak adına sinagoglarda özel bölümler (mehitsa) yapılmış, kadınların toplu ibadetlere katılmaları tasvip edilmemiş, yalnız ibadet etmeleri uygun görülmüştür. Toplu ibadet için en az on üç yaşında on erkeğin olması gereken minyana (cemaate) kadınları dahil etmemişlerdir.⁴³ Buna göre kadınlar yüz kişi olsalar dahi toplu ibadet için gerekli olan on kişilik cemaati oluşturamamaktadır. Şabat günleri sinagogda Tanah'ı açık bir şekilde okuya-

37 Yasdıman, "Yahudilikte Kadınlarla İlgili Müspet Söylemler", 131-132.

38 Hakkı Şah Yasdıman "Yahudi Kutsal Metinlerinde Kadın Karşısı Söylemler", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15 (2002), 104-107.

39 Liliana Vana, *Yahudilik'de Kadın: Epitropos'luk-Kadın Dua Grupları-Evlenme*, çev. Mehmet Aydın (Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2013), 18-19.

40 Süleyman'ın Özdeyişleri 31/10-31.

41 Yasdıman, "Yahudilikte Kadınlarla İlgili Müspet Söylemler", 134-136.

42 Vana, *Yahudilik'de Kadın*, 48-49.

43 Gürkan, *Yahudilik*, 230-231.

mamaktadırlar. Kadının toplu ibadetini sınırlandıran Yahudi din bilginlerinin bu görüşlerine karşın Yahudi halakhasında böyle bir sınırlandırmanın esasen olmadığı bilinmektedir.⁴⁴ Bunun yanı sıra kadınlar zamana bağlı olan olumlu emirlerden muaf tutulmuştur.⁴⁵ Zamana bağlı olan olumlu emirlerden kadınların muaf tutulmasının sebebi, kadının ev işlerini, çocuklara bakımını ve kocasına itaatini engelleyeceği düşüncesidir.⁴⁶ Genel düşünce zamana bağlı olumlu ibadetlerden kadınların muaf tutulması yönünde olsa da bazı rabbiler bu düşünceye karşı çıkmıştır. Nitekim Tanah'ta bildirilen bazı anlatılarda kadınların da Yahve'ye adak adadıkları,⁴⁷ toplanma çadırında hizmet ettikleri⁴⁸ ifade edilmektedir.⁴⁹

Zamanla sınırlı olmayan ancak yine de Rabbani literatürde kadının muaf tutulduğu bir hususta kadınların Tevrat okuması ve öğrenimidir. Buna göre Yahudi din bilginlerince kız çocuklarına Tevrat ve Talmud öğretilmesi günahdır. Kadınların akıl seviyelerinin düşük olduğu kanısından dolayı kadınlara Tevrat ya da Talmud bilgisi öğretilmemekte, hükümlerin gerektiği kadarını bilmelerinin onlar için yeterli olacağı söylenmektedir.⁵⁰ Bazı Yahudi din bilginleri kadınların eğitim görmesine karşı çıkmasına rağmen diğer bazıları kadınların eğitim görmesi gerektiğini ileri sürmüştür.⁵¹ Bu durumda kadınların eğitilmeleri ile ilgili Yahudi tarihi içerisinde farklı görüşlerin ve uygulamaların olduğunu söylemek mümkündür.

Öte yandan Talmud'da evlilik, boşanma ve miras gibi meselelerde kadınlara yönelik bazı iyileştirici düzenlemelerin yapıldığı görülmektedir. Eşi vefat eden veya boşanan kadının ekonomik durumunu güvence altına alma amacı taşıyan evlilik sözleşmesi (ketuba) bunlardan bir tanesidir. Boşanma konusunda kadın mağduriyetlerinin yaşanmasından dolayı da Yahudi din bilginleri zaman

44 Vana, *Yahudilik'de Kadın*, 59-62.

45 Tanah'ta Yahudilerin sorumlu olduğu 613 emir (mitsva) bulunmaktadır. 613 emrin 248'i yapılması gereken (olumlu), 365'i ise yasak olan (olumsuz) emirlerdir. Bu emirler; zamana bağlı olan olumlu emirler, zamana bağlı olmayan olumlu emirler, zamana bağlı olan olumsuz emirler ve zamana bağlı olmayan olumsuz emirler şeklinde dört kategoriye ayrılmaktadır. Zamana bağlı olan olumlu emirlerden ise kadınlar sorumlu değildir. Örneğin Yahudi kadınları, Sukot bayramında çardakta yemek ve uyumak zorunda değildir. (Işık, "Dini Sorumluluk Bağlamında Kadının Statüsü", 8/650-656.) Ayrıntılı bilgi için bkz. Besalel, "Mitsva", *Yahudilik Ansiklopedisi*, 2, 415-424.

46 Işık, "Dini Sorumluluk Bağlamında Kadının Statüsü", 8/654.

47 Sayılar 6/1-4.

48 Çıkış 38/8; I. Samuel 2/22.

49 Yasdıman, "Yahudilikte Kadınlarla İlgili Müspet Söylemler", 134.

50 Gürkan, *Yahudilik*, 230-231.

51 Işık, "Dini Sorumluluk Bağlamında Kadının Statüsü", 8/668.

içerisinde bazı değişiklikler yapmıştır. Dini mahkemeye, evliliğin asli unsurlarını yerine getirmeyen koca için “ikna ve icbar etme” yetkisi tanınmıştır. Kocanın ölmesi durumunda iki erkek şahit yerine kadın ve çocuklar dahil olmak üzere tek kişinin şahitliği kabul edilmiştir.⁵² XI. yüzyılda düzenlenen bir Yahudi kanunu ile erkeğin birden fazla eş sahibi olması ve karısının rızası olmadan onu boşaması yasaklanmıştır.⁵³ Zaman içerisinde kadınlara tanınan iyileştirici düzenlemelerin örnekleri çoğaltılabilir.

1.3. Modern Dönem Yahudi Mezheplerinde Kadın

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşen Yahudi Aydınlanması (Haskala) ile siyasi-sosyal açıdan yaşanan değişimler modern Yahudi mezheplerinin doğmasına sebep olmuştur.⁵⁴ Günümüz modern Yahudi mezhepleri; Ortodoks Yahudilik, Reformist Yahudilik, Muhafazakâr Yahudilik, Yeniden Yapılanmacı Yahudilik ve Hümanist Yahudilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmamızda daha çok Ortodoks Yahudiliğin kadın anlayışına değinecek olmamızla beraber öncelikle diğer modern Yahudi mezheplerinin kadın anlayışlarından kısaca bahsetmekte fayda vardır.

Reformist Yahudilik, moderniteye ayak uyduramayan geleneksel Yahudiliğe karşı, çağın gereksinimlerine entegre edilmiş bir yapıyı içerisinde barındırmaktadır.⁵⁵ Ortodoks Yahudiliğinin aksine Reformistler; kadınları cemaatte aktif kılmakta, ibadet hayatında koro ve org eşliğinde erkeklerle birlikte kadınların da bulunmasını, İbranice yerine kadınların da anlayacağı şekilde yerel dine yer verilmesini ve erkek çocuklarının yanında kız çocuklarının da cemaatte katılımında törenler düzenlenmesini savunmaktadır. Tevrat’ın Tanrı tarafından verilmiş bir kitap olduğuna inanmayan Reformistler, Yaratılış anlatısı gibi içerisindeki çoğu hikâyeyi de gerçekçi bulmazlar. Bu bakımdan kadının yaratılış hikayesindeki konumu onlar için geçersizdir. Kadın-erkek eşitliğine önem vermektedirler. Talmud’un otorite olma özelliğini reddeden bu mezhep, aynı zamanda kadınları hedef alan olumsuz ifadeleri dua kitaplarından çıkararak yeni dua kitapları oluşturmuştur.⁵⁶ Örneğin erkeğin her sabah yaptığı “Beni kadın yaratmadığın için sana şükürler olsun ey

⁵² Gürkan, *Yahudilik*, 227.

⁵³ Vana, *Yahudilik’de Kadın*, 156.

⁵⁴ Salime Leyla Gürkan, “Modern Yahudi Teolojisi”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Ali Osman Kurt (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 1/1041-1042.

⁵⁵ Salime Leyla Gürkan, “Yahudi Geleneğinde Reform Anlayışları”, *Milel ve Nihal Dergisi*, 5/2 (Mayıs- Ağustos 2008), 155.

⁵⁶ Gürkan, *Yahudilik*, 65.

Tanrım” duasını dua kitaplarından çıkartmış ve kabul etmemişlerdir. Ayrıca bir dini törenin icra edilebilmesi için 13 yaşını doldurmuş on Musevi erkeğin olmasını şart koşmayarak kadınları minyana dahil etmişlerdir. Kutsal Kitap’ın hiçbir yerinde kadın ve erkeğin ayrı ibadet etmesi gerektiğinin yazılmadığını ifade eden Reformistler, mehitsa uygulamasını iptal etmiş ve kadın-erkek beraber ibadet etmenin önündeki engeli kaldırmışlardır.⁵⁷ Kadınların sinagoglarda erkeklere tahsis edilen yerlerde oturabilmesinde, cemaat temsilcisi olarak görev yapmalarında hatta haham olmalarında bir sakınca görmemişlerdir. Bunun yanında Reformist Yahudilik, kadınların isterseler başı açık şekilde sinagoga girebileceklerini ancak ibadet sırasında başlarının örtülü olması gerektiğini savunmaktadır. Kadınların mikveye (havuza) girmelerini de şart koşmamakta, sadece tavsiye etmektedirler. En önemli kabullerinden biri de Talmud’da din bilginlerinin söylemlerinin aksine kadının şahitliğini geçerli saymalarıdır.⁵⁸ Kısaca Reformist Yahudiler, kadın ve erkek eşitliğini teorik ve pratik boyutta ilkeleştirmiştir.

Muhafazakâr Yahudilik mezhebi, Ortodoks ve Reformist Yahudilik arasında orta yolu benimseyen bir hareket olma özelliği taşımaktadır.⁵⁹ Muhafazakâr Yahudilikte, Reformistler gibi kadınlarla erkeklerin ibadet esnasında aynı mekânda oturmalarına izin vermiş, “beni kadın olarak yaratmadığından dolayı” ifadesini kaldırmış ve kadınları da minyan içerisinde dini cemaatten saymıştır.⁶⁰ Geleneksel Yahudilikte Şabat günlerinde kadın sadece mum yakmakla ve erkekte Kiduş duasını okumakla yükümlüken, Muhafazakâr Yahudilikte hem erkek hem kadın Kiduş duasını okuyabilmektedir.⁶¹

Amerikan Yahudiliğine özgü bir diğer hareket ise Muhafazakâr Yahudilik içerisinde yetişen Mordecai Kaplan’ın fikirleri doğrultusunda Amerika’da ortaya çıkan Yeniden Yapılanmacı Yahudiliktir.⁶² Kaplan, sinagogda erkeklerden kadınları ayıran mehitsanın (perde) kaldırılmasını dile getirmiş ve kadın-erkek eşitliğini savunmuştur. Yeniden Yapılanmacı Yahudilik, on üç yaşına giren erkek çocuklar için düzenlenen bar mitzvaya eşdeğer şekilde kızlar için kutlanan bat mitzva törenleri icra etmiştir. Geleneksel Yahudilikte ketuba kocanın karısına karşı maddi

57 Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayınları, 2001), 2/604.

58 Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 523.

59 İsmail Başaran, *Muhafazakâr Yahudilik* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2017), 25.

60 Başaran, *Muhafazakâr Yahudilik*, 145-152.

61 Başaran, *Muhafazakâr Yahudilik*, 157.

62 Gürkan, *Yahudilik*, 69.

sorumluluklarını içeren bir evlilik sözleşmesiyken, Yeniden Yapılanmacı Yahudilikte duygusal, fiziksel ve ruhsal yönlerinde içinde bulunabileceği, her iki tarafında kendi ketubasını yazabileceği bir metne dönüşmüştür. Ayrıca Yeniden Yapılanmacılar, Reformistler ve Muhafazakâr Yahudiler gibi kadın rabbi atamıştır.⁶³

Reformist Yahudilik içerisinde ortaya çıkan Hümanist Yahudilik, 1963 yılında Rabbi Sherwin Theodore tarafından ABD’de kurulan, ignostik⁶⁴ düşünce ile Tanrı yerine insan aklını ön planda tutan ve Tanah’ın ilahi bir kitaptan ziyade insan eli bir ürün olduğunu savunan harekettir.⁶⁵ Yahudiliği daha çok bir kültür olarak gören Hümanistler, kadın-erkek ayırt etmeksizin her insanın eşit olduğunu savunmaktadır.⁶⁶ Geleneksel Yahudiliğin aksine kadınların haham olmasına ve erkeklerle birlikte ibadet etmelerine izin vermektedirler.⁶⁷

Tanah ve Talmud’un ilahi kaynaklı olduğuna inanan Ortodoks Yahudilik, klasik Yahudiliği devam ettirmesi açısından Ferisilik ve Rabbanî Yahudilik mezheplerinin günümüzdeki temsilcisi niteliğindedir.⁶⁸ Buna binaen Ortodoks Yahudilikte kendi içerisinde İlimli Ortodoksluk (neo-ortodoksluk) ve Ultra Ortodoksluk olarak iki kanada ayrılmaktadır. İlimli Ortodoksluk, Yahudi geleneği ile modern dünyayı uzlaştırmayı hedefleyen bir hareket iken Ultra Ortodoksluk moderniteden uzak halakhaya bağlı bir şekilde taviz vermeden dini inançlarını sürdürmeye devam etmektedir.⁶⁹ Değişimi onaylayan ve Yahudi geleneğini modern dünyaya uyarlayan İlimli Ortodoksluk Hareketi, dini eğitimin yanında seküler eğitime de yer vermektedir. Yeniliklere açık olan bu mezhep, halakhaya bağlılıklarını sürdürmeye de gayret etmektedir. Neo-ortodoksluk, batı giyimini kabul etme ve kadınlara haklar tanıma gibi ilkelere yer vermiştir.⁷⁰ Buna karşın bazı modern Orto-

63 Şefaet Bedir, *Bir Amerikan Yahudi Mezhebi: Yeniden Yapılanmacı Yahudilik* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 72-76.

64 Rabbi Theodor Wine ile ortaya çıkan bir kavramdır. Buna göre Tanrı kavramının tutarlı bir tanımı bulunmadığından ve ispatlanmadığından üzerinde var mı yok mu şeklinde tartışmak anlamsızdır. Muhammed Ali Bağır, “Tanrısız Yahudiliğe Doğru: Hümanist Yahudilik ve Temel Değerleri”, *Kalemname* 4/8 (28 Aralık 2019), 184-187.

65 Bağır, “Tanrısız Yahudiliğe Doğru”, 180-181.

66 Mustafa Bıyık, “Hümanist Yahudiler”, *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: Milet ve Nihal Yayınları, 2019), 358.

67 Sümeyra Aksoy, *Hümanist Yahudilik* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022, 21-22.

68 Baki Adam, “Yahudi Kutsal Metinleri Tora”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Ali Osman Kurt (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 1/939.

69 Gürkan, *Yahudilik*, 69-71.

70 Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 443.

doks din adamları kadınların oluşturduğu bir minyanda kadınların tora okumasına izin vermektedir.⁷¹ Ayrıca bazı modern Ortodoks sinagoglarda sadece bir tarafı şeffaf olan bir camla mehitsu sağlanmakta ve böylece kadınlar olanları izleyebilmekte fakat erkekler onları görememektedirler.⁷²

Modern dünyaya karşı katı yorumu benimseyen, Litvanya oluşumlu Aşkenaz Yahudilerden oluşan Yeşuva Yahudiliğini ve Hasidi grupları da içinde barındıran Ultra Ortodoks Yahudilik (haredi), rabbani geleneğe sıkı bir şekilde bağlıdır. XVIII. yüzyılın ortalarında Doğu Avrupa’da ortaya çıkan Hasidiler, farklı aile ve bölgelere göre Habad-Lubaviç, Satmar, Ger, Vişniz, Belz gibi gruplara ayrılmaktadır.⁷³ Yahudi mezheplerinde kadın algısı ile ilgili genel bir çerçeve çizmekle beraber çalışmamızın sonraki konusu Ortodoks Yahudilik camiasında kadının ibadette, ailede ve toplumdaki konumunun ne olduğu üzerine olacaktır.

1.4. Yahudilikte Kadının Aile Hayatındaki Yeri

Yahudilikte neslin devamının sağlanması, sosyal, ekonomik, dini ve ahlaki boyutta sağlıklı bir toplumun inşa edilmesi bakımından aile kurumuna büyük önem verilmektedir. Aile kurumunun ilk adımı olan evlilik, Tanrısal bir emir, kutsal bir bağ ve sevinç kaynağı olarak görülmektedir. Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki akide ve Şabat ile İsrailoğulları arasındaki ilişkiye benzetilen evlilik, dinsel metaforlarla bağdaştırılmıştır.⁷⁴ Tanah’ta geçen “Hepinizin karısı olsun, oğullar ve kızlar babası olun; oğullarınıza kız alın, kızlarınızı kocaya verin ki, oğullar ve kızlar doğursunlar; orada çoğalın, sayınız azalmasın.”⁷⁵ ifadesinde aile kurmanın ve bunun ön koşulu olan evlenmenin önemi vurgulanmakta, neslin devamının sağlanması adına çocukları da evlendirmek dini bir vecibe olarak erkeğin sorumluluğuna verilmektedir.⁷⁶ Netice itibarıyla aile kurmak, evlilik ve çocuk sahibi olmak Yahudilikte tercihe bırakılmış bir unsur olmaktan çok Tanrı’nın buyruğu olarak görülmüştür. Kadının evlilikteki rolüne bakıldığında çocuk doğurmak, kocasının isteklerini tatmin etmek, ev işlerini yerine getirmek ve gerekirse aile ekonomisine

71 Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 321.

72 Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 604.

73 Gürkan, *Yahudilik*, 70-71.

74 Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 162.

75 Yeremya 29/6.

76 Hakkı Şah Yasdımın, “Yahudilikte Aile”, *Dinlerde Aile*, ed. Süleyman Turan- Asife Ünal (İstanbul: Eğitim Yayınevi, 2021), 49.

katkıda bulunmak şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bir anne, çocuklarının Tevrat öğrenmelerinden ve iyi bir Yahudi olarak yetişmelerinden sorumludur.⁷⁷

Yahudilikte evliliğe verilen önem birçok uygulamanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bunlardan bir tanesi de bir nevi evlilik sözleşmesi olan “ketuba” uygulamasıdır. Ketuba, eşlerin birbirlerine karşı sorumluluklarını bildiren, boşama veya eşin ölmesi durumunda kadının ekonomik olarak güvence altına alındığını gösteren yazılı bir belgedir.⁷⁸ Bu yönüyle ketuba, kadının ekonomik haklarını sağlaması açısından kocanın karısını kolayca boşamasında caydırıcı bir nitelik taşımaktadır. Rabbani gelenekte erkeğin çok ešli olabileceği ile ilgili ifadeler yer alsa da günümüzde ketubaya konan bir hükümle karısı hayattayken bir erkeğin başka bir kadınla evlenemeyeceği yazmaktadır.⁷⁹ Günümüz Ortodoks Yahudiliğinde ketuba yazma geleneği halen devam etse de modern hukukun varlığından dolayı evlilikteki önemi azalmıştır.⁸⁰

Yahudi ailesinin temizliği ve saflığı kadın cinsinde karşılık bulmaktadır. Yahudi evlilik hayatındaki en önemli kurallardan biri nida uygulamasıdır. Nida, kadın ve erkeğin birbirlerine temasını sınırlandıran adet dönemi ve sonrası temizlik kuralıdır.⁸¹ Buna istinaden evli kadın, mikve ritüeline titizlikle uymalıdır. Adet dönemi sona eren kadınlar, mikve denen havuza girmek zorundadır. Kadının evlenmeden önce böyle bir uygulamaya tabi olmayıp evlendikten sonra mikvenin bağlayıcı olması, manevi yenilenmeden çok cinsel temasta bulunduğu erkeğin ritüel açıdan temizliğini ve kutsallığını korumaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır.⁸² Ayrıca Tanah’a göre kadın adetliken ona dokunan akşama kadar kirli sayılmakta ve kadının temasta bulunduğu her şeyde yine kirli kabul edilmektedir.⁸³

Yahudilikte boşanma hakkı mutlak olarak erkeğe verilmektedir. Kadının boşanması gibi bir hak söz konusu değildir. Yahudi hukukuna göre yalnız iki durumda erkeğin boşama hakkı kalkmaktadır. Bunlardan biri kocanın karısına iftira atması

77 Gürkan, *Yahudilik*, 231.

78 Erdinç İçten, “Ketuba ve Aile İçi Sorumluluklar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2020), 235-236.

79 Asife Ünal, “Yahudilikte Evlilik Anlayışı ve Evlenme Törenleri”, *Dinler Tarihi Araştırmaları-VIII Bütün Yönleriyle Yahudilik*, ed. Asife Ünal vd. (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012), 686-687.

80 İçten, “Ketuba ve Aile İçi Sorumluluklar», 235.

81 Gürkan, *Yahudilik*, 231.

82 Gürkan, *Yahudilik*, 221-222.

83 Levililer 15/19-24.

diğeri ise bekar kıza tecavüz etmiş ve onunla evlenmiş olan kişidir.⁸⁴ Erkek, boşandığı kadına mahkeme kararı ile “get” olarak isimlendirilen bir belge vermektedir. Bu belge, kadının başka bir erkekle evlenebilmesi ve boşanmanın gerçekleşebilmesi için zaruridir.⁸⁵ Get yetkisinin tamamen erkeğin inisiyatifinde olması kadını mağdur konumuna düşürmektedir. Kocasından boşandığı halde get belgesini alamayan kadının durumu “agunah” kavramıyla ifade edilmektedir. Agunah halindeki bir kadının boşandıktan sonra yaptığı evlilik geçerli sayılmayarak doğan çocuklar da gayri meşru (mamzer) kabul edilir. Bu bakımdan kadın boşanırken dahi erkeğin inisiyatifinde ve otoritesindedir. Öte yandan get belgesini kabul etmeyen kadın, eşinin evlenmesinin önünde bir engel teşkil etmemekte ve erkeğin yeni evliliği her halükârda geçerli sayılmaktadır.⁸⁶

Yahudi hukukunda kadın, eş veya evlat olarak ne babasının ne de kocasının mirasından faydalanamamaktadır. Kız evlat konumunda olan kadın eğer erkek kardeşi yoksa babasının mirasından ancak o şekilde yararlanabilmektedir.⁸⁷ Kadının evlilik öncesi veya sonrası sahip olduğu kazançların yönetimi ve sahibi kocası olarak görülmüştür. Ancak sonrasında bu hüküm, sadece kullanım hakkının kocasına verilmesi şeklinde değiştirilmiştir.⁸⁸ Öte yandan dul kadın öldüğünde de sahip olduğu bütün mirası erkek çocuklarına kalmaktadır.

Yahudi kimliğinin taşıyıcılığı anneye verilmiş olsa da Yahudi toplumunda erkek çocuk, kız çocuklarından daha çok değer görmüştür. Bunun en büyük sebeplerinden biri ataerkil toplumlarda, ailenin adını erkek çocuğun taşımasıdır. Erkek ve kız çocuğu ayrımı daha doğumda başlamaktadır. Buna göre bir kadın erkek çocuğuna hamile kalırsa yedi gün kirli sayılmakta, kız çocuğuna hamile kalırsa bunun iki katı süre on dört gün kirli sayılmaktadır. Erkek çocuk doğurduktan sonra kadının lohusalık zamanı otuz üç gün olarak belirlenirken kız çocukta yine bu sayı altmış altı güne çıkarılmaktadır.⁸⁹

84 Tesniye 22/28-29. Yusuf Besalel, *Yahudilik* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2021), 96.

85 Cihat Şeker, “Yahudilikte Evlilik ve Cinsellik Anlayışı/Ahlakı”, *İLTED* 2/44 (2015), 259.

86 Şeker, “Yahudilikte Evlilik”, 259.

87 Gürkan, *Yahudilik*, 220.

88 Ünal, “Yahudilik’te Kadın Algısı”, 53.

89 Levililer 12: 2-5.

1.5. Yahudilikte Kadının Toplum İçerisindeki Yeri

Modern dönemle birlikte Ortodoks Yahudilikte kadınlar seküler eğitimde ve çalışma hayatında yer almaya başlamıştır. Ancak dini ibadetteki konumları ile ilgili herhangi bir düzenleme söz konusu değildir.⁹⁰ Örneğin kadınlar haham olamamakta, sinagogta ibadeti sadece dinleyebilmektedir.⁹¹ Günümüz Ortodoks Yahudileri kendilerini kadın olarak yaratmadığı için Tanrı'ya hala dua etmektedir. Mehitsa bölümü geçmişte olduğu gibi bugün de Ortodoks sinagoglarda bulunmaktadır. Öte yandan günümüz Ortodoks Yahudiliğinde kadınların, birçok mesleği icra ettikleri, ekonomik özgürlüklerine kavuştukları görülmektedir.⁹² Buna rağmen kadının ibadetteki konumunda Yahudi halakhası esas alınmaya devam edilmektedir. Günümüz Ortodoks Yahudilerinde kız çocuklarda erkekler gibi yüksek okullara gitmektedir. Ancak kadınların Talmud okumamasından dolayı erkeklerle ders müfredatları farklıdır.⁹³

2. Unorthodox Dizisi Örneği

2.1. Unorthodox Dizisinin Profili ve Konusu

Unorthodox, Türkçe'ye Ortodoks olmayan anlamında çevrilen, başrollerinde İsrailli Shira Haas, Amit Rahav, Jeff Wilbusch gibi aktörlerin oynadığı Alman-Amerikan yapımı 2020 Netflix çıkışlı 50'şer dakikalık dört bölümden oluşan mini bir dram dizisidir. Senaristleri Anna Winger ve Alexa Karolinski olan dizinin yönetmeni Maria Schrader'dir. Deborah Feldman'ın 2012 yılında "*Unorthodox: The Scandalous Rejection of My Hasidic Roots (Unorthodox: Hasidik Geçmişimi Reddetme Rezaleti)*" adıyla yayınladığı otobiyografik kitabından uyarlanmıştır. Dizinin dili İngilizce, Almanca ve Yidcedir.⁹⁴ Bu yönüyle Yidcenin geçtiği ilk Netflix yapımı dizisi olma özelliği de taşımaktadır. Dizinin IMDb puanı 8.0'dir.⁹⁵ Sekiz dalda Emmy'ye aday gösterilen dizi, en iyi mini dizi yönetmeni ödülünü kazanmıştır. Dört bölümden oluşan dizinin ayrıca 21 dakikalık kamera arkası belgeseli de bulunmaktadır.

⁹⁰ Gürkan, *Yahudilik*, 236.

⁹¹ Ünal, "Yahudilik'te Kadın Algısı", 53.

⁹² Vana, *Yahudilik'te Kadın*, 57-58.

⁹³ Fuat Aydın, *Yahudilik* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018), 40.

⁹⁴ Yidce: Kelime olarak Yahudi anlamına gelen "Yiddish" sözcüğünden türemiştir. İbrani ve Almancanın karışımından oluşan dil, İbrani alfabesiyle yazılmaktadır. Aşkenaz Yahudiler arasında kullanılan üç lisandan biridir.

⁹⁵ 81.507 kullanıcının oyuyla 28.12.2022 tarihi esas alınmıştır. <https://www.imdb.com/title/tt9815454/>.

Dizi, Brooklyn'in Williamsburg mahallesinde yaşayan, 19 yaşında görücü usulü ile evlendirilen Hasidik Satmar cemaati üyesi Esther (Esty)'in cemaatten ayrılıp Berlin'e kaçışını konu edinmektedir. Geriye dönüşler (flashback) yapılarak ilerleyen dizide Feldman'ın hikayesini oluşturan kısım, daha çok geçmiş zamanda Esty'nin yaşadıkları olarak karşımıza çıkmaktadır. Olayın Berlin tarafı ise kurgusal bir yapıya sahiptir. Örneğin Esty'nin annesinin eşcinsel olması gibi bazı durumlar Feldman'ın kitabıyla uyuşsa da piyanoya ilgisinin olması, şarkı söylemesi, Berlin'de tanıştığı arkadaşlarından biriyle birliktelik yaşaması ve çocuğuna hamile iken kaçması gibi durumlar Feldman'ın otobiyografisiyle uyuşmamaktadır. Feldman'ın otobiyografik kitabında müzikten ziyade edebiyata ilgi duyduğu, Williamsburg'da eşine işletme dersleri almak istediğini söyleyerek Sarah Lawrence Koleji'nde edebiyat okumaya başladığı yazmaktadır. İki yaşındaki erkek çocuğunun aynı durumları yaşamasını istemediği için eşiyile boşanıp cemaatten ayrılmıştır. Otobiyografik romanında Feldman'ın Hasidik Satmar cemaatinin koymuş olduğu kurallara karşı çıktığı durumlar bulunmaktadır. Nitekim Hasidik Satmar cemaatinde yabancı dil kitapların ve yidce yazılsa dahi özgürleşen Yahudiler tarafından yazılan kitapların okunması yasak olmasına rağmen, Feldman'ın gizlice kitap okuduğunu ve bu kitapları saklamak için çaba sarf ettiğini görmekteyiz. Hasidik Satmar cemaati ile bağlarını koparan Feldman verdiği bir röportajında, Yahudi olmaktan gurur duyduğunu ve hâlâ inancı olduğunu, oğlunun Yahudi etnik ve dini kimliği ile olumlu yönde etkileşimi sayesinde Yahudiliği terk etmediğini ifade etmektedir.⁹⁶

2.2. Unorthodox Dizisinde Yahudi Kadın Algısının Temsili

Geçmiş zaman ve şimdiki zaman olmak üzere dizide iki ayrı pencere izleyiciye sunulmaktadır. Biri Hasidik Satmar Yahudiliğinin gereklerini yerine getirmeye çalışan Esty iken, diğeri topluluktan ayrılan ve başka bir ülkede özgürlüğünün peşinden koşan Esty'dir. Unorthodox dizisinde Yahudilikte kadın algısının nasıl işlendiğine değinmeden önce okuyucunun bağlamı kurabilmesi açısından dizinin genel bir profilini çizmekte fayda vardır. Esty, annesinin onu terk etmesi ve babasının da ayyaş biri olması sebebiyle babaannesi ve dedesinin sorumluluğunda yaşamaktadır. 19 yaşına geldiğinde çöpçatan tarafından ona biri bulunur ve evlenir. Evliliğinde çocuk sahibi olamamasından ve insanların aile hayatına çok müdahale etmesinden dolayı mutsuzdur. Bir yıllık evliliği sonrasında hamile olduğunu öğrenir ve bunun sevincini yaşar. Ancak eşinin çocuk sahibi olamaması sebebiyle

⁹⁶ Deborah Feldman, *Unorthodox: Gelenekleri Reddeden Bir kadının Kendini Bulma Hikayesi*, çev. Alara Ergin (İstanbul: Nemesis Kitap, 2020), 396.

onu boşayacağını duyduğunda her şey değişir. Kendisini diğer Hasidik Satmar kadınlarından farklı olarak tanımlayan Esty, Yahudi olmayan piyano hocasının da yardımıyla Berlin'e kaçar. Burada müzik konservatuvarında okuyan gençlerle tanışır. Bu sırada kocası Yanky ve Yanky'nin kuzeni Moishe, Esty'nin hamile olduğunu öğrenir ve hahamın buyruğuyla Berlin'e onu aramaya giderler.

Unorthodox dizisi, Hasidik Satmar cemaatinin genel prensiplerini yansıtmaktadır. Ultra Ortodoks bir yapıya sahip olan Satmar cemaati, Macaristan'da Rabbi Joel Teitelbaum tarafından kurulmuştur. II. Dünya Savaşı'nda yaşanan Yahudi soykırımından kurtulmayı başaran cemaat müntesipleri, Macaristan'dan ABD'nin New York eyaletine göç ederek burada dış dünyadan izole bir şekilde yaşamaya başlamışlardır. Satmar cemaatinin New York'ta kendilerine ait mikveleri, okul sistemleri, iş yerleri, hastaneleri, kitap ve dergi gibi yayın organları bulunmaktadır.⁹⁷ Bunun haricinde oldukça radikal bir tutum sergileyen Satmar Yahudileri, fiziksel görünüm, dini ritüeller, evlilik gibi konularda belli başlı kurallara sahiptirler. Hasidikler, modern yaşamın getirdiği yeniliklere karşı oldukça tutucu bir tavır sergilemektedir. Nitekim dizide cemaatte android telefon kullanılmasının yasak olması, Esty'nin bilgisayar kullanmayı bilmemesi, evlerinde televizyon bulunmaması bu örneklerden sadece birkaçıdır. Cemaatin başında bulunan hahamın buyrukları ise müntesipleri açısından otorite kabul edilmektedir. Ataerkil bir yapıyı içinde barındıran Hasidik Yahudilerinin kadın algısı da eleştirilere maruz kalmaktadır.

Unorthodox dizisinde Ultra Ortodoks Hasidik Satmar Yahudilerinin ilk olarak giyim kuşamı göze çarpmaktadır. Hasidik Yahudiler, seküler dünyada asimile olmamak için isimlerini, dillerini ve kıyafetlerini korumaktadır.⁹⁸ Bu bakımdan geleneğe uygun Yahudi kılık kıyafetini giymektedirler. Erkekler, peyot (saçlarının yanlarından bıraktıkları lüle formunda fauller) bırakmakta, uzun siyah pardösü ile beyaz gömlek giymekte ve streimel (geniş kürklü şapka) takmaktadırlar. Kadınlar ise boğazlarını kapatacak şekilde üstlükler, dizlerinin altında etekler, opak çoraplar giymekte ve evli iseler saçlarını tikhel adlı örtü ile örtmekte ya da peruk (sheitel) takmaktadırlar. Bekar kızların başını kapatmak gibi bir zorunluluğu yoktur. Tanah'ta örtünme ile ilgili bariz bir emre rastlanmamakla birlikte Talmud'da kadınların örtünmesi ile ilgili çeşitli hükümler bulunmaktadır.⁹⁹ Günümüzde

97 Ömer Faruk Araz, "Tarihten Günümüze Hasidik Yahudiler ve Kendilerine Özgü Dindarlık Anlayışları", *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 143-144.

98 Araz, "Tarihten Günümüze Hasidik Yahudiler", 142.

99 Hakkı Şah Yasdımın, "Yahudiliğin Erken Dönemlerindeki Örtünme Geleneği Üzerine Bir İnceleme", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (2005), 41.

Ortodoks kadınlar sadece sinagogda başını örterken Ultra Ortodoks Yahudi kadınlar başlarını devamlı örtmektedir.¹⁰⁰ Baş örtmek ile ilgili çeşitli rivayetler ve hükümler rabbani literatüründe mevcut olmasının yanında bu emrin tarihsel bağlamda asil kadınlar için bir onur anlamı taşıdığı ile ilgili görüşler bulunmaktadır.¹⁰¹ Öte yandan Talmud'da kadın saçının cinsel bir tahrik unsuru olduğuna dair ifadeler yer almaktadır.¹⁰² Kadın saçının tahrik edici bir unsur olarak görülmesi erkeklerin saçları görünen bir kadın yanında ibadet edemeyeceklerinin kabulünü getirmiştir.¹⁰³ Dizide Esty'nin kocası Yanky ve erkek kuzeni Moishe'nin otel odasında kadın resminin olduğu tabloları bir örtüyle kapatıp sonrasında ibadet etmeleri buna örnektir. Saçların tıraş edilmesi geleneği ise her Ultra Ortodoks kadın tarafından uygulanan bir ritüel değildir. Bu ritüeli gerçekleştirenler tznuit kuralları konusunda titiz davranmaya özen göstermeyi hedefleyenlerdir.¹⁰⁴ Ayrıca mikve ritüelinde vücudun daldırıldığı sırada suyun üzerinde bir saç kalma olasılığı, örtünün veya peruğun dışına saçların çıkabileceği düşüncesi saçların tıraş edilmesinin diğer sebeplerindedir.

Bu durum, Esty'nin saçının tıraş edilmesiyle dizide yansıtılmaktadır. Esty'nin saçını tıraş ettikten sonra bir daha saçlarıyla kocasına dahi görünmediği de dikkate değerdir.

Şimdiki zaman ve geriye dönüşlerle ilerleyen dizide, bütünlük olması açısından ilk olarak geçmiş zamanda çizilen kadın profilini ele alacağız. Esty, Ultra Ortodoksluğun getirmiş olduğu tüm ritüelleri uygulamaya çalışan Hasidik bir genç kızdır. Günümüz Hasidik Yahudilikte erken yaşta evlilik yaygın bir biçimde uygulanmaktadır. Tanrının buyruğu olması açısından ideal evlilik yaşı 18 olarak görülmektedir.¹⁰⁵ 18 yaşına geldiğinde de Esty'e çöpçatan (şiduh/şadhan) tarafından biri ayarlanmıştır. Zira Yahudi tarihinden bugüne değin görücü usulü evlendirmede çöpçatanlık görevini ifa edenler vardır. Çöpçatanların görevi gençlerin

¹⁰⁰ Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 98.

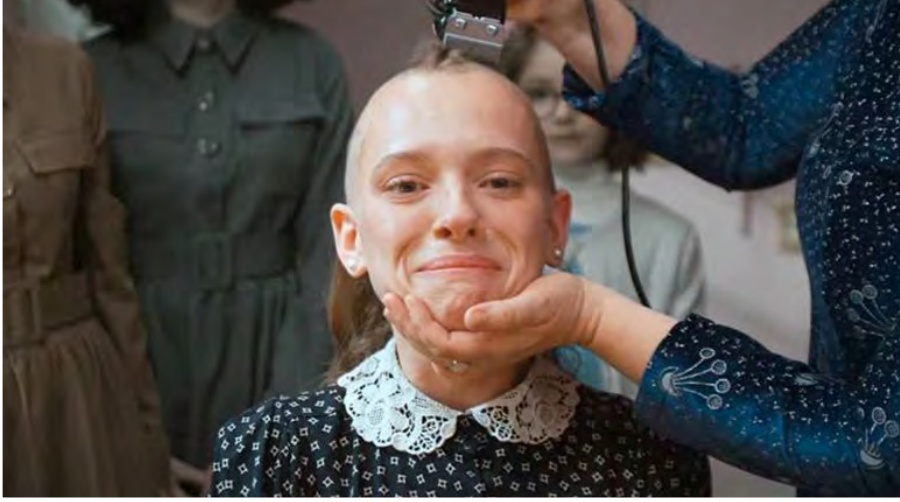
¹⁰¹ Yasdıman, "Örtünme Geleneği Üzerine Bir İnceleme", 51.

¹⁰² TB, Berachoth, 24a.

¹⁰³ Yasdıman, "Örtünme Geleneği Üzerine Bir İnceleme", 50.

¹⁰⁴ Bir nevi kıyafet kurallarını ve davranışları içinde barındıran alçakgönüllük olarak tanımlanan Tzniut kavramı; erkek ve kadınların kıyafet ölçüleri, evli kadınların saçlarını örtmesi, kadınların erkeklerin olduğu ortamda şarkı söylemesinin yasak olması, bir bağı olmayan kadın ile erkeğin birbirine dokunmasının yasak olması ve iki cinsin özel bir odada veya تنها bir yerde beraber bulunamayacağı (yichud) vb. yasakları kapsar.

¹⁰⁵ Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 163.



Resim 1. Esty'nin Saçları Tıraş Ediliyor

evlenmesi için tanışmalarını sağlamaktır.¹⁰⁶ Dizide de bu görevi Esty'nin halasının üstlendiğini görüyoruz. Esty'nin eş adayından önce ilk olarak eşin annesinin kızı görmesi ve eğer müstakbel kayınvalidesi beğenirse eş adayıyla görüşmesinin sağlanacağı dikkat çekicidir. Kayınvalidesinin müstakbel gelin adayını beğenmesinden sonra Esty ile Yanky'nin evde görüştürülme aşamasına geçilmektedir. Halasının ilk Yanky'nin konuşması gerektiği ile ilgili direktifi ve müstakbel eşlerin şeffaf buzlu bir camın arkasında kısa bir süre içerisinde görüşmeleri dizide yer bulan ayrıntılardır. Nitekim bir kadın ve erkeğin kapalı bir ortamda yalnız kalmamaları (yichud) Yahudi halakhasında uyulması gereken kurallardandır.¹⁰⁷ Şeffaf bir camla içerisinde görüldüğü bir oda bu durumun dışında kalmakta ve dizide de yansımaları bulmaktadır.¹⁰⁸

Evlilik öncesinde Esty, danışman bir kadından evlilik ile ilgili kuralları öğrenir. Bu kuralların en önemlilerinden birisi de mikve ritüelidir. Evlenmeden bir gün önce bir gelinin mikveye girmesi yeniden doğuşu ve arınmayı simgelemesi açısından önemlidir.¹⁰⁹ Burada evlilik öğretmeni Esty'ye adet hali bittikten sonraki yedi gün boyunca bir mendille kendisini kontrol etmesi gerektiğini ve bu zaman zarfında eşiyile aynı yatağı paylaşamayacağını söylemektedir. Kadının adetli iken

¹⁰⁶ Ünal, "Yahudilikte Evlilik Anlayışı ve Evlenme Törenleri", 8/676.

¹⁰⁷ TB, Kiddushin, 80b.

¹⁰⁸ Rabbi Azarya Berzon, "Contemporary Issues in the Laws of Yichud", *The Journal of Halacha*, t.y., 82.

¹⁰⁹ Ünal, "Yahudilikte Evlilik Anlayışı", 682.

kirli olarak görüldüğü ve eşiyile ayrı yataklarda yatması gerektiği gibi düzenlemeler Yahudilikte uyulması gereken niddah kurallarındandır.

Dizide, evlilik öncesi ritüeller tamamlandıktan sonra düğün günü sahnelenmektedir. Düğün günü bir yanda Esty sandalyede dua okumakta, bir yanda da Yanky diğer erkekler eşliğinde yüksek sesle çeşitli ezgiler söylemektedir. Yahudilikte evlilik kutsal bir antlaşma niteliği taşıdığından dinsel bir törenle (kiduşin) gerçekleştirilmektedir.¹¹⁰ Hasidik Yahudilikte düğün salonu erkek ve kadın ayrı olmak üzere perde ile ayrılır. Düğün töreni damadın gelinin başına badeken denilen örtüyü örtmesiyle başlamaktadır. Gelin badeken ile örtülürken “Ey kız kardeşimiz! Binlerce, on binlerce kişiye analık et!”¹¹¹ duası okunmaktadır. Yahudilikte Badeken ile örtme ritüeli hakkında, Yakup’a Rahel yerine Rahel’in kardeşi Lea’nın verilmesi ve peçesinden dolayı fark etmemesi, kadının kocası karşısındaki tevazusunun imgesi, güzelliğinin sadece eşine ait olduğu, iç güzelliğin önemli olduğu gibi farklı yorumlar getirilmiştir.¹¹² Örtme ritüelinden sonra dışarıya çıkılıp çadırı temsil eden hupanın altına gidilmektedir. Gelin burada aralarına kötü hiçbir şeyin girmemesi inancıyla damadın etrafında bir tur dönmektedir. Haham’ın çeşitli berahalar okuması eşliğinde damat “Musa ve İsrail’in yasalarına göre bu yüzükle bana söz vermiş oldun” der.¹¹³ Sevinç ve mutluluğun paylaşılacağına temsili olan bardaktan gelin ile damat bir yudum şarap içer. Bet Amikdaş’ın yıkılışının unutulmaması adına damat tarafından bardak kırma işlemi gerçekleştirilir.¹¹⁴ Sonrasında gelin ile damat kısa bir süreliğine baş başa bırakılır ve burada bir şeyler yiyerek sembolik zifafları gerçekleştirilir.¹¹⁵ Çeşitli ezgiler eşliğinde danslar yapılır. Daha sonra Hasidik Yahudilerin bir geleneği olan Mitzvah Tanz (Yahve tarafından emredilen dans) sergilenir. Mitzvah Tanz, bir kuşağın ucu gelinde diğer kuşağın ucunun hahamda olduğu gelini onurlandırmak için yapılan bir dans ritüelidir. Buradaki kuşağın amacı fiziksel temasın olmaması içindir. Haham dans sırasında gelin ile damada çeşitli dualar eder.

Esty’nin evlendikten sonra bir sene boyunca çocuk sahibi olamaması, kayınvalidesi başta olmak üzere eşi ve diğer evli kadınların ona kusurlu olarak bakmasına

¹¹⁰ Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 161.

¹¹¹ Tekvin 24/60.

¹¹² Asife Ünal, “Yahudi Düğün Gelenekleri”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2016), 231.

¹¹³ Ünal, “Yahudi Düğün Gelenekleri”, 232.

¹¹⁴ Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 161.

¹¹⁵ Ünal, “Yahudi Düğün Gelenekleri”, 236-237.

sebepl olmuştur. Daha önceki bölümlerde bahsettiğimiz gibi Yahudilikte neslin devamının sağlanması Tanrının buyruğu olması açısından oldukça önem arz etmektedir. Yahudi bir kadın için çocuk doğuramamak ve kısır olmak utanç verici bir durumdur. Vajinusmus problemi yaşayan Esty, bunu aşmak için birçok şeyi dener fakat bu sorundan kurtulamaz. Eşi Yanky buna karşın “Neredeyse bir yıldır evliyiz. Doğurmak Tevrat’ın ilk emridir. Sana çekici gelse de gelmese de bir aile kurmalıyız.” diyerek bunun zorunlu olduğunu belirtir. Esty ise kendini Talmud’da geçen ifadelerle eşine karşı savunmaktadır. Ancak eşinden aldığı cevap dikkat çekicidir. Öyle ki; “Kadınların Talmud’u okuması yasak!” ikazı kadını erkeğin yanında dini boyutta ikincil bir konuma düşürmektedir. Kadınların Talmud okumasının yasak olmasının sebebi Talmud’daki bazı Yahudi din bilginlerinin görüşlerine ve hükümlerine dayanmaktadır. Buna göre Talmud’da kızına ilim öğreten kimsenin ona aslında ahlaksızlık öğreteceği, dinin emirlerini öğrenen kadınların ibadette lakayt davranabileceği, kızlarına şeriat öğretmenin onları şehvet düşkünü yapacağı gibi yorumlar söz konusu olmuştur.¹¹⁶

Aile kurmak ve neslin çoğalması Yahudilikte ilk emirlerden biridir. Hasidik Sattmar topluluğunda kadının en önemli görevi ise doğurmaktır. Yanky’nin hamile olamadığı için eşini boşamak istemesi ve annesinin başka kız bulma arayışına girmesi durumun ciddiyetini ve toplumun çocuk sahibi olma konusundaki beklentisini göstermektedir. Nitekim Yahudi din bilginlerince on sene boyunca evli olup çocuk sahibi olamayan bir kimsenin Tanrı’nın “Yeryüzünü doldur” emrini yerine getiremediği için karısını boşaması ve yeniden evlenmesi gerektiği ileri sürülmektedir.¹¹⁷ 19 yaşına kadar topluluğun ondan beklediği tüm gereklilikleri yerine getirmeye çalışan Esty, kaçma kararını piyano hocasına “Talmud der ki: Ben değilsem kim? Şimdi değilse ne zaman?” cümlesiyle açıklamaktadır. Daha fazla baskılara dayanamayan Esty topluluktan ayrılmaya kararlıdır.

Eşinin ondan boşanma isteğini duyan Esty, Şabat gününde kaçmaya hazırlanırken karşımıza çıkmaktadır. Apartmandan valizle çıkmak isterken komşuları ona rüzgârdan dolayı tellerin hasar gördüğünü ve erüvün bozulduğunu söylüyorlar.¹¹⁸

¹¹⁶ Yasdıman, “Yahudi Kutsal Metinlerinde Kadın Karşıtı Söylemler”, 108-109.

¹¹⁷ Salih Çinpolat, “Yahudilikte Çocuk Sahibi Olma ve Çoğalmanın Yeri ve Önemi”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 20/51 (Ocak-Haziran 2017), 145.

¹¹⁸ Erüv, Şabat günü bazı yasaklardan muaf tutulabilmek için bir bölgenin etrafının çevrili olması demektir. Yahudiler erüv yaparak, Şabat’ta uyulması gereken bazı kurallardan kendilerini muaf tutabilmektedir. Şabat günü birçok yasağın olmasının yanında bunlardan biri de eşya taşımanın yasak olmasıyla ilgilidir. Erüv sayesinde bir yerden başka bir yere eşya vb. bir şey taşınabilmektedir. (Besalel, Yahudilik Ansiklopedisi, 654.)

Daha sonrasında komşuları “Esty bizim gibi mahkûm değil. Bebek taşıması gerekmiyor.” diyerek karşılıklı konuşmaya devam ediyorlar. Hasidik toplumunda bir kadının çocuğunun olmaması hemen hemen her alanda bu gerçekle muhatap olmasına sebep olmaktadır. Erüv’ün bozulmasından dolayı Esty, eşyalarını evde bırakmak zorunda kalıp yanına sadece biraz para ile babaannesinin fotoğrafını alarak çıkıyor. Erüv sahnesi hakkında diziyeye karşı bazı eleştiriler dile getirilmiştir. Hasidik Satmar cemaatinde büyümüş olan Frida Vizel erüvün Satmar cemaatinde uygulanmadığını, Şabat günlerinde bir şey taşımamanın hala yasak olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁹

Evinden çıkan Esty’i, piyano hocasından pasaportunu alıp Berlin’e giderken görüyoruz. Berlin’i tercih etmesinin sebepleri, annesinin Berlin’de yaşaması ve atalarının Yahudi soykırımında öldürülmesinden dolayı Almanya’nın kendisine vatandaşlık hakkı vermesidir. Esty’nin annesi (Leah) cemaatle bağını koparmış eşcinsel bir kadındır. Hasidik kadın profilinin yanında Esty’nin annesi, açık fikirli, özgürlükten yana bir duruş sergileyen ve kızının kararlarını son derece destekleyen biri olarak resmedilmiştir. Bu özellikleriyle dizideki diğer Hasidik Satmar kadınlarından ayrılmaktadır.

Evliliği boyunca her şeyi annesine anlatan Yanky, eşi Esty’nin evde olmadığını ve gecede eve gelmediğini ilk olarak yine annesine söylemektedir. Bunu söylemesine karşı annesi, Esty’nin ona layık olmadığını, bir yıldır bebek yapamadığını dile getirir. Esty’nin kayınvalidesi Miriam Shapiro’nun dizi boyunca özel hayatları dahil olmak üzere her türlü konuda oğlu ve gelinine müdahale ettiği görülmektedir. Daha sonrasında Yanky’nin babası hahama danışmaya gider ve haham Esty’nin kaçmasına karşın “Bizden birinin yoldan çıkmasına izin veremeyiz. Bu tehlikeli bir örnek teşkil eder. Bu genç kadını bulup kocasına getirmemiz lazım.” diyerek Yanky ile kuzeni Moişe’yi bu iş için görevlendirir.

Esty, Berlin’e kaçtığında müzik konservatuvarında okuyan bir grup gençle tanışır ve bu arkadaşlarıyla birlikte göle yüzmeye gider. Dizide yer yer anlatılan Yahudi soykırımının Almanya’daki izleri burada da karşımıza çıkmaktadır. Gruptaki tek Alman olan Robert bu gölün geçmişte, Nazi soykırımından özgürlüklerine kaçmak isteyen Yahudilere mezar olduğunu dile getirir. Ardından Esty, Hasidik topluluğun gereklerinden biri olan peruğunu çıkararak kendi özgürlüğüne kucak açar. Böylelikle Esty sembolik bir hareketle suda vaftiz işlemi, bir nevi arınma

¹¹⁹ Frida Vizel, “I left the Satmar Hasidic community. ‘Unorthodox’ is a grossly inaccurate depiction of that world.”, *Forward* (31 Mart 2020), 1.

gerçekleştirmektedir.¹²⁰ Bu arınmadan sonra Esty, Hasidik kıyafetlerden Batılı bir görünüme geçiş yapmakta ve topluluğun sınırlarını kendi üzerinden birer birer kaldırmaktadır.



Resim 2. Esty gölde peruğunu çıkartıyor

Dizide Ultra Ortodoks Yahudiliğe karşı doğrudan bir gönderme yapılmakla birlikte Deborah Feldman gibi cemaatten ayrılan Hasidik kadınları için kabul edilebilir görüşlerin yanı sıra Shoshana Ringel'in "*Identity and Gender Roles of Orthodox Jewish Women*" adlı çalışmasında bunun aksini iddia eden Ultra Ortodoksluğa mensup kariyer yapan, eğitim gören vb. farklı geçmişlere sahip olan kadınlar, toplulukları aracılığıyla kendilerini güçlenmiş hissettiklerini, evliliklerinde cinsiyet rollerinin esnek ve eşitlikçi olduğunu ifade etmektedirler.¹²¹ Bu bakımdan Feldman'ın otobiyografik romanından uyarılma olan Unorthodox dizisi ile Ringel'in çalışması arasında Ultra Ortodoks kadınına bakış ile ilgili iki farklı görüşün ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

Esty, ayrıldığı Ultra Ortodoks topluluğun kadına biçtiği rolü kabullenmemiştir. Baştan beri diğer Hasidik kadınlarından farklı olduğunu belirten Esty'nin piyano dersi alması, müziğe ilgi duyması ve Talmud'u okuması gibi yasak olan bazı şeyleri yapması onun bu duruşunu göstermektedir. Esty, Hasidik topluluğun ona biçtiği rolü kabullenememesinin yanında çocuğunu da dünyaya getirmeyi istemektedir. Yahudilikte çocuğun ancak bazı özel durumlarda alınmasına ve doğum

¹²⁰ Salaounis, *Western Utopia and Dystopia in Feldman's Novel Unorthodox and the Homonymous Netflix Series*, 27.

¹²¹ Khan, "The Orthodox vs. Unorthodox", 4.

kontrolüne izin verilir. Bu da hamileliğin anne ya da çocuğa zarar vereceği kesin olarak bilirse uygulanmaktadır.¹²² Berlin’de bir hastaneye gittiğinde doktorun ona ilk üç ay hamileliği sonlandırabiliyoruz demesine karşın “ben hamileliğimi sonlandırmak istemiyorum” diye karşılık vermektedir. Geldiği yerde çocukların çok değerli olduğunu söyleyen Esty, “biz kaybettiğimiz altı milyon için doğuruyoruz” şeklinde bunu açıklamaktadır. Esty içinde bulunduğu cemaatin çoğu yasağına karşı çıksa da bu cevabıyla Yahudiliğin ilk emri olan neslin devamının sağlanmasını hala benimsemektedir.

Esty, Berlin’de bulunduğu süre zarfında müzik konservatuvarındaki özel durumlu bireyler için verilen burstan faydalanmak istemektedir. Piyano çalarak burstan faydalanmak isteyen Esty’nin bir arkadaşının bu performansla kazanamayacağını söylemesinden sonra şansını şarkı söylemekten yana kullanmıştır. Esty’nin babaannesesi ile sır olarak adlandırdıkları bir kadının seslendirdiği şarkıyı dinlediklerini dizide görmekteyiz. Geldiği Hasidik cemaatte kadınların şarkı söylemesi ve erkeklerin kadın sesi dinlemesi günah olarak atfedilmektedir. Geleneksel Yahudilikte kadının sesi baştan çıkarıcı kabul edildiğinden yüksek seste toplumda Tevrat okumaları dahi yasaktır.¹²³ Talmud’da bir kadının sesi cinsel bakımdan tahrik edici kabul edilmektedir.¹²⁴

Esty’nin Berlin’de Hasidik Yahudi anlayışına karşın çoğu yasağı çiğnediği görülmektedir. Domuz jambonu yemesi, peruğunu çıkartması, kot pantolon giymesi, erkek ve kadın karışık arkadaş ortamına kendisini dahil etmesi, gece kulübüne gitmesi ve bir arkadaşıyla birlikte olması gibi birçok yasağı çiğnemiştir. Berlin’de henüz boşanmadan başka biriyle birliktelik yaşamıştır. Tanah’ta evli kadının evlilik dışı ilişkiye girmesi zina olarak kabul edilmektedir. Tanah’ta zina yapanın cezası “Başka bir adamın karısıyla zina yapan, komşusunun karısıyla zina yapmıştır; mutlaka öldürülecektir. Zina yapan erkek de kadın da öldürülecek.”¹²⁵ şeklinde geçmektedir. Yahudilikte zina, on emirde de suç olarak yer almakla birlikte bir kadının zina işlediği ispat edildiğinde kocası onu boşamak zorundadır.¹²⁶ Bu bakımdan Esty, Yahudilikte on emir içerisinde yer alan önemli bir cezayı çiğnemiştir.

¹²² Yasdıman, *Dinlerde Aile*, 51.

¹²³ Işık, “Dini Sorumluluk Bağlamında Kadının Statüsü”, 8/666

¹²⁴ Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 710.

¹²⁵ Levililer 20/10.

¹²⁶ Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 447.

Dizinin Berlin kısmında Yanky ile kuzeni Moishe'nin Esty'nin peşine düştüğü görülmektedir. Yanky, annesinin yönlendirmesiyle hareket eden, cemaatin doğrularını kendisine tek doğru edinmiş, saf bir karakter olarak çizilmiştir. Yanky'nin Esty'i bulma çabası, Moishe'nin arama tarzından son derece farklıdır. Moishe, saldırgan, korkutucu ve kural tanımaz bir şekilde Esty'nin peşine düşmüşken, Yanky daha iyi bir profille Esty'i bulma gayretine girişmektedir. Moishe'nin Esty'nin annesi Leah'ın evine izinsiz girmesi, Esty'e silah vermesi, burs seçmelerinin olduğu gün okula gelmesi gibi yıldırıcı ve tehditkâr baskıları olmuştur. Esty'nin annesinin "Moisheler her zaman vardır" söylemi Hasidik Satmar cemaatinden ayrılan kadınların erkekler tarafından baskıya ve tehdide maruz kaldığını tasvir etmektedir. Öte yandan Moishe, Yahudi yasalarını sık sık çiğnemesine rağmen, Esty'i kafir piyano hocasından ders alan kafir biri olarak nitelendirmektedir.

Sonuç

Yahudilikte kadın algısı ile ilgili Tanah'taki olumlu ve olumsuz tasvirler başta olmak üzere çeşitli söylemler modern dönem mezhepleri arasında farklılıklara sebep olmuştur. Yahudi din bilginlerinin kadınları hedef alan hükümleri, Yahudi tarihi boyunca bazen pozitif anlamda bazense negatif bağlamda değişime uğrayan Yahudilikte kadın algısı, günümüzde bazı sorunları beraberinde getirmiştir. Bu minvalde Unorthodox dizisi, Ultra Ortodoks Yahudilikte kadının ibadetteki, ailedeki ve toplumdaki yerini gerçekle doğru orantılı şekilde ekrana taşımıştır. Otobiyografik kitaptan uyarılma olan dizide önemli görülebilecek bazı ayrıntılar, dizinin izleyiciye vermek istediği mesajı kuvvetli kılması açısından bariz değişikliklere yerini bırakmıştır. Netflix yapımı Unorthodox dizisinde yüzeyde Yahudi soykırımından bahsedilmekle beraber, asıl hedeflenen tasvirin Yahudiliğin batı Avrupa hayatına entegre edilebileceği ve batının kadına sunduğu özgürlüğü Ultra Ortodoks toplulukların ve buna benzer dini inançların sunmadığı, kadını sınırladığı alt mesajdır. Ortodoks Yahudilikte kadın algısını işleyen dizi, Hasidik Satmar cemaatindeki kadın tasavvurunu kasvetli bir havada sunarken, Batı kültürü ile entegre olmuş kadını özgür ruhlu bir birey olarak resmetmektedir. Ultra Ortodoks Yahudi geleneğinin kadın dünyasını çocuk doğurmak ve evi ile ilgilenmek olarak sınırladığı mesajı dizide birçok yerde çarpıcı şekilde yer almaktadır.

Günümüzde İlimli Ortodoksluğun getirmiş olduğu bazı iyileştirici düzenlemeler ve diğer modern dönem mezhepleri hariç olmak üzere Ultra Ortodoks anlayış kadını bazı sorumluluklarla baş başa bırakmaktadır. Yahudilikte kadın sesinin cinsel tahrik unsuru kabul edilmesi gibi anlayışlar, kadını toplumdaki uzaklaştırmakta ve erkek için baştan çıkarıcı bir varlık formuna sokmaktadır. Ultra Ortodoks Yahudi toplumlarında kadının

erken yaşta evlendirilmesi, eğitim fırsatından mahrum bırakılması, sadece kocasına itaat ve çocuklarına iyi bir anne olarak sorumlu tutulması algısı, Unorthodox dizisi ile büyük bir kitleye tanıtılma imkânı bulmuştur. Dizi, bazı Hasidik Satmar cemaati mensupları tarafından eleştirilere tabi tutulsa da sahnelenen ritüellerin gerçek ile paralel şekilde sunulduğu görülmektedir. Bilindiği üzere medya elinde bulundurduğu hikâyeyi, vermek istediği mesajla süsleyerek servis edebilme kudretini elinde bulundurmaktadır. Bu bakımdan yansıtılan hikâyenin gerçekliğinin ötesinde, mesajın sunulma biçiminin de önemli bir role sahip olduğunu söylemekte fayda vardır. Günümüzde medya aracılığıyla muhataba, farkında olarak veya olmayarak istenilen mesaj ulaştırılabilmektedir. Netice itibarıyla gerçek bir hikâyeden uyarılma olmasıyla tartışmaları da beraberinde getiren dizi, Yahudilikte kadın algısının medyadaki yansımada önemli bir örnek teşkil etmektedir. Medyanın gücü ile önemli bir kitleye tanıtılan bu ve benzeri dini olgular ise konunun dinler tarihi açısından incelenmesini önemli kılmaktadır.

Kaynakça

- Adam, Baki. “Yahudi Kutsal Metinleri Tora”, Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni 1. Cilt, ed. Ali Osman Kurt (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 915-944.
- Aksoy, Sümeyra. *Hümanist Yahudilik* Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Akyüz, Niyazi – Çapcıoğlu, İhsan (ed.). *Din Sosyolojisi*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Araz, Ömer Faruk. “Tarihten Günümüze Hasidik Yahudiler ve Kendilerine Özgü Dindarlık Anlayışları”. *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 125-150. <https://doi.org/10.33931/abuifd.867612>
- Arslan, Mustafa. “Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine”. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 6/11 (2016), 5-25. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/224411>
- Avşar, Zakir. “Medya Okuryazarlığı”. *İletişim ve Diplomasi* 2 (Eylül 2013), 5-17. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2154667>
- Aydın, Fuat. *Yahudilik*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018.
- Bağır, Muhammed Ali. “Tanrısız Yahudiliğe Doğru: Hümanist Yahudilik ve Temel Değerleri”. *Kalemname* 4/8 (28 Aralık 2019), 176-209. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/905624>
- Başaran, İsmail. *Muhafazakâr Yahudilik*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 1. Basım, 2017.

- Bedir, Şefaaf. *Bir Amerikan Yahudi Mezhebi: Yeniden Yapılanmacı Yahudilik* İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Besalel, Yusuf. *Yahudilik Ansiklopedisi*. 2 Cilt. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayınları, 1. Basım, 2001.
- Berzon, Rabbi Azarya. “Contemporary Issues in the Laws of Yichud”, *The Journal of Halacha* t.y., 79-112.
- Çinpolat, Salih. “Yahudilikte Çocuk Sahibi Olma ve Çoğalmanın Yeri ve Önemi”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 20/51 (Ocak-Haziran 2017), 137-152.
- Feldman, Deborah. *Unorthodox: Gelenekleri Reddeden Bir Kadının Kendini Bulma Hikayesi*. çev. Alara Ergin. İstanbul: Nemesis Kitap, 1. Basım, 2020.
- Gündüz, Şinasi (ed.). *Dünya Dinleri*. İstanbul: Milel ve Nihal Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Güneş, Abdurrahman. “Medyanın Olumsuz Din Algısına Etkisi”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28/1 (Ocak 2018), 203-216. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/416314>
- Gürkan, Salime Leyla. “Yahudi ve İslam Kutsal Metinlerinde İnsan’ın Yaratılışı ve Cennet’ten Düşüş”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (2003), 1-48. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2282613>
- _____. *Yahudilik*. İstanbul: İsam Yayınları, 4. Basım, 2012.
- _____. “Yahudi Geleneğinde Reform Anlayışları”. *Milel ve Nihal Dergisi*, 5/2 (Mayıs- Ağustos 2008), 146-159. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/109501>
- Işık, Ramazan. “Dini Sorumluluk Bağlamında Kadının Statüsü”. *Dinler Tarihi Araştırmaları-VIII Bütün Yönleriyle Yahudilik*. ed. Asife Ünal vd. 649-671. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012.
- İçten, Erdinç. “Ketuba ve Aile İçi Sorumluluklar». *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2020), 230-255.
- Khan, Misbah. “The Orthodox vs. Unorthodox”. *Ssrn.com*. Erişim 20 Mart 2023. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3770344>.
- Kutsal Kitap. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi Yeni Yaşam Yayınları, 2016.
- Salaounis, Ioannis. *Western Utopia and Dystopia in Feldman’s Novel Unorthodox and the Homonymous Netflix Series*. Greece: Aristotle University of Thessaloniki, Faculty of Philosophy, Yüksek Lisans Tezi, 2021. <http://ikee.lib.auth.gr/record/333026/files/GRI-2021-31507.pdf>.
- Taftaf, Selin. “Unorthodox. Maria Schrader. Produced by Anna Winger and Alexa Karolinski. 2020. Germany/US, Subtitled. Los Gatos, CA: Netflix. 3

- hours 33 minutes.”. *Journal of International Women’s Studies* 21/6 (August 2020), 490-494. <https://vc.bridgew.edu/jiws/vol21/iss6/33>.
- Smith, Tara B. M. “Unorthodox by Maria Schrader (dir.). Studio Airlift, 2020.”. *Australasian Journal of American Studies* 39/ 1 (2020), 244–47. <https://www.jstor.org/stable/26973011>.
- Şeker, Cihat. “Yahudilikte Evlilik ve Cinsellik Anlayışı/Ahlakı”. *İLTED* 2/44 (2015), 247-271.
- Taylan, Hasan Hüseyin – Arklan, Ümit. “Medya ve Kültür: Kültürün Medya Aracılığıyla Küreselleşmesi”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 Haziran 2008, 85-97.
- Turan, Süleyman – Ünal, Asife (ed.). *Dinlerde Aile*. İstanbul: Eğitim Yayınevi, 1. Basım, 2021.
- Unorthodox (2020). Erişim 28.12.2022. <https://www.imdb.com/title/tt9815454/>.
- Ünal, Asife. “Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (Temmuz-Aralık 2017), 103-115. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/395651>
- _____. “Yahudilik’te Kadın Algısı”. *Kur’an ve Kadın Sempozyumu*, 4-5 Haziran 2010, 47-55.
- _____. “Yahudilikte Evlilik Anlayışı ve Evlenme Törenleri”. *Dinler Tarihi Araştırmaları-VIII Bütün Yönleriyle Yahudilik*, ed. Asife Ünal vd. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012. 674-693.
- _____. “Yahudi Düşün Gelenekleri”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2016), 225-241. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/206360>
- Vana, Liliana. *Yahudilik’de Kadın Kadın: Epitropos’luk-Kadın Dua Grupları-Evlenme*. çev. Mehmet Aydın. Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Vizel, Frida. “I left the Satmar Hasidic community. ‘Unorthodox’ is a grossly inaccurate depiction of that world.”, *Forward* (31 Mart 2020), 1. <https://forward.com/life/442798/i-left-the-satmar-hasidic-community-unorthodox-is-a-grossly-inaccurate/>.
- Yasdıman, Hakkı Şah. “Yahudi Kutsal Metinlerinde Kadının Konumu”. *Dinler Tarihi Araştırmaları-VIII Bütün Yönleriyle Yahudilik*, ed. Asife Ünal vd. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012. 615-630.
- _____. “Yahudi Kutsal Metinlerinde Kadın Karşısı Söylemler”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2002), 97-121.

_____. “Yahudilikte Kadınlarla İlgili Müspet Söylemler Bağlamında Bazı Tespitler”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2002), 123-145.

_____. “Yahudiliğin Erken Dönemlerindeki Örtünme Geleneği Üzerine Bir İnceleme”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (2005), 33-54.

Weinbaum, Batya. “Winger, Anna, creator. Unorthodox. Real Film Berlin and Studio Airlift, 2020.”. *Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal* 16/1 (May 2020), 1-4. <https://wjudaism.library.utoronto.ca/index.php/wjudaism/article/view/34390>.



Hollywood Filmlerinde Seküler Kıyamet Geleneği “Don’t Look Up” Filmi Örneğinde Bir Araştırma

Hatice ACAR

Doktora Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İşlami Araştırmalar Enstitüsü [acarhatice365@gmail.com], Orcid ID: 0000-0001-8164-0410



Giriş

İnsan ne kadar uzun yaşamak istese de ömrü sınırlı bir varlıktır. Bu yüzden insan sonunun ne olacağını her daim merak etmiştir. Bir olgu olarak ölümlü evrenselliği ne ölçüde gerçekse, bir duygu ve arzu olarak ölümsüzlük isteği de o ölçüde evrensel bir psikolojik gerçekliktir. Ölümlü yapısına rağmen insan sonsuza kadar kesintisiz yaşama, hiç yok olmama duygu ve arzusuna sahiptir.¹ Bu sebeple insan, “öldükten sonra yaşam var mı?”, “yaşam varsa nasıl olacak?”, aynı şekilde “dünyanın sonu ne zaman?” ve benzeri sorular sorar. İnsanlar sözü edilen sorulara kendi inançları çerçevesinde cevaplar arar. Söz konusu merakını karşılamak için dinlere başvurur. Dinlerin çoğu, dünyanın sonuna ve insanın ölümlü akabinde neler olabileceğine dair bazı cevaplar sunar. Dünyanın sonu hakkında cevaplar arasında en çok öne cevaplar arasında en çok öne çıkanlardan biri, Hıristiyanlık içinde Protestan geleneğin kollarından birini oluşturan Evanjelizmin eskatolojiyle ilgili düşünceleridir. Hıristiyanlık bağlamında dünyanın sonu, Kutsal Kitap’ta Vahiy kitabına ve Mesih’in ikinci gelişine olan inanca dayanır. Genellikle iyi ve

¹ Hayati Hökeleklı, “Dini Hayatın Bütünlüğü Açısından Ahiret İnancının Psikolojik Temelleri” (İşlâm’da Ahiret İnanıcı Sempozyumu, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2007), 138.

kötü arasındaki nihai bir savaş ve Tanrı'nın krallığının Şeytan'inkine karşı zaferi fikrini içerir.²

“Eskatoloji” terimi Yunanca ‘son’ anlamına gelen ‘eschatos’ ve ‘son şeyler’ anlamına gelen “eschata” kelimelerinden türemiştir.³ Hristiyan teolojisinde önemli bir kavram haline gelmiş ve ilk kez 1677 yılında Abraham Calov’un *Systema locorum Theologicorum* adlı eserinde ifade edilmiştir.⁴ Eskatolojinin popüler tanımı, ölüm ve yargı, cennet ve cehennem ve dünyanın sonu gibi konularla ilgilenen son şeylerle ilgilenen alandır. Ancak 20. yüzyıldan itibaren terim, tanımı ve kapsamı daha çok Kutsal Kitap’ın öğretilerine göre Tanrı’nın yeryüzündeki amacının gerçekleşmesi ve dünyanın geleceğiyle ilgili anlatılar anlamında kullanılmaya başlanmıştır.⁵ Eskatolojik düşüncenin sekülerleşmesi; ahir zaman, yargı ve kurtuluş gibi teolojik kavramların seküler veya siyasi ideolojilere dönüşmesini ifade eder. Bu süreçte eskatolojik temalar dini bağlamlarından kopararak genellikle ütopyk ya da dönüştürücü bir gelecek yaratmak amacıyla siyasi ya da toplumsal hareketlere dönüştürülür.

Batı’da sekülerleşmenin temelleri önce Rönesans’la sonra da Reformasyonla atılarak Aydınlanma, Fransız Devrimi, Endüstri Devrimi, kentleşme ve modernleşmeyle devam eden süreçte, Batı’da din-devlet ve din-toplum ilişkilerinde köklü değişiklikler yaşanarak yeni bir dönem başlamıştır. Bu süreçler Avrupa’da, geleneksel dinin dünyevi yaşam alanları üzerindeki hakimiyetini etkilemiştir. Sekülerleşme kavramının kökenine baktığımızda genel olarak şunlarla karşılaşırız: “Orta çağ Latincesinde *saeculum* kelimesinden türeyen üç farklı semantik anlam vardır. Roman dillerinde ise, *secolo*, *siglo*, *siecle* gibi yapılarla farklı anlamlara sahiptir. İngilizce seküler kelimesinin kökeni, ‘nesil’ veya ‘çağ’ ya da ‘çağın ruhu’ anlamına gelen Latince ‘*saeculum*’dan gelmektedir.”⁶ Ancak sekülerleşme kavramı, kilise dışı yaşamı nitelemek için öteden beri kullanılmaktadır. ‘seküler’ kelimesinin şöyle ifade etmektedir:

Nitekim aynı kökten gelen *secularis* sözcüğü, kutsalın üstünlüğünü iddia etmek amacıyla, doğüstü Hristiyan anlayışların olağan ve profan olandan fark-

2 Ali İbra Güngör, *Evanjelicler* (İstanbul: İlgü Kültür Sanat Yayınları, 2016), 192.

3 Richard Landes, “Eschatology”, *Encyclopaedia Britannica* (22 Ocak 2016).

4 Gerhard Sauter, “The Concept and Task of Eschatology — Theological and Philosophical Reflections”, *Scottish Journal of Theology* 41/4 (Kasım 1988), 515.

5 Mustafa Bıyık, *Armagedon ve Tanrı Krallığı* (Ankara: Aziz Andaç, 2008), 23.

6 Mehmet Özay, *Sekülerleşme ve Din*, İstanbul: İz Yayıncılık 2007, 116.

lğının vurgulanması ve kutsal ile dünyevi olanın ayrılması için daha önce de geçerli olan yaygın bir nitelemeydi.⁷

Zamanla, manastır yeminlerinin dışına çıkan Katolik rahipler için de aynı tanımlama geçerlikte olmuştur.⁸

Seküler dünyanın “son” düşüncesi, bildiğimiz dünyanın, herhangi bir ilahi veya doğaüstü müdahale olmaksızın feci bir sona doğru gittiği fikrini ifade eder. Modernitenin kaygılarına ve iklim değişikliği, siyasi istikrarsızlık ve hem olumlu hem de olumsuz sonuçları olabilen teknolojik ilerlemeler gibi insanlığın karşı karşıya kaldığı krizlere çare olarak son düşüncesi olabilir. Söz konusu seküler son düşüncesi dini veya ruhani inançlarla sınırlı olmayıp geniş bir yelpazedeki felsefi, siyasi ve kültürel perspektifleri kapsamaktadır. Örneğin, bazı çevreciler yaklaşmakta olan ekolojik çöküşü bir tür seküler kıyamet olarak görürken, diğerleri teknolojik tekilik veya yapay zekanın kontrolü ele geçirme potansiyelini insanlık için varoluşsal bir tehdit olarak görmektedir. Dini bir çerçevesi olmasına rağmen seküler son düşüncesi, eskatolojik açıdan bazı benzerlikler paylaşmaktadır. Her ikisi de aciliyet duygusunu, yaklaşan bir felakete olan inancı ve mevcut dünya düzeninin sürdürülemez olduğu fikri konusunda ortak görüştedir. Bununla birlikte, dini eskatolojik düşünce genellikle ilahi bir müdahale veya mesihi kurtuluş umuduna dayanırken söz konusu seküler son yaşanan krizin ele alınmasında insan eylemi ve aksiyonuna duyulan ihtiyacı vurgulama eğilimindedir. Bazen kriz, kaygı ve korku kaynağı olabileceği gibi zaman zaman da umuda ilham verebilmektedir. Çünkü umut bireyleri ve toplumları daha iyi bir gelecek için çalışmaya motive edebilir.⁹

Popüler kültürde seküler son düşüncesi sıklıkla distopik veya kıyamet sonrası senaryoları içeren filmlerde ve edebiyatta tasvir edilmektedir. Bu anlatılar genellikle insanlığın eylemlerinin sonuçlarıyla yüzleşmek zorunda kaldığı ve sert ve affetmeyen bir ortamda hayatta kalmak için mücadele etmek zorunda olduğu gelecekteki bir dünyayı hayal etmektedir. Bu tarz filmlerde tanrısız kıyamet öne

7 Hakan Olgun, “Hıristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi”, *İnsan ve Toplum* 2/4 (Aralık 2012), 136.

8 Olgun, Hakan, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık*, İstanbul: İz Yayıncılık 2006, 235.

9 Ben Jones, *Apocalypse without God: Apocalyptic Thought, Ideal Politics, and the Limits of Utopian Hope* (Cambridge University Press, 2022), 8.

çıkılmaktadır. İnsanlık kendi başına kıyameti yaşar ve kıyamet sonrası mücadelesinde Tanrı veya ilahi bir kuvvetin yardımcı olmadığını vurgular.¹⁰

Hollywood filmleri, dünya sonu ve kıyamet sonrası senaryoları konusunda oldukça üretken olmuştur. Hollywood, dünya sonu temasını ilk kez 1916 yılında vizyona giren “The End of the World” adlı filmde kullanmıştır.¹¹ Söz konusu filmde, bir kuyruklu yıldızın dünyaya çarpması sonucu dünya sona ermektedir. Benzer şekilde Türkiye’de 1912 yılında Hüseyin Rahmi Gürpınar tarafından kaleme alınan kitaptan uyarılma “Kuyruklu Yıldız Altında Bir İzdivaç” filmi 1987 yılında yayınlanmıştır.¹²

Araştırmamızın temel problemi Hollywood sinemasında dünyanın sonu ve kıyamet temasının devam etmesi ve sekülerleşmesidir. Hollywood sineması kurulduğundan beri sadece eğlence amaçlı değil başta ABD olmak üzere küresel sinema üzerinden seyircileri manipüle ederek onları farklı bir gerçekliğin içine çekmek istemektedir. Söz konusu manipülasyona uğrayan seyirci seküler kıyamet geleneği anlatısına sahip filmlerden etkilenerek “son” hakkında farklı fikirlere maruz kalmaktadır. Bundan dolayı 2021 yılı vizyona giren “Don’t Look Up” filmi araştırma örneklemini oluşturmuştur. Mezkûr filmin yönetmeni ve senaristi Adam McKay, filmin temasına kara mizah katarak “son” konusunda mevcut otorite ve halkın tepkilerini yansıtmaktadır.

Bu çalışmada *Don’t Look Up* filmi örneğinde seküler kıyamet geleneğinin Hollywood sinemasında betimlenmesi ve bunun üzerinden birtakım değerlendirmelerin yapılması amaçlanmıştır. Söz konusu filmde hareketle bu çalışmada, nitel araştırma tekniklerinin kullanıldığı çalışmada mevcut bir durumun nitelenmesinde ve bunun üzerinden birtakım değerlendirmelerin yapılması hedeflenmiştir. Bu bağlamda Eleştirel Söylem Analizi ve Auteur eleştirel yönteminden yararlanılmıştır. Söz konusu filmde karakterlerin durum ve söylemleri, mevcut otorite ve bilimin kutuplaşması ve medyanın kullanım şekilleri açısından analiz edilmiştir. Ayrıca Dinler Tarihi biliminin çokça kullandığı deskriptif (nitelendirici) metot ve fenomenoloji metodu tercih edilmiş, konuyla ilgili yorum ve değerlendirmeler yapılırken de hermeneutik yöntem takip edilmiştir.

10 Simon Dein, “Covid-19 and the Apocalypse: Religious and Secular Perspectives”, *Journal of Religion and Health* 60 (2021), 10.

11 Eric Binford, “The End of the World (1916)”, *Diary of A Movie Maniac* (Erişim 16 Nisan 2023), <https://diaryofamoviemaniac.wordpress.com/2018/03/30/the-end-of-the-world-1916-aka-verdens-undergang/>

12 Ahmet Pınar, *Kuyruklu Yıldız Altında Bir İzdivaç*, (Film, 1987).

Sinema filmlerinde sekülerizm ve dinî unsurların kullanılması ile ilgili ülkemizdeki literatüre bakıldığında, Dinler Tarihi de dahil farklı disiplinlerde çeşitli araştırmaların yapıldığı görülmektedir. Ancak eskatoloji ve kıyametinde dahil edildiği çalışmalar neredeyse yoktur. Söz konusu yönleri itibarıyla bu çalışma, literatürdeki benzerlerinden farklılaşmaktadır. Dinler tarihi alanındaki literatürün zenginleşmesine katkıda bulunmayı amaçlayan bu çalışmanın, Hıristiyanlık dışında Yahudilik, Hinduizm, Şintoizm gibi diğer dinlerdeki eskatoloji ve kıyamet ilgili düşüncelerin filmlerde gösterilmesi gibi anlatılara sahip yeni araştırmalara kapı aralaması da umulmaktadır.

1. Dinsel Kıyamet Geleneği

Kıyamet terimi, ‘ortaya çıkma’ ya da ‘açığa çıkma’ anlamlarına gelen *apokalyptis* kelimesine dayanmaktadır. Apokalyptis’in etimolojik anlamı; insan kaderindeki ani bir kırılma noktası, her zaman mevcut olan ancak çoğu zaman gizli kalan, inkâr edilen veya unutulmuş nihai bir gerçeği (aleitheia) ortaya çıkarandır.¹³ Apokaliptik terimi, sıradan insanların zihninde dünyanın şiddetli ve dehşet verici bir şekilde sona ermesi anlamına gelse de Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinde gizli gerçeklerin açığa çıkmasını veya Tanrı’nın dünyanın sonuna ilişkin planının ortaya çıkmasını ifade eder. Genellikle iyi ve kötü arasındaki kozmik savaşlar ve tüm insanlığın nihai yargılanması ile ilişkilendirilir. Apokaliptik inançlar, İkinci Geliş ve Son Yargı da dahil olmak üzere dünya tarihinin son zamanları ve son olaylarının incelenmesi olan eskatoloji ile yakından bağlantılıdır.¹⁴

2. Evanjellikler ve Kıyamet İnancı

Hıristiyan eskatolojisi İsa’nın dönüşü (İkinci Geliş) ve tüm insanların nihai yargılanması hakkındaki inançları içerir. Bu inançların kökleri Yahudiliğin mesih beklentilerine dayanmakla birlikte, yüzyıllar boyunca farklı Hıristiyan yorumlarına ve teolojik gelişmelere bürünmüştür. Nitekim “Kurtarıcı beklentisi ve Tanrı Krallığı” Kutsal Kitap’ta vurgulanan olgulardır.¹⁵ İsa sürekli yanında bulunan havarilerine Tanrı krallığının yaklaştığını ve çok yakında (Markos 9:1) veya aniden gerçekleşeceğini (Markos 13:32-37; Vahiy 3:3) ifade eder. Son’un tarihi belirsiz olsa da İsa havarilerini dünyanın sonu konusunda şöyle diyerek uyarır: Çünkü o

¹³ Carlo Aldrovandi, *Apocalyptic Movements in Contemporary Politics* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 200.

¹⁴ Mustafa Bıyık, *Armageddon ve Tanrı Krallığı*, Aziz Andaç Yayınları, 2008, 31.

¹⁵ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi- Yeni Yaşam Yayınları, 2009).

günlerde, Tanrı'nın yarattığı yaratılışın başlangıcından bugüne kadar olmayan ve asla olmayacak bir sıkıntı olacak (Markos 13:19). Tanrı Krallığı, Deccal, Armagedon ve milenyumun ne şekilde meydana geleceği belirtilmemiştir. Hıristiyanlar bu belirsiz kısımları yorumlayarak birtakım tahminlerde bulunurlar. Bunun sonucunda Mesih'in dönüşüyle ilgili olarak İncillerde yer alan diğer pek çok anlatıyla birlikte Matta 24:6-8; Markos 13:8, 24-25 ve Luka 21:10-28'in yorumlanması, geçmişten günümüze değin tahminde bulunulan birden fazla tarihin ortaya çıkışına sebebiyet vermiştir.¹⁶

İlk Hıristiyanlar dini baskı sonucunda Mesih'in ikinci gelişini ve dünyanın sonunu beklemişlerdi. Söz konusu baskıların sonu gelse de eskatolojik beklentileri devam etti. Nitekim sosyal ve siyasi olaylar Hıristiyanları dünyanın sonu hakkında iyimser veya kötümser yapmıştır. Reformdan sonra Protestanlık çatısı altında evanjelik anlayış ortaya çıktı. Kendilerini yeniden doğmuş olarak niteleyen Evanjelikler mutlak otorite olarak Kutsal Kitabı tanıyorlardı. Amaçları İsa'nın evanjelizm emrini yerini getirmek ve dinden dönmüş Hıristiyanları dine döndürmekti. Bu amaç uğruna pek çok yere gitmişlerdir. Onlara göre kurtuluş için Mesih'in dönmesi gereklidir. Nitekim amaç doğrultusunda ya herkes Hıristiyan olacak ya da kıyamet vuku bulacaktır.¹⁷

19. yüzyılda tekrar sosyal ve siyasi kaygılar baş gösterince Büyük Britanya'daki Plymouth Kardeşler'in ilk liderlerinden John Nelson Darby, tüm insanlık tarihinin farklı zamanlara veya dönemlere ayrılabilceğini ve Tanrı'nın bu dönemlerin her birinde insanlığı farklı kurtuluş planlarıyla sınadığını öne sürdü. Toplamda yedi dönem vardı ve her birinde insanlık başarısız oldu ve ardından felaket ve ilahi müdahale geldi. İlk beş devir, Aden'den kovulma, Tufan, Babil Kulesi, Çıkış ve İsa'nın çarmıha gerilmesiyle zaten sona ermişti. Şimdiki çağ, yani kilise çağı, yakında göğe yükselme ile sona erecekti ve bir sıkıntı döneminin ardından, İsa Mesih Dünya'ya dönecek ve milenyum yani bin yıllık Tanrı'nın Krallığı başlayacaktı. Hıristiyanların çoğunun İsa Mesih'in İkinci Gelişine kadar giderek daha da kötüleşmesi gerektiğine dair genel bir fikir birliği oluştu. Neticede Şeytan bin yıl boyunca bağlı tutulacak ve İsa, Kudüs'ten dünya üzerinde gözle görülür bir şekilde hüküm sürecekti. Bu senaryonun ayrılmaz bir parçası, Yahudilerin Filistin'e geri getirilmesi ve orada bir Yahudi devletinin yeniden yaratılmasıydı.

¹⁶ Mustafa Bıyık, "Hıristiyan Eskatolojisinde Dünyanın Sonu Kehanetleri", *Marife* 7/2 (2007), 166.

¹⁷ Ali Rafet Özkan, *Amerikan Evanjelikleri Baptistler* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2005), 9.

Darby’nin, dünyanın sonuna ilişkin söylemleri Evanjeliklere çekici geldi. O’nun dispensasyonalizm adını verdiği olgu Amerikan Evanjelikleri arasında iç savaş sonrası popüler hale geldi. İsrail’in kurulması Evanjelik düşüncüyü sağlamlaştırdı. Aynı şekilde, yirminci yüzyılda Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarının yaşanması ve bununla beraber nükleer silahların icadı dünyanın sonu korkularını tetikledi.¹⁸

Amerika’da siyasi, sosyal ve kültürel etkinliğini arttıran Evanjelikler yönetimde Hristiyan Sağ kısmını temsil eder. Söz konusu yapı Fundamental Evanjeliklerden oluşmuştur. Dispensasyonalist düşünceye ve siyonizme sempatilerinden dolayı İsrail’e maddi yardım ve askeri destekte bulunurlar. Siyonizme destek veren Hristiyanlar, dünyanın sonu geldiğinde Yahudilerin Hristiyan olacaklarını inanırlar.¹⁹ Özellikle premilenyalizm, Amerikan dinini ve siyasetini önemli ölçüde etkilemiş ve Evanjelik siyasi aktivizmi körüklemiştir. Mesih’in İkinci Gelişiminin yakın olduğunu Kutsal Kitap’ta kehanetlerin bunun ne zaman gerçekleşeceğine dair ipuçları verdiğini ve bu gerçekleştiğinde tüm gerçek inananların cennete götürüleceğini, dünyada geride kalan herkesin ise sıkıntıya katlanacağına inanılmaktadır. Fundamentalist Evanjelikler sürekli bir şekilde serbest piyasa ekonomisiyle bağlantılıdır. Kıyametin içkinliğini savunan Evanjelikler sürekli olarak Kutsal Kitap’taki kehanetleri modern dünya olaylarıyla uyumlu hale getirmeye çalışmaktadır.²⁰

Amerikan siyaseti çerçevesinde apokaliptik düşünce ele alındığında siyasi realizm önemli hale gelir çünkü apokaliptik inançlar genellikle radikal bir değişim veya dünyanın sonu beklentisini içerir. Böyle kriz zamanlarında, güç ve çıkarlara ilişkin realist perspektifler daha da belirgin hale gelebilir. Örneğin, Soğuk Savaş sırasında siyasi realizm ABD dış politikasının şekillenmesinde özellikle etkili olmuştur. Algılanan nükleer kıyamet tehdidi, güç dengesine ve caydırıcılığa ahlaki kaygılardan daha fazla öncelik veren realist bir yaklaşımı körüklemiştir. Benzer şekilde, 11 Eylül saldırılarının ardından, güvenliğe sivil özgürlüklerden daha fazla öncelik verilmesi gerektiği yönündeki realist argüman ABD dış politikasında öne çıkmıştır. Bundan dolayı Hollywood filmlerinde de Amerika’nın güçlü ve fedakâr görüneceği, kurtarıcı yönünün ortaya koyacağı filmler vizyona sokulmuş-

¹⁸ Randall Herbert Balmer, *Encyclopedia of Evangelicalism* (Baylor University Press, 2004), 204.

¹⁹ George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870-1925*. (New York: Oxford University Press, 1980), 19.

²⁰ Matthew Avery Sutton, *American Apocalypse* (Harvard University Press, 2014), 89.

tur. Özellikle dünyanın sonu temalı filmlerde felaket anında kendini feda eden Amerikan Başkanı profili gösterilmektedir.²¹

2010 yılında yapılan bir ankete göre, Amerikalıların yüzde 41'i ve Beyaz Evanjelistlerin yüzde 58'i İsa'nın 2050 yılına kadar "muhtemelen" ya da "kesinlikle" geri döneceğine inandığını belirtir.²² 2016 yılında yapılan ankette ise Amerikalıların yüzde 15'i "Tanrı'nın iklimi kontrol ettiğine" inandığını ve yüzde 14'ü iklim değişikliğinin dünyanın sonunun yaklaştığının bir işareti olduğunu düşünmektedir. Yüzde 11'lik bir kesim ise kıyamet yakın olduğu için iklim değişikliği konusunda endişelenmeye gerek olmadığını ifade eder.²³ Söz konusu anketlerde çıkan sonuçlar en çok Evanjelistler, Muhafazakâr Cumhuriyetçiler, Çay Partisi üyeleri ve Trump destekçileri arasında yaygındır. Örneğin, Trump'ı destekleyen Michigan'dan Cumhuriyetçi Kongre Üyesi ve eski Evanjelist papaz Tim Walberg, seçmenlerine iklim değişikliği ile ilgili olarak "gerçek bir sorun varsa" Tanrı'nın "bununla ilgileneneğini" söyler.²⁴

3. Seküler Kıyamet Geleneği

Seküler kıyamet inancı, etrafımızdaki dünyayı anlamlandırma ve geleceğimize dair bir güvence bulma ihtiyacından doğar. Bu gelecek kasvetli olsa bile, sonun neye benzeyeceğine dair belirsizlikten ziyade somutlaştırmaktır. Söz konusu bağlamda apokaliptik fikirler geleneksel olarak dini eskatolojilerle ilişkilendirilmiştir ancak Amerikan seküler kültürü de dünyanın sonuna ilişkin inançların, imgelerin ve beklentilerin yaygınlaşmasına aynı zamanda katkıda bulunmuştur. İnsani veya doğal nedenlerle ortaya çıkan seküler kıyamet fenomeni nispeten yeni bir olgudur ve dini kıyamet kozmolojilerinden önemli ölçüde farklıdır. Mevcut dünya yok olduktan sonra Tanrı-Mesih'in yeni bir krallık alemi kuracağına olan inanç yerine, seküler kıyamet vizyonları genellikle kötümserlik, absürt ve nihilizm duygusuyla karakterize edilir. Öte yandan dinsel kıyamet "her şeyin altında yatan kontrol edici ve anlamlı bir plan" olarak tanımlanır ve kavram "çaresizlik ve kaygı duygusunu iyimser bir dünyevi kurtuluş ve kurtarılış vizyonuna" dönüştürmektedir. Dini kıyamet insanlık için nihai bir son hedefi, acıların sonunu ve sonunda bir amaç

21 Hatice Acar, *Hollywood Filmlerinde Evanjelizme Özgü Eskatolojik Beklentilerin Yanışması* (Atatürk Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans, 2022), 112.

22 "Jesus Christ's Return to Earth", *Pew Research Center* (blog) (Erişim 26 Mayıs 2023).

23 Connie Roser-Renouf-Edward Maibach, "Global Warming, God and the 'End Times'", *Yale Program on Climate Change Communication*, (2016).

24 Dawn Stover, "How Religious and Non-Religious People View the Apocalypse", *Bulletin of the Atomic Scientists* (blog) (Erişim 24 Mayıs 2023).

olduğunu tasvir edilebilir. Bu durum, insanların tanrı benzeri ilahi bir güce sahip olmasından ve muhtemelen bu gücü kullanamamasından kaynaklanan popüler seküler kıyamet vizyonlarıyla tezat oluşturmaktadır.²⁵ Seküler kıyamet tasavvurları, insanlığı kendisinden kurtaracak kozmik bir plandan ziyade, insanlığın kendi kibri ya da hatalarıyla son bulmasıdır. Dini ve seküler kıyameti birbirinden ayıran şey kendi sonumuzu getirecek olanı önlemek ya da düzeltmek için kendi kendimizi mahkûm ettiğimiz ve buna inanmamız gerektiği inancıdır; çünkü tanrıya başvuracak bir kurtuluş ya da umut yoktur sadece kendimize yani insani eylemlere inanılabilir.

Seküler kıyamet bağlamında insani eylemlerden bir kısmı örneğin ‘Preppers’ olarak da bilinen hayatta kalmak (survival) için mücadele eden; doğal afetler, ekonomik çöküş veya sosyal huzursuzluk gibi potansiyel felaket olaylarına aktif olarak hazırlanan bireyler veya gruplardır. Zorlu koşullarda hayatta kalmak ve potansiyel olarak gelişmek için gerekli becerileri, kaynakları ve bilgileri edinmeye odaklanırlar. Hayatta kalmaya güdümlü bireyler genellikle yiyecek, su, tıbbi malzeme ve diğer temel kaynakları stoklarlar. Ayrıca bahçecilik, avcılık ve vahşi doğada hayatta kalma gibi kendi kendine yetme becerileri de geliştirebilirler. Bazıları ise acil durumlarda sığınak olarak kullanmak üzere merkeze uzak mülkler veya yeraltı sığınakları inşa eder veya satın alır. Sonuç olarak mezkûr birey veya gruplar gelecekteki bir olaya veya öngördükleri toplumsal dönüşüme hazırlanma düşüncesinde motive olurlar. Seküler kıyamet beklentisi ütopyik bir toplum umudu, yeni bir çağa yol açan teknolojik ilerlemeler veya belirli bir siyasi ideolojinin gerçekleştirilmesi gibi bir dizi fikri kapsayabilir.²⁶ Bu açıdan bireyin hem üstün çabasıyla hayatta kaldığı hem de ütopyik toplum düşüncesi Hollywood sinemasında bilimsel ve teknolojik gelişmeye vurgu yapan ve süper kahramanları konu edinen filmlerde, Tanrıya/ilahi bir güce ihtiyaç olmadığı düşüncesini empoze etmektedir.²⁷

3.1. Hollywood Filmlerinde Seküler Kıyamet Geleneği

Günümüzde Amerikan popüler kültürün yansıması genelde sanatsal faaliyetlerle gerçekleşir. Bahsi geçen faaliyetlerden biri beyaz perdedir. Kıyamet temasını işleyen film türüne Apokaliptik denilir. Bu tarz filmlerin karşısı Distopik filmlerdir.

²⁵ Daniel Wójcik, *The End of the World as We Know It: Faith, Fatalism, and Apocalypse in America* (New York: New York University Press, 1997), 136.

²⁶ Bradley Garrett, “Doomsday preppers and the architecture of dread” 2/127 (2020), 2.

²⁷ Mustafa Sarmış, “Beyazperdenin Sahte Kurgusu: Hollywood Dünyasından Örneklerle Hipergerçekliğin İnşası”, *Mütefekkir* 7/13 (Haziran 2020), 140.

Post-apokaliptik filmler ise kıyamet sonrası gerçekleşecek olayları anlatan film türüdür. Bu filmlerde, genellikle kozmik felaketler, virüs salgınları, nükleer savaşlar gibi senaryolar işlenir ve karakterlerin hayatta kalma mücadeleleri konu alınır. Mezkûr sinematik kıyamet senaryolarında öne çıkan karakterler şunlardır: karakterlerden biri olan Kurtarıcı (Mesih), genelde filmin başında basit bir karakter olup gerçek kapasitesi sonradan ortaya çıkar. Hatta insanlığı kurtarmak adına canını bile verebilir. İkinci karakter olan Vizyoner, felaketi önceden tahmin eden birtakım kişilerdir. Söz konusu karakter bilim insanı olabilir. Genelde sözlerine inanmayan ve karşılarında duran insanlar vardır. Bazen filmlerde herhangi biri de olabilir. Vahiy benzeri rüya yoluyla bilgi edinip insanları uyaran elçi rolündedir.²⁸ Üçüncü karakter ise kozmik felakete yol açan İnsani Eylemler'dir. Bahis konusu eylemler, genellikle doğrudan veya dolaylı olarak insanın aptallık ve açgözlülüğü sonucunda gerçekleşir. Bir bakıma insan kıyametin başlatıcısı rolünü alır ve onun gezegeni yıkımdan kurtarma rolünü üstlenmesi beklenir. İnsani Eylemler içeren kıyamet filmleri seküler kıyamet geleneğini yansıtmaktadır. Söz konusu filmlerdeki olayların tetikleyici ortak özellikleri; sosyal veya siyasi yapı, kültür, teknoloji ve ekolojik dengenin değişmesidir. Bu değişim anında ve sonrasında insanlığın büyük bir kısmını ya da tamamını etkileyen pandemi veya doğal afet ile birlikte kitlesel çapta bir savaş da gerçekleşebilir.²⁹ Bunların sonucunda hayatta kalmaya çalışan insanların çabalarına şahitlik ederiz. Teknolojik ilerlemeler ile beraber insanlığın korkusu da kıyamet filmlerinde gösterilmeye başlanmıştır.

3.1.1. *Dont Look Up* Film Analizi

Amerikalı film yönetmeni, yapımcı, senarist, komedyen ve oyuncu Adam McKay'in yönettiği 2021 yapımı *Don't Look Up* filmi, dijital film platformu Netflix tarafından Türkiye'de "Yukarı Bakma" isminde gösterime sokuldu. Filmin başrollerinde Leonardo DiCaprio ve Jennifer Lawrence yer aldı. DiCaprio Profesör Randall Mindy rolünü, Jennifer Lawrence ise astronomi alanında doktora adayı Kate Dibiasky rolünü canlandırdı.

Film, 5 ila 10 km genişliğinde bir kuyruklu yıldızın Dünya'ya yaklaşmasını ve 6 ay 14 gün içinde onu tamamen yok etmesini anlatıyor. Profesör Mindy ve Dibiasky, önce Amerikan Başkan'ını sonra da halkı bu kuyruklu yıldız konusunda uarmayı amaçlıyor. Amerikan Başkanı ile yaptıkları görüşmelerden bir sonuç

²⁸ Acar, *Hollywood Filmlerinde Evanjelizme Özgü Eskatolojik Beklentilerin Yansıması*, 117.

²⁹ Conrad E. Ostwalt, "Visions of the End: Secular Apocalypse in Recent Hollywood Film", *Journal of Religion & Film* 2/1 (1998), 3-4.

alamayan ikili, Talk Show’ a konuk olarak medyaya bilgi sızdırmaya çalışır. Ancak program sunucuları Jack Bremmer ve Brie Evantee konuyu görmezden gelir. Daha sonra Dibiasky soğukkanlılığını kaybeder. Dünya’nın yok edileceğini ve bu nedenle tehlikenin ciddiye alınması gerektiğini söyler. Bu konuşmaların ardından Dibiasky internette siyasi mizah konusu olur. Tüm çabalara rağmen iki gökbilimci kimse tarafından ciddiye alınmaz. Böylece dünya, kuyruklu yıldızın yoluna devam etmemesi gerektiğini savunanlar ve durumu ciddiye almayanlar-uyruklu yıldızın iş sahaları açacağını savunanlar olarak ikiye ayrılır. Filme ismini veren “yukarı bakma” sloganlarına öncülük eden Başkan, halkın çoğunluğu tarafından desteklenir. Karşı tarafta bilim insanları ve onları destekleyen azınlık online “yukarı bak” kampanyası düzenlerler. Öte yandan Çin ve Rusya kuyruklu yıldızı engellemek için füze denemeleri yaparlar. Sonunda, bütün denemeler başarısız olunca Başkan Orlean ve beraberindekiler kuyruklu yıldız dünyaya çarpmadan önce bir uzay gemisiyle dünyayı terk ederler. Ardından beklendiği gibi, kuyruklu yıldız Dünya’ya çarpar ve bir felakete neden olur. Çarpışmanın ardından Dünya’yı önceden terk eden seçkinler, 22.740 yıl boyunca yolculuktan sonra yemyeşil bir uzay gezegenine inerek kapsüllerindeki kriyojenik (dondurucu) uykularına son verirler. Çıplak bir şekilde yeni dünyalarına hayranlıkla bakan ekipten Başkan Orlean, bir yaratık tarafından hemen öldürülür. Son sahnede, Başkanın oğlu Jason’ın enkazdan çıkar. Onun telefonunu kullanarak hâlâ sosyal medyada paylaşım yapmaya çalıştığı gösterilir. Ve film böylece biter.³⁰

3.1.2. *Don’t Look Up* Filminin Eleştirel Söylem Analizi

Eleştirel söylem analizi (CDA), dilbilim, sosyoloji, psikoloji ve diğer alanlardan edinilen bilgilerden yararlanan, söylem analizine yönelik disiplinler arası bir yaklaşımdır. Teun Van Dijk, başlangıçta haber medyasının söylemine odaklanarak 1980’lerde CDA’yı geliştirmiştir. İlk çalışmaları, haber makalelerinin ırkçılık ve cinsiyetçilik gibi hâkim ideolojileri inşası ve desteklemesini ifade eden söylemlerini analiz etmeyi amaçlamaktaydı. O tarihten bu yana CDA, siyasi konuşmalar, reklamlar ve sosyal medya da dahil olmak üzere çok çeşitli söylemleri kapsayacak şekilde genişletilmiştir.³¹

Eleştirel söylem analizinin temel amacı medyada kullanılan dilin, güç ilişkilerini ve sosyal eşitsizliği yaratmak ve sürdürmek için nasıl kullanıldığını ortaya çıkarmaktır. Filmlerde bahsi geçen yöntemin kullanılması için çeşitli düzeylerin-

³⁰ Adam McKay, *Don’t Look Up [Yukarı Bak]* (Film, 2021).

³¹ Teun A. Van Dijk, “Discourse and Manipulation”, *Discourse & Society* 17/3 (2006), 362.

deki ideolojik, politik ve toplumsal mesajlarını incelemeyi içerir.³² Söz konusu analiz, filmin söylem stratejilerini, dil ve sembolleri, anlatıyı, karakterleri ve diğer unsurları ele alır. Örneğin, filmlerdeki cinsiyet, ırk ve diğer sosyal kimliklerin temsilini analiz etmek için kullanılabilir. Karakterlerin nasıl tasvir edildiğini, kullandıkları dili ve onlara eşlik eden görsel ipuçlarını inceleyerek filmlerdeki baskın sosyal normları ve değerleri pekiştirme veya bunlara karşı meydan okuma yollarını ortaya çıkarabilir. Ayrıca filmlerde izleyicilerin algılarını ve duygularını manipüle etmek için kullanılan söylemsel stratejileri analiz etmek için de kullanılabilir.

Don't Look Up filmi siyaset ve medyaya eleştirel bir bakış getirmesinin yanı sıra iki bilim insanına karşı takınılan vurdumduymazlık ve bilim karşıtı tavır açısından eleştirel söylem analiz yöntemine uygundur. Film, iklim değişikliğine dikkat çekerek kapitalist sistemin çevresel tahribatına yönelik eleştiri getiriyor ve küresel ısınmanın yıkıcı sonuçlarını göstererek insanların bu konuda duyarsız kalmalarını eleştiriyor. Nitekim film popüler kültür, medya ve politik elitizm konularında da eleştiri getiriyor. İnsanların popüler kültür ve medya tarafından manipüle edilmesini ve gerçekleri görmek yerine sadece kendilerine sunulan bilgiyi kabul etmelerini ayna tutmaktadır.

Don't Look Up filmi makro ve mikro yapılar açısından karşılaştırmalı ve eleştirel bir incelemeye tabi tutulduğunda; makro açıdan *Don't Look Up* küresel ölçekte bir felaketi konu edinerek, insanlığın doğal afetlere, iklim değişikliğine ve insanlığın kendi çıkarlarına olan tutumuna eleştirel bir bakış sunuyor. Film, insanlığın küresel krizler karşısında yetersiz kaldığı ve hatta bu krizlerden faydalanmaya çalıştığı gerçeğine işaret ediyor. Söz konusu filmin açılış sahnesinde kuyruklu yıldızın dünyaya gelmekte olduğu görülmektedir. Profesör Mindy ve gökbilimi doktora adayı Kate Dibiasky önce NASA'ya kuyruklu yıldız hakkında bilgi verirler. Sonra NASA'nın Gezegen Savunma Koordinasyon Ofisi başkanı Dr. Oglethorpe, Başkana ve ekibine görüşme talebinde bulunur. Fakat Başkanın ekibinden bir görevli, önemli bir sorun olduğunu ve beş dakika beklemeleri gerektiğinin belirtir. Bekleme esnasında general olduğunu söylenen bir yetkili, bilim ekibine su ve yiyecek getirir; karşılığında 10 dolar alır. Ekip sonradan bunların ikram olduğunu öğrenir.³³ General karakterinden anlıyoruz ki Başkanın ekibindeki kişilerin çıkarıcı olduğu, menfaatleri doğrultusunda hareket ettikleri mesajı verilmektedir. Akşa-

32 Levent Doyuran, "Medyatik Bir Çalışma Alanı Olarak Eleştirel Söylem Çözümlemesi (Televizyon Dizileri Örneğinde)", *Erciyes İletişim Dergisi* 5/4 (2018), 315.

33 McKay, 2021, 00.14.00-00.15.30.

ma kadar bekleyen ekibe, Başkanın oğlu ve aynı zamanda Beyaz Saray Sekreteri Jason Orlean, görüşmenin gerçekleşmeyeceğini yarın tekrardan gelmelerini ister. Uzun süre Başkan ile görüşmeyi bekleyen bilim insanları sabırsızlanır.



Başkan ile görüşmede kendisinin seçim anketlerini önemsemesi ve durumun aciliyetinin farkında olmaması diğer kıyamet filmlerinde gösterilen Amerikan Başkanlarından profili oldukça farklıdır. Örneğin ‘Armageddon’ filminde Amerikan Başkanı halkı düşünen, fedakâr ve kurtarıcı bir profil çizmektedir.³⁴ Adam McKay söz konusu Başkan sahnesi hakkında şunları söyler: “Bu sahne tüm filmin tonunu belirliyor. Gülünç bir komedi olmasına rağmen aynı zamanda çok trajik ve dramatik olması açısından tuhaf bir film ve bu da belirleyici sahneydi. Eğer bu sahneyi doğru çekemezsek tüm filmin gidişatı değişecekti.”³⁵ Bilim adamlarını tedirgin eden son derece önemli bir keşif ve bunun yol açacağı yıkıcı etkilerin, Başkan ve ekibi tarafından dikkate alınmaması bilimsel bulgulara, bilim insanlarına ve toplumun sorunlarına yeterince önem vermeyip görmezden geldiği şekilde analiz edilebilir.³⁶



34 Michael Bay, *Armageddon* (Film, 1998).

35 John Hazelton, “Adam McKay Goes in Depth on Four Important ‘Don’t Look Up’ Scenes”, *Screen*, (2022).

36 McKay, 2021, 00.18.00-00.24.00.

Dr. Mindy ve Kate, Başkan Orlean'dan kuyruklu yıldız için destek bulamadıklarından dolayı haberi medyaya sızdırmaya karar verirler. Televizyonda yayınlanan magazinsel sabah programının son beş dakikalık kısmına konuk alınmayı beklerler. Bekledikleri esnada filmin başından beri sosyal medyayı işgal eden iki şarkıcının ayrılık-barışma hikayesi sahnelenir. Programın sonunda sıra onlara gelir. Sunucular bilim insanlarına ne keşfettiklerini alaycı bir şekilde sorarlar. Kuyruklu yıldızın son derecede tehlikeli olduğunu konusunda duyarsız kalan sunuculara karşılık Kate öfkeyle kameralara dönerek herkesin öleceğini söyler ve stüdyoyu terk eder. O gittikten sonra sunucular haberlerin mutlu verilmesi gerektiğini ifade ederler ve Dr. Mindy'i gayet karizmatik bilim insanı olduğuna ve ekrana yakıştığını belirtirler. Program sonunda sosyal medya analizlerine bakan yapımcılar, etkileşimin şarkıcıların barışma haberinde yüksek olduğunu ancak kuyruklu yıldız haberinin neredeyse etkileşim almadığını grafiklerde gösterirler.³⁷ Hatta Kate hakkında sosyal medyada birtakım resimler ve kötü yorumlar yapıldığı ve Dr. Mindy hakkında pozitif yorumlar yapıldığı görülmektedir. Adam McKay bu sahne hakkında şunları söyler: “Bu sahne ‘kurumsal iyi niyetli’ medyamızın gerçeklerin üzerine yuvarlanışını gösteriyor ki son 10, 20, 30 yıldır bu çok sık yaşanıyor. Yani hem saçma hem de komik ama aynı zamanda çok gerçek.”³⁸ Toplumun kuyruklu yıldızla gösterdiği farkındalık, ne kadar yozlaştıklarını ve teknolojiyi sadece zevk ve keyif için kullandıklarını eleştirilmiştir. Aynı şekilde medyanın da haberleri eğlence merkezli vererek halkı yanıltmaları olarak analiz edilebilir. Sonuç olarak halkın manipüle olmasında medya ve teknolojinin büyük bir etkisi vardır.

Mikro yapısal açıdan ise *Don't Look Up* birçok karakterin hayatını konu almakta ve karakterlerin kişisel yaşamları, seçimleri ve idealleri filmde ele alınmaktadır. Bu karakterler, insanların büyük bir felaketi görmek istemediği gerçeğine ve kabullenme sürecine ayna tutmaktadır. Filmde öne çıkan karakterlerden ilki Dr. Mindy'dir. Kendisi seküler ve rasyonalist bir bilim insanıdır. Rasyonalist olduğunu filmin son sahnelerinde yenilen son akşam yemeğinde dini bilgisi yönünden yeterli bilgi sahip olmadığını açıklamasından ve filmin başından itibaren Tanrı'ya ya da kutsal bir şeye dua etmemesinden anlaşılmaktadır. Başkan'ı beklerken Dr. Mindy heyecanlı ve ürkek tutum sergiler ve sakinleştirici ilaç kullandığı görülür. Hükümetin çıkarlarına göre hareket ederek bilim insanları tarafsızlığı eleştirilir.

³⁷ McKay, 2021, 00.37.00-00.44.00.

³⁸ Hazelton, “Adam McKay Goes in Depth on Four Important ‘Don't Look Up’ Scenes” (2022).

Film boyunca düşüncelerindeki değişim gösterilir. Dr. Mindy filmin sonuna doğru gerçeği televizyon ekranında haykırır ve “Yukarı Bak” kampanyasına öncülük eder.³⁹

İkinci karakterimiz doktora adayı Kate, kendisi soğukkanlı ama sakin görünmektedir. Bilim ekibi sonraki sahnelerde televizyon sabah programına katıldıklarında sunucuların tavrından dolayı Kate öfkelenerek stüdyoyu terk eder. Siyasi çevre manipüle etmesine karşılık Kate gerçeği söylemekten vazgeçmez. Kate, Evanjelik genç Yule ile karşılaşmasında onun fikirlerine saygı gösterir ve onu akşam yemeğine davet eder.⁴⁰

Üçüncü karakterimiz Başkan Orlean, siyasi çıkarları gözetir. Dünyanın sonunu getirecek kuyruklu yıldızın bilimsel verilerine inanmak istemez. Başkan kendisi hakkında haberler çıkmasından dolayı seçim listelerinde ve anketlerde oylarının düştüğü için hükümet planını devreye sokar. Söz konusu plan dronlarla füze göndererek kuyruklu yıldızı parçalamaktır. Halka seslenişinde komutan görevlendirilir. Tanrıya ve Mesih’e dua eder ve füzeyi ateşleme emri vermesi beklenir. Son anda yine kendi çıkarları uğruna plandan vazgeçer. Kuyruklu yıldızın içindeki mineralleri alarak halkını zengin edeceği vaat eder.⁴¹ İnsanların çoğunluğu kuyruklu yıldızın tehlikeli olmadığını ve iyi bir şey olduğunu düşündürür. Bu propaganda için bilim insanlarını kullanır. Medyada güven verici reklamlar yapılır. Artık toplum için son yoktur aksine dünyada yeni bir çağ başlayacak mesajı verilir. Başkan, “Yukarı bakma” propagandası yapar. Seçim mitinglerinde şunları söyler: “Neden yukarı bakmanızı istiyorlar peki? Neden biliyor musunuz? Çünkü korkmanızı istiyorlar. Yukarı bakmanızı istiyorlar. Çünkü onlar size tepeden bakıyorlar.”⁴²



39 McKay, 2021, 01.30.40-01.32.00.

40 McKay, 2021, 01.34.30-01.48.00.

41 McKay, 2021, 01.00.00-01.11.00.

42 McKay, 2021, 01.42.00-01.45.00.

Dördüncü karakterimiz teknoloji patronu Peter, kendisi çeşitli icatlar yapmaktadır. Filme telefon tanıtımı sahnesiyle giriş yapar.⁴³ Sözü edilen telefon kullanıcının moduna göre paylaşım yapacaktır. Telefon tanıtımında “Tanrı’nın Elleri” adıyla meşhur olmuş Michelangelo’nun “Adem’in Yaratılışı” eseriyle tanıtımı yapar.⁴⁴ Mezkûr cihazı adeta Tanrıdan onaylı veya Kutsal Kitap gibi tanıtır.



Peter kendinin her şeyi bildiğini iddia eder. Çünkü teknoloji algoritmalarıyla olacak olanları tahmin ettiğini söyler. Hatta Başkan Orlean’ın nasıl öleceğini doğru tahmin eder. Ayrıca filmin sonuna doğru dünya yok olurken Amerikan Başkanı ve seçilmişlerle beraber başka gezegene yolculuk ederler. McKay, canlandırılması en zor karakterin teknoloji/medya şirketi BASH’in CEO’su Peter Isherwell olduğunu şu demecinde açıklamaktadır: “Gerçek milyarderler o kadar abartılı ve tuhaflar ki ve kendilerini uzaya fırlatıyorlar- bu ürkütücüydü.”⁴⁵ Filmin son sahnesinde yeni bir gezegene iniş yapan seçkin-seçilmiş insanlar çıplak bir şekilde gösterilir. Bununla bir nevi cennet metaforunun canlandırıldığı söylenebilir.



43 McKay, 2021, 00.25.00-00.27.00.

44 “The Creation of Adam’ by Michelangelo- The God Touching Adam Fresco” (Erişim 28 Mayıs 2023), <https://artincontext.org/the-creation-of-adam-by-michelangelo/>

45 Beatrice Verhoeven, “Making of Don’t Look Up: Adam McKay Thought About Creating Film for Years”, *The Hollywood Reporter* (Erişim 28 Mayıs 2023). <https://www.hollywoodreporter.com/movies/movie-features/making-of-dont-look-up-adam-mc-kay-1235060315/>

Beşinci karakterimiz Yule (Timotheé Chalamet) isminde Evanjelik gençtir. Küçük bir rolü olsa da seyirci kitlesi içerisinde Hıristiyanlar ve Evanjeliklerin dikkatini çekmiştir. Karakter, Kate ile bir araya geldiğinde Yule ile tanışır. Yule, biraz sessiz ve umutlu bir inanca sahip, kendini Evanjelik olarak tanımlayan biridir. Kendisini “Ailem beni Evanjelik yetiştirdi ve onlardan nefret ediyorum ama ben kendi yolumu buldum- kendi ilişkimi” ifade eder.⁴⁶ Film, bilimi reddedenlerin hepsinin dindar olduğunu ya da dindar olanların hepsinin bilimi reddettiğini öne sürmediği olarak analiz edilebilir. “Tanrı dünyayı yok etmek isteseydi, dünyayı yok ederdi gibi hissediyorum” diyen Yule, kuyruklu yıldız hakkındaki şüphesini dile getiriyor.⁴⁷ Bu sözünden Evanjeliklerin dünyanın sonunun gerçekleşmesini ancak Tanrısal veya ilahi bir kuvvetin etkisinde ve Kutsal Kitap’ta kehanetlerin doğrultusunda olacağına vurgu olabilir. Kuyruklu yıldız artık çıplak gözle görüldüğünde Yule Tanrıyı yüceltir ve ona sığınır.⁴⁸ Der ki “Sevgili Babamız, Yüce Yaratıcımız. Gururumuza rağmen bu gece lütfunu diliyoruz. Kuşularımıza rağmen bağışlamamı dilerim. Son akşam yemeğinde Yule dua eder. Dua şöyledir: Tanrım, bu karanlık zamanlarda bizi teskin etmesi için sevgini istiyoruz. Senin ilahi iradenle gelecek olan her şeyle cesaretle ve kabullenmeye açık kalplerle yüzleşelim. Âmin.”⁴⁹



⁴⁶ McKay, 2021, 01.34.30-01.35.00.

⁴⁷ Jillian Cheney, “In ‘Don’t Look Up,’ God Leaves Armageddon To Humans”, *Religion Unplugged*, (2022).

⁴⁸ McKay, 2021, 01.37.00-01.38.17.

⁴⁹ David Robertson, “Don’t Look Up: prophetic or pathetic?”, *Christian Today*, (2022).

Son karakterimiz halkın tamamıdır. Çünkü insanların tepkilerini sosyal medya aralığıyla gösterirler. Kendi varlıkları ekranda göstermek onlara yeterlidir. Filmin başından itibaren eleştirilmektedirler. Gerçeklere duyarsız ve çıkarlarını gözetirler. Kuyruklu yıldız için füze gönderilirken paylaşımların çoğu sekülerdir. Filmin sonlarına doğru kürek fiyatlarında artış gösterilir. Ayrıca market alışverişler rafların boşaltılmış olduğu da gösterilir. Amerika da Fundamentalist Evanjelikler ve hayatta kalma konusunda hazırlık yapanların sığınak ve yiyecek stoklamasına vurgu yapılmıştır. Kuyruklu yıldızın felaketi hakkında film yapan yönetmen de vardır. Sonuç olarak *Don't Look Up* filmi toplumun her tabakasını eleştirmektedir.



2.1.3. *Don't Look Up* Filminin Auteur Analizi

Auter teorisi, bir filmin yaratıcısı olan yönetmenin, filmin tüm estetik ve tematik özelliklerinin sorumlusu olduğunu savunur. Bu teoriye göre, bir yönetmenin tüm filmlerinde benzer bir imza tarzı vardır ve yönetmenin kişisel vizyonu, filmin tüm öğelerine yansır.⁵⁰ *Don't Look Up* filminin yönetmeni Adam McKay, komedi filmleri konusunda uzmanlaşmış bir yönetmen olarak tanınmaktadır. Filmin tarzı, başka bir yönetmenin elinde farklı olabilirdi. Genel olarak, *Don't Look Up* filmi izleyiciler ve eleştirmenler arasında tartışmalı bir yapım olarak kabul edilmektedir. Bazıları filmin toplumsal eleştiri, mizah ve oyuncu kadrosuyla başarılı bir iş çıkardığını düşünürken, diğerleri filmin mesajının yüzeysel kaldığını ve bazı sahnelerin gereksiz yere uzun olduğunu belirtiyor. Filmin tonu ve sekansları basit ve tahmin edilir bulunmuştur.

Seküler ve dindar çevrelerden eleştiriler yayınlamıştır. Örneğin; Christian Today dergisi, *Don't Look Up* filmi eleştiren bir makale yayınlamıştır. Makalede, filmin din ve inanç konularına çok fazla yer vermediği ve bu konulara yüzeysel bir

⁵⁰ Andrew Sarris, *The American Cinema; Directors and Directions*, (New York, Dutton, 1968), 37.

şekilde değindiği belirtilmiştir. Filmin senaristi ve yönetmeni Adam McKay’ın bu konuda verdiği demeç yazarın yazısını merkezini oluşturur: “Bu filmi, iklim krizini dördüncü ya da beşinci haber olarak gören, hatta bazı durumlarda bunu inkâr eden bir toplumda yaşadığımız gerçeğinden ve bunun ne kadar dehşet verici ama aynı zamanda akıl almaz derecede komik olduğundan duyduğum dehşetten yola çıkarak yaptım.” Filmde insanoğlunun başını kaldırıp bakması gerekiyor ama yaklaşan bir kuyruklu yıldız ya da dünyanın sonu iklim felaketini görmek için değil. Tüm dünyayı elinde tutan Tanrı’yı ve şu anki göklerin ve yerin ‘yargı günü ve dinsizlerin yok edilmesi için hazır tutulduğunu’ (2. Petrus 3:7) görmek için yukarı bakması gerektiğini konusunda uyarır. Yazar, ister kuyruklu yıldızların yönünü değiştiren nükleer bombalar olsun ister rüzgâr gülleri inşa eden mega şirketler olsun, kendimizi ya da gezegeni kurtarılamayacağı ancak bunu yapabilecek olan Tanrıya yönelmesini vurgular. Bu bağlamda, eskiden Evanjelik olan gencin ettiği duanın etkili olduğunu ve beğendiğini sözleriyle ifade eder.⁵¹

Adam McKay, *Don’t Look Up* filminin yönetmeni ve senaristi olarak, film hakkında birkaç demeç vermiştir. Örneğin *Variety* dergisine verdiği demeçte şunları ifade etmektedir: McKay, dünyanın gün geçtikçe daha gerçek dışı bir hal aldığı bugünlerde, “absürt ve alaycı komedinin hüznün hemen yanında yaşadığı” bir uyum yaratmak istediğini dile getirerek şunları söyler: “Filmin tamamı temelde gerçeklikte neler olup bittiği sorusunu işlemeye çalışıyor.” Son filmleri “The Big Short”⁵² ve “Vice”⁵³ ile birlikte, onlara adeta “Ne oluyor?” üçlemesi diyebilirsiniz. McKay, filmin hikayesinin aslında birçok farklı unsurdan oluştuğunu ve genel olarak “modern dünya ve medya çılgınlığı” ile ilgili bir eleştiri yapmayı amaçladıklarını belirtir. Filmin ana karakterlerinin gökbilimci olmasının nedeni olarak McKay, “bilimsel gerçeklerin artık politik görüşlerle çekiştiği bir zamanda” yaşadığımızı düşündüğünü ve filmin bu gerçekliğe dikkat çektiğini ifade eder. Filmin sonunun nasıl olacağına karar verme süreci hakkında konuşan McKay, aslında farklı sonlar düşündüklerini ancak sonunda filmi “umutlu” bir şekilde bitirmeye karar verdiklerini açıklar. McKay, filmin politik mesajının açık olduğunu kabul ederken, bunun bir “partizanlık” yaratmadığını ve mesajın herkesi ilgilendirdiğini söyler. McKay, *Don’t Look Up*’ın ortak yapımcısı Ron Suskind’in kendisine “Bu filmde inanç nerede?” diye sorduğunu söyler. “Ben de ‘Haklısın’ dedim. Haklısın!” McKay şöyle devam eder. “Sanırım dinî, mezhep olarak düşünmeye

51 David Robertson, “Don’t Look Up: prophetic or pathetic?”, *Christian Today*, (2022).

52 Adam McKay, *The Big Short [Büyük Açık]* (Film, 2015).

53 McKay, *Vice [Gölge Adam]* (Film, 2018).

fazlasıyla alıştık ve artık bu ülkede siyasi bir araç haline dönüştü. Gerçek inancı unuttum. Ve bu, ‘Timothée’ nin canlandırdığı karakterin kim olduğunu biliyorum’ dediğim bir aydınlanma noktası oluverdi.” McKay, “Chalamet’ nin canlandırdığı karakter Yule’ un eklenmesiyle ekip tamamlanmış oldu” diyor. Yönetmen, “Ve bu benim film boyunca en sevdiğim tek an olabilir” çünkü Evanjelik olan annesinin de bu kısmı çok beğendiğini sözlerine ekler.⁵⁴

Sonuç

Hollywood filmleri dünya çapında insanlar için önemli bir eğlence kaynağı olmuştur. Ancak yıllar geçtikçe Hollywood filmlerinde sekülerleşme yönünde artan bir eğilim görülmektedir. Söz konusu eğilim, izleyicilerin din ve maneviyata yönelik değişen tutum ve inançlarının bir yansımasıdır. Bilimsel veya teknolojik temaları ele alan filmlerin sayısının artması bu değişimi göstermektedir. Bu filmler genellikle insan bilgisinin ve ilerlemesinin gücünü vurgulayan seküler bir dünya görüşü sunmaktadır. Bu eğilimin bir başka örneği de dindar ya da ruhani olmayan karakterlerin tasvir edilmesidir. Geçmişte Hollywood filmlerinde koyu dindar ya da inançlarıyla mücadele eden karakterlerin tasvir edilmesi yaygındı. Ancak son yıllarda, agnostik ya da ateist karakterleri canlandıran filmlerde bir artış görülmektedir. *The Social Network*, *Her* ve *Ex Machina* gibi filmlerde Tanrı’ya inanmayan ya da maneviyatla ilgilenmeyen karakterler yer alıyor. Hollywood filmlerinde sekülerleşme yönündeki değişim, toplumdaki daha geniş çaplı değişimleri yansıtmaktadır. İnsanlar daha eğitilmiş ve bilgili hale geldikçe, gelecekte dini inanç ve uygulamaları giderek daha fazla sorgulamaktadır. Hollywood filmleri de daha seküler ve daha az dindar karakterleri canlandırarak bu eğilimi yansıtmaktadır.

Hollywood filmlerindeki sekülerleşme, toplumun evrimini ve bilim-teknolojinin hayatımızdaki artan etkisini yansıtmaktadır. Çünkü dijitalleşmenin yaygınlaşmasıyla beraber Hollywood yayınladığı filmler ile seyircide adeta afyon etkisi yaratıp seyircilerin bir hayal dünyasının içerisinde kalmasını ve gerçeklerle yüzleşmesini engellemektedir. Ayrıca Hollywood sineması tümüyle kurgusal olan senaryolar üretmemektedir; o, gerçekte mevcut otoriter figürlerin hizmetine girerek kitlelerin manipüle edilebilmesi için filmleri işlevsel hale getirmektedir.

Hollywood filmleri bir toplumsal eleştiri aracı olarak da kullanılmaktadır. Kıyamet konulu filmlerde Tanrı’ nın insanlık hakkındaki nihai yargısı, toplumun kötü-

⁵⁴ Kate Arthur, “Adam McKay on the Ending(s) of ‘Don’t Look Up’: DiCaprio’s Last-Minute Line, Streep’s Improv and Brontarocs”, *Variety* (2021).

lükleri için bir ceza niteliğinde ve başarısız olan, kendi yanlışlarını düzeltmeyen bir halk için düzeltici mahiyettedir. Kıyamet filmlerinin mevcut sosyal krizlere cevap verme çabalarının yanı sıra mevcut sosyal yapıları eleştirdiği görülmektedir. Bunun yanında diğer birçok popüler kıyamet filminin de mevcut otoriteye meydan okuduğu ve geleceğe dair alternatif vizyonlar sunduğu söylenebilir. Sonuç olarak bireylerdeki “son” konusundaki düşüncesini, Hollywood filmleri doğrudan ya da dolaylı olarak şekillendirebilir.

Kaynakça

- “Jesus Christ’s Return to Earth”. Erişim 26 Mayıs 2023. <https://www.pewresearch.org/short-reads/2010/07/14/jesus-christs-return-to-earth/>
- Acar, Hatice. *Hollywood Filmlerinde Evanjelizme Özgü Eskatolojik Beklentilerin Yansıması*. Atatürk Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans, 2022.
- Aldrovandi, Carlo. *Apocalyptic Movements in Contemporary Politics*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Arthur, Kate. “Adam McKay on the Ending(s) of ‘Don’t Look Up’: DiCaprio’s Last-Minute Line, Streep’s Improv and Brontarocs”. *Variety*. 2021. Erişim 15 Nisan 2023. <https://variety.com/2021/film/news/adam-mckay-dont-look-up-ending-spoilers-1235142363/>
- Balmer, Randall Herbert. *Encyclopedia of Evangelicalism*. Baylor University Press, 2004.
- Bay, Michael. *Armageddon* (Film, 1998). <https://www.imdb.com/title/tt0120591/>
- Bıyık, Mustafa. “Hıristiyan Eskatolojisinde Dünyanın Sonu Kehanetleri”. *Marife* 7/2 (2007), 163-187. http://isamveri.org/pdfdr/D02420/2007_2/2007_2_BIYIKM.pdf
- _____. “Hıristiyan Eskatolojisinde Dünyanın Sonu Kehanetleri”. *Marife* 7/2 (2007), 163-187. http://isamveri.org/pdfdr/D02420/2007_2/2007_2_BIYIKM.pdf
- _____. *Armagedon ve Tanrı Krallığı*. Ankara: Aziz Andaç, 2008.
- _____. *Armagedon ve Tanrı Krallığı*. Ankara: Aziz Andaç, 2008.
- Binford, Eric. “The End of the World (1916)”, *Diary of A Movie Maniac* (Erişim 16 Nisan 2023), <https://diaryofamoviemaniac.wordpress.com/2018/03/30/the-end-of-the-world-1916-aka-verdens-undergang/>
- Cheney, Jillian. “In ‘Don’t Look Up,’ God Leaves Armageddon To Humans”. *Religion Unplugged*. <https://religionunplugged.com/news/2022/1/11/in-dont-look-up-god-leaves-armageddon-to-humans>

- Dein, Simon. "Covid-19 and the Apocalypse: Religious and Secular Perspectives". *Journal of Religion and Health* 60 (2021), 5-15. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01100-w>
- Doyuran, Levent. "Medyatik Bir Çalışma Alanı Olarak Eleştirel Söylem Çözümlemesi (Televizyon Dizileri Örneğinde)". *Erciyes İletişim Dergisi* 5/4 (Temmuz 2018), 301-323. <https://doi.org/10.17680/erciyesiletisim.362184>
- Güngör, Ali İsra. *Evanjelikler*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2016.
- Hazelton, John. "Adam McKay Goes in Depth on Four Important 'Don't Look Up' Scenes". *Screen*. <https://www.screendaily.com/features/adam-mckay-goes-in-depth-on-four-important-dont-look-up-scenes/5167575.article>
- Hökelekli, Hayati. "Dini Hayatın Bütünlüğü Açısından Ahiret İnancının Psikolojik Temelleri". İslâm'da Ahiret İnancı Sempozyumu, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007.
- Jones, Ben. *Apocalypse without God: Apocalyptic Thought, Ideal Politics, and the Limits of Utopian Hope*. Cambridge University Press, 1. Basım, 2022. <https://doi.org/10.1017/9781009037037>
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Landes, Richard. "Eschatology". *Encyclopaedia Britannica*. 22 Ocak 2016. Erişim 31 Mayıs 2020. <https://www.britannica.com/topic/eschatology>
- Marsden, George M. *Fundamentalism and American Culture : The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870-1925*. New York : Oxford University Press, 1980. <http://archive.org/details/fundamentalismam00geor>
- McKay, Adam. *Don't Look Up [Yukarı Bak]* (Film, 2021). <https://www.imdb.com/title/tt11286314/>
- _____. *The Big Short [Büyük Açık]* (Film, 2015). <https://www.imdb.com/title/tt1596363/>
- _____. *Vice [Gölge Adam]* (Film, 2018). <https://www.imdb.com/title/tt6266538/>
- Olgun, Hakan. "Hıristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi". *İnsan ve Toplum* 2/4 (Aralık 2012), 135-156. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/insanvetoplum/issue/69996/1120871>
- _____. *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık*. İstanbul: İz Yayıncılık 2006.
- Ostwalt, Conrad E. "Visions of the End: Secular Apocalypse in Recent Hollywood Film". *Journal of Religion & Film* 2/1 (1998), 3. <https://digitalcommons.unomaha.edu/jrf/vol2/iss1/4/>

- Özay, Mehmet. *Sekülerleşme ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Özkan, Rafet Ali. *Amerikan Evanjelicileri Baptistler*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2005.
- Pınar, Ahmet. *Kuyruklu Yıldız Altında Bir İzdivaç* (Film, 1987). <https://www.imdb.com/title/tt8824848/>
- Robertson, David. “Don’t Look Up: prophetic or pathetic?” *Christian Today*. https://www.christiantoday.com/article/dont.look.up.prophetic.or.pathetic/138055.htm?internal_source=ct_most_popular
- Roser-Renouf, Connie-Maibach, Edward. “Global Warming, God and the ‘End Times’”. *Yale Program on Climate Change Communication*. <https://climate-communication.yale.edu/publications/global-warming-god-end-times/>
- Sarmış, Mustafa. “Beyazperdenin Sahte Kurgusu: Hollywood Dünyasından Örneklerle Hipergerçekliğin İnşası”. *Mütefekkir* 7/13 (Haziran 2020), 129-152. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.757914>
- Sarris, Andrew. *The American Cinema; Directors and Directions, 1929-1968*. New York, Dutton, 1968. <http://archive.org/details/americancinemadi00sarr>
- Sauter, Gerhard. “The Concept and Task of Eschatology — Theological and Philosophical Reflections”. *Scottish Journal of Theology* 41/4 (Kasım 1988), 499-515. <https://doi.org/10.1017/S003693060003177X>
- Stover, Dawn. “How Religious and Non-Religious People View the Apocalypse”. *Bulletin of the Atomic Scientists* (blog). Erişim 24 Mayıs 2023. <https://thebulletin.org/2017/08/how-religious-and-non-religious-people-view-the-apocalypse/>
- Sutton, Matthew Avery. *American Apocalypse*. Harvard University Press, 2014.
- Van Dijk, Teun A. “Discourse and Manipulation”. *Discourse & Society* 17/3 (2006), 359-383. <https://www.jstor.org/stable/42889055>
- Verhoeven, Beatrice. “Making of Don’t Look Up: Adam McKay Thought About Creating Film for Years”. *The Hollywood Reporter*. 2021. Erişim 28 Mayıs 2023. <https://www.hollywoodreporter.com/movies/movie-features/making-of-dont-look-up-adam-mckay-1235060315/>
- Wójcik, Daniel. *The End of the World as We Know It: Faith, Fatalism, and Apocalypse in America*. New York: New York University Press, 1997. <http://archive.org/details/endofworldaswekn0000wjcj>



Star Wars Örneğinde Sinema–Din İlişkisi ve Jediizm

Kübra KELEŞ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Bartın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

[kubrakelesk@gmail.com], Orcid ID: 0000-0002-4177-784X



Giriş

Başlangıcından itibaren topluma ayna tutarak, insanı ilgilendiren her husus gibi dini de doğrudan veya dolaylı olarak konu edinen bir sanat dalı olarak sinemanın toplum üzerinde yadsınamaz bir etkisi vardır. İnsan hayatında büyük bir yere sahip olan dinî inançların işlenmesiyle sinemanın, filmin kurgusal yapısındaki hikâye veya arka planda sunulan mesajlar aracılığıyla, bireyde etkilenme, içsel bir sorgulama, dinî bir yorumlama ve olumlu ya da olumsuz bir değişim oluşturabilecek imkâna sahip olabildiği görülmektedir. Nitekim çalışmanın konusu olan Star Wars filmleri de sinemanın etkisi konusunda önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Star Wars, ilk filmi olan 1977 yapımı Star Wars: Episode IV – A New Hope ile hayatımıza giren, senaristliğini ve yönetmenliğini George Lucas’ın yaptığı bir film serisidir. Filmin kurgusunda başat bir yer tutan “*Jedi Düzeni*” ve Jedi’ların kullandığı “*The Force* (Güç)” öğretileri, günümüzde dünyanın farklı yerlerinde

mensupları olan ve “dijital din”, “kurguya dayalı din” veya “sanal din” olarak nitelendirilen türden Jediizm diye bir Yeni Dini Hareketin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Bu çalışmada hem dini öğelerin bir sinema filmine yansımaları hem de filmde yer alan mitolojik ve dini anlatıların gerçek hayattaki din algısına yansımaları görebildiğimiz Star Wars film serisinden ortaya çıkmış Jediizm hareketi ele alınacaktır. Öncelikle sinema ve dine genel bir bakış yapılacaktır, Yeni Dini Hareketlerden biri olarak Jediizm incelenecek ve ardından Star Wars filmlerinin ve Jediizm hareketinin arka planındaki senkretik unsurlar ele alınacaktır.

Star Wars filmleri ile ilgili Türkiye’de İletişim alanında Barış Tolga Ekinci’nin “*Star Wars: Güç Uyanıyor (2015) Filminin Göstergibilimsel Çözümlemesi*” ve Işıl Tombul’un “*Star Wars Anlatı Yapısında Kadın Kahraman İnşasının Propyien Analizi*” gibi bazı çalışmalar mevcuttur ancak bu çalışmalar dini açıdan herhangi bir inceleme yapmamaktadır. İlahiyat alanında Star Wars ve Jediizm konusu iki çalışma ile ele alınmıştır. Bunlar Şevket Özcan’ın Dijital Yayıncılık başlıklı VIII. Dini Yayınlar Kongresinde sunulan “*Postmodern Dönemde Dijital Din Olgusu: Jediizm Örneği*” adlı tebliği ve Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi içinde Alparslan Emin Öztürk tarafından yazılan “*Jedi Topluluğu*” maddesidir. Bu tebliğde, mevcut çalışmaların ışığında ve onlardan farklı olarak Jediizm’in senkretik yapısını sağlayan arka planı ile içerdiği dini ve mitolojik unsurlar incelenecektir.

1. Sinema ve Din Konusuna Genel Bakış

Fransız asıllı Louis Lumiere’in ilk sinematografin icadının ardından 1895’te kardeşi Auguste Lumière ile ilk kez halka açık film gösterilerini gerçekleştirmesi sinemanın başlangıcı kabul edilmiştir. Sinema Avrupa’da başladıktan sonra kısa zamanda Amerika’yı daha sonra da dünyanın tamamını etkisi altına alarak hayatımızda önemli bir yere sahip olmuştur.¹ Başlangıçta tiyatroya gidemeyen basit insanların faaliyeti olarak görülmüş ancak daha sonra günden güne kendisini geliştirerek günümüzde “Yedinci Sanat” diye adlandırılacak kadar büyük bir sektör haline gelmiştir.²

1 Asife Ünal, “Uyumlu Bir Dünya İnşası Bağlamında Sinema ve Din İlişkisi: ‘Life of Pi’ Örneği”, *International Journal of Sport Culture and Science*, 3 / Special Issue 4 (Eylül 2015), 569.

2 Mehmet Zafer İnanlar, “Hıristiyan İnkültürasyon Aracı Olarak Sinema”, *Sinema ve Din*, ed. Bilal Yorulmaz vd., (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 229.

Sanat tarihinde etkili olan pek çok akım değişik biçimlerde sinema tarihinde de görülmüştür. Bu akımlar Dışavurumculuk, İzlenimcilik, Gerçeküstülük, Gelecekçilik ve Çatkıcılık, Yeni Gerçekçilik, Yeni Dalga, Özgür Sinema ve Grup'tur. Günümüzde filmler çok daha karmaşık bir zihnin ürünü olduğu için belli bir akımın içerisine dâhil etmek zor görünmektedir. Sinema sanatçıları bu akımların her birine hâkim olduğu için bunların sentezini çok başarılı şekilde ortaya koymaktadır.³

Günümüzde internet ve televizyondan sonra insanlar üzerindeki etkisi en yüksek olan kitle iletişim araçlarından biri olan sinema, insanların bilgi, görgü ve davranışlarını değiştiren etkiye sahiptir. Bir film seyretmek, kitap okumaktan daha az çaba gerektirdiği için sinema, insanları eğitmede, düşüncelerin açıklanmasında ve geniş kitleleri etkilemede önemli bir role sahiptir.⁴

Sinema, toplumu ilgilendiren tüm konular gibi dini de konu edinen ve din konusunda olumlu veya olumsuz bakış açısı sunma imkânı olan bir sanat dalıdır. Bir sinema filmi ile bir dinin savunusu ya da propagandası yapılabileceği gibi herhangi bir dine karşı eleştiri de getirilebilmektedir.⁵ Hatta tebliğin konusu olduğu üzere sinema aracılığıyla yeni anlayışlar, hareketler ortaya çıkabilmektedir.

Din konulu filmlerin başlangıcı sinematografin icadının hemen birkaç yıl sonra 1898'de Georges Melies'in *The Temptation of Saint Anthony /La Tentation de Saint Antoine* (Aziz Antonio'nun Baştan Çıkarılışı) isimli film ile olmuştur. Hz. İsa'nın doğumundan itibaren hayatını anlatan Lucien Nonguet ve Ferdinand Zecca'nın 1903'te çektikleri *Life and Passion of the Christ/ Vie et Passion du Christ* (İsa Mesih'in Hayatı ve Çilesi) filmi, Hz. Musa'yı anlatan Cecil B. DeMille'in 1956 yapımı *The Ten Commandments* (On Emir) filmi, William Wyler'ın 1959'da çektiği *Ben Hur* filmi, Mel Gibson'un 2004 yapımı *The Passion of the Christ* (Tutku: İsa Mesih'in Çilesi) filmi, Mustafa Akkad tarafından çekilen İslam'ın doğuşunun anlatıldığı 1977 yapımı *The Message* (Mesaj/Çağrı) filmi gibi pek çok dini temalı film yapılmıştır.⁶ Günümüzde de din konusu doğrudan ya da dolaylı olarak sinemada yer almaktadır.

3 Ruken Öztürk, "Sinemada Akımlar", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 26/1, (1993) s.228-234.

4 Başaran Gençdoğan, "Sinemanın Tanrı Algısı ve Dini Bilgilerin Gelişimine Etkisi", *Sinema ve Din*, ed. Bilal Yorulmaz vd., (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 131-132.

5 Ünal, "Uyumlu Bir Dünya İnşası Bağlamında Sinema ve Din İlişkisi: 'Life of Pi' Örneği", 570.

6 Ünal, "Uyumlu Bir Dünya İnşası Bağlamında Sinema ve Din İlişkisi: 'Life of Pi' Örneği", 570.

Sinemada din yanında mitoloji de yoğun biçimde kullanılmaktadır. Yazının olmadığı dönemde ortaya çıkan mitolojik anlatılar, insanın dünyada ve kendi varlığında anlamlandıramadığı şeyleri anlamasına yardım etmiştir. Başlangıçta sözlü olarak aktarılırken yazının bulunmasıyla beraber kayıt altına da alınabilen bu mitolojik anlatılar daha sonra müzik, resim, heykel, tiyatro, sinema gibi pek çok sanat dalına aktarılmıştır.⁷ Sinema günümüzde mitsel üretim yapan en önemli araçtır. Sinema dünyayı anlamlandırılabilir kılmaya çalışmasıyla mitoloji ile benzerlik gösterir, gerçekliği yeniden şekillendirir, hayallerle gerçeklerin iç içe geçtiği bir dünya tasarlar ve kutsal gerçeklik üretir. Mitoloji, sinemada kendi varoluşunu yeniden üretmiştir. Bazı kitap ve film serileri zaman zaman mitolojik yönden güçlü argümanlar barındırmalarıyla karmaşık ve derin felsefi sistemler ortaya koyabilmektedirler.⁸ Mitoloji sinemaya genellikle ya Beowulf, Clash of the Titans, Minotaur gibi örneklerde olduğu gibi mitolojik hikâyenin doğrudan filmini çekerek ya da Star Wars, The Lord of the Rings, Harry Potter örneklerinde olduğu gibi hikâyeyi çağdaş bir metnin içine yerleştirerek aktarılmaktadır.⁹

Senarist, yapımcı, yönetmen gibi sinema içeriği üreten kişiler, hayata bakış açısına göre bir değerler sistemi içerisinde filmlerini oluşturmaktadır ve bu değerler sisteminde insanın, toplumun, dinî, dünyevî ve felsefî anlayışların yansımaları kişi ve yapıma has olmaktadır.

2. Yeni Dini Hareketler ve Jediizm

Yeni Dini Hareketler genellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında dünyanın çeşitli yerlerinde ortaya çıkan, geleneksel dinlerden ayrılan özellikleriyle dikkat çeken dinsel akımlara verilen ortak isimdir. Yeni Dini Hareketler, genellikle farklı dinsel geleneklerden çeşitli unsurların bir araya getirilmesiyle senkretik bir yapı ile ortaya çıkmaktadır.¹⁰

7 Dilan Tüysüz, “Mitolojinin Sinemada Modern Yorumu: ‘Neredesin Be Birader?’ ve ‘Kutsal Geyiğin Ölümü’ filmlerinde Çağdaş Odysseus ve Agamemnon Hikâyeleri”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 / 0 (Ağustos 2019), 329.

8 Muammer Ulutürk, “Tarihi, Dini, Kültürel Bağlamda Mitoloji ve Modern Kültür Ürünlerinden Mitolojiye Dönüşümü”, *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1/1, (Ocak, 2012), 873-874.

9 Fırat Sayıcı, “Sinema ve Mitoloji”, *Cinedergi*, (Erişim Tarihi: 14.01.2023).

10 Süleyman Turan – Emine Battal, “Giriş: Yeni Dini Hareketler”, *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*, ed. Süleyman Turan – Emine Battal, (İstanbul: Okur Akademi, 2020), 11-13.

Klasik dinlerden farklı söylemlere sahip olan bu dini hareketlerin pek çok farklı ortaya çıkış nedenleri vardır. Bunlar arasında 20. yüzyılda ivme kazanan teknolojik gelişmelerle artan materyalist yaşam tarzı, modernleşme, hızlı kültürel değişimlerle dini değer ve inançların zarar görmesi ve bütün bunlardan kaynaklanan bireyin anlamsal kriz ve içsel sıkıntılar yaşamaya başlaması öne çıkan nedenler olarak sayılabilir. Tüm bu nedenler, modern insanda mevcut dini yapıyı sorgulamayı ve anlam arayışı ve inanma ihtiyacını yeni dini akımlara yönelerek gidermeyi tetiklemiş görünmektedir.

Yeni Dini Hareketlerin yaygınlaşmasında internetin de payı büyüktür. İnsanlara sunduğu imkânlar nedeniyle günümüz yaşantısının vazgeçilmez bir parçası haline gelen internet, sosyal açıdan daha içe kapanık bireylere ulaşmak için verimli olduğu gibi, daha dışa dönük ve özgürlükçü bireyler için de özgür imkânlar sunması açısından oldukça cazip bir iletişim aracı olmuştur. Yeni Dini Hareketler de bu internet imkânını geleneksel dinlere nazaran çok daha iyi kullanarak insanlara ulaşmada başarılı olmuşlardır. Sayentoloji, Hare Krishna, Moonculuk gibi pek çok Yeni Dini Hareketin web siteleri bulunmaktadır. İnternet ortamının sağladığı rahat, ucuz ve özgür ortam bu hareketlerin faaliyetlerini hızlandırmış ve kitlelere ulaşmalarında büyük rol oynamıştır.¹¹ Bu dijitalleşme ile sanal dünyada ortaya çıkan ve hızla taraftar toplayan dini hareketler “sanal din” veya “dijital din” gibi kavramlarla tanımlanmaktadır.¹²

İnternet ve din arasındaki ilişkiyi inceleyen Douglas Cowan, bu ilişkiyi iki boyutta ele almıştır: “*dinin çevrimiçi hali*” (religion online) ve “*çevrimiçi din*” (online religion). Dinin çevrimiçi halinde internet bu dini gruplar için bir araç halindedir. İnterneti üyeleriyle iletişime geçmek ve oluşumlarını güçlendirmek için kullanılmaktadırlar. Geleneksel dünya dinleri ve onlara ait alt gruplarının web siteleri bu işlevi görür. Bu gruplar internet olmasa da varlıklarını sürdürebilirler. İkinci boyut olan çevrimiçi din ise internet, ritüeller vs. için bir buluşma yeri olarak kullanılır. Yani bu gruplar için internet, varlıklarını sürdürmek için olmazsa olmazdır.¹³

11 Süleyman Turan, & Sema Nur Uzun, “Yeni Dini Hareketlerin Taraftar Kazanmasında İnternetin Rolü”, *VIII. Dini Yayınlar Kongresi -Dijital Yayıncılık*, 28-30 Mayıs 2021, (Ankara, 2021), 698-699.

12 Şevket Özcan, “Postmodern Dönemde Dijital Din Olgusu: Jediizm Örneği”, *VIII. Dini Yayınlar Kongresi -Dijital Yayıncılık*, 28-30 Mayıs 2021, (Ankara, 2021), 747.

13 Douglas E. Cowan, “Teaching New Religious Movements on the World Wide Web”, *Teaching New Religious Movements*, ed. David G. Bromley, (New York: Oxford University Press, 2007), s. 292. akt. M. Süheyl Ünal, “Yeni Dini Hareketler ve İnternet”,

Dijital bir ortamda ortaya çıkan Jediizm hareketi, ilke ve esaslarını web siteleri üzerinden ilan etmekte, takipçileri ile internet aracılığıyla iletişim sağlamakta ve online ritüeller düzenlemektedir. Jedi kavramı hayatımıza 1977’de yayınlanan *Star Wars Episode IV: A New Hope* filmi ile girmiş ve “galaksinin barış ve adaletinin koruyucusu” olan Jedi Şövalyeleri Topluluğu için kullanılmıştır. Star Wars filmleri ile ortaya çıkan bu kurgu terim, kitap, çizgi roman, animasyon filmleri ve oyunlar ile devam etmiş ve filmde yer alan mitolojik unsurların etkisiyle Star Wars Rol Yapma Oyunlarının (RPG) ortaya çıkmasıyla filmdeki bu kurgusal inanç gerçek hayata uyarlanmıştır. Filmde yer alan bu mitolojik unsurlar Jedi Topluluğu’nun felsefesini teşkil etmiş ve Joseph Campbell’ın mitleri canlandırma fikri benimsenmiştir.¹⁴ Böylece bir senaryo kurgusu olmaktan çıkıp pratiğe döken bu oluşum Jedi Topluluğu adıyla yeni bir dini gruplaşma haline gelmiştir.

Jedi Topluluğu’nun gelişmesi ve yayılmasında internetin etkisi çok fazladır. İnternetin fonksiyonları sayesinde, sinema dışında da Star Wars serisini izleyen, filmlerdeki Jedi anlatısından ve düzeninden etkilenen, filmdeki kurguyu RPG oyun haline getiren ve internet sayesinde gruplaşmaları kolaylaşan insanlar birtakım Jedi toplulukları oluşturmuştur.

Jedi toplulukları çoğunlukla internette çevrimiçi topluluklar halindedir. Bu gruplara Jedi Kuvvetleri Tapınağı, Jedi Hood, Jedi Düzeni Tapınağı, Jedi Kilisesi örnek olarak verilebilir. Jedi Topluluğu, konfederasyon tarzı bir yapıya sahiptir ve bu yapının altında “Jedi Realistleri” ve “Jediizm” ekolleri yer almaktadır. Jedi grupları yalnızca bunlarla sınırlı değildir ancak bunlar ana ekollerdir. Bu iki grup arasında yapısal bazı farklılıklar vardır. Jediizm geleneği, onu yasal ve tam teşekküllü bir din haline getirmeyi amaç edinir ve 2000’lerin başlarında Jedi Realizmi’nden doğmuştur. Jediizm ekolü, Star Wars dışındaki ilhamlarının çoğunu Hıristiyanlıktan almış ve yasal tanınırlık arayışına girmişlerdir. 1990’ların sonlarına doğru Star Wars rol yapma topluluğundan ortaya çıkan Jedi Realistleri, onu ruhsal bir yaşam biçimi olarak görür. Jedi Realistleri, Star Wars’u, Doğu kaynaklı uygulamaları ve ezoterik geleneklerin fikir ve uygulamalarını birleştirmeyi, böylelikle Jedi yolunu “ruhsal yaşam biçimi”ne uygun olarak kuvvetlendirmeyi hedeflemektedir. Jediistler (Cedayistler) ve Jedi Realistlerini ayıran en büyük farklılık, Jediistlerin tam teşekküllü dinî bir yapı oluşturmaya çalışmalarıdır. Bu farklılıkla-

Nedenleri ve Niçinleriyle Yeni Dini Hareketler, ed. Süleyman Turan & Faruk Sancar, (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 315.

¹⁴ Alparslan Emin Öztürk, “Jedi Topluluğu”, *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*, ed. Süleyman Turan – Emine Battal. (İstanbul: Okur Akademi Yayınları, 2020), 270-272.

ra rağmen Jedi Realistleri ve Jediistler, Star Wars’tan gelen fikirleri dünya dinlerinin inanç ve uygulamalarıyla birleştirme noktasında ortak bir tutuma sahiptirler.¹⁵

Jediizm’in öğretilerin açıklandığı “*The Way of Jediism*” adlı kitap yayınlanmış ve web sitelerinde de erişime açılmıştır. Bu kitapta Üç İlke (The Three Tenets), Jedi Kodu (The Code), Jedi İnançları (Jedi Believe), Amentü (The Creed), 16 Öğreti (The 16 Teachings) ve Jedi’ların 12 Yemini (The 12 Vows of the Jedi) gibi başlıklar altında Jedi inanç ve ilkeleri açıklanmaktadır. Aynı zamanda kitapta hareket içindeki “Usta”ların (Master) anlatımları da yer almaktadır.

Yeni Dini Hareketlerin çoğunlukla karizmatik bir lideri, kutsallık atfedilen bir kitabı, kurtuluş öğretileri, kıyamet senaryoları bulunurken, Jedi Topluluklarının ruhani bir lideri, kurucusu, kutsal kitabı, kurtuluş reçeteleri, kıyamet söylemleri yoktur. Jediist Topluluklar 21. yüzyılda kurgu temelli inançlar kategorisinde en çok tanınan inançlardandır.¹⁶ Günümüzde bu inanca sahip insanların sayısını kesin bir şekilde bilmek imkânsız olsa da 2001 yılında internet üzerinde e-posta yoluyla yapılan bir din inanç anketine göre “diğer dinler” kategorisinde en çok verilen cevaplardan biri %0.277’lik bir oran ile “Jedi” olmuştur. Ancak bunun nüfus sayımı yapılırken insanları dinlerinin “Jedi Şövalyesi” olduğu yanıtını vermeye teşvik eden bir internet kampanyasından kaynaklandığı söylenmektedir.¹⁷ Jedi Topluluğu üzerine ilk akademik tartışmalar da bu nüfus sayımında yüzbinlerce insanın “Jedi” yanıtını vermesiyle başlamıştır. Ankete verilen cevapların bir e-posta şakası olduğu ve hareketin bu şakayla ortaya çıktığı da dile getirilmiştir.¹⁸ Yeni Zelanda ve Avustralya hükümetlerinin, nüfus sayım formları hakkında yanlış bilgi veren kişilere bin sterline varan para cezaları verme tehditlerine rağmen, 53.715 Yeni Zelandalı Jedi inançlı olarak listelenmiştir. Sonraki aylarda bu anket kampanyası Birleşik Krallık’ta duyulmuş ve orada da 390.000 kişi kendini Jedi inancına mensup olarak tanımlamıştır. Mayıs 2001’de 20.000 Kanadalı da Jedi inancını işaretlemiş ve daha sonra 70.509 Avustralyalının da Jedi inancını işaretlemesiyle 2001 yılında yarım milyonu aşkın (534.224) insan kendisini Jedi olarak tanımlamıştır. Elbette bu kişilerin ne kadarının samimi ve ciddi olarak Jedi inancına mensup olduğunu net olarak bilmek imkânsızdır. Avustralya Yıldız Sa-

¹⁵ Öztürk, “*Jedi Topluluğu*”, 272.

¹⁶ Öztürk, “*Jedi Topluluğu*”, 272.

¹⁷ Scottish Executive, “*Analysis of Religion in the 2001 Census – Summary Report*”, (Edinburgh: Scottish Executive, (2005); <https://www.gov.scot/binaries/content/documents/govscot/publications/statistics/2005/02/analysis-religion-2001-census/documents/0029047-pdf/0029047-pdf/govscot%3Adocument/0029047.pdf> (Erişim Tarihi: 10.01.2023))

¹⁸ Öztürk, “*Jedi Topluluğu*”, 271.

vaşları Topluluğu Başkanı Chris Brennan'ın tahminine göre, Jedi olduğunu iddia eden 70.000 Avustralyalıdan yalnızca yüzde 7.5'i yani yaklaşık 5.000'i ciddidir.¹⁹

3. Star Wars ve Jediizm

Üçlemeler halinde yayınlanan dokuz ana hikâye filmi ve yan karakterlerin hikâyelerinin anlatıldığı yan filmlerden oluşan Star Wars serisine zaman içerisinde, kitaplar, çizgi romanlar, video oyunları, animasyon dizileri gibi yapımlar da eklenmiş ve geniş bir Star Wars evreni oluşturulmuştur.

İlk filmin yayınlanmasının ardından yedi ayrı Akademi Ödülü'ne layık görülmüştür. Star Wars Episode V: *The Empire Strikes Back* filmi ile iki ve Star Wars Episode VI: *The Return of the Jedi* filmi ile bir ödül daha alarak toplamda on Akademi Ödülü'nün sahibi olmuştur.

Bu seriyi ve Star Wars evrenini, Amerikalı yapımcı, yönetmen ve senarist George Lucas, çeşitli kültürlerden, mitlerden, dinlerden bazı anlayış ve felsefelere yer vererek oluşturmuştur. Episode I, II, III ve IV'ü Lucas bizzat kendisi yönetmiş ve Episode I'den VI'ya kadar (VI da dâhil) hepsinin senaristliğini yapmıştır.

Orijinal ya da Klasik Üçleme olarak bilinen filmler, Star Wars Episode IV: *A New Hope* (1977), Star Wars Episode V: *The Empire Strikes Back* (1980) ve Star Wars Episode VI: *The Return of the Jedi* (1983) filmleridir. Bu filmlerden sonra 16 yıl boyunca yeni film gelmemiş, ardından Öncül Üçleme denilen ve Klasik Üçlemede geçen zaman diliminden önceki tarihleri anlatan üç film gelmiştir. Bu filmler, Star Wars Episode I: *The Phantom Menace* (1999), Star Wars Episode II: *Attack of the Clones* (2002) ve Star Wars Episode III: *Revenge of the Sith* (2005) filmleridir. Serinin son üç filmi de Ardıl Üçleme ya da Disney Üçlemesi olarak bilinmektedir. Bu filmler kronolojik açıdan Öncül Üçleme ve Klasik Üçlemeden sonra yaşanan olayları konu edinmektedir. Bunlar, Star Wars Episode VII: *The Force Awakens* (2015), Star Wars Episode VIII: *The Last Jedi* (2017) ve Star Wars Episode IX: *The Rise of Skywalker* (2019) filmleridir. Bu çalışmada bu üç temel üçleme esas alınmıştır.

Serinin ana hikâyesi genel anlamda aydınlık taraf olan Jedi'lar ve karanlık taraf olan Sith'ler arasındaki mücadeleyi anlatır. Anakin Skywalker ve onun oğlu Luke Skywalker karakterleri etrafında şekillenir. Anakin, Güç'e denge getireceği

¹⁹ Jennifer E. Porter, "I Am a Jedi: Star Wars Fandom, Religious, Belief and the 2001 Census", *Finding the Force of the Star Wars Franchise: Fans, Merchandise, and Critiques*, ed. Matthew Wilhelm Kapell & John Shelton Lawrence, (New York: Peter Lang Publishing, 2006), 98.

kehaneti bulunan bir çocuktur ve Jedi Ustası Obi Wan Kenobi'nin yanında *padawan*²⁰ olarak Jedi eğitimi alır ve Jedi Şövalyesi olur. Ancak daha sonra korkuları nedeniyle karanlık tarafa kapılır. Karanlık tarafa geçişiyle bir Sith Lordu Darth Vader'a dönüşür. Star Wars Episode I, II ve III'te Anakin'in Jedi oluşu ve sonra karanlık tarafa kayış süreci, sonunda da karanlık tarafa geçişi anlatılır. Takip eden Episode IV, V ve VI'da da Anakin'in artık karanlık tarafta olan Darth Vader'a dönüşüm hikâyesi; Episode VII, VIII ve IX'da ise Sith Lordu İmparator Darth Sidious ve Darth Vader'ın ölümünden sonra Sith düzeninin tekrar ortaya çıkışı ve son Jedi olan Luke Skywalker ile onun yeni öğrencisi Rey'in hikâyesi ele alınır.

Star Wars serisinde anlatılan olayların tümü, her filmin açılış sahnesinde yazdığı üzere “*Uzun zaman önce çok çok uzak bir galakside... (A long time ago in a galaxy far, far away...)*” geçmektedir. Bu söylemin geleneksel peri masalı girişi olan “*Bir zamanlar çok, çok uzak bir ülkede*” sözünün bir dönüşümü olduğu ve Star Wars'ın peri masallarıyla benzer özellikler taşıdığı düşünülmektedir.²¹ Filmin senaristi George Lucas, Star Wars filmlerine bazı mitolojik unsurlar eklediğini belirtmiş ve kurguladığı bu mitolojik unsurlu evren, Jedi topluluklarının felsefesini oluşturmuştur. Lucas, ilerde daha ayrıntılı olarak verileceği üzere, burada mitleri canlandırmayı ve geleneksel dinlerde var olan şeyleri farklı bir şekilde söyleyerek herkesin kendinden bir şeyler bulacağı bir mit oluşturmayı hedeflediğini söylemiştir.²² Lucas'ın Joseph Campbell ile arkadaşlığı ve onun Campbell'in

20 Padawan: Çırak, öğrenci. Güç'ü kullanma yetisi olan ama bunu kullanmak için Jedi Ustasının yanında Jedi eğitimi alması gereken ve Jedi Şövalyesi olmaya çalışan bireylere verilen addır. Padawanlar bir Jedi Şövalyesi olana kadar saçlarının bir bölümünü uzatırlar ve şövalye olana kadar kesmezler.

21 Markus Altena Davidsen, “From Star Wars to Jediism: The Emergence of Fiction-based Religion”, *Words: Religious Language Matters. The Future of the Religious Past*, ed. Hemel E. van den, Szafraniec A. (New York: Fordham University Press, 2016), 378.

22 <https://billmoyers.com/content/mythology-of-star-wars-george-lucas/> (Erişim Tarihi: 11.01.2023)

mitleri canlandırma fikrini²³ benimsemesiyle böyle bir kurgusal senaryo ortaya çıkmıştır.²⁴

Jedi felsefesi, birçok inancın bir araya getirilmesiyle ve Star Wars evreni denen kurgusal ortamda kurgusal karakterler aracılığıyla oluşturulmuştur. Lucas burada yapmak istediği şeyi bahsedildiği üzere “çeşitli mitoloji ve dinlerden ortak konuları bulmak” olarak açıklamıştır. Star Wars’ın bu yapısı, ondan teşekkül eden Jedi Toplulukları için de bir yapı taşı olmuş ve onların içerisinde birçok dinden ve mitolojiden unsurlar görmemizi sağlamıştır.²⁵ Jediistler, Hıristiyanlıktan Budizm’e kadar uzanan çeşitli dinler ve New Age gibi anlayışlarla da ilgilenmekte ve dahası, dünyadaki tüm dinlerin ortak bir özü paylaştığına inanmaktadır. Bahis konusu olan bu ortak öz, Star Wars filmlerinde geçen Güç (The Force)’tür.²⁶

3.1. Güç (The Force)

Güç, bütün varlıklarda yer alan (taşta, ırmakta, hayvanda, insanda...), onları saran ve bağlayan metafizik bir enerjidir. Star Wars Episode IV: *A New Hope* filminde Obi Wan Kenobi, Luke Skywalker’a Güç’ü tanımlarken “*Bir Jedi’in kuvveti Güç’ten gelir. Güç, bütün canlıların yarattığı bir enerji alanıdır. Bizi çevreler, içimize nüfuz eder, Galaksiyi bir arada tutar.*” şeklinde ifade eder. Star Wars Episode VIII: *The Last Jedi* filminde de Luke Skywalker, yeni öğrencisi Rey’e Güç’ü tanımlarken şu ifadeleri kullanmaktadır: “*Güç, senin hep sahip olduğun enerji... Her şey arasında bulunan bir enerji, gerilim, denge. Evreni bir arada tutuyor.*”

Bu filmlerin temel karakteristik özelliği bu Güç kavramına yapılan vurgudur. Güç herkeste ve her yerde vardır ancak onu kullanma yeteneği ve filmlerde geçen

23 Karşılaştırmalı mitoloji ve karşılaştırmalı din alanlarında tanınan Joseph Campbell mitlerin yeniden canlandırılmasıyla alakalı olarak Bill Moyers ile yaptığı röportajda: “*Mitler kültürle, zamanla ve yerle o kadar bağlantılıdır ki semboller, yani metaforlar, sanat yoluyla sürekli olarak yeniden yaratılmadığı takdirde canlılıklarını yitirirler.*” demiştir. Campbell mitlerin yalnızca söylenme şekillerinin kültürlere göre değiştiğini ve yer alan temaların aynı ebedi temalar olduğunu söylemektedir. Onun deyimiyile mitler dünyanın rüyalarıdır ve insandaki ruhani potansiyelin metaforlarıdır. Campbell’a göre herkes mitolojiye ihtiyaç duymaktadır. (Ayrıntılı bilgi için Bkz. Joseph Campbell – Bill Moyers, *Mitolojinin Gücü - Kutsal Kitaplardan Hollywood Filmlerine Mitoloji ve Hikâyeler*, çev. Zeynep Yaman, (İstanbul: MediaCat Yayınları, 2022).)

24 Öztürk, “*Jedi Topluluğu*”, 270.

25 Öztürk, “*Jedi Topluluğu*”, 270-271.

26 Davidsen, Markus Altena. “*Jediism: A Convergence of Star Wars Fan Culture and Salad Bar Spirituality*”. *De filosoof* 51 (2011), 24.

şekliyle kişinin kanındaki midi-klorian²⁷ oranına bağlı olarak onunla ilişkisinin kuvveti değişmektedir. Güç’ü doğru kullanabilmek için bir eğitim almak şarttır. Çünkü Güç’ün aydınlık taraf ve karanlık taraf olarak iki ayrı yönü vardır. Jedi’lar Güç’ün aydınlık tarafını kullanırlarken onun karşıtı olan Sith’ler ise Güç’ün karanlık tarafını kullanırlar. Güç, onu kullanan kişiye, zihin kontrolü, geleceği görebilme, telekinezi, hızlı refleksler, olacak bir şeyi önceden sezme ve o an olan bir şeyi hissetme gibi beceriler sağlar. Aynı zamanda Güç’ün iyileştirme yeteneği de vardır ve Episode IX: The Rise of Skywalker filminde bu iyileştirme özelliği gösterilmiştir.

Filmlerde Güç ve Güç’ü oluşturan midi-klorianlar öyle bir konuma sahiptir ki kendine ait bir iradesi ve yaratıcı bir kuvveti vardır. Jedi’lar Güç’ün iradesine ve olayların tesadüfen olmayıp bu iradeyle olduğuna inanırlar. Bu onların kader inancıdır. Aynı zamanda Güç’te yer alan bu irade, bir erkek figürü olmadan bir kadının hamile kalmasını sağlayabilecek konumdadır. Anakin Skywalker, midi-klorianların iradesiyle baba figürü olmadan var olmuş bir çocuktur. Güç’e “denge” getirmesi için midi-klorianların muhteşem güçlere sahip bir çocuk yarattıkları ifade edilir. Güç’ün bu iradesi sayesinde Jedi Ustası Qui-Gon Jinn ile Anakin’in yolları kesişmiştir ve Anakin’in Güç ile olan bağı keşfedilmiştir.

Jediistler Güç’ün varlığına inandıklarını söylerler ve tıpkı filmlerdeki gibi, Güç’ü aynı zamanda ölçülebilen, yönlendirilebilen ve kullanılabilen neredeyse bilimsel bir enerji ve kendi iradesi, amaçları ve temel iyiliği olan yarı kişisel ilahi bir güç olarak görürler. Ayrıca Güç ile temasa geçmek için tıpkı Star Wars filmlerinde Jedi’ların yaptığı gibi meditasyon yaparlar.²⁸

Jediistler, Star Wars’u ve Jedi Şövalyesinin dini kimliğini kardeşlik aracı olarak kullanmaktadırlar. Çeşitli dinlerdeki farklı tanrıların hepsinin, Güç olarak tanımladıkları aynı gerçek ilahi gücün farklı isimleri olduğuna inanırlar. Jediizm’e göre Hıristiyan tanrı kavramı ve Hindu prana²⁹ kavramı birleştirilebilir çünkü her

27 Midi-klorian (Midi-chlorian): Star Wars Episode I: The Phantom Menace filminde Jedi Ustası Qui Gon Jinn bu kavramı “*Tüm canlıların hücrelerinde bulunan ve Güç ile iletişim kuran mikroskobik yaşam formlarıdır. Simbiyoturlar, karşılıklı yarar için birlikte yaşarlar. Midi-klorianlar olmadan yaşam var olamaz ve kuvvet hakkında hiçbir bilgimiz olmazdı. Midi-klorianlarımız sürekli olarak bizimle konuşur.*” şeklinde açıklarlar.

28 Davidsen, “Jediism: a convergence of Star Wars fan culture and salad bar spirituality”, 24.

29 Yoga perspektifinde prana evrenin ilkel enerjisidir, tüm dünyaya yayılmıştır ve tüm yaşamın temeli olan enerjidir. Prana, yoga geleneğinde sadece sağlık için değil, aynı

ikisi de gerçekten Güç'e atıfta bulunur ve teolojiler bu şekilde birleştirilebildiği zaman, uygulamalar da aynı şekilde birleştirilebilir. Bu nedenle Jedi'lar, Hristiyan duasını Budist meditasyonu vb. ile birleştirmede bir sakınca görmezler.³⁰

George Lucas, Bill Moyer ile yaptığı röportajda “Güç Tanrı mı?” sorusuna şu şekilde cevap vermiştir:

Güç'ü filmlere gençlerde belirli bir maneviyat uyandırmak için koydum. Belirli bir dini sisteme olan inançtan çok Tanrı'ya olan inanç. Demek istediğim, asıl soru, soruyu sormaktır. Çünkü hayatın gizemlerine Tanrı var mı yoksa Tanrı yok mu sorularını soracak kadar ilgi duyuyorsanız, bu benim için olabilecek en kötü şey. Hani bir gence “Tanrı var mı?” diye sorsanız, “Bilmiyorum” der. Biliyorsun! Bence bu konuda bir fikriniz olmalı... Teoloji için zayıf bir temel, bu yüzden Güç Tanrısı olarak adlandırmakta tereddüt ediyorum.³¹

Lucas'ın bu ifadesine göre Güç kavramı Tanrı kavramına karşılık geliyor demek de Tanrı kavramından bağımsızdır demek de zordur.

3.2. Jedi ve Sith / Karanlık ve Aydınlık

Filmde karanlık ve aydınlık tabirleriyle Sith ve Jedi mücadelesi anlatılırken karanlığa ve aydınlığa giden yolların ayrımı yapılır ve bu iki kavram üzerinden ahla-ki bazı noktalara değinilir. Bu karanlık – aydınlık anlatısı düalizme ve Yin&Yang prensibine bir göndermedir. Yin içinde Yang'dan bir parça, Yang içinde Yin'den bir parça barındırmaktadır ve tıpkı Anakin'in önce Darth Vader'a daha sonra tekrar Anakin'e dönüşmesi gibi birbirleri arasında dönüşümlü bir ilişki vardır.

Yunan ve Mezopotamya mitolojilerinde, Maniheizm'de ve Sâbiilik'te düalist bir yapı vardır. Bir yerde olumlu ve iyiyi temsil eden, diğer tarafta ise olumsuz ve kötüyü temsil eden anlatılar mevcuttur. Mısır mitolojisinde de üstü kapalı şekilde yer alan Seth (şiddetli, saldırgan ve savaş tanrısı) ve Osiris (doğurganlık ve yaşam tanrısı) düalizminden bahsedilir. Burada bahsedilen Tanrı “Seth”in ismi, Jedi'ların karşısında yer alan “Sith” isimlendirmesiyle benzerlik göstermektedir.³²

zamanda çevredeki enerjiyi yönetmek için de kontrol edilebilmektedir. (Ayrıntılı bilgi için Bkz. T. Srinivasan, “Prana and electrons in health and beyond”, *International Journal of Yoga* 7/1 (Haziran 2014), 1.)

30 Davidsen, “Jediism: a convergence of Star Wars fan culture and salad bar spirituality”, 24.

31 <https://billmoyers.com/content/mythology-of-star-wars-george-lucas/>, (Erişim Tarihi: 16.01.2023)

32 <https://www.britannica.com/topic/dualism-religion>, (Erişim Tarihi: 16.01.2023)

Jedi’lık Star Wars filmlerinde, galaksinin barış ve adaletinden sorumlu, Galaktik Cumhuriyet’i koruyan, Güç’ün aydınlık tarafını kullanan ve ancak Jedi Tapınağında bir Jedi Ustasından eğitim alarak ulaşılan bir konumdur. Jedi’lar silah olarak ışın kılıcı kullanırlar ve silah kullanılmakta amaçları savaşmak ve öldürmek değil, savunma yapmaktır.

Aydınlığın ve Jedi’ların karşıt konumunda Karanlık ve Sith’ler yer alır. Aslında iki taraf da yüce Güç’ün peşindedirler ancak Jedi’ların benliği yoktur ve sadece başkalarını düşünürler. Jedi’lar duygularına güvenmezler, yalnızca Güç’e güvenirlirler. Sith’ler ise güçlerini tutkudan alırlar, bencildirler ve yalnızca kendilerini düşünürler. Filmde anlatılan şekliyle Jedi’ların evlenmelerine ve âşık olmalarına izin verilmez çünkü duygusal her bağ kişide kaybetme korkusu yaratır, korku öfke olur, öfke de nefrete dönüşür ve nefret beraberinde sadece acıyı getirir. Zaten Anakin Skywalker da annesini ve âşık olduğu kadını kaybetme korkusu nedeniyle kendini karanlık tarafa yönelirken bulmuş ve bir Sith’e dönüşerek karanlığa kapılmıştır. Güç’ün karanlık yüzü öfke, korku, saldırganlık gibi duygularda kendini göstermektedir, aynı zamanda karanlık taraf daha hızlı, daha kolay ve daha çekicidir.

3.3. Jedi İnançları ve İlkeleri

Jedi’lar söz edildiği gibi kendi kitaplarında Jediizm’in ne olduğuna, öğretilerine, ilkelerine, litürjik takvimlerine, kişisel hikâyelerine, törenlerine ve dualarına dair bilgiler vermektedirler. Hem Batı hem de Japon stillerinde Reiki Ustası/Öğretmeni olan ve aynı zamanda Jedi Düzeni Tapınağı’nın Pagan Ayını’nın Kardinal Piskoposu Mark Barwell, *The Way of Jediism* kitabında Jediizm ile ilgili şu cümlelere yer vermektedir:

Peki, Jediizm nedir? Belki de Jediizm’in ne olmadığını söyleyerek başlamak daha iyidir. Bu bir rol oynama fırsatı değil, bir şaka değil ve hayali bir ışın kılıcı kullanmak ve Alec Guinness³³ gibi konuşmak amacıyla olanlar için kurnutulu bir fantezi değildir. Jediizm, barışı koruma, alçakgönüllülük, cesaret, bilgelik ve inanç gibi kavramlar da dâhil olmak üzere Yıldız Savaşları filmlerinde tasvir edildiği şekliyle kurgusal Jedi’ların ideallerinden ve ilkelerinden ilham alan inançlar arası bir girişim ve senkretik bir dindir... Jediizm’in temel ideallerinden biri, tüm maneviyatların ortak bir yanının varlığını anlamak ve aramızdaki farklılıklara odaklanmak yerine bunların kucaklanabileceğini fark etmektir. Jedi Topluluğu içinde bile, her birinin kendi yapısı ve yöntemi olan birçok farklı kilise ve tarikat vardır. Farkı ne olursa olsun, kurgusal Jedi’ların

33 Alec Guinness, Episode IV, V ve VI’da Jedi Ustası Obi Wan Kenobi’yi canlandıran İngiliz oyuncudur.

ilhamıyla yönlendirilen merkezi bir öncül vardır ve bu, Ortodoks Jedi Kodu ile özetlenmiştir... ‘Bir Jedi olmak ruhsal olarak yuvada olmak gibi bir duygu. Daha rahatlamış hissediyorum. Daha huzurlu hissediyorum. Geleceğim için o kadar endişeli değilim. Jediizm’de gerçekten harika olan şey, hepimizin kendi fikrimize sahip olabilmemiz. Ben benimkini mutlu bir şekilde yaşayabilirken, bir Pagan Jedi’ı veya İbrahimi bir Jedi’ın kendi fikrini yaşayabilmesi ve hepimizin birlikte iyi geçinebilmesi!³⁴

Temple of the Jedi Order adlı web sitesinde Jedi inancına dair doktrinler bir bütün halinde ele alınmıştır.

Jedi Believe: “*Bir Jedi şunlara inanır:*

- Jedi, Güce ve içindeki tüm yaşamın doğasında var olan değere inanır.
- Jedi, insanın kutsallığına inanır. Ölüm cezası da dâhil olmak üzere işkence ve zalimce veya olağandışı cezaların kullanılmasına karşıyız.
- Jedi korku veya önyargıya değil, akıl ve merhamete dayalı yasalarla yönetilen bir topluma inanır.
- Jedi, cinsel yönelim veya cinsiyet, etnik köken ve ulusal köken gibi doğum koşullarına dayalı olarak ayrımcılık yapmayan bir topluma inanır.
- Jedi karşılıklılık etiğine ve ahlaki kavramların mutlak olmayıp kültüre, dine ve zamana göre değiştiğine inanır.
- Jedi, ruhsal gelişimin ve farkındalığın toplum üzerindeki olumlu etkisine inanır.
- Jedi dinsel, politik ve diğer yapılarda vicdan özgürlüğü ve kendi kaderini tayin hakkının önemine inanır.
- Jedi din ve hükümetin ayrılığına ve konuşma, örgütlenme ve ifade özgürlüklerine inanır.”³⁵

Üç İlke (The Three Tenets): Doğru kullanıldığında kişinin kendisini geliştirmesine, her türlü engeli aşmasına, dünyayı iyileştirmesine ve bir Jedi olarak hayattaki amacını gerçekleştirmesine yardımcı olacak üç temel ilke vardır: “*Odak Focus, Bilgi, Bilgelik/Hikmet. Odaklanma, alakasız olanı budama ve aklınızı en iyilerini yaptığınız şeye dökme sanatıdır. Bilgi eldeki göreve odaklanarak elde*

³⁴ John Henry Phelan vd.(ed), *The Way of Jediism*, (PDF: Temple of the Jediism, 2010), 1/3-6.

³⁵ <https://www.templeofthejediorder.org/doctrine-of-the-order#JediBelieve> (Erişim Tarihi: 10.01.2023)

edilebilir. Bilgelik, sabırlı ve iyi muhakeme yoluyla birikmiş bilgi ve deneyimin sağlam uygulamasıdır.”³⁶

Kod (The Code): Jedi Kodu’na göre “*Duygu yoktur, Barış vardır. Cehalet yoktur, Bilgi vardır. Tutku yoktur, Sükûnet vardır. Kaos yoktur, Uyum vardır. Ölüm yoktur, Güç vardır.*”

Bunların dışında kitapta Amentü (The Creed), 16 Öğreti (The 16 Teachings), 21 Vecize (The 21 Maxims) başlıkları altında diğer hususlar sıralanmıştır. Kredo/Amentü, Assisili Aziz Francis’in duasından uyarlanan bir duadır ve yazarı bilinmemektedir. 16 Öğretide Jedi’ların Güç ile temas halinde, açık bir zihne sahip, şimdiye odaklanan, bağlılıklara karşı temkinli olmak gibi özelliklerine vurgu yapılmaktadır. 21 Özdeyiş ise Jedi’lar tarafından sahip olunması gereken hüner, adalet, sadakat, savunma, cesaret, inanç, alçakgönüllülük, korkusuzluk, asalet gibi 21 özellik anlatılmaktadır.³⁷

4. Star Wars ve Jediizm’in Senkretik Arka Planı

George Lucas, 1999 yılında Bill Moyers ile yaptığı röportajda Star Wars’ta bilinçli olarak mitleri ve klasik mitolojik motifleri yeniden ortaya koyduğunu ve bu motifleri bugün var olan sorunlarla başa çıkmak için kullanmak istediğini belirtmiştir. Ayrıca *Star Wars Episode I: The Phantom Menace*’ta geçen ve Sith Lordu olan Darth Maul’un tiplemesini oluştururken sadece Hıristiyanlık’tan değil, aynı zamanda Hindu ve Yunan mitolojisinden de yararlandığını söylemiştir. Verdiği röportajda, Star Wars’u derinlemesine dinî olarak görmediğini, onun rolünün “*dinin temsil ettiği tüm meselelerin alınıp daha modern ve daha kolay erişilebilir bir yapıya indirgemeye çalışmak*” olduğunu ifade etmiştir.³⁸

George Lucas, röportaj esnasında, çocukken annesine sorduğu bir sorudan bahsetmiştir. Lucas’ın şu sözleri Star Wars’ta ve ondan neşet eden Jediizm’de yer alan senkretik yapının nereden geldiğini gösterir niteliktedir:

10 yaşımdayken anneme sordum ve dedim ki, ‘Tek bir Tanrı varsa, neden bu kadar çok din var?’ O zamandan beri bu soruyu düşünüyorum ve vardığım sonuca göre tüm dinler doğrudur. Sadece filin farklı bir parçasını görürler. Bir

36 <https://www.templeofthejediorder.org/doctrine-of-the-order#ThreeTenets> (Erişim Tarihi: 10.01.2023)

37 <https://www.templeofthejediorder.org/doctrine-of-the-order#ThreeTenets> (Erişim Tarihi: 11.01.2023)

38 <https://billmoyers.com/content/mythology-of-star-wars-george-lucas/> (Erişim Tarihi: 11.01.2023)

din temel olarak inanç için bir kaptır. İnanç, toplum olarak bizi bir arada tutan yapıştırıcıdır. Bizim kültürümüze, dünyamıza, bizim – bilirsiniz – tutunmaya çalıştığımız her ne ise, bence, istikrarlı kalmamıza izin vermenin çok önemli bir parçasıdır. Dengeli kalın.”³⁹

The Way of Jediism kitabında ise şu ifadelerle bu senkretik yapıya işaret edilmektedir:

Gerçek Jedi’lar/Jediistler Shaolin Rahiplerinin, Avrupa Şövalyelerinin ve Samuray Savaşçılarının modern versiyonlarıdır. Jedi dini, dünya çapında Jedi kimliğini üstlenen birçok insan için bir ilham kaynağı ve bir yaşam biçimidir. Jediizm, eski inançlar için yalnızca yeni bir isimdir. Jediizm’in Üstatları, Budda, İsa, Lao Tzu, Assisili Aziz Francis, Gandi, Martin Luther King ve diğerleri dâhil olmak üzere birçok isimle 5.000 yıldan fazla bir süredir dünyada bulunuyorlar.”⁴⁰

Star Wars evreninin temelinde yer alan Güç (The Force), bütün canlıların yaratmış olduğu bir enerji alanı olarak tanımlanmaktadır. Güç anlatısı bu anlamda Çin kültürü ve düşüncesinde yer alan, evrendeki her varlık ve nesnede bulunan “Chi” (Qi/Ki/Çi) kavramı ile Hint kültürü ve düşüncesindeki kozmik bir evrensel enerji anlamında kullanılan ve yoga öğretisi içerisinde yer alan “Prana”⁴¹ kavramları ile benzerlik göstermektedir. Aynı şekilde Melanezya ve Polinezya mitolojilerinde bulunan, her şeyin içine işleyen, hemen hemen evrensel bir tasarım olan “Mana” kavramına da benzemektedir.⁴²

39 <https://billmoyers.com/content/mythology-of-star-wars-george-lucas/> (Erişim Tarihi: 11.01.2023)

40 *The Way of Jediism*, 1/6.

41 Ayrıntılı bilgi için Bkz. Hammet Arslan, *Bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 71, 76, 350.

42 Mana, her biçimde, iyilik ya da kötülük için etkili olan, fiziksel bir güçte veya bir insanın sahip olabileceği her tür kudrette ve kuvvette ortaya çıkan, hemen herkese aktarılabilen, her şeyin içinde bulunan bir güçtür. Mana kavramı için Avustralya kabilelerinde “Arunguiltha”, çeşitli Amerika Kızılderililerinde ise “Wakan” ve “Orenda” kavramları kullanılmıştır. Wakan, bütün yaşamdır. Böylece o, ister rüzgârlar ve gezici bulutlar gibi hareket halinde olsun, ister yolun kenarındaki kaya parçaları gibi pasif süreklilik içinde bulunsun, bir gücü olan her şeydir de. Her gizemi, her gizil gücü, her tanrıyı kucaklar. Orenda ise, insanın ilk düşüncesinde bu güç bütün nesnelere mal edilmiştir. Kayalara, sulara, gelgitlere, bitkilere ve ağaçlara, hayvanlara ve insana, rüzgâra, fırtınalara, bulutlara, gök gürültüsüne ve yıldırıma... O, bütün fenomenlerin, çevresindeki bütün olayların etkili nedeni sayılır. (Ayrıntılı bilgi için Bkz. Bronislaw Malinowski, *Büyük, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, (İstanbul: Kocabalı Yayınevi, 1990), 66-67.)

Star Wars'ta ana karakter Anakin Skywalker, bahsedildiği şekilde, babasız olarak dünyaya gelmiştir. Annesi Güç'ü oluşturan midi-klorianların iradesiyle hamile kalmıştır ve bu Hıristiyan ve İslam kaynaklarında geçen Meryem'in Allah'ın iradesi sonucu hamile kalması ve Hz. İsa'nın babasız olarak dünyaya gelmesiyle paralellik gösteren bir anlatımdır. Aynı zamanda Anakin'in Güç'e denge getireceği kehaneti bulunan bir karakter olması ile Hıristiyanlık için İsa'nın insanlığı asli günahahtan kurtaracak olması arasında bir benzerlik yer almaktadır. Yapılan bu “denge” vurgusu, Aristoteles'in denge ve orta yol hakkındaki görüşleri, İslam'da yer alan itidal vurgusu ve Budizm'deki orta yol öğretisiyle örtüşür niteliktedir.

Jedi Konseyi de tıpkı İsa'nın havarileri gibi on iki kişiden oluşmaktadır. Çoğu Hıristiyan ve Budist rahiplere benzer şekilde Jedi Şövalyelerinin de evlenmelerine izin yoktur.⁴³ Jedi'ların âşık olma ve evlenme yasakları ile Caynizm'de yer alan Brahmacari (cinsel ilişkiden uzak durma) öğretisi de benzerlik göstermektedir.⁴⁴

Lucas'ın bir rehber (mentor) olarak gördüğünü söylediği arkadaşı Joseph Campbell, *Episode IV: A New Hope* filminde karakterlerin çöp sıkıştırıcıda mahsur kaldığı sahnenin aslında Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da anlatılan Jonah/Yunus peygamberin yunus balığının midesinde kalmasının bir metaforu olduğunu ve balığın midesinde olmanın “karanlığa iniş” olduğunu söylemiştir.⁴⁵

Filmlerde karanlık tarafı temsil eden ve Jedi'ların karşıtı konumundaki Sith kavramı, İncil'de geçen ve Âdem'in üçüncü oğlu olan Seth⁴⁶ (İslam'daki Şit peygamber) kavramıyla ve daha önce bahsettiğimiz gibi Mısır mitolojisinde yer alan kötülük tanrısı Set (Seth, Seteh, Sutekh)⁴⁷ ile benzerlik gösteren bir kavramdır.

Bir Jedi selamlaşma şekli olan “*May the Force be with you*” (Güç seninle olsun) tabiri, Hıristiyanlıkta geçen “*May the Lord be with you*” (Rab seninle olsun) cümlesinden uyarlanmıştır. İslam'da da buna benzer “Allah'ın selamı üzerine olsun”, “Allah'a ısmarladık”, “Allah'a emanet ol” gibi tabirler vardır.

43 Star Wars filmlerinde yer alan anlatıya göre Jedi'lar âşık olamaz ve evlenemez ancak günümüzde Jedi inancına sahip olduğunu söyleyen bireylerin evlenme hususunda bir yasakları yoktur.

44 Dipti R. Pattanaik, “The Holy Refusal: A Vedantic Interpretation of J. D. Salinger's Silence”, *MELUS*, 23 /2, 1998, 113–127.

45 <https://billmoyers.com/content/ep-1-joseph-campbell-and-the-power-of-myth-the-hero%E2%80%99s-adventure-audio/>, (Erişim Tarihi: 16.01.2023)

46 Kitabı Mukaddes, (Erişim Tarihi: 16.01.2023), Yaratılış 4: 25-26; Yaratılış 5:1-8.

47 Mısır mitolojisi ve kötülük tanrısı Set ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bkz. Donna Rosenberg, *Dünya Mitolojisi –Büyük Destan ve Söylenceler Ansiklopedisi*, çev. Koray Akten vd., (İstanbul: İmge Yayınları, 2003) 255-270.

Hint Dinlerinde olduğu gibi Jedi'larda da inziva ve meditasyon önemli bir yer tutar. Star Wars filmlerinde de bu vurgulanmıştır. Luke Skywalker'ın Episode VII: The Force Awakens'ta ilk Jedi Tapınağının bulunduğu adada yalnız başına inzivaya çekilmiş ve iç dünyası ile Güç'e yönelmiştir. Aynı zamanda Jedi'lardan istenen duyguların kontrolü ile Hint dinlerindeki *Indriya Nigraha*⁴⁸ denen duygu kontrolü örneğinde olduğu gibi bütün dinlerde var olan nefis kontrolü uygulamaları benzerlik göstermektedir.

Jediizm, başka bir dine inanırken aynı anda Jedi inancına sahip olmayı mümkün kılan hatta bunu doğal kabul eden yapıya sahiptir ve bu şekliyle bir dinden ziyade yaşam biçimi ya da felsefesi gibi bir tablo çizmektedir. Bu durum Şintoizm'in Japon kültüründe doğrudan yer alması ve onunla birlikte başka dine/dinlere mensup olunmasına müsaade edilmesi ile benzerlik göstermektedir.⁴⁹ Aynı zamanda Jedi dövüş sanatları ve Jedi'lık ile Japon dövüş sanatları ve samuraylık arasında benzerlikler bulunmaktadır.

Mevlânâ Celaleddin-i Rumi, ölüm gecesini Rabbine/sevgiliye kavuşma gecesi⁵⁰ olarak görüp düğün gecesi anlamında Şeb-i Arus diye nitelendirmiştir. Birçok dinde ölüm asıl hayata geçiş olarak algılanır. Örneğin Taoizm'de ölüm Tao ile birleşme olarak görülür.⁵¹ Jediizm'de de ölüm kederle karşılanmaz aksine ölüm huzur olarak algılanır ve Güç ile bir olmak anlamına gelir. Eğer ölen kişinin ruhu Güç ile bir olmayı başarırsa ruh "Force Ghost" durumuna geçer. Güç'te yaşama-ya devam eder ve Güç vasıtasıyla sevdikleriyle irtibat kurabilir. Ayrıca ölümden sonra Güç ile bir olmayı başaranların büründüğü *Force Ghost* hali ile Hint dinlerinin temelinde yer alan⁵² Nirvana/Mokşa öğretisi benzerlik göstermektedir.

48 Indriya, Sanskritçe "Indra'ya ait ve ona uygun" anlamına, Nigraha "bastırma, ele geçirme, boyun eğdirme" gibi anlamlara gelmektedir. Indriya Nigraha ise "duyu organlarının kısıtlanması" olarak çevrilmektedir. <https://sanskritdictionary.com/?q=indriya>, <https://sanskritdictionary.com/?q=nigraha>, <https://sanskritdictionary.com/indriyanigraha/33643/1> .

49 Şintoizm'in Japon kültüründeki yeri hakkında bilgi için Bkz. Durmuş Arık, "Şintoizm", *Dinler Tarihi*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 466-468.

50 Fatma Asiye Şenat Kazancı, "Kur'an'da Ölüm-Mevlânâ'da Şeb-i Arûs (Karşılaştırmalı Bir Çalışma)", *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu Bildiriler I*, ed. Abdurrahman Elmalı & ed. Ali Bakkal, (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi ilahiyat Fakültesi, 2007), 1/221-222.

51 Ali İhsan Yitik, "Taoculuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Ağustos 2023).

52 Hint dinlerinin temelinde yer alan öğretiler ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bkz. Ali İhsan Yitik, *Doğu Dinleri*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018) 27-32.

Filmlerde genç, saf, masum ve iyi yürekli Anakin’in, kötü, gaddar ve acımasız Darth Vader’a dönüşmesi, ardından ölmeden önceki son anında tekrar o içindeki iyiliğe ulaşması anlatısı, Çin dinlerinin temelinde yer alan Yin&Yang prensibini hatırlatmaktadır. Daha önce de bahsettiğimiz gibi Yin ve Yang içerisinde birbirlerinden birer parça barındıran bir çemberin iki ayrı tarafıdır ve bu çember devamlı olarak birbirlerine dönüşümleri ile devam eder. Bu iki taraf hem ayrıdır hem de birdir. Karanlık içinde aydınlığı, aydınlık da içinde karanlığı barındırır. Aynı zamanda Jediizm’deki Karanlık ve Aydınlık tasvirleri de düalist dinlerle paralellik göstermektedir ve Güç’te elde edilmeye çalışılan “denge” de tıpkı Yin&Yang prensibinde yer alan denge gibidir.⁵³

Lucas ile röportajı esnasında Moyers, Episode I: *The Phantom Menace* filminde Anakin’in bir köle olarak kurtarılıp çocukluktan itibaren yetiştirilerek “Güç’te denge getirecek kişi” gözüyle bakılmasının, Budizm’de bir sonraki Dalai Lama’yı aramaya çıkmaları ile bir ilişkisi olup olmadığını sormuştur. Lucas bu soruya şöyle diyerek cevap vermiştir:

Filmde her türden mitolojilerin ve dini inançların bir karışımı var. Filmde birleştirilmiş ve çoğu kültürü kapsıyor gibi görünen fikirleri almaya çalıştım... ve sanırım Joe Campbell’dan gerçekten aldığım şeylerden biri de şuydu, onun yapmaya çalıştığı şey, çeşitli mitolojiler aracılığıyla, dinler aracılığıyla ortak noktaları bulmaktı.⁵⁴

Örneklerde de görüldüğü üzere Star Wars evreni, içerisinde farklı din, mitoloji ve anlayışlardan izler barındıran senkretik bir yapıya sahiptir. Bu durum Star Wars evrenine dayanan Jediizm hareketinin de senkretik bir yapıda olmasını sağlamıştır.

Sonuç

Dinin sinemayı etkilediği gibi sinema da toplumdaki dini algıyı etkilemektedir. Sinema var olan herhangi bir dini yüceltmeye yahut yermeye yönelik mesajlar taşıyabileceği gibi din olgusunu görmezden gelerek ihmale hatta dini öğeleri yeniden kurgulayarak yeni bir dini anlayışın ortaya çıkmasına yol açacak imkâna sahip bir sanat dalıdır. Sinemada dinin yanında mitoloji de çokça kullanılan bir alandır ve sinema günümüzde bolca mitsel üretim yapan bir araçtır. Star Wars serisinin yapımcısı, yönetmeni ve senaristi olan George Lucas da dinleri ve mito-

⁵³ Yin & Yang prensipleri ve arasındaki etkileşim ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bkz. Ali Gül, *Bir Din Olarak Taoizm*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 26.

⁵⁴ <https://billmoyers.com/content/mythology-of-star-wars-george-lucas/>, (Erişim Tarihi: 16.01.2023)

lojileri birbirleriyle harmanlayarak ve onları yeniden kurgulayarak görüşlerinden etkilendiği Joseph Campbell'ın mitolojileri canlandırma fikrinin de etkisiyle Star Wars evreni gibi bir kurgu hikâye ortaya çıkartmıştır. Bu hikâyenin içerisindeki mitolojik ve dini öğeler o kadar etkili olmuştur ki Jediizm diye bir Yeni Dini Hareket çıkmasına neden olmuştur. Star Wars film serisinin etkisiyle böyle bir hareketin çıkmış olması ve günümüzde kendini bu kurgusal dine mensup olarak tanımlayan insanların sayısının azımsanmayacak derecede olması, sinema ve din ilişkisine neden daha çok eğilmemiz gerektiği hususunda önemli bir örnek olmuştur.

Jediizm hareketi temellerini filmlerdeki Güç öğretisine ve Jedi kurallarına dayandırmaktadır. Güç, evrendeki her şeyde bulunan metafizik bir enerjidir. Jedi ise galaksinin barış ve adaletin koruyucusu olan, Güç'ü kullanmayı bilen ve onun aydınlık tarafında olan kişilerdir. Bu kavramların 1977 yılında ilk Star Wars filmi ile hayatımıza girmesinin ardından pek çok film, dizi, dijital oyun, çizgi roman ve kitap ile bu kurgusal evren (Star Wars Evreni) devam etmiştir. Bu kurgusal evrenden beslenmeyi sürdüren Jedi Toplulukları genellikle internet üzerinde çevrimiçi topluluklar halinde oldukları için “dijital din” veya “sanal din” ve “kurgusal din” olarak tanımlanmaktadır.

Star Wars evreni gibi Jedi Topluluklarının öğretileri de çeşitli din ve mitolojilerden etkiler taşımaktadır. Aydınlık ve karanlık düalizmi, meditasyon, Yin&Yang, Mısır mitolojisinde yer alan kötülük tanrısı Seth, Nirvana/Mokşa öğretisi gibi pek çok din ve mitolojiden öğeleri sentezleyen bir yapıya sahiptir. Dünyadaki bütün dinlerin ortak bir özü paylaştığına ve bütün tanrıların aslında Güç'ün farklı isimlendirmeleri olduğuna inanılmaktadır. Bu nedenle bir kişinin hem Jedi dinine hem de başka bir dine mensup olmasına izin verilmektedir.

George Lucas, aslında Star Wars hikâyesi ile yeni bir din ortaya koymaya çalışmadığını, zaten var olan dinleri –dinler üstü bakış açısı denilebilecek– farklı bir bakış açısıyla ortaya koymaya çalıştığını ve herkesin kendinden bir şeyler bulacağı bir mit oluşturmayı hedeflediğini ifade etmiştir. Ancak o bir din oluşturmaya çalışmasa bile ortaya koyduğu bu düşünce dünyasının beyazperdeye yansması ve devamıyla oluşan Star Wars evreninin etkisi, Jediizm gibi bir akımı ortaya çıkartmıştır. Sadece bu akımın çıkışı bile sinema ve din ilişkisinin çeşitli bilimsel araştırmalarla ele alınmasının önemini açık bir şekilde göstermektedir. Bu çalışma ile konunun önemine dair farkındalık oluşturmada küçük bir katkı sunabilmek ümit edilmektedir.

Kaynakça

- “*Analysis of Religion in the 2001 Census – Summary Report*”, Edinburgh: Scottish Executive, 1. Basım, 2005. <https://www.gov.scot/binaries/content/documents/govscot/publications/statistics/2005/02/analysis-religion-2001-census/documents/0029047-pdf/0029047-pdf/govscot%3Adocument/0029047.pdf>
- Arık, Durmuş. “Şintoizm”. *Dinler Tarihi*. ed. Baki Adam. 466-476. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Arslan, Hammet. *Bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Campbell, Joseph & Moyers, Bill. *Mitolojinin Gücü-Kutsal Kitaplardan Hollywood Filmlerine Mitoloji ve Hikâyeler*. çev. Zeynep Yaman. İstanbul: MediaCat Yayınları, 2022.
- Davidson, Markus Altena. “From Star Wars to Jediism: The Emergence of Fiction-based Religion”. *Words: Religious Language Matters. The Future of the Religious Past*. ed. Hemel E. van den, Szafraniec A. 1/376 – 389. New York: Fordham University Press, 1. Basım, 2016.
- _____. “Jediism: A Convergence of Star Wars Fan Culture and Salad Bar Spirituality”. *De filosoof* 51 (2011), 24-24.
- Gençdoğan, Başaran. “Sinemanın Tanrı Algısı ve Dini Bilgilerin Gelişimine Etkisi”. *Sinema ve Din*. ed. Bilal Yorulmaz vd., 131-146. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Gül, Ali. *Bir Din Olarak Taoizm*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- <https://billmoyers.com/content/ep-1-joseph-campbell-and-the-power-of-myth-the-hero%e2%80%99s-adventure-audio/>, (Erişim Tarihi: 16.01.2023)
- <https://billmoyers.com/content/mythology-of-star-wars-george-lucas/> (Erişim Tarihi: 11.01.2023)
- <https://sanskritdictionary.com/?q=indriya>
- <https://sanskritdictionary.com/?q=nigraha>
- <https://sanskritdictionary.com/indriyanigraha/33643/1>
- <https://www.britannica.com/topic/dualism-religion> (Erişim Tarihi: 16.01.2023)
- <https://www.templeofthejediorder.org> (Erişim Tarihi: 09.01.2023)
- İnanlar, Mehmet Zafer. “Hıristiyan İnkültürasyon Aracı Olarak Sinema”. *Sinema ve Din*. ed. Bilal Yorulmaz vd., 227 – 248. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Kitabı Mukaddes*. Erişim: 16 Ocak 2023. <https://www.bible.com/tr/bible>

- Malinowski, Bronislaw. *Büyük, Bilim ve Din*. çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1. Basım, 1990.
- Özcan, Şevket. “Postmodern Dönemde Dijital Din Olgusu: Jedizm Örneği”. VIII. Dini Yayınlar Kongresi -Dijital Yayıncılık- 28-30 Mayıs 2021, (Ankara, 2021) 747-768.
- Öztürk, Alparslan Emin. “Jedi Topluluğu”. *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*. ed. Süleyman Turan & Emine Battal. 270-273. İstanbul: Okur Akademi Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Öztürk, Ruken. “Sinemada Akımlar”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 26/1, (1993), 227-235. https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000522
- Pattanaik, Dipti R. “The Holy Refusal: A Vedantic Interpretation of J. D. Salinger’s Silence”. *MELUS*, 23 /2 (Yaz 1998), 113–127. <https://doi:10.2307/468015>
- Phelan, John Henry vd. (ed.), *The Way of Jediism*. PDF: Temple of the Jediism, 1. Basım, 2010. https://www.templeofthejediorder.org/media/kunena/attachments/523/haab2b3a_2014-11-19.pdf
- Porter, Jennifer E. “I Am a Jedi: Star Wars Fandom, Religious, Belief and the 2001 Census”. *Finding the Force of the Star Wars Franchise: Fans, Merchandise, and Critics*. ed. Matthew Wilhelm Kapell & John Shelton Lawrence. 1/95-128. New York: Peter Lang Publishing, 1. Basım 2006.
- Rosenberg, Donna. *Dünya Mitolojisi–Büyük Destan ve Söylenceler Ansiklopedisi*. çev. Koray Akten vd. İstanbul: İmge Yayınları, 3. Basım, 2003.
- Sayıcı, Fırat. “Sinema ve Mitoloji”. *Cinedergi*. Erişim 14 Ocak 2023. <http://www.cinedergi.com/2010/04/22/sinema-ve-mitoloji/>,
- Srinivasan, T. “Prana and electrons in health and beyond”, *International Journal of Yoga* 7/1 (Haziran 2014), 1-3. doi: 10.4103/0973-6131.123469.
- Şenat Kazancı, Fatma Asiye. “Kur’an’da Ölüm – Mevlânâ’da Şeb-i Arûs (Karşılaştırmalı Bir Çalışma)”. *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu Bildiriler I*. ed. Abdurrahman Elmalı & ed. Ali Bakkal. 1/217-223. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2007.
- Turan, Süleyman & Battal, Emine. “Giriş: Yeni Dini Hareketler”. *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*. ed. Süleyman Turan & Emine Battal. 11-19. İstanbul: Okur Akademi, 1. Basım, 2020.
- Turan, Süleyman & Uzun, Sema Nur. “Yeni Dini Hareketlerin Taraftar Kazanmasında İnternetin Rolü”. VIII. Dini Yayınlar Kongresi -Dijital Yayıncılık, 28-30 Mayıs 2021 (Ankara, 2021) 698 – 712.

- Tüysüz, Dilan. “Mitolojinin Sinemada Modern Yorumu: ‘Nerdesin Birader?’ ve ‘Kutsal Geyiğin Ölümü’ Filmlerinde Çağdaş Odysseus ve Agamemnon Hikâyeleri”. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/0 (Ağustos 2019), 323–341. <https://doi.org/10.26468/trakyasobed.453853>
- Ulutürk, Muammer. “Tarihi Dini Kültürel Bağlamda Mitoloji ve Modern Kültür Ürünlerinin Mitolojiye Dönüşümü”. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/1 (Ocak 2012), 863 – 878. <https://dergipark.org.tr/pub/buyasambid/issue/29824/320935>
- Ünal, Asife. «Uyumlu Bir Dünya İnşası Bağlamında Sinema ve Din İlişkisi: ‘Life of Pi’ Örneği». *International Journal of Sport Culture and Science* 3 / Special Issue 4 (Eylül 2015), 567-583. <https://doi.org/10.14486/IJSCS438>
- Ünal, M. Süheyl. “Yeni Dini Hareketler ve İnternet”. *Nedenleri ve Niçinleriyle Yeni Dini Hareketler*. ed. Süleyman Turan & Faruk Sancar. 307-319. İstanbul: Okur Akademi, 1.Basım, 2018.
- Yitik, Ali İhsan. “Taoculuk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 30 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/taoculuk>
_____. *Doğu Dinleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2018.



Animelerde Şintoizm Etkileri

Sümeyye KASAP

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi/ Lisansüstü Eğitim
Enstitüsü [smeyyekasap@gmail.com],Orcid ID: 0009-0006-5720-8525



Giriş

Şintoizm, bazı dinler tarihçileri tarafından Japon milli dini olarak tanımlanır. Japonlar tarafından dinden ziyade, Japon milletinin eski kültürü ve geleneği olarak nitelendirilir.¹ Yerel din Şintoizm, inananlarının kendisiyle birlikte diğer dinlere de inanmasını ve onların uygulamalarını da icra etmelerini kötü karşılamamaktadır. Bu sebeple Şintoizm'in yanında Budizm, Taoizm veya Hıristiyanlık gibi diğer dinlere de inanılabilmektedir.² Fakat Şintoizm bu yaklaşımla içine aldığı tüm öğeleri kendi içinde yapılandırarak din ve kültürüne uyumlu hale getirmektedir. Buna örnek olarak Budizm'in Japonya'da evrilmiş hali olan Zen Budizm'i gösterilebilir. Diğer taraftan, Şinto aslen Çince (şen-tao) bir kelimedir ve “tanrının yolu” anlamına gelmektedir. Japonca karşılığı *Kami no Michi*'dir. Japon dini metinlerinde, Japonların geleneksel dinlerini VIII. yüzyıldan itibaren Japonya'da hızla yayılan Budist inancından ayırmak için bu Çince söz benimsemiştir.³

- 1 Halil İ. Şenavcu, “Şintoizm'deki Tanrı İnancının Japon Sosyal Yaşamına Etkisi”, *Eski-yeni* 46 (2022), 75.
- 2 Halil İ. Şenavcu, “Japon Dinleri”, *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: Milet-Nihal Yayınları, 2019), 263.
- 3 Kürşat Demirci, “Şintoizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/177-179.

Şintoizm bilinen bir kurucuya kutsal bir kitaba sahip değildir. Dinin temelinde doğal güçlere, doğaüstü varlıklara ve ataların ruhlarına saygı ve tapınma, aileye bağlılık ve saygı, doğaya ve insanlara verdiklerine saygı gibi inançlar bulunmaktadır. Bu bağlamda Şintoizm, ilkel bir tabiatçılık anlayışı çerçevesinde şekillenen ve tabiatla insan arasında mevcut, görünen ve görünmeyen tüm ilişkilere değer veren oldukça güçlü bir ahlak sistemi geliştirmiştir.⁴

Şintoizm’de animistik bir inanç biçimi görülmekte, bu durum ruhlara atfedilen önemi açıklamaktadır. Ruhlar “kami” olarak ifade edilmektedir. Kami insanın kavrayabileceği en üstün varlık demektir. Geleneksel Şinto inancında ölümden sonra ruhun yaşamaya devam ettiğine ve her ölen kişinin kami olduğuna inanılmaktadır. Fakat kamilerin kendi içinde dereceleri vardır bu yüzden ölen her ruh kami olur fakat tanrı özelliği kazanmaz.⁵ Bu inancın en yaygın örneği olarak evlerde bulunan ve ölen atalar için anıtsal bir görev gören Kamidanalar gösterilebilir. Genelde eve girerken veya çıkarken tütsü yakarak ölen atalara selam verilen ufak bir sunak biçimindedirler.⁶

Japonya’da tanrıların sayısı milyonlarla ifade edilir. Dağ, ırmak, ağaç, gök gü-rültüsü, rüzgâr ve ateş kamileri olduğu gibi her çeşit meslek sahibinin de kamisi vardır, hemen her nesne bir kamiye bağlanmıştır. Bu yönüyle tanrı anlayışlarına politeizm hakimdir.⁷ Bu politeist anlayış Şintoizm’de 8 bin, 8 milyon, 88 milyon gibi sayılarla ifade edilir. 8 ve içinde 8 olan sayıların, kamilerin sayılamayacak kadar fazla olduğunu ifade etmek amacıyla kullanıldığı söylenebilir. Her kamiye ibadet etmek gibi bir zorunlulukları yoktur, Amaterasu gibi milli kamilere, aile kamilerine ve bağlı oldukları mabetlerin kamilerine ibadetle mükelleflerdir. Fakat diğer bütün kamilere de saygı göstermektedirler.⁸

Şintoizm içinde bulunan bu renkli yapı, Japon kültürünün bir parçası olmuş manga ve anime gibi yapımlara da tesir etmiştir. Ortaya çıkarılan eserler, Şintoizm inancı içindeki farklı inanışlardan beslenerek hem Japon kültürünü adaların içine hapsedilmiş halinden kurtarmış, hem de Japon milliyetçiliğine katkıda bulunmuştur. Bu katkı şu şekilde açıklanabilir; kültürel ve dini değerler batılılaşma ile birlikte geri planda kalmaktadır. Anime yapımlarında kullanılan dini ve kültürel öğeler, Japonlara kendi kimliklerini hatırlatıcı bir özellik taşımaktadırlar.

4 Demirci, “Şintoizm”, 39/177-179.

5 Şenavcu, “Japon Dinleri”, 265.

6 Şenavcu, “Japon Dinleri”, 268.

7 Şenavcu, “Japon Dinleri”, 264.

8 Şenavcu, “Şintoizm’deki Tanrı İnancının Japon Sosyal Yaşamına Etkisi”, s.79.

Animeler, genelde mangaların televizyon dizilerine ya da sinemaya uyarlanmasıdır.⁹ Animeler el çizimi veya bilgisayar yapımı olabilirler. Animelerde çizerler aynı zamanda yönetmen kimliğini de yansıtmaktadırlar. Örneğin Hayao Miyazaki yönetmenliğini yaptığı yapımların tüm sahnelerini tek tek kontrol etmekte ve beğenmediği çizimleri kendisi tekrar çizmektedir. Bu durum yapılan işe gösterilen özene ve saygıya güzel bir örnek oluşturmaktadır.¹⁰

Yedinci sanat olarak görülen sinemanın geniş etki alanından faydalanarak kendine dünya piyasasında yer edinen anime türü, 2003 yılında Hayao Miyazaki'nin "*Spirited Away*" filmi ile Oscar ödülü kazanmasının ardından tüm dünyada daha fazla ses getirmeye başlamıştır. Miyazaki ve diğer pek çok animatör (Toshio Suzuki, Isao Takahata, Takahiro Omori vd.), yapımlarında Şintoizm öğelerinden yararlanmaktadır. Sosyal hayatta kullanılan bazı terimlerin, evlerde, yol kenarlarında veya tapınaklarda kullanılan dini öğelerin animelerde yer bulması Şintoizm'in küresel alanda tanınmasını sağlamaktadır. Hollywood sinemasından aşına olduğumuz filmler içerisinde dini öğelerin özellikle kullanılması (Sinemanın Gücü bölümünde örnekleri verilmiştir) ile yapılan Hıristiyan misyonerliğinin güttüğü amaç ile aynı olmadığı düşünülse dahi Animelerde yapılan Şinto reklamının da aynı sonuca ulaştığı görülmektedir. Animelerde kullanılan Şinto gösterimlerinden etkilenenler sadece Japonlar olmaktan çıkmaktadır. Bugün ülkemizin de içine dahil olduğu geniş bir alanda animelerin ve dolayısıyla Japon kültürünün etkileri gözlenmektedir. Bu duruma en basit örnek olarak cosplay etkinlikleri gösterilebilir. Anime izleyici kitlesinin içinde aşırı grupların düzenlediği bu etkinliklerde katılımcılar anime karakterleri gibi giyinerek, onlar gibi davranmaktadırlar. Yemeğe başlarken onlar gibi itadakimasu kelimesini kullanıp, selamlaşmalarını yine onlar gibi yapmaktadırlar.

Bu çalışma içerisinde ele aldığımız konu, animelerde geçen Şintoizm öğeleridir. Bu konu ile alakalı başta Miyazaki filmleri olmak üzere pek çok yapım üzerinden incelemeler kaleme alınmıştır. Biz de animelerin, Şinto kültürünü nasıl ele aldığından söz ederek en çok kullanılan Şinto sahnelerinden bahsetmekteyiz. Bu sah-

9 Zeynep Şeker, *Japon Anime Sinemasında İnsan-Doğa-Teknoloji İlişkisi* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 10.

10 Miyazaki, 1941 yılında Tokyo'da doğmuştur. 1960'lı yıllardan itibaren Japon anime dünyasının merkezinde edindiği yeri korumaktadır. Japonya'nın en ünlü anime sanatçısı ve yönetmenidir, ayrıca dünya çapında da en tanınan anime sanatçılarından birisidir. Ruhların Kaçışı, Rüzgâr Yükseliyor ve Yürüyen Şato en bilinen eserlerinden birkaçıdır. Detaylı bilgi için bkz. Özkan Köse, Semih Çınar, "Doğu Batı Sentezinde Hayao Miyazaki", *Sanat Dergisi*, 38, (2021), 19-32.

nelerdeki gösterimlerin Japonlar ve diğer toplumlar için nasıl bir değer taşıdığını anlamaya çalışacağız. Kalemle alınan diğer yazılardan farklı olarak bu yazı, yemeğe başlarken söylenen “itadakimasu” kelimesi gibi bazı kelimelerin, Şintoizm temelli olduğu iddiasını taşımaktadır. Bu argüman çerçevesinde ikinci bölümün ikinci kısmında sözü geçen kelimeler ve kelime grupları incelenmiştir. Ayrıca, animelerde göze çarpan Şinto yapılarına kısaca değinilmiştir. Sonraki bölümde konuya giriş amacıyla öncelikle sinemanın nasıl reklam aracı olarak kullanıldığından bahsedilmiştir. Daha sonra yazının asıl konusu olan Anime dünyasında Şintoizm’in izleri konusu ele alınmıştır.

1. Sinemanın Gücü

1895 yılında “Trenin Gara Girişi” ile Lumière Kardeşlerin¹¹ başlattığı sinema, içeriğini hiçbir zaman sadece eğlence ile sınırlanmamıştır. Görsel ve işitsel bir iletişim aracı olan sinema ve bu kapsamda TV dizileri kültürel ve ideolojik aktarım için küresel çapta etkili bir araç konumundadır. Bir sinema filmi gösterilen asıl konunun altında birçok alt metin/mesaj barındırabilmektedir. Sinemanın bu etkisinden yararlanarak en basit örnek olarak kitleleri bir fikre ısındırmak veya bir fikirden uzaklaştırmak gibi hedefler gerçekleştirilebilmektedir.¹²

Hollywood sineması dünya çapında bu aracı kullanan en bilindik kuruluştur. Korumuz olan din bağlamında ele alındığında, Hollywood yapımı filmlerin her birinde en basit örnek olarak bir hac kolye dikkati çekmektedir. Filmin türünün ne olduğu fark etmeksizin bu örneği görmek mümkündür. Bunun dışında Yeni ve Eski Ahit referanslı göndermeleri de sıklıkla kullanılmaktadırlar. Yakın tarihli bir filminden örnek vermek gerekirse 2022 yapımı Jurassic World Dominion¹³ filminde babasız doğan çocuklardan¹⁴ çekirge sürüsüne¹⁵, birkaç örneğe rastlanabilir.

11 Auguste ve Louis Lumière kardeşler, sinematograf cihazının patentini almış kişilerdir. Geliştirdikleri cihaz, filmleri kaydetme, düzeltme ve yansıtma imkânı sunmaktaydı.

12 Elif Nuyan, “Düşünsel Aktarma Aracı Olarak Sinema”, *Akdeniz Sanat Dergisi* 3/6 (Ekim 2010), 130-131.

13 Jurassic World serisinin üçüncü filmidir. Detaylı bilgi için bkz. <https://www.imdb.com/title/tt8041270/>.

14 Yeşaya 7:14 “Bundan ötürü Rab’bin kendisi size bir belirti verecek: İşte, kız gebe kalıp bir oğul doğuracak; adını İmmanuel koyacak.”

15 Çıkış 10:12 “O zaman Yehova Musa’ya ‘Elini Mısır Topraklarına doğru uzat’ dedi, ‘Çekirgeler çıksın, diyarı kaplasın; memleketin tüm bitkilerini, doludan geriye kalan her şeyi yiyip bitirsinler.’”

Mitolojinin ve dini anlatıların ve sembollerin sinema için malzeme oluşturması yeni bir durum değildir. Matrix¹⁶ filminden Eyes Wide Shut¹⁷ filmine, türü ve yılı değişiklik gösteren pek çok yapımda bu duruma rastlanmaktadır. Bahsedilen bu kullanımlar sadece hikâyeyi zenginleştirmek için olabileceği gibi aynı zamanda alt metinde izleyiciye bazı fikirleri empoze etmek için de kullanılmaktadır.¹⁸

Sinemanın gücünün zirveye çıktığı günümüz dünyasında artık sadece Hollywood değil Bollywood olarak bilinen Hindistan sineması veya Japon sineması ve animeler de aynı misyonerlik hareketini sürdürmektedir. Bahsedilen konu zorla dini bir kabulü içermemekle birlikte yumuşak bir güç olan sinemanın asıl amacının içinde barındırdığı gösterimlerle kültürel bir tanıtım çerçevesinde kendini sevdirmek ve varlığını duyurmak olduğu görülebilir.¹⁹

2. Anime Dünyasında Şintoizm İzleri

Toplumların dinleri, mitleri hayatın her alanını olduğu gibi sanat hayatını da etkilemektedir. Sinema alanı da toplumsal mitlerden ve dini öğelerden sıklıkla faydalanmaktadır. İster konu zenginliği ile hikâyeye katkıda bulunmak olsun ister alt metinde o fikri izleyiciye aşılacak olsun, dini hikayeler ve mitolojik anlatılar sinema alanında kullanılmaya devam etmektedir. Şintoizm de aynı mantık içerisinde anime türünü etkilemektedir.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Amerika'nın da etkisiyle Şintoizm (Devlet Şintoizm'i, Kakko Shinto) etkisini yitirmeye başlamıştır. Bunun önemli nedenlerinden biri Devlet Şintosu'nun Japon milliyetçiliğini destekleyen bir din olmasıdır.²⁰ Fakat bu süreçte ne kadar Kakko Shinto'yu ortadan kaldırmak amaçlanmış olsa bile bu durum direkt olarak Şintoizm'i etkilemiştir. Miyazaki gibi yönetmenler, bu durumun karşısında ellerinde bulunan tek silahla savaşılmaya çalışmaktadırlar: Sinema. Zengin anlatım olanakları nedeniyle görsel kültürün en önemli taşıyıcı

16 Matrix filminde, Neo, yani ana karakter "The Chosen One", yani seçilmiş kişidir. Seçilmiş kişi, kurtarıcı, birçok mitolojik anlatımda yer bulan bir karakterdir.

17 Eyes Wide Shut filmindeki gösterimlere örnek olarak İştah yıldızı veya Pagan maskeleri gösterilebilir.

18 Alt metin; açık bir şekilde gösterilmeyen, üstü örtülü, izleyicinin anlayışına bırakılan içeriklerdir.

19 Burak Medin-Serhan Koyuncu, "Bir Yumuşak Güç Aracı Olarak Sinema: Hollywood Örneği", *International Journal of Social Sciences and Education Research*, 3/3 (2017), 836-844.

20 Yüksel Balaban, "Miyazaki Sinemasında Şintoizm Göstergelerinin Sunumu", *Sinema ve Din*, Bilal Yorulmaz vd. (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 292-293.

unsurlarından biri olan sinemada, senaristler ve yönetmenler çeşitli göstergeler aracılığıyla izleyicilere kimi zaman açık kimi zamanda örtük biçimlerde; dünya hakkındaki düşüncelerinin, duygularının, algılarının somutlaşmış biçimlerini aktarmaktadırlar. Kitlelerle iletişim kurabilmenin sanatsal bir formu olan sinemada yönetmenler; kendi değerlerini, yaşam biçimlerini izleyicilerle paylaşırken onların inanış biçimleri de anlatımlarında etkili olabilmektedir.²¹

Miyazaki bir röportajında, anime yapımlarının sadece izleyiciyi eğlendirmek için yapılmaması gerektiğini, bunun yanında unutulmuş değerleri hatırlatmak ve yaşatmak için bir araç olarak da kullanılması gerektiğini söylemiştir. Bu sözlerinden de anlaşıldığı gibi Miyazaki sadece çocukların izleyeceği bir çizgi filminden çok daha fazlasını yapmayı hedeflemektedir. O, animelerinde modern dünyanın geldiği kirlenmiş ve yozlaşmış son halini gözler önüne sererken, izleyiciyi ani bir farkındalık haline yönlendirmeyi hedefleyen bir yönetmen olarak karşımıza çıkmaktadır. O, Japonların geleneksel inançlarından uzaklaşmalarından dolayı animelerini bir hatırlatıcı vazifesi görecektir şekilde üretmeyi kendine görev edinmiştir. Miyazaki ve onunla aynı düşünceyi paylaşan Toshio Suzuki ve Isao Takahata gibi animatörler bu düşünce çerçevesinde Şinto öğelerini yapımlarında kullanmaktadırlar.

Anime yapımlarının genelinde Şintoizm'e ait bazı yapılar bulunmaktadır. Bunların başında Torii kapısı, Shimenawa ipi, yol kenarlarında çok rastlanan küçük Jinjalar, Kamidanalar ve Komainu heykelleri gelmektedir. Sayılan bu öğelerle onlar için hazırlanmış sahnelerde karşılaşmaktadır.²² Ayrıca hikâyenin gidişatı içinde bir sahnede kenarda bırakılmış öğeler olarak da karşımıza çıkmaktadırlar. Bu sayede yüksek bir efor harcanmadan veya hikâyeye ekleme yapılmadan Şinto öğeleri izleyicinin dikkatine sunulmaktadır.

Şintoizm, animelerde kendini sadece sayılan yapılar aracılığı ile göstermemektedir. Şintoizm'in bir din olmasının yanında bir hayat tarzı olduğu bilinmektedir. Yani genel anlamda Şintoizm dinden daha fazlasıdır. Bu anlamda Şintoizm Japon halkının, tarihinin ayrılmaz bir parçası haline gelen fikir ve davranışlarının kaynağı konumundadır. Dolayısıyla Japon kültürü içinde yerleşmiş bazı davranışların ve kalıplanmış sözlerin kaynağının Şinto halk inançları ve geleneği olduğu görülmektedir. Şintoizm'in canlı veya cansız tüm varlıklara karşı olan duyarlılığı, tabiata olan saygısı kendini sözü edilen davranışlarda görünür hale getirmektedir. Bu duyarlılık için Japonca *Makoto* ve *Kannagara no Michi* kav-

21 Balaban, "Miyazaki Sinemasında Şintoizm Göstergelerinin Sunumu", 287.

22 *Spirited Away*, *Natsume Yuujinchou*, *A Whisker Away* gibi animelerde bu kullanımları görmek mümkündür.

ramları ile ifade edilmektedir. Sözü geçen kavramlar, Japonların benimsediği bu ahlak anlayışının doğa ile bir oluşunu ve ondan ayrı bir hayatın düşünülemediğini belirtmektedirler. Bu anlamda İtakimasu, Okaeri, Tadaimai, Otsukaresama desu ve İttekimasu gibi kelimelerin, sözü edilen Şintoizm'in ahlak geleneğinden kaynaklandığı teklif edilmektedir.

2.1. Animelerde Kullanılan Şintoizm Öğeleri

Yazının bu bölümünde Torii kapısı, Shimenawa ipi, Jinjalar, Kamidanalar ve Komainu heykelleri ele alınacaktır. Şintoizm'in önemli parçaları olarak görülen bu öğelerin ayrı başlıklar halinde incelenmesi gerekmektedir.

2.1.1. Torii Kapısı

Dünyadan kutsal aleme geçişi ifade eden Torii, tapınakların girişlerinde, mezarlıklarda, bahçelerde, dağların ve ormanların, limanların, kasabaların, imparatorluğa ait mekânların ve kişilere özel konutların girişlerinde yer alan geleneksel Japon kapılarıdır. Torii, kirliliği dünyadan kutsal kami alemine geçişi temsil etmektedir. Ahşaptan yapılan torii kapıları genellikle, Şintoizm'de kutsalı temsil eden kırmızı rengine boyanmaktadır.²³

Torii, animelerde sıklıkla karşımıza çıkan yapılardır. Toriinin simgelediği anlam animelerde kullanılması yoluyla sadece Japonya içinde değil dünya genelinde animelerin sahip olduğu izleyici kitlesi arasında da bilinirlik kazanmaktadır. Birçok animenin temel kurgusu bu yapılar üzerine kurulmuştur.²⁴ Toriiler, animelerde genellikle bir kahramanın normal dünyadan ruhani dünyaya geçişini anlatmak amacıyla kullanılmaktadır. Bu kapıdan geçen kahraman artık normal dünyadan ayrılmış ve macerasına atılmıştır. Yani kahramanın yolculuğu, doğaüstü bir güç kazanmasıyla veya farklı bir zamana veya evrene geçmesiyle başlamıştır. Bunun yanında kurgu içinde yer almamasına rağmen Toriiler, çoğu sahne içinde de gösterilmektedirler.

Hotarubi no Mori E isimli anime filminde Torii kapısı direkt kurgunun temelini oluşturmamaktadır.²⁵ Fakat filmin erkek kahramanı olan ve bebekken bırakıldığı ormanda oranın yüce kamisi tarafından ruha dönüştürülen Gin, kadın kahraman olan Hotaru'yu her zaman ormanın girişinde bulunan Torii kapısında beklemek-

²³ Azize Kaplan, *Geleneksel Şinto Dininde Yaşam ve Ölüm*, (Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır 2022), 82.

²⁴ *Weathering with You* ve *The Tunnel to Summer* anime filmleri örnek olarak gösterilebilir.

²⁵ *Hotarubi no Mori E* animesi shoujo türündedir.

tedir. İki birlikte bu kapıdan geçerek ormana girmektedirler. Bu sahneler Hotaru'nun geldiği dış dünya ile Gin'in yaşadığı ruhani ve kutsal olan ormanı ayırmak ve geçişi simgelemek için kullanılmaktadır.²⁶

Tenki no Ko isimli animede ise kurgu, Torii kapısıyla ilişkilidir.²⁷ Kadın baş kahraman olan Hina, bir Torii kapısından geçerek havayı kontrol etme gücü kazanmıştır. Hikâye Hodaka isimli erkek karakterin Hina ile tanışmasını ve ikisinin şehri etkisi altına alan yağmurdan kurtulma çabalarını anlatmaktadır. Görüldüğü üzere kurgu, torii kapısı ve kahramana verdiği kutsal güç ile temellendirilmiştir.²⁸

Nakitai Watashi wa Neko o Kaburu animesinde de kadın kahraman olan Miyo bir maske takarak kediye dönüşmektedir.²⁹ Kedi formunda olduğunda Torii kapısından geçerek kedi diyarına geçiş yapmaktadır.³⁰ Burada maske insanın kedi formuna geçişini sağlamaktadır. Ancak bu form içindeyken kedi diyarının yolu görülebilmektedir. Torii kapısının yine kurgu için önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. İki dünya arasında geçişin sağlanabilmesi Torii kapısının varlığına bağlıdır.

Bu örnekler çerçevesinde Şintoizm'in Torii kapısına yüklediği anlam anime türü için konu kaynaklığı yapmaktadır. Hikâyeyi zenginleştirmek için kullanılan kapı figürü *Tenki no Ko* filminde olduğu gibi kurgunun temelini oluşturabildiği gibi, *Hotaribu no Mori E* isimli animede olduğu gibi sadece sembolik bir anlatım için de kullanılabilir.

2.1.2. Shimenawa İpi

Shimenawa, kutsal alanları ve varlıkları belirtmek için kullanılmaktadır.³¹ Bu ip, pirinç bitkisinden ve kâğıt şeritlerinden yapılmaktadır.³² Kutsal yerleri belli etmek, ruh taşıdığına inanılan alanları işaretlemek gibi amaçlarla kullanılmaktadır. Örneğin; altında küçük evler bulunan ağaç, bir Shinbokudur (sacret tree) ve Şin-

²⁶ Takahiro Omori, *Hotarubi no Mori E* (Film, 2011), 00:10:00-00:10:35.

²⁷ *Tenki no Ko* animesi Makato Shinkai'nin ünlü eserlerinden bir tanesidir.

²⁸ Makoto Shinkai, *Tenki no Ko* (Film, 2019), 00:02:11-00:03:23.

²⁹ İngilizce adıyla *A Whisker Away* filmi, shoujo türü bir animedir.

³⁰ Jun'ichi Sato ve Tomotaka Shibayama, *Nakitai Watashi wa Neko o Kaburu, Türk Anime* (Film, 2020), 01:06:40-01:08:37.

³¹ Stuart D. B. Picken, *Historical Dictionary of Shinto* (Plumouth, Scarecrow Press, 2011), 263.

³² Balaban, "Miyazaki Sinemasında Şintoizm Göstergelerinin Sunumu", 299.

to inancına göre kutsal bir ağaçtır.³³ Shinbokular ve tapınak ormanları kamilerin yaşadığı yerler olarak kabul edilen yasak arazilerdir. Shinbokular Shimenawa ile çevrilmekte ve asla kesilmemektedirler.³⁴

Shimenawa doğa ile insanın, iki kişinin, kadın ile erkeğin, iki ayrı topluluk olmak üzere iki varlığın birliğini simgelemektedir. Bütün birlik sembelleri gibi, Shimenawa aynı zamanda sınır, ayırım ve bölme görevi görmektedir. Birliğe girmeyenleri dışarıda tutarak, bizden olanlarla olmayanları ayırmak için kullanılmaktadır.³⁵ Burada sınır işlevi görmesiyle kastedilen şey, kutsal ve profan ayırımı yapıyor olmasıdır. Ayrıca animelerde sık kullanılan bir diğer öğedir. Genelde üzerinde bazı kağıtlar asılı halde kullanılmaktadır. Bir yerin kutsallığını ifade etmek için veya Yokai veya Oni denen kötü ruhları uzak tutmak veya onları mühürlenmek için kullanılmaktadır.³⁶ Shimenawa ipi, tapınakların girişlerinde ve Torii kapılarının üstlerinde de görülebilmektedir.

Shimenawa ipinin kullanımına örnek olarak Natsume Yuujinchou isimli anime dizisinde geçen bazı sahneler gösterilebilir.³⁷ Dizinin ilk bölümünde Natsuma Takashi, Shimenawa ipi ile çevrelenmiş küçük Jinja benzeri bir yere gider. Yanlışlıkla Shimenawa ipini koparmasıyla aslında buraya mühürlenmiş olan üst seviye bir Yokai olan Madara'yı serbest bırakır.³⁸ Burada görüldüğü üzere Shimenawa ipi kötü bir ruhu içeri hapsetmek için kullanılmaktadır. Yine başka bir bölümde mabet içinde bulunan yaşlı bir ağacın (Shinboku) Shimenawa ipi ile sarıldığı görülür. Bu ağacın bir ruhu vardır. Burada ise Shimenawa ipinin ağacın kutsallığını ifade etmek amacı ile kullanıldığı görülmektedir.³⁹ Shimenawa ipi, Torii kapıları gibi bir sınır olarak düşünülebilir. İpin bulunduğu veya çevrelediği alanlar kutsal

33 Shinbokular, genellikle tapınak bölgelerinde kaminin bulunduğu yer olduğu düşünülen alanlarda bulunan kutsal ağaçlardır. Kutsallığını belirtmek, dikkat çekmek ve ibadet için gelenlerin ona saygı göstermesini sağlamak amacıyla Shimenawa ipi ile bağlanırlar.

34 Sümeyra Turanalp, “Animasyon Sinemasında Dini ve Ahlaki Değerlerin Sunumu: Hayao Miyazaki Örneği” (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2019), 103.

35 Balaban, “Miyazaki Sinemasında Şintoizm Göstergelerinin Sunumu”, 300.

36 Yokailer, Kamiler gibi bir tür ruhturlar. İnsanlara düşman olanlarından, insanlarla ilişkiden kaçınanlarına ve haylazlık peşinde olanlarına kadar birçok çeşide sahiptirler. Oni ise, Yokai türünün şeytan biçiminde olanlarına verilen isimdir.

37 Natsume Takashi isimli, ruhları görebilen bir çocuğun maceralarını anlatan bir dizidir.

38 Takahiro Omori, “Natsume Yuujinchou”, *AT-X* (07 Temmuz 2008), 00:05:14-00:06:25.

39 Kotomi Deai, “Natsume Yuujinchou Roku Specials”, *Blu-Ray* (27 Eylül 2017), 00:03:33-00:03:51.

alanlar olarak görülmektedir. Buralarda Kamilerin ikâmet ettiğine inanılmaktadır. Aynı zamanda bazı Yokai türlerinin insanlara zarar vermesini engellemek amacıyla kullanımı da rastlanmaktadır.

2.1.3. Jinjalar

Jinja denildiği zaman akla ilk önce İse şehrinde bulunan Amaterasu tapınağı gibi büyük ve heybetli yapılar gelmektedir. Jinjalar Şinto dininin kutsal mekanlarıdır ve girişlerinde Torii kapısı bulunur. Büyük Jinjaların yanında genellikle kırsal kesimde yol kenarlarında veya ormanda eski bir ağacın altında küçük bir sunak şeklinde Jinjalar da bulunmaktadır.

Animelerde Jinjalara oldukça fazla yer verilmektedir. Öğrencilerin başarılı olmak için dua etmeye gitmeleri, insanların bayramlarda veya festivallerde buraları ziyaret etmeleri, anime yapımlarında sıklıkla gösterilen sahnelerdir. Yol kenarlarında bulunan küçük Jinjalar (Hokora), o yolu kullanan insanlar tarafından sunulan kansız adaklarla dolu olarak görülmektedir. Hokoralar, kutsal olduğuna inanılan alanlardır ve animelerde yolcuların bu jinjalara korunma için dua ettiği görülmektedir.⁴⁰

Yaşlı ağaçların diplerinde olan Jinjalar ise yine o ağacın ruhu için kurulmuşlardır. Yaşlı ağaçlara özellikle saygı gösterilmesi ve o ağacın üstün bir ruha yani Kamiye sahip olduğuna inanılması, Japon Şinto dininin bir yansımasıdır. Anime gösterimlerinde insanlar bu ağacın altındaki Jinjaya adaklarla dua da etmektedirler. Ağacın sahip olduğu Kamiye sadece istekleri için değil, orada bulunduğu için de teşekkür etmek amacıyla adak bırakabilmektedirler.

Son olarak orman jinjalarına değineceğiz. Taşın, ağacın hatta yolun bile bir ruhu olduğuna inanılan Japonya’da ormanların da ruhu olduğuna inanılmaktadır. Yine bu ruhlar için ormanların girişlerine veya iç kısımlarına Jinjalar inşa edilmektedir. Bu orman ruhları, orayı korumak ve ormanın düzenini sağlamakla görevli olan yüce ruhlardır. Sayılan tüm sunaklar Japon geleneğinde, her şeyin ruhu olduğu inancının bir yansımasıdır. Aynı zamanda doğaya ve içinde yaşayan her şeye duyulan saygının somut bir göstergesidir.

2.1.4. Kamidanalar

Şinto inancında ölen herkesin Kamiye dönüşeceğine inanılmaktadır. Şintoizm’in sahip olduğu bu atalar kültü yaşamlarında da kendini göstermektedir. Çoğu evin içinde Kamidana, “Tanrı Rafı” veya “Tanrı Köşesi” denilen bir alan

⁴⁰ Picken, *Historical Dictionary of Shinto*, 114.

bulunmaktadır. Aile içinde vefat etmiş, Kami haline gelmiş büyüklerin ruhlarına ve evin içinde bulunduğu inanılan ocak, mutfak veya kuyu Kamisi gibi ruhlara buranın önünde ibadet edilmektedir.⁴¹ Bu rafın üstünde tütsüler, mumlar, küçük heykeller bulunmaktadır. Hepsinde olmamakla birlikte bazılarında ölen kişinin bir fotoğrafı ve küllerinin bir kısmı da bulunmaktadır.⁴² Kamidanaların animelerde kullanımı kurgu içinde bir yer edinmese dahi önemlidir. Kamidanalar, animeler içinde genellikle sadece görselin bir köşesinde koyularak gösterilmektedir. Kullanılış şekilleri ise genelde kahramanın ölen bir akrabasını anması adına önüne geçip dua etmesini içermektedir.

2.1.5. Komainu Heykelleri

Komainu heykelleri çoğunlukla aslan biçiminde tasvir edilen koruyucu bir ruhu simgelemektedirler. Bu heykel geleneği Japonya'ya Çin'den gelmiş, Japon kültürüne uyarlanarak kullanılmaktadır. Çoğunlukla tapınak girişlerine koruyucu heykel olarak konulmaktadırlar. Komainular çift olarak kullanılmaktadır. Bazen çiftlerden birinin ağzı açık diğerinin kapalı veya ikisinin de açık veya kapalı şekilde kullanımı da görülmektedir. Tapınaklarda kullanılmasının yanında evlerin girişlerinde, bahçelerde ve yollarda yine koruyucu olarak kullanımları görülmektedir. Komainuların aslan tasvirinin dışında Kami İnari'nin formu olan tilki suretleri de kullanılmaktadır.⁴³ Totoro filminde tilki formunu görmek mümkündür.⁴⁴ Bu form daha çok Kami İnari'ye adanmış kutsal yerlerde görülmektedir.⁴⁵ Bunların dışında yaban domuzu ve köpek şekillerinde veya boynuzlu olarak da tasvir edildikleri görülmektedir. Animelerde kullanımları kamidanalarda olduğu gibi kurgusal bir etkiden ziyade sahne içinde gösterimi veya bir yerin kutsallığına atıf olarak gözlenmektedir.

2.2. Animelerde Kullanılan Söz Kalıpları ve Davranışlar

Modernleşmeyle birlikte Şintoizm'in insan davranışlarındaki ahlak ve saygıya dayalı etkisi azalmaktadır. Bu kültürel yabancılaşmaya bir çözüm bulmak amacıyla

41 Bozkurt Güvenç, *Japon Kültürü*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002), 144.

42 Şenavcu, "Japon Dinleri", 268.

43 İnari, mitlerde eski Japon tanrısı veya tanrıçası şeklinde hem erkek hem de dişi olarak geçmektedir. Pirinç ve doğurganlık kamisi olan İnari, bir tilki olarak tasvir edilir ve habercisi de tilkilerdir.

44 *Tonari no Totoro* filmi, Hayao Miyazaki'nin 1988 tarihli animesidir. İki kız kardeşin orman ruhlarıyla olan macerasını anlatmaktadır.

45 Balaban, "Miyazaki Sinemasında Şintoizm Göstergelerinin Sunumu", 303.

daha önce ismini zikrettiğimiz bazı animatörler eserlerinde Şintoizm’i işleyerek sinemanın gücü ile toplum içindeki sorunlara ışık tutma çabası içine girmektedirler. Özellikle sanayileşme ile başlayan çevre sorunlarına, insan ilişkilerinde geline çıkarcılığa değinen yönetmenler bunların yanında anime yapımlarında kültürlerinin temeli olan Şinto öğelerine, davranış ve söz kalıplarına da oldukça fazla yer vermektedirler.

Bilindiği üzere Şintoizm doğaya ve içinde yaşayan canlı ve cansız tüm varlıklara büyük saygı duymayı içermektedir. Animelerde değinilen sorunların doğa ağırlıklı olması, arka plana itilen Şinto inancını ve kültürünü geri getirmenin amaçlandığını göstermektedir. Miyazaki’nin *Spirited Away* filminde de bu sorunlara değindiği görülmektedir. Filmde, sanayi atıkları ve insan çöpleriyle kirlenen bir nehrin ruhu üzerinden çevre sorununa ve her şeyin bir ruhu olduğu inancına gönderme yapılmaktadır.⁴⁶ Tek bir karakter içinde hem kültürel hem de ciddi bir çevresel soruna gönderme yapan Miyazaki, filmlerin amacının sadece eğlenmek olmadığını aynı zamanda bir öğreti aracı olarak da kullanılmalrı gerektiğini söylemektedir.

Miyazaki ve onun ile aynı düşüncede olan diğer animatörler bu amaç doğrultusunda senaryolarına şekil vermektedirler. Yazının bu bölümünde inceleyeceğimiz konu da bu çerçevede şekillenmektedir. Animelerde geçen Şintoizm temelli konuşmaların ve davranışların neler olduğuna değinilerek, bu davranışların nasıl bir etkiye sebep oldukları tartışılacaktır.

Japonya’da isimlerin sonuna eklenen, saygıyı ve aynı zamanda ast üst ilişkisini simgeleyen ekler bulunmaktadır. “-san”, “-sama” veya “-kun” şeklindeki bu ekler yakınlık derecelerine, yaş farklarına veya bir iş yerinde çalışan kişilerin hiyerarşik konumlarına göre farklılık göstermektedir. Bahsi geçen bu ekler önem verilmekte ve kullanılmamaları saygısızlık olarak görülmektedir. Yalnızca karşı tarafın izni olduğu durumlarda eklerin kullanılmadığı samimi veya sıradan ilişkiler bulunmaktadır. Aynı zamanda kişilerin birbirlerine ilk isimleri ile hitap etmeleri de yine sadece yakın ilişkide olan insanlar arasında görülen bir durumdur. Bunun dışında kalan ilişkilerden ilk isimler değil her zaman soy isim kullanılmaktadır. Kanaatimizce tüm bunların ortak sebebi, insana duyulan saygıyı gösterme çabısından kaynaklanmaktadır.

Saygı ifadelerinin yanında selamlaşma ritüeli olarak tanımlayabileceğimiz davranış kalıbına da değinmemiz gerekmektedir. Japonlar teması sevmediklerinden

⁴⁶ Hayao Miyazaki, *Sen to Chihiro no Kamikakushi [Ruhların Kaçışı]* (Film, 2003), 00:58:11-01:06:14.

ve saygıyı da elden bırakamadıklarından kendi kültürlerine özgü bir selamlaşma biçimi geliştirmişlerdir. Temas etmeden kişilerin karşılıklı olarak eğilmelerini içine alan bir selamlaşma şekilleri bulunmaktadır. Selam verilen kişinin sosyal statüsüne göre eğilme açısı ve süresi değişiklik göstermektedir.

Bu kısım altındaki alt başlıklar; yemeğe başlarken ve bitirdikten sonra söylenen “itadakimasu” ve “gochisōsama-deshimashita” kelimeleri, evden çıkarken söylenen “ittekimasu” ve giden kişiyi uğurlamak için söylenen “itterasshai” kelimeleri, eve dönünce söylenen “tadaima” ve gelen kişiyi karşılamak için söylenen “okae-ri” kelimeleri, bir işi bitirince söylenen “otsukaresama-desu” kelimesi ve kişinin kendisine ait olmayan bir alana girerken söylediği “ojamashimasu” kelimesi şeklinde olacaktır. Saydığımız tüm bu kelimeler Japon saygı anlayışının yansımaları olarak görülmektedirler. Kırsal kesimde Şinto kültürüne ait izlere, örneğin küçük Jinja tapınmalarına daha çok rastlanmasına rağmen, bu kelimelerin kullanımına kırsal kesimin yanında modern şehirlerde de sıklıkla rastlanmaktadır. Animelerde her tabakadan insanın ortak olarak yaptığı bu davranışları ayrı olarak ele almak bir gerekliliktir.

2.2.1. İtadakimasu ve Gochisōsama-deshimashita Kelimeleri

Yemeğe başlarken söylenen “itadakimasu” kelimesi hem bir teşekkür hem de bir özür anlamı taşımaktadır. Yemeğin sofraya gelişine kadar yaşadığı macera ve o macera içinde emeği geçenlere ithafla söylenmektedir. O yemek için alınan bitkinin veya hayvanın ruhuna bir özür ve teşekkür, aynı zamanda yemeğin hazırlanmasında emeği geçenlere minnet ifade etme amacıyla söylenmektedir.

Gochisōsamadeshimashita kelimesi ise yemekten sonra söylenir ve “yemek için teşekkür ederim” anlamına gelmektedir. İki ifade de kişi evinde tek başına olsun veya bir restoranda insanlarla olsun, her durumda söylenmektedir. Çocuk, genç veya yaşlı olması fark etmeksizin her kesimden insanın kullandığı, Japon kültürünün ve inancının her şeye saygı ve değer verme anlayışını ifade eden önemli kalıpların başında gelmektedirler. Animelerde en çok kullanılan ve anime izleyicisi olan herkesin zihninde yer edinen çok önemli kalıplar olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

2.2.2. İttakimasu ve İtterasshai Kelimeleri

İttakimasu kelimesi kişinin genellikle evden çıkarken kullandığı bir kelimedir. “Geri geleceğim” anlamına gelen bu kelimenin karşılığında evde biri var ise İtterasshai, “git ve gel”, diyerek karşılık vermektedir. Animelerde fazlaca yer

verilen bu ifadeler de yine insanların birbirine olan saygısını ifade etmek amacıyla kullanılmaktadırlar.

2.2.3. Tadaima ve Okaeri Kelimeleri

Eve dönünce veya bir yerden iş yerine geri dönünce söylenen Tadaima, “geri döndüm”, kelimesi farklı bir selamlaşma yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Tadaima kelimesi, karşılık verecek biri olmasa, boş eve girilse dahi söylenen bir ifadedir. Bu ifade karşılık olarak söylenen Okaeri kelimesi “yeniden hoş geldin” anlamı taşımaktadır. Her iki ifade de altında derin bir saygı anlamı taşımaktadır.

2.2.4. Otsukaresama-desu Kelimesi

Çok çalışmanın onurlu bir davranış olarak görülmesi ve çalışan kişilere saygı duyulması sonucu “sıkı çalışan için tebrik ederim, çok sıkı çalıştın” gibi anlamlar yüklenebilecek bu kelime kullanılmaktadır. Kişiyi yaptığı onurlu davranış sebebiyle kutlama özelliği taşıyan kelime iş yerlerinde, günlük hayatta veya okullarda sıkça kullanılmaktadır. Bir işe başlamadan önce o işi yapan kişiyi yüreklendirmek için söylenen “ganbare/ganbatte” ifadesi de burada zikredilebilir. Her iki kelime de kişiye güven vermek amacıyla kullanılmaktadır.

2.2.5. Ojamashimasu Kelimesi

Başka birinin evine girerken veya arabasına binerken kullanılan Ojamashimasu kelimesi “rahatsızlık için üzgünüm, affedersiniz” gibi anlamlara gelmektedir. Ayak basılan yerin sahibine duyulan saygıyı ifade etmek için kullanılmaktadır. Animelerde oldukça sık görülen ifade, yalnızca evine girilen kişi oradayken kullanılmaz. Örnek olarak animede karakter, birinin evine evin sahibi yokken yani ev tamamen boşken gizlice girdiğinde bile bu ifadeyi kullanmaktadır.

Sonuç

Yaptığımız araştırmalar neticesinde, anime sektörünün sinemanın gücünü kullandığı sonucuna ulaşılmıştır. Japon dini ve kültürünün sinema aracılığıyla, küresel bir köy haline gelen dünyaya tanıtıldığı görülmüştür. Şintoizm öğelerinin, hitap şekillerinin, cümle kalıplarının ve kamilerinin Japon adalarının ötesine geçtiği anlaşılmıştır. Endemik bir din olan Şintoizm, bu şekilde küresel bir din konumuna gelmiştir.

İncelemesini yaptığımız kelimelerin Şintoizm temelli olduğunu düşünmekteyiz. Bir örnek vermek gerekirse; İslam dininde yemeğe başlarken veya herhangi bir işe başlarken söylenen “Bismillahirrahmanirrahim” sözü ile Japonların yemeğe

başlarken söyledikleri “itadakimasu” kelimesi aynı amacı taşımaktadır. Bu amaç yemek ekseninde düşünüldüğünde, o yemeğe kavuşmanın şükrünü dile getirmektedir. Bu görüş çerçevesinde düşünüldüğünde, Japonların kullandığı kelime kalıplarının kaynaklığını Şintoizm’den aldığı kanaatindeyiz.

Eski yöntemlerin bırakılması, din tanıtımları için modern yöntemlerin kullanılması, dini manipülasyonun kolay hale getirilmesine yardımcı olmuştur. Anime izleyici kitlesinin özellikle gençlerden oluşması, henüz oturmamış dini kimliklerin rahat bir şekilde değiştirilmesine, yozlaştırılmasına sebep olmaktadır. Animelerde yapılan Japon dini ve kültürüne yönelik tanıtımlar, temelde Japonlara kendi kültürlerini hatırlatmayı amaçlamaktadır. Fakat animelerin ünlenmesi ile gelen yayılım, bu kültürel hatırlatmanın, küresel bir tanıtıma dönüşmesine sebep olmaktadır.

Animatörlerin temel amacı kendi kültürlerinin devamlılığını sağlamak olsa dahi bunun artısı olarak ortaya çıkan etki inkâr edilemez bir boyuta ulaşmıştır. Japon din ve kültürü ile ilgili ülkemizde yeterli spesifik çalışma bulunmamaktadır. Artık içimize kadar gelmiş bu din ve kültür ile ilgili detaylı araştırmalar yapılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü bu dini sistemi ve onun mensupları olan Japon halkını anlamak için öncelikle onların kutsallarını anlamamız gerekmektedir. Bu sayede izlediğimiz yapımların doğasının farkına varmamız mümkün olabilir.

Kaynakça

- Balaban, Yüksel. “Miyazaki Sinemasında Şintoizm Göstergelerinin Sunumu”. *Sinema ve Din*, Bilal Yorulmaz vd. 287-308. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Deai, Kotomi. “Natsume Yuujinchou Roku Specials”. *Blu-Ray*. Yayın Tarihi 27 Eylül 2017. <https://www.turkanime.co/video/natsume-yuujinchou-roku-specials-1-bolum>
- Demirci, Kürşat. “Şintoizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/177-179. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Güvenç, Bozkurt. *Japon Kültürü*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 6. Basım 2002.
- Medin, Burak-Koyuncu, Serhan. “Bir Yumuşak Güç Aracı Olarak Sinema: Hollywood Örneği”. *International Journal of Social Sciences and Education Research* 3/3 (2017), cilt 3 sayı 3, 836-844.
- Miyazaki, Hayao. *Sen to Chihiro no Kamikakushi [Ruhların Kaçışı]* (Film, 2003). https://www.imdb.com/title/tt0245429/?ref_=nv_sr_srsq_0_tt_8_nm_0_q_spirited

- Nuyan, Elif. “Düşünsel Aktarma Aracı Olarak Sinema”. *Akdeniz Sanat Dergisi* 3/6 (Ekim 2010), 129-135.
- Omori, Takahiro. “Natsume Yuujinchou”. *AT-X*. Yayın Tarihi 07 Temmuz 2008. <https://www.turkanime.co/video/natsume-yuujinchou-i-1-bolum>
- Omori, Takahiro. *Hotarubi no Mori e* (Film, 2011). <https://www.imdb.com/title/tt2061702/>
- Picken, Stuart D. B. *Historical Dictionary of Shinto*. Plumouth, Scarecrow Press, 2. Basım, 2011.
- Roberst, Jeremy. *Japanese Mythology A to Z*. New York, Chelsea House, 2. Basım, 2010.
- Sato, Jun’ichi ve Shibayama, Tomotaka. *Nakitai Watahi wa Neko o Kaburu* (Film, 2020). https://www.imdb.com/title/tt11958344/?ref=mv_sr_srsrg_0_tt_7_nm_1_q_nakitai
- Shinkai, Makoto. *Tenki no Ko* (Film, 2019). https://www.imdb.com/title/tt9426210/?ref=fn_al_tt_1
- Şeker, Zeynep. *Japon Anime Sinemasında İnsan-Doğa-Teknoloji İlişkisi*. Edirne: Tranya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Şenavcu, Halil İ. “Japon Dinleri”. *Dünya Dinleri*. Ed. Şinasi Gündüz. 262-282. İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2019.
- _____. “Şintoizm’deki Tanrı İnancının Japon Sosyal Yaşamına Etkisi”, *Eskiye-ni* 46 (2022), 73-88.
- Turanalp, Sümeyra. “Animasyon Sinemasında Dini ve Ahlaki Değerlerin Sunumu: Hayao Miyazaki Örneği”. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2019.



Dinî Radikalizm Örneği Olarak No'ar ha-Gva'ot (Hilltop Youth) Hareketi

Ebru METLİ

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

[ebru.metli@gmail.com], Orcid ID: 0000-0003-3748-4830



Giriş

Radikalleşme, 21. yüzyılın ulusal ve uluslararası güvenlik çalışmalarında terörizmin bir türü olarak sıklıkla ele alınan bir olgudur. En temel insan hakkı olan yaşama hakkını tehdit eden bu olgu “bir kişi veya grubun, statükoyu reddeden veya değiştirmek isteyen aşırı idealleri ve özlemleri benimsemeye başladığı bir süreç” olarak tanımlanmaktadır.¹ Bu tanımdan hareketle radikalizmin temelinde

¹ *Hilltop Youth* Hareketi İngilizce literatürde kullanılan bir terimdir. Konuyla ilgili literatür ağırlıklı olarak İngilizce olduğundan ve araştırmacıların ilgili literatüre daha kolay ulaşabilecekleri düşünüldüğünden başlıkta bu şekilde verilmiştir. Çalışmamızın metin kısmında İbranice literatürdeki orijinal adıyla *No'ar ha-Gva'ot* şeklinde kullanmayı tercih ettiğimizi belirtmekte fayda görülmektedir. 2005 yılında, AB polis ve istihbarat çevrelerinde ilk kez ortaya çıkan “şiddete varan radikalleşme” olgusu; Avrupa Birliği Terörle Mücadele Çerçeve Kararı'nın 1. maddesinde “insanların terör eylemlerine yol açabilecek düşünce, görüş ve fikirleri benimsemesi süreci” şeklinde tanımlanmıştır. Temmuz 2005'te Londra'da ve Mart 2004'te Madrid'de meydana gelen terör saldırıları, terörizmle mücadelede önleyici tedbirlerin öncelikle belirlenmesi ve bu kapsamda şiddete varan radikalleşmeyle mücadeleye öncelik tanınması anlayışını öne çıkarmıştır. Bu anlayışla gerçekleştirilen bilimsel ve politik yaklaşımların birincil hedef kitlesi mezkûr terör eylemlerinin faileri durumunda oldukları için Müslüman birey ve gruplar olarak belirlenmiştir. Şiddete varan radikalleşme olgusunun terörizmle ilişkisi ve Müslümanlara yönelik algılar hakkında daha fazla bilgi için bkz. Zeiger Aly, Anne and Neumann, Peter R and El Said, Hamed and Zeuthen, Martine and Romaniuk, Peter and

belirli bir fikrî yapı olduğu, bu fikrî yapının dinî, etnik, ideolojik, politik, ekonomik vb. beşeriyetin çeşitli yönleriyle ilişkili unsurlara dayandığı söylenebilir. Bireyleri radikalleşme sürecine yönelten bu unsurların *iten* ve *çeken faktörler* şeklinde tasnif edilmesi daha analitik ve mücadele etkinliğini artıran bir yöntem olarak literatürde yaygın kullanılan bir yaklaşımdır.² Buna göre *iten faktörler*; fakirlik, işsizlik, ötekileştirilme (toplumsal dışlanma), mezhepçilik/tarikatçılık, devlet baskısı ve fırsat eşitsizliği gibi çevresel ve sosyo-ekonomik şikâyet ve memnuniyetsizlikler şeklinde sayılmaktadır. Çeken faktörler ise; parasal ihtiyaç, güvenlik/korunma ihtiyacı, ailesini koruma ihtiyacı, aidiyet duygusu, adaletsizlik ve ölümlü kayıplar için öç alma duygusu, kişisel güçsüzlük veya dini motivasyon (şehitlik) gibi bireyin psikolojik ihtiyaçlarına hitap eden faktörler şeklinde zikredilmektedir.³

Radikalleşme olgusu altında yatan iten-çeken faktörlerle ilişkisine binaen etnik, dini ve ideolojik olmak üzere genel olarak üç kategoride ele alınmaktadır. Özellikle 11 Eylül Terör Olaylarından sonra din-şiddet ilişkisi bağlamında çeşitli dini inanç ve düşüncelere sahip aynı zamanda şiddeti meşru gören radikal örgütler arasında El Kaide ve DEAŞ öne çıkarılmış, buna mukabil Hristiyanlık çerçevesindeki radikalizm, Beyaz Üstünlükçüler, Budist terörü ve özellikle de Yahudi terörist grupları arka planda kalmıştır. Din gibi şiddet olgusu da insanlık tarihi kadar kadim bir olgudur ve sadece belirli bir dini gelenekle ilişkilendirilmesi sağlıklı bir yaklaşım değildir.

Radikalizm türlerini belirleyen unsurlardan dinî inanç ve düşüncelerin en yoğun ve belirgin bir biçimde gözlemlenebildiği Yahudi radikalizmi binlerce yıllık bir tarihe sahiptir. Nitekim Filistin topraklarındaki Yahudi şiddetinin ilk örneği, MS 66-73 yılları arasında Kudüs'teki Roma egemenliğine, hain Yahudilere ve Helenleşmiş Yahudilere karşı savaştan *Zealotlar* arasındaki *Sicarii* grubudur.⁴ *Sicarii*,

Omelicheva, Mariya Y and Ellis, James O and Schmid, Alex P and Lucas, Kosta and others Sara, "Countering violent extremism: Developing an evidence-base for policy and practice", *Curtin University*, (2015). <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX:52005DC0313> (E.T. 06/04/2023); Ayrıca bkz. "Oliver Roy, Al Qaeda in the West as a Youth Movement", *SSRN Electronic Journal*, (2008).

- 2 Clark McCauley - Sophia Moskalenko, "Mechanisms of Political Radicalization: Pathways Toward Terrorism", *Terrorism and Political Violence* 20/3 (Temmuz 2008), 415-433.
- 3 Sara Zeiger vd., "Countering violent extremism: Developing an evidence-base for policy and practice", (2015).
- 4 Zealot; Ferisi, Saduki ve Essenilerin yanı sıra dördüncü mezhep olarak zikredilen yurtsever Haredi Yahudi grubuna verilen isimdir. Roma hakimiyetine karşı savaştan özgür-

Yahudilerin Roma Devleti'ne vergi ödemesine dair yasaya muhalefet etmiş ve Roma Devleti'nin otoritesini tanımayı reddetmiştir. *Sicarii* Kudüs'teki Roma siyasi varlığının sona erdirilmesinin tek yolunun Tanrı adına şiddete başvurmak olduğuna inanıyordu.⁵ Zamanında Romalılara karşı dinî-politik düşüncelerle ortaya çıkan Yahudi radikalizmi, 19'ncü yüzyılın son çeyreğinden itibaren dinî-milliyetçilik ekseninde tekrar canlanmıştır.

Günümüzdeki Yahudi radikalizmi, 1967 Altı Gün Savaşı'nda ele geçirilen Sina Yarımadası, Gazze Şeridi ve Batı Şeria ile Golan Tepelerini kapsayan topraklarda kurulan Yahudi yerleşim birimlerinin boşaltılması ve savaş öncesindeki sahiplerine iade edilmesi siyasetine karşı gelişmiş muhalif düşünce ve davranışları temsil etmektedir. Dinî temellerini Yahudi kutsal metinlerindeki anlatılara dayandıran Yahudi radikalizmi, buradaki ifadelerle çelişen siyasi düşünce ve politika uygulamalarına karşı şiddet ve terörü meşru ve öncelikli yöntem olarak kullanmaktadır.

İsrail'in yerleşim politikası, 1967 Altı Gün Savaşı sırasında işgal edilen topraklarla sınırlı bir konu olmadığı gibi, 1948'de başlayan bir süreç de değildir. Yerleşim konusu, başlangıcından bu yana Siyonist hareketin merkezinde yer almıştır. Din ve toprak gibi temel olgularla iç içe geçen yerleşim politikası, Filistin sorununun da temelini oluşturmaktadır.⁶ Nitekim Filistin sorununun çözümüne yönelik girişimlerin somut bir yansıması olan Oslo Anlaşmalarıyla başlayan “toprak karşılığı barış” süreci en şiddetli muhalefeti yerleşimci hareketten görmektedir.

lük savunucuları arasında en önde gelenler Zealotlardı. Bunlar Ferisilerin, Sadukilerin ve Essenlerin aksine, herhangi bir dünyevi güce siyasi bağlılığı reddetmeyi temel ilke olarak benimsemişlerdi. Tanrı'nın ancak O'nun iradesine titizlikle uyulduğu zaman zafer bahşedeceğine inanıyorlardı. Roma'ya karşı savaş sırasında Zealotların iki merkezi mevcuttur: Eleazar ben Yair'in liderliğindeki Sicariiler Ölü Deniz'de üslenmişti ve sadece Masada'yı değil, aynı zamanda o civarda oldukça önemli bir bölgeyi de kontrol ediyordu. Diğeri ise Kudüs merkezliydi ve öne çıkan figürü, “mezhebin en etkili adamı, hem uygun önlemleri tasarlama hem de bunları uygulama becerisiyle” nam yapmış Eleazar ben Simon'dur. *Sicariiler*, pelerinlerinin altında sakladıkları hançerin Grekçe karşılığı olan *sicari* ismine nispetle bu adı almışlardır. Yine hançer manasındaki İbranice *kannai* ismine nispetle *kannaim* olarak da bilinmektedirler. Zealot ve Sicarii hakkında daha fazla bilgi için bkz. Cecil Roth, “The Zealots in The War of 66–73”, *Journal of Semitic Studies* 4/4 (01 Ekim 1959), 332-355.

5 Matusitz, Jonathan, “Similarities between Terrorist Networks in Antiquity and Present-Day Cyberterrorist Networks”, *Trends in Organized Crime* 11/2 (2008), 183-199.

6 Donald S. Will, “Zionist Settlement Ideology and Its Ramifications for the Palestinian People”, *Journal of Palestine Studies* 11/3 (Spring 1982), 37-57.

Yerleşimci hareketini tarihsel olarak iki ana dönemde incelemek mümkündür. İlki siyasi Siyonizmin doğuşuna tekabül eden 1882'den 1948'e kadar uzanan Aliyalar dönemidir. Bu dönem Filistin topraklarının Türk egemenliğinden çıkartılarak İngiliz egemenliğine geçirilmesi süreci olarak da okunabilir. Keza Yahudi yeraltı örgütlerinin teşekkülü ve Filistin'in kolonileştirilmesi dönemi de denilebilir. Çok yönlü bir siyasi süreç olması hasebiyle bölgedeki Osmanlı Devleti, Osmanlı Devleti'nin gayrimüslim (Yahudi) ve gayri Türk (Arap) tebaaları ile mandatör Britanya başta olmak üzere en az dört siyasi aktöre göre ele alınabilecek bir dönemdir. Bu dönemdeki Yahudi faaliyetleri dönemin uluslararası güvenlik terminolojisi ve etnik milliyetçi düşüncenin hakimiyeti nedenleriyle terör olarak zikredilmemekte; genellikle literatürde *ulusal bağımsızlık ve self-determinasyon* kavramlarıyla ilişkilendirilmektedir. İkinci ana dönem ise İsrail Devleti'nin kuruluş ilanından ve özellikle de 1967'deki Altı Gün Savaşları'ndan 2000'li yıllara kadar uzanan gelişmeleri kapsayan dönemdir. Bu iki ana dönemi yerleşimci hareketin evreleri ve nitelikleri açısından kendi içinde de alt dönemlere ayırmak mümkündür.

Yahudi radikalizminin 2000'li yıllarda dikkat çeken son örneği olarak No'ar ha-Gva'ot (Hilltop Youth)⁷, hem *yerleşimci hareketin tarihinde*, hem *Yahudi radikalizminin evrelerinde* hem de genel olarak *terörizmin amaç ve araçlarındaki çeşitlenmenin ulaştığı boyutun izlenmesinde yeni bir sosyo-politik olgudur*. İsrail devletinin genel güvenlik teşkilatı Şabak raporlarında *milenyum kuşağı yeni akım yerleşimciler* olarak zikredilen No'ar ha-Gva'ot, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde detaylı bir biçimde ele alınmakta ve bu kapsamda bir hareket olarak ortaya çıkışı ve gelişimi, örgütsel nitelikleri, terör ve şiddet eylemleriyle ilişkisi, bilahare harekete ilham veren ve eylem motivasyonu sağlayan teolojik arka plan incelenmektedir.⁸

1. No'ar ha-Gva'ot Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

Hareketin ortaya çıkışıyla ilgili tam bir tarih vermek mümkün olmamaktadır. Bununla birlikte 2000'li yılların başlarından itibaren Filistin'de yaşanan iki gelişme örgütün gelişiminde etkili olmuştur. 2000 yılında başlayan II. İntifada (El Aksa

7 Hilltop Youth Hareketi İngilizce literatürde kullanılan bir terimdir. Konuyla ilgili literatürde ağırlıklı olarak İngilizce olduğundan ve araştırmacıların ilgili literatüre daha kolay ulaşabilecekleri düşünüldüğünden başlıkta bu şekilde verilmiştir. Çalışmamızın metin kısmında İbranice literatürdeki orijinal adıyla *No'ar ha-Gva'ot* şeklinde kullanmayı tercih ettiğimizi belirtmekte fayda görülmektedir.

8 Şerut Bitahon Ha-Klali (Genel Güvenlik Servisi)'nin kısaltması Şabak, Şerut Bitahon'un ilk harflerine nispetle Şin-Bet olarak daha kısa biçimde de ifade edilmektedir.

İntifadası) ve 2005'teki Gazze'den Çekilme Planı hem yerleşimci harekette hem de Filistin sorununun seyrinde yeni bir dönemi başlatmıştır.⁹

El Aksa İntifadası olarak da bilinen II. İntifada Yahudiler arasında yeni terör gruplarını ortaya çıkarmıştır. Bu yeni terör gruplarının belirgin özelliği örgütsel bir yapı yerine iletişim ağları kurarak organize olmalarıdır.¹⁰ Bir tür network denilebilecek bir iletişim ağı ile birbirine bağlı çeşitli gruplardan oluşan bu terör grupları içinde en dikkat çekenini aynı zamanda No'ar ha-Gva'ot hareketinin de omurgasını oluşturan Bat Ayin grubudur. Bu grup daha önce kurulmuş ha-Maharet ha-Yehudit (Jewish Underground-JU) ve *Kah* örgütlenmelerinden önemli noktalarda ayrılmaktadır. Örneğin JU ve Kah, yerleşimci hareketin çatı kuruluşu olan YEŞ'A (Yehuda, Şomron ve Gaza) Konseyi'ne bağlı iken *Bat Ayin* idari ve siyasi açıdan bağımsız, işgal altındaki Batı Şeria topraklarındaki tepelere yerleşen çoğunluğu *Baaley Tşuva* yerleşimci ailelerine mensup gençlerden oluşmaktadır.¹¹ Yerleşim yerlerine II. İntifada sırasında ölen Yahudilerin isimlerini vermektedirler. Örneğin 2002'de kurulan *Havat Gilad* yerleşimi Gilad Zar'ın adını taşımaktadır.¹²

No'ar ha-Gva'ot hareketini ortaya çıkaran süreçteki ikinci kırılma anı ise *Disengagement Plan* olarak bilinen Gazze'deki yerleşimlerin devlet tarafından boşal-

9 Oslo İlkeleri çerçevesinde 1993'ten itibaren başlatılan İsrail-Filistin barış görüşmeleri kapsamında 2000 yılının Temmuz ayında ABD'de Başkan Bill Clinton'ın arabuluculuğunda bir araya gelen Ehud Barak ve Yaser Arafat, Nihai Statü meseleleriyle ilgili sorunlarda uzlaşmaya yaklaştıklarını ve tarihe II. Camp David olarak geçecek bir anlaşmanın kıyısında olduklarını açıkladılar. Bu gelişme "toprak karşılığı barış" ilkesiyle ilerleyen müzakerelere yönelik radikal Yahudi gruplarının muhalefetini şiddetlendirmesine sebep oldu ve Ariel Sharon liderliğinde binlerce radikal Yahudinin Mescid-i Aksa'ya girmesiyle çatışmalara dönüştü. Bu gelişmeye karşı aynı yılın Eylül ayında Filistinlilerin direnişe geçmesiyle de El Aksa İntifadası da denilen II. İntifada başladı. Bu olaylardan sonra Filistin sorununun çözümüne yönelik tüm mekanizmalar askıya alındı.

10 Ami Pedahzur Arie Perliger, *Jewish Terrorism in Israel* (Columbia University Press, 2009).

11 Baaley Tşuva: İbranice tövbe edip Ortodoks Yahudiliğe dönenler anlamına gelmektedir. Bir hareket olarak 1960'larda Amerika'da Habad Hasidileri tarafından asimilasyon, entegrasyon ve reform tehlikesine karşı Ortodoks öğretileri seküler Yahudilere yeniden benimsetmek amacıyla başlatılan bir akımdır. Detaylı bilgi için bkz. Chabad.org. https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/3998473/jewish/Baal-Teshuvah.htm (E.T.07.04.2023)

12 Havat Gilad ve diğer yerleşimler hakkında daha detaylı bilgi için İsrail'de mukim sivil toplum kuruluşu *Peace Now* (Barış Şimdi) web sayfasına bkz. <http://peacenow.org.il/eng/content/gilad-farm>.

tilması kararıdır.¹³ İsrail hükümetinin 2005 yılının yazında uygulamaya koyduğu Gazze'den Çekilme Planı, 1970'lerin ortasından itibaren Guş Emunim'in temsil ettiği yerleşimci hareket için bir dönüm noktası olmuştur. Plan kapsamında Gazze'deki 22 yerleşim biriminin boşaltılması hem İsrail hükümetine karşı duyulan güvensizliği artırmış hem de yerleşimci hareketin seyrinde yeni bir dönemi başlatmıştır. Bu yeni dönemde sadece uluslararası hukuka göre değil aynı zamanda İsrail devletinin yasal düzenlemelerine göre de illegal olan yerleşim birimleri kurulmuştur. *No'ar ha-Gva'ot* Gazze'den çekilmenin yol açtığı travmayı yaşayan yerleşimcilerin çocuklarıdır. Onlar ebeveynlerinden farklı olarak Filistinlilerin yanı sıra İsrail hükümetine ve güvenlik güçlerine yönelik terör saldırıları da gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla burada laik Yahudiler kadar devletin kendisine de güvensizlik hissiyatıyla radikalleşmiş bireyler söz konusudur. Bu özellikleri diğer gruplardan ayırıcı noktayı oluşturmaktadır. YES'A Konseyi, devletin yerleşim politikalarını ve laik karakterini eleştirmekle birlikte İsrail devletini Mesihi kurtuluş sürecinin bir unsuru olarak görmektedir. Buna karşın *No'ar ha-Gva'ot* YES'A Konseyi'ni de gayri meşru devletin yozlaşmış bir kurumu olarak değerlendirmekte ve Yahudi şeriatına uygun bir devletin kurulması ve Büyük İsrail düşüncesinin gerçek koruyucuları olarak kendilerini kabul etmektedir.

No'ar ha-Gva'ot, yaklaşık çeyrek asırdır İsrail'deki siyasi tartışmaların merkezinde yer aldığı söylenebilir. Tartışmaların bir tarafında *No'ar ha-Gva'ot*'un şiddet eylemlerini, hükümet politikalarına ve Batı Şeria'daki Filistinlilere karşı gelişen örgütsüz ve düzensiz anlık tepkiler olarak görenler bulunmaktadır. Diğer tarafında ise eylemlerinin geçici bir saldırganlık olmayıp planlı bir ideolojik şiddet olduğunu, hatta *No'ar ha-Gva'ot* hareketinin kasıtlı bir terörist yapılanma olduğunu iddia edenler yer almaktadır. Başlıca bu iki ekseninde cereyan eden tartışmalarda ikinci düşünceye yakın olanlara göre hareketin amacı, Kurtuluş (Ge'ula) sürecini engelleyen Hükümet politikalarını caydırmaktır.¹⁴

13 İsrail Parlamentosu Knesset'te, 16 Şubat 2005 tarihinde onaylanan ve Gazze ve Kuzey Batı Şeria'dan çekilmeyi öngören Disengagement Law kapsamında (21 Gazze'den, 4 Kuzey Batı Şeria'dan olmak üzere toplamda) 25 yerleşim yeri ve buralarda yaşayan 9000 civarındaki yerleşimci tahliye edilmiştir.

14 Eli Alshech-Simon Perry, "Self-Radicalized Western Salafi-Jihadis and Hilltop Youth in the West Bank Similar Radical Thought, Completely Different Practice", *Journal of Religion and Violence* 8/2 (2020), 153-195.

2. Terör Saldırılarının Özellikleri: Tag Mehir

No'ar ha-Gva'ot eylemlerinde tabanca, el bombası, molotof kokteyli gibi silahlar kullanılmaktadır. Gençler arasında İsrail ve/veya ABD ordularında görev yapmış ve doğal olarak da askeri eğitim almış olanların yanı sıra eğitilmiş militanlardan bir takım savunma ve saldırı eğitimi alanlar da mevcuttur. Kesin olarak bilinmemekle birlikte militanların bomba yapımında kullanılan malzemeleri temin ettikleri, bu konuda eğitim aldıkları ve bomba yaptıkları da sıklıkla ileri sürülmektedir. No'ar ha-Gva'ot hareketi içinden çıkan yeraltı terör örgütü olarak nitelendirilen *Bat Ayin* örgütünün, İkinci İntifada başladıktan sonra Arap ve Müslüman hedeflere yönelik en az üç bombalı saldırı gerçekleştirmesinden bu kanaate varılmaktadır. Sözlü taciz ve tehdit, taşlama, Arapların ev ve tarlalarına zarar verme, askerlere saldırma gibi eylemler rutin olarak yaşanmaktadır. Özellikle İsrail güvenlik güçlerinin yerleşimleri tahliye etme operasyonlarına karşı No'ar ha-Gva'ot şiddetle mukavemet etmektedir. Devlete bedel ödetmek amacıyla gerçekleştirdikleri bu şiddet eylemlerine *Tag Mehir* (Fiyat Etiketi) ismi verilmiştir. 2008'den bu yana yılda ortalama 250-300'ü bulan bu tür eylemlerde Filistinlilerin yanı sıra İsrail güvenlik güçleri, resmi araçlar ve karakollar da hedef alınmaktadır.¹⁵

Tag Mehir eylemleri kapsamında camiler, kiliseler, Arapların ve Yahudilerin evleri ve mülkleri, İsrail askeri üsleri ve araçları hedef almaktadırlar. Saldırıların çoğunda *Tag Mehir* ibaresi yer almakta ve buna nefret dolu ve ırkçı sloganlar, yasadışı bir yerleşimin adı ya da bu yerleşime adı verilen Yahudi'nin İsrail hükümeti yüzünden hayatını kaybettiği ifadeleri de eklenmektedir.¹⁶

İsrail devleti için bir güvenlik meselesi haline gelen No'ar ha-Gva'ot hareketinin ideolojik söylemi ve maddi kaynakları ile ilgili bir araştırmaya¹⁷ göre, hareketin ana kaynağı başta ABD olmak üzere diaspora Yahudilerinin yaptığı ve büyük kısmı yasal çerçevede gerçekleşen bağış ve yardımlardır. 2001'de Shmuel Meidad tarafından kurulan *The Honenu* (Af örgütü) adlı sivil toplum kuruluşu, İsraili askerlere ve yerleşimcilere eğitim, hukuk ve mali alanlar başta olmak üzere kapsamlı destek sağlamaktadır.¹⁸

¹⁵ Daniel Byman, *A High Price: The Triumphs and Failures of Israeli Counterterrorism* (New York: Oxford University Press, 2011).

¹⁶ *Price Tag and Extremist Attacks in Israel* (Anti-Defamation League -ADL, 20 Haziran 2017).

¹⁷ Byman, *A High Price*, 289.

¹⁸ The Honenu, İsraili Siyonist bir kuruluştur. Resmi web sitesine www.honenu.org adresinden ulaşılabilmektedir.

No'ar ha-Gva'ot hareketinin her ne kadar ihtilafli olsa da YEŞ'A ve İsrail devletinden de genel yerleşim politikaları çerçevesinde mali yardım aldığı kaydedilmektedir. Burada hem devleti hedef aldıkları hem de devlet imkanlarını kullandıkları söylenmelidir. Örgütün kendi emelleri doğrultusunda devleti istismar etmesi söz konusudur. Öte yandan No'ar ha-Gva'ot örgütünün Devlet içinde hem güvenlik tehdidi olarak algılanması hem de harekete psikolojik ve mali destek sağlanması İsrail Devleti'nin ikircikli bir siyaset izlediğini göstermektedir.¹⁹ Bu durum İsrail güvenlik güçlerinin Yahudi terörüyle mücadelesinde bir başarısızlığa sebep olmaktadır. Bunun nedenlerinden biri dolaylı olarak bu tür örgütlerin devlet içindeki bazı birimler tarafından desteklenmesidir. Diğeri de Şin Bet, Polis ve Ordu arasında tedbirlerin niteliği ve uygulamaları konusunda görüş ayrılıklarının bulunmasıdır. Ayrıca No'ar ha-Gva'ot'a yönelik toplumsal sempatinin benzerinin güvenlik güçleri personeline de olduğu, dolayısıyla cezai yaptırımların tam olarak uygulanmadığı tespiti de yapılmaktadır. Güvenlik alanındaki bu sınırlandırıcı hususun siyaset alanında da etkili olduğu, zira parlamentoda destekçileri olan No'ar ha-Gva'ot hareketinin, devlet tarafından özellikle hedef alındığı şeklinde bir algı olduğu, bunun da ülkenin siyasi istikrarı açısından risk oluşturduğu belirtilmektedir. Keza yargı alanındaki çifte standart ve Yahudiler hakkındaki ceza kararlarının hafif oluşu gibi uygulamalar da dikkate alındığında No'ar ha-Gva'ot hareketinin devletin itibarını ve güvenlik ortamını ciddi biçimde tehdit ettiği görülmektedir.²⁰

19 No'ar ha-Gva'ot'un devletin mali kaynaklarına erişebilmesi ve siyasi destek sağlayabilmesiyle ilgili olarak örgütün iltisaklı olduğu yapılara bakmak uygun olacaktır. Nitekim mevcut Hükümetin koalisyon ortağı olan Otzma Yehudit partisi ve lideri Itamar Ben Gvir'in No'ar ha-Gva'ot ile ilişkisi için bkz. <https://www.eman-network.com/extremist-organisations-database/hilltop-youth> (E.T.19.07.2023)

20 No'ar ha-Gva'ot'un İsrail devletinin güvenliği ve iç istikrarı açısından bir güvenlik sorunu olduğu buna karşın iç mevzuat çerçevesinde düzenlenen mali kaynak kullanımını konusunda da tamamen men edilmediği resmi açıklamalardan ve uzman raporlarından anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili bkz. Shin-Bet'in eski şeflerinden Yuval Diskin "Hükümetin, Batı Şeria'da gelişip organize olan Yahudi terörüyle uğraşmak istemediğini, aşırılık yanlılarının düşünüldüğünden daha tehlikeli olduğunu ve kolluk kuvvetlerinin onlara karşı şaşırtıcı derecede zayıf olduğunu" belirterek "İsrail Devleti'nin yanı sıra fiilen bir Yehuda Devleti'nin kurulmakta olduğuna" dair yaptığı açıklamalar için bkz. 08.07.15tarihinde yayımlanan "Ex-Shin Bet chief: Government does not want to deal with Jewish terror" başlıklı haber. <https://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4688640,00.html> (E.T.19.07.2023) Ayrıca bkz. Carl Yonker, *Hilltop Youth Policy Memorandum, Seminar Paper for Terrorism and Guerrilla Warfare class at Tel Aviv University*, 12.03.2012. Yonker Başbakanlık Güvenlik Danışmanı olarak No'ar ha-Gva'ot hakkında Başbakan Benjamin Netanyahu için hazırladığı stratejik

3. No'ar ha-Gva'ot Hareketi Bağlılarının Ayrıcı Özellikleri

Hareketin, esin kaynağı ve rol modelleri olmakla birlikte belirli bir örgütsel yapısı bulunmamaktadır.²¹ İsrail ordusundan emekli albay Ran Avraham'ın (Avri Ran) İsrail'in kontrolünde olmayan Filistin topraklarında yalıtılmış ileri karakol şeklinde inşa edilecek ve böylece toprakların Filistinlilerin eline geçmesini önleyecek yerleşimler kurulması düşüncesinden ilham alan No'ar ha-Gva'ot, Batı Şeria'daki az nüfuslu tepeler üzerinde kendi kendine yeterli hayvancılık, çiftçilik ve dini eğitim faaliyetleri olan tarım komünleri (moşavim) şeklinde yerleşmektedir.²² 2009'a geldiğinde bu şekilde yasadışı yerleşimci sayısının 800 civarında olduğu kaydedilmektedir.

Kah'tan farklı olarak No'ar ha-Gva'ot hücre tipi örgütlenme yerine mensupları arasında gevşek yapıyla bir iletişim ağına dayalı bir birliklilik görünümü arz etmektedir. Yine Kach'tan farklı bir özellik olarak İsrail devletinin siyasi ve toplumsal düzeninin dışında bir duruş sergilemektedir. Hareketin bağlılarının çoğunluğu, Yehuda, Şomron ve Gazze (YEŞ'A) Konseyi gibi ana akım yerleşimlerden gelmemektedir. Daha ziyade çoğunluğu genç, yeni dindarlaşmış (Baaley Teşuva) ve Avri Ran ideolojisine bağlı kitle içindeki üçüncü kuşak bireylerden oluşmaktadır.²³

Guş Emunim yerleşimcileri kurumsal temsilcisi YEŞ'A Konseyi'nin kullandığı Yehuda ve Şomron isimlerini kullanırken, No'ar ha-Gva'ot *Eretz İsrail* ismini kullanmayı tercih etmektedir. No'ar ha-Gva'ot yerleşimcileri çoğunlukla Guş Emunim kurucularının ikinci kuşak çocukları olan ve ebeveynlerinininkinden daha radikal yaşam ve düşünce kalıpları geliştiren yerleşimcilerden oluşmaktadır. Kendilerini, ebeveynlerinin aksine, rahat bir hayattan kaçınan ve tarım hayatını ya da en azından modern medeniyetten çok kutsal toprakların gerektirdiği bir hayatı takip eden gerçek yerleşimciler olarak görüyorlar.²⁴

Radikal eylem ve düşüncelere sahip olsa da diğer genç yerleşimciler, Kahane takipçileri ile aralarında eski Kach partisine müzahir milletvekilleri ile Likud

analiz notunda No'ar ha-Gva'ot'un hem İsrail devletine duyduğu güvensizliği hem de devletin imkanlarından istifade edebildiğine dair tespitler sunmaktadır.

21 Emily Carton, *Unsettling the Settlement: The Ideology of Israel's Hilltop Youth* (Haverford College Department of Religion, 2011).

22 Byman, *A High Price*, 291.

23 Byman, *A High Price*, 291.

24 Simon Perry, "Self-Radicalized Western Salafi-Jihadis and Hilltop Youth in the West Bank Similar Radical Thought, Completely Different Practice".

Partisi milletvekillerinin de yer aldığı siyasi figürlerin No'ar ha-Gva'ot'a sempati ile baktıkları görülmektedir. Bir tür halk desteği şeklinde tezahür eden sempati çerçevesinde istihbarat, havadan çekilmiş fotoğraflar ile IDF (İsrail Savunma Gücü) birliklerinin hareketlerine dair bilgilerin ulaştırılması suretiyle No'ar ha-Gva'ot eylemcilerinin önceden uyarıldıklarına dair haberlere basında rastlanabilmektedir.²⁵

İdeolojik ve moral destek konusunda Avri Ran ve Yehoshafat Tor isimleri öne çıkmaktadır. Hareketin içinde olmamakla birlikte harekete ideolojik destek veren çeşitli radikal din adamları arasında ise Rabbi Yitzhak Ginzburgh dikkat çekmektedir. *Od Yosef Hay* (Yusuf Hala Hayatta) Yeşivası'nın başkanı olan Ginzburgh aynı zamanda ABD New York merkezli Lubaviç Hasidiliği (Habad) mensubudur.²⁶

Amerikan Yahudileri genel olarak Yerleşimci Hareket özellikle de No'ar ha-Gva'ot içinde öncü bir konuma sahiptir. Özellikle 1990'lardaki Rabin Suikasti ve El Halil Camii katliamı faileri ile Meir Kahane ve Rabbi Yitzhak Ginzburg gibi figürlerin Amerikan Yahudileri oldukları dikkate alındığında bu özel konum daha net ortaya çıkmaktadır. Yerleşimci hareketin finansman kaynakları arasında ABD'deki Yahudi kuruluşlarının katkısı da dikkate alındığında Amerikan Yahudilerinin etkisinin çok önemli olduğu ziyadesiyle görülmektedir.²⁷

Amerikan Yahudilerinin Filistin'e göçleri XIX. yüzyılın ortalarında başlamıştır. Bu göçmenlerin motivasyonları Tora çalışmak, hac farizasını eda etmek ve nihayetinde de Erets İsrail'de/İsrail Toprağında defnedilmek gibi geleneksel dini vecibeleri yerine getirmektir. Ancak 1948'de İsrail Devleti'nin kuruluşundan sonra Dönüş Yasası kapsamında Erets İsrail'e göç eden Yahudi nüfusu etnik köken itibariyle çoğunlukla Orta Doğu ve Afrika ülkeleri menşelidir. ABD ve Kanada gibi Kuzey Amerika ülkelerinden gelenlerin sayısal oranı İsrail'deki bütün göçmen nüfusu içinde küçük bir yüzdeye tekabül etmektedir. Yaklaşık 400000 yerleşimci nüfusunun ise % 15'inin Amerikan Yahudilerinden oluştuğu bilinmektedir.²⁸

25 Byman, *A High Price*, 291.

26 Lubaviç (Habad) Hasidileri hakkında bkz. Ebru Metli, *Hasidizmin Yahudi ve Öteki Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).

27 The Jerusalem Fund, "israeli-settlements-illegal-but-still-subsidized-by-the-american-taxpayer", Temmuz 2022.

28 Sara Yael Hirschhorn, *City on a hilltop: American Jews and the Israeli settler movement* (USA, 2017).

Amerikan Yahudilerinin İsrail'e göç etmesi 1967 Altı Gün Savaşı'ndan sonra ivme kazanmıştır. 1967 savaşı, son 50 yılda İsrail yerleşimci hareketine 60.000'den fazla Amerikan Yahudisinin katılımını başlatan dönüştürücü bir gelişme olmuştur.²⁹ Esasen Filistin topraklarında yerleşim yeri kurulması faaliyetleri 1973 Yom Kipur Savaşı sonrasında yaygın bir uygulama olarak görülmektedir. 1973 öncesi yasadışı yerleşim yerlerinin çoğunlukla Amerikan Yahudisi göçmenler tarafından kurulmuş olduğu önemli bir ayrıntıdır. Zira Garin modeli tabir edilen ve ABD'de geliştirildiği bilinen yerleşim modelinin ilk örnekleri Sina Yarımadası'ndaki *Garin Yamit*'tir.

4. No'ar ha-Gva'ot Hareketinin İdeolojik ve Teolojik Özellikleri

İsrail ordusunun 1967'deki Altı Gün Savaşı'nda kazandığı askeri başarı ve bunun sonucunda gerçekleşen toprak genişlemesi, özellikle dindar Yahudi çevrelerde ilahi bir müdahalenin tecellisi olarak algılanmıştır. Buna göre, Yahudilerin başlarına gelen olayları Kutsal Kitap merkezli yorumlama geleneğinin bir yansıması olarak Altı Gün Savaşı, Tanrının kurtuluş planının ve İbrahim peygamberle başlayan kutsal toprak vaadinin gerçekleşme sürecinin hız kazanması anlamına geldiği düşünülmektedir. Böylece hem ideolojik ve dini motivasyonun artması hem de İsrail devletinin sağladığı siyasi ve askeri destekle dindar milliyetçi Mesihçi Yahudiler, Kutsal Kitabın merkezi olan Eretz İsrail'e yerleşmeye başlamıştır.

Yerleşimciler arasında Kah ve Guş Emunim (İnançlılar Bloku) isimli iki radikal oluşum ortaya çıkmıştır. Guş Emunim 1974'te İsraili Yahudiler tarafından kurulmuştur. Mesihçi dini Siyonist bir hareket hüviyetine sahiptir. İdeolojik olarak şiddeti onaylamamakla birlikte harekete bağlı gençler tarafından bir yeraltı örgütlenmesine gidilmiş ve 1980'lerden itibaren Arap yerel yöneticilerini hedef alan çeşitli suikast eylemleri gerçekleştirilmiştir.

Kah, Yahudi Savunma Birliği'nin (Jewish Defence League) İsrail kolu olarak Amerikan Yahudisi Meir Kahane tarafından 1971'de İsrail'de kurulmuştur. Hem bir siyasi parti hem de terör örgütü olarak tanınmaktadır. Kahane İsrail'e göç ettikten sonra Arap nefreti ve İsrail devletinin seküler doğasını eleştiren ideolojisini yaymaya başlamış, Arapların Filistin topraklarından bütünüyle sürülmesini, dirençli imha edilmesini ve devletin Filistin politikasının bu görüşlere göre revize edilmesini savunmuştur. Görüşleri yasaklanan ve kurduğu Kah Partisi kapatılarak terörist ilan edilen Kahane'nin öğretileri ne Yahudi halkına ne de toprağın

²⁹ Hirschhorn, *City on a hilltop*, 22, 111.

kurtarılmasına hitap ediyordu, daha çok Yahudi ile Yahudi olmayanlar (Gentile) arasındaki savaşa odaklanıyordu.³⁰

Kah ve resmen terör örgütü olarak ilan edilmese de Guş Emunim gerek eylemleri gerek ideolojileriyle Yahudi dini radikalleşmesinde kırılma noktası teşkil eden iki önemli terör eylemine ilham kaynağı olmuştur: 1994 El-Halil'deki İbrahim Camii katliamı ve 1995 Başbakan İzak Rabin suikasti. Yahudi atalarının mezarlarının bulunduğu El-Halil'de camide ibadet etmekte olan 29 Filistinli, Kahane ideolojisine bağlı Amerikan göçmeni yerleşimci Dr. Baruch Goldstein tarafından katledilmiştir. Bu eylemden bir yıl sonra Yigal Amir isimli bir radikal, Tanrının arzusunun yerine getirdiğine inanarak Başbakan İzak Rabin'i öldürmüştür. İzak Rabin, Yahudi şer'i hukuku Halaha'ya göre kutsal İsrail toprağını başkalarına vermek ve kutsal Yahudi kanı dökülmesine izin vermek (Din Rodef) suçlarını işlediği gerekçesiyle katledilmiştir. Bu iki terör eylemi, İsrail'deki dini radikalleşmenin boyutunu göstermesi bakımından dönüm noktası teşkil etmektedir.

Genel olarak yerleşimci hareketinin ideolojik ve teolojik arka planını oluşturan Meir Kahane ve Kach Amerikan kökenli Yahudi hareketi iken Rabbi Yitzhak Avraham Hacohe Kook ve oğlu Tzvi Yehuda Hacohe Kook'tan etkilenen Gush Emunim İsraili Yahudilerin kendi içinden çıkan harekettir. Meir Kahane 1990'da Mısırlı bir Arap tarafından New York'ta öldürülmüştür.³¹ Düşünceleri ve kurduğu yapılar hem ABD'de hem de İsrail Devletinde terörist olarak etiketlenmiştir. Bununla birlikte Kahane'nin teo-politik fikirlerinin tamamen ortadan kalktığı söylenemez. Shaul Magid, Kahane ve düşüncelerinin neo-Kahanizm adıyla yerleşimci gençlik arasında günümüzde de etkisini sürdürdüğünü söylemektedir.³²

³⁰ *Leap of Faith: Israel's National Religious and the Israeli-Palestinian Conflict* (International Crisis Group, 21 Kasım 2013).

³¹ Kahane'nin İsrail'deki cenazesi, ülke tarihinin en büyük cenazelerinden biriydi. Bir Amerikan Yahudisi olan Kahane'nin İsrail'de etkili olmasını sağlayan görüşleri *Sovyet Yahudileri, Arap dünyasına Rus yardımı ve Viet-kong ile FKÖ'nün yakınlığı* arasında kurduğu üçlü ilişkiye dayanmaktadır. Bu görüşleri hem anti-Sovyet, hem de anti-Arap ekseninde özellikle Amerikan Yahudisi göçmenler arasında ilgi uyandırdı. 1980'lerde Kahane, daha çok İsrail toplumuna yönelik eleştirisine ve giderek apokaliptik kurtuluş vizyonuna odaklandı. Kahane'nin düşünceleri *Amerikalı bir militan Siyonistten Kıyamet kahini bir peygambere*, Magid'in *militan post-Siyonizm* dediği şeye dönüştü. Bkz. Shaul Magid, *Meir Kahane: an American Jewish radical* (Princeton University Press, 2021). 6-9.

³² Neo-Kahanist gruplar: Tag Mehir eylemcileri, Hilltop Youth, Lehava (İsrail'de Asimilasyonun Önlenmesi) hareketi, Hemla (İsrail'in Kızlarını Koruma hareketi), Derech Chaim hareketi (Rabbi Yitzhak Ginzburg'un vizyonunu takip edenler) ve Tnuat Man-

No'ar ha-Gva'ot'un fikri arkaplanında Gush Emunim'den ziyade Meir Kahane ağırlıklı bir yere sahiptir. Zira No'ar ha-Gva'ot bağlılarının çoğunlukla Amerikan göçmeni Yahudiler olduğu ve Amerikan sosyo-politik kültürüne de aşına oldukları bilinmektedir. Bu tespitemizi destekleyen bir başka husus ise yine bir Amerikan Yahudisi olan Rabbi Yitzhak Ginzburg'un bu hareket üzerindeki etkisidir. Nitekim No'ar ha-Gva'ot bağlılarının Rabbi Ginzburg'un kurduğu Yitzhar Yeşivasına oldukça ilgi göstermiş ve eğitimlerine iştirak etmiştir.³³

No'ar ha-Gva'ot'u Habad Hasidisi Rabbi Yitzhak Ginzburg'a yakınlaştıran şey Yahudi olmayanlar ve Yahudiler arasında keskin bir niteliksel fark olduğu şeklindeki düşüncedir: “Bazıları için gerçek bir Yahudi olmak, bir Arap köyüne saldırmak demektir”. Milliyetçi dindar Siyonistlerin No'ar ha-Gva'ot hareketini Habad, Breslev ve Kook adlarını birleştiren İbranice bir neolojizm³⁴ olan *Havakook* şeklinde isimlendirmelerinden de anlaşıldığı üzere No'ar ha-Gva'ot'un yeniçağ, eklektik, anarşik teolojisi esas itibariyle Habad Hasidiliğine dayanmaktadır.³⁵ Motto Inbari'nin *Theocratic Messianic Revolutionism* şeklinde isimlendirdiği Rabbi Ginzburg'un teo-politik anlayışına biraz daha yakından bakıldığında, örneğin Meir Kahane tarafından vurgulanan ve Ginzburg'un yeniden yorumladığı intikam teolojisi ile Tag Mehir saldırılarının uyumluluğu, No'ar ha-Gva'ot'un gerek fikri gerek eylemsel yönüyle Neo-Hasidizmin bir türevi olduğu kanaatini güçlendirmektedir.³⁶

Rabbi Ginzburg'un düşüncelerinde başlıca dört temel yaklaşım vardır. İlk olarak Yahudi halkı doğaüstü karakteristiklere sahiptir ve bu nedenle de diğer insanlardan farklıdır. İkinci olarak gayretkeş dindarlık, Tanrının adının yüceltilmesi (*Kidduş ha-Şem*)³⁷, Tanrının adını kirletenlere (Hillul ha-Şem) karşı mücadele

higut Yehudit (Yahudi Liderlik hareketi). Bkz. Magid, *Meir Kahane*, 195-196.

33 Motti Inbari, *Jewish Fundamentalism and the Temple Mount Who Will Built the Third Temple?* (State University Press, 2009). 132.

34 Neoloji “yeni bulunmuş sözcük veya deyim, yeni sözcükler kullanma”, bkz. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/neologism>.

35 *Leap of Faith: Israel's National Religious and the Israeli-Palestinian Conflict*.

36 Rabbi Ginzburg'un *Theocratic Messianic Revolutionism* düşüncesiyle ilgili bkz. Inbari, 131-160.

37 Kidduş ha-Şem, Yahudilikte “şehit olmak” anlamına da gelmektedir. Burada Hala-ha'ya göre prensip olarak intihar etmenin yasaklandığı, bu yasağın tek istisnasının Tanrının adını yüceltmek amacıyla kendi hayatını feda etmek olduğunu hatırlayabiliriz. Konunun şahadet ve “Kutsal Terör” boyutlarıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Inbari, 137, 23 no'lu dipnot açıklaması, 189.

esastır. Üçüncüsü Teokratik Devlet meselesidir. Burada seküler siyasi Siyonizmle çatışma gündeme gelmektedir. Zira Siyonizmin özünde seküler, ‘Yahudileri diğer uluslar arasındaki bir ulus’ olarak gören düşünce vardır.³⁸ Dördüncüsü ise III. Mabed’in inşasıdır.³⁹

Meir Kahane gibi Rabbi Ginzburg da teo-politik yaklaşımında *intikam teolojisine* vurgu yapmaktadır. Ortaçağ Aşkenazi mesihçiliğindeki algılamaya benzer şekilde Rabbi Ginzburg intikam ile şehitlik arasında sıkı bir bağ kurmaktadır. Dindar bir Yahudinin Tanrının adını yüceltmek adına intihar etmesi halinde Tanrının harekete geçeceğini ve onun öcünü almak için kurtuluşu getireceğini savunan Ginzburg, bu düşüncesiyle şiddeti kutsalla ilişkilendirerek meşrulaştırmaktadır.⁴⁰ Ginzburg’un öğretilerinde şiddet ve teröre ilişkin telkinlerin Kidduş Ha-Şem çerçevesinde özendirici ve teşvik edici şekilde işlenmesi No’ar ha-Gva’ot’un Filistinlilere yönelik katliamlarını da açıklamaktadır.⁴¹ Nitekim Temmuz 2015’te No’ar ha-Gva’ot yerleşimcileri, Nablus şehrinin güneyindeki Duma’da Dawabsheh ailesinin evini ateşe vererek Saad ve Riham Dawabsheh ile 18 aylık bebekleri Ali’yi katletmişlerdi. Tüm dünyada şiddetli tepkiye yol açan bu katliamın sorumlusu olarak Meir Ettinger, Şin-Bet tarafından tutuklandı. Ettinger, Meir Kahane’nin torunu idi.⁴²

38 Siyonist lider Theodor Herzl Yahudilerin Tanrının seçtiği ve ahitleştiği “kutsal” bir halk olduğuna dair Rabbani öğretiyi yerine dönemin milliyetçilik akımıyla uyumlu seküler bir ulus-devlet tasavvurunu savunmaktadır. Bu düşünce Agudat İsrail çatısı altındaki Haredim tarafından reddedilmiştir. Ancak Rav Avraham Yitzhak ha-Kohen Kook’un Siyonizm ile Rabbani Yahudiliği uzlaştıran yorumlarından sonra Medinat İsrail ve Haredim bir arada yaşamaya başlamıştır. Siyonizm’in ortaya çıkışı, gelişimi, karşılaştığı muhalefet ve bilahare yeniden yorumlanarak ekollere ayrılma süreciyle ilgili bkz. Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader* (Jewish Publication Society, 1997); Gil Troy, *The Zionist Ideas Visions for the Jewish Homeland – Then, Now, Tomorrow* (University of Nebraska Press, 2018.)

39 Inbari, *Jewish Fundamentalism*, 133.

40 Bu düşüncelerini anlatırken kutsal metinlerde yer alan Şimon ve Levi’nin kardeşleri Dina’nın Nablus’ta uğradığı saldırının intikamını aldıkları anlatıya referans vermektedir. Bkz. Tekvin 34:1-31.

41 Shimi Friedman *Hilltop Youth* hareketinin hem yerleşim hareketi hem de dindarlık açısından yeni bir olgu ve kıyametle ilgili teolojik motivasyona sahip olduğunu savunmaktadır. Friedman yerleşimcilerin “günlerin sonu”nun hızlandırılması ve ilahi kurtuluşun gerçekleştirilmesi için Arap komşularını taciz ederek bir kriz ve savaş ortamı oluşturmaya çalıştıklarını belirtmektedir. Bkz. Shimi Friedman, *The Hilltop Youth A Stage of Resistance and Counter Culture Practice* (Lexington Books, 2018) 24-25.

42 <https://www.timesofisrael.com/who-is-meir-ettinger-the-shin-bets-no-1-alleged-jewish-nationalist/>

5. No'ar ha-Gva'ot Hareketinin Toprak ve Kurtuluş Teolojisinin Özellikleri

Diğer yerleşimciler gibi No'ar ha-Gva'ot da Yahudi dini-siyasi geleneğindeki toprak teolojisini benimsemiştir. Ancak No'ar ha-Gva'ot'un diğerlerinden ayrılan yönü Rabbani otoritelerin yorumlarından ziyade doğrudan Tanah'ı merkeze alarak literal bir yorumu tercih etmeleridir.⁴³

Tanah, Yahudiler nezdinde Yahudi tarihinin, dolayısıyla da İsrail devletinin kökeninin, ideolojisinin, ilahi ve eskatolojik kaderinin yazılı kaynağı statüsüne sahiptir. Tanah'daki İbrahim peygamberle başlayan Seçilmişlik-Ahit-Vaat inanışlarına ilişkin anlatılar ile Kral Davut ve oğlu Kral Süleyman zamanında yaşanan Altın Çağ'a ilişkin mitoslar bu çerçevede özellikle vurgulanmaktadır.⁴⁴ Yahudi tarihyle ilgili mitlerin, öykülerin, şiirlerin, ilahi ve apokaliptik anlatıların bir derlemesi olan kutsal metin, öncelikle Siyonizm'i üreten ve sonunda Filistin'in işgaline sebep olan inançları, koşulları ve tutumları doğuran başlıca kaynak durumundadır. Yahudi kimliğinin rivayet unsurunu oluşturan kutsal metin temelli ön kabulleri kısaca aşağıdaki gibi özetleyebiliriz:

- 1) Yahudiler, bir kaderi gerçekleştirmek için Tanrıları tarafından seçilen özel ve ayrıcalıklı bir halktır; 20. yüzyılda Avrupa Yahudileri, üç bin yıldan daha uzun bir süre önce var olan İbrani kabilelerinden ilahi seçim ahdini ve tarihi kaderi miras aldılar.
- 2) Bu ahit, eski İsrailoğullarının bir mirası olarak onların soyundan gelenlere sonsuza dek devredilecek olan Kenan Ülkesinin (Filistin) mutlak mülkiyetini içerir; başka hiç kimse o topraklar üzerinde meşru bir hak iddia edemez.
- 3) Bu toprakların işgali ve iskanı, Yahudilere topluca yüklenen bir devlet kurma görevinin yerine getirilmesidir; toprağın saf Yahudiliği ilahi bir emirden kaynaklandığından bu misyon kutsal bir görevdir.⁴⁵ Dolayısıyla İsrail Devleti'nin kuruluşu bir tür hierofanıdır.

Rabbani gelenekte sürgün, Tanrının kurtuluş planının bir parçasıdır ve yaşanması gereken bir ara dönemdir. Kurtuluş ancak ilahi bir müdahaleyle gerçekleşeceğinden sürgündeki Yahudiler kendiliklerinden bir müdahalede bulunamaz. Dolayısıyla sabır ve dua ile pasif bir bekleyiş sürgün yaşantısının esasıdır.⁴⁶ Bar Kohba

⁴³ Inbari, *Jewish Fundamentalism*, 133.

⁴⁴ Hassan Haddad İbrahim Abu-Lughod, "The Biblical Bases of Zionist Colonialism", *Settler Regimes in Africa and The Arab World: The Illusion of Endurance* (Illinois: The Medina University Press International, 1974).

⁴⁵ Haddad, "The Biblical Bases of Zionist Colonialism", 3-4.

⁴⁶ Her türden aktif çaba sadece yararlı değil, aynı zamanda olumsuz ve zararlıdır. R.

isyanı Tanrısal kurtuluşla ilgili bir başkaldırı olarak görülmüştür. Cezası sürgün olmuştur.⁴⁷ Sürgündeki sahte Mesih hareketleri de bu anlayışla reddedilmiştir.

Yahudi diasporasının oluşumundan sonra sürgün hayatının ne kadar süreceği, Erets İsrail'e ne zaman geri döneleceği konularında Kudüs Rabbileri ile Babil Geonimi arasında bir tartışma ve rekabet ortaya çıkmıştır.⁴⁸ Yehoshafat Gafni sürgün ve diaspora ile ilgili algılamaların zamanla ceza olarak sürgün, nihai kurtuluşun bir merhalesi olarak sürgün ve evrensel misyon için sürgün şeklinde üç farklı açıdan da tartışılmakta olduğuna dikkat çekmektedir.⁴⁹ Bu rekabette Kudüs Rabbileri Erets İsrail'e dönüşü ve dini hayatın ihya edilmesini öncelerken diaspora Yahudileri Mesihî dönem başlamadan önce sürgünde yaşamayı önceleyen bir teoloji geliştirmiş ancak kolektif hafıza ve bütünlük için de ruhsal alanda bir an önce topraklarına dönebilme umudunu da günlük ibadetlerinde özlemle dile getirme formülünü benimsemiştir.⁵⁰ “Gelecek sene Kudüs'te” ifadesi bu formülün ana unsuru olmuştur.

No'ar ha-Gva'ot kurtuluş konusunda Davut soyundan gelecek kurtarıcı Mesihçilik yerine Erets İsrail'e yerleşmek ve orada yaşamak suretiyle Tanrıyla bağlantı kurarak kurtuluşa erileceği düşüncesini merkeze almıştır.⁵¹ Bu yorumda Tora'da hiç zikredilmeyen Mesih kelimesi yerine *kurtarıcı* kelimesine vurgu yapmaktadır. Buna göre “Kurtarıcı”, Tanrıdır.⁵² Dolayısıyla kurtuluş kavramı Tanrı ve toprak

Schneersohn, herhangi bir pratik aktif çabayı reddetmekle yetinmedi; ayrıca ruhsal aktivizmi, yani Mesih'in gelmesi için güçlü bir şekilde dua etmeyi de yasakladı, çünkü bu tür dualar 'sonu zorlamak' (dehikat haketz) olarak kabul ediliyor ve kendi sözleriyle: “Bunun için yalvararak da olsa, bilhassa cismani güçler ve planlar kullanarak sonu zorlamak caiz değildir”. Mashiach, A., *a6516*, “Redemption, settlement and agriculture in the religious teachings of Hovevei Zion”, *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 77/4 (2021).

47 Isaiah Gafn, *Land, Center and Diaspora Jewish Constructs in Late Antiquity* (United Kingdom: Sheffield Academic Press, 1997) 72. Eğer gençler size gelip “Mabed'i inşa edin” derse onları dinlemeyin, lakin bir yaşlı gelip “Mabed'i yıkın” derse onu dinleyin. (Aboda Zara 1.19)

48 Gafni, *Land, Center and Diaspora*, 97.

49 Gafni, *Land, Center and Diaspora*, 19-40.

50 Carton, *Unsettling the Settlement*, 31.

51 Rabbi Avraham Yitzhak Hacoen Kook'un klasik Mesih inancına getirdiği Yusuf'un oğlu (militarist Mesih) ve Davut'un oğlu (Kurtarıcı Mesih) şeklindeki ikili Mesih yorumu Rabbi Ginzburg'un Od Yoseph Chai öğretilerindeki Mesih anlayışıyla devam ettirilmiştir. Kook'un ikili Mesih öğretisiyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Baki Adam, “Kutsal Toprak, Mesih ve Terör”, *Dini Araştırmalar* 7/20 (ts.), 61-72.

52 Carton, *Unsettling the Settlement*, 32.

ile ilişkilendirilmektedir. Bu Tanrının toprağında Tanrının eliyle gerçekleşecek kurtuluş fikri, Sabra (orijinal ulusal canlanma hareketi gibi Siyonist yerleşimciler) ile benzerlik taşımaktadır. Tıpkı Bar Kohba gibi No'ar HaGva'ot da gelecekteki Mesihçi bir kurtuluşu beklemek yerine Eretz İsrail'de bulunma haliyle cari bir kurtuluşa ermek düşüncesine sahiptir. Simon Bar Kohba, Rabbanî anlatılardaki isyankâr bir figür olmak yerine, özellikle de İsrail Devletinin kuruluşundan itibaren Yahudi ulusal kimliğinin bir sembolü olarak daha fazla öne çıkarılmıştır.⁵³

No'ar ha-Gva'ot eylemlerinin hem Filistinlilere hem de İsrail Savunma Güçleri (IDF)'ye yöneldiği ve hukuki, siyasi ve askeri açılardan yol açtığı sonuçları öngörmeksizin gerçekleştirildiği düşünüldüğünde *No'ar ha-Gva'ot* bağlularının Bar Kohba'dan da esinlendikleri sonucuna ulaşılabilir. Bar Kohba figürü ve eylemleriyle benzerlik kurulması noktasında bir başka örnek daha zikredilebilir. Nitekim Carton tarafından İsrail'deki bir çocuk kitabında Bar Kohba asilerinin Yahuda'nın gizli mağaralarında yaşadıklarına, burada savaş eğitimleri yaptıklarına dair anlatılar yer aldığı belirtilmektedir. Buradan hareketle kimi No'ar ha-Gva'ot bağlularının da benzer şekilde mağaralarda yaşadığına dolayısıyla Bar Kohba özdeşleşmesinin boyutuna vurgu yapmaktadır.⁵⁴

No'ar ha-Gva'ot, 1967 savaşının zaferini ve Tanrı tarafından vaat edilen Erets İsrail'in önemli bir bölümünün, özellikle dini öneme sahip bölgelerin kurtuluşu olarak görmüş ve bunu kıyamet sürecinin başladığının bir işareti olarak yorumlamıştır. No'ar ha-Gva'ot'un kurtuluş anlayışı Erets İsrail'in mümkün olduğu kadar çok yerinde yerleşim yeri kurmanın İlahi kurtuluşun gelmesini ve Yahudi teokrasisinin yeniden kurulmasını hızlandıracığı inancına dayanmaktadır.⁵⁵ Dolayısıyla yerleşimci hareketin kurucu neslini temsil eden Gush Emunim bağlusu ebeveynlerinin aksine No'ar ha-Gva'ot, sahadaki siyasi gerçekliğe boyun eğmeye daha az isteklidir. Tutumlardaki farklılık, 2005'te Gazze'deki yerleşim yeri Guş Katif'in tasfiyesinde gözlemlenmiştir. Zorunlu tahliye sırasında Guş Katif'te bulunanların

53 Harkabi, *Bar Kohba Syndrome* başlıklı kitabında Simon Bar Kohba'nın sonuçlarını düşünmeksizin cesaret, kahramanlık, başkaldırı ve meydan okuma hissiyatının yanı sıra ulusal canlanmanın da bir sembolü olarak algılandığına dikkat çekmektedir. Bu tür coşkulu eylemleri Bar Kohba Sendromu şeklinde isimlendirmektedir. Yehoshafat Harkabi, *The Bar Kohba Syndrome* (New York: Rossel Books, 1983)103-104.

54 Carton, *Unsettling the Settlement*, 33.

55 Alshech-Perry, "Self-Radicalized Western Salafi-Jihadis and Hilltop Youth in the West Bank Similar Radical Thought, Completely Different Practice", 164-165. Türkçe literatürde rastlandığı şekliyle Tanrıyı kıyamet zorlamak anlamına gelen Dehikat Ha-Ketz Rabbanî Yahudilikte ve Lubavitcher (Habad) Hasidiliğinde ilke olarak yasaklanmıştır.

büyük çoğunluğunu oluşturan Guş Emunim yerleşimcileri, tahliye planına yalnızca pasif bir şekilde direnmiş; İsrail askerlerinin onları evlerinden çıkarmasını engellemek için şiddet kullanmamışlardır. Eylemsiz kalmaları, İsrail hükümetinin meşru bir varlık olduğuna ve İsrail yasalarına saygı duyulması gerektiğine olan inançlarıyla ilişkilendirilmiştir. Buna karşılık, tahliyeden sadece birkaç gün önce Guş Katif'e gelen No'ar ha-Gva'ot mensupları hükümeti gayri meşru kabul etmeleri ve onun politikalarını Tanrının krallığının yeniden kurulmasını tehlikeye atarak Tanrının iradesini bozmak olarak görmeleri nedeniyle hükümetin eylemlerine şiddetle karşılık vermişlerdir.⁵⁶

No'ar ha-Gva'ot'un eylemlerine dayanak teşkil eden teolojik özelliklerine ve bu kapsamda fundamenalist kutsal metin odaklı literal yorum anlayışı, merkezi otorite yokluğu, şiddet ve terör metodlarına meşruiyet ve öncelik tanınması, lidersiz "yalnız kurt"⁵⁷ tabir edilen eylemsellik pratiği dikkate alındığında klasik Yahudiliğin temel unsurlarına yeni bir yaklaşımla baktıkları söylenebilir.

Sonuç

No'ar ha-Gva'ot hareketi Filistin Devleti'ne ait topraklarda 1967'den sonra ortaya çıkan yasa dışı Yahudi yerleşimci hareketinin son örneğidir. Yerleşimci hareketi üç evrede değerlendirmek gerektiği düşünülmektedir. Zira 1800'lerin son çeyreğinde Siyonizm'le birlikte başlayan ve Aliyalar dönemi dediğimiz ilk evre Seküler Siyonizm ve Kibbutz Hareketini kapsamaktadır. Bu dönemde çağın gereği ve anti-semitizmin bir sonucu olarak Ulusçuluk ve Komünist ideolojilerinin yansması olan nasyonal-sosyalist karakter hakimdir. Dini söylem ve motivasyon henüz belirgin değildir. İkinci evre 1967 Altı Gün Savaşı ile başlayarak 2000'li yıllara uzanmaktadır. Bu dönemin karakteristiği kurucu ideoloji ile dinî inanç ve değerlerin işbirliği içinde bir arada yaşamaya başlamasıdır. Ortak yaşamın sem-

⁵⁶ Alshech, "Self-Radicalized Western Salafi-Jihadis and Hilltop Youth in the West Bank Similar Radical Thought, Completely Different Practice", 165-190.

⁵⁷ "Yalnız kurt" 21'nci yüzyılın uluslararası güvenlik ve terörizmle ilgili literatüründe kullanılan ve yeni tip bir terörist aktörü belirten tabirlerdendir. Özellikle Filistin'de illegal Yahudi yerleşimciler, ABD ve Yeni Zelanda'da Beyaz Üstünlükçü söylemlere sahip belirli bir terör örgütüne açıkça bağlı olmayan teröristler, literatürde "yalnız kurt", "yalnız terörist", "lidersiz terörist" şeklinde zikredilmektedir. Bkz. Michal Weissbrod, "Lone Wolf" Terrorists: The Palestinian Case Study (Israel: The Hebrew University of Jerusalem Faculty of Social Sciences The Federmann School of Public Policy and Government, 2018.), basılmamış Yüksek Lisans tezi; Haaretz, "Israel's Contradiction of Eliminating Terrorism and Expanding Settlements" (22 Haziran 2023); Boaz Ganor, "Understanding the Motivations of 'Lone Wolf' Terrorists: The 'Bathtub' Model", *Perspectives on Terrorism* 15/2 (Spring 2021), 23-32.

bolü olarak YEŞ'A Konseyi ve İsrail yasalarına göre “yasal yerleşim yerleri” öne çıkmaktadır. Bu dönemin yerleşimci hareketinin en belirgin temsilcisi Guş Emunim'dir. Üçüncü ve halen devam eden evre ise No'ar ha-Gva'ot yerleşimleridir. Bunlar sadece uluslararası hukuka göre değil İsrail Devleti yasalarına göre de “illegal” yerleşimlerdir.

No'ar ha-Gva'ot gerek eylemleri gerek dini motivasyonu temelinde teo-politik bir olgudur. Zira vatandaşı oldukları devletin siyasi partileriyle ilişkileri, devletin askeriyeye olan ihtilafları ve Filistin Devleti'nin topraklarındaki yasadışı varlıkları ve terör eylemleri No'ar ha-Gva'ot hareketini politik bir aktör olarak görmemizi gerektirmektedir.

Teolojik özelliklerini Amerikan Yahudisi Meir Kahane'nin *intikam teolojisi* ile yine bir Amerikan Yahudisi olan Habad bağlısı Yitzhak Ginzburg'un Yahudi üstünlüğü ve Arap nefreti ilkelerinin savunulması, Tanrının adının yüceltilmesi (Kidduş Ha-Şem), Tanrının adını kirletenlere (Hillul Ha-Şem) karşı mücadele edilmesi, Teokratik Devlet kurulması ve III. Mabed'in inşa edilmesi şeklinde özetlenebilecek dört unsurlu teo-politikasından esinlendiğini söyleyebiliriz.

Genel olarak Filistin'de özelde ise Batı Şeria'daki Yahudi radikalizminin, yasadışı yerleşimciler eliyle gerçekleştirdiği terör eylemlerinin, ulusal ve uluslararası kamuoyunda “radikalleşme ve şiddet içeren aşırılık” özelinde yeterince gündeme gelmediği, oysa Yahudi radikalizminin hem bir radikalleşme formu, hem de Müslümanlar arasındaki radikalleşmenin bir sebebi olduğu noktasına vurgu yapılması gerektiği düşünülmektedir.

Kaynakça

Aly, Anne and Neumann, Peter R and El Said, Hamed and Zeuthen, Martine and Romaniuk, Peter and Omelicheva, Mariya Y and Ellis, James O and Schmid, Alex P and Lucas, Kosta and others, Zeiger, Sara. “Countering violent extremism: Developing an evidence-base for policy and practice”. *Curtin University*.

Arie Perliger, Ami Pedahzur. *Jewish Terrorism in Israel*. Columbia University Press, 2009.

Arthur Hertzberg. *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader*. Jewish Publication Society, 1997.

Baki Adam. “Kutsal Toprak, Mesih ve Terör”. *Dini Araştırmalar* 7/20 (ts.), 61-72.

Boaz Ganor. “Understanding the Motivations of ‘Lone Wolf’ Terrorists: The ‘Bathtub’ Model”. *Perspectives on Terrorism* 15/2 (Sipring 2021), 23-32.

- Daniel Byman. *A High Price: The Triumphs and Failures of Israeli Counterterrorism*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Donald S. Will. "Zionist Settlement Ideology and Its Ramifications for the Palestinian People". *Journal of Palestine Studies* 11/3 (Spring 1982), 37-57.
- Emily Carton. *Unsettling the Settlement: The Ideology of Israel's Hilltop Youth*. Haverford College Department of Religion, 2011.
- Gil Troy. *The Zionist Ideas Visions for the Jewish Homeland—Then, Now, Tomorrow*. University of Nebraska Press, ts.
- Ibrahim Abu-Lughod, Hassan Haddad. "The Biblical Bases of Zionist Colonialism". *Settler Regimes in Africa And The Arab World: The Illusion of Endurance*. Illinois: The Medina University Press International, 1974.
- Isaiah Gafn. *Land, Center and Diaspora Jewish Constructs in Late Antiquity*. United Kingdom: Sheffield Academic Press, 1997.
- Mashiach, A. *a6516*. "Redemption, settlement and agriculture in the religious teachings of Hovevei Zion". *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 77/4 (2021).
- Matusitz, Jonathan. "Similarities between Terrorist Networks in Antiquity and Present-Day Cyberterrorist Networks". *Trends in Organized Crime* 11/2 (2008), 183-199.
- McCauley, Clark - Moskalenko, Sophia. "Mechanisms of Political Radicalization: Pathways Toward Terrorism". *Terrorism and Political Violence* 20/3 (Temmuz 2008), 415-433. <https://doi.org/10.1080/09546550802073367>
- Michal Weissbrod. *"Lone Wolf" Terrorists: The Palestinian Case Study*. Israel: The Hebrew University of Jerusalem Faculty of Social Sciences The Federmann School of Public Policy and Government, ts.
- Motti Inbari. *Jewish Fundamentalism and the Temple Mount Who Will Built the Third Temple?* State University Press, 2009.
- Roth, Cecil. "The Zealots in The War of 66–73". *Journal of Semitic Studies* 4/4 (01 Ekim 1959), 332-355. <https://doi.org/10.1093/jss/4.4.332>
- Sara Yael Hirschhorn. *City on a hilltop: American Jews and the Israeli settler movement*. USA, 2017.
- Shaul Magid. *Meir Kahane: an American Jewish radical*. Princeton University Press, 2021.
- Shimi Friedman. *The Hilltop Youth A Stage of Resistance and Counter Culture Practice*. Lexington Books, 2018.
- Simon Perry, Eli Alshech. "Self-Radicalized Western Salafi-Jihadis and Hilltop Youth in the West Bank Similar Radical Thought, Completely Different Pra-

ctice”. *Journal of Religion and Violence* 8/2 (2020), 153-195. <https://doi.org/10.5840/jrv202091776>

The Jerusalem Fund. “israeli-settlements-illegal-but-still-subsidized-by-the-american-taxpayer”, Temmuz 2022. <https://thejerusalemfund.org/2022/07/israeli-settlements-illegal-but-still-subsidized-by-the-american-taxpayer/>
Yehoshafat Harkabi. *The Bar Kokhba Syndrome*. New York: Rossel Books, 1983.
Zeiger, Sara vd. “Countering violent extremism: Developing an evidence-base for policy and practice”.

Haaretz. “Israel’s Contradiction of Eliminating Terrorism and Expanding Settlements” (22 Haziran 2023).

Leap of Faith: Israel’s National Religious and the Israeli-Palestinian Conflict. International Crisis Group, 21 Kasım 2013.

“Oliver Roy, Al Qaeda in the West as a Youth Movement”. *SSRN Electronic Journal*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.1333550>

Price Tag and Extremist Attacks in Israel. Anti-Defamation League -ADL, 20 Haziran 2017. <https://www.adl.org/resources/backgrounders/price-tag-and-extremist-attacks-israel>



Gustavo Gutierrez ve Latin Amerika Özgürlük Teolojisi

Fatma GÜL ÖZ VARICI

Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi/ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

[fatmaguloz@gmail.com],Orcid ID:0000-0003-4657-1987



Giriş

Özgürlük teolojisi kendi dini söylemi içerisinde; siyasi, toplumsal, ekonomik endişe ve çabaların dile getirildiği radikal bir toplum hareketidir. 1960'lı yıllarda Latin Amerika'da ortaya çıkan, başlangıçta Katolik dünya içerisinde gündem oluşturan bu teoloji, sonrasında farklı Hıristiyan mezhepleri ve dünyanın farklı bölgelerinde tartışılan bir takım eleştirel ideolojilere zemin işlevi görmüştür. Bu çalışmada özgürlük teolojisine ismini veren Latin Amerikalı teolog Gustavo Gutierrez ekseninde özgürlük teolojisinin genel muhtevası hakkında bilgi vermek amaçlanmaktadır. Bunun için öncelikle Gustavo Gutierrez'in kimliği ve entelektüel arka planı hakkında bilgi verilecek, özgürlük teolojisinin kaynakları ayrı başlıklar halinde tartışılacaktır. Sonrasında teolojinin temel argümanları ortaya konarak özgürlük teolojisinin çerçevesi çizilecek ve Hindistan kökenli bir hareket örneği olarak Dalitlerle ilişkisi ve benzerlikleri ifade edilmeye çalışılacaktır.

Özgürlük teolojisi; adalet, barış, eşitlik arayışında olanlar için din kaynaklı bir ifade biçimi olmuştur. Bu bağlamda «feminist», «siyahi», «İslami», anti-kapitalist», «sosyalist» gibi kategoriler çerçevesinde kullanılmıştır. Buradan yola çıkarak özgürlük teolojisinin farklı insanlar için farklı anlamlara gelen bir teoloji olduğu söylenebilir. Bu teoloji yoksulların, acı ve ıstırap çekenlerin, ezilenlerin, zulüm görenlerin Tanrı tecrübelerinden yola çıkarak geliştirilmiştir. Söz konusu bu insanların tecrübelerine öncelik vererek onları bu durumlarından kurtarmak

teolojinin temel amacıdır. Özgürlük teolojisi dünyamızda özellikle 1950'li yıllarda Güney Amerika ülkelerinde yaşanan yoğun insani acıların, ıstırapların ve elemelerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkmasında rol oynayan temel etmenler ise özetle şunlardır: (1) 1950'li yıllarda Güney Amerika ülkelerinde yaşanan yoğun açlık, fakirlik ve sefaletler. (2) Roma Katolik ve Protestan kiliselerinin 1950'li yıllardan sonra adalet, barış, eşitlik gibi konularda takındıkları tutum ve davranışlar. (3) 1960'lı yıllardan sonra yoğun sefaletlerin ışığı altında yeni bir Hıristiyan tenkidi olarak ortaya çıkan politik teoloji. (4) Marksizm. Latin Amerika teologları bu teolojinin geliştirildiği yıllarda eleştirel olarak Marksizm'den bazı ifade ve anlayışları kendi teolojileri bağlamında almışlardır.¹

Genel olarak özgürlük teolojisine dâhil edilebilecek tüm hareketlerde ortak olarak kabul edilebilecek bazı özellikler vardır. Bu özelliklerin başında da bu tür oluşumların statükocu mevcut siyasi iktidarlara, toplumsal yapılara ve güç odaklarına karşı durması gelmektedir. Bunu yaparken bu teolojiler, dönemlerinin muhalif ideoloji ve hareketleriyle işbirliği yapmaktan da çekinmemişlerdir. Bu noktada özgürlük teolojisinin; toplumu siyasi hedefleri doğrultusunda harekete geçirmeyi amaçlayan, bu amaçlar doğrultusunda yeni bir dini-siyasi söylem ortaya koyan ve dini terminolojiyi toplumsal sisteme yönelik eleştirel bir perspektifle yeniden yorumlayan, siyasi ideolojilerle ortak karakteristikler gösteren bir toplumsal hareket olduğu söylenebilir. Bu noktada şu soru doğal olarak akla gelmektedir: Din, siyaset ve ideoloji arasında nasıl bir ilişki vardır ya da olmalıdır?² Dinlerin insan hayatını ilgilendiren hemen her konuda bir ilkesi, önerisi, emir ve yasakları olduğu düşünülürse, özgürlük teolojisi gibi dini ve siyasi karakterli hareketlerde gerekli çözümlenelerin yapılabilmesi için din ve siyasi ideolojilerin kesişim alanlarını kullanmak önem arz etmektedir.

Kullandığı metot bakımından diğer Hıristiyan teolojilerinden ayrılan özgürlük teolojisinde temel vurgu teorik söylemler üzerine değil, eylem üzerine yapılır. Zira özgürlük teolojisi teori ile pratik arasındaki ilişki konusunda farklı bir anlayış ileri sürmektedir. Diğer Hıristiyan teolojilerinde teori yani anlama önce gelmektedir. Yani bir kimse önce Hıristiyan geleneğinin ne olduğunu ve kendisinin içinde bulunduğu özel durumla ilgili ne söylediğini tespit edecek, ondan sonra edindi-

1 Mahmut Aydın, "Bir Hıristiyan Kurtuluş Teolojisinden Dinlerin Bir Kurtuluş Teolojisine Doğru", *Divan* 2 /9 (Aralık 2000), 142.

2 Hüseyin Ahsen Akdal, *Kurtuluş Teolojisi Hareketinin Düşünsel ve Toplumsal Kaynakları* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 2-3.

ği anlayışı kendi durumuna uygulayacaktır. Özgürlük teolojisi ise bunun aksine yoksul, baskı ve zulüm altında olan kişiler adına kurtarıcı bir eylem içinde olmadıkça başarılı ve verimli bir teolojik düşüncenin mümkün olamayacağını ileri sürmektedir. Dolayısıyla yapılan ya da yapılmayan şeyler düşünceyi etkilemektedir. Kişiler bir şekilde kurtuluş süreciyle alakadar olmuyorsa bu onların teolojinin ne anlama geldiğini anlamadıklarını göstermektedir.³

En başından itibaren sadece dini söylemle yetinmemiş, toplumsal dünyanın gerçek problemlerine din ekseni çözümler getirmek için çaba sarf etmiş bu özgün hareket, Latin Amerikalı teolog Gustavo Gutierrez Merino tarafından “Özgürlük Teolojisi” olarak geliştirilmiştir. Özgürlük teolojisinin babasının Gutierrez olması noktasından hareketle ilk olarak onun kim olduğu ve temel düşünce sisteminin ne olduğu hakkında bilgi verilecektir.

1. Gustavo Gutierrez Kimdir?

Latin Amerika Katolikliğinin en önemli isimlerinden birisi olan Perulu ilahiyatçı ve Dominik Rahip Gustavo Gutierrez Merino, “Özgürlük Teolojisinin” babası olarak görülür. 8 Haziran 1928’de Lima’nın Monserrat ilçesinde doğan Gutierrez, Kızılderili mirasına sahip Quechua ve İspanyol karışımı bir melezdır. Gençliğinin büyük bölümünde kemik iliği hastalığı ile mücadele etmiş, 12-18 yaşları arasında tekerlekli sandalyeye mahkûm olmuştur. Fiziksel durumu düzeldiğinde, Gutierrez Peru’da tıp ve edebiyat okuduktan sonra 1951’den 1955’e kadar Belçika’daki Leuven Üniversitesi’nde Psikoloji ve Felsefe okumuştur. Ayrıca Freud felsefesi üzerine lisansını tamamlamış ve günün önde gelen Katolik teologlarını incelemiştir. 1955-1959 yılları arasında, İlahiyat doktorasını yaptığı Lyon Üniversitesi’nde çalışmalar yapmıştır. Hem Leuven hem de Lyon Üniversitelerinde Gutierrez, Lima’da daha önce başladığı Karl Marx çalışmalarına devam etmiştir. Avrupa’daki deneyimleri ve öğrenmeleri, özgürlük teolojisini anlama görevi için önemlidir. Gutierrez, 1959’da doğduğu yer olan Lima’ya dönmüş ve aynı yıl bir rahip olarak görevlendirilmiştir. Bölge papazı olarak Lima Katolik Üniversitesi İlahiyat ve Sosyal Bilimler Bölümü’nde öğretmen olarak çalışmaya başlamış aynı zamanda Ulusal Katolik Öğrenciler Birliği’nin papazı olmuştur. Hayatının çoğunu Lima, Lima’nın gecekondu bölgesi Rimac’ta yoksullar ve ezilenler arasında yaşayıp çalışarak geçirmiştir. Bugün Gutierrez, Norte Dame Üniversitesi’nde John Cardinal O’Hara İlahiyat Profesörlüğüne sahiptir. Peru’da Papalık Katolik Üniversitesi’n-

3 Aydın, “Bir Hıristiyan Kurtuluş Teolojisinden Dinlerin Bir Kurtuluş Teolojisine Doğru”, 143.

de profesör ve Kuzey Amerika ve Avrupa'daki birçok büyük üniversitede misafir profesör olarak çalışmış, uluslararası dergi Concilium'da yayınlar yapmış ve yönetim kurulu üyeliğinde bulunmuştur. Gutierrez aynı zamanda Peru Dil Akademisi üyesidir ve 1993'te yorulmak bilmeyen çalışmaları nedeniyle Fransız hükümeti tarafından Onur Lejyonu'na (*Legion of Honor*) layık görülmüştür. 2002'de Amerikan Sanat ve Bilim Akademisi'ne seçilen Gutierrez 2003 yılında prestijli Principe de Asturias ödülünü kazanmıştır. Ve 20 Eylül 2009'da Elmhurst Üniversitesi, en yüksek onur Niebuhr Madalyası'nı sunarak sosyal adalet ve kişisel saygınlık konusundaki çalışmalarını tanımıştır.⁴

Sömürünün her türlüşünden özgürleşme, daha insanca, kutsanmış bir hayat ve yeni bir insan yaratılışı üzerine düşünen Gutierrez'in teolojik projesi; onu şimdiye kadar bildiğinden, öğrendiğinden farklı bir Hıristiyan teolojisi metodu ve doğası ile ilgili sorgulamaya yönelten gerçek bir durum içerisinde filizlenmiştir. Bu durum marjinalleşmeyi açıkça belirten Gutierrez'in Peru'daki kendi kişisel marjinalleşme sürecini de içine almaktadır. Zira ekonomik statülerin geleneksel olarak bir kimsenin teninin beyazlığıyla bağıntılı olduğu Peru'da bir melez olarak Gutierrez, erken yaşta hem ayrımcılığı hem de fakirliği tecrübe etmiştir. Lima'daki medikal çalışmaları sırasında Karl Marx'ın yazılarıyla karşılaşmış ve Peru toplumundaki ekonomik ve sosyal eşitsizliği protesto eden Hıristiyan öğrenci hareketine katılmıştır. 1960'larda Lima'nın gecekondu mahallelerinde Kilise Taban Cemaati hareketine dahil olarak kilisesindeki yoksullarla, aldığı geleneksel teolojik eğitime meydan okurcasına toplantılar yapan Gutierrez, ilk elden tecrübe ettiği ve içinde bulunduğu duruma tam bir sadakatle zulüm ve marjinalleşme hakkında "Özgürlük Teolojisini" yazmıştır.⁵

2. Özgürlük Teolojisinin Kaynakları

Özgürlük teolojisi, içerisinde geliştiği ortamın sosyal, kültürel, ekonomik, ideolojik ve teolojik özelliklerinin bir bütün olarak sunduğu ortamın bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu başlık altında bu teolojinin kaynakları olarak nitelendirilebilecek maddeler ele alınarak teolojiye katkısı tartışılacaktır.

4 Henkholun Dungal, "Gustavo Gutierrez: The Father of Liberation Theology", Academia (Erişim 20 Mart 2023).

5 David R. Brockman, *No Longer the Same. Religious Others and the Liberation of Christian Theology* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 101-102.

2.1. Latin Amerika Bağlamı

Gutierrez'in yaşadıkları (*truth event*) onu mevcut olanın dışında farklı bir teoloji geliştirmesi gerektiği gerçeğine yönlendirmiştir. O, açık bir şekilde Latin Amerika bağlamı ve bu bağlamın şekillendirdiği bakış açısından hareketle bu yeni teolojiyi geliştirmeye çalışmıştır. Latin Amerika'daki yaşanan fiili durum üzerinden Hıristiyan uygulamalarını yeniden ele almanın gerekliliği noktasından hareket eden Gutierrez, Kilise'nin ve din adamlarının toplumdaki konumlarının yeniden gözden geçirilmesini savunmuştur. O, tüm dünyadaki süreçleri ve kilise tarihini dikkate alarak Latin Amerika bağlamına ve kendi zamanına odaklanmaktadır.⁶ Kendisi de ona en yakın olan dünya ve kendi katkısını ve gelişimini deneyimlediği dünya olması sebebiyle özelde Latin Amerika dünyasıyla ilgilenmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁷

Gutierrez'in teolojik projesi 1960'ların sonunda Latin Amerika'daki devrimci mücadelelere bir cevap niteliğinde olduğu için öncelikle teolojinin ortaya çıktığı dönemde Latin Amerika'nın içinde bulunduğu dini, siyasi ve kültürel bağlam hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

60'lı yıllarda ivme kazanan özgürlük teolojisi hareketinin üzerinde yükseldiği toplumsal değişimin zeminini çözümlenebilmek için 1930'lu yıllara göz atmak yerinde olacaktır. Zira bu dönemde; göç rakamlarında ve kentleşme oranındaki hızlı artış, köylülerin topraksızlaşması, popülist siyasi rejimlerin inşası, ulaşım ve iletişim konularında yaşanan gelişmeler, sanayileşme gibi pek çok önemli değişim meydana gelmiştir. Ve özgürlük teolojisi toplumsal koşullarda hızla gerçekleşen böylesi değişimlerin yol açtığı eşitsizliklere yönelik bir eleştiridir.⁸

Latin Amerika'da 1930'lu yıllar kırdan kente göç olgusunun gözlemlendiği ve kentleşmenin ivme kazandığı bir dönemi ifade etmektedir. Bu iç göç olgusunun nedenleri ülkeden ülkeye farklılık gösterse de olgunun kendisi tüm kıta için ortak ve ilerleyen zamanda giderek artacaktır. Bu durumun nedenleri arasında özellikle kırsal kesimlerde yaygın olan açlık, eğitim imkânlarının sınırlılığı, ekilebilir arazi kıtlığı, toprak mülkiyetindeki eşitsizlikler, sağlık hizmetlerinin yetersizliği, doğal afetler, iç çatışmalar ve kuraklık gibi sorunlar sayılabilir. Kentlerde yaşayanların tüm nüfusa oranı 1930-60 yılları arasında %39'dan %67'ye yükselmiş, neredeyse iki katına çıkmıştır. Bu kentleşme süreci ve sınıf kompozisyonundaki

⁶ Brockman, No Longer the Same, 103.

⁷ Doungel, Gustavo Gutierrez: The Father of Liberation Theology.

⁸ Akdal, *Kurtuluş Teolojisi Hareketinin Düşünsel ve Toplumsal Kaynakları*, 15.

radikal dönüşüm; kentlerin yatay olarak hızlı gelişmesi ve gecekondulaşma gibi sonuçlara yol açmış ve kent yoksulluğu olgusu meydana gelmiştir. Gerek kırsal yapılarda meydana gelen mülksüzleşme ve gerekse kent yoksullarının sayısındaki hızlı artış, radikal değişim taleplerini dile getiren muhalif hareketleri besleyen temel toplumsal dinamikler olmuştur. Bu dönemde sendikalar, devrimci örgütler ve komünist partiler taraftar kazanmış, özgürlük teolojisi hareketi de gelişmesi için uygun koşulları söz konusu toplumsal kesimlerde bulmuştur. Dolayısıyla özgürlük teolojisinin seküler karakterli muhalif hareketlerle aynı toplumsal zemini paylaştığı görülmektedir. Özgürlük teolojisinin söz konusu hareketlerle hem rekabet hem de esinlenme içeren bir ilişki kurduğu ve bunun hareketin oluşumundaki temel etkenlerden biri olduğu söylenebilir.⁹

Gutierrez'in hareketi “özgürlük teolojisi” olarak nitelendirdiği 1960'lara gelecek olursak bu dönemde Latin Amerika'nın politik, kültürel ve entelektüel bir hareketlilik bölgesi olduğu söylenebilir. Avrupa'nın sömürge egemenliğine hâkim olduğu günlerden beri Latin Amerika, kat'i bir eşitsizlikle karakterize edilmiştir. Ulusal askeri güçler tarafından desteklenen muhafazakâr elitler güçlerini mallarına el konulan ve çoğunlukla Hintli ve melez olan yoksul çoğunluk üzerinde kullanmaktadır. Katolik Kilisesi liderleri ise bu sistemde muhafazakâr elitlerle iş birliği halinde toplumsal aktivizm ve protestoların karşısında bir duruş sergilemiştir.¹⁰ Başka bir ifade ile Kilise Latin Amerika Katoliklerinin bu içler acısı durumunu, bu ülkelerdeki diktatörleri ve Amerika Birleşik Devletleri'nin Marksist gerillalara karşı siyasetini destekleyerek, görmezden gelmiştir.¹¹ Bu dönem, azgelişmişliğin gerçek nedenlerini ortadan kaldıran güçlü bir sosyolojik akımın ortaya çıkışını beraberinde getirmiştir. Batı dünyasının bütün uluslarının geniş bir kalkınma sürecine girdiği, birbirine bağımlı ancak denk olmadığı, kazancın hali hazırda gelişmiş olan merkez ülkelere aktığı ve dezavantajların ise tarihsel olarak az gelişmiş ülkelere yönlendirildiği bir sistemle organize edilen bu durum bir tarafında kalkınma diğer tarafında azgelişmişliğin bulunduğu bir madalyonu anımsatmaktadır. Tabir yerindeyse üçüncü dünya ülkelerinin yoksulluğu birinci dünya ülkelerinin bolluk ve refahın tadını çıkarabilmeleri için ödenen bir bedeldir.¹²

9 Akdal, *Kurtuluş Teolojisi Hareketinin Düşünsel ve Toplumsal Kaynakları*, 17.

10 Brockman, “No Longer the Same”, 102.

11 Ali Murat Yel, “Geleneğin Bozulması: Kurtuluş Teolojisi ve Cizvitler”, *Divan*, 2/5 (Aralık 1998), 47.

12 Philosophical Investigations (PEPED), “A Short History of Liberation Theology” (Erişim 30 Mart 2023).

1958’de Küba’daki sosyalist devrimin başarısı Latin Amerika’daki yoksul ve ezilmişlere yüzyıllardır süregelen sosyal, politik, ekonomik baskı ve adaletsizlikten kurtulmak ve özgürleşmek konusunda ilham kaynağı olmuştur. Bu bağlamda solcu gerilla ve öğrenci protestoları baş göstermiş, muhafazakâr elitler ise bu toplumsal huzursuzluğa otoriter rejimi destekleyerek cevap vermişlerdir. Bu cevabın şekli ise çoğu kez kiliseden uzaklaştırma, işkence ve devlet onaylı cinayetler şeklinde olmuştur. Kilisenin tabiri caizse suç ortağı olduğu bu büyük adaletsizlik Gutierrez için sadece politik bir sorun olarak görülmemiş, aynı zamanda Kilise’nin “Tanrısal Krallık” söylemine/beklentisine bir engel ve evanjelik bir sorun olarak kabul edilmiştir. O, bu duruma rağmen yine de Marksizm uğruna, kiliseyi reddetmemiş bunun yerine Hıristiyan durumunu, İncil’i ve Katolik geleneği devrimci bağlamda yeniden okumayı seçmiştir.¹³

Gutierrez, İncil mesajından şu çağırışı yapmıştır:

Hıristiyanlar yaşadıkları toplumları incelemeli, problemleriyle başa çıkmalı ve İncil tarafından bilgilendirilmeli ve motive edilmeli, acıya sebep olan ve hayatı tahrip eden günahkâr güçlerin üstesinden gelme eylemini somutlaştırmalıdır. Hıristiyanlığın liberal uygulaması Tanrı’nın saltanatı olarak adlandırdığımız en yüce, ütopyik ve eskatolojik sembolle iş birliğine girmesidir.¹⁴

Gustavo Gutierrez’in şu sözleri de bu düşüncesini açıkça dile getirmektedir:

Bugün aramızda olup bitenleri sosyal veya politik bir soruna indirmek ciddi bir hatadır. Aksine, yeni bir maneviyat ortaya çıkmaktadır: Bu Latin Amerika’da doğan maneviyat, fakirlerin kilisesinin maneviyatı yani dünyanın en fakirleriyle dayanışmasını etkili kılmaya çalışan kilise toplumunun maneviyatıdır. Bu evrensel perspektifinden hiçbir şey kaybetmeden, sömürülen ve inanan insanların dini bakış açısıyla damgalanan kolektif, dini bir maneviyattır. Bu yeni bir maneviyattır çünkü bizi eylemsizliği reddetmeye teşvik eden ve yaratıcılığa ilham veren Rab’bin sevgisi her zaman yenidir.¹⁵

1960’lı yıllar daha sonraları Güney Amerika ülkelerinin büyük çoğunluğunda bürokratik otoriter rejime hükmeden askeri bir dönüşüme şahit olmuştur. Nikaragua ve Salvador’daki başarılı devrimler halkları hareketlendirerek iç savaflara sebep olmuştur. Böyle bir bağlamda özgürlük teolojisi fikirleri güçlü bir şekilde yankı-

¹³ Brockman, *No Longer the Same*, 102-103.

¹⁴ Brockman, “*No Longer the Same*, 103.

¹⁵ Daniel H. Levine, “Assessing the Impacts of Liberation Theology in Latin America”, *The Review of Politics* 50/2 (1998), 247.

lanmış ve ilham verdiği örgütsel yenilikler birçok yönden daha önce var olmayan hazır ve ulaşılabilir bir kitle bulmuştur. Tarımsal proleterleşme, kentleşme, okuryazarlık ve kitle iletişiminin büyümesi, nüfusu o güne kadar günlük yaşamı yapılandıran ve anlamlandıran sosyal bağlardan serbest bırakmıştır. Dönemin yoğun ve genişletilmiş baskısı siyasi oluşumlar, ticari sendikalar gibi alternatifleri kapatınca da halk kiliselere yönelmiştir. Kiliseler böylece yeni bir rol kazanmış ve toplumsal gruplar üzerinde bir itici güce sahip olmuşlardır.¹⁶

İşte 1960'lı yıllardan başlayarak, kiliselerin üzerinden büyük bir yenilenme rüzgârının estiği söylenebilir. Kiliseler, yaşanan gelişmeler ve toplumsal dönüşüm sonucu sosyal görevlerini ciddiye almaya başlamışlardır. Meslekten olmayıp kendilerini yoksullar arasında çalışmaya adanmış kimseler, karizmatik piskoposlar ve rahipler ilerleme ve ulusal modernleşme çağrılarını teşvik etmeye başlamışlardır. Çeşitli kilise örgütleri, insanların yaşam koşullarının anlaşılması ve iyileştirilmesi yönünde davetlerde bulunmuştur. Genç Hıristiyan Öğrenciler, Genç Hıristiyan İşçiler, Genç Hıristiyan Tarımcılar, Temel Eğitim Hareketi, eğitim radyo programları kuran gruplar ve ilk temel dini topluluklar gibi hareketler buna örnek gösterilebilir. Bu, genellikle orta sınıf Hıristiyanların çalışmaları, teorik olarak Avrupa dünyevi gerçeklik teolojisi tarafından güçlendirilmiştir: Jacques Maritain'in bütüncül hümanizmi, Mounier'in sosyal kişiselliği, Teilhard de Chardin'in ilerici evrimi, Henri de Lubac'ın dogmanın sosyal boyutu, Yves Congar'ın tembellik teolojisi. Sonrasında İkinci Vatikan Konseyi; bir ilerleme teolojisi, otantik sekülerleşme ve insani ilerleme belirtileri altında geliştirilen faaliyetlere mümkün olan en iyi teorik gerekçeyi vermiştir.¹⁷

Latin Amerika Kilisesi'nin yaşamında “büyük gerçek” olarak adlandırılan şey, Hıristiyanların kurtuluş sürecine katılımı, sadece geniş kapsamlı bir tarihi olayın göstergesidir: yoksul nüfustaki patlama. Bu süreç, toplumdan ve kiliseden “hariç” tutulanların yeni varlıklarının izlerini taşımaktadır.¹⁸

Özgürlük teolojisi, Gutierrez'in ifade ettiği şekliyle, geçmişte dikkate alınmayan ve marjinalleştirilenlerin durumlarının dikkate alınmasıyla ve onların sorunlarına çözümler üretilmeye çalışılmasıyla yakından ilintilidir. Bu insanlar yavaş yavaş kendi kaderlerinin aktif aktörleri olmuşlardır ve bu dünyanın yoksul ve ezilenle-

16 Levine, “Assessing the Impacts of Liberation Theology in Latin America”, 249.

17 PEPED, “A Short History of Liberation Theology”.

18 Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation. History, Politics, and Salvation and Theology*, trans. Sister Caridad Inda - John Eagleson (New York: Orbis Books, 1973), 20.

rinin durumunu değiştiren kararlı bir süreç başlatılmıştır. Özgürlük teolojisi yoksulların kendi inançlarını düşünme hakkının bir ifadesidir ve bu durum toplumsal değişimin otomatik bir sonucu olmamıştır.¹⁹

Yirminci yüzyılın ortalarına doğru yaşanan gelişmeler, Kilise içinde yoksulluk temasının canlanmasına ve yeniden ortaya çıkmasına yardımcı olmuştur. Papa XXIII. Jhon (Giuseppe Roncalli, 1881-1963) 25 Ocak 1959’da ekümenik bir konsil düzenleme kararını duyurduktan sonra 1962’den 1965’e kadar dört oturumluk toplantılar halinde II. Vatikan Konsili gerçekleştirilmiştir.²⁰

Hıristiyanlık tarihinin ilk bin yılında toplanan konsillere bakıldığında bu konsillerin kilise tarihinde bazı dogmaları ortaya çıkarmak ve yanlış doktrinlere karşı gelmek amacıyla toplandığı görülmektedir. Ancak II. Vatikan Konsili’nin amacının Kilise’ye karşı olan belli bazı doktrinlerin ötesinde, Roma Katolik Kilisesi aracılığıyla İncil’i modern dünyaya taşımak olması, durumun bu sefer farklı olduğunu gözler önüne sermektedir. Önceki konsillerin aksine kınama ve mahkûm etmeye yer verilmeyen konsilde Kilise, dinî özgürlük, ekümenizm, Doğu Katolik Kiliseleri, dinî hayat, Hıristiyanlık dışı dinler vb. gibi birçok konuyla ilgili çalışmalar yapmıştır. Dolayısıyla Roma Katolik Kilisesinin hedeflerini modern dünyadan kaynaklanan yeni şartlara uyum sağlamak için belirlediği söylenebilir. Kilise bu konsille birlikte dünyadaki doğruluk, adalet ve hukuka uygunluk gibi unsurlara açık olduğunu ilan etmiş bu da uluslararası iş birliğine doğru gelişen bir eğilim için olumlu bir yol olarak değerlendirilmiştir.²¹ Başka bir deyişle II Vatikan Konsesi iktidar değil, hizmet kilisesi fikrini güçlü bir şekilde teyit etmiştir. Tüm bu eğilimler, Kilise’nin dünyadaki varlığını ve etkinliğini teolojik yansıma için bir başlangıç noktası olarak görmek için bir odak sağlamaktadır.²² İkinci Vatikan Konsili, büyük özgürlük ve yaratıcılık ile karakterize edilmiş bir teolojik atmosfer üretmiştir. Bu, Latin Amerikalı teologlara, ülkelerini etkileyen halk sorunları hakkında kendileri için düşünme cesareti vermiştir.²³

19 Gutierrez, *A Theology of Liberation. History, Politics, and Salvation and Theology*, 21.

20 Jean François Mayer, “II. Vatikan Konsili’nden Sonra Hıristiyan Dünyasındaki Yeni Temayüller ve Gelişmeler”, *Divan*, 9/75 (Aralık 2000), 85.

21 Mayer, “II. Vatikan Konsili’nden Sonra Hıristiyan Dünyasındaki Yeni Temayüller ve Gelişmeler”, 86-87.

22 Gutierrez, *A Theology of Liberation. History, Politics, and Salvation and Theology*, 7.

23 PEPED, “A Short History of Liberation Theology”.

Özgürlük teolojisi, İncil'deki metinleri okuma ve yorumlamanın genel değerini vurgulamaktadır. Çoğunluğu genellikle yoksul ve okuma yazma bilmeyen, yoksul insanlara düşüncelerinin bir kıymetinin olmadığı kabullendirilmiş bir toplumda, Kutsal Kitap çalışmalarını dini pratiğin merkezi haline getirmenin etkisi büyüktür. İncil kaynaklarına dönüş, ritüel ve ayini yerel dillere sokan II Vatikan reformlarından kuvvet bulmaktadır. Bu teknik yenilik, dini katılımın kalitesini de değiştirmiş ve Kutsal Kitap incelemelerine büyük ilgi uyandırmıştır. Herkes İncil'i okuyabildiğinde ve yorumlayabildiğinde bu sıradan halkın kavrayışının değerini artırmış ve dini yaşamdaki geleneksel sınıf ayrımlarının önemini azaltmıştır. İncil'e eşit erişim on yedinci yüzyıl İngiltere'sindeki Protestan Devrimi deneyimini hatırlatmaktadır.²⁴

II. Vatikan Konsili, bilim adamlarına ilahiyatlarını ve İncil çalışmalarını yenilemeleri için bir meydan okuma imkânı tanımıştır. Gutierrez bu duruma Tanrı kavramını ve Latin Amerika gerçeği içerisindeki aşırı yoksulluk ve sistemik adaletsizlik içindeki yazıları inceleyerek yanıt vermiştir. Bu, özellikle yoksulluk ve baskıyı sona erdirme mücadelelerinde, Mesih'in yoksullar ve ezilenler arasındaki varlığının yenilenmesine yol açmıştır.²⁵ Özgürlük teolojisi II. Vatikan Konseyi'nden bu yana Katolik inancında meydana gelen önemli değişikliklere karşı genel bir Latin Amerika yanıtıdır.²⁶

2.2. Kutsal Metinler

Özgürlük teolojisi; içerisinde geliştiği toplumsal, sosyal, kültürel ortam ve bu ortamdaki kaynaklanan tartışmalar, düşünce sistemleri, eylemler sayesinde kendisine zemin sağlasa da bu teolojinin temel kaynağının ne olduğu sorusunun cevabı İncil'dir. Nitekim bahsettiğimiz konsept içerisindeki yoksul, ezilen ve dışlananlar gözünden Kutsal Kitap metinlerini okumak ve onlar için bu metinlerin ifade ettiği manaya ulaşmak özgürlük teolojisinin temel amacı olmuştur.

Gustavo Gutierrez, “*A Theology of Liberation*” adlı kitabının girişinde teolojisinin başlangıç noktasını ortaya koymuştur:

Bu kitap, Latin Amerika'nın sömürü ve baskı altındaki topraklarında kendilerini kurtuluş sürecine adanmış kadınların ve erkeklerin deneyimini ve İncil'e dayanan düşüncelerini ifade etme çabasıdır. Mevcut adaletsiz koşulları yıkarak

²⁴ Levine, *Assessing the Impacts of Liberation Theology in Latin America*, 244.

²⁵ National Catholic Reporter (nronline), “Gustavo Gutierrez and the Preferential Option For the Poor” (Erişim 30.03.2023).

²⁶ Levine, *Assessing the Impacts of Liberation Theology in Latin America*, 243.

daha özgür ve daha insani olan farklı bir toplum inşa etme çabasındaki ortak deneyimlerden doğan teolojik bir düşüncedir bu.²⁷

Özgürlük teolojisi çerçevesinde en fazla rağbet gören kutsal metinler şunlardır: Çıkış Kitabı; Tanrı ile yaptıkları antlaşma neticesinde Tanrı'nın halkı haline gelen bir köle kitesinin siyasal ve dinsel kurtuluş destanını anlatmaktadır. Peygamberler Kitabı; burada kurtarıcı Tanrı tavizsiz bir şekilde savunulmuş, adaletsizlikler güçlü bir şekilde yok edilmiş, yoksulların hakları yeniden canlandırılmış ve Mesih'in dünyası ilan edilmiştir. İnciller; İsa'nın ilahi kişiliği vurgusu, krallığı ilan etmesi, özgürleştirici eylemleri ve ölümü ve dirilişi, tarihin son anlamını içermektedir. Elçilerin İşleri, özgür ve özgürleştirici bir Hıristiyan topluluğunun idealini tasvir etmektedir. Vahiy Kitabı kolektif ve sembolik terimlerle, Tanrı halkının tarihin tüm canavarlarına karşı verdiği muazzam mücadeleleri açıklamaktadır.²⁸ Yukarıdaki kutsal metinler, ihtiva ettikleri noktalar sebebiyle özgürlük teolojisi açısından muteber kaynaklar olsa da teolojinin en temel kaynağı İncil'dir. İncil, özellikle yoksulların ve dışlananların yaşamında önemli bir rol oynamaktadır. Tanrı'nın varlığının simgesi onlar için İncil'dir.²⁹

Yukarıda sosyal, ekonomik ve kültürel arka planı verilen Latin Amerika'da özgürlük teolojisinin gelişme sürecinde toplumsal duyarlılığa sahip rahipler, eğitimli İncil okurları ve sıradan yoksul okurlar arasında giderek kuvvetlenen bir bağ gelişmiş ve bu doğrultuda bağlamsal İncil çalışmaları yapılmıştır. Bu çalışmalar örgütlenmiş taban tarafından algılanan gerçeklikle başlamak, İncil'i cemaatle okumak, İncil'i eleştirel bir gözle okumak ve İncil'i okuma aracılığıyla sosyopolitik dönüşüm taahhüdü şeklinde dört taahhülle işlev görmüştür.³⁰ Görüldüğü üzere genelde kutsal metin, özelde ise İncil okumak, okunanları eleştirmek, hakkında sorular sormak, kavramlar ve sembollerin işaret ettiği mana üzerine düşünmek özgürlük teolojisinin en göze çarpan pratiği olmuştur.

27 Gutierrez, *A Theology of Liberation. History, Politics, and Salvation and Theology*, 9.

28 Leonardo Boff - Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology*, trans. Paul Burns (New York: Orbis Books 1989), 35.

29 Gerald West, "İncil ve Yoksullar: Teolojiyi Uygulamanın Yeni Yolu", çev. , M. Fatih Karakaya - Sevinç Altınçekiç *Kurtuluş Teolojisi*, ed. Christopher Rowland, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2011), 157.

30 West, "İncil ve Yoksullar", 163.

2.3. Dini Taban Cemaatleri

Dini taban cemaatlerine zemin oluşturan, 1930'lardan 60'lara kadar geçen dönemi kapsayan sürece yukarıda ayrıntılarıyla değinilmiştir. Bu noktadan hareketle dini taban cemaatlerini tanımlanabilir bir olgu olmaktan ziyade; ekonomik, politik, sosyal ve teorik çalkantılar içinde yaşanan uzun dönemli toplumsal krizlerin, tehditlerin, dinsel eksen kaymalarının, teolojik arınmaların ve tarihsel buhranların içerisinde çıkan canlı deneyimler olarak ele almak mümkündür.³¹ Dini taban cemaatleri bir bütün olarak dinden başlayıp toplumsal ve politik devrime uzanan yeni değerler, yönelimler ve eylem biçimleri üretmişlerdir. Bu cemaatlerin çoğu genellikle fakir insanlardan oluşan, sosyal bileşimde homojen olan on ila otuz kişilik küçük gruplardır. Kutsal Kitabı okumak ve yorumlamak, ortak endişeleri tartışmak ve zaman zaman birlikte somut bir sona doğru hareket etmek için düzenli olarak toplanmışlardır.³²

Dini Taban Cemaatleri, özgürlük teolojisinin başlangıç noktasından gelişimine ona zemin sağlamış ve teoloji bu cemaatler içerisinde kök salmıştır. Özellikle bazı bölgelerde (örneğin Brezilya) geniş kesimlerin bu cemaatlere gösterdiği ilgi ve bu cemaatlerin Kilise içerisindeki önemli rolleri dikkate değerdir. Özgürlük Teolojisinin babası olarak nitelediğimiz Gustavo Gutierrez de bizzat bu cemaatler bünyesinde halka eğitimler vermiş, onlara bu kurumlar aracılığıyla destek olmuştur.

Özgürlük teolojisi hareketinin içinde filizlendiği bu cemaatler, Medellin konferansının sonuç bildirgesinde işlevsel olarak şöyle tarif edilmektedir:

“Farklı sosyal profesyonel gruplarla toplumsal dinamiklere dair daha bütünlüklü bir görüş sağlayacak toplantılar düzenleyerek doğrudan temas kurmakta yarar vardır. Bu türden karşılaşmalar piskoposlar açısından, değişen toplumsal koşullarda, düşünce ve eylemlerin uyumunu sağlayacak yararlı araçlar olarak düşünülmelidir. Ulusal Piskoposlar Konferansı, Kilise'nin planlarıyla ilgili toplumsal eylemlerin parçası olarak kurslar, toplantılar vb. düzenleyecektir.”³³

Dini Taban Cemaatlerinde kutsal metinler kolayca karşılık bulmuştur. Çünkü oradaki insanların hayatları kutsal metinlerdeki dini karakterlerin hayatlarıyla

31 Andrew Dawson, “Dini Taban Cemaatlerinin Yapısı: Brezilya Deneyimi”, çev. , M. Fatih Karakaya - Sevinç Altınçekiç *Kurtuluş Teolojisi*, ed. Christopher Rowland, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2011), 180.

32 Levine, *Assessing the Impacts of Liberation Theology in Latin America*, s. 251.

33 Akdal, *Kurtuluş Teolojisi Hareketinin Düşünsel ve Toplumsal Kaynakları*, 32.

benzerlikler göstermektedir. Bu noktada İncil, bu kimselere cemaat hayatı ve dini yaşam içerisinde var olan zorlukları aşabilmeleri için araçlar sunmaktadır. Bu cemaatlerdeki İncil okuma tarzı; kutsal metni Tanrı'nın bilinmesini istediği insanlar olarak kabul edilen yoksul ve ezilmişlerin hayatlarıyla ilişkilendirme, ikisi arasında diyalektik bir ilişki kurma şeklinde olmuştur. Nitekim Karl Barth, “İncil’deki bir metni anlamak için neden bizim kendi yaşadığımız ve tanık olduğumuz koşullar yerine eski çağlardan paralellikler kurmak daha önemli olsun?” derken tam da bunu kast etmektedir. Ve bu bakış açısı dini taban cemaatlerindeki İncil okuma yöntemini özetlemektedir.³⁴ Özgürlük teolojisi hareketi, bu cemaatlerle birlikte gecekondü mahalleleri, işçi toplulukları, dışlananlar, yoksullar ve sömürülenler gibi kendilerine ifade hakkı tanınmayan, dışarda bırakılanlara ulaşma imkânı bulmuştur.

2.4. Marksizm

Özgürlük teolojisinin genel muhtevası ve bu düşünceyi yaymak ve dünyada kabulünü sağlamak için yapılan çalışmalara, inancın politikaya dönüşmesinden korkan ve Marksist kategorilerin toplumsal yapıları analiz etmede kullanımına güvenmeyenler tarafından bazı çekinceler de ifade edilmiştir. Örneğin Kilise Magisterium’u yeni teolojilerin gelişimini yakından takip edip nadiren müdahale ettiği halde 6 Ağustos 1984 tarihli İnanç Doktrini Valiliği ve Sekreterliği (*The Perfect and Secretariat of the Congregation for the Doctrine of the Faith*) himayesinde “Özgürlük Teolojisinin Bazı Boyutları Hakkında Talimat” hazırlamış ve burada özgürlük teolojisinin ifadesi ve amacının meşrulaştırılması ve bu teolojik çaba esnasında Marksizm’in eleştirilmeksizin kabul edilmesi konusunda Hristiyanları uyarmıştır.³⁵

Marksizm’le ilişkisi, bazı durumlarda özgürlük teolojisini dini ve politik saldırıların hedefi haline getirmiştir. Eleştirilenler teolojinin, sınıf çatışması, şiddet ve devrim gibi Marksist siyasi gündemle lekelenmiş olduğunu ifade etmektedir. Dikkatle incelendiğinde meselenin gerçeğinin daha farklı olduğu görülecektir. Özgürlük teolojisinin temel sosyolojik meselelerinin çoğu açıkça Marksizm’den ödünç alınmıştır. Sınıf, çatışma ve sömürü gibi kavramlar belirgindir ve Latin Amerika gerçekliğinin birleşik bir analizini oluşturmak için diğer kavramlarla

34 Christopher Rowland, “Giriş: Kurtuluş Teolojisi”, *Kurtuluş Teolojisi*, , çev. , M. Fatih Karakaya - Sevinç Altınçekiç *Kurtuluş Teolojisi*, ed. Christopher Rowland, (İstanbul: Ayrintı Yayınları 2011), 25-26.

35 PEPED, “A Short History of Liberation Theology”; Yel, “Geleneğin Bozulması: Kurtuluş Teolojisi ve Cizvitler”, 49.

birleştirilmiştir. Teologlar Marksist sosyolojiyi kullanmayı gerçekçi bulmuşlar ve kavramsal borçlanmanın siyasi ittifak gerektirmeyeceğini, her durumda dini inanç ve bağlılığın kökeninin sorgulanabileceğini iddia etmişlerdir.³⁶ Gutierrez bu durumu çağdaş teolojinin kendisini Marksizm’le doğrudan ve verimli bir yüzleşme içinde olduğu şeklinde açıklamaktadır. Yani kendi kaynaklarını oluşturmaya çalışan teolojik düşünce Marksizm’in etkisiyle bu dünyanın dönüşümü ve tarihteki insan eylemi hakkında yansımalar üretmeye başlamıştır.³⁷

Karl Marks, tıpkı özgürlük teologları gibi insanların yaşadıkları ve çalıştıkları kötü şartlardan kurtulması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu bağlamda o, dünyanın sadece anlaşılmaya çalışılması gerektiğini düşünmez. Ona göre dünya daha iyiye doğru bir değişime tabi tutulmalıdır. Karl Marks’ın bu görüşüne karşılık olarak özgürlük teolojisi, Hıristiyan inancının karşı karşıya olduğu temel krizin entelektüel değil, uygulamaya yönelik olduğunu ileri sürmektedir. Temel problem, modern ve bilimsel dünyada Hıristiyan olarak kalmanın nasıl mümkün olabileceği değil, aksine yoksulluğun, adaletsizliğin ve baskının kol gezdiği dünyada Hıristiyan olmanın ne anlama geldiğidir. Farklı ifade etmek gerekirse önemli olan milyonlarca insanı etkileyen insanlık dışı fakirlik, zulüm, baskı ve adaletsizliğin olduğu dünyada Hıristiyanların insanları bu durumdan kurtarmak için yaptıkları ve yapacaklarıdır.³⁸

3. Gutierrez’in Özgürlük Teolojisi

1964’te Petropolis’te (Rio de Janeiro) düzenlenen Latin Amerikalı bir teologlar toplantısında Gustavo Gutierrez teolojisini eylem üzerine bir yansıma olarak nitelendirmiştir. Bir ilahiyat laboratuvarı olarak görev yapan ve toplumsal kaygılar üzerine yoğunlaşılabilir bir dizi toplantı ile bu düşünce daha da geliştirilmiştir. 1967’de Gutierrez tarafından Montreal’de ve Peru’da üçüncü dünyanın yoksulluğu üzerine verilen dersler ve toplumsal bir kurtuluş stratejisinin geliştirilmesi ile ilgili teşvik özgürlük teolojisi için bir itici güç işlevi görmüş ve teolojinin ana hatları ilk olarak 1969’da İsviçre, Cartigny’deki teoloji kongresinde ortaya konulmuştur: “Bir Özgürlük Teolojisine Doğru”.³⁹

³⁶ Levine, *Assessing the Impacts of Liberation Theology in Latin America*, 246.

³⁷ Gutierrez, *A Theology of Liberation. History, Politics, and Salvation and Theology*, 7.

³⁸ Aydın, “Bir Hıristiyan Kurtuluş Teolojisinden Dinlerin Bir Kurtuluş Teolojisine Doğru”, 142.

³⁹ PEPED, “A Short History of Liberation Theology”.

Gutierrez'e göre özgürlük teolojisi, teoloji yapmanın yeni bir yolu olarak yeni bir tema değil, yoksul ve ezilenlerin, kendi inançlarını tasarlayacak olan yoksul halkın haklarının bir ifadesidir. Özgürlük teolojisinde onların sesleri sadece duyulmakla kalmaz aynı zamanda (en azından teolojik olarak) teolojik yansımanın hermenötik anahtarını oluşturur. Özgürlük teolojisi Hıristiyanların; farklı olanları, özellikle sosyal ve ekonomik olarak ötekileştirilenleri, Hıristiyan Tanrı hakkında konuşamayanları dinleyecekleri bir zemin üzerine oturtulmuştur. Gutierrez bunu şu şekilde açıklamaktadır: “Biz Rabbi diğerleriyle karşılaşmalarımızda buluruz, özellikle yoksul, ötekileştirilmiş ve sömürülmüşlerle.” Ve bu karşılaşma aksiyonu gerekli kılmaktadır. Bu düşüncede ötekilerle ilgili dünyevi kaygılar üzerine soyut spekülasyonlar yerine teoloji dünyanın değişim sürecinin bir parçası haline gelmektedir. Gutierrez, teolojisinin toplumun ve kilisenin eleştirisi olduğunu anlamış ve onun, tarihsel uygulama ve dolayısıyla dünyadaki Hıristiyanların varlığı üzerine eleştirel bir yansıma olduğunu belirtmiştir. Burada dikkate değer noktalardan biri de bu teolojinin eleştirel bir çaba olması sebebiyle sadece Hıristiyanlara hizmet etmeyeceğidir. Özgürlük teolojisi Hıristiyanların hem olumlu hem olumsuz yönlerini değerlendirmek zorundadır.⁴⁰

Gutierrez, Hıristiyan teolojisine egemen olan kilise-dünya düalizmini ve kilisenin kurtuluşun kutsal emanetçisi kabul edildiği düşüncüyü reddetmektedir. Kendisi ayrıca kilise-dünya arasındaki ikiliği reddetmek için daha keskin soteriyolojik ve eskatolojik zeminlere sahiptir. Geleneksel “Kilise dışında kurtuluş yoktur” doktrinine karşı Gutierrez, kilisenin dünya karşısında kurtuluş alanı olmadığını savunmaktadır. Onun düşüncesinde Mesih ve ruhu dünyada mevcut ve aktiftir. Ve onların kurtuluş mücadeleleri tarihte meydana gelen gerçek olaylardır. Yani dünyanın haricinde başka bir manevi âlemden ziyade bu dünya tarihi içerisinde dirler. Mesihin eskatolojik vaatleri sadece dünyevi ve geçici gerçekliklerin değerini düşüren manevi vaatler değildir. Aslında Mesih bu vaatleri bugünü anlamlandırmak ve inşa etmek için vermiştir.⁴¹ Tüm bunlardan hareketle Gutierrez teolojisinin başlangıç noktasını kutsal metin ve gelenek yerine tarihten ve dünyadan üretilmiş sorunlar olarak belirlemiştir.⁴²

Bazı kesimler tarafından Marksist olarak nitelendirilen Gutierrez'in başlıca argümanları Marks'tan değil İncil'den gelmektedir. Bunlar: günah, kurtuluş ve Tanrı'nın Krallığıdır. Bu kategorilerin Gutierrez'de tartışmaya açık olarak yeniden

40 Brockman, *No Longer the Same*, 103.

41 İncil (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2000), Luka 4:21.

42 Brockman, *No Longer the Same*, 104.

anlam kazandığı ya da Latin Amerika'daki özgürlük mücadeleleri ışığında İncil'deki orijinal anlamlarına döndüğü söylenebilir. Gutierrez'e göre günah, kişisel ve sosyal tarih içi (tarihsel) bir gerçekliktir. O kendi içinde mevcut değildir ve somut örneklerde belirir; baskıcı yapılarda, insanların insanlar tarafından sömürülmesinde, insanların tahakküm ve köleliklerinde, yarışlarında ve sosyal sınıflarda. Kurtuluş da tıpkı günah gibi tarihsel bir gerçekliktir. İnsanların Tanrı ile birliklikleri tüm insan gerçekliğini kucaklar ve onu dönüştürür. Bundan dolayı kurtuluş dünyayı aşan bir şey değil, şimdiki yaşamın kutsal bir sınav olması ile ilgili bir durumdur. Gutierrez "Kurtuluş sürecinden hiçbir şey kaçamaz" der. "Hiçbir şey Mesih'in eyleminin açıklığının ve Ruh'un armağanının dışında değildir. Bu insanlık tarihine derin bir birlik kazandırır." Dolayısıyla ona göre kurtuluş, tüm insanları bütünüyle kapsar ve adil bir toplum için mücadele kurtuluş tarihinin bir parçasıdır. O, kurtuluşun işlevini sadece dini alanla sınırlayanları eleştirir.⁴³

Gutierrez, "kurtuluş" kelimesini kullanırken şu ayrımları yapar; politik ve toplumsal kurtuluş, insani kurtuluş, bencillikten ve gūnahtan kurtuluş. Politik ve toplumsal kurtuluş, yoksulluğun ve adaletsizliğin özellikle sosyoekonomik yapıdan kaynaklanan nedenlerinin kaldırılmasını işaret etmektedir. İnsani kurtuluş, insanların özgürce ve onurlu bir biçimde kendilerini geliştirme kapasitesini sınırlayan her şeyden kurtuluşu ifade etmektedir. Bencillik ve gūnahtan kurtuluş ise inanç analizlerinde adaletsizliğin ortadan kaldırılması gereken son kaynağıdır. Bunu başarmak Tanrı'yla ve insanlarla yeniden yakınlaşmayı sağlamaktadır.⁴⁴

3.2. Yoksullar İçin Öncelikli Seçenek

Günah ve kurtuluşa tarihsel gerçeklikler olarak bakılması durumunda Gutierrez, Tanrı'nın krallığını henüz tam anlamıyla gerçekleşmemiş olsa da dünyevi ve tarihsel bir krallık olarak tasvir eder. Çünkü krallık tarihten gelen bir vaattir ve bu dünyada adaletin yeniden tesis edilmesini gerektirir. Ve bu durum yoksulluğun sona ermesini ima etmektedir, yoksulluk kötüdür ve Tanrı'nın krallığı ile bağdaşamaz.⁴⁵

Bu noktada Gutierrez maddi yoksulluk, gönüllü yoksulluk ve manevi yoksulluk arasında ayrım yapar. Özgürlük teolojisinde yoksulluğun anlaşılması için temel ipucu Medellin Konferansı "Kilise Yoksulluğu" belgesinde yoksulluk teriminin

43 Brockman, *No Longer the Same*,105.

44 Gustavo Gutierrez, *The Truth Shall Make You Free Confrontations*, trans. Matthew J. O'Connell (New York: Orbis Books 1986), 13.

45 Brockman, *No Longer the Same*,105.

üç anlamı arasında yapılan bu ayrımdır.⁴⁶ Gerçek yoksulluk; mahrumiyet veya temel insani ihtiyaçları karşılamak için gerekli mal eksikliği anlamına gelir. Kültür, ırk veya cinsiyet nedeniyle eğitim, sağlık hizmetleri, kamu hizmetleri, yaşam ücretlerine yetersiz erişim anlamına gelmektedir. Gutierrez böyle bir yoksulluğun kötü olduğunu yineler. Bu, insanlığın çoğunluğunun bugün yaşadığı insanlık dışı bir durumdur ve her Hıristiyan vicdanına ve dolayısıyla maneviyat ve teolojik düşünceye büyük bir meydan okumadır. Manevi yoksulluk, Tanrı'nın iradesine radikal bir açıklık, lütfekâr bir Tanrı'ya radikal bir inanç ve sevgi dolu bir Tanrı'ya radikal bir güven ile ilgilidir. Maddi malların feragatinden gelen ruhsal çocukluk dönemi olarak da kabul edilebilir. Malları bırakmak, yalnızca Tanrı tarafından daha fazlasının verilmesi arzusu ve Tanrı'yı daha çok sevmek, ona daha çok hizmet etmek isteğinden gelir. Gönüllü yoksulluk, maddi olarak fakir olanlarla birlikte yaşamayı seçerek adaletsizliğe karşı bilinçli bir protestodur. İnsanların kendilerini köleleştiren ve fakirleştiren günahın üstesinden gelmelerine yardımcı olmak için insan koşullarıyla dayanışma içinde olan İsa'nın hayatı ilham kaynaklarıdır. Gönüllü yoksulluk Mesih'in gönüllü bir insan olarak yaşamaya geldiğini ve onun rolünün fakirlere baskı yapan ve Tanrı'nın onurunu tehlikeye atan insanları ve sistemleri eleştirmek ve bunlara meydan okumak olduğunu iddia eder.⁴⁷ Avrupa'da eğitim görmüş, tıp, edebiyat, psikoloji ve felsefe eğitimleri alan ve hayatının büyük kısmını geçeköndü mahallerindeki yoksul ve ezilen halk arasında onları eğitmek, dönüştürmek için adanmış olan Gutierrez'in gönüllü yoksulluğu temel prensip edindiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Gönüllü yoksulluk, özgürlük teolojisinde merkezi olan ve şimdi evrensel Kili-se'de yaygın olarak kabul gören bir temanın bağlamıdır: yoksullar için öncelikli seçenek (*the preferential option for the poor*). Burada öncelik kelimesi dayanışma içerisinde olmamız gereken birinci sıradakiler anlamına gelmektedir. Gutierrez'e göre asıl meydan okuma hem Tanrı'nın sevgisini hem de Tanrı'nın tarihin basamaklarında en altta kalanları kayırmasını aynı anda kabul etmektir. Gutierrez bu noktada öncelik teriminin her zaman doğru anlaşılmadığını, esasında bu terimin de sınırlarının olduğunu, onu kullanmanın bir kararda ifade edilen bağlılığı vurguladığını söylemektedir.⁴⁸

46 Gutierrez, *A Theology of Liberation. History, Politics, and Salvation and Theology*, 25.

47 NCRONLINE, "Gustavo Gutierrez and the Preferential Option For the Poor".

48 Gustavo Gutierrez, "Kurtuluş Teolojisinin Kapsamı ve Görevi", çev. , M. Fatih Karakaya - Sevinç Altınçekiç *Kurtuluş Teolojisi*, ed. Christopher Rowland, (İstanbul: Ayrintı Yayınları 2011), 43.

Özgürlük teolojisinin yoksullar üzerindeki yoğun vurgusu yoksullar için endişe etmenin yeni bir durum olduğu anlamına gelmemektedir. Yoksulluk ve yoksullar Hıristiyan temalarında uzun zamandır imtiyazlı bir statüye sahiptirler. Kiliseler her zaman yoksullara, örneğin sadaka ya da terkedilmişlerin korunması ve yoksullar için tarım, politik reform gibi programların tanıtılması yoluyla eğilimli olmuşlardır. Özgürlük teolojisinde değişik olan şey, yoksulluk gerçeğinin ve yoksullarla ilişki kurma kavramının, yoksulluğun açıklanma biçiminden ve kilisede, toplumda ve siyasette yoksullar için yaratılan ve teşvik edilen rolden daha az oluşudur. Yoksulların teoloji ve din için özel bir değeri vardır. Önemli olan nokta şudurki bu değer, kendileri adına hareket eden başkaları tarafından değil, kendileri tarafından başlatılan ve yürütülen çabalarda ifade edilmektedir. Özgürlük teolojisinde yoksullar için hareket etmek, onlardan öğrenmek, onlarla paylaşmak ve başrolde onların olduğu organizasyonlara eşlik etmek verimi artırmaktadır. Pek çok Avrupa teolojisinden farklı olarak özgürlük teolojisinin temel muhatabı inançsızlardan ziyade yoksullardır, temel sorunu ise inançsızlık değil, acı ve ıstıraptır.⁴⁹ Gutierrez'e göre yoksullarla kurulan ve giderek artan bağlantılar onların dünyalarının ne kadar karmaşık olduğunu ortaya koymaktadır. Yoksulların dünyası temelinde sosyo-ekonomik yönün olduğu ancak her şeyin bu temelden ibaret olmadığı bir evrendir. Onun felsefesinde yiyecek ve barınma eksikliği, sağlık ve eğitim gereksinimlerine uygun şekilde katılamama, işçilerin sömürülmesi, sürekli işsizlik, kişinin onuruna saygı eksikliği ve kendini ifade edememe, siyaset ve din alanında kişisel özgürlüğe getirilen sınırlamalar kapsamında yoksulluk ölümle eşdeğerdir.⁵⁰

Gutierrez yoksulların karmaşık ve geniş dünyasının baskın özelliklerini şu şekilde sıralar: bugünün daha geniş dünyasını yöneten güçlerin gözündeki önemsizlikleri, insani, kültürel ve dini zenginlik ve özellikle de bu alanlarda yeni dayanışma biçimleri yaratma kapasitesi. Yani temel nokta durumu tanımlamanın yeterli olmadığı, nedenlerin de belirtilmesi gerektiğidir. Yapısal analiz, özgürlük teolojisinin kendisine hitap ettiği dünyanın resminin oluşturulmasında önemli rol oynamıştır. Ancak Gutierrez bu analizin kullanımının bir bedeli olduğunu çünkü bu dünyanın ayrıcalıklı kesiminin insan yoksulluğunun varlığını büyük ölçekte kabul edebileceğini ancak bu yoksulluğun nedenleri onlara işaret ettiğinde sorunların başladığını dolayısıyla her zaman sindirilemeyeceğini söyler. Zira sebepler

49 Levine, *Assessing the Impacts of Liberation Theology in Latin America*, 245.

50 Gutierrez, *A Theology of Liberation. History, Politics, and Salvation and Theology*, 21.

belirlendikten sonra sosyal adaletsizlikten bahsedilir ve ayrıcalıklı kesim bu noktada direnmeye başlar. Yapısal analize kişisel sorumlulukların ortaya konulduğu somut bir tarihsel perspektif eklendiğinde ise bu itiraz daha belirginleşir. Fakat en büyük korkuları ve en güçlü direnci canlandıran şey yoksul sektörlerin endişelenmesidir. Sözün özü Gutierrez’de sosyolojik boyut çok önemli olmakla birlikte esas olan bunun ötesine geçebilmektir.⁵¹ Yoksulluk ve yoksul örgütlerle ilgili endişeler, teori ve pratikle birlikte özgürlük teolojisini bir araya getirmektedir. Yoksulluk, eleştirel bir sosyal analizin temeli olarak Marksist sınıf, çatışma ve sömürü kategorileri kullanılarak yapısal olarak açıklanmaktadır. Aynı zamanda yoksulların gözüyle sorunları görmek, koşullarını paylaşmak ve onlarla birlikte Kilise ve ortalama inananlar arasındaki köklü sosyal mesafeleri azaltacak şekilde yaşamak için sürekli çaba sarf edilmektedir.⁵²

Gutierrez, “*A Theology of Liberation. History, Politics and Salvation*” adlı çalışmasında özgürlük teolojisinin pek çok kişi tarafından sempati ve umutla karşılandığını ve Hıristiyan tanıklığının hizmetindeki sayısız girişimin canlılığına katkıda bulunduğundan bahsetmektedir. Aynı zamanda, geleneksel olarak Hıristiyanlığa mesafeli hatta düşman olan Latin Amerika entelektüel çevrelerini Hıristiyan inancı hakkında düşünmeye teşvik etmiştir. Bunun yanında bu teolojik düşüncenin olgunluğa ulaşmasına yardımcı olacak ciddi ve ilgili eleştiriler de gündemde olmuştur. Hıristiyan inancının ayrılmaz taleplerini göz ardı ederek bu teolojiyi basit ya da hatalı yorumlayanlar olduğu gibi bazıları bu teolojiye karşı bilinçli bir direnç göstermiştir.⁵³

3.3. Gutierrez ve Dinsel Ötekiler

Dikkatli bakıldığında Gutierrez’in toplumu, sosyal yapıyı ve Kilise’yi eleştiren, yoksul ve ezilmişlerin kendi inançlarını düşünme ve ifade etme hakkı üzerine inşa edilmiş ve herkes için kurtuluşu içeren bir teoloji geliştirme çabası içerisinde görülür. İnancın açıkça ifade edilmesi ve Kilise’ye üyelik Gutierrez’in normatif “Hıristiyan” tanımlaması için ne gereklidir ne de yeterlidir. Ona göre “Hıristiyan” Mesih’e iman etsin ya da etmesin kurtuluş için çalışanları ifade etmektedir. Gutierrez için aynı anda hem Hıristiyan hem de zalim olmak mümkün değildir. Latin Amerika’daki zulüm yapan Hıristiyanlara şahit olduğundan beri onun için

51 Gutierrez, *A Theology of Liberation. History, Politics, and Salvation and Theology*, 24.

52 Levine, *Assessing the Impacts of Liberation Theology in Latin America*, 243.

53 Gutierrez, *A Theology of Liberation. History, Politics, and Salvation and Theology*, 13.

Hıristiyanlık sadece imanın açıklanması ve Kilise'ye üyelikten çok daha fazlası olmuştur. Yani bu olgu kişinin davranışlarına, imanı gereği nasıl yaşadığına, adaleti uygulayışına ve komşularına duyduğu sevgiye bağlıdır. Vaftiz olmak sonsuz yaşam garantisi değildir.⁵⁴

Gutierrez, Kilisenin gerçekliğin tek merkezli olduğu bakış açısını reddeder ve Kilise'nin merkezden alınmasını ister. Ona göre Kilise kendisini münhasır kurtuluş kaynağı olarak görmeyi bırakmalı ve kendisini insanlara yeni ve radikal bir hizmet alanına yönlendirmelidir. Kilise ve dünya arasındaki sınırlar, onun tabiriyle akışkan, geçirgen olmalıdır. Gutierrez'e göre Kilise ve dünya iç içe geçmiş gerçekliklerdir ve o, Mesih'e imanını açıkça ifade ettiği halde Hıristiyan adaletini uygulama noktasında başarısız olanları Hıristiyan tanımlamasına dahil etmezken, adaleti ve sevgi ilkesini uyguladıkları halde imanını açıkça dile getirmeyenleri bu tanımın içerisinde görür.⁵⁵ Burada önemli olan kişinin bilerek ya da bilmeyerek kurtuluş çabasına dâhil olmasıdır. Gutierrez, doğru eylemlerde bulunan insanlara inançları ne olursa olsun aynı dini değeri vermektedir. Onun bu noktada kapsayıcı bir tutum benimsediği açıkça görülmektedir. Burada Gutierrez adeta Rahner'in isimsiz Hıristiyanlarına atıfta bulunmaktadır.⁵⁶ Hayattaki her şeyin Tanrı'nın cömert, evrensel sevgisinden geldiği konusunda ısrarcı olan Gutierrez, Tanrı'nın bu karşılıksız sevgisini anlamamanın en iyi yolunun O'nun yoksullara ve ezilenlere olan sevgisini görmek ve aynı sevgiyi kendi yaşamımızın merkezi haline getirmek olduğunu söylemektedir. "Biz aşk tarafından ve aşk için yaratıldık" derken insanlığın kendisini yalnızca severek gerçekleştirebileceğini vurgulamaktadır.⁵⁷

Gutierrez, Hıristiyan teolojik söylemini sosyal, politik ve ekonomik olarak ötekileştirilmiş insanların şahitliğine açmayı başaran bir teologdur. O, bu tip insanların Tanrı deneyimlerini Hıristiyan metinleri ve çağdaş dünya üzerinde hermenötik bir anahtar haline getirmeye çalışmaktadır. Ve bu çabasının sonucu daha dengeli, daha içten bir Hıristiyan Tanrısıdır. Bu yaklaşımla Gutierrez, İncil'lerdeki Tanrı anlayışının Hıristiyan geleneğinde uzun süredir ihmal edilen yönlerini gündeme getirir ve daha kapsayıcı bir Tanrı resmi sunar. Bu Tanrı soyut ve tarih dışı bir

⁵⁴ Brockman, *No Longer the Same*, 108.

⁵⁵ Brockman, *No Longer the Same*, 108.

⁵⁶ 20. yüzyılın etkili Katolik teologlarından biri olan Rahner, 1961 yılında kaleme aldığı "Christianity and the non Christian Religions" adlı makalesinde geliştirdiği teori 1960'lardan beri Katolik kapsayıcılığının temeli olmuştur. Bu teoriye göre diğer din mensupları "isimsiz Hıristiyan" (anonymous christian)dır. Tanrı'nın evrensel iradesi İsa Mesih vasıtasıyla bu insanların dinlerinde mevcuttur.

⁵⁷ NCRONLINE, "Gustavo Gutierrez and the Preferential Option For the Poor".

Tanrı değil, aksine tarihte rol almış, ötekileştirilenlerin mücadelesine katılmış aktif bir Tanrı'dır.⁵⁸

4. Özgürlük Teolojisinin Benzer Teolojilerle İlişkisi/ Dalit Örneği

Özgürlük teolojisi; ezilen, sömürülen, ötekileştirilen insanların problemlerine kendi koşulları içerisinde çözümler üretmeye çalışmaktadır. Bu noktada özgürlük teolojisinin bağlamsal bir teoloji olduğunu söylemek mümkündür. Gustavo Gutierrez gibi sağduyulu, sorumluluk bilinci yüksek teologların Latin Amerika bağlamını temel alarak geliştirdikleri teolojinin farklı dünyalarda benzer karşılıkları olmuştur. Asya bağlamı buna örnek gösterilebilir. Asya kültürünü şekillendiren çeşitli dini gelenekler mevcuttur ve buradaki yoksulların ve ezilenlerin çoğu Hıristiyan değildir. Dolayısıyla Latin Amerika'nın aksine bu kıtaya özgü olan şey dinsel-kültürel bağlamdır. Asya kıtası; farklı kültürel, siyasi ve ekonomik geçmişlerden dolayı farklı bölgelere ayrılmak zorunda kalmıştır.⁵⁹ Burada özgürlük teolojisi perspektifinin açığa çıktığı bir bölge olarak Hindistan ve bu bölgenin dışlanan halkı Dalitler örnek olarak verilecektir.

Hindistan'da Kast sisteminin dışında bulunan, toplumun en aşağı tabakası kabul edilen ve dokunulmazlar olarak adlandırılan bir topluluk vardır: Dalitler. Hinduizm, Dalitleri önceki yaşamlarında günahkârlar olarak görür ve onları en aşağı tabaka olarak kabul eder. Bu düşünceye göre Dalitler kendilerini ancak yüksek kastların hizmetkârları olarak görebilirler.⁶⁰ Hindistan'ın bağımsızlığı ile birlikte kast sistemi ortadan kalkmış olsa da üç bin yıllık bu gelenek halk nazarında devam etmektedir. Dolayısıyla bu tabakaya mensup dışlanan ve ezilen yoksul kesim içerisinde organize olarak hak arayışında bulunan mücadeleci gruplar olmuştur.

Kendisi de bir Dalit olan Bhimro Tamji Ambedkar, Dalit mücadelesinde kilit isim olarak kabul edilmektedir. O, Hindistan'da Dalit topluluğuna ait Mahar kastındandır. Lisans derecesini Mubai'de tamamladıktan sonra New York Kolombiya Üniversitesinde doktorasını yapmıştır. Daha sonra Londra Ekonomi Okulu'nda yüksek lisans ve doktora dereceleri almıştır.⁶¹ Özellikle Amerika'daki eğitimi, pragmatik, esnek bir demokratik sisteme olan bağlılığını geliştirmesine yardımcı

⁵⁸ Brockman, *No Longer the Same*, 112.

⁵⁹ Bastiaan Wielenga, "Asya'da Kurtuluş Teolojisi", çev. , M. Fatih Karakaya - Sevinç Altınçekiç *Kurtuluş Teolojisi*, ed. Christopher Rowland, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2011), 56.

⁶⁰ Black Past (blackpast.org), "Dalit Panter Movement (1972-1977)" (Erişim30 Mart 2023).

⁶¹ Illionis Library, "Dalits: Dr. B. R. Ambedkar" (Erişim 30 Mart 2023).

olmuştur. Zira Amerika'daki kalışı, siyah protesto edebiyatının filizlenmesiyle çakışmıştır. Ve Ambedkar Amerikan kültür bilgisini kendi ülkesinin sosyal durumunu analiz etmek için kullanmıştır.⁶²

1947 yılında Hindistan'da anayasanın hazırlanma sürecinde Kurucu Meclis'in taslak komitesine başkanlık eden Bhimrao Ramji Ambedkar, bu süreçte radikal inançların çoğunu terk ederek programlı kastlar için toplumsal eşitlik sağlayan bir sistem geliştirme çabası içerisinde bulunmuştur. Bu sayede bağımsız Hindistan anayasasına göre dokunulmazlık uygulaması yürürlükten kaldırılmıştır. Kast sisteminin kaldırılmasını kuvvetle destekleyen ve Dalit mücadelelerine destek veren Ambedkar, Hindistan anayasasının babası kabul edilir ve bugün hala Dalitler için bir kahramandır. Ancak Ambedkar'ın bu çabası Hindistan bağımsızlık hareketi lideri Mahatma Gandhi tarafından desteklenmemiştir. Vaişya kastına mensup olan Gandhi, dört ana grup teorisini asla reddetmemiştir ancak en alt grup olan Varna'nın altındaki bir grup fikrine karşı savaşmış, tüm Varna'yı eşit tutmuştur. Ambedkar ise ayrımcılığı ilk elden bilen bir Dalit olarak tüm kast hiyerarşisini reddetmiştir. Ona göre bu sistem kastların karışmasını yasaklayan ve sosyal etkileşimi düzenlenmiş bir yapıya hapseden dini kodlarla kutsallaştırılmış bir yapıdır. Gandhi, Dalitlerin hakları için siyasi savaflara inanmazken ve tapınak yetkilileri onaylamadıkça onların tapınaklara girişini kabul etmezken Ambedkar, siyasi gücün Dalitlerin statülerinin yükselmesi için gerekli olduğunu düşünmüş ve bunun için aktif mücadele edilmesi gerektiğini savunmuştur.⁶³ Gandhi'nin Hinduizme bağlılığı Dalitleri yabancılaştırmış ve dinsel çizgide gelişen Hindistan-Pakistan ayrılığına katkı sağlamıştır. Dalitler, onun kendi liderleri Ambedkar'a karşı davranışından dolayı bugün bile ona kızgındır.⁶⁴

Hindistan'ın Mumbai gecekondü mahallelerinden eğitilmiş gençler, Dr. Bhimrao Ambedkar ve ABD Kara Panterlerinden esinlenerek 1972'de Dalit Panter Hareketini başlatmıştır. Bu hareket, Dalitlere karşı yapılan zulümlere karşı kendilerini savunmak için seçim boykotları düzenlemiş, iktidara karşı gösteriler yapmış ve kast sistemini protesto etmek için Hindu tanrılarına saldırmıştır. Sonrasında 1973 yılında, Marksist argümanlardan yardım alarak Dalit düşmanlarını; toprak ağaları, kapitalistler, tefeciler ve iktidardaki kastlar tarafından kontrol edilen hükümet olarak tanımlayan manifestolarını yayınlamışlardır. Ayrıca Dalit terimini; düşük

62 D. S. Kapoor, "B. R. Ambedkar, W. E. B. DuBois and the Process of Liberation", *Economic and Political Weekly*, 38/ 51/52 (2004), 5344.

63 Illionis, "Dalits: Dr. B. R. Ambedkar" (Erişim 30 Mart 2023).

64 Wielenga, "Asya'da Kurtuluş Teolojisi", 59.

kastlar, neo-Budistler, topraksız ve yoksul köylüler ve sömürülen kadınlar gibi diğer ezilen halkları da içerecek şekilde genişletmişlerdir.⁶⁵

Dikkatle bakıldığında Latin Amerika Özgürlük Teolojisi ile Dalit teolojisi arasında bir etkileşim ve ciddi benzerlikler bulunmaktadır. Özgürlük teolojisinin babası kabul edilen Gustavo Gutierrez, Avrupa’da aldığı eğitim sonucu Marksizm’le tanışmış, ülkesinde ilk elden tecrübe ettiği ezilmişliğe, yoksulluğa ve sömürüye karşı mücadelede bu ideolojiden aldığı argümanlarla dini inancını destekleyerek hem teolojik hem toplumsal bir mücadele başlatmıştır. Hindistan anayasasının babası olarak adlandırılan Dr. Ambedkar ise tıpkı Gutierrez gibi acı ve ıstıraplarla dolu ülkesinden eğitim amaçlı ayrılmış, Amerika’da siyahi teoloji söylemlerinden etkilenmiş, ülkesine dönerek gösterdiği mücadeleyle takipçilerine ilham kaynağı olmuştur. Her iki teoloji de eşitlik, adalet, özgürlük ana temalarından hareket etmiş, adil bir dünya kurmak için çabalamıştır. İfade ettiğimiz üzere özgürlük teolojisi bağlamsal bir teolojidir ve temel argümanları aynı olmakla birlikte değişik kültürlerde, değişik problemler, beklentiler ve kabuller doğrultusunda adalet arayanların mücadele yolu olmuştur.

Sonuç

Bugün milyarlarca insanın yaşadığı yeryüzünde mevcut nüfusun çok daha fazlasını besleyecek seviyede bir üretim yapıldığı halde milyonlarca insanın açlıktan kıvrandığı bilinen bir gerçektir. Yine dünyanın en zenginleri olarak gösterilebilecek bir kaç kişinin, nüfusları milyarları bulan onlarca ülkenin toplamı kadar mal varlığına sahip oldukları söylenmektedir. Dünya nüfusunun daha müreffeh bir yaşam sürebilmesi amacıyla oluşturulan uluslararası kuruluşların varlığına rağmen tek amacı hayatta kalmak olan ve tüm mücadelesine rağmen bu biricik amacını gerçekleştiremeyen insanların varlığı da görmezden gelinemeyecek bir gerçektir. Birleşmiş Milletler tarafından yayınlanan Çocuk Hakları Sözleşmesi’ni okullarda ders olarak okuyan dünya çocukları, televizyonlarda hayata gözlerini esir kollarında açan, sağlık, eğitim, beslenme, barınma gibi temel haklarının hiçbirisine sahip olmayan yaşlılarının varlığına şahit olmaktadır.

Siyah ve beyaz, iyi ve kötü, savaş ve barış, adalet ve zulüm gibi karşıt olgular insanlık tarihi ile birlikte hep var olmuştur. Tarihte kolonyalizm, emperyalizm, kapitalizm gibi akımlar bu karşıt grupları besleyerek birbirinden daha da uzaklaştırırken bu düzenin daha fazla devam etmesini istemeyen bazı reformistler, siyasetçiler, din adamları karşıt düşünceler geliştirmişlerdir. Her dinden, her top-

⁶⁵ Black Past, “Dalit Panther Movement (1972-1977)” (Erişim 30 Mart 2023).

luluktan ve her seviyeden insanların birlikte barış, huzur ve refah içerisinde yaşayacakları, haklarının teslim edilip korunacağı bir sistem kurmak her dönemde, her bölgede sağduyulu, sorumluluk bilincine sahip insanların çabası olmuştur. Bu karşı duruş bazen bir ideoloji, bazen bir siyasi mücadele bazen de farklı/radikal bir teolojik düşünme biçiminde olmuştur. Bu çalışmada birbirini besleyen, birbirinden etkilenen bu reformist tavırlardan özgürlük teolojisi ile ilgili bilgi verilme-ye çalışılmıştır.

Acı, ıstırap, dışlanma, baskı, sömürü ve daha birçok olumsuzluğun bir arada bulunduğu Latin Amerika'da bu olumsuzlukları bizzat tecrübe etmiş Gustavo Gutierrez, aldığı eğitimi ve sonrasında elde ettiği tüm imkânları ülkesindeki adaletsizliği ortadan kaldırma noktasında kullanan, kendisini adalet, özgürlük, eşitlik mücadelesine adayan cesur bir teologdur. O, mücadelesini Hıristiyanlık dini zemini üzerinde yürütmüş, bunca adaletsizliğin olduğu bir dünyada ideal Hıristiyan duruşunu geliştirmeye çalışmıştır. Bir Hıristiyanın aynı anda zulmeden kimse olamayacağını, şayet böyle bir durum var ise burada Hıristiyan inancı açısından bir problem olduğunu ifade etmiş ve insanlık dışı fakirlik, zulüm ve baskının bulunduğu ortamlarda Hıristiyanların, insanları bu durumdan kurtarmak için neler yapması gerektiği üzerinde durmuştur. O, içeride ve uluslararası sahada barışın ancak adil bir dünya üzerinde temellenecek bir toplumsal ve ekonomik sistemle sağlanabileceğine inanmıştır.

Onun çalışmalarının ışığında özgürlük teolojisinin yoksullara dair değil, yoksullar için bir teoloji olduğu söylenebilir. Onun nazarında özgürlük teolojisi, mevcut düzen içerisinde farklılık yaratmayı amaçlayan pratik bir teolojidir. Doğru düşünme önemliyse de bu düşüncelerin eyleme dökülmesi hayati önem taşımaktadır. Öyle ki Gutierrez; sevgi, adalet, özgürlük gibi konularda inandığı şeyi davranışa dönüştürmeyi başaramamış Hıristiyanların inancını sorgulamaktadır.

Din, dil, ırk ayırt etmeksizin bütün dünya halklarının ortak problemi olan bu durumlar için insanların geliştirdikleri mücadeleler, çözüm arayışı süreçleri de benzer olmuştur. Eğitim, sağlık, turizm gibi sebeplerle, gelişen iletişim imkânlarının da etkisiyle insanlar farklı bölgelerin sistemlerini öğrenmiş, kendi ülkelerindeki mücadelelerinde birtakım uyarlamalar yaparak benzer şekilde çözümler üretmişlerdir. Gustavo Gutierrez'in Avrupa'da aldığı eğitimin ardından ülkesinde geliştirdiği teoloji, Dr. Ambedkar'ın Amerika deneyiminden sonra Hindistan'da ilham olduğu mücadele bunun açık örnekleridir.

Müslüman ülkeler söz konusu olduğunda bahsedilen küresel problemlerin buralarda da mevcudiyeti açıktır. İhtiyaç duyulan barış, adalet, huzur ve refah ortamına ulaşmak için çabalamak her doğru insanın görevidir. Ve kendi mücadeleleri kapsamında özgürlük teologlarının kendi kutsal metinlerinden türeterek kullandıkları argümanlar, Müslüman dünya içerisinde kutsal metinlerde fazlasıyla mevcuttur. Kuran-ı Kerim’de hem aile içi, hem toplumsal düzenlemeler sevgi ve adalet çerçeveleriyle çizilmiş, devlet yönetimi noktasında açık emir ve tavsiyelerle barış ve refahı sağlama ilkesinden asla taviz verilmemiştir. Özgürlük teolojisinin İslami bir karşılığının bulunup bulunamayacağı sorgulandığında ise kendi dini argümanları ile zulme, sömürüye, adaletsizliğe karşı geliştirilen islami bir duruş, islami özgürlük teolojisi olarak kabul edilebilir. Ancak önemli olan bu insani duruşun Hıristiyan özgürlük teolojisi, İslami özgürlük teolojisi, feminist teoloji gibi belirli insan gruplarına has kılınarak özelleştirilmesi yerine tıpkı her dinde ortak kabul edilen altın kural ilkesi gibi genel bir muhteva ile insanlığa mal edilebilmesidir.

Kaynakça

- Akdal, Hüseyin Ahsen. *Kurtuluş Teolojisi Hareketinin Düşünsel ve Toplumsal Kaynakları* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).
- Aydın, Mahmut. “Bir Hıristiyan Kurtuluş Teolojisinden Dinlerin Bir Kurtuluş Teolojisine Doğru”. *Divan* 2/9 (Aralık 2000), 133-150.
- BLACKPAST. “Dalit Panther Movement (1972-1977)”. Erişim 30 Mart 2023. <https://www.blackpast.org/global-african-history/dalit-panther-movement-1972-1977/>
- Boff, Leonardo - Boff Clodovis. *Introducing Liberation Theology*, trans. Paul Burns. New York: Orbis Books, 3. Basım, 1989.
- Brockman, David. *No Longer the Same. Religious Others and the Liberation of Christian Theology*, New York: Palgrave Macmillan, 1. Basım, 2011.
- Dawson, Andrew. “Dini Taban Cemaatlerinin Yapısı: Brezilya Deneyimi”. *Kurtuluş Teolojisi*. çev. M. Fatih Karakaya - Sevinç Altınçekiç. ed. Christopher Rowland. 180-198. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Doungel, Henkholun. “Gustavo Gutierrez: The Father of Liberation Theology”. *Academia*. Erişim 20 Mart 2023. https://www.academia.edu/8268272/GUSTAVO_GUTIERREZ_THE_FATHER_OF_LIBERATION_THEOLOGY

- Gutierrez, Gustavo. *A Theology of Liberation. History, Politics, and Salvation and Theology*. trans. Sister Caridad Ina - John Eagleson, New York: Orbis Books, 1. Basım, 1973.
- _____. *The Truth Shall Make You Free Confrontations*. trans. Matthew J. O'Connell. New York: Orbis Books, 1. Basım, 1990.
- _____. "Kurtuluş Teolojisinin Kapsamı ve Görevi". *Kurtuluş Teolojisi*. çev. M. Fatih Karakaya - Sevinç Altınçekiç. ed. Christopher Rowland. 35-55. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Illinois Library. "Dalits: Dr. B. R. Ambedkar". Erişim 30 Mart 2023. <https://guides.library.illinois.edu/c.php?g=532151&p=3668213>
- İncil. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Levine, Daniel H. "Assessing the Impacts of Liberation Theology in Latin America", *The Review of Politics*, 50/2 (1998), 241-263.
- Kapoor, D. S.. "B. R. Ambedkar, W. E. B. DuBois and the Process of Liberation", *Economic and Political Weekly*, 38/ 51/52. (2004), 5344-5349.
- Mayer, Jean François. "II. Vatikan Konsili'nden Sonra Hıristiyan Dünyasındaki Yeni Temayüller ve Gelişmeler, *Divan*, 9/75 (Aralık 2000), 75-112.
- NCR Online, National Catholic Reporter. "Gustavo Gutierrez and the Preferential Option For the Poor". Erişim 30 Mart 2023. <https://www.ncronline.org/blogs/road-peace/gustavo-gutierrez-and-preferential-option-poor>
- PEPED, Philosophical Investigations. "A Short History of Liberation Theology". Erişim 30 Mart 2023. <https://peped.org/philosophicalinvestigations/article-a-short-history-of-liberation-theology-leonardo-clodovis-boff/>
- Rowland, Christopher. "Giriş: Kurtuluş Teolojisi". *Kurtuluş Teolojisi*. çev. M. Fatih Karakaya - Sevinç Altınçekiç. ed. Christopher Rowland. 19-34. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2011.
- West, Gerald, "İncil ve Yoksullar: Teolojiyi Uygulamanın Yeni Yolu". *Kurtuluş Teolojisi*. çev. M. Fatih Karakaya - Sevinç Altınçekiç. ed. Christopher Rowland. 154-179. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı, 2011.
- Wielenga, Bastiaan, "Asya'da Kurtuluş Teolojisi". *Kurtuluş Teolojisi*. çev. M. Fatih Karakaya - Sevinç Altınçekiç. ed. Christopher Rowland. 56-80. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Yel, Ali Murat. "Geleneğin Bozulması: Kurtuluş Teolojisi ve Cizvitler". *Divan* 2/5 (Aralık 1998), 33-55.



Yeni Dini Hareketlerde Aile Olgusu -Moonculuk ve Satanizm Özelinde-

Nihat Muhammet DAL

Doktora Öğrencisi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

[n.muhammetdal@gmail.com], Orcid ID: 0000-0002-2950-1269



Giriş

Yeni dini hareketler kavramı yirminci yüzyılın ortalarından itibaren gün yüzüne çıkmış dini, maddi, manevi, mistik ve felsefi oluşumları ifade etmektedir. Geleneksel dinlerden farklılaşan Yeni dini hareketler, kısa sürede dünya hızla yayılmaya ve popülerlik kazanmaya başlamıştır. Gençlik dinleri olarak tanıtılan bu hareket gençleri ailelerinden koparmaları, çocuk istismarı, cinayet ve toplu intiharlarla gündeme gelmişlerdir.

Bu bağlamda araştırmamızın konusu; Yeni dini hareketler olarak değerlendirilen Moonculuk ve Satanizmde aile kavramına bakış açısının nasıl olduğunu araştırmaktır. Yeni dini hareketlerin aile kavramına nasıl baktığını, bir aileyi oluşturan unsurların neler olduğunu, aile olgusunun kapsamını ve aile kelimesinin toplumsal olarak ifade ettiği anlamları irdeleyip aile kavramını açıklamaktır. Aile kavramı içerisinde kan bağı olmaksızın hareketin içerisinde yer alan inananlar bir aileyi yanı o topluluğumu temsil etmektedir? Tüm hareket mensuplarını bir aile olarak gören yeni dini hareketler için bir anne ve babadan doğmanın ötesinde hiçbir kan bağına sahip olmayan insanların bir aile olduğuna mı inanmaktadırlar?

Aile kavramının dinler tarihi açısından önemini vurgulandığı bu çalışmada araştırmamızın amacını şu cümlelerle belirtebiliriz: Yeni dini hareketlerde aile olgusu nasıl ele alınmıştır ve ailenin kavramının hareket içerisinde ne gibi anlam(lar) ifade ettiğini araştırmaktır. Farklı hareketlerin aile olgusuna bakışının benzer ve farklı yönlerine de araştırmanın amaçları arasındadır. Yeni dini hareketlerde aile-

yi oluşturan ögeler hareketinin kendisini temsil eder mi? Yeni dini hareketle kendi oluşturdukları topluluğu bir aile olarak mı görmektedirler? Yeni dini hareketlerde kendi düşünceleri dışındaki hareketleri aile dışı akımlar olarak mı görmektedirler? Aile olarak kastedilen şeyin mahiyeti sadece kendi inandıkları guruplardaki insanları mı kapsamaktadır? gibi birçok soruya cevap bulmakta araştırmamızın amaçları arasındadır.

Bütün dinlerde toplumun en küçük yapı taşı olan aile oldukça önemli bir kurum olarak benimsenmektedir. Din sosyolojisi, din psikolojisi, dinler tarihi gibi çoğu alanda aile konusu üzerinde durulduğu görülmektedir. Aile olgusu da Yahudilik, Hristiyanlık, Budizm, Ruizm, Şintoizm gibi dinlerden ziyade sadece Yeni dini hareketler bağlamında sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda Dinler tarihinde çerçevesinde önemli bir yeri olan aile kavramı inanç, ayin ve merasimler incelenmiştir. Bizde yapmış olduğumuz çalışma Yeni dini hareketlerde aile kavramının mahiyetini, aile içinde yapılan ritüellerin kapsamlılıklarını, inanç ve uygulamaların özelliklerinin neler olduğu çerçevesinde sınırlandırmaktayız. Dünya’da faaliyet gösteren binlerce hareketten içerisinde de ülkemizde ismi çok duyulan ve sistemli şekilde faaliyet yürüten Moonculuk ve Satanizm gibi hareketler özelinde konu titizlikle işlenmeye çalışılmıştır.

1. Dinlerde Aile Kavramı

Aile, akrabalık ilişkileriyle birbirine bağlanan fertlerin bir araya getirdiği topluluğu ifade eden bir kelimedir. Aile kavramı aile fertlerinin akrabalarının sayısına göre geniş ve çekirdek aile olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.¹ Dinler tarihi perspektifinden aile, toplumun en küçük yapı taşı olan ailenin önemli bir yer edindiği görülmektedir. Aile yapısının bütünlüğünün korunması, aile içerisinde ilişkilerinin düzenliliği, eşlerinin birbirlerine karşı sorumlulukları yerine getirmelerini için birçok tavsiye ve öğütlere yer verilmektedir. Özellikle ailelerine bağlı toplumsal düzeni koruyacak bireyler yetiştirmek, oldukça önemli bir meseledir. Dünya’ya gelen bir bebeğin büyüyüp belli bir yaşa geldiğinde dini öğretileri yerine getirmesi noktasında içerisinde yetiştiği ailenin sorumluluğundadır. Bu bağlamda Yahudi toplumunda aile oldukça öneme sahiptir.² Bireylerin birbirlerine bağlı olması

1 Mehmet Âkif Aydın, “Aile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/196.

2 Şahin Kızılabdullah, *Dinlerin Birey, Aile ve Toplum Barışına Katkısı (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam)*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 14-16; Hakkı Şah Yasdiman, “Yahudi Dininde Ailenin Yeri”, *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2001), 245.

gerektiği, kutsal kitaplarında yer alan metinlere dayanmaktadır. Aile kurup Tanrı'nın adıyla nikahlanmak nesillerin geleceğini korumak, ailenin sağlıklı bireyler yetiştirmesini sağlamaktan tüm inananlar sorumludur.³

Hristiyanlıkta ise aile kurumunun önemine ve varlığına zarar verebilecek, huzur ve birlikteliğe gölge düşürülebilecek bütün olumsuz davranışlar yasaklanmıştır.⁴ Ailenin kutsallığı ve varlığını tesis etmenin sürekliliği Kitab-ı Mukaddeste özellikle vurgulanmıştır.⁵ İslam dininde ise aile, toplumun temel yapı taşı olduğunu nesillerin sağlıklı bir şekilde devamlılığını sağlamaları için aile fertlerine birtakım görevler düştüğü belirtilmektedir. Bu sebeple bütünlüğün korunması için İslam evliliğe önem vermiştir.⁶ Bu bütünlükte nikah vasıtasıyla gerçekleşmektedir.⁷ Dinler tarihi özelinde aile kavramını daha iyi açıklamak için sırasıyla Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dinlerini incelendiğinde üç dinin de aile kurumuna verdiği değer ne kadar önemli olduğunu anlaşılmaktadır.

2. Yeni Dini Hareketlerde Aile Kavramı ve Anlamı

Yakın tarihe bakıldığında, II. Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle birlikte Dünya genelinde özel olarak da Batı toplumlarında oraya çıkan ve dünyaya yayılan yeni dini hareketler kendilerini alternatif aile birlikleri olarak kabul etmektedirler.⁸ Gençler arasında yaygınlaşan ve onlar üzerinde kendi inanç ve düşünceleri doğrultusunda yönlendiren söz konusu hareketler, gruplarına katılan yeni üyeleri aile, arkadaş, komşu ve akraba bağlarını kopartmasını isteyerek yeni bir kimliğe bürünmelerini sağlamaktadırlar.⁹ Böylece ailelerinden yeterince sevgi, şefkat ve mutluluk bulamayan gençler bu boşluğu kendilerini alternatif aile birlikleri olarak gören ve üyelerini ailenin bir parçası olarak kabul eden yeni dini hareketlere yönelmektedir.¹⁰

3 Kitab-ı Mukaddes (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, Yeni Yaşam Yayınları, 2003), Yar. 1:28; Yar. 2:18-22; Özd. 1:8.

4 Matta 12:25; Markos 3:24-25.

5 Mat. 5:27-31; Aydın, "Aile", 2/197-198.

6 el-Nahl 16/72.

7 Fahrettin Atar, "Nikâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/112.

8 Süleyman Turan-Emine Battal, "Yeni dini hareketlerin Aile Yapıları Üzerindeki Etkileri", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (01 Nisan 2015), 136.

9 Mehmet Aydın, *Türkiye'ye Yönelik Batı Kökenli Dini Cereyanlar* (İstanbul: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2010), 153.

10 Mehmet Ali Kirman, "Küresel Kült Savaşlarının Yapıldığı Meydan Gençlik ve Aile",

Ailelerinden bağlarını kopartan gençler çoğunlukla yeni dini hareketlere üye olmanın kendilerine mutluluk vereceğine, psikolojik olarak kendilerini daha rahat hissedeceklerine inanmaktadırlar. Dünyayı reddeden Unification Church (Birleşme Kilisesi), Children of God Tanrı'nın Çocukları), Manson Family (Manson Ailesi), Love Family (Aşk Ailesi) gibi hareketlerin en temel özelliği hareketlerin üyelerinin birbirini bir ailenin parçası olarak benimsemeleri ve duygusal olarak grubun liderlerine karşı sadakatle bağlı olmalarıdır.¹¹

Sadakatle bağlı olan bir başka hareket de Moon hareketidir. Moonculuğun kurucusu S. M. Moon kendisini ve kendisine bağlı olanları bir aile olarak görmektedir. Moonculuğun çıkış amacı ise ABD gençliğini ve aile yapısını düzeltmektir. Moonculuk Dünya'ya yayılan büyük bir aile olarak görülmekle birlikte aile kurmaya ve büyük bir aile olarak görülmeye oldukça fazla önem verilmektedir. Burada amaç mükemmel bir Moon topluluğu oluşturarak kendilerine özel aile sistemlerini kurmaktır. Kojong Mengse adında aile bütünlüğünü korumak için yapılan bir ant içme töreninden de bahsedilmektedir.¹²

Mormonlarda ise aile üyeleri her pazar kutsal kitaptan pasajlar okuyarak “Evde Aile Akşamı” isimli uygulamaya oldukça fazla önem verirler.¹³ Bu uygulamayı hiçbir şekilde aksatmazlar çünkü aile Mormon kilisenin temelidir. Geleneksel aile yaşantısı oldukça önemlidir. Modern seküler çağın aileyi parçayalar gücüne ve ahlaksızlığa karşı aile korunması gereken bir kurumdur.¹⁴

Ailenin önemini vurgulayan bir başka hareket de Satanizm Hareketidir. Bu harekette bağlı olan kişiler yapmış oldukları ritüellerin aile olarak benimsedikleri hareketin dışında bahsedilmemesi gerekmektedir. Kişilerin bu tür oluşuma katıldıklarını kan bağı ile bağlı oldukları öz anne-babalarına dahi bahsetmemelidirler. Aile konusuna bir başka bakış açısı da bu gruba dahil olanların aile sevgisinden yoksun, ailesiyle problem yaşayan kişilerin olduğu ve bu kişilerin gruba daha çabuk uyum sağlayıp gurubu benimsediklerinden bahsedilmektedir. Problem ola-

Diyanet İlmî Dergi 40/2 (2004), 63.

11 Roy Wallis, “Cults and New Religious Movements: A Reader”, *Three Types of New Religious Movements*, ed. Lorne L. Dawson, (Oxford, United Kingdom: Blackwell Publishing, 2003), 44.

12 Mustafa Bıyık, *Küresel Bir Din Projesi Olarak Moonculuk Tek Din, Tek Dil ve Tek Millet Oluşturma Projesi* (İstanbul: Birey Yayınları, 2022), 44.

13 Ali Köse, *Milenyum Tarikatları Batıda Yeni Dini Akımlar* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 99.

14 Alan Aldridge, *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*, (Cambridge: Polity Press, 2007), 90-91.

rak görülen bu tür yıkıcı gruplara karşı bireylerin uzak tutulması gerekmektedir. Bunun için de ailelere önemli bir iş düştüğü belirtilmektedir.¹⁵

3. Moonculuğun Aile Olgusuna Bakışı

Birleşme Kilisesi (Unification Church) resmi adıyla bilinen ancak kurucusunun ismine atıfla Moonculuk olarak bilinen yeni bir dini harekettir.¹⁶ XIX. yüzyılın ortalarında Sun Myung Moon (hakikati açığa çıkararak ya da parlayan güneş ve ay, 1920-2012)¹⁷ önderliğinde Güney Kore’de kurulmuştur. Ailesi Ruizm/Konfüçyacı geleneğe bağlı olan Sun Myung Moon on yaşlarında Protestan Hristiyanlığın Presbiteryen mezhebini seçmiştir. Moon, İsa’nın kendisine görüldüğüne ve onun tamamlayamadığı misyonu tamamlamak için bizzat kendisini seçtiğini iddia etmiş ve ilerleyen yaşlarında da kendi teolojisini oluşturmaya başlamıştır. Moon teolojisini oluştururken Buda, İsa, Musa, İbrahim gibi farklı dinlerdeki önemli şahsiyetlerle görüşmekle birlikte Tanrı ile de görüştüğünü beyan etmiştir.¹⁸

Mooncular, Sun Myung Moon tarafından vahyedildiğine inanılan “İlahi İlke” (Divine Principle)’in öğretilerine bağlıdır. Söz konusu bu eser 1957 yılında basılmış olup içeriği teolojik bakımından Uzak Doğu dinleriyle birlikte Hristiyanlığın karışımı senkretik bir özelliğe sahiptir. İlahi ilkeye göre Âdem ve Havva’yı yaratan Tanrı’nın gayesi, onların mükemmelleşmesini sağlayıp Tanrı ile doğrudan iletişim kurabilen birer Tanrı oğlu ve kızı yapmaktır. Zamanı geldiğinde gerçek ebeveyn konumundaki bu mükemmel oğul ve kızın evlenmeleri ile Tanrı merkezli iyi bir soy ağacı ile yer yüzünde gerçek saf ailelerden oluşan Tanrı krallığı kurulacaktır.¹⁹ Böylece Moon’un ilahi ilkesinin gerçekleşmesinin yolunun aile kurmaktan geçtiğini söylenebilir.

Ailenin kurulması ve yayılması için Moon misyoner yetiştirmekte ve seminerler düzenlemektedir. Burada en çok işlenen konu bütün insanları bir tek büyük aile halinde birleştirmek Dünya barışını sağlamaktır. Seminerler aile ortamını hatırlar.

15 Yasin İpek, *Yeni Bir Dini Hareket Olarak Satanizm ve Türkiye’de Satanistler* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021), 45; Ahmet Güç, *Satanizm-Şeytana Tapınmanın Yeni Adı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002), 100-103.

16 Mustafa Bıyık, “Moonculuk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30/276.

17 Frederick Sontag, *Sun Myung Moon and the Unification Church* (Nashville, Tenn: Abingdon Press, 1977), 70.

18 Mustafa Bıyık, “Moonculuk”, *Yeni dini hareketler Ansiklopedisi*, ed. Süleyman Turan-Emine Battal (İstanbul: Okur Akademi, 2020), 359.

19 Bıyık, “Moonculuk”, 360.

latan bir atmosferde yapılmaktadır. Seminere katılan ve ruhsal çocuk olarak nitelendirilen yeni üyeler, kendilerini hiçbir zaman yalnız bırakmayacak bir topluluğun içindeymiş hisse verilir. Böylece hayatta yalnız kalmış ve aile ortamından uzak olan kişilerin burada aile ortamına kavuşmuş gibi hissetmeleri sağlanır.²⁰

Moonculuğun 'İlahi İlkesi'ne göre insanlığın düşüşten kurtulması ancak asli günahı olmayan birinin yine onun gibi kusursuz bir eş ile evlenmesiyle gerçekleşir. İsa çarmıha gerilerek evlenip ideal bir eş sahibi olamadığından bu misyonu tamamlamamıştır. Bu misyonunu tamamlama görevi Moonculuğa inanan insanlara verilmiştir. Evlenen kişiler günahlarından arınmış bir şekilde tanrısal soy ağacına geçmiş olurlar. Bu soy ağacı oluşturulup Tanrısal krallık kurulmuş olacaktır.²¹ Bu harekete bağlı olanların eşlerini bizzat Moon tarafından seçilmektedir. Hiçbir üye bu eş seçimine itiraz etmeyip Moon tarafında ön görülen aday ile birlikte toplu nikah törenleri yapılır. Moon hareketinde tek eşlilik esastır ve hareket dışında biriyle evlenmekte yasaktır.²² Böylece harekete dışarıdan insanlar evlilik yoluyla girmeyip kendi içlerinde harekete bağlı olan şahıslarla bu kutsal aile birlikteliği sağlanmaktadır.

Moon hareketinin aile kurumuna verdiği değer, sebep ve amaçlarıyla birlikte açıkça görülmektedir. Bu sebeplerden birisi de Tanrısal Krallığın oluşturulmak istenmesidir. Bunun yolu da lider tarafından seçilen eş ile evlenmekten geçmektedir. Aile kurmak Tanrı'nın sevgisine ulaşmanın bir yolu olarak görülür. Böyle bir ailede sevginin üç safhasının olması gerekmektedir. Bunlar; ailede eşlerin birbirine olan sevgisi, eşlerin çocuklarına olan sevgisi, çocukların ebeveynlerine olan sevgisidir.²³ Aileyi ayakta tutan temel manevi olgunun sevgi olduğunu ayrıca sevginin aileyi ayakta tutarak yaşattığını belirtebiliriz.

Moonculuk hareketine mensup olanlar, mükemmel bir toplum ve dünya inşa etmek için Moon'un kız ve erkeklerin eşleştirmesini kendisi belirlemektedir. Bu insanlar toplu halde düzenlenen evlilik törenlerinde evlenmektedirler. Evlilik asli günahlardan arınmaya karşılık geldiği için bu törenler "kutsama" olarak bilinmektedir. Kutsamanın amacı daha güçlü ve sağlıklı aileler oluşturmaktır. Kutsanan kadın ve erkek Tanrı tarafından kutsandığına inanmaktadır. Bu kutsama ritü-

20 Aydın, *Türkiye'ye Yönelik Batı Kökenli Dini Cereyanlar*, 50-52.

21 Mustafa Bıyık, "Yeni Dünya Düzenine Küresel Bir Din Modeli: Moonculuk", *Milel ve Nihal* 1/1 (2003), 101.

22 Bıyık, "Moonculuk", 361.

23 Bıyık, *Küresel Bir Din Projesi Olarak Moonculuk Tek Din, Tek Dil ve Tek Millet Oluşturma Projesi*, 125.

elini Tanrı adına Mesih Sun Myung Moon tarafından yapılmaktadır.²⁴ Buradan hareketle günahsız bir şekilde yeniden doğuş olarak kabul edilen bu ritüel oldukça fazla anlam taşıdığı söylenebilir.²⁵

Moonlar için haftalık pazar ibadeti önemli ibadetlerden birisidir. Pazar günü erken kalkılıp kadınlar ve erkekler ayrı köşelerde oturur. Evliler ise beraber oturup Moon'un resminin önünde üç defa secde yapıp seçilmiş tören lideri eşliğinde yemin metnini (Aile Bütünlüğü Andı) okurlar böylece pazar ayını gerçekleştirmiş olur. Yemin metninin içeriği oldukça önemlidir. Yemin metninde vurgulanan ana tema aile ve sevgidir. Sekiz maddeden oluşan yemin metninde (*Aile Bütünlüğü Andı*) her madde ailemiz ile başlar ve ailenin varlığının her daim devam etmesiyle biter.²⁶

Ayrıca bir Moon hareketi mensubunun evlenmesi ve bu hareketin bir parçası olarak adlandırılabilmesi kısacası aileden birisi olarak nitelendirilmesi için en az üç sene bu harekete kendisini adanmış olması ve bu süre zarfında da harekete en az üç kişi kazandırması gerekmektedir. Erkeklerin yirmi altı, kadınların yirmi dört yaşına ulaşmaları kaydıyla Moon tarafından belirlenen aday ile evlenmeleri mümkündür.²⁷ Moonculuk üyeleri liderleri Sun Myung Moon'u "Gerçek Baba" olarak görüp onun eşi olan Ja Han'ı da "Gerçek Anne" olarak görmekteyler.²⁸ Bununla birlikte "Gerçek Aile" olgusunu gerçekleştirmek ve yaşatmak içinde Moon'un birçok tavsiyesinin yer aldığını görmekteyiz.²⁹

Moon hareketinin önemle üzerinde durduğu bir konu olan ideal aile öğretisinin amacı dünya üzerinde barışın ve huzurun sağlanmasıdır. Buna göre barışa ve huzura giden yol ideal ailenin oluşmasından geçmektedir.³⁰ Buradan yola çıkarak Moon hareketine bağlı olanların ideal aile olgusunu gerçekleştirmeye ilişkin giri-

24 Atike Fatmanur Çakmak, *Yeni dini hareketlerde Kadın* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 57.

25 Emine Battal, "Yeni dini hareketlerde Aile", *Dinlerde Aile*, ed. Süleyman Turan-Asife Ünal (İstanbul: Eğitim Yayınevi, 2021), 250.

26 Bıyık, *Küresel Bir Din Projesi Olarak Moonculuk Tek Din, Tek Dil ve Tek Millet Oluşturma Projesi*, 113-115; "<https://www.unification.net/turkish/pledge.htm>", (Erişim 11 Mart 2023).

27 Bıyık, "Moonculuk", 361.

28 Battal, "Yeni dini hareketlerde Aile", 364.

29 "<http://www.unification.net/1995/950625.html>", (Erişim 31 Aralık 2022).

30 Bıyık, *Küresel Bir Din Projesi Olarak Moonculuk Tek Din, Tek Dil ve Tek Millet Oluşturma Projesi*, 114.

şimlerinin, grup üyeleri açısından kusursuz, özgür ve mutluluğun hâkim olduğu bir toplumu inşa etmek olduğu söylenebilir.³¹

Moon hareketinde ailenin devamlılığı ve aile bağlarının kuvvetli olması, Tanrı'nın sevgisini kazanmak için dikkat edilmesi gereken hususlardandır. Aile kurumunu oluşturmanın dayandığı nokta ise yeryüzünde Tanrısal krallığın kurup günahkâr dünyadan kurtulmaya çalışmaktır. Bekar kalmak bu hareket içerisinde pek hoş karşılanmamaktadır. bekarlık ruhsal olarak mükemmelliğe ulaşmada engel teşkil etmektedir. Hatta bekar olarak hayatına devam eden bir Moon hareketi üyesinin kurtuluşa eremeyeceği ileri sürülmektedir.³²

Moon hareketi devamlılığını sağlamak için hareket içerisinde ailesel bağlılık ve arkadaşlık ilişkileriyle yakın duygusal bağları oluşturulmaya çalışılmaktadır.³³ Bu çabalamanın nihayetinde Birleşme kilisesi hareketi yer yüzünde Tanrı'nın krallığını oluşturmak için üyelerinin sayısını arttırmayı hedeflemektedir.³⁴ Hareketi büyük bir aile olarak gören harekete bağlı insanlar aileyi genişletmek için misyonerlik faaliyetlerine yönelmişlerdir. Amaçları sadece kendi müntesiplerinin değil diğer insanların da kurtuluşa ermelerini sağlamaktır. Tüm insanları tek bir çatı altında toplamak için bir Moon hareketi üyesi şunları söylemektedir:

Moon ailesine yeni üyeler toplamaktan daha önemli bir şey yoktur. İnsanları, şeytanların esiri olmaktan kurtarmak gerekir ki onlar da sırası gelince başkalarını bizzat kurtarabilsinler. Bu konuda makul bir program vardır. Bu program, 1+1+1'dir. Her mürit ayda yeni bir üye bulmalıdır. Tabii ki bu yeterli değildir. Müteakip ay, mürit, iki üye bulmaya çalışmalıdır. Bu, böylece devam edip gitmelidir.³⁵

Moon hareketi aile özelinde incelediğinde üyelerin sadece kendi gruplarının kurtuluşa erebileceğini düşündükleri, büyük aile olarak gördüklerini söyleyebiliriz. Kurtuluş Moon sayesinde ve ona mensup olanlara has bir olgudur. Bunun içinde

31 Emine Battal, "Yeni dini hareketler ve Şiddet" (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 58.

32 Bıyık, *Küresel Bir Din Projesi Olarak Moonculuk Tek Din, Tek Dil ve Tek Millet Oluşturma Projesi*, 125.

33 Hüsnü Ezber Bodur, "Moonculuk Hareketi ve Türkiye'de Benzer Bir Cemaat Yapılanmasının Sosyolojik Analizi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (01 Haziran 2003), 30.

34 Emine Battal, "Yeni dini hareketler ve Şiddet" (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 48-49.

35 Aydın, *Türkiye'ye Yönelik Batı Kökenli Dini Cereyanlar*, 147.

her Moon'un evlenerek aile kurması gerekmektedir. Böylece evlilik arınmayı ve dünyadaki kötülüklerden uzak kalmayı sağlamaktadır.

4. Satanizm'in Aile Olgusuna Bakışı

Satanizm, birkaç yüzyıl gibi bir geçmişe sahip olan farklı söylem ve sıra dışı eylemlerinden dolayı insanların aşına olduğu yeni dini hareketlerden birisidir. Bununla birlikte eski medeniyetlerde de şeytan düşüncesi yer almaktadır. Satanizm, mevcut kaynakların çoğunda Şeytan'a dair bilgiler, Yahudi, Hristiyan ve İslam kaynaklarıyla temellendirilmektedir. Buna karşın Sümerlilere ait Gılgamış Destanı'nda, Mısır'daki Kötülük Tanrısı Set'te, Yunan mitolojisindeki Yeraltı Tanrı'sı Hades'te, Zerdüştlükteki kötülüğün yaratıcısı Angra Mainyu'da (Ehrimen) dahi kötülük algısı söz konusudur.³⁶

İtaat ve isyan gibi birbirine zıt kavramların var olduğu evrende Şeytan, Allah'ın Âdem'e secde etmesi isteğini geri çevirerek yaratıcıya muhalefet etmek suretiyle karşı çıkmıştır. Şeytan'ın gösterdiği bu tavrın günümüze yansımalarından birisi de Satanizm'dir. Satanizm, "Şeytan'a Tanrı diye tapmak"³⁷ şeklinde tanımlanan bir harekettir. Kötülüğün kaynağı olan güce tapmakla bilinen Satanizm, Yahudi ve Hristiyan öğretilerine karşı bir baş kaldırı, isyan ve muhalefet hareketi olarak nitelendirilir.³⁸ Satanizm, Büyülü Aile isimlendirilmesiyle okültizm ve modern büyü ile harmanlanmış günümüze hitap eden çağdaş bir hareket olarak tanımlanmaktadır.³⁹ Ayrıca Modern Protesto hareketi diye isimlendirilmektedir.⁴⁰

Tarihsel süreç içerisinde Satanizm, geleneksel ve modern olarak isimlendirilmiştir. Geleneksel Satanizm, Hristiyanlığın ahlak ve felsefesini dünya görüşü olarak temellendiren fakat tamamen Hristiyanlık karşıtı görüş ve düşüncelere sahip grubu temsil etmektedir.⁴¹ Günümüzde Modern Satanizm ise Satanist anlayışı önemli

³⁶ Yasin İpek, *Yeni Bir Dini Hareket Olarak Satanizm ve Türkiye'de Satanistler*, 23.

³⁷ Edgar Royston Pike, *Encyclopedia of Religion and Religions* (London: Allen & Unwin, 1951), 339.

³⁸ E. Sidney Hartland, "Satanizm", *Encyclopaedia of Religion and Ethics* içinde, ed. James Hastings, John Alexander Selbie ve Louis Herbert Gray, (New York: Edinburgh: T. & T. Clark, 1920), 204-5.

³⁹ John Gordon Melton, "Modern Alternative Religions in The West in Handbook of Living Religions", ed. John Russell Hinnells, (Cambridge: Blackwell Publishers, 1997), 608.

⁴⁰ Ahmet Güç, "Satanizm", *Yeni dini hareketler Ansiklopedisi*, ed. Süleyman Turan-Emine Battal (İstanbul: Okur Akademi, 2020), 448.

⁴¹ Ahmet Güç, "Gençlik Dönemi ve Eğitimi-II", *Gençlik ve Satanizm*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003), 66.

ölçüde temsil etmektedir. 1960 yıllarda Amerika Birleşik Devletleri'nde başlayan bu hareketin kurucusu Anton Szandor LaVey'dir.⁴²

Hristiyan karşıtı görüş ve fikirlere sahip olan bu hareketin, kendilerine bağlı olan üyelere veya kendi aralarına yeni katılanlardan beklentileri söz konusudur. Bu bakımdan satanist kişi, akli ve ruhi kapasitesinin son sınırına hatta ötesine geçebilecek yaşadığı geleceğe, topluma ve ailesine karşı yeri geldiğinde meydan okuyabilecek nitelikte olmalıdır. Söz konusu bu meydan okuyucu davranışın sistemleşmesi için Anton Szandor LaVey⁴³ gerçek adıyla Howard Stanton Levey "The Satanic Bible" adlı kitapta dokuz maddelik ilkeler oluşturmuştur.⁴⁴ Ayrıca bu grubun önde gelen isimlerinden olan Conrad Robury'un "The Black Book of Satan" isimli kitabı da Satanizme ait birçok sembolü, ritüeli ve ulaşılmak istenen amaçları içermektedir.⁴⁵

Satanizmde büyümenin ve doğa üstü güçlerin ön planda olduğu Satanist ritüellerin kökeni her ne kadar Hristiyan karşıtlığını içerse de Hristiyanlık ile bağlantılıdır. Bunların arasında en yaygınının vaftiz olduğu söylenebilir. Satanist olmak isteyen yetişkinler için yetişkin vaftizi, küçük yaştaki çocuklar içinde çocuk vaftizi yapılmaktadır. Çocuk vaftizinin, bizzat anne ve baba tarafından uygulanması istenmiştir. Söz konusu bu vaftizde maksat günahlardan arınmak değil, bir nevi hayata gelmiş olanın verdiği mutluluğun kutlanmasıdır. Satanizm'de vaftiz uygulaması, Hristiyanlık inancında kişinin doğuştan getirdiği asli günahtan temizlenmek için yapılmaz. Aksine insanın yaratılışındaki mükemmelliğe şükür ve uyması istenen saçma dini kurallara karşı dik durmanın ilk adımı olarak belirtilir. Yetişkin vaftizi için ise on sekiz yaşına girmiş olmak şarttır. Ayrıca Satanist rahip tarafından diğer üyelerle kaynaştırmak ve şahit tutmak için vaftiz ritüeli yapılır.⁴⁶

Satanizm, yeryüzünde var olan tüm inanç ve kültüre karşı direnç gösteren ve reddeden bir harekettir. En büyük özelliği de gizli yapılanmaya sahip olmasıdır. Ha-

42 Güç, "Yeni dini hareketler Ansiklopedisi", 449-450.

43 1960'larda Modern Satanizm'in kurucusu olan Anton Szandor LaVey, 11 Nisan 1930'da Chicago'da Dünyaya gelen, Alsaslı bir soya mensup bulunan, babası tarafından Gürcü, anne tarafından Romen, büyükannesinin de Transilvanyalı bir çingene olduğu söylenen, 1966'da San Fransiskoda'da "Şeytanın Kilisesi"ni kurmuş ve rahipliğini yapmış bir şahsiyettir. Mensupları tarafından "Kara Papa" olarak da bilinmektedir. 1997 yılında Amerika'da hayatını kaybetmiştir. Güç, "Yeni dini hareketler Ansiklopedisi", 449.

44 Anton Szandor LaVey, *The Satanic Bible* (United States, 1969), 27.

45 Conrad Robury, *The Black Book of Satan* (Belgium: Skull Press, 2000), 3.

46 İpek, *Yeni Bir Dini Hareket Olarak Satanizm ve Türkiye'de Satanistler*, 135-138.

rekete katılan bireylerden ailelerine katıldıkları grup hakkında bilgi vermeleri ve bundan söz etmeleri yasaklanmıştır. Hatta Satanist grupla ailesi arasında kalan üyelerin yeri geldiğinde ailelerini dahi terk etmeleri telkin edilmiştir. Ailelerinden uzaklaştırılmaya çalışılan üyeler kendilerini tam manasıyla gruba ait hissetmekte ve en önemli ibadet sayılan intihar eylemini, motivasyonu yüksek bir şekilde yapmaktadır.⁴⁷

Ailelerinden ilgi görmeyen, aile ilişkileri bozuk, toplumdan dışlanan veyahut özel okullarda okuyan gelir düzeyi ortalamanın üstünde olan ailelerin çocukları⁴⁸, yeni dini hareketlerin üye kazanmasında hedef kitledir. Bu tür dini hareketlere karşı merak duyan gençlerin katılım sağladıkları Satanizm, ruhtan ziyade bedensel ayinlerin yapıldığı bir harekettir. Black Mass⁴⁹ adını verdikleri bu Şeytana tapma ayinlerinde canlı Altar kullanılması şarttır.⁵⁰ Altar'ın vazifesi ritüel boyunca dikkatleri üzerine çekip odak noktası olarak hizmet etmektir. Söz konusu Altar'ın toprak anayı temsil etmesi için çıplak bir kadın kullanılmalıdır.⁵¹ Kadın olarak nitelendirilen Altar, ise 7 yaşını tamamlamış bir kız çocuğu olmalıdır. Ayin sonunda kız çocuğu tecavüze uğratılıp öldürülmektedir. Eğer Altar yetişkin bir kadın ise kılıç darbeleriyle ayini yöneten tarafından öldürülmektedir. Burada Altar'ın kurbanında önemli olan şey onun masum olmasıdır. Şeytana sunulan kurbanın bakire olması masumiyetiyle yakından ilişkilidir.⁵²

Satanizme dahil olan birçok gencin, aileleri tarafından bu durum öğrenildiğinde ciddi seçimler yapmak durumunda kaldığı görülmektedir. Ebeveynler Satanizm'e karşı toleranslı değilse aile içerisinde ciddi tartışmalar çıkmakta ve bu tartışma sonucunda da çoğu genç, evden kaçarak Satanist gruba katılmaktadır. Ailesini bir kenara bırakıp kendisini Satanizm'e adamaktadır.⁵³ Satanist anlayışa göre grubun menfaatleri kişinin doğup yetiştiği ailesinden dahi daha önemlidir. Çünkü grup üyelerinden seçim yapmaları istendiğinde ailelerini karşılıklarına alabilmektedirler.

47 Halil AYTEKİN, "İlluminati Şeytanın Yılı'nda Satanist Örgüt ve Yeni Dünya Düzeni", *Journal of Turkish Studies* 8/10 (2013), 124.

48 Ahmet GÜÇ, "Satanizm Misyonerliği ve Kimliğini Arayan Gençliğimiz", *Journal of Sakarya University Faculty of Theology* 5/7 (2003), 52-54.

49 Hartland, "Encyclopaedia of Religion and Ethics", 204.

50 Anton Szandor LaVey, *The Satanic Rituals* (United States, 1972), 15-18.

51 Güç, *Satanizm-Şeytana Tapınmanın Yeni Adı*, 208-210.

52 Ali Rafet ÖZKAN, *Kıyamet Tarikatları: Yeni dini hareketler* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006), 160-161.

53 Nero Brother, *Satanism: A Beginner's Guide to the Religious Worship of Satan and Demons Volume I: Philosophy* (United States: Devil's Mark Publishing, 2010), 66-67.

Bu konuda ailelerinden ilgi ve alaka görmeyip dışlanan gençler, kendi ailelerini bir kenara bırakıp ait oldukları Satanist gruptaki çevresini aile olarak görmektedir. Bu tür gruplara göre aile demek sadece bir anne, baba ve kardeş niye nitelendirilen çekirdek yapının dışındaki kişileri de kapsamaktadır. Aile biyolojik bağın ötesinde bir kavram olup grup içerisinde yaşayan insanların birbirleriyle olan bağlılığıyla tanımlanmaktadır.

Sonuç

Moonculuk ve Satanizm özelinde incelenen aile olgusuna, bu iki yeni dini hareketin birbirine zıt nitelikte de olsa ilgi duydukları görülmektedir. Moonculuk hareketinde aile kavramı birleştirici, bütünleştirici ve nihai olarak kurtuluşa ermede önemli bir niteliğe sahipken, Satanizmde ise hareketin, içinde geliştiği Hıristiyanlığa tepkisi ve isyankâr duruşu, üyelerin aileleri ile olan ilişkilerine de yansımaktadır. Moonculukta amaç evlenemeyen İsa'nın misyonunu tamamlayıp dünya üzerindeki kötülüklerde uzaklaşıp aile kurmaktır. Satanizmde ise bu gençlerin aileleri ile grup arasında kaldıklarında ait oldukları grubu seçmeleri telkin edilmektedir. Hatta gruba üye olduklarından ailelerine bile bahsetmemeleri gerektiği vurgulanmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla bu iki yeni dinî hareketin aile olgusuna bakışları birbirine zıt mahiyettedir.

Gelişen, değişen ve her geçen gün daha farklı gelişmelerin farkındalığımızı artırdığı günümüz dünyasının en küçük yapısı olan aile, farklı dini inanışların ve hareketlerin temelini oluşturduğunu söylenebilir. Aile olgusuna bakış Moon hareketinin dinamik yapısına ve hareketin devamlılığını sürdürmesinde oldukça önemli bir etkidir. Hareket içerisinde kendisini kutsal bir ailenin parçası olarak gören birey; yaşam tarzını, fikir ve düşüncelerini bu hareketin oluşturduğu aile imajına göre şekillendirmektedir. Bu imajın İsa'ya atfedilmesi de cemaat üyelerini bir aile olarak gören bireylerin inanç olarak da sağlam bir zemine oturmasını sağlamaktadır. Satanizm hareketi bağlamında ise aile olgusu daha çok kendi gruplarına katılan gençlerin, ailelerinin tepkilerine karşı hangi tutumda olmaları gerektiğini bildirmektedir. Satanizm kendi hareketine bağlı olanları kendi içerisinde bir aile olarak benimsemektedir. Bununla birlikte hareketin gizli bir yapılanmayı telkin etmesi ve ailelerden bunun gizlenmesini istemesi, önem arz etmektedir. Ailelerin haberdar olması ise bireylerin aile bağlarını koparması ve cemaatin birer üyesi olmasıyla sonuçlanmaktadır.

Yeni dini hareketler açısından incelenen aile mefhumu, biyolojik olarak bir anne, baba ve çocuktan oluşan genetik bağlardan daha fazlasını ifade eder görünmekte-

dir. Söz konusu bu hareketler kurtuluşun kendi inandıkları gruplar dahilinde gör-
mektedir. Aile ise biyolojik bağın inşasından çok grubun/cemaatin bireylerinin bir
aradılığıyla açıklanmaktadır. Tüm dünya genelinde toplumun en küçük yapı taşı
olan ailenin organik bir yapıda olduğunu ifade edilse de yeni dini hareketler söz
konusu olduğunda ailenin, daha çok inorganik bir yapıya dönüştüğü belirtilebilir.

Kaynakça

- Aldridge, Alan. *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction, 3rd Edition*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- Atar, Fahrettin. “Nikâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/112-117. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Aydın, Mehmet. *Türkiye’ye Yönelik Batı Kökenli Dini Cereyanlar*. İstanbul: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2010.
- Aydın, Mehmet Âkif. “Aile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/196-200. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Aytekin, Halil. “İlluminati Şeytanın Yılı’nda Satanist Örgüt ve Yeni Dünya Düzenini”. *Journal of Turkish Studies* 8/10 (2013), 123-132.
- Battal, Emine. *Yeni Dini Hareketler ve Şiddet*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- _____. “Yeni Dini Hareketlerde Aile”. *Dinlerde Aile*. ed. Süleyman Turan-A-sıfe Ünal. 347-366. İstanbul: Eğitim Yayınevi, 2021.
- Bıyık, Mustafa. *Küresel Bir Din Projesi Olarak Moonculuk Tek Din, Tek Dil ve Tek Millet Oluşturma Projesi*. İstanbul: Birey Yayınları, 2022.
- _____. “Moonculuk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/276-279. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- _____. “Moonculuk”. *Yeni dini hareketler Ansiklopedisi*. ed. Süleyman Turan-Emine Battal. 359-363. İstanbul: Okur Akademi, 2020.
- _____. “Yeni Dünya Düzenine Küresel Bir Din Modeli: Moonculuk”. *Milel ve Nihal* 1/1 (2003), 93-114.
- Bodur, H. Ezber. “Moonculuk Hareketi ve Türkiye’de Benzer Bir Cemaat Yapılanmasının Sosyolojik Analizi”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (01 Haziran 2003), 13-39.
- Brother, Nero. *Satanism: A Beginner’s Guide to the Religious Worship of Satan and Demons Volume I: Philosophy*. Devil’s Mark Publishing, 2010.
- Çakmak, Atike Fatmanur. *Yeni dini hareketlerde Kadın*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

- Güç, Ahmet. “Gençlik Dönemi ve Eğitimi-II”. *Gençlik ve Satanizm*. ed. Hayati Hökelekli. 63-92. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003.
- _____. *Satanizm-Şeytana Tapınmanın Yeni Adı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002.
- _____. “Satanizm Misyonerliği ve Kimliğini Arayan Gençliğimiz”. *Journal of Sakarya University Faculty of Theology* 5/7 (2003), 38-70.
- _____. “Satanizm”. *Yeni dini hareketler Ansiklopedisi*. ed. Süleyman Turan-Emine Battal. 448-452. İstanbul: Okur Akademi, 2020.
- Hartland, E. Sidney. “Encyclopaedia of Religion and Ethics”. *Satanism*. ed. James Hastings vd. 11/203-207. New York: Edinburgh: T. & T. Clark, 1920.
- İpek, Yasin. *Yeni Bir Dini Hareket Olarak Satanizm ve Türkiye’de Satanistler*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021.
- Kızılabdullah, Şahin. *Dinlerin Birey, Aile ve Toplum Barışına Katkısı (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Kirman, Mehmet Ali. “Küresel Kült Savaşlarının Yapıldığı Meydan Gençlik ve Aile”. *Diyanet İlmi Dergi* 40/2 (2004), 61-72.
- Kitab-1 Mukaddes. İstanbul: Kitab-1 Mukaddes Şirketi, Yeni Yaşam Yatınları, 2003.
- Köse, Ali. *Milenyum Tarikatları Batıda Yeni Dini Akımlar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.
- LaVey, Anton Szandor. *The Satanic Bible*. United States, 1969.
- _____. *The Satanic Rituals*. United States, 1972.
- Melton, John Gordon. “Modern Alternative Religions in The West in Handbook of Living Religions”, ed. John Russell Hinnells, Cambridge: Blackwell Publishers, (1997) 594-617.
- Özkan, Ali Rafet. *Kıyamet Tarikatları: Yeni dini hareketler*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 1. Basım, 2006.
- Pike, Edgar Royston. *Encyclopedia of Religion and Religions*. London: Allen & Unwin, 1951.
- Robury, Conrad. *The Black Book of Satan*. Belgium: Skull Press, 2000.
- Sontag, Frederick. *Sun Myung Moon and the Unification Church*. Nashville, Tenn: Abingdon Press, 1977.
- Turan, Süleyman-Battal, Emine. “Yeni dini hareketlerin Aile Yapıları Üzerindeki Etkileri”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (01 Nisan 2015), 135-149.

Uzun, Sema Nur. *Yeni dini hareketlerin Üye Kazanma Yöntemleri*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Wallis, Roy. "Cults and New Religious Movements: A Reader". *Three Types of New Religious Movements*. ed. Lorne L. Dawson, Oxford United Kingdom: Blackwell Publishing, (2003) 36-58.

Yasdiman, Hakki Şah. "Yahudi Dininde Ailenin Yeri". *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2001), 241-266.

"<http://www.unification.net/1995/950625.html>", Erişim 31 Aralık 2022.

"<https://www.unification.net/turkish/pledge.htm>", Erişim 11 Mart 2023.



Üniteryan Evrenselci Cemiyeti ve Günümüz Hristiyanlığındaki Yeri

Talha FORTACI

Araş. Gör. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

[talhaforta@gmail.com], Orcid ID: 0000-0002-6539-9302



Giriş

Üniteryan Evrenselci Cemiyeti, özünde iki farklı dini grubun bir araya gelmesiyle ortaya çıkmış bir yeni dini harekettir. Bu gruplardan ilki Üniteryanizm'dir. Michael Servetus'un (1509-1553)¹ öğretilerini kendisine rehber edinen Üniteryanizm, 16. yüzyılda Avrupa'daki Protestan Reformunun bir vechesi olarak filizlenmiştir. Hareket, Hristiyanlığın en önemli inanç esası olan teslis doktrini reddeden, evrenin tekil ve eşsiz yaratıcısı olarak Tanrı'nın üniter doğası üzerine kurulmuş bir dinî düşüncedir. Üniteryanizm dinî meselelerde daima akıl ve Kutsal Kitap unsurunu ön planda tutmuş ve özgür düşünce ilkesini benimsemiştir. Hristiyanlığın kahir ekseriyetinin üzerinde ittifak ettiği geleneksel teslis anlayışından ziyade Kutsal Kitap'a dayanan bir monoteist Tanrı tasavvurunu esas almıştır.² Bugün başta Amerika olmak üzere dünyanın pek çok noktasında yüzbinlerce Üniteryan Hristiyan bulunmaktadır. Üniteryanizm (Evrenselcilik) ise John Murray (1741–1815) önderliğinde Avrupa'da ortaya çıkmış bir dini düşüncedir. Evrenselcilik terimi, Tanrı'nın kurtarmayı seçeceği birkaç kişinin kurtuluşunun aksine, her insanın kurtarılabilceği (evrensel kurtuluş) anlamına gelmektedir. Evrenselciler

¹ Michael Servetus hakkında detaylı bilgi için bkz. Talha Fortacı, *Teslis Karşıtı Bir Hristiyan Michael Servetus* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2022).

² İsmail Yılmaz, *Üniteryanizm'in Doğuşu ve Bunu Etkileyen Dini Faktörler* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1994), 93-94.

Hristiyan olmalarına rağmen sevgi dolu bir Tanrı'nın insanları sonsuz cehenneme mahkûm edeceğine inanmaktadır. Onlara göre, bazılarının cennete gitmesi diğerlerinden daha uzun zaman alacak olsa da tüm insanların ruhu sonunda bu sevgi dolu Tanrı ile barışacak ve cennete girecektir; dolayısıyla ebedi ceza söz konusu değildir.³ Ayrıca, John Murray de dahil olmak üzere bazı erken dönem Evrenselciler dışında çoğu Evrenselcinin anti-teslisçi olduğu da ifade edilmektedir.⁴

Hem Üniteryanizm hem de Üiversalizm'in ortak yanları, kısmen de olsa asli günah ve Kalvinci kader öğretisi gibi önemli Hristiyan doktrinlerine karşı bir eleştiri yapıyor olmalarıdır.⁵ Genel olarak ifade edilecek olursa, Tanrı'nın teklifi ve asli günahın reddi, doktrinal olarak bu iki grubun temel benzer yönleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Birleşmeden önce iki hareket arasındaki temel fark ise teolojik olmaktan ziyade sınıfsal ve kültürel hatlarda kendini göstermiştir. Üniteryanlar başlangıçta profesyonelleri, eğitimcileri, kültürel liderleri ve beyaz yakalı insanları kendine çekmiştir. Evrenselci cemaatler ise çoğunlukla çiftçiler ve balıkçılar gibi mavi yakalı işçi sınıfından oluşmaktaydı. 20. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, bu ayrımlar bulanıklaştı ve iki hareketin hayatta kalması için gerekli birleşme sağlandı.⁶

Bahsi geçen her iki akım 1953 yılına gelindiğinde bir dizi müzakereler başlatmış ve akabinde *Council of Liberal Churches* adı altında yeni bir konsey kurmuştur. Daha sonra Dana Mc Lean Greeley'in başkanlığında yapılan bir toplantıda gruplar 1960 yılında *Unitarian Universalist Association* ismiyle yeni bir cemiyet oluşturmuş ve 1961'de resmi birleşme gerçekleşmiştir.⁷ Üniteryan Evrenselci Cemiyeti bugün kendine özgü bir şekilde inanç ve ritüellerini devam ettirmektedir. *The Journal of Unitarian Universalist History* isimindeki dergi cemiyetin önemli bir yayın organı olarak karşımıza çıkmaktadır. Cemiyetin Boston'da iki yayınevi bulunmaktadır. *Skinner House Books* ve *Beacon Press* isimli yayınevleri bu birliğin yayın merkezleri olup harekete ait tüm kitap, doküman, broşür vs. buralardan çıkmaktadır. Son yıllarda bu yayın evlerinden hareketi her yönden tanımayı sağlayacak önemli eserler yayınlanmıştır. Bunlardan en dikkat çeken

3 Daniel McKanan, "Unitarianism, Universalism, and Unitarian Universalism", *Religion Compass* 7/1 (2013), 15.

4 Mark W. Harris, *The A To Z of Unitarian Universalism* (Lanham: The Scarecrow Press, 2009), 26-28.

5 John Sias, *100 Question That Non-Members Ask About Unitarian Universalism* (Nashua: Transition Publishing, 2000), 15-16.

6 Sias, *100 Question That Non-Members Ask About Unitarian Universalism*, 17.

7 Daniel McKanan, "Unitarianism, Universalism, and Unitarian Universalism", 15.

2019 yılında yayımlanan *The Unitarian Universalist Pocket Guide: Sixth Edition* isimli kitaptır. Bu çalışmanın en önemli özelliği, cemiyetin bir önceki başkanı Susan Frederick Gray’ın editörlüğünde yazılmış olması ve hareketin şümulü bir tasvirini yapmasıdır.⁸

Cemiyetin bugünkü genel merkezi Boston’daki Beacon Caddesi’ndedir. Her dört yılda bir büyük genel kurul toplanır. Burada cemiyeti yönetecek ve her platformda temsil edecek bir başkan seçilir. Haziran aylarında ülke genelindeki cemaatlerden delegeler, raporları dinlemek, görevlileri seçmek ve kamusal konularda pozisyon almak için beş günlük bir Kurul’da bir araya gelir. Günümüzde Kuzey Amerika’da ve dünyanın başka yerlerinde Üniteryan Evrenselci Cemiyeti’ne bağlı yaklaşık 1.025 cemaatin varlığından bahsedilmektedir.⁹ Cemiyetin mevcut başkanı 8 Haziran 2023’te seçilen Sofia Betancourt’dur.¹⁰

Türkçe literatür incelendiğinde “Üniteryan Evrenselci Cemiyeti” konusunu doğrudan ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bununla birlikte, 1994 yılında hazırlanan bir doktora tezi (İsmail Yılmaz, Üniteryanizm’in Doğuşu ve Bunu Etkileyen Dinî Faktörler, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü yayımlanmamış Doktora Tezi, Bursa,1994), 2019 yılında hazırlanan bir yüksek lisans tezi (Kübra Tekin, Erken Orta Çağ’daki Arianizm Tartışmaları ve Günümüz Üniteryanizm’ine Etkileri, Tokat Gazi Osman Paşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Tokat, 2019) ve 2021 yılında hazırlanan bir makale (İbrahim Kaplan- Üniteryanizm ve Teslis Eleştirisi-Turkish Academic-6/2, 2021) Üniteryanizmi konu edinmeleri bakımından dikkate değerdir. Bu çalışma, ismi zikredilen çalışmalardan farklı olarak başlarda ismi Üniteryanizm ve Üniversalizm şeklinde iki farklı grup olan ve daha sonra “Üniteryan Evrenselci Cemiyeti”ne dönüşen hareketin inançları, pratikleri ve günümüz Hristiyan dünyasındaki yeri hakkında bir tasvir yapmayı hedeflemektedir. Ayrıca belirtmek gerekir ki çalışmanın en önemli sorusu, Üniteryan Evrenselci Cemiyeti’nin günümüzdeki

⁸ Susan Frederick Gray (ed.), *The Unitarian Universalist Pocket Guide: Sixth Edition* (Boston: Skinner House Books, 2019) Bu çalışmada ilgili kitabın dijital versiyonundan istifade edilmiştir. Bundan dolayı, referanslar bakımından basılı formatıyla dijital versiyonu arasında farklılık arz edeceğini ifade etmek gerekmektedir.

⁹ Sias, *100 Question That Non-Members Ask About Unitarian Universalism*, 19.

¹⁰ Rahip Dr. Sofia Betancourt, Üniteryan Evrenselci Cemiyeti’nin onuncu başkanıdır. Haziran 2023’te seçilmiştir. Cemiyetin başkanı olarak 1.000’den fazla üye cemaatine hizmet veren personel ve programları yönetmekten sorumludur. Ayrıca UUA’nın baş sözcüsü ve genel bakanı olarak görev yapmaktadır. “Sofia Betancourt | President | UUA.Org”, ts. (Erişim 03 Ağustos 2023).

inanç ve ritüellerinin birleşmeden önceki Hristiyanlık anlayışı ile ne ölçüde paralel olduğudur. İlgili sorunun cevabını alabilmek için öncelikle Üniteryan Evrenselci Cemiyeti'nin bugünkü inanç ve pratikleri ele alınacak, ardından her iki hareketin de birleşmeden önceki Hristiyanlık anlayışı ile karşılaştırılacaktır. Çalışmada hususen Üniteryan Evrenselci Cemiyeti'nin inançları, Tanrı ve özellikle teslis hakkındaki yaklaşımları incelenecektir. Akabinde dini pratikleri ele alınacak ve dini ve sosyal konulardaki diğer kabullerinin bir analizi yapılacaktır.

1. İnanç

Cemiyet üyelerine göre Üniteryan terimi, tüm yaşamda bir birlik olduğuna ve varoluşsal olarak bir bütünün parçası olduğumuza inanmayı simgeler. Evrenselcilik ise, inancın kendisinin evrenselliğini ifade eder. Üniteryan Evrenselci Cemiyeti'nin ilke ve gayeleri arasında dünyanın tüm dinlerinde bilgelik bulunabileceği kabulü vardır.¹¹ Ayrıca, dini çoğulculuk inancı zenginleştiren ve yücelten bir unsur olarak görülmektedir.¹² Cemiyetin en önemli özelliği kurumsal bir kredoya sahip olmayışıdır.¹³ Üyeler kendilerini liberal Hristiyanlar olarak tanımlamaktadır. Bu yaklaşım, Hristiyan geleneklerinin yanında doğu ve batı dinlerinin çeşitli öğretilerini benimsemelerine de imkân tanımıştır.¹⁴ Cemiyet mensupları, herhangi bir dini ilke veya doktrinin, sırf bazı dini organizasyonlar, gelenekler veya otoriteler öyle diyor diye doğru olarak kabul edilmesi gerektiğine inanmadıklarını beyan etmektedir. Ayrıca onlara göre her bir müntesibin aynı inançlara sahip olması da gerekmemektedir. Bireysel inanç özgürlüğü temel ilkelere biridir ve üyeler arasında farklı inançların varlığı da kabul edilmektedir. Bugün bazı Üniteryan Evrenselci kiliselerde hümanizm, agnostisizm, ateizm, teizm, liberal Hristiyanlık, neo-paganizm ve yeryüzü ruhçuluğu gibi inançları benimseyen insanları bulmak mümkündür. Hareketin anlayışında bir dizi ortak ilkeye bağlılık söz konusu olsa

11 Sias, *100 Question That Non-Members Ask About Unitarian Universalism*, 16-17; Cemiyetin günümüzde yeni çağ pagan geleneklerle dahi işbirliği içinde olması bunun en önemli göstergelerinden biridir. Bkz. Jerrie Kishpaugh Hildebrand, Shirley Ann Ranck (ed.), *Pagan and Earth-Centered Voices in Unitarian Universalism* (Boston: Skinner House Books, 2017), x-xvi.

12 "Bylaws and Rules" (Unitarian Universalist Association, 22 Mayıs 2023), 1/39-42.

13 Susan Frederick Gray, *The Unitarian Universalist Pocket Guide: Sixth Edition*, 22; Andrea Greenwood, Mark W. Harris, *An Introduction To The Unitarian and Universalist Traditions* (U.K.: Cambridge University Press, 2011), 167.

14 Susan Frederick Gray, *The Unitarian Universalist Pocket Guide: Sixth Edition*, 24.

da hangi belirli inançların bu ilkelerin ortaya çıkmasına zemin hazırladığına karar vermenin bireye bırakıldığı anlaşılmaktadır.¹⁵

Cemiyetin Tanrı inancı mercek altına alındığında, onların ateist olduklarına ilişkin yaygın bir kanaat vardır ancak bu tam olarak gerçeği yansıtmamaktadır.¹⁶ Tüm üyelerin veyahut müntesiplerin inanması beklenen tanımlanmış tek bir Tanrı kavramının olmadığını söylemek çok daha doğrudur. Her üye, kendisi için anlamlı olan bir Tanrı anlayışını keşfetmekte ve geliştirmekte özgürdür. Ayrıca terimi (Tanrı) veya konsepti tamamen reddetmekte de özgürdürler. Bazı Üniteryan Evrenselciler insan yaşamına veya doğal dünyanın mekanizmasına doğrudan müdahale edebilecek ve değiştirebilecek doğüstü, yüce bir varlığa inanmasa da bazıları Tanrı olarak adlandırmayı seçtiği bir yaşam ruhuna veya kendi içlerindeki bir güce inanmaktadır. Kilisede ele alınan konular görevli rahibin dini perspektifinden sunulsa da orada bulunan herkesin ortak bir Tanrı inancına sahip olduğu asla varsayılmaz ve bu durum her Üniteryan Evrenselci kilisede farklılık gösterebilir.¹⁷ Bunun en önemli tezahürlerinden biri, cemiyetin kendi karakteristik özelliği olarak deklare ettiği hakikat ve anlam için özgür ve sorumlu bir arayışı onayladığı anlayışıdır. Bu bakımdan herhangi bir kredo ya da aidiyet için turnusol testi istemediklerini beyan etmektedirler.¹⁸

Üniteryan Evrenselciler kişisel geçmişe ve inançlara hiç bakmadan herkesin bu harekete dahil olabileceğini ifade etmekte ve inançlarını çeşitli ve kapsayıcı olarak tanımlamaktadırlar. Onlar başkalarını kabullenmeyi ve kişiler arasındaki farklılıklara karşı yargılayıcı olmayan bir yaklaşımı benimsediklerini ifade etmekte ve “önemli olan bu farklılıklara nasıl yaklaştığımızdır” şeklinde bir anlayışa sahip olduklarını belirtmektedirler.¹⁹ Bununla birlikte hareketin telkin ettiği ve önemle üzerinde durduğu yedi ilkenin varlığı söz konusudur.²⁰ En baştan ifade etmek gerekir ki bahsi geçen bu yedi ilke kurumsal bir doktrin veyahut dogma değildir. Onlara göre bilim, şiir, kutsal kitap ve kişisel deneyim gibi

15 Sias, *100 Question That Non-Members Ask About Unitarian Universalism*, 2; Susan Frederick Gray, *The Unitarian Universalist Pocket Guide: Sixth Edition*, 8-9.

16 Andrea Greenwood, Mark W. Harris, *An Introduction To The Unitarian and Universalist Traditions*, 170-171.

17 Sias, *100 Question That Non-Members Ask About Unitarian Universalism*, 2-3.

18 Susan Frederick Gray, *The Unitarian Universalist Pocket Guide: Sixth Edition*, 15.

19 “Engaging Our Theological Diversity” (Unitarian Universalist Association, 2005), 52-53; Susan Frederick Gray, *The Unitarian Universalist Pocket Guide: Sixth Edition*, 80-81.

20 Daniel McKanan, “Unitarianism, Universalism, and Unitarian Universalism”, 15.

çeşitli kaynaklardan damıtılmış bilgelik ve maneviyata dair ahlaki prensiplerdir. Özellikle cemiyete girme niyeti olan bireylere bir rehber olarak sunulmaktadır. Üniteryan Evrenselci Cemiyeti'ne The Commonwealth of Massachusetts ve New York Eyaletlerinin özel yasama kararları uyarınca Mayıs 1961'de kurumsal statü verilmiştir. Cemiyetin bu tarihte kabul edilen resmi tüzüğünde de yer alan söz konusu yedi ilkenin açılımı şu şekildedir:

1. Her birey doğuştan bir değer ve onura sahiptir²¹:

Üniteryan Evrenselci inancının merkezinde insan doğasına hürmet ve saygı yer alır. İnsan varlığı tüm boyutlarıyla iyilik yapma potansiyeli taşır. İnsan olmanın getirdiği zekâ, gözlem ve muhakeme kapasitesi, duygular ve güzelliği takdir etme yeteneği, yaratıcılık, hisler ve duygular gibi özellikler her zaman hayırla anılır. Sahip olunan bu vasıflar sevgi aşlamak, adalet için çalışmak ve yaraları iyileştirmek için kullanılmalıdır. Var olmak bile başlı başına bir nimettir ve yaşam kutsaldır. Her insanın doğasında var olan değer ve haysiyet bir inanç verisidir.²²

2. İnsan ilişkilerinde adalet, hakkaniyet ve merhamet²³:

İnsan ilişkilerinde adalet, hakkaniyet ve şefkat, yaratılıştan getirdiğimiz değer ve itibarın ötesinde bir şeye işaret eder. Daha geniş bir topluluk inşa etmemize yardım eder. Kolektif bir sorumluluğa işaret eder. İnsanlara insan gibi davranmanın sadece basit bir fiil olmadığı, bilakis sistemik imaları olan ve kültürel varoluş biçimimizi şekillendirebilecek bir şey olduğunu hatırlatır. Merhamet, bireysel olarak kolayca harekete geçebileceğimiz bir şeydir. İnsanlara saygı gösterebilir ve kendi başımıza insanlara nezaketle davranabiliriz ancak hak ve adaleti sağlamak için birbirimize ihtiyacımız vardır.²⁴

21 "Bylaws and Rules", 1/12; Susan Frederick Gray, *The Unitarian Universalist Pocket Guide: Sixth Edition*, 7.

22 Rebecca Ann Parker, "1st Principle: The Inherent Worth and Dignity of Every Person", UUA.org., <https://www.uua.org/beliefs/what-we-believe/principles/1st> (Erişim 27 Şubat 2023).

23 "Bylaws and Rules", 1/13; Susan Frederick Gray, *The Unitarian Universalist Pocket Guide: Sixth Edition*, 7.

24 Emily Gage, "2nd Principle: Justice, Equity and Compassion in Human Relations", UUA.org., <https://www.uua.org/beliefs/what-we-believe/principles/2nd> (Erişim 27 Şubat 2023).

3. Topluluktaki bireylerin manevi gelişim için birbirini kabul ve teşvik etmesi²⁵:

Manevi gelişim, cennete dikey bir yükselişle ilgili değil, aynı anda her boyutta bir gelişimi ifade eder. Bu adeta üç boyutlu bir maneviyattır. Ruhtaki gelişim, kişinin yukarıdaki bir Tanrı'ya olan yakınlığını ölçmez, daha çok kişinin kendi ruhunun genişliğini, hacmini, kapasitesini, büyüklüğünü ölçer. Dünyayı tüm karmaşıklığı ve çeşitliliğiyle kabul edebilen, ancak yine de bütünlüğümüzü koruyan ruhlara ve tüm bu karmaşıklığı sevip bunlarla hemhal olabilen ruhlara ihtiyacımız vardır. Savaş ya da kaç yaklaşımına değil manevi bir kucaklama duruşuna ihtiyacımız vardır.²⁶

4. Hakikat ve anlam için özgür ve sorumlu bir arayış²⁷;

Sorumlu dindar arayıcılar olarak, özgür olma ayrıcalığına sahip olduğumuzun, sadece hayatta kalmanın ötesinde hayatı sürdürmek için gerekli kaynaklara sahip olduğumuzun, sürekli olarak hakikat ve anlam arayışının, dogma ve baskının bağlarının ötesinde var olmanın bilincindeyiz. Özgürce mücadele ederek hakikat ve anlamı bulacak olmanın ayrıcalığına sahip olduğumuzun da farkındayız. Bu ayrıcalık bizi tecrit edilmeye ve benmerkezci olmaya, tek bakış açımızın diğerlerini geride bıraktığına inanmaya değil, alçakgönüllü olmaya, yaşamın sunduğu gerçeğin ve anlamın büyük gizemlerine açık olmaya çağırıyor. Üniteryan Evrenselcilik, bir dini adanmışlık eylemi olarak bu özgür ve sorumlu arayışa girme hakkını ve sorumluluğunu kutsal kabul eder. Kurumsal olarak, dikkatli insanların her çağda yeni iç görüler keşfedeceğini kabul ederek, hakikat ve anlamın ne olduğu sorularını açık bırakır.²⁸

5. Vicdan özgürlüğü ve demokratik sürecin cemaatlerimizde ve genel olarak toplumda kullanılması²⁹;

Dini yaşantımızdaki demokratik süreç, her bir bireyin vicdanının gelişimine güvenmeyi, bu tür bir gelişimin her birimiz için mümkün olduğuna

²⁵ “Bylaws and Rules”, 1/14-15; Susan Frederick Gray, *The Unitarian Universalist Pocket Guide: Sixth Edition*, 7.

²⁶ Rob Hardies, “3rd Principle: Acceptance of One Another and Encouragement to Spiritual Growth in Our Congregations”, UUA.org., <https://www.uua.org/beliefs/what-we-believe/principles/3rd> (Erişim 27 Şubat 2023).

²⁷ “Bylaws and Rules”, 1/16; Susan Frederick Gray, *The Unitarian Universalist Pocket Guide: Sixth Edition*, 7.

²⁸ Paige Getty, “4th Principle: A Free and Responsible Search for Truth and Meaning”, UUA.org., <https://www.uua.org/beliefs/what-we-believe/principles/4th> (Erişim 27 Şubat 2023).

²⁹ “Bylaws and Rules”, 1/17-18; Susan Frederick Gray, *The Unitarian Universalist Pocket Guide: Sixth Edition*, 7.

inanmayı ve kendi vicdanımızı geliştirme taahhüdünü gerektirir. Buna her insanın değerine bağlılık diyebiliriz. Theodore Parker'ın sözleriyle; “Demokrasi, “Ben senin kadar iyiyim” değil, “Sen benim kadar iyisin” demektir. Benim kutsalla olan bağım, ancak başkalarında da aynı bağı kabul etme isteğim kadar değerlidir.”³⁰

6. Herkes için barış, özgürlük ve adalet talep ederek bir dünya topluluğu olma hedefi³¹;

Altıncı ilke ne kadar imkânsız görünse de bundan vazgeçmemek gerekir. Kültürümüzün ilgisizliği ve korkusu karşısında, barışçıl yollarla güçlü bir barış vizyonu, özgürleştirici yollarla özgürlük, adil yollarla adalet hayal etmek ve bunun gerçekleşmesi için çaba sarf etmek önemlidir. Herkes için barış, özgürlük ve adaletin mümkün olduğuna inanmak ve bu inançla yaşamak gerekir. Başarılacağına bir garantisi olmasa da deneyerek kendimizi geliştirmek ve dünyayı değiştirmek durumundayız.³²

7. Parçası olduğumuz tüm varoluşun birbirine bağlı yapısına hürmet³³;

Bu ilke hem bireyciliğin hem de baskının büyük tehlikelerine verilen tepkiyi ifade eder. Birey ve grup arasında görülen çatışmaya sunulan çözümdür. Dolayısıyla yedinci ilke, kendimizden daha büyük bir şeyi tam olarak kucaklamaya geldiğimiz Üniteryan Evrenselci yolu olabilir. Yaşamın ruhu, tüm varlığın temeli ve varoluşun birliği, toplumu oluşturan güç, yaşam süreci, yaratıcı güç, hatta Tanrı olarak ifade edilen birbirine bağlı ağ, kendimiz ve kültürümüzün bu kadar umutsuzca ihtiyaç duyduğu sosyal anlayışı geliştirmemize yardımcı olabilir. Bu, hayatımızı adayabileceğimiz bir anlam kaynağıdır.³⁴

Üniteryan Evrenselci Cemiyeti'nin bugünkü inançları arasında İsa Mesih'in bir bakireden doğduğu, mucizeler gösterdiği ve ölümden dirildiği gibi konular yer

30 Parisa Parsa, “5th Principle: The Right of Conscience and the Use of the Democratic Process Within Our Congregations and in Society at Large”, UUA.org., <https://www.uua.org/beliefs/what-we-believe/principles/5th> (Erişim 27 Şubat 2023).

31 “Bylaws and Rules”, 1/19; Susan Frederick Gray, *The Unitarian Universalist Pocket Guide: Sixth Edition*, 7.

32 Sean Parker Dennison, “6th Principle: The Goal of World Community with Peace, Liberty, and Justice for All”, UUA.org., <https://www.uua.org/beliefs/what-we-believe/principles/6th> (Erişim 27 Şubat 2023).

33 “Bylaws and Rules”, 1/20-21; Susan Frederick Gray, *The Unitarian Universalist Pocket Guide: Sixth Edition*, 7.

34 Forrest Gilmore, “7th Principle: Respect for the Interdependent Web of All Existence of Which We Are a Part”, UUA.org., <https://www.uua.org/beliefs/what-we-believe/principles/7th> (Erişim 27 Şubat 2023).

almaz. Bununla birlikte İsa'nın yaşam tarzına, sevgisinin gücüne, örnekliğinin gücüne ve değerlerine hayranlık ve saygı duyulduğu aktarılır. Çoğu müntesip, İsa'yı insanlara sevgi, hizmet ve şefkat dolu bir hayatın nasıl yaşanacağını gösteren birkaç önemli ahlaki ve etik öğreticisinden biri olarak görür. Üniteryan Evrenselcilere göre kendi inançları her zaman keşfedici ve deneyseldir. Onları her şeyi sorgulamaya, incelemeye ve yalnızca kişinin kendisi için öğrendiklerini gerçek olarak kabul etmeye teşvik eder.³⁵

Bir Üniteryan Evrenselci için İsa Mesih dini çoğulculuğu temsil eden bir şahsiyettir. Bu konuyu aydınlatmak için genellikle Yeni Ahit'teki bazı pasajları referans olarak kullanmaktadırlar. Örneğin İsa'nın komşunu kendin gibi sevmeyi, farklı bir topluluğun üyesi olan Samiriyeli örneğiyle anlatması³⁶, yine İsa'nın hiç tanımadığı zina yapan bir kadının hayatını kurtarması³⁷, büyük çoğunluğu kendi takipçisi olmasa da binlerce kişiyi doyurması³⁸, Romalı askerlerle bir araya gelmesi ve vergi tahsildarlarıyla yemek yemesi³⁹ gibi örnekler hep onun dini çoğulculuğa önem verdiğini göstermek için kullanılır. Üniteryan Evrenselci anlayışa göre bireyler de kendi dini ve felsefi bağlılıklarında çoğulcu olmalıdır. Kişiler, çoğulculuğun tarafına geçmeyi, bedenleri, kalpleri ve zihinleriyle dünyayı kurtarmak için çalışmayı seçmelidir.⁴⁰

Üniteryan Evrenselci Cemiyeti teolojik bir mesele olarak kötülük konusunun gerçekliğini kabul etmekle birlikte, geleneksel Hristiyanlıkta yer alan insanın asli günahla doğduğu düşüncesine inanmamaktadır. Tüm insanların hem yaşamayı seçtikleri hayata hem de içinde doğup büyüdükleri sosyal çevreye bağlı olarak iyilik veya kötülük potansiyeline sahip olduğunu düşünmektedir.⁴¹ Kötülüğün kaynağı hakkında bir cevap verilmese de acı, ıstırap ve hayatın bazen cehennem gibi olabileceği hakikati kabul edilir. Burada esas olan hayatın bu olumsuz tarafının varlığını kabul ederken ona teslim olmamaya çalışmaktır. Cemiyet bunun için ulusal ve küresel düzeylerde daha adil, barışçıl, akli başında ve yaşanabilir bir dünya meydana getirmek adına çaba sarf etmek gerektiğini düşünmektedir.

35 Scotty McLennan, "Christ for Unitarian Universalists" (Unitarian Universalist Association, 2016), 4-5.

36 Luka 10: 27-35.

37 Luka 7: 36-50

38 Matta 14:13-21

39 Markos 2: 15.

40 Scotty McLennan, "Christ for Unitarian Universalists", 11.

41 Susan Frederick Gray, *The Unitarian Universalist Pocket Guide: Sixth Edition*, 104-105; Sias, *100 Question That Non-Members Ask About Unitarian Universalism*, 9,16.

Tüm insanların potansiyellerine ulaşmasını sağlayacak şekilde hareket etmeye ve düşünmeye çalışmak asıl misyon olmalıdır. İnsanların neden acı çektiğini açıklayacak teolojik doktrinler üretmek yerine acı çektiklerinde onlara yardım etmeye çalışmanın daha makul olduğu kanaati vardır.⁴²

Kurtuluş, hareketin terminolojisinde sık kullanılan bir kavram değildir. İnsanların cehennemde sonsuza kadar acı çekmekten kaçınmak için kurtarılmaları gereken bir günah durumuna doğdukları şeklinde bir kabule inanılmamaktadır. Ne asli günaha ne de cehenneme inanılmadığı için ikisinden de kurtulma ihtiyacı duyulmamaktadır. “Kurtuluş” kavramı kullanıldığında, kişisel bir bütünlük veya tatmin duygusu veyahut kişinin kendisiyle barışık olması anlaşılmalıdır.⁴³ Bu kurtuluş perspektifiyle bağlantılı olarak, bir kurtarıcının varlığına da inanılmamaktadır. Kurtarıcının bizim için ne yapacağına göre değil, hayatlarımızı ne kadar iyi yaşadığımız ve başkalarına hizmet ettiğimize göre yargılanmamız gerektiğine inanılmaktadır. İsa, Musa ve Buda gibi dini ve manevi liderlere, geleneksel anlamda kurtarıcılar olarak değil, yaşama hakkında bize öğretebilecekleri şeyler için saygı duyulmaktadır.⁴⁴ İsa, insanlığın özellikle yetenekli, anlayışlı öğretmenlerinden biri olarak görülür. Bu liderler, tarih boyunca bize kendimiz ve birbirimizle nasıl barışık olacağımızı ve nasıl yaşamamız gerektiğini öğretmek için ortaya çıkmışlardır. İsa da bu açıdan benzersiz değildir.

Ölümden sonraki yaşam hakkında Cemiyetin belirli bir doktrini bulunmamaktadır. Müntesiplerden bir kısmı ölümden sonra fiziksel bir dirilmeye ve cennet-cehennem gibi mekanların varlığına inanmaktayken pek çok üye fiziksel dirilişi ve bu mekanların varlığını kabul etmemektedir. Ölümsüzlüğün, hayattayken etkilediklerimizin yaşamlarında ve öldüğümüzde bırakacağımız manevi mirasta kendini gösterdiğine inanılmaktadır. Metafizik aleme ilişkin olarak müntesiplerin çoğu yaşamın fiziksel, zihinsel, duygusal ve psikolojik yönleriyle bağlantılı manevi bir boyutunun da olduğu konusunda hemfikirdir.⁴⁵ Cemiyetin asli günah ve ahiret gibi konuları reddediyor olması sorumlu bir şekilde hareket etme dürtüsünün kaynağının ne olduğu sorusunu akla getirebilir. Bu konuyla ilgili olarak “ahlaki ve etik hayatlar yaşayan insanların bunu genellikle kendilerine ve başka-

42 Sias, *100 Question That Non-Members Ask About Unitarian Universalism*, 10.

43 Sias, *100 Question That Non-Members Ask About Unitarian Universalism*, 10.

44 Sias, *100 Question That Non-Members Ask About Unitarian Universalism*, 10-11; Jeff Wilson, “Examining Buddhism in Unitarian Universalist Hymnals, 1894–2015”, *Yale Journal of Music & Religion* 4/2 (2018), 107-109.

45 Sias, *100 Question That Non-Members Ask About Unitarian Universalism*, 4,10.

larına karşı bir sorumluluk duygusuna sahip oldukları için yaptıklarını düşünüyö-
ruz” şeklinde bir açıklama getirilmektedir.⁴⁶ Hareketin en önemli motivasyonu, şu
an sahip olduğumuzdan daha akli başında, barışçıl ve adil bir dünyada yaşamak
ve gelecek nesillere daha iyi bir dünya bırakmaktır. Ahlaki ve etik yaşamın yal-
nızca insanların cehennemden veya asli günahtan korktuğu için gerçekleştiğini
iddia etmek, ahlaki ve etik açıdan sorumlu yaşamlar sürmeye çalışanları küçük
düşürmek olarak görülmektedir.

Üniteryan Evrenselci Cemiyeti’nin inanç esaslarıyla ilgili en önemli meselelerden
biri teslis konusudur. Bilindiği üzere teslis doktrininin reddedilmesi Üniteryan
topluluğunun ortaya çıkmasındaki en önemli faktördür. Üniteryanizm’in kurucusu
kabul edilen Michael Servetus Hristiyanlık tarihinde teslis karşıtı görüşleriyle
bilinen en meşhur isimlerden biridir nitekim Üniteryan hareket de Servetus’un
öğretilerini benimsemiş ve onun düşünceleri etrafında şekillenmiş bir harekettir.⁴⁷
Ancak bugünkü cemiyet üyeleri hemen hemen tüm inanç konularında olduğu gibi
teslis konusunda da muğlak kalmayı tercih etmekte ve bunun yorumlanabilecek
bir konu olduğunu beyan etmektedir.⁴⁸ Bu açıdan bakıldığında, özellikle de Üni-
teryanizm penceresinden durum değerlendirmesi yapıldığında hareketin ilk or-
taya çıkış sebepleriyle günümüz kabulleri arasında ciddi bir değişimin yaşandığı
gözlenmektedir. Teslisi reddetmek suretiyle ortaya çıkmış bir hareket olan Üni-
teryanizm, Evrenselcilik hareketiyle birleşmesinden sonra tüm inanç yapılarına
eşit oranda bir tavır takındığını ifade etmektedir ve görüldüğü üzere buna teslis
konusu da dahildir.

Cemiyetin önde gelen teologları Üniteryan teoloji ile Evrenselci teolojinin birbir-
lerini kusursuz bir biçimde tamamladığı kanaatindedirler.⁴⁹ Üniteryanizmin asıl
vurgusu Tanrı’nın birliğine yöneliktir. Evrenselcilik ise adeta cehennemi ortadan
kaldıran ve ilahi kurtuluşun herkesi kapsayacağını düşünen bir harekettir. Aslında
Üniteryanizmin ön plana çıkan diğer bir özelliği de asli günahı ortadan kaldır-
masıdır. Üniteryanizme göre insan doğası itibarıyla temizdir ve doğuştan tevarüs
eden bir günahın varlığı söz konusu bile değildir.⁵⁰ Bu değerlendirmeler ışığında,
söz konusu iki anlayış arasında büyük bir doku farkı olmadığı ve dolayısıyla bir-

46 Sias, *100 Question That Non-Members Ask About Unitarian Universalism*, 11.

47 Fortacı, *Teslis Karşıtı Bir Hristiyan Michael Servetus*, 52-55.

48 John A. Buehrens, *Understanding The Bible* (Boston: Beacon Press, 2003), 40.

49 John A. Buehrens, *A Chosen Faith* (Boston: Beacon Press, 1998), 42-43.

50 Andrea Greenwood, Mark W. Harris, *An Introduction To The Unitarian and Universa-
list Traditions*, 19,24-25,28-29.

leşmenin de bu sebeplerden ötürü kolay olduğu yorumunu yapmak mümkündür. Gerek asli günahın reddi gerekse ebedi kurtuluşun herkesi kapsayacağı düşüncelerinin bir arada olması kulağa hoş gelmektedir. Ancak insan aynı zamanda kötülüğe de meylî olan bir varlıktır. Bu durum teolojik bakımdan adaletin sağlanması hususunda bazı problemler ortaya çıkarmaktadır ve cemiyete mensup teologlar da bunun için dikkatli olunması gerektiğini söylemekte ve bu konulara aşırı vurgu yapmanın bazı olumsuz sonuçları olabileceğine dikkat çekmektedirler.⁵¹

2. Kutsal Kitaba Bakış

Günümüzde Üniteryan Evrenselci Cemiyeti'nin kutsal metin anlayışına yönelik iki temel yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. Bu yaklaşımlardan ilki, manevi hakikatlerin farklı kutsal metinlerde bulunduğudür. Ancak, bir kutsal metin insan yaşamının daha derin bir şekilde anlaşılmasına yol açarak insanlara ilham vermesi ve bilimsel gerçeklerle uyum içinde olması gereken açık bir kanon olmalıdır. İkinci yaklaşım ise ilerici vahiy kabulüdür. Bu durum; dinsel hakikatin Kitab-ı Mukaddes ile bitmediği, Buda, İsa veya Muhammed (sav) tarafından öğretildiği gibi hakikatin dünyanın tüm büyük inançlarında bulunduğu inancına işaret eder. İnsanlar kutsal metinler konusunda özgür olmalı ve her bir bireysel yaşamda kutsal metinlerdeki gerçeğin keşfedilmesine imkân tanınmalıdır.⁵²

Kitab-ı Mukaddes söz konusu olduğunda, bu metnin birincil değeri ilham verici olmasında ve dini niteliklerinden ziyade edebi ve tarihi bağlamında aranmalıdır. Hareketin önde gelen teologları da buna işaret etmektedirler. Onlara göre özellikle çocukların eğitiminde bir İbrani ve Erken Hristiyan Edebiyatı derlemesi olarak Kitab-ı Mukaddes'ten bir şeyler öğrenmek için fırsatlar vardır.⁵³ Burada dikkat çeken husus Kutsal Kitap'ın bir doktrin belirleyici metinden ziyade edebi ve tarihsel bir metin oluşuna vurgu yapılıyor olmasıdır. O halde kesin bir biçimde söylenebilir ki bugün Üniteryan Evrenselciler için sınırları belli ve doktrin belirleyici bir Kutsal Kitap anlayışı söz konusu değildir. Oysa hem Üniteryanizm hem de Evrenselcilik hareketleri Hristiyanlık içerisinde çıkmış hareketlerdir ve erken dönemler açısından değerlendirildiğinde geline noktanın ciddi bir değişim ve dönüşüme referans yaptığını söylemek yanlış bir ifade olmayacaktır. Nitekim

51 John A. Buehrens, *A Chosen Faith*, 42-43.

52 Andrea Greenwood, Mark W. Harris, *An Introduction To The Unitarian and Universalist Traditions*, 173.

53 Andrea Greenwood, Mark W. Harris, *An Introduction To The Unitarian and Universalist Traditions*, 173.

cemiyetin mensupları da Üniteryanizmin başlangıcında Kitab-ı Mukaddes'in kendileri için çok önemli bir metin olduğunu dile getirmektedir.⁵⁴

Bugünün Üniteryan Evrenselcileri için mit ve hikâye, insan yaşamıyla ilgili bazı derin gerçekleri açığa çıkarmada önemli bir role sahiptir. Kitab-ı Mukaddes de dahil olmak üzere tüm kutsal metinler bu çerçeveden değerlendirilir. Çünkü içinde mitin ve hikâyenin orijinal örneklerini bulmak mümkündür. Örneğin Kutsal Kitap'ta geçen İsa anlatımları onlar için bu dünyanın ve birlikte yaşamının anlamlarını açığa çıkaran dikkat çekici pasajlardır.⁵⁵ İsa hakkındaki hikayelerle boğuşan okuyucu, bu pasajlar ışığında kendi hayatıyla yüzleşebilir, daha önce hiç görmediği şeyleri görme fırsatı yakalayabilir ve İsa'nın kim olduğunu anlayabilir.⁵⁶ Esasen Üniteryanizmin çıkış noktasına bakıldığında, Kitab-ı Mukaddes öğretilerinin daha açık, daha basit ve daha doğru bir yorumu gerektiğine dair bir beklentilerinin olduğu yani metnin edebi bir metin olarak değerlendirilmediği bilakis sağlıklı bir yorumlamayla daha kabul edilebilir metin ortaya çıkarma gayreti olduğu anlaşılmaktadır. Evrenselcilerin de aynı düşünce ile hareket ettikleri ve böyle bir gayretleri oldukları ifade edilmektedir.⁵⁷ Hatta erken dönemin önemli Evrenselci liderlerinden Caleb Rich Kitab-ı Mukaddes üzerine önemli tenkitler yapmıştır. Nitekim Kutsal Kitap Evrenselciler için uzun yıllar boyunca tek referans kaynağı olarak kalmıştır.⁵⁸

Üniteryan Evrenselci Cemiyeti'ne göre hayatın kendisi bir kutsal kitaptır. Onlara göre insanın akli kullanma ve din hakkında sonuçlar çıkarma kapasitesine güvenmek gerekir. Deneyim, kültür ve karşılıklı etkileşim sayesinde her bir birey kendi kutsalını seçme özgürlüğü ve kapasitesine sahiptir. Dolayısıyla ister Kitab-ı Mukaddes isterse Tao Te-Ching olsun, kutsal yazıları tapınmak için okuduğumuz zaman, onu zamanının ve yerinin bir ürünü olarak yorumlamak gerekmektedir.

⁵⁴ Sias, *100 Question That Non-Members Ask About Unitarian Universalism*, 16.

⁵⁵ Edwin A. Lane, "The Human Quest for Spiritual Insight and Understanding", *Unitarian Universalist Views of the Bible*, ed. Daniel G. Higgins (Boston: MA: UUA, 1985); "Unitarian Universalist Views of the Bible", UUA.org., <https://www.uua.org/beliefs/what-we-believe/sacred-texts/bible>, ts. (Erişim 20 Şubat 2023).

⁵⁶ "<https://www.uua.org/beliefs/what-we-believe/sacred-texts/bible>"; Andrea Greenwood, Mark W. Harris, *An Introduction To The Unitarian and Universalist Traditions*, 174.

⁵⁷ "<https://www.uua.org/beliefs/what-we-believe/sacred-texts/bible>"; Andrea Greenwood, Mark W. Harris, *An Introduction To The Unitarian and Universalist Traditions*, 174.

⁵⁸ Mark W. Harris, *The A To Z of Unitarian Universalism*, 59.

Onlarda bilgelik ve ilham verici hikayeler vardır ancak kutsal metinler dar veya baskıcı bir şekilde yorumlanmamalıdır. Bu açıdan bakıldığında Üniteryan Evrenselci gelenekte kutsal kitap hiçbir zaman tek hakikat ya da son söz değildir.⁵⁹

Cemiyetin geleneksel Hristiyanlığa yönelttiği en önemli eleştirilerden biri de Kitab-ı Mukaddes ile ilgili olarak her bir pasaja ya da her bir kelimeye zorlamayla derin manalar atfetme yaklaşımıdır. Bunun yerine, mecazları oldukları gibi kabul etmek ve onları derin gizli manalar ihtiva eden bir sarmallar bütününe indirgememek esas olmalıdır ve onları tarihsel bağlamlarını göz ardı etmeden ele almak gerekmektedir. Klasik Kutsal Kitap yorumcuları çoğu zaman bu hataya düşmekte ve sembolik dilin hâkim olduğu Daniel ve Vahiy kitapları gibi bölümleri çağdaş tarihin bazı yönlerini izah etmek için kullanmak gibi bir yanılsa düşmektedirler. Muhafazakâr Hristiyan yazarlar, bu metinlerin gergin, spekülâtif ve ümitsiz yorumlarını içeren kitaplar yayınlamaya iyi insanların kaygılarını sömürmekte ve bunun aracılığıyla maddi çıkar elde etmektedirler.⁶⁰

3. Ritüel ve Semboller

Geleneksel Hristiyanlık perspektifinden bakıldığında Üniteryan Evrenselci Cemiyeti'nin sakramental olarak düzenli ayinleri bulunmamaktadır. Doğum, evlilik ve ölüm gibi zamanlarda bazı törenler düzenlense de bu törenler dini bir ayin olarak icra edilmez. Din adamı, törenin özellikle onlara uygun olması için her hizmeti ilgili kişilere özel olarak ayarlar. Özellikle Hristiyanlıktakine benzer olarak bir vaftiz töreninin varlığından bahsetmek mümkündür. Ancak bu, vaftiz töreninden ziyade isim koyma seremonisi olarak düşünülür/ kabul edilir. Bu törende, ebeveynler çocuğu fiziksel, duygusal, zihinsel ve ruhsal olarak sağlıklı bir yetiştirme sözü verirler. Su, yaşamın yenilenmesi ve sürekliliğinin bir sembolü olarak sıklıkla kullanılır ve çocuğun kafasına birkaç damla atılmak suretiyle bu ritüel gerçekleştirilir.⁶¹

Cemiyete yeni katılanlar için bazı ayinler düzenlenmektedir fakat bunlar yerel cemaate göre değişim gösterir. Resmi olarak onaylanmış bir cemaate kabul yoktur. Her yıl iki ya da üç kez birçok cemaat, yeni üyelerin kiliseye resmen ka-

⁵⁹ Mark W. Harris, *The A To Z of Unitarian Universalism*, 60; Donna Morrison-Reed, "Sacred Texts in Unitarian Universalism", UUA.org., <https://www.uua.org/beliefs/what-we-believe/sacred-texts> (Erişim 20 Şubat 2023).

⁶⁰ John A. Buehrens, *Understanding The Bible*, 41.

⁶¹ "Engaging Our Theological Diversity", 105; Sias, *100 Question That Non-Members Ask About Unitarian Universalism*, 20.

bul edildiği Pazar ayınınin bir parçası olarak resmi olmayan bir tören düzenler.⁶² Cemiyet, Noel ve Paskalya gibi bayramları da kutlamaktadır. Ancak Hristiyan geleneğinden farklı olarak bu dini bayramlar geleneksel Hristiyan temalarından uzaktır. Daha çok değişen mevsimlere bağlanan bir kutlama söz konusudur. Kış gündönümü ve bahar ekinoksu kutlamaları olarak anılırlar. Aralık ayından itibaren gündüz saatlerinin uzamaya başlaması ve ilkbaharla birlikte hayatın yenilenmesini sembolize eden zamanlar olarak değerlendirilirler.⁶³

İsa'nın doğumu ve diriliş ile ilgili geleneksel anlatılar bazen bu kutlamalara dahil edilir ve insan yaşamı hakkında olumlu bir mesaj içeren mitler olarak anılır. Örneğin bir çocuğun doğumu, her yeni yaşamda bulunan umudu ve vaadi temsil eder. Çarmıha gerilme ve diriliş, bir acı ve ıstırap döneminden sonra bile yeni yaşamın nasıl ortaya çıkabileceğinin simgesidir. Kitab-ı Mukaddes'te yer aldığı şekliyle bu hikayeler gerçek anlamıyla değil, bize insan hayatı hakkında sembolik anlamlar sundukları için alınır.⁶⁴ İsa'nın ölümü, hayatın trajik ve acı verici bir sonunu yansıtmaktadır. Bununla birlikte, asli günah öğretisi kabul edilmediği için İsa'nın insanlığın günahlarına kefarete etmek adına kurban olması fikrine çok sıcak bakılmaz. Paskalya, Baharın dönüşü ve hayatın yenilenmesi olarak kutlanır. Dolayısıyla bu bayramın Hristiyan geçmişinden ziyade pagan kökeninden yararlandığı ifade edilmektedir. Diriliş ile ilgili Yeni Ahit anlatımları, yaşamın etkinliğinin, gücünün ve yenilenmesinin bir sembolü olarak değerlendirilir.⁶⁵ Bu nedenle, İsa'yla ilgili olarak fiziksel bir diriliş fikrinin kabul edilmediği anlaşılmaktadır.

Üniteryan Evrenselci kiliselerde icra edilen Pazar ayinleri yapı olarak Protestan kiliselerinde icra edilen ayinlere benzemektedir. Ayinde ilahiler ve Kutsal Kitap'tan pasajlar okunur, koro halinde şarkı söylenir, org çalınır, meditasyon yapılır ve vaaz verilir.⁶⁶ Ayinin formatı bir Protestan ayinine benzese de içeriği oldukça farklıdır. Meditasyondan önceki sözler kulağa bir dua gibi gelir ancak burada doğaüstü bir Tanrı'ya hitap etmek söz konusu değildir. İnsanlar onun desteğini, ilhamını, yardımını veya kutsamasını talep etmezler. Tanrı'ya veya İsa'ya yapılan atıfların ne anlama geldiği ilgili cemaatin dini yönelimine bağlı olarak

⁶² “Engaging Our Theological Diversity”, 105; Sias, *100 Question That Non-Members Ask About Unitarian Universalism*, 21.

⁶³ Sias, *100 Question That Non-Members Ask About Unitarian Universalism*, 21.

⁶⁴ Sias, *100 Question That Non-Members Ask About Unitarian Universalism*, 21.

⁶⁵ Sias, *100 Question That Non-Members Ask About Unitarian Universalism*, 21.

⁶⁶ Susan Frederick Gray, *The Unitarian Universalist Pocket Guide: Sixth Edition*, 61-84.

değişir.⁶⁷ Pek çok Üniteryan Evrenselci kilisesinde hiçbir geleneksel işaret veya sembol bulunmamaktadır. Bununla birlikte liberal Hristiyan kimliklerini korumayı seçen kiliselerde haç, açık bir vaziyette Kitab-ı Mukaddes veya başka bir Hristiyan sembolü görmek mümkündür. Bazı yerel kiliseler yalnızca tarihi ve kültürel sebeplerden dolayı Hristiyan sembollerini sergilemektedir. Bazıları ise dünya dinlerinin her birinde hikmet olduğuna inandıklarını göstermek amacıyla birçok inancın sembollerini muhafaza etmektedir. Dini sembollerin kullanımını konusundaki cemiyetin belirlenmiş herhangi bir kuralı yoktur; bununla ilgili karar yerel cemaatlere bırakılmıştır.⁶⁸

Baharın sonlarında bazı Üniteryan Evrenselci kiliselerinde “Çiçek Komünyonu” adı verilen bir ritüel yapılır. Belirlenen bir Pazar ayininde o gün kiliseye gelen her cemaat beraberinde bir çiçek getirir ve kilisedeki ilgili sepete koyar. Ayinin sonunda herkes sepetin yanından geçerken bir çiçek alır. Çiçeklerin çeşitliliği, cemaatte bulunan insanların, inançların ve fikirlerin çeşitliliğini sembolize eder. Çiçek getirmek, herkesin kendinden bir şeyler getirmesi ve hizmete katkıda bulunması fikrini temsil eder. Çiçeğin çıkarılması, her kişinin diğerlerinin katkıda bulunduğu bir şeyi paylaşması anlamına gelir. Bu ritüel II. Dünya Savaşı’ndan önce Çekoslovakya’da ortaya çıkmıştır. 1920’lerde Prag’da dünyanın en büyük Evrenselci cemaatinin temsilcisi olan Çek başkan Norbet Kapek tarafından başlatılmıştır. Norbet Kapek daha sonra Naziler tarafından yakalanmış ve Dachau toplama kampında idam edilmiştir. Cemaatin yardımıyla Amerika’ya kaçan eşi Maya, Çiçek Komünyonunu Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada’daki cemaatlere tanıtan kişidir.⁶⁹

Üniteryan Evrenselci Cemiyeti’nin ritüellere yaklaşımı diğer Protestan kiliselerinde olduğu gibi mesafeli bir duruşa sahiptir. Bunun için, ezberci törenlerden veya ritüellerden cemiyetin salahiyeti adına kaçınıldığı ifade edilmektedir. İcra edilen ritüeller ve kullanılan semboller anlamlı kılınmaya çalışılsa da bunların kendi içinde bir amaç olması istenmemektedir. Bu tavrın bir sonucu olarak, kilisede din adamlarının dahi genellikle çoğu yetişkinin büyük ilgi duyduğu din dışı çağdaş meseleler hakkında vaaz verdiği aktarılmaktadır.⁷⁰ Üniteryan Evrenselciler, bireysel yaşamlarında daha büyük bir bütüne nasıl ulaşılacağı konusunda farklı fi-

67 Sias, *100 Question That Non-Members Ask About Unitarian Universalism*, 31.

68 Sias, *100 Question That Non-Members Ask About Unitarian Universalism*, 32.

69 “Engaging Our Theological Diversity”, 106-107; Sias, *100 Question That Non-Members Ask About Unitarian Universalism*, 33.

70 Sias, *100 Question That Non-Members Ask About Unitarian Universalism*, 33.

kirlere sahip olsalar da ibadetin bu bütünlüğü keşfetme, onunla bağlantı kurma ve hatta onu var kılma konusundaki ortak pratik olduğunu da düşünmektedir. Bu ha-liyle ibadet, ortak bir anlam yaratmak için bir laboratuvar olarak görülmektedir.⁷¹



Üniteryan Evrenselci Cemiyeti'nin sembolü "Alevli Kadeh"tir. Bu sembolün hareket ile resmi ilişkisi, İkinci Dünya Savaşı döneminde yeni örgütlenen "Üniteryan Hizmet Komitesi"ne dayanmaktadır. Üniteryan Hizmet Komitesi 1939 yılında Nazi zulmünden kaçmak isteyen Doğu Avrupalı mültecilere yardım etmek amacıyla kurulmuştur. Paris'te Nazilerden kaçan Avusturyalı bir sanatçı olan Hans Deutsch, 1940 yılında Üniteryan Hizmet Komitesi'nin yönetici direktörü Charles Joy ile tanışır. Deutsch, Joy'un asistanı olarak görev yaparken, kendisinden nispeten tanınmayan Üniteryan Hizmet Komitesi için tanınmalarını, resmi görülmelerini ve aynı zamanda çalışmalarının ruhunu somutlaştırmalarını sağlayacak bir sembol yaratmasını ister. Bunun için Deutsch, tanıdık unsurlardan yararlanan ancak farklı dini veya kültürel geçmişlere sahip insanların yorumlamasına açık alevli bir kadeh tasarlar. Kadeh, farklı inançlar için kutsal bir semboldür ve birçokları arasında paylaşılan ortak bir içme kabını

⁷¹ Susan Frederick Gray, *The Unitarian Universalist Pocket Guide: Sixth Edition*, 59.

temsil eder. Alev, gerçeğin korku ve batıl inançlara karşı zaferini temsil edebilir. Bazıları için de kadehin üzerinde duran alev Hristiyanlığın haçını sembolize eder. Üniteryan Hizmet Komitesi bu sembolü evraklarda mühür, araçlarda amblem ve mültecileri özgürlüğe taşıyan ajanlar için bir rozet olarak benimsemiştir. Günümüzde bu sembol Üniteryan Hizmet Komitesi'nin başkalarına hizmet etmek motosunun en önemli temsilidir.⁷²

Sonuç ve Değerlendirme

Üniteryan Evrenselci Cemiyetinin kökleri bir taraftan Üniteryanizme bir taraftan da Evrenselcilik hareketine dayanmaktadır. Bahsi geçen bu iki hareketin ilk dönemleri mercek altına alındığında Üniteryanizmin teslis karşıtlığıyla, Evrenselciliğin ise cehennem varlığını reddetmekle varlık bulduklarını söylemek mümkündür. 1961'de gerçekleşen birleşmenin ardından belirlenen ortak inanç deklarasyonu incelendiğinde hareketin kesin sınırları ihtiva eden doktrinleri olmadığını söylemek gayet tabidir. Bu aşamada, her türlü inancın kabul edilebilir olduğu, dini çoğulculuğun esas alındığı, tüm kutsal kitaplara eşit mesafede yaklaşıldığı ve ritüellerin yerel cemaatlerin inisiyatifine bırakıldığı yeni bir dini hareketin ortaya çıkmış olduğu yorumu yapılabilir. Hareketin insanları Hristiyanlaştırma gibi bir iddiası veyahut gayreti bulunmamaktadır. Cemiyetin bugünkü faaliyetleri incelendiğinde, sabit doktrinleri olmayan, her kültür ve inançtan insanı bazı toplumsal prensipler etrafında bir araya getirmeye çalışan adeta bir sivil toplum örgütü görüntüsü verdiğini söyleyebilmenin imkânı vardır. Onlar kendilerini "Liberal Hristiyanlar" olarak tanımlamaktadır. Ancak inanç ve ritüeller çerçevesinden bir değerlendirme yapıldığında belki de onları en güzel tanımlayacak kavram "Liberal Dini Cemiyet" olabilir.

Kaynakça

- Andrea Greenwood, Mark W. Harris. *An Introduction To The Unitarian and Universalist Traditions*. U.K.: Cambridge University Press, 2011.
- Daniel McKanan. "Unitarianism, Universalism, and Unitarian Universalism". *Religion Compass* 7/1 (2013), 15-24.
- Donna Morrison-Reed. "Sacred Texts in Unitarian Universalism". UUA.Org. <https://www.uua.org/beliefs/what-we-believe/sacred-texts>. Erişim 20 Şubat 2023.

⁷² Mark. W. Harris, *Historical Dictionary of Unitarian Universalism* (Lanham, Md.: The Scarecrow Press, 2004), 187; Susan Frederick Gray, *The Unitarian Universalist Pocket Guide: Sixth Edition*, 66-69.

- Edwin A. Lane. "The Human Quest for Spiritual Insight and Understanding". *Unitarian Universalist Views of the Bible*. ed. Daniel G. Higgins. Boston: MA: UUA, 1985.
- Emily Gage. "2nd Principle: Justice, Equity and Compassion in Human Relations". UUA.Org. <https://www.uua.org/beliefs/what-we-believe/principles/2nd>. Erişim 27 Şubat 2023.
- Forrest Gilmore. "7th Principle: Respect for the Interdependent Web of All Existence of Which We Are a Part". UUA.Org. <https://www.uua.org/beliefs/what-we-believe/principles/7th>. Erişim 27 Şubat 2023. <https://www.uua.org/beliefs/what-we-believe/principles/7th>
- Fortacı, Talha. *Teslis Karşıtı Bir Hristiyan Michael Servetus*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2022.
- Harris, Mark. W. *Historical Dictionary of Unitarian Universalism*. Lanham, Md.: The Scarecrow Press, 2004.
- Jeff Wilson. "Examining Buddhism in Unitarian Universalist Hymnals, 1894–2015". *Yale Journal of Music & Religion* 4/2 (2018), 104-119.
- Jerrie Kishpaugh Hildebrand, Shirley Ann Ranck (ed.). *Pagan and Earth-Centered Voices in Unitarian Universalism*. Boston: Skinner House Books, 2017.
- John A. Buehrens. *A Chosen Faith*. Boston: Beacon Press, 1998.
- _____. *Understanding The Bible*. Boston: Beacon Press, 2003.
- Mark W. Harri *The A To Z of Unitarian Universalism*. Lanham: The Scarecrow Press, 2009.
- Paige Getty. "4th Principle: A Free and Responsible Search for Truth and Meaning". UUA.Org. <https://www.uua.org/beliefs/what-we-believe/principles/4th>. Erişim 27 Şubat 2023.
- Parisa Parsa. "5th Principle: The Right of Conscience and the Use of the Democratic Process Within Our Congregations and in Society at Large". UUA.Org. <https://www.uua.org/beliefs/what-we-believe/principles/5th>. Erişim 27 Şubat 2023.
- Rebecca Ann Parker. "1st Principle: The Inherent Worth and Dignity of Every Person". UUA.Org. <https://www.uua.org/beliefs/what-we-believe/principles/1st>. Erişim 27 Şubat 2023.
- Rob Hardies. "3rd Principle: Acceptance of One Another and Encouragement to Spiritual Growth in Our Congregations". UUA.Org. <https://www.uua.org/beliefs/what-we-believe/principles/3rd>. Erişim 27 Şubat 2023.
- Scotty McLennan. "Christ for Unitarian Universalists". Unitarian Universalist Association, 2016.

Sean Parker Dennison. “6th Principle: The Goal of World Community with Peace, Liberty, and Justice for All”. UUA.Org. <https://www.uua.org/beliefs/what-we-believe/principles/6th>. Erişim 27 Şubat 2023.

Sias, John. *100 Question That Non-Members Ask About Unitarian Universalism*. Nashua: Transition Publishing, 2000.

Susan Frederick Gray (ed.). *The Unitarian Universalist Pocket Guide: Sixth Edition*. Boston: Skinner House Books, Kindle Edition., 2019.

Yılmaz, İsmail. *Üniteryanizm'in Doğuşu ve Bunu Etkileyen Dini Faktörler*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1994.

“Bylaws and Rules”. Unitarian Universalist Association, 22 Mayıs 2023.

“Engaging Our Theological Diversity”. Unitarian Universalist Association, 2005.

“Sofia Betancourt | President | UUA.Org”, ts. Erişim 03 Ağustos 2023

“Unitarian Universalist Views of the Bible”, <https://www.uua.org/beliefs/what-we-believe/sacred-texts/bible..> UUA.Org., ts. Erişim 20 Şubat 2023





Milel ve Nihal
eğitim, kültür ve dilince platformu

 <https://if.asbu.edu.tr>

 dinlertarihi@asbu.edu.tr