

Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş*

Salime Leyla Gürkan**

The Story of the Garden of Eden as Told in Jewish and Islamic Scriptures

The story of the Garden of Eden, which is known in different cultures and religious traditions, ranging from the Ancient Greek to the Chinese, continues to play an important part in the history of humanity. However, the story seems to owe its ongoing popularity to the Abrahamic religions and the related Scriptures where it occupies a central place in particular. Hence, it also serves as model for understanding the underlying world-views. Taking this into account, this article examines Jewish and Islamic versions of the story as told in the Torah and the Qur'an in an effort to determine similarities, as well as differences, between the two texts in terms of the technique of story-telling, wording, and possible messages revealed by the story. By so doing, a special emphasis is placed on the implications of the story for the concepts of God, humankind and gender and their roles in creation as discussed in relevant texts and commentaries.

İnsanın yaratılışı ve Cennet'ten düşüş temasını işleyen ve genellikle "Cennet'in Kaybı" şeklinde isimlendirilen hikâye, Eski Yunan'dan Çin'e kadar uzanan geniş bir yelpaze üzerinde farklı kültürlerin kutsal metinlerine, efsanelerine konu teşkil etmiş ve elde ettiği popülerliğe paralel olarak farklı yorum ve inanışların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.¹ Şüphesiz Cennet'ten düşüş hikâyesi, monoteist din geleneğine mensup toplumlar arasında en fazla, bu çalışmaya da konu olan, Yahudi ve İslâm kutsal metinlerinde yer aldığı

* Makalenin hazırlık aşamasından itibaren fikir teatisinde bulunduğum Doç. Dr. Reşat Öngören'e ve makaleyi okuyup görüşlerini bildiren Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Dr. Tahsin Görgün ve Dr. Adnan Aslan'a teşekkür ederim.

** Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

1 Cennet'in kaybı inanışının Yunan ve Çin efsanelerindeki yeriyile ilgili olarak bk. Alane D. Oestreicher, "Worldwide Traditions of a Primordial Paradise," no. 192, Vital Articles on Science/Creation (http://associate.com/ministry_files/The_Reading_Room/Evolution_n_Creation_2/Traditions_Of_A_Primordial_Para.shtml; 27 Mart 2003'te girildi). Mezopotamya ve Eski

ve Âdem ile Havva'nın yaratılmaları, yasak meyveden yemeleri ve Cennet'ten çıkarılmaları bahislerinin işlendiği şekliyle bilinmektedir. Aynı zamanda bu iki versiyon varlık, yaratılış, ölüm, kurtuluş, şeytan ve kadın gibi konular üzerine ait oldukları toplumlarda –yani gerek Batı'da gerekse İslâm dünyasında– yapılmış yorumların ve günümüzde de, özellikle Batı'da, hâlâ yapılmakta olan çoğu teolojik, feminist ve diğer akademik/popüler çalışmaların çıkış noktasını oluşturmaktadır.

Belirtmekte yarar var ki, çok konuşulmuş ve yazılmış bir metin veya konu hakkında bir şeyler söylemeye çalışmak, Amerika'yı (ya da Cennet'i) yeniden keşfetme çabasına benzer bir zorluğu beraberinde getirmektedir. Fakat aynı zamanda, hikâyenin sahip olduğu önem ve zaman üstü olma özelliği –ki bu denli popüler oluşunun altında yatan temel sebeplerden biri budur– söz konusu hikâyenin ve hakkında yapılan yorumların tekrar yorumlanmasını veya değerlendirilmesini bir anlamda kaçınılmaz kılmaktadır. Bu yeniden yorumlama ihtiyacının, özellikle de konu yaratılış olduğunda, insanlığın yeryüzü macerası kadar uzun bir sürece denk gelmesinden daha tabii bir şey olmasa gerek.

Tevrat ve Kur'an'da yer aldığı şekliyle yaratılış ve düşüş hikâyesini konu edinen bu makale, iki şeyi hedeflemektedir: 1) Her bir anlatımdaki temel vurgu, maksat ve söyleniş biçimlerini, özellikle Tanrı, insan ve kadın-erkek tasavvurları çerçevesinde, birbiriyle mukayese etmek suretiyle tartışmak, ki bu kısım makale yazarının kendi yorum ve değerlendirmelerini ağırlıklı olarak yansıttığı bölüm olmaktadır. 2) Yine her bir anlatımın kendi ait olduğu gelecekteki, yani sırasıyla Yahudi sözlü geleneği ile İslâm tefsir geleneğindeki açılımını ortaya koymak, ki bu kısımda da daha ziyade nakle dayalı bir metot hâkim olmaktadır. Dolayısıyla burada hedeflenen şey sadece ilgili geleneklerdeki Tanrı, insan ve kadın-erkek anlayışlarına atıfla yaratılış hikâyesinin yaptığı çağrışımlar üzerine bir mukayese sunmaktan ibaret olup bu makale hiçbir şekilde bahsi geçen kavram veya konuları bütün yönleriyle ele alma iddiasında değildir.

Yaratılış hikâyesi ve bu hikâyenin muhtemel açılımlarını iki farklı anlatıma ve geleneğe göre irdeleyen bu makale, her kutsal metin gibi yaratılış hikâyesinin de, zaman zaman, vahyedenin/yazarın murat ettiği mana veyahut manaların ötesinde, okuyanın içinde yaşadığı şartlar ve bu şartların belirlediği muhtemel beklenti ve eğilimler doğrultusunda kendisini farklı biçimlerde açtığı ya da farklı biçimlerde yorumlandığı gerçeğinin altını çizmektedir.

Cennet'ten düşüş hikâyesinin en fazla tartışıldığı ve teolojisinin oluşumunda da o denli etkili olduğu Hıristiyan geleneğinin makale dışında tutulmasının sebebi ise, hikâye üzerine Hıristiyan gelenek içerisinde yapılan

Yunan kültürlerindeki yaratılış hikâyeleri için ayrıca bk. J. A. Phillips, *Eve: The History of an Idea* (San Francisco: Harper & Row, 1984), s. 3-24.

tartışmaların müstakil bir çalışmayı gerektirecek kadar geniş ve aynı zamanda Yahudi ve İslâm geleneğinde fazlaca veya bazen hiç paylaşılmayan, "ilk günah" kavramı gibi, birtakım inanışlar düzleminde gerçekleşmiş olmasıdır. Fakat bu ileri sürdüğümüz sebep, yeri geldiğinde makale içerisinde ilgili inanışlara atıfta bulunmaya hiçbir şekilde engel teşkil etmediği gibi bilakis bu tür atıflar kimi zaman kaçınılmaz olacaktır.

Bu açıklamalar doğrultusunda, yaratılış ve düşüş hadiselerinin Tevrat ve Kur'an'da nasıl ele alındığı sorusuna geçmeden önce, içerdikleri konular ve bu konuların işleniş biçimleri açısından Tevrat ve Kur'an arasındaki önemli bir farkın altını çizmekte fayda var. Ortodoks Yahudiler'ce Hz. Musa'ya Sina Ahdi sırasında Tanrı tarafından verildiğine inanılan Tevrat, kabaca ifade edecek olursak, yeryüzünün ve ilk insan çifti de dahil olmak üzere tüm canlıların yaratılmasından Hz. Musa'nın ölümüne kadar geçen süre zarfında cereyan eden olayları kronolojik sıraya göre ele almaktadır. Bu manada insanlığın başlangıcı Tevrat'ın çıkış noktasını oluşturmakla birlikte Tekvin (veya Yararılış) kitabının 11. babından itibaren konu, İbrânî atalarının (İbrahim, İshak ve Yakub) ve İsrailoğulları'nın menşei, Tanrı tarafından seçilmeleri, diğer milletlerle mücadeleleri ve buna bağlı hadiseler etrafında gelişmekte ve dolayısıyla hâkim vurgu İsrailoğulları'nın tarihî ve dinî serüveni üzerine yapılmaktadır. Kur'an söz konusu olduğunda ise, insanlık tarihine damgasını vuran mümin-kâfir çatışması ve hidayet-dalâlet arasındaki gerilim, geçmiş peygamberler ve toplumlarla ilgili kıssalara, genel geçer mantık ve tabiat kurallarına, yaratılışa, hayata, ölüme ve âhirete atıfla ve belirgin bir kronoloji gözetilmeden Kur'an'ın kendine has üslûbuyla ele alınmaktadır.² Dolayısıyla Tevrat'ta insanlığın yaratılışı ve varlık gayesi büyük ölçüde İsrailoğulları'nın yaratılışına ve varlık gayesine indirgenirken Kur'an'da insanlık bir bütün olarak algılanmakta ve tarih boyunca her bir toplumun yaşadığı benzer tecrübelere binaen ortak yaratılış gayesi sürekli olarak yeni nesillere hatırlatılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, tarih dediğimiz şey, Tevrat'ın şekillendirdiği bakış açısına göre ilk insandan İsrailoğulları'na doğru bir çizgi takip ederken, Kur'an noktainazarından bakıldığında yeni gelen nesilleri önceki nesillere ve nihayet ilk insan çiftine, yani yaratılış gerçeğine bağlayan bir düzlemde kendini ortaya koymaktadır. Buna paralel olarak, Yahudi (ve Hıristiyan) inancında kaybedilen Cennet'e tarihin sonunda ve yeryüzünde (kutsal topraklar) ulaşılabileceği düşüncesine dayalı mesihî

2 Tevrat kıssalarında hadisenin geçtiği zaman, yer ve kişi adları büyük önem taşırken, Kur'an kıssa anlatımında bu tür detaylara çoğunlukla yer verilmemekte, konunun ağırlığı daha ziyade hadisenin ana hatları ve aktarılmak istenen mesaj üzerinde yoğunlaşmaktadır. Nitekim genel olarak tüm Kur'an kıssalarında ve bilhassa Yararılış Kıssası'nda hâkim olan anlatımın, tarihlikten ziyade evrensel, ahlâkî ve felsefî bir karaktere sahip olduğu, farklı İslâm âlim ve düşünürleri tarafından da ifade edilmektedir. Bk. Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahor: Ashraf Printing Press, 1982), s. 82; İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an'da İnsanın Yararılış Sahnesinin Düşündürdükleri," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX (1975), s. 86.

(ve milleniarist) anlayış hâkimdir.³ İslâm inancında ise, aksine, Cennet denilen şey tarihin sonunda ve yeryüzünde elde edilecek bir düzen olmayıp, her bir bireyin yaratılış gayesini kendi hayatlarına uygulamaları neticesinde elde edecekleri ve bu dünyanın sınırlarını aşan bir durumdan veya oluştan ibarettir. Gayet tabiidir ki bu iki farklı bakış açısı veya dünya/Cennet tasavvurunun oluşumu, yaratılış hadisesinin Tevrat ve Kur'an'daki anlatım biçimleri ve söyleniş maksatlarındaki farklılıklarla doğrudan alakalıdır. Bu söz konusu farklılıklar, bazı benzerlikleri de ortaya koymak suretiyle, aşağıda sırayla ele alınacaktır.

Bu noktada önemli bir hususun açıklığı kavuşturulmasında fayda var. Makalede yaratılış kıssasının Tevrat versiyonu büyük ölçüde redüktif, Kur'an versiyonu ise daha ziyade metaforik olarak ele alınmakta ve bu durum tabii olarak neden sorusunu akla getirmektedir. Bu tür bir yaklaşım farkını makale yazarı için zorunlu değil fakat mazur kılan objektif sebep ya da sebepler, bir yandan Tevrat ve Kur'an metinlerinin bilimsel manada otantiklik dereceleri diğer yandan da ilgili yaratılış kıssalarının mahiyetleri arasındaki farklılıkta yatmaktadır. İlk farklılık söz konusu olduğunda, her ne kadar Ortodoks Yahudiler için mevcut şekliyle Tevrat, Müslümanlar'ın Kur'an'a yükledikleri manada, vahiy ve dolayısıyla değişmez hakikati ifade etse de, 17. yüzyıldan itibaren gerek Yahudi gerekse Hıristiyan din ve bilim adamları tarafından Kitab-ı Mukaddes üzerine ortaya konan ve bugün akademik çevrelerin yanı sıra Ortodoks olmayan Yahudi cemaatleri tarafından da büyük ölçüde kabul edilen bilimsel tenkit çalışmalarının sonuçlarına göre halihazırdaki Tevrat metni farklı zamanlarda farklı yazarlar ya da redaktörler tarafından derlenip bir araya getirilmiş kompoze bir metin olmaktadır. "Dört kaynak teorisi" olarak bilinen ve Tevrat metninin tek yazarlı ve homojen bir metin olmadığını iddia eden bu genel kabul görmüş teze karşılık,⁴ Kur'an metninin otantikliği konusunda, özellikle batılı oryantalistler tarafından ortaya atılan bazı münferit iddialar ve metin tenkitleri bir yana, Tevrat örneğine benzer şekilde sistematik olarak ortaya konmuş, genel geçer ve kuvvetli bir iddiadan veya kabulden bahsetmek güçtür.

-
- 3 Rabbînik literatürde yeryüzünde kurulacak olan "mesihî düzen" ile bu düzenin ardından ortaya çıkacak olan "öteki dünya" şeklinde iki ayrı dönemden bahsedilmekle birlikte (Sanhedrin 99a; Berakoth 34b), kimi zaman bu iki dönem özdeş olarak kullanılmaktadır. Ayrıca "öteki dünya" bağlamında gündeme gelen Cennet (*gan 'eden*) ve Cehennem (*gehinnom*) de genellikle bu dünyanın sınırları dahilindeki yerler olarak tasvir edilmektedir (Baba Bathra 84a-b). Buna ilaveten, Yahudi geleneğindeki asıl vurgu, "tikkun olam" (dünyanın iyileştirilmesi) ve "mesihî dönem" kavramlarında ifadesini bulduğu üzere bu dünya hayatına yönelik olmaktadır.
 - 4 Kronolojik sıraya göre Yahvist metin (Jahvist Code), Elohist metin (Elohist Code), Tesniye metni (Deuteronomist Code) ve Ruhban metni (Priestly Code) olarak isimlendirilen bu kaynaklar, Tanrı için kullanılan isimler, yer ve şahıs isimleri, dil, üslup ve dinî uygulamalardaki farklılıklar gibi birtakım hususlara göre belirlenmiştir. Dört kaynak teorisi ve tarihi gelişimi ile ilgili geniş bilgi için bk. D. C. Simpson, *Pentateuchal Criticism* (Oxford: Oxford University Press, 1924); Richard Elliott Friedman, *Who Wrote the Bible?* (New York: Harper & Row; Philadelphia/San Francisco/London/ Sydney/Tokyo: Grand Rapids, 1987).

İkinci farklılık ise, Tevrat'ta yer alan ve dünyanın yaratılışının bir parçası olarak ilk insan çiftinin yaratılışını ve Cennet'ten kovulmalarını anlatan hikâye, tabii olarak bu dünyanın sınırları içerisinde cereyan eden ve dolayısıyla Tevrat'ta anlatılan diğer olaylar gibi ve en az o kadar tarihî (ve fakat metafizik ve teolojik çağrışımları olan) bir olay olarak sunulmaktadır. Bu manada hikâyenin merkezinde bulunan Cennet de yeryüzüne ait bir yer olarak tasvir edilmektedir. Kur'anî yaratılış kıssasının Cennet tasviri ise, bahsi geçen Cennet'in konumu ile ilgili Kur'an ayetlerinde doğrudan bir ifade yer almamakla birlikte, ikincil sebepleri de göz önünde bulduğumuzda (yani Cennet kelimesinin Kur'an'daki yaygın kullanımı, "çıkın" yerine "inin" ifadesinin kullanılması, vs.) bunun yeryüzüne ait bir bahçe değil de semavî bir Cennet olmasını daha makul kılmakta ve dolayısıyla bahsi geçen hadiselerin (meleklerin Âdem'e secdesi, Âdem ve eşinin yasak ağaçtan yemeleri, vs.), Kur'an'ın ebedî ikamet yeri olan Cennet (ve Cehennem) ile ilgili ifadeleri gibi metaforik/mecazî ya da ancak o kadar literal/lafzî anlaşılması sonucuna götürmektedir. Bahsi geçen bu sebeplerden hareketle makale yazarı, Kur'an versiyonunun sembolik olarak anlaşılmasına Tevrat versiyonunun ise farklı kaynakların ve etkilerin ışığında yorumlanmaya daha açık ya da uygun olduğuna inanmaktadır. Fakat söz konusu tercih, Tevrat yaratılış kıssasının mistik veya metaforik ve Kur'an kıssasının da indirgemeci biçimde yorumlanabileceği ve hatta yorumlanmış olduğu gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır.⁵

Son olarak belirtmekte fayda var ki bu makale, ilk bakışta olumsuz gibi görülebilecek farklılıkların altını çizmekle birlikte, aslında kendi içinde olumlu bir noktaya işaret etmektedir. Çünkü bu farklılıklar, aynı kökten, yani vahiyden beslenmelerine ve pek çok benzer noktaya sahip olmalarına rağmen Yahudilik ve İslâm şeklindeki iki farklı dinî geleneğin oluşumunu gerekli kılan ve hatta açıklayan sebepleri oluşturmakta ve bu manada makale, her iki dinî gelenek üzerine yapılacak daha derin mukayese ve analizleri teşvik etmektedir.

5 Nitekim gerek Tevrat gerekse Kur'an'daki yaratılış kıssasını önceki medeniyetlere ait benzer kıssalarla bağlantılı olarak açıklayan bazı Türkçe çalışmalar söz konusudur. Mesela bk. Muazzez İlmiye Çığ, *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sumer'deki Kökeni* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1995). Fakat hadiseye Kur'an açısından bakıldığında söz konusu benzerlik normal ve olması beklenen bir duruma işaret etmektedir. Zira Kur'an'da Allah'ın geçmişte her bir millete mesajını ve vahyini iletmek üzere elçiler gönderdiği belirtilmektedir. Dolayısıyla insanlığın başlangıcı (yaratılış) ve önceki kavimler (tufan) ile ilgili benzer anlatımların özellikle Mezopotamya'da varlık gösteren geçmiş medeniyetlere ait literatürde ve aynı şekilde Yahudi kutsal metinlerinde yer alması, herhangi bir problem oluşturmadığı gibi bilakis Kur'an tarafından öngörülen ve ilk peygamber Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar süren vahiy zinciri prensibini desteklemektedir. Bu anlatımlar arasındaki farklılıkları ya da zıtlıkları ise, yine Kur'an'dan hareketle, önceki milletlere ulaşan ilahî mesajın tahrif olmasına atıfla açıklamak mümkündür.

Yaratılış'tan Düşüş'e: Kaybedilmiş Cennet

Aynı zamanda Tevrat'ın ilk kelimesi olan *beresit* (başlangıçta)⁶ sözü ile başlayan ve Tekvin kitabına da ismini veren Yahudi yaratılış hikâyesi, bir yönüyle tarihî, dolayısıyla geçmişte kalmış ve diğer yönüyle de manevî, yani İsrail'in kendi kimliğini nasıl oluşturduğuyula ilgili bir ilke işaret etmektedir.⁷ Hikâyenin sunduğu bu iki yönlülük çoğunlukla da bir çeşit ikilem ya da gerilim (kronoloji-teoloji) biçiminde ortaya çıkmaktadır.

Aslında Tevrat'ta, iki ayrı kaynağa izâfe edilen iki farklı yaratılış hikâyesine yer verilmektedir. Daha geç bir kaynağa (Ruhban metni, m.ö. 6-5. yy.) ait olduğuna inanılan ilk yaratılış hikâyesinde⁸ Tanrı, insanı yaratılışın son gününde (6. gün), yani gökler, yeryüzü ve içindeki bütün canlılar yaratıldıktan sonra, bizzat kendi suretinde, erkek ve dişi halinde yaratır. Cennet'ten düşüş hadisesinden söz edilmediği bu ilk yaratılış hikâyesinde ilk insan çifti Tanrı tarafından kutsanmakta, üreme yoluyla yeryüzünde çoğalıp, yeryüzü ile yer ve göklerdeki canlılar üzerinde hâkimiyet kurmakla emrolunmakta ve yerin bitirdiği her bir bitki ve meyvesi olan her bir ağaç kendilerine yiyecek olarak sunulmaktadır.⁹ Metnin devamında ise, yaratılışın her bir günü için tekrar edildiği üzere, Tanrı'nın yaptığı işin iyi olduğu vurgulanmaktadır.¹⁰

Bu ilk yaratılış hikâyesini takip eden ve daha erken bir kaynağa (Yahvist metin, m.ö. 9-8. yy.) dayandırılan ikinci yaratılış hikâyesinde ise,¹¹ yer ve gökler yaratıldıktan sonra ve yeryüzünde henüz hiçbir canlı yokken Tanrı, topraktan şekil verip burnuna hayat nefesi üfleme suretiyle ilk insanı veya adamı yaratır. Daha sonra, doğu tarafında Aden'de bir bahçe yapar ve topraktan güzel görünümlü ve meyve veren ağaçlar bitirir; bu arada hikâyenin de merkezinde yer alan "hayat ağacı" ve "iyiyi ve kötüyü bilme ağacı" da bahçenin tam ortasında durmaktadır. Tanrı, yarattığı adamı bahçeye, bakımıyla ilgilenmesi için yerleştirir ve ona "iyiyi ve kötüyü bilme ağacı" hariç bahçedeki bütün ağaçlardan rahatça yiyebileceğini fakat söz konusu ağaçtan yediği

6 Tekvin 1:1.

7 Yaratılış hadisesinin Yahudi geleneğindeki açılımında, hem manevî boyut üzerinde duran *aggadik* (menkibevî) ve *kabbalistik* (mistik) yorumlar hem de tarihî açılımı esas alan *halakik* (şer'î) yorum etkili olmaktadır.

8 Tekvin 1:1-2:3.

9 İlgili Tevrat pasajından hareketle, Nuh'a hayvan etinin helâl kılınmasından (Tekvin 9:3) önceki dönemde insanlığın vejeteryan olduğu kabul edilmektedir. Bk. Sanhedrin 59b; *The Soncino Chumash*, ed. Rev. Dr. A. Cohen (London/Jerusalem/New York: The Soncino Press, 1997), s. 7; *The Pentateuch and Rashi's Commentary: A Linear Translation into English*, Rabbi Abraham Ben Isaiah ve Rabbi Benjamin Sharfman (Brooklyn, New York: S. S. & R., 1949), s. 16.

10 Tekvin 1:26-31.

11 Tekvin 2:4-3:24.

takdirde öleceğini bildirir. Daha sonra, adamın yalnız olmasının iyi olmadığını görüp onun için uygun bir yardımcı yaratmaya karar verir. Her cinsten hayvanlar yaratır ve adam da her birine isim verir. Ancak ona uygun yardımcı bir türlü bulunamaz. Bunun üzerine Tanrı, adamın üzerine derin bir uyku çökmesini sağlar ve o uykudayken kaburga kemiklerinden birini alıp kadını yaratır. Kadın kendisine sunulduğunda adam memnuniyetini dile getirir. Bu safhada adam ve eşinin çıplak oldukları ve utançları olmadığı da ilgili pasajda belirtilmektedir.¹²

Kadının yaratılmasının hemen ardından sahneye yılan girer. Tanrı'nın yarattığı bütün kara hayvanları içinde en hilekârı olarak nitelendirilen yılan, kadına bahçedeki ağaçlarla ilgili yasak hakkında sorar ve kadın da her bir ağaçtan yiyebileceklerini; ama Tanrı'nın kendilerine bahçenin ortasındaki ağaçtan yemeyi ve ona yaklaşmayı yasak kıldığını söyler. Buna karşılık yılan, kadına ağaçtan yediklerinde ölmeyeceklerini, bilakis gözlerinin açılıp iyiyi ve kötüyü bilmede Tanrı gibi olacaklarını bildirir. Ağacın güzel ve hoş olduğunu, insanı anlayışlı kıldığını gören kadın, ağacın meyvesinden alıp yer, kocasına da verir ve o da yer. Bunun üzerine ikisinin de gözleri açılır ve çıplaklıklarını farkederek. Tanrı'nın geldiğini görüp ağaçların arasına gizlenirler. Tanrı, adamın yasak meyveden yediğini öğrenince sorgulama safhası başlar. Adam meyveyi kendisine kadının verdiğini, kadın da yılanın kendisini aldattığını söyler. Bunun üzerine Tanrı sırasıyla yılanı, kadına ve adama yönelerek kendileri için takdir ettiği cezaları bildirir. Yılanın cezası lânetlenmek, karnının üstünde yürümeye ve ömrü boyunca toprak yemeye mahkûmiyet ve kadını kendi arasına ve zürriyetleri arasına düşmanlık konmasıdır. Kadının cezası ise gebelik ve doğum acılarının çoğaltılması, kocasına meyletmesi ve kocasının ona hâkim olmasıdır. Adama gelince, karısının sözünü dinlediği ve Tanrı'nın yasağını çiğnediği için toprağın onun yüzünden lânetlendiği, yiyeceğini topraktan zahmetle elde edeceği ve çıktığı toprağa geri dönünceye kadar alın teri ile ekmeğini kazanacağı kendisine bildirilir. Takip eden paragrafta adam karısının adını, bütün yaşayanların anası olduğu için, "yaşayan" manasına gelen Havva koyar. Daha sonra Tanrı, iyilik ve kötülüğü bilme ağacından yiyip gözleri açılan adamı bu sefer de hayat ağacına uzanıp ebedî hayata ulaşmasını diye Aden bahçesinden kovar.¹³ Böylece insanlığın yeryüzü macerası başlamış olur.

Yukarıda özet olarak aktarılan Tevrat anlatımı, birtakım müphem ve problemli ifadeler içermekte ve buna bağlı olarak da bazı soru işaretlerine zemin hazırlamaktadır. Bir kere iki ayrı yaratılış hikayesinin varlığı ve aralarındaki

12 Tekvin 2:5-25.

13 Tekvin 3:1-24.

bariz uyumsuzluklar başlı başına bir problem olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁴ Her ne kadar bu iki yaratılış hikâyesi Rabbinik gelenek içerisinde genellikle birbirini tamamlayıcı anlatımlar olarak yorumlansa da, aslında karşımıza iki ayrı hikâyeye dayalı iki farklı yaratılış ve dolayısıyla iki farklı Tanrı ve âlem tasavvuru çıkmaktadır.

Her şeyden önce, kâinatın yaratılışını “kaos” ortamından her şeyin (yer, gök ve denizin, ay, güneş ve yıldızların ve hayvanların) cinslerine göre ayrıldığı bir “düzen” durumuna geçme olarak tasvir eden ve Cennet’ten düşüş temasının yer almadığı ilk yaratılış hikâyesinde¹⁵ hâkim vurgu yaratılıştaki mükemmellik ve uyum üzerine odaklanmaktadır: “Ve Tanrı yaptığı her şeyi gördü ve işte çok iyi idi.”¹⁶ Buna paralel olarak ne insanla onu kendi suretinde yaratan Tanrı ne aynı anda yaratılan kadın ve erkek cinsleri ne de insanla diğer yaratıklar veya tabiat arasında herhangi bir uyumsuzluk ve anlaşmazlık gündeme gelmektedir. Bununla birlikte Tanrı’nın yeryüzündeki benzeri olarak, bizzat kendi suretinde yaratılan insanla kendisine tâbi kılması istenen ve topraktan çıkan diğer canlılar arasında yarı ontolojik ve yarı fonksiyonel bir ayırma işaret edilmektedir. Diğer bir ifadeyle bu vurguyu, hem yaratılış biçimi hem de yaratılış gayesi açısından insanın diğer yaratıklardan üstün olduğu şeklinde anlamak mümkündür. Dolayısıyla Tanrı’nın temsili olarak yaratılma özelliğine bağlı bu üstünlük, aynı zamanda insanın yeryüzü üzerinde hâkimiyet kurması sonucuna götürmektedir: “Semereli olun ve çoğalın ve yeryüzünü doldurun ve onu tâbi kılın.”¹⁷

Cennet’ten düşüş bahsi üzerine temellenen Yahvist yaratılış hikâyesinde ise, ilk anlatımdaki uyum temasının aksine, mekânlar (Aden bahçesi ve yeryüzü), varlık biçimleri (Tanrı, insan ve yılan) ve insan cinsleri (erkek ve kadın) arasındaki ayırım, bir nevi zıtlık ve hatta düşmanlık biçiminde ortaya konulmaktadır. Özellikle cezalandırma aşamasında yılan kadının, kadın da adamın suç işlemesine sebep olan taraf şeklinde sunulurken, Tanrı ise insanı kendisine tehdit olarak gören bir karakter şeklinde tasvir edilmektedir. Öte yandan Aden bahçesi ile sıkıntının (doğum ve geçim zorlukları) hâkim olduğu dış dünya arasında da, “Toprak senin yüzünden lânetli oldu”¹⁸ cümlesinde ifadesini bulan,

14 Meselâ insan, Ruhban metnine göre canlılar içinde en son yaratılan cinsken (Tekvin 1:24-26), Yahvist metinde ise ilk yaratılan tür olarak sunulmaktadır (Tekvin 2:5-7).

15 Tekvin 1:1-25.

16 Tekvin 1:31. “İyi oldu” ifadesi, Tekvin kitabının birinci babı boyunca her bir yaratılış gününün ardından tekrarlanmaktadır. Yaratılıştaki mükemmellik ve uyum teması, yaratılış günlerini ifade eden “yedi” rakamıyla bağlantılı olarak, Antik dönem Yahudi filozofu Philo tarafından da dile getirilmektedir. Bk. Philo, *De opificio mundi* (On the Creation), §107 (çev. F. H. Colson ve G. H. Whitaker, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1981, I).

17 Tekvin 1:28.

18 Tekvin 3:17.

bariz ve daha da önemlisi dünya hayatını olumsuzlayan bir zıtlığa işaret vardır.

Aslında zıtlık ve karşılıklı mücadele temeline dayanan bu ayırım, bir yönüyle Tevrat anlatımına ve Rabbinik geleneğe damgasını vuran bir bakış açısını yansıtmaktadır. Buna göre en başta İbrahim ile Lut, İshak ile İsmail, Yakub ile Esav arasında kurulan ve her bir örnekte daha da belirginleşen iyi-kötü ayırımı ve buna bağlı çekişme; daha sonra İsrailoğulları/Yahudiler'le diğer milletler/Yahudi olmayanlar arasında sergilenen karşıtlık ve bugüne kadar sürdüğü düşünülen mücadele;¹⁹ yine daha çok sürgün söyleminde kendisini gösteren ve İsrail'in Tanrı tarafından seçilmesi, ahdi ihlâl etmesi neticesinde sürgüne gönderilmesi şeklinde gelişen gerilimli Tanrı-İsrail ilişkisi;²⁰ nihayet tüm bu bakış açısını ve tarihi açılımı simgeleyen, Yakub'un "Tanrı'yla ve insanlarla mücadele eden" manasında "İsrail" ismini alması biçimindeki sembolizm,²¹ tamamen değilse bile büyük ölçüde, Yahvist yaratılış hikâyesindeki gerilimin uzantısı olarak görülebilir.

Aynı şekilde, Yahvist yaratılış hikâyesine damgasını vuran bu gerilimi de, başka muhtemel sebeplerin yanı sıra Mezopotamya efsanelerinin Yahvist yazara bir mirası olarak anlamak mümkündür. Aslında Tevrat'ta yer alan pek çok hikâye, Mezopotamya efsaneleri ile önemli noktalarda benzerlik taşımakta ve bu benzerlik, her iki literatürün de yaratılış, Cennet'in kaybı ve Tufan gibi ortak konuları işlemelerinin ötesinde sundukları hikâyelere asıl rengini veren detaylarda ortaya çıkmaktadır. Meselâ, Sumerler'in Gilgamesh Destanı'na konu olan Tufan hadisesi, hem Tevrat'ta hem de Kur'an'da yer almakla birlikte, Sumer ve Tevrat metinlerinde işlenen kimi detayların birbirine yakınlığı ve aralarındaki örtüşme, bu iki Tufan anlatımını belli noktalarda Kur'an'daki benzer kıssadan ve verilme istenen mesajdan ayırmaktadır.²² Dolayısıyla konu

19 Rabbinik literatürde İbrânî ataları olan İbrahim, İshak ve Yakub'un yüceltilip İsmail ve Esav'ın ve onların soyundan gelenlerin –ki genellikle bu iki figür sırasıyla Müslüman ve Hıristiyanlar'la özdeşleştirilmektedir– kınanması gerçeği bir yana (Shabbath 146a; Sanhedrin 104a; *Numbers Rabbah* 11:2; *Genesis Rabbah* 68:12; 77:3), Rabbinik gelenek içerisinde Lut'la ilgili olarak da bazı olumsuz tasvirler yer almaktadır. Bk. *Genesis Rabbah* 41:5-7; "Lot (In the Aggadah)", *Encyclopedia Judaica* (EJ), XI, 508. Öte yandan İsrail ve diğer milletler arasındaki çekişme ve düşmanlık teması Rabbinik gelenekte sıkça işlenen konulardandır (*Numbers Rabbah* 10:2; 11:1; Gittin 56b-57a). Büyük ölçüde monoteist-putperest karşıtlığını ifade etmekle birlikte bunun ötesinde aslî bir karşıtlık ve farklılığı da ima eden bu bakış açısına binaen diğer milletler "putperest", "günahkâr" ve "İsrail'in düşmanları" olarak adlandırılmışlardır. Bk. C. G. Montefiore ve H. Loewe, *A Rabbinic Anthology* (New York: Schocken, 1974), s. 556.

20 Tesniye 29-30; krş. Yeremya 5:10-17; 20:4; Mersiyeler 2; Mezmurlar 44, 78, 106.

21 Tekvin 32:24-28. Bu pasaj, Yahvist kaynağa atfedilmektedir.

22 Bu noktada Kur'an'daki Tufan kıssasında yer almadığı halde hem Sumer hem de Tevrat versiyonlarında kendisine atfı yapılan kurban uygulamasının kökeni ve insanlığın devamıyla ilgili paragraflar dikkat çekicidir. Bk. Tekvin 8:20-21; krş. "The Epic of Gilgamesh", Tablet XI, 150-200 (James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*,

yaratılış olduğunda da, aynı şekilde, ilgili Mezopotamya efsaneleri ile Tevrat anlatımı arasında bariz bir etkileşim söz konusu olmaktadır. Bu noktada, ileride tartışılacağı üzere, Babil yaratılış efsanesi Enuma Eliş, konumuz açısından önem taşımaktadır.

Öte yandan Yahvist yaratılış hikâyesinde, özellikle Hıristiyan geleneğinde sıkça işlenecek olan, kadın cinsi ile ilgili bazı olumsuz anlayışların nüvelerini bulmak da mümkün gözükmemektedir. Aslında hikâyede sunulduğu şekliyle, yılanla konuşan ve ilk defa meyveyi tadan ve kocasına da ikram eden, kısacası aktif davranan taraf olmanın ötesinde kadının erkekten daha fazla bir suçu yoktur.²³ Kaldı ki daha kadın yaratılmadan önce yaratılan, toprağı işlemek için Aden bahçesine konulan ve yine daha kadının adı bile yokken Tanrı'dan yasak meyve ile ilgili emri alan kişi adamdır. Dolayısıyla, kendinden sonra yaratılan eşine de yasak meyve konusunda yol gösterme durumunda olması beklenen ve onun için de sorgulama sırasında Tanrı'nın ilk muhatabı olan adamın hikâyeye boyunca sergilediği pasif tutum, onu kadından daha mazur bir konuma koymak bir yana, bilakis Tanrı katında sahip olduğu sorumluluk ve ayrıcalığı kötüye kullanması anlamına gelmektedir. Dahası, kadın yaratıldığında, "İşte sonunda bu kemiklerimden bir kemik ve etimden ettir"²⁴ demek suretiyle uyum ve birlik mesajı veren adam, daha sonra suçu kadının üzerine atmak suretiyle uyumu bozan ya da yabancılaşmayı başlatan taraf olmaktadır: "Yanıma verdiğin kadın o ağaçtan bana verdi ve ben de yedim."²⁵

Tüm bunlara rağmen, ceza verme safhasına gelindiğinde kadına yönelik olumsuz bakış açısı bariz şekilde ortaya çıkmaktadır. Metinde ifade edildiği üzere erkek, sadece Tanrı'nın yasağını çiğnediği için değil, aynı zamanda karısının sözünü dinlediği için de cezalandırılmaktadır: "Karının sözünü dinlediğin ve ondan yemeyeceksin diye sana emrettiğim ağaçtan yediğin için ..." ²⁶ Buna ilâveten, erkek için takdir edilen ceza, genel olarak geçim zorluklarına ve insan olmanın getirdiği sıkıntılara matufken, kadına yüklenen cezalar daha ziyade cinsiyet veya cinsellik merkezli ve onu aşağı konuma mahkûm eden bir mahiyet taşımaktadır: "Ağrı ile evlât doğuracaksın ve arzun kocana olacak, o da sana hâkim olacaktır."²⁷ Bu tür bir bakış açısı, eski İsrail toplumunda erkeğe ve kadına yüklenen görevleri ortaya koymakta ve bu manada tabii bir oluşuma

3. bs., Princeton: Princeton University Press, 1969, s. 95; *Gilgames Destanı*, çev. M. Ramazanoğlu, Ankara: MEB Yayınları, 2001, s. 86-87).

23 Ölümsüzlüğün insan açısından kaçırılmış bir şey olduğu teması söz konusu hikâyenin merkezine yerleştirildiğinde buradaki Havva figürünü girişimciliği sayesinde insanlığın neredeyse ölümsüzlüğü elde ettiği bir kahraman olarak okumak mümkündür.

24 Tekvin 2:23.

25 Tekvin 3:12.

26 Tekvin 3:17; krş. 21:12.

27 Tekvin 3:16.

işaret etmektedir. Fakat söz konusu rol ayırımı, pozitif bir farklılık ve tamamlayıcılığın ötesinde belli bir hiyerarşi ve karşıtlık üzerine temellenmiş gözük-mektedir. Buna göre erkek, evin reisi, kararları veren, güçlülükle de olsa geçimi sağlayan (veya sağlaması gereken) taraf, kadınsa kocasına çocuk doğurup ona kayıtsız şartsız itaat eden (veya etmesi gereken) taraf olarak toplumdaki yerlerini almaktadırlar.

Bu noktada belirtmek gerekir ki, Tevrat'ta başından itibaren karı-koca ilişkisi içerisinde tasvir edilen ve yaratılır yaratılmaz üreyip çoğalma emrine muhatap olan Âdem ve Havva figürünün şekillendirdiği eski İsrail toplumunda kadın-erkek anlayışı, soyut manada kadın ve erkekten ziyade evlilik müessesesi bağlamında kadın (karı) ve erkek (koca) rolleri üzerine temellenmektedir.²⁸ Onun için İbrânice'de karı ve koca kelimelerini ifade etmek için ayrı birer terim mevcut olmayıp erkek ve kadın manasına gelen ve yaratılış hikâyesinde de etimolojik bağlantıları açıklanan *iş* ve *işa* kelimeleri aynı zamanda koca ve karı manasında kullanılmaktadır: "Buna 'nisa' (*işa*) denilecek, çünkü o 'insan'dan (*iş*) alındı. Bunun için insan anasını ve babasını bırakacak ve karısına (*išto*) yapışacaktır ..."²⁹

Diğer taraftan, yeryüzüne ait Aden bahçesi ile dış dünya arasında kurulan zıtlık, insanın eski ve yeni konumları açısından da paralel bir karşıtlığa işaret etmektedir. Başlangıçta bahçenin bakımını üstlenen ve dolayısıyla bir manada onun üzerinde söz sahibi olan adam, yasak meyveyi yedikten sonra yeryüzüne mahkûm hale gelmektedir: "Ömrünün bütün günlerinde zahmetle ondan yiyeceksin ve sana diken ve çalı bitirecek ... toprağa dönünceye kadar alınının teriyle ekmek yiyeceksin ..."³⁰

Tüm bunların ötesinde, hikâyede sunulan ve oldukça antropomorfik özelliklere sahip olan Tanrı figürü, insanı kendisine tehdit olarak gören ve onu yarılmaya çalışan bir ilâh olarak tasvir edilmektedir.³¹ Sonuçta yasak ağaçla

28 Eski İsrail toplumunda kadının büyük ölçüde eş ve anne olarak algılanması ile ilgili olarak bk. Phyllis Bird, "Images of Women in the Old Testament," *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, ed. Rosemary Radford Ruether (New York: Simon and Schuster, 1974), s. 60-71.

29 Tekvin 2:23-24. Burada, aslen "erkek" ve "kadın" manasına gelen İbrânice *iş* ve *işa* kelimeleri, Kitabı Mukaddes Şirketi tarafından, muhtemelen bu iki kelime arasındaki etimolojik yakınlığı belirtmek amacıyla, "insan" ve "nisa" şeklinde tercüme edilmiştir.

30 Tekvin 3:17-19.

31 Aslında Tevrat'ın geneline hakim olan söz konusu antropomorfizmi, Tanrı'nın insan lisanına ve anlayışına uygun tarzda mesajını izhar etmesine (geleneysel anlayış) ya da eski İsrailoğulları'nın kendi kapasiteleri doğrultusunda Tanrı'yı anlama çabalarına (modern anlayış) atıfla açıklamak mümkündür. Fakat, yukarıda tartışılacağı üzere, yaratılış hikâyesinde yer alan Tanrı tasviri, anlatım tekniğinin ötesinde, hikâyede öngörülen ilâhlığın mahiyeti açısından da bazı problemlere işaret etmekte ve Tevrat'ın geneline hakim olan adil ve yol gösterici Tanrı fikrine ters düşmektedir.

ilgili doğruyu, “ondan yediğin günde mutlaka ölürsün”³² diyen Tanrı değil, bilakis, “Tanrı bilir ki ondan yediğiniz gün ... gözleriniz açılacak ve iyiyi ve kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınız”³³ diyen ve karşılığında lânete uğrayan yılan söylemektedir. Buna ek olarak, hikâyenin sonunda Tanrı'nın hayat ağacını, dolayısıyla da tanrılığını, koruma altına almak adına, “İşte adam iyiyi ve kötüyü bilmede bizden biri gibi oldu ve şimdi elini uzatmasın ve hayat ağacından almasın ... ve ebediyen yaşamasın diye”³⁴ insanı Cennet'ten kovması, metnin arka planındaki Tanrı mefhumu ve Tanrı-insan ilişkisi hakkında ilginç ip uçları içermektedir. Her şeyden önce, ebedî yaşamak veya ölümsüzlük keyfiyeti, Tanrı'yı insandan ayıran yegâne ya da en temel unsur olarak ortaya konulmaktadır ki bu tür bir anlayış Mezopotamya kültürlerindeki Tanrı-insan ayırımını çağrıştırmaktadır. Gerçekten de Mezopotamya efsanelerinde insanlar, tanrıların hizmetini görmek için yaratılmış, onların kendileriyle ilgili niyetlerini ve planlarını keşfedip tanrıları etkileme kapasitesine sahip olan ve böylece kendilerini emniyete almanın yollarını araştıran “ölümlü” varlıklar olarak sunulmaktadır. Tanrıların, her biri yeryüzü üzerinde kısıtlı ve farklı derecelerde otoriteye sahip, insanlar gibi yiyip içen ve doğuran, insanlardan farklı olarak “ölümsüz” olma özelliğini ellerinde bulunduran varlıklar olarak tasvir edilmektedir. Buna ilâveten, kendi yarattıkları insanlığı ve daha aşağı konumdaki tanrıların varlığını tehdit unsuru olarak gören ve canları istediği anda onlardan kurtulma eğilimi gösteren büyük tanrılar ile bir yandan bu küçük tanrılar diğer yandan da insanlar arasında cereyan eden sürekli bir mücadele, genelde Mezopotamya efsanelerinin ana temasını oluşturmaktadır.³⁵ Bu bağlamda Tanrı-insan ilişkisi, Tanrı açısından insanı kendisine mahkûm konumda tutma ve insan açısından da özgürlüğü ve sonsuzluğu elde etme mücadelesi olarak anlaşılmaktadır³⁶ ki bu tür bir anlayışın gölgesi Yahvist yaratılış hikâyesinin üzerinde de hissedilmektedir.

Yukarıda yer alan bilgiler ışığında ilgili Tevrat metinlerini okuduğumuzda, toprağı işlemek ve bakımıyla ilgilenmek üzere bahçeye yerleştirilen insanla tanrıların hizmetini görmek üzere yaratılan insan tasvirleri arasında bariz bir paralellik göze çarpmaktadır. Yine “iyiyi ve kötüyü bilme ağacı” ile alâkalı yasak, pekâlâ, Tanrı'nın insanı gerçek kapasitesini ve dolayısıyla yaratıcısının kendisiyle ilgili planlarını öğrenmekten ve ölümsüzlük elde etmenin, yani

32 Tekvin 2:16.

33 Tekvin 3:5.

34 Tekvin 3:22.

35 Meselâ bk. “The Epic of Gilgamesh,” Tablet XI, 10-20, 150-220 (Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, s. 93, 95; *Gilgamesh Destanı*, s. 80-81, 86-88); “Adapa Efsanesi” (Pritchard, s. 101-3).

36 Bk. “The Epic of Gilgamesh,” Tablet XI, 200-10, 260-90 (Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, s. 95, 96; *Gilgamesh Destanı*, s. 88, 92).

“hayat ağacı”na uzanmanın yollarını araştırmaktan men etmesi şeklinde anlaşılabilir.

Tüm bu çağrışımların ötesinde Tevrat'taki yaratılış hikâyesini bir bütün olarak ele aldığımızda, sırasıyla “uyum” (yaratılış) ve “uyumsuzluk” (düşüş) temalarının hâkim olduğu ve gelenek içerisinde birbirinin devamı olarak anlaşılan Ruhban ve Yahvist anlatımlarının Yaradılış'taki mükemmellik ve uyum durumundan Düşüş'le gelen kusurlu ve uyumsuz düzene geçişi ifade ettiğini görmekteyiz. Diğer bir ifadeyle, gerek Rabbinik gerekse Rabbinik dışı erken Yahudi literatüründe belli ölçüde işlenen ve daha ziyade Hıristiyan teolojisine damgasını vurmuş olan düşüş-günah özdeşliğinin, muhtemelen mevcut Tevrat metnini borçlu olduğumuz İbrânî redaktörün zihninde de belli bir yer işgal ettiği görülmektedir.

Cennet'ten Yeryüzü'ne: Kazanılmış Hilâfet

Kur'an'daki yaratılış hikâyesi ise, diğer Kur'anî anlatımlarda olduğu gibi ve daha da fazla, konunun tarihî ve zamanla kayıtlı cephesini göz ardı etmemekle birlikte büyük ölçüde tarih ve zaman üstü bir hakikate (metafizik) işaret etmektedir. Buna paralel olarak insanın yaratılışı farklı sûrelerde ve değişik şekillerde, çoğunlukla da âlemlerin yaratılması hadisesinden bağımsız olarak tekrar tekrar gündeme gelmektedir.³⁷ Söz konusu âyetlerde Tanrı'nın insanı topraktan veya balçıktan ve belli aşamalardan geçmek suretiyle yaratıp biçimlendirdiği ve ona ruhundan üflediği bildirilmektedir.³⁸ Muhtelif sûrelerde ise yaratılış ve düşüş kıssası geniş biçimde anlatılmaktadır.³⁹ Aslında bu kıssayı üç safhada ele almak mümkündür: a) İnsanın yaratılışı ve meleklerin secdesi. b) İblis'in büyüklenip lânetlenmesi. c) Cennet'e yerleştirilen Âdem ve eşinin şeytanın kandırmasıyla yasak meyveden yemeleri ve yeryüzüne inmeleri.

Buna göre Tanrı meleklerle, yeryüzünde halife olmak üzere topraktan bir insan yaratacağını haber verir. Melekler, kendileri gece gündüz Rabb'i takdis ve tesbih ederken yeryüzünde kan dökecek ve bozgun çıkaracak bir tür olan insanın halife olarak yaratılmasına yönelik hayretlerini dile getirirler. Bunun

37 Kur'an'da insanın yaratılışına on altı ayrı sûrede atıf yapılmaktadır (el-Bakara 2/30; Âl-i İmrân 3/59; en-Nisâ 4/1; el-En'âm 6/2, 98; el-A'râf 7/11-12, 189; el-Hicr 15/26, 28-33; es-Secde 32/7-9; Sâd 38/71-76; ez-Zümer 39/6; el-Mü'min 40/67; er-Rahmân 55/14; Nûh 71/17-18; el-Kiyâme 75/37-39; el-İnsân 76/1-2; el-Mürselât 77/20-23; el-Alak 96/2).

38 Âl-i İmrân 3/59; el-En'am 6/2; el-A'raf 7/12; el-Hicr 15/26, 28-29, el-Ahzâb 33; es-Secde 32/7-9; Sâd 38/71, 76; el-Mü'min 40/67; er-Rahmân 55/14; Nûh 71/17. Âdem kıssasından bağımsız olarak zikredilen, insanlığın menşei olan tek bir nefsin ve ondan da eşinin yaratılmasıyla ilgili olarak ayrıca bk. en-Nisâ 4/1; el-En'âm 6/98; el-A'raf 7/189; Zümer 39/6.

39 el-Bakara 2/30-38; el-A'râf 7/10-27; Tâhâ 20/115-123 (el-Hicr 15/28-43; el-İsrâ 17/61-65; Sâd 38/71-85).

üzerine Tanrı onlara kendilerinin bilmediği şeyi bildiğini söyler ve bunu göstermek için de Âdem'e eşyanın isimlerini öğretir. Daha sonra meleklerle isimler hakkında sorar. Onların, kendilerine bildirilenden başka bilgiye sahip olmadıklarını ikrarları üzerine Tanrı, Âdem'den meleklerle isimleri haber vermesini ister ve o da kendisine öğretilen isimleri bildirir. Daha sonra Tanrı, meleklerle hitaben insana secde etmelerini emreder. Kendisinin ateşten, insanın ise topraktan yaratıldığı ve ateşin topraktan üstün olduğu gerekçesiyle emre karşı gelen İblis hariç, meleklerin hepsi secde ederler. Tanrı, büyülenmesinden dolayı İblis'i Cennet'ten kovar. Kibrinde ısrar eden İblis, Tanrı'dan kıyamet gününe kadar insanları saptırmak üzere kendisine mühlet vermesini ister ve belli bir günün vaktine kadar mühlet verilenlerden olur.

Daha sonra Tanrı, Âdem'e ve eşine yönelerek Cennet'te oturmalarını ve biri hariç istedikleri her ağaçtan bolca yiyebileceklerini; fakat o ağaca yaklaştıklarında zalimlerden olacaklarını bildirir. Ayrıca onları, kendilerine düşman olan ve onları Cennet'ten çıkarmak isteyen İblis hakkında uyarır. Derken şeytan, çirkin yerlerini birbirlerine göstermek üzere onlara yaklaşır ve yasak ağaçtan yedikleri takdirde birer melek veya ebedî yaşayanlardan olacaklarını, sonsuz hükümlanlık elde edeceklerini söyler ve doğru söylediğine dair yemin eder. Ağaçtan yiyen Âdem ve eşinin çirkin yerleri ortaya çıkar ve Cennet yapraklarıyla üzerlerini örterler. Bunun üzerine Tanrı onlara yasak ağaç ve şeytan hakkındaki uyarısını hatırlatır. Âdem ve eşi yaptıklarına pişman olup bağışlanma dilerler. Tanrı da onlara, kendileri için bir süreliğine geçinme yeri olan yeryüzüne, birbirlerine düşman olarak inmelerini emreder. Daha sonra Âdem'e kelimeler öğretip tövbesini kabul eder ve onu seçip doğru yola iletir. Böylece (ilk) insan çifti, üzerinde yaşayıp ölecekleri ve tekrar dirilecekleri yeryüzüne inmiş olurlar.

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız yaratılış ve düşünüş hikâyesi, hem Kur'an kıssalarının genel özelliğini taşıması hem de gaybla alâkalı bir konu olması dolayısıyla, bazı muğlak noktalar içermektedir. Fakat, kanaatimizce, burada Tevrat örneğindeki benzer bir uyumsuzluk söz konusu olmadığı gibi kıssanın doğası gereği kaçınılmaz olan bazı müphemlikler, dikkatle incelendiğinde, okuyucuyu birtakım hoş çıkarımlara götürmektedir. Her şeyden önce, diğer kıssalarda olduğu gibi insanın yaratılışı ve Cennet'ten düşünüş kıssasında da Kur'an'ın temel vurgusu, hadisenin oluş biçiminden ziyade sebebi üzerine yoğunlaşmaktadır. Daha doğrusu biçim, sebebe tâbi kılınmakta; yani kıssa, hedeflenen gayeyi ortaya koymaya yetecek kadar ve biçimde kendini açmakta, bunun ötesindeki detaylarda ise sessiz kalmaktadır. Aslında bu şekilde, yaratılış gibi gaybı ilgilendiren ve oldukça hassas bir konu, sembolik (mecazî) anlatımın sınırlarını aşmadan ve antropoformizme düşmeden, insanın anlayacağı bir hikâyeye dönüştürülmektedir. Bu manada hikâye, yaratılışla ilgili her şeyi değil, muhtemelen insan tarafından bilinmesi istenen ve insan kapasitesinin

kaldıracağı kadarını insanlara aktarmaktadır. Dolayısıyla okuyucuya düşen de, kıssayı bu sınırlar içerisinde anlayıp yorumlamak olmalıdır.

Hikayenin işaret ettiği muhtemel açılımlara gelince, yaratılış bahsinden başlayacak olursak, Tanrı'nın insanı "halife" olarak yaratması ile ilgili be-yanı, bu göreve liyakat noktasında meleklerden üstün olduğunu ispatlamak için insana eşyanın isimlerinin öğretilmesi ve bunun hemen ardından meleklerin ona secdeye davet edilmesi, tüm bu hususlar, insanın yüce bir sebep ve mahiyet (hilâfet) üzere ve Tîn sûresinde de belirtildiği gibi, "en güzel bir biçimde" (*ahsen-i takvîm*) yaratıldığını ortaya koymaktadır. Diğer taraftan, insanın topraktan başlamak suretiyle yaratılması ve daha sonra Tanrı'nın kendi ru-hundan üflemesi sonucunda canlı durumuna getirilmesi, yine Cennet'te baş-layan hayat serüveninin yeryüzünde devam etmesi gibi hususlar, insanın gerek yaratılış tabiatı gerekse yaratılış gayesi gereği hem ilâhî hem de dünyevî bir tarafının olduğuna işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle insan, Cennet'te yaşa-maya kodlandığı halde tesadüfen veya şans(sızlık) eseri yeryüzüne inmiş de-gildir. Bilakis yaratılış gibi Cennet'ten iniş de, Tanrı'nın "Yeryüzünde bir halife yaratacağım"⁴⁰ beyanında açıklandığı üzere, insanla ilgili ilâhî planın tabii bir sonucu olmaktadır.

Yaratılışla alâkalı bir diğer önemli husus ise, konuyla ilgili tefsirlerde ve sair kitaplarda sıkça ifade edildiği üzere "kadının yaratılışı"dır. İlginçtir ki aslında Kur'an'da "kadının yaratılışı" şeklinde bir mefhum yer almamaktadır. Aynı şekilde "erkeğin yaratılışı" diye bir şey de söz konusu değildir. Zira Âdem'in erkekliğini ve eşi Havva'nın dişiliğini her vesileyle vurgulayan ve daha önce de değindiğimiz gibi, Âdem ve Havva'yı başından itibaren karı-koca ilişkisi içerisinde tasvir eden Tevrat'taki anlatımdan farklı olarak, ilgili Kur'an âyetlerinde sadece "insanın yaratılışı"na ve bu vesileyle Âdem ve eşine atfı yapılırken, yeryüzüne ininceye kadarki dönemde bu (ilk) insan çiftinin ma-hiyetleri ve cinsiyetleri hakkında açık bir ifadeye rastlanmamaktadır. Nitekim yasak meyveden yedikten sonra ancak çıplaklıklarının ortaya çıkması, o âna kadar farklı bir varoluşa sahip olduklarını düşündürmektedir.

Buna paralel olarak, Âdem'in eşine atfı kullanılan Arapça *zevc* kelimesini, çoğunlukla anlaşıldığı üzere karı-koca ilişkisi bağlamında değil de, kelimenin diğer manasıyla, yani çift olan herhangi bir şeyin her bir tanesi şeklinde an-lamak mümkün gözükmektedir.⁴¹ Belki de, yeryüzüne indiklerinde onların erkek ve dişi olarak yaşamaları söz konusu olmakla birlikte, başlangıçta Âdem ve eşi, birbirine benzeyen ve henüz cinsiyetleri oluşmamış ya da belirginleş-memiş bir insan çifti idi. Belki de onun için, (ilk) "erkek" değil, (ilk) "insan"

40 el-Bakara 2/30.

41 *Zevc* kelimesinin söz konusu manası için bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "zvc" md; *Lisânü'l-'Arab*, "zvc" md.

olarak nitelenen ve dolayısıyla da mevcut haliyle hem kadın hem erkek cinsinin aslı olan Âdem'in yaratılışı detaylı bir şekilde anlatılırken, eşinin yaratılışından ise, dolaylı birkaç atıf dışında, bahsedilmemektedir.⁴² Yine belki de onun için Âdem'in eşi (*zevechu*) hiçbir âyette ismen zikredilmemekte, cinsiyetini ele verecek herhangi bir zamirle nitelenmemekte ve başından itibaren Âdem'le yekvücut olarak tasvir edilmektedir: "Birlikte" Cennet'e yerleşmeleri, "birlikte" yasak ağaçla ilgili uyarıya muhatap olmaları, "birlikte" iblis tarafından kandırılıp yasak meyveden yemeleri ve "birlikte" tövbe edip yeryüzüne inmeleri. Diğer bir ifadeyle, insanlar ve cinsler arası farklılık, çeşitlilik ve büyük ölçüde bu farklılık ve çeşitliliğin sonucu olan anlaşmazlığın, "Birbirinize düşman olarak inin"⁴³ hitabında da kısmen işaret edildiği gibi, yeryüzüne ait bir durumu ifade ettiği düşünülebilir. Belki de yeryüzüne iniş bu manada insanî temsiliyyet durumundan tam bir birey durumuna geçişi ifade etmektedir.⁴⁴ Tüm bu noktalardan hareketle, başlangıç itibarıyla Âdem ve eşinin bugün anladığımız manada farklı cinsiyetleri temsil etmediği ya da en azından Kur'an'ın ilk insan çifti ile ilgili vurgusunun cinsiyet merkezli olmadığı gibi bir sonuca varmak yanlış olmasa gerektir.

Yasak ağaçla ilgili uyarı, Âdem ve eşinin kandırılma biçimleri ve yeryüzüne iniş sebepleriyle alakalı önemli detaylarda da Kur'an'ın Tevrat'takinden farklı bir anlatıma sahip olduğunu söyleyebiliriz. Her şeyden önce, burada tasvir edilen Tanrı, insanı belli bir gaye için yaratan, kaderlerini belirleyecek konuda onlara gerekli uyarıyı yapan, ama aynı zamanda insan çiftini atacakları adım hususunda serbest bırakan, affedici ve yol gösterici bir Tanrı olmaktadır. Buna göre insan, yeryüzünde Tanrı'nın temsilcisi olmak üzere yaratılmış ve eşyanın isimlerine taalluk eden bilgiye (ki bunu soyut manada bilgi olarak anlamak mümkündür) sahip olmak suretiyle (görevleri ve icra ettikleri fonksiyon hamd ve tesbihten ibaret olan) meleklerden üstün bir konuma getirilmiştir. Fakat insanın önünde iki yol uzanmaktadır: Ya Cennet'te hiçbir sıkıntıya maruz kalmadan yarı melek yarı insan gibi yaşayacak ("Şimdi burada acıkmayacaksınız, çıplak kalmayacaksınız ve sen susamayacaksınız, kuşluk vakti güneşinden

42 Bk. dn 38. Kimi çağdaş müfessirler, Âdem'in eşinin yaratılmasının, "tek bir nefisten yaratılma" âyetine (Nisâ 4/1) atıfı, eşeyli üreme veya buna benzer bir biçimde cereyan etmiş olabileceğini ileri sürmektedirler. Meselâ bk. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), II, 190-91. Bu noktada Âdem için müzekker zamir (*hüve*) kullanılması ile ilgili olarak şöyle bir gerekçe ileri sürülebilir. Allah için de müzekker zamir kullanılmaktadır ama buradaki zamir herhangi bir cinsiyetle bağlantılı olmayıp nötr bir manaya işaret etmektedir. Dolayısıyla benzer kullanımın başlangıç itibarıyla Âdem için de geçerli olması ihtimal dahilinde görülmektedir.

43 el-A'râf 7/24.

44 Nitekim İbn Arabî düşüncesinde Âdem'e, biri küllî ruh (âlemin ruhu) diğeri ise tarihî şahsiyet olmak üzere iki ayrı mana veya rol yüklenmektedir. Bk. Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemü's-süfi el-hikme fi hudûdi'l-kelime* (Beyrut: Daru Nedre, 1981), s. 54.

etkilenmeyeceksin"⁴⁵) ya da iyi kötü ayırımına ulaşmış geçici bir süre, yeryüzünde tam bir insan olarak hayat sürecektir ("Orada yaşayacaksınız, orada öleceksiniz ve yine oradan çıkarılacaksınız"⁴⁶). İblis'in söylediğinin aksine, "ağaç" biçiminde sembolize edilen şeyin hakikati, insanın ölümsüz hale gelmesi değil (ki ölümsüzlük zaten Cennet'te yaşıyor olmanın gereğidir); bilakis, çıplaklıklarını fark edip utanmalarını gerçeğinde ifade olunduğu üzere, Âdem ve eşini dünya hayatına hazır hale getiren, işin pratiğine yönelik bilimum ayırımların (ki ölüm ve cinsellik de buna dahildir), yani teklif ve mükellefiyet durumunun ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla burada doğru, Tevrat anlatımındaki yılanla karşılık gelen İblis tarafından değil, bizzat Tanrı tarafından söylenmektedir. Öte yandan, yasak ağacı isimlendirmek suretiyle (bilgi ağacı) ona fizikî manada da dönüştürücü bir özellik atfeden Tevrat anlatımından farklı olarak Kur'an'da, ağacın ya da meyvesinin değiştirici gücünden ziyade, Tanrı'nın koyduğu sınırları aşmanın sonuçları söz konusu olmaktadır. Kısacası burada ağaç, tamamen mecazi manada kullanılıp Tanrı'nın koyduğu sınırları temsil etmektedir.

Buna paralel olarak, Tevrat anlatımında Cennet'ten "düşüş"ün sebebi, bilgi ağacı'ndan yemek suretiyle gözleri açılan insanoğlunun bu sefer de hayat ağacı'na uzanıp ölümsüzlüğü elde etmemesi için Tanrı'nın onları kovması şeklinde sunulurken, Kur'an'da ise "iniş" hadisesi, yasak meyveyi yemenin ya da Tanrı'nın koyduğu sınırları aşmanın tabii bir sonucu olarak ortaya konmaktadır. Diğer bir ifadeyle, yeryüzüne iniş, mekân değişikliğinden (yani Aden bahçesinden çıkarılıp yeryüzünün daha az imtiyazlı bir bölgesine gönderilmekten) ziyade bir durum ve oluş değişikliğini (yani yarı melek yarı insan konumundan mesuliyetleri olan tam bir insan konumuna geçişi) ifade etmektedir. Onun için de Cennet'in nerede olduğu sorusu (semada ya da yeryüzünde) bu anlamda fazla önem taşımamaktadır.⁴⁷ Aslında konu, Tevrat açısından bakıldığında da bir bakıma durum değişimini ifade etmektedir. Ancak ne var ki Tevrat'taki anlatımda "günah-ceza" ilişkisi biçiminde ortaya konan bu geçiş, daha ziyade kutsanmışlıktan lânetlenmişliğe ve hâkimiyetten mahkûmiyete doğru işlerken,⁴⁸ hadiseyi "sebe-sonuç" ilişkisi şeklinde ele

45 Tâhâ 20/118-19.

46 el-A'râf 7/25. İnsanın Cennet'e ve yeryüzüne ait konumları arasında kurulan söz konusu Kur'anî ayırım ve yeryüzüne inişle birlikte ortaya çıkan insanî sorumluluk anlayışı, benzer şekilde modern Yahudi teologu Eliezer Berkovits tarafından da vurgulanmaktadır. Bk. Eliezer Berkovits, *Faith after the Holocaust* (New York: KTAV Publishing House, 1973), s. 104-5.

47 Krş. İqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, s. 84-85.

48 Tekvin 3:14 üzerine yapılan bir Midraş yorumunda hem Âdem ve Havva'nın hem de yılanın lânetlendiği ifade edilmektedir (*Genesis Rabbah* 20:1). Bu durum, Ruhban anlatımında yer aldığı üzere, Tanrı'nın insanı erkek ve dişi halinde yaratıktan sonra onları kutsaması gerçeğinden tam bir geri dönüşe işaret etmektedir. Aynı şekilde başlangıçta bahçenin bakımından sorumlu olan ve hatta Ruhban metnine göre yeryüzü ve gökyüzü canlılarına hükmetmesi istenen Âdem, günahından dolayı toprağı zorlukla işlemeye mahkûm hâle gelmektedir.

alan Kur'an'daki anlatımda ise rahat ve mesuliyetsiz bir yaşam, yerini zor ama sorumluluğu olan bir yaşama bırakmaktadır. Bu manada, tam anlamıyla insan haline gelmeyi ifade eden iniş hadisesi, aynı zamanda Tanrı'nın insanı yaratma sebebinin de (hilâfet) gerçekleşmesi olmaktadır.

Bu noktada ilgili anlatımların ait oldukları gelenekler tarafından öngörülen günah anlayışları açısından da belli bir farklılığa işaret ettiğini belirtmekte fayda var. Buna göre, günah kavramı Yahudi (ve bilhassa Hıristiyan) geleneğinde genellikle Tanrı'ya karşı işlenmiş bir kötülük biçiminde anlaşılırken İslâmî gelenek içerisinde daha ziyade insanın kendi nefesine yaptığı kötülük şeklinde ortaya konulmaktadır. Onun için de Tevrat'taki kıssada yasak meyveden yemenin karşılığı cezalandırılmayı, Kur'an örneğinde ise pişman olmayı ve tövbeyi gerektirmektedir.

Öte yandan ilk insan çiftini kandırmak suretiyle Cennet'ten çıkarılmalarına sebep olan yılan (Tevrat) ve İblis/şeytan (Kur'an) figürleri ve bu kandırma hadisesinin sebebi ve oluş biçimi arasında da belli farklar söz konusudur. Bir kere, Tevrat'ta yılanın ilk insan çiftini kandırması için (hilekâr bir tabiata sahip olması dışında) belli bir sebep zikredilmediği gerçeği bir yana, daha önce de vurgulandığı üzere, aslında yılan burada doğruyu söyleyen taraf olmaktadır. Bu anlatıma göre, yılanın tek kusuru, Tanrı'nın insan hakkındaki gerçek niyetini bildiği halde ve Tanrı'ya rağmen insanı ağaçtan yemeye teşvik etmesi olabilir. Kur'an anlatımında ise, Âdem'in yaratılmasıyla birlikte isyana düşen ve bu sebeple hedefi bizatihi insan olan İblis, Tanrı'nın kendisine tanıdığı izin ve çerçeve dahilinde insan aleyhine faaliyet gösteren bir düşman olarak sunulmaktadır. Dolayısıyla, Tevrat'ta yılan, kadının yaratılışıyla birlikte devreye giren, doğrudan kadını kandıran ve ceza olarak da sadece kadınla arasına düşmanlık konulan hilekâr bir hayvan olarak sunulurken (cinsiyet merkezli vurgu); Kur'an'da ise İblis figürü (ilk) insan olan Âdem'in yaratılmasından sonra ortaya çıkan, Âdem'den dolayı lânetlenen ve (ilk) insan çifti olan Âdem ve eşini birlikte kandıran bir varlık olarak tasvir edilmektedir (varoluş merkezli vurgu). Aslında bu noktada da her şey, İblis'in, "Beni azdırmana karşılık ... ben de yeryüzünde ... onların hepsini azdıracağım"⁴⁹ sözünde ve Tanrı'nın ona bu ruhsatı vermesinde ifade edildiği üzere, ilâhî plana uygun olarak cereyan etmektedir. Bu manada İblis, ya da Cennet'ten kovulduktan sonra aldığı isimle (veya biçimle) ifade edecek olursak şeytan,⁵⁰ başından itibaren insan oluşun tabii bir sonucu olan, onun için de kaçınılmaz fakat aşılabilir

49 el-A'râf 7/16.

50 Kur'an'da tekil olarak kullanılan "İblis" kelimesi Âdem'e secde etmekten kaçınan varlığı ifade etmektedir (el-Bakara 2/34; el-A'râf 7/11; el-Hicr 15/31). İblis'in Cennet'ten kovulmasından sonra devreye giren ve kimi âyetlerde çoğul olarak da kullanılan "şeytan" kelimesi ise vesvese ile Âdem ve eşini kandıran varlığa işaret etmektedir (el-Bakara 2/36; el-A'râf 7/20, 22; el-İsrâ 17/64).

mahiyetteki ("Benim halis kullanıma karşı senin bir gücün yoktur"⁵¹) kötülüğü temsil etmektedir. Dolayısıyla insan da, bir bakıma, başından itibaren yeryüzüne inmek üzere yaratılmış bir varlık olarak karşımızda durmaktadır. Peki neden insanın, Tanrı'nın bu konudaki yasağına ve uyarısına rağmen, Cennet'teki sıkıntısız ve sonsuz bir hayatı bırakıp da, şeytanın yalan ifadesiyle, ebediyet ağacından yediği, kısaca, Kur'an'ın belirttiği üzere, kendi nefesine zulmettiği sorulacak olursa, bunun cevabı muhtemelen, Tâhâ sûresinde işaret edilen şu husus olacaktır: İnsan "unutkan"⁵² ve dolayısıyla da yanılabilir bir varlık da ondan. Nitekim şeytanın aldatma sırasında kullandığı argümanlar da Âdem ve eşinin şahsında insanoğlunun en belirgin zaafına, yani sonsuz yaşam ve kudret elde etme isteğine işaret etmektedir.⁵³

Tüm bu mühim ayrıntıların ötesinde, Tevrat anlatımında Âdem ve Havva'nın ilâhî yasağı çiğnemeleri sebebiyle tövbe etmemiş ve herhangi bir pişmanlık emaresi göstermemiş olmaları, oldukça ilginç ve önemli çağrışımlar yapmaktadır. Halbuki Kur'an anlatımına göre unutarak Tanrı'nın emrine riayet etmeyen Âdem ve eşinin ilk yaptıkları şey, nefislerine zulmettiklerini ikrar etmek ve Tanrı'dan af dilemektir. Aslında, ilk insan çifti tarafından sergilenen bu iki farklı tutum, ait oldukları anlatımlardaki temel vurguya işaret etmektedir. Buna göre, Tevrat'ın Âdem ve Havva'sı açısından Cennet, Tanrı tarafından (zorla) ellerinden alınan bir şeydir ve bunun afa bir ilgisi yoktur. Kaldı ki af dilemiş olmaları, insanı kendisine tehdit olarak gören Tanrı için bir şey ifade etmeyecektir. Onun için de Yahudi (ve Hıristiyan) geleneğinde Cennet, "kaybedilmiş" bir şeye karşılık gelmektedir. Yine onun için, "düşüş"te bir mana aramak yerine, dünya İsrail'in seçilmişliği (ya da İsa Mesih'in kefareti) yoluyla yeniden Cennet'e dönüştürülmeye çalışılmaktadır. Diğer bir deyişle, kendi başına bir şey ifade etmeyen ya da telâfi edilmesi gereken bir hataya eşitlenen düşüş hadisesi, kurtuluş motifi ile manalandırılmaktadır. Kur'an'ın Âdem ve Havva'sı içinse Cennet, "hak edilmesi" gereken bir şeydir ve onun manası aslında yeryüzüne inişte, yani imtihan sürecinde yatmaktadır. İşte tam da bu sebepten dolayı, yani iniş ve tövbe sayesinde insan, kendisine bahşedilen halife sıfatını gerçekleştirme imkânı elde etmektedir. Cennet ise, ancak dünyadaki hayatları yoluyla onu hak edenlerin, yani Tanrı'nın koyduğu sınırlara riayet edenlerin olmaktadır.

Tevrat ve Kur'an'a ait yaratılış hikâyelerinin yaptığı bu çağrışımların ötesinde, söz konusu yaratılış metinlerinin sırasıyla Yahudi sözlü geleneği ve İslâm tefsir geleneğinde nasıl yorumlandığı sorusu ise başlı başına bir konu olarak karşımızda durmaktadır. Makalenin geri kalan kısmında ilgili metinler üzerine yapılan yorumlar ve bu yorumların bir değerlendirmesi yer alacaktır.

51 el-Hicr 15/42.

52 Tâhâ 20/115.

53 el-A'râf 7/20; Tâhâ 20/120.

Yahvist Karşıtlıktan Midraşik Karşıtlığa: Âdem ve Öteki

Sırasıyla Yahudi sözlü ve tefsir geleneğini oluşturan Talmud ve Midraş literatürü⁵⁴ içerisinde yaratılış hikâyesi üzerine yapılan yorumlara genel olarak bakıldığında, Tevrat anlatımında yer alan çoğu problemlili ifadelerin Yahudi din adamları tarafından yapılan çeşitli yorumlarla giderilmiş olduğu görülmektedir. Fakat bu yorumların bizzat kendileri bazen yeni soru işaretlerini beraberinde getirmekte, kimi zaman da Tevrat anlatımının rengini ve temel vurgusunu büyük ölçüde değiştirmektedir. Bunun ötesinde, yaratılış hikâyesi bağlamında insanı, evlilik müessesesini ve şeriatı yücelten pozitif karakterdeki açıklamaların varlığına rağmen, özellikle Yahvist yaratılış versiyonuna damgasını vuran karşıtlık temasının günah-kurtuluş, İsrail-diğer milletler ve erkek-kadın kavramları etrafında Rabbinik geleneğe de taşındığını söylemek mümkündür.

Tekvin 1:26-27: Ve Tanrı dedi: sûretimizde, benzeyişimize göre insan (Adam) yapalım...Ve Tanrı insanı (ha-adam) kendi suretinde yarattı...onları erkek ve dişi olarak yarattı.⁵⁵

Midraş'ta yer alan bir yorum, metinde insana atıfla önce tekil ve daha sonra çoğul takısının kullanılmasından hareketle, insanın başlangıçta erkek ve dişi olmak üzere iki kısımdan müteşekkil, yani çift cinsiyetli veya çift başlı olarak yaratıldığını, daha sonra bu kısımlar birbirinden ayrılmak suretiyle iki bağımsız insan cinsinin meydana geldiğini ileri sürmektedir.⁵⁶ Tanrı'ya atıfla kullanılan "yapalım" şeklindeki çoğul ifade ise, Midraş'ta farklı şekillerde yorumlanmakla birlikte hepsi de temelde Tanrı'nın insanı yaratırken istişarede bulunduğu tezini işlemektedir. Buna göre Tanrı, yerin ve göklerin yaratılmasına,

54 Makalede Talmud'dan yapılan alıntılar *Babil Talmudu*'na (m.s. 600), Midraş alıntıları ise büyük ölçüde Tekvin kitabı üzerine yapılmış tefsir niteliğindeki *Genesis Rabbah*'ya (m.s. 6. yüzyıl) ait olup ayrıca başlıca Ortaçağ Yahudi müfessirlerinin görüşlerine de yer verilmektedir.

55 Kitabı Mukaddes Şirketi tarafından "insan", "adam" veya "Âdem" şeklinde tercüme edilen kelimenin İbrânicé metindeki karşılığı *adam*'dır. Bu kelime, Tekvin kitabının ilk üç babı boyunca yirmi iki defa geçmekte ve bunların on sekizinde cins isim (*ha-adam*), geri kalan dördünde de özel isim (*Adam*) biçiminde kullanılmaktadır. Kelimenin etimolojisi ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Yaygın olmasına rağmen fazla isabetli kabul edilmeyen bir görüş, insanın topraktan yaratılması (Tekvin 2:7) ve toprağın da kırmızı olması gerçeğinden hareketle, *adam* kelimesini İbrânicé toprak manasına gelen *adamah* (*Genesis Rabbah* 17:4) veya kırmızı manasına gelen *adom* kelimeleriyle ilişkilendirir. Bk. M. H. Pope, "Adam," *EJ*, II, 234-35. Bir diğer görüş, *adam* kelimesinin kökenini el-Amarna tabletlerinde yer alan ilk insanla ilgili efsanenin kahramanı Adapa'ya bağlar. Bk. E. G. Hirsch ve M. W. Montgomery, "Eden, Garden of," *Jewish Encyclopedia* (*JE*), V, 37. Nitekim Adapa Efsanesi ile Tevrat'ta anlatıldığı şekliyle ilk insanın yaratılışı ve yasak meyveden yeme hikâyesi arasında da bazı paralellikler mevcuttur. Bk. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, s. 101-3.

56 *Genesis Rabbah* 8:1; 'Erubin 18a.

sırasıyla bir önceki günde yaratmış olduğu şeylere, kendi kalbine veya yönetici meleklerle ve hatta ilerde dünyaya gelecek olan iyi (salih) insanlara danıştıktan sonra insanı yaratmaya karar vermiştir.⁵⁷ İlgili yorumlarda ayrıca, yaratılacak olan insan cinsi içerisinden hem iyilerin hem de kötülerin çıkacağına vurgu yapılmakta ve insanı yaratırken Tanrı'nın "rahmet" sıfatının veya insanlığa duyduğu sevginin O'nun "adalet" sıfatına baskın geldiği belirtilmektedir.⁵⁸

İnsanın "Tanrı'nın suretinde" yaratılması konusuna gelince, Midraş içeri-sindeki mevcut yorumlara göre insan, bazı özellikleri açısından Tanrı gibi ve bazı özellikleri açısından da Tanrı'dan farklı olarak yaratılmıştır. Bunlardan ilk gruba ait olan ve ilâhî varlıklara (yani meleklerle) has kabul edilen özellikler, dik yürümek, konuşmak, anlayışa sahip olmak ve görmek; ikinci gruba ait olan ve dünyevî varlıklara (yani hayvanlara) has kabul edilen özellikler ise yiyip içmek, cinsî münasebette bulunmak, dışkı çıkarmak ve ölümlü olmak şeklinde sıralanmaktadır.⁵⁹ Ayrıca insanın hem iyilik hem de kötülük yapma potansiyeline sahip olması da aynı bağlamda anlaşılmaktadır. Buna göre insan, "günah işlediğinde ölecek, işlemediği takdirde yaşayacaktır."⁶⁰ Yine, insanın "Tanrı'nın suretinde" ve "erkek ve kadın" olarak yaratılması ifadeleri arasında ilgi kurmak suretiyle, insanın ancak kadın-erkek arasındaki ilâhî birlik saye-sinde tam bir bütünlüğe sahip olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.⁶¹

Öte yandan Tevrat üzerine yazdığı tefsiri ile tanınan Ortaçağ Yahudi âlimi Raşi'ye göre, "suretimizde" ve "benzeyişimize göre" ifadeleri, insanın melekler gibi ayırt etme ve anlayış melekelerine sahip olduğuna işaret etmektedir. Do-layısıyla insan, aslında meleklerin suretinde yaratıldığı ve onlar tarafından kiskanılacağı için Tanrı bu konuda meleklerle danışmıştır.⁶² Yine önemli Ortaçağ Yahudi âlimlerinden İbn Ezra, söz konusu Tevrat ifadelerini insan ruhunun sahip olduğu ve onu Tanrı'nın benzeri kılan iki özelliğine atfetmektedir; ki bunlar ölümsüz olma ve Tanrı'nın evreni doldurduğu gibi, insan bedenini dol-durma özellikleridir. Nahmanides'e göre ise insan, bedeni açıdan toprağa benzerken, ruhi açıdan Tanrı gibi ölümsüzdür.⁶³ Benzer şekilde, Antik dönem

57 *Genesis Rabbah* 8:3-5. Ayrıca bk. Sanhedrin 38b.

58 İnsanın yaratılışının temelinde ilâhî sevginin yer aldığı şeklindeki inanç, "küntü kenzen mahfiyy" kudsi hadisiyle bağlantılı olarak süfi kaynaklarda ve özellikle İbn Arabî düşünce-sinde sıklıkla işlenmektedir. Meselâ bk. William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), s. 92. Ayrıca İslâm filozoflarından Fârâbî ve İbn Sînâ'da da benzer düşünce yer almaktadır. Bk. Mehmet Bayraktar, "İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak 'Aşk,'" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVII (1985), s. 297-306.

59 *Genesis Rabbah* 14:3-4.

60 *Genesis Rabbah* 14:3.

61 Bk. Jacob Neusner, *Judaism's Story of Creation: Scripture, Halakhah, Aggadah* (Boston: Brill, 2000), s. 225.

62 *Rashi's Commentary*, s. 14, 13.

63 *Soncino Chumash*, s. 6.

Yahudi filozofu Philo'nun yorumuna göre, insanın Tanrı'nın suretinde yaratılan kısmı bedenini değil, ruhunu (ya da zihnini) ihtiva etmektedir.⁶⁴ Yine bir başka yoruma göre insan, anlayışa sahip olma açısından meleklerle benzerdir; fakat onlardan farklı olarak Tanrı gibi hür iradeye sahiptir.⁶⁵

Tekvin 1:28-29: Ve Tanrı onları mübarek kıldı ve...onlara dedi: Semereli olun ve çoğalın ve yeryüzünü doldurun ve onu tâbi kıl(ın)...ve yer üzerinde hareket eden her canlı şeye hâkim olun.

Rabbiler, pasajda yer alan “mübarek kılma” fiili ve “semereli olma” emri arasında bağlantı kurmakta ve buradan hareketle evlilik müessesesinin önemi ve kutsallığı sonucuna ulaşmaktadırlar. Fakat, Rabbinik gelenek içerisinde Tanrı'nın suretinde yaratılma vasfı, genellikle putperest kavimleri dışında bırakacak şekilde, İsrailoğulları'na ait bir vasıf olarak görülürken “semereli olun” şeklindeki ifade de yine sadece Yahudi milleti (İsrailoğulları), özellikle de Yahudi erkekleri üzerine bir emir olarak kabul edilmektedir.⁶⁶ Yine, Midraş'ta yer alan bir yoruma göre, buradaki “hâkimiyet kurun” şeklindeki hitap, iyilere yapılmış bir hitabı ifade etmektedir. Buna göre, gerçekten Tanrı'nın suretinde olanlar hükmedecek; olmayanlar, yani günahkârlarsa seviye açısından hayvandan da aşağı olacaklardır.⁶⁷ Ayrıca pasajda geçen “yeryüzünü doldurun ve onu tâbi kıl(ın)” ifadesindeki “yeryüzü” (*ha-arets*) kelimesinin ve dolayısıyla yeryüzüne izâfe edilen “onu” zamirinin dişil (müennes) olmasından ve “tâbi kıl” (*kişuah*) fiilinin tekil ve eril (müzekker) olarak kullanılmasından hareketle⁶⁸ Rabbiler, erkeğin kadını kendine tâbi kılması, yani kadın üzerinde hâkimiyet kurması sonucuna varmaktadırlar. Buna paralel olarak “semereli olun” emri, yani neslin devamı görevi de efendi konumundaki erkeğe (müzekker) ait bir görev olarak anlaşılmaktadır.⁶⁹

Tekvin 2:7: Ve Rab Tanrı toprağın tozundan adamı yaptı ve onun burnuna hayat nefesini üfledi ve adam yaşayan canlı oldu.

Pasajda yer alan “yaptı” (*vayyitsar*) fiilindeki “y” harfinin çift okunmasından hareketle Rabbiler, burada biri bu dünyaya diğeri de ölüm sonrasına taalluk etmek üzere iki farklı yaratılışa atıf yapıldığını kabul ederler. Dolayısıyla insan, öldükten sonra tekrar dirilme kapasitesi ile yaratılmış olmaktadır; ki bu yorum insanın ölümlü bir varlık olarak yaratıldığını öngörmektedir.⁷⁰ Kimilerine

64 Philo, *De opificio mundi*, §139, 146.

65 *Soncino Chumash*, s. 6.

66 Yebamoth 61a (krş. *Babylonian Talmud*, Kethuboth 7b-8a, s. 31, dn. 12); Sanhedrin 59b; (*Mishnah*) Yebamoth 6:6; *Genesis Rabbah* 8:12.

67 *Genesis Rabbah* 8:12; *Rashi's Commentary*, s. 14. Krş. et-Tin 95/4-6: “Biz insanı en güzel biçimde yarattık. Sonra onu aşağılanın aşağısına çevirdik. Yalnız inanıp iyi iş yapanlar hariç ...”

68 “*ve kişuah*” (*he shall subdue her*).

69 *Genesis Rabbah* 8:12; *Rashi's Commentary*, s. 15-16.

70 *Genesis Rabbah* 14:4, 5; *Rashi's Commentary*, s. 20.

göre ise çift “y” insanın hem iyilik hem de kötülük yapma potansiyeline sahip olduğuna işaret etmektedir. Midraş'ta yer alan başka bir pasaj, “toprağın tozu” ifadesindeki toz (*'afar*) kelimesinin müzekker, toprak (*adamah*) kelimesinin ise müennes olmasını, yaratılan ilk insanın çift cinsiyetli oluşuna atıf olarak anlamaktadır.⁷¹ Raşi'ye göre, burnuna hayat nefesinin üflenmesi şeklindeki ifade, insan bedeninin topraktan (dünyevî), ruhun ise semadan (semavî) olduğuna işaret etmektedir.⁷² Ayrıca Midraş'ta yer alan bir yoruma göre, metinde geçen “yaşayan canlı” ifadesi “vahşi hayvanlar” için de kullanıldığından, Tann'nın insanı ilk başta hayvanlar gibi kuyruklu olarak yarattığı fakat daha sonra sahip olduğu itibar adına bu kuyruğun ondan geri alındığı belirtilmektedir.⁷³

Öte yandan, insanın yaratılışının Tekvin kitabının iki farklı babında (1. ve 2. bablar) iki farklı biçimde sunulması, Philo tarafından, ilki semavî ve ikincisi dünyevî olmak üzere iki tip insanın yaratılmasına atıfla açıklanmaktadır.⁷⁴

Tekvin 2:8-14: Ve Rab Tann şarka doğru Aden'de bir bahçe dikti ve yaptığı adamı oraya koydu. Ve Rab Tann görünüşü güzel ve yenilmesi iyi olan her ağacı ve bahçenin ortasında hayat ağacını ve iyilik ve kötülüğü bilme ağacını yerden bitirdi. Ve bahçeyi sulamak için Aden'den bir ırmak çıktı ve oradan bölündü ve dört kol oldu. Birinin adı Pison'dur ... ikinci ırmağın adı Gihon'dur ... üçüncü ırmağın adı Dicle'dir ... Ve dördüncü ırmak Fırat'tır.

Metinde geçen ifadelerden, Aden'in (*'eden*) ve içine ilk insanın yerleştirildiği bahçenin (*gan be-'eden*) yeryüzüne ait olduğu sonucuna varmak mümkün gözükmemektedir. Nitekim Rabbinik gelenek içerisinde genellikle biri dünyevî diğeri semavî olmak üzere iki ayrı Aden bahçesinin varlığından bahsedilmekte ve Âdem ve Havva'nın yaratıldığı bu bahçeye atıfla “dünyevî cennet” isimlendirmesi kullanılmaktadır.⁷⁵ Kimi Rabbiler ise, Aden ile sözü geçen bahçe arasında ayırım yapmaktadır. Buna göre Aden, öteki dünyaya ait, içinde iyilerin yaşayacağı ve henüz hiçbir gözün görmediği Cennet'i; Aden bahçesi ise Âdem ile Havva'nın yaşadığı dünyevî bahçeyi ifade etmektedir.⁷⁶ Fakat Yahudilik'teki yaygın inanca göre öteki dünya denilen düzen de aslında bu dünyada kurulacağından hem Aden hem de Aden'deki bahçenin birbirinden farklı olmakla birlikte neticede bu dünyanın sınırları içerisinde yer

71 *Genesis Rabbah* 14:7.

72 *Rashi's Commentary*, s. 20.

73 *Genesis Rabbah* 14:10.

74 Philo, *Legum Allegoria* (Allegorical Interpretation of Genesis), I, §31-32 (çev. F. H. Colson ve G. H. Whitaker, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1981, I); krş. Berakoth 61a.

75 S. Schechter ve J. D. Eisenstein, “Eden, Garden of,” *JE*, V, 38-39.

76 Berakoth 34b; (*Mishnah*) Aboth 5:20 (*Babylonian Talmud*, s. 74, dn. 3); krş. Sanhedrin 99a.

aldığı sonucuna varmak mümkündür.⁷⁷ Nitekim Aden'in bu dünyada olduğu ve onun kesin yerini Tanrı'nın sadece İsrail'e ve ancak Mesih geldiği zaman bildireceği şeklindeki inanış, Ortaçağ'a ait bir Midraş antolojisinde (*Midraş ha-Gadol*) yer almaktadır.⁷⁸

Ortaçağ Yahudi müfessirleri, bahçede meyve veren her bir ağacın bitirilmesi ve yine bahçenin Aden'den çıkan nehirler tarafından sulanması şeklindeki ifadeyi, insanın çalışıp didinmeden ve yağmura ihtiyaç duymadan yiyeceğini temin etmesi biçiminde anlamışlardır.⁷⁹ “İyiliği ve kötülüğü bilme” ağacı ile ilgili olarak da Nahmanides tarafından ilginç bir yorum yapılmıştır. Buna göre “bilgi” arzuyu temsil etmekte ve doğuştan iyi özelliğe sahip olan insanın kalbinde iyi ve kötüye yönelik arzunun doğmasına işaret etmektedir. “İyi ve kötü” ise insanın daima, aslında acı da olsa, tatlıyı seçmesi ve aynı şekilde aslında tatlı da olsa acıyı reddetmesi anlamına gelmektedir.⁸⁰ Aynı şekilde, daha sonraki bir pasajda ifade edildiği üzere, kadının meyveyi yeme sebeplerinden birinin onun “gözlere hoş” gelen bir meyve olması, ağacın arzu uyandırıcı etkisine atıf olarak anlaşılmaktadır.⁸¹ Benzer şekilde Philo, bilgi ağacı ile arzu ya da zevk arasında özdeşlik kurmak suretiyle ağacın sadelik ve saflık durumundan günahkâr durumuna dönüştürücü etkisine işaret etmektedir.⁸²

Tekvin 2:15-17: Ve Rab Tanrı adamı aldı, baksın ve onu korusun diye Aden bahçesine koydu. Ve Rab Tanrı adama emredip dedi: Bahçenin her ağacından istediğin gibi ye; fakat iyilik ve kötülüğü bilme ağacından yemeyeceksin; çünkü ondan yediğin günde mutlaka ölürsün.

Bir Midraş yorumunda, metinde yer alan “bakmak” ve “korumak” ifadeleri, Yahudi şeriatına atıfla, altı gün boyunca bahçeyi işlemek ve yedinci günde Şabbat'ı tutmak, yani bu günle ilgili yasaklara riayet etmek şeklinde izah edilmiştir.⁸³ Yasak meyveyle ilgili emir de, aynı şekilde, putperestliğe düşmeme, Tanrı'ya karşı küfürde bulunmama, adam öldürmeme, zina ve hırsızlık yapmama ve adaleti tesis etme hususunda uyarı olarak anlaşılmıştır.⁸⁴ “Mutlaka ölürsün” ifadesi ise, aynı Midraş pasajında, Âdem ile Havva ve gelecek nesiller için “ölüm cezası” olarak yorumlanmıştır. Fakat buradaki

77 Bk. Baba Bathra 84a-84b.

78 Bk. Schechter ve Eisenstein, “Eden, Garden of,” s. 38.

79 *Soncino Chumash*, s. 9, 10.

80 *Soncino Chumash*, s. 10.

81 *Soncino Chumash*, s. 13.

82 Philo, *De opificio mundi*, §154-56, 162. Aynı şekilde Hıristiyan kilise babası Aziz Augustine tarafından ileri sürülen, günahla birlikte devreye giren cinsel arzu ve ağacın itaat durumundan itaatsizlik durumuna (yani günaha) dönüştürücü etkisi ile ilgili olarak bk. Elaine Pagels, *Adam, Eve and the Serpent* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1988), s. 110-11.

83 *Genesis Rabbah* 16:5.

84 *Genesis Rabbah* 16:6.

“ölürsün” ifadesi gelenek içerisinde farklı şekillerde anlaşılmıştır. Kimi Rabbilere göre ölümden kasıt zamanından önce ölmek, kimilerine göre ise ölümlü olmaktadır.⁸⁵ Söz konusu ifadeyi o anda ölmek manasında alan İbn Ezra'ya göre, Âdem'in meyveyi yer yemez ölmemesinin sebebi tövbe etmesi ve Tanrı tarafından affedilmesidir.⁸⁶

Tekvin 2:18-25: “Ve Rab Tanrı dedi: Adamın yalnız olması iyi değildir; kendisine uygun bir yardımcı yapacağım. Ve Rab Tanrı her kır hayvanını ve göklerin her kuşunu topraktan yaptı ve onlara ne ad koyacağını görmek için adama getirdi ... Ve adam bütün sığırlara ve göklerin kuşlarına ve her kır hayvanına ad koydu; fakat adam için kendisine uygun yardımcı bulunamadı. Ve Rab Tanrı adamın üzerine derin uyku getirdi ve o uyudu ve onun kaburga kemiklerinden birini aldı ve yerini etle kapladı ve Rab Tanrı adamdan aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaptı ve onu adama getirdi. Ve adam dedi: İşte bu benim kemiklerimden bir kemik ve etimden ettir; buna nisa denilecek, çünkü o erkekten alını. Bunun için insan anasını ve babasını bırakacak ve kansına yapışacaktır ve bir beden olacaklardır. Ve adam ve kansı, ikisi de çıplaktılar ve utançları yoktu.

Metinde yer alan erkeğe “uygun yardımcı” (*'ezer kenegedo*) ifadesi, lafzî olarak okunduğunda erkeğe “karşı yardımcı” gibi bir mana taşıdığından dolayı, Rabbiler bu ifadenin erkek hak ettiğinde kadının ona yardımcı olması, hak etmediği takdirde onun aleyhine çalışması şeklinde yorumlamışlardır.⁸⁷ Kadının hangi konuda erkeğe yardım etmesi gerektiği sorusuna verilen cevap ise genellikle evlilik müessesesi yönünde olmuştur. Midraş'ta vurgulandığı üzere, eşî olmayan bir erkek “iyilikten, yardımdan, huzurdan ve bereketten” uzak bir hayat süreceği için Tann, “Adamın yalnız olması iyi değil” diye buyurmuştur.⁸⁸

85 *Soncino Chumash*, s. 11, 14.

86 Bk. *Soncino Chumash*, s. 14.

87 *Genesis Rabbah* 17:3. Nahmanides, söz konusu ifadeyi erkekten “farklı” veya “ayrı bir yardımcı” biçiminde anlar. Bk. *Soncino Chumash*, s. 11. Söz konusu ifadenin modern Yahudi ve Hıristiyan literatüründeki yansımaları da hem olumlu hem de olumsuz çağrışımlara işaret etmektedir. Meselâ kadının erkekten alınmak suretiyle ve ona yardımcı olarak yaratılması, Phyllis Bird tarafından, kadın ve erkeğin öz itibarıyla aynılığı ve kadının erkeği tamamlayıcı fonksiyonu biçiminde anlaşılmaktadır. Bk. Bird, “Images of Women,” s. 73; krş. Menachem M. Brayer, *The Jewish Woman in Rabbinic Literature: A Psychohistorical Perspective* (New Jersey: KTAV Publishing House, 1986), s. 51-52, 191. Diğer taraftan, Simone de Beauvoir gibi feminist düşünürlere göre, kadının erkeğe izâfeten yaratılması (erkeğe yardımcı) ve yine erkeğe izâfeten tanımlanması (*işa*=erkekten alınmış) gerçeğinde olduğu gibi, kadın, mutlak ve aslı unsur ve dolayısıyla “norm” olan erkeğin karşısındaki tesadüfi ve edilgen unsur, yani kelimenin tam anlamıyla “öteki” olmaktadır. Bk. Ross S. Kraemer, “The Other as Woman: An Aspect of Polemic Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World,” *The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish Culture and Identity*, ed. Laurence J. Silberstein ve Robert L. Cohn (New York/London: New York University Press, 1994), s. 121.

88 *Genesis Rabbah* 17:2.

Raşi'nin yorumuna göre, dünyada benzeri olmayan varlık ancak Tanrı olduğundan "adamın yalnız olması iyi değil" denmiştir.⁸⁹ Öte yandan, "Adam için uygun bir yardımcı bulunamadı" ifadesi sözlü gelenek içerisinde, çiftler çiftler önüne getirilen hayvanları gören adamın, kendisinin eşi olmadığını fark edip Tanrı'ya bu konuda şikâyetinde bulunması şeklinde anlaşılmıştır.⁹⁰ Talmud'da yer alan bir yoruma göre adam, Tanrı'nın kendisine eş olarak yarattığı her bir hayvanla cinsî münasebette bulunmuş; fakat ancak kadınla birlikte olduktan sonra tatmin olmuştur. Dolayısıyla yukarıda yer alan adamın kadına yönelik sevinç hitabı ve "bir beden olacaklar" şeklindeki ifade bu birleşmenin neticesi olmaktadır.⁹¹ Bu yoruma paralel olarak metinde geçen ve adamın hem hayvanlara hem de daha sonra kadına "isim vermesi" Rabbinik gelenekte, lafzî manada isim verme fiilinin yanı sıra, cinsî münasebette bulunma şeklinde açıklanmaktadır.⁹²

Raşi ve Nahmanides, Tanrı'nın kadını yaratmak üzere erkekten aldığı "kambur kemiği"ni ifade etmek üzere kullanılan İbrânîce *tsela'* (çoğ. *tsela'ot*) kelimesini diğer manasıyla yani "taraf, yan" şeklinde almak suretiyle, bu yaratma işlemini, Tanrı'nın en başta çift cinsiyetli olarak yarattığı insanın dışı "tarafını" erkekten ayırt etmesi biçiminde anlamışlardır.⁹³ Ayrıca "çıplaktılar ve utançları yoktu" ifadesi, Raşi'ye göre, başlangıçta insanın tüm fiillerinin Tanrı'ya yönelik olması ve bu manada cinsel münasebetin de masumiyet ifadesi anlamına gelmektedir. Yasak meyveden yedikten sonra ise tutku devreye girmiş ve insan fiilinin hedefi arzuları tatmin etmeye yönelmiştir.⁹⁴

Diğer taraftan, Tanrı'nın Âdem'e en uygun eş olan kadını neden en baştan yaratmadığı sorusu ile ilgili olarak Midraş'ta ilginç bir yorum yer almaktadır. Buna göre Tanrı, erkeğin kadın konusunda sonradan şikâyetçi olacağını bildiği için, bizzat Âdem'in kendisi isteyene kadar kadını yaratmamıştır.⁹⁵ Yine aynı Midraş pasajında, erkek uyurken kadının yaratılması şeklindeki Tevrat ifadesinden hareketle ve aynı şekilde uykunun Tevrat çalışmasından alıkoymuş gerçeğine atıfla, "(insanın) mahvının sebebinin uyku olduğu" ileri sürülmüştür. Kadına ilgili bu olumsuz çağrışımların ileri bir uzantısı olarak kadının, erkeğin kaburgasından yaratılması hususunda şöyle bir açıklama yer almaktadır:

89 *Rashi's Commentary*, s. 24.

90 *Genesis Rabbah* 17:4.

91 Yebamoth 63a.

92 Bir şeye isim vermek aynı zamanda o şeyi bilmek demektir ve ilginçtir ki lafzen "bilmek" manasına gelen İbrânîce *yada'* fiili, Tevrat'ta karı-kocaya nispetle kullanıldığında "cinsel birleşme" manası taşımaktadır: "Ve Âdem kızı Havva'yı bildi (*yada'*) ve gebe kalıp Kain'i doğurdu" (Tekvin 4:1).

93 *Rashi's Commentary*, s. 25-26; *Soncino Chumash*, s. 11.

94 *Rashi's Commentary*, s. 27; *Soncino Chumash*, s. 12. Aziz Augustine'de yer alan benzer yorum için bk. Pagels, *Adam, Eve and the Serpent*, s. 110-11.

95 *Genesis Rabbah* 17:4.

Tannı kadını, başına buyruk olur diye erkeğin başından, göz zinası yapar diye gözünden, başkalarının konuşmasını gizlice dinler diye kulağından, dedikodu yapar diye ağzından, kıskanç olur diye kalbinden, hırsızlık yapar diye elinden, sürtük olur diye de ayağından yaratmamış, bilakis ağırbaşlı ve hayâli olması için erkeğin en kapalı ve korunaklı yeri olan ve kolunun altında kalan kaburga kemiğinden yaratmıştır; fakat Tannı'nın tüm bu çabalanna rağmen kadın, yukarıda sayılan bütün bu olumsuz özellikleri kendinde toplamıştır.⁹⁶

Tekvin 3:1-8: Ve Rab Tannı'nın yaptığı bütün kır hayvanlarının en hilekârı olan yılanı. Ve kadına dedi: Gerçek, Tannı: Bahçenin hiçbir ağacından yemeyeceksiniz dedi mi? Ve kadın yılanı dedi: Bahçenin ağaçlarının meyvesinden yiyebiliriz, fakat bahçenin ortasında duran ağacın meyvesi hakkında Tannı: Ondan yemeyin ve ona dokunmayın ki ölmeyesiniz dedi. Ve yılan kadına dedi: Katiyen ölmezsiniz; çünkü Tannı bilir ki ondan yediğiniz gün, o vakit gözleriniz açılacak ve iyiyi ve kötüyü bilerek Tannı gibi olacaksınız. Ve kadın gördü ki ağaç yemek için iyi ve gözlerle hoş ve anlayışlı kılmak için arzu olunur bir ağaçtı ve onun meyvesinden alıp yedi ve kendisiyle beraber kocasına da verdi, o da yedi. İkisinin de gözleri açıldı ve çıplak olduklarını bildiler ve incir yaprakları dikip kendilerine önlükler yaptılar. Ve günün serinliğinde bahçede dolaşmakta olan Tannı'nın sesini işittiler ve adamla karısı Rab Tannı yüzünden bahçenin ağaçları arasına gizlendiler.

Bir Midraş pasajında yılanın hilekârlığı, onun bilgili olmasına atfedilmek suretiyle “bilgi ve öfke” (yılanın karakteri) ile “bilgi ve üzüntü” (insanın karakteri) arasında bağlantı kurulmaktadır.⁹⁷ Dolayısıyla, fazla bilginin getirdiği hilekârlığını (öfke) kullanan yılanın, Havva'nın ve Âdem'in iyiliği ve kötülüğü bilme ağacı'ndan (bilgi) yemelerine ve düşüşlerine (üzüntü) sebep olduğu ima edilmekte ve bu da bilginin bizatihi olumsuz bir şey olduğu sonucuna götürmektedir.

Metinde yer aldığı üzere, kadının yaratılmasının hemen ardından daha önce hiç bahsi geçmeyen yılanın devreye girmesi, hikâyenin devamındaki olaylar da göz önünde bulundurulduğunda, bazı ilginç çağrışımlar içermektedir. Farklı araştırmacılar tarafından da vurgulandığı üzere, hikâyenin bu kısmında, kadınla yılan arasında ontolojik bir yakınlık öngören Mezopotamya kökenli efsane ve inanışların etkisinin olması ihtimal dahilinde görünmektedir. Buna göre Mezopotamya dinlerinde yılanların, gizemli bilgelik, ölümsüzlük ve doğurganlık özelliklerini kontrol ettikleri ve onun için de kadınlarla özel bir yakınlık içerisinde oldukları inancı hâkimdi. Kimi zaman da yılanlar, Babil yaratılış efsanesi Enuma Eliş'in karanlık ve kötü ruhlu dişi karakteri ejderha Tiamat örneğinde olduğu gibi, bizzat kadının biçimlenmiş hali olarak tasvir

96 *Genesis Rabbah* 18:2.

97 *Genesis Rabbah* 19:1.

edilmişlerdir.⁹⁸ Her ne kadar Yahvist anlatımdaki kadın figürü kötü ve karanlık bir güç olarak tasvir edilmiyorsa da, yılanla eş zamanlı olarak hikâyeye girmesi, yılan tarafından kandırılması ve yasak meyveden yeme konusunda bir anlamda öncülük etmesi, anlatımın arka planında bir nevi kadın-yılan bağlantısının mevcut olduğunu göstermektedir. Nitekim Rabbinik literatür içerisinde yer alan bir görüş, kadının aslında erkeğin kuyruğundan yaratılmış olduğunu ileri sürmektedir.⁹⁹ Tevrat'ta bahsi geçmeyen bu kuyruk imgesi, yılan ve dolayısıyla gelenek içerisinde eskiden beri var olan kadın ile yılan arasındaki irtibata işaret ediyor olabilir.¹⁰⁰ Diğer taraftan, aynı Talmud pasajında yer alan ve ilk yaratılış hikâyesine atıfla insanın başlangıçta çift başlı olduğu ve kadının erkeğin başından veya yüzünden yaratıldığı şeklindeki Rabbinik yoruma karşılık, ikinci yaratılış hikâyesine atıfla kadının erkeğin kuyruğundan yaratıldığını iddia eden bu görüş, bir açıdan kadının erkeğin hayvanî tarafını aldığı da ima etmektedir.¹⁰¹ Yine bir Midraş pasajında kadın yaratıldığında şeytanın da onunla birlikte yaratıldığı ifade edilmektedir.¹⁰² Diğer bir Midraş yorumunda ise, erkeğe yardımcı olarak yaratılan Havva, yılanın kendisini kandırdığı gibi, kocasını kandırmasından dolayı "Âdem'in yılanı" olarak nitelendirilmektedir.¹⁰³

Kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratılması hadisesi ile *havva* kelimesine yüklenen mana birlikte ele alındığında ise başka bir Sumer efsanesi ile de bazı ilginç çağrışımlar ortaya çıkmaktadır. Efsaneye göre Tanrı Enki, yasak bitkiden yediği için Tanrıça Ninhursag tarafından cezaya çarptırılır ve bunun neticesinde vücudunun çeşitli yerlerinde ölümcül hastalıklar ortaya çıkar.

98 Philips, *Eve*, s. 41.

99 Berakoth 61a; 'Erubin 18a; krş. *Genesis Rabbah* 14:10.

100 Yılan ve kadın arasındaki bağlantıya vurgu yapan Rabbinik pasajlar için bk. Kethuboth 72a; Yebamoth 103a-b; 'Abodah Zarah 22b; *Genesis Rabbah* 20:11.

101 Bk. Rachel Adler, *Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics* (Philadelphia/Jerusalem: Jewish Publication Society, 1998), s. 184-86.

102 *Genesis Rabbah* 17:6.

103 *Genesis Rabbah* 20:2. Gilgamiş'tan ölümsüzlük bitkisini çalan yılan figürü ile ilgili olarak ayrıca bk. "The Epic of Gilgamesh," Tablet XI, 260-90 (Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, s. 96; *Gilgamesh Destanı*, s. 92). Kimi Eski Ahid araştırmacılar, erkeğin kadına verdiği *havva* ismi ile "yılan" manasına gelen Arâmîce *hiyya* (Atp. *hayye*) kelimesi arasındaki etimolojik yakınlığa atıfta bulunmaktadırlar. Bk. M. H. Pope, "Eve," *EJ*, VI, 980. Belki de, Alman şarkiyatçı Theodor Nöldeke'in işaret ettiği gibi, *havva* kelimesi aslen "yılan" manasına gelmekte olup Tevrat'taki anlatımda yer alan "yaşayanın anası" (Tekvin 3:20) şeklindeki açıklama, yeryüzündeki hayatın yilandan veya ejderhadan neşet ettiği temasını işleyen Babil yaratılış efsanesinin Yahvist yazar üzerindeki etkisinin bir sonucudur. Bk. E. G. Hirsch, "Eve (Critical view)," *JE*, V, 276. Nitekim, ana tanrıçanın yılanla birleşmesi sonucunda bütün canlıları doğurduğu şeklindeki inancın eski mitolojilerde yer aldığı bilinmektedir. Bk. Manuella Dunn Mascetti, *İçimizdeki Tanrıça: Kadınlığın Mitolojisi*, çev. Belkıs Çorakçı (İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2000), s. 144. Kadına isim verme hadisesinin yasak meyveden yedikten sonra cereyan ettiği düşünüldüğünde bu bağlantı çok da uzak bir ihtimal gibi gözükmemektedir.

Daha sonra yaptığına pişman olan Ninhursag, ölüm döşegindeki Enki'nin yanına gelir ve vücudundaki hastalıkları gidermek için birer tanrıça yaratır. Kaburga bölümüne denk gelen hastalığı iyileştirmek için yaratılan tanrıçanın adı, Sumerce "kaburga kadın" veya "yaşam kadını" anlamına gelen Ninti'dir (Nin=kadın, ti=kaburga/yaşam).¹⁰⁴ Dolayısıyla, Sumer efsanesine göre Tanrı Enki'nin kaburgasını iyileştirmek için yaratılan dişi ilâh Ninti figürünün Yahvist hikâye içerisinde kaburgadan yaratılan kadın biçimine sokulmuş olması ve aynı şekilde *ninti* kelimesinin de "yaşam kadını" şeklinde alınıp İbrânice *haya* (yaşamak, var olmak) veya *hava* (var olmak) kelimelerine yakın olan *havva* biçiminde Tevrat hikâyesine eklenmiş olması muhtemel gözükmektedir.¹⁰⁵

Öte yandan, Rabbiler tarafından ilgili Tevrat pasajına yapılan yorumlarda sıklıkla Âdem'in günahı dolayısıyla dünyaya ölümün girmesine de atıf yapılmaktadır.¹⁰⁶ Talmud'da yer alan kimi pasajlarda ise Âdem yerine Havva'nın günahı ve yılanla ilişkisi vurgulanmaktadır. Yılanın Havva'yı kandırması, onunla cinsel münasebette bulunması şeklinde anlaşılırken bu yolla şehvetin insanı olguna geçtiği ileri sürülmektedir;¹⁰⁷ ki bu tema cinsel münasebeti kötü gören Gnostik literatürde ve daha sonra Hıristiyan gelenek içerisinde de sıkça

104 Enki ve Ninhursag efsanesi için bk. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, s. 37-41.

105 Âdem'in eşine isim olarak verdiği חוה (*havva*) kelimesi, הוה (*haya*) kelimesi ile, etimolojik açıdan, fazla alâkalı gözükmezken, bu kelime (חוה), İbrânice sözlüklerde "fikir beyan etmek" manasına gelen חוה (*hiuva*) fiil kökünden türemiş olan ve "anons", "bildiri" şeklinde tercüme edebileceğimiz bir kelime olarak yer almaktadır. Öte yandan İbrânice הוה (*hava*) kelimesinden türeyen חוה (*havva*) kelimesi ise, Rabbinik gelenek içerisinde Havva'ya yüklenen vasıflar olan "şehvet", "hile" ve "helak" gibi manalar taşımaktadır. Dolayısıyla tüm bu hususlar, *havva* kelimesinin etimolojisi ile ilgili belirsizliğe işaret etmektedir.

106 'Abodah Zarah 8a; 'Erubin 18b; Baba Bathra 75a-b. Âdem ve Havva'nın günahı yüzünden insanın ölümlü bir varlık haline gelmesi şeklindeki inanç, farklı araştırmacılar tarafından da işaret edildiği gibi, Tevrat'ın bu konudaki anlatımına ters düşmektedir. Meselâ bk. James Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality* (London: SCM, 1992), s. 1-21. Zira Yahvist metne göre, ilk insan çiftinin hayat ağacı'na uzanıp Tanrı gibi ölümsüz olmasını engellemek için Cennet'ten çıkarılmaları, onların esas itibarıyla ölümlü birer varlık olmalarını gerektirmektedir. Aksi takdirde Tanrı'nın söz konusu endişesinden bahsetmek manasız olurdu. Ayrıca genel olarak Eski Ahid literatürüne bakıldığında, insanların ölümlü birer varlık oldukları genel kabul gören bir düşünce olarak karşımıza çıkmaktadır (Tekvin 5; 15:15; krş. Hoşea 13:14; Mezmurlar 16:10). Buna göre Eski İsrail'in dininde asıl soru işareti oluşturan konu daha ziyade erken ölüm, özellikle de iyilerin (erken) ölümü biçiminde ortaya konmaktadır (İşaya 38:10). Nitekim Tanrı, yasak ağaçla ilgili uyarısında Âdem'e, ağaçtan yediği "gün", yani o anda öleceğini söylemişti. Bu ifadede asıl vurgu bir nevi erken ölüme yönelik olarak ortaya konulmakta, ölümsüzken ölümlü bir varlık haline gelmekten bahsedilmemektedir. Dolayısıyla, Yahvist metin yazarı (veyahut daha sonraki bir redaktörü) ilgilendiren şey, ölümün başlangıcı veya günah-ölüm ilişkisi şeklindeki felsefi-teolojik bir sorudan ziyade dünya hayatının zorluklarını, o dönemde anlaşıldığı şekliyle Tanrı-insan, insan-tabiat ve kadın-erkek ilişkisini açıklama ihtiyacı olmaktadır. Konu ölümsüzlük olduğunda ise, Tevrat anlatımından çıkan sonuç, çeşitli yazarlarca da vurgulandığı üzere, ölümsüzlüğün insan tarafından kaybedilmiş değil, ancak kaçırılmış bir şey olduğudur.

107 Sabbath 145b-146a; Yebamoth 103a-b; 'Abodah Zarah 22b; krş. Mezmurlar 51:5; Wisdom of Solomon 3:13; Apocalypse of Moses 19-21.

işlenmiştir.¹⁰⁸ Helenistik düşünceden büyük ölçüde etkilendiği kabul edilen Philo'ya göre ise, Âdem'in düşüşüne sebep olan kadın, tüm kötülüklerin anası olmaktadır. Philo ayrıca Âdem'in asil, maskulin ve rasyonel unsur olan ve "Tanrı'nın benzeri" olarak yaratılan "zihni," Havva'nın ise düşük ve feminin karaktere sahip ve tüm tutkuların kaynağı olan "bedeni" veya "duyguyu (şehveti)" temsil ettiğini ileri sürmektedir.¹⁰⁹ Nitekim Midraş'ta yer alan bir yoruma göre, Âdem'in günah işlemesine ve düşüşüne sebep olan şey, doğrudan Havva'nın yaratılması olarak gösterilmektedir. Buna göre erkek, yaratıldığı üzere tam ve bütün iken ölümsüz bir varlık idi; ne zaman ki kaburga kemiklerinden birinin alınması suretiyle kadın yaratıldı, işte o zaman erkek iyiyi ve kötüyü bilir, yani günah işler hale geldi.¹¹⁰ Öte yandan, Talmud'da yer alan bir diğer ifadeye göre, Sina'da Rab'le ahitleşen İsrail bu yolla şehvetten arınırken, tüm putperest milletler şehveti içlerinde barındırmaya devam etmektedirler.¹¹¹

Bu noktada insanın (hem ruhen hem beden) ölümsüzlüğü fikrinin ve buna bağlı olarak ilk insanın işlediği günah dolayısıyla insanın ölümlü bir varlık haline gelmesi şeklindeki düşüncenin Yahudiliğe girişinin, Hıristiyan ilâhiyatını ve Rabbinik literatürü de etkileyecek olan, Apokaliptik literatür yoluyla gerçekleştiği kabul edilmektedir.¹¹² Bununla birlikte, ölümlü alâkalı olarak çeşitli sebeplerin sıralandığı Rabbinik literatürde genellikle kişinin ölümü (Âdem de dahil olmak üzere) bireysel günahlarla ilişkilendirilmekte, Hıristiyanlık'takine benzer bir "ilk günah" kavramı reddedilmektedir.¹¹³ Bu noktada Âdem'in veya Havva'nın günahları, genellikle ölümü hızlandıran veya diğer insanların da sürçmesine sebep olan etken olarak anlaşılmaktadır.¹¹⁴ Diğer bir

108 Hıristiyan gelenek içerisindeki yaygın görüş, yasak meyvenin cinsel münasebeti (fizikî manada bilmeyen) temsil ettiği şeklindedir. Buna göre Âdem ve Havva'nın günahı (bizatihi ya da izinsiz olarak) cinsel münasebette bulunmak olmaktadır. Bk. Pagels, *Adam, Eve and the Serpent*, s. 27-30. Gnostik literatürde yer alan benzer yorum için bk. Elaine Pagels, *The Origin of Satan* (London/New York: Penguin Books, 1997), s. 161-62; Şinasi Gündüz, *Sâbiiler: Son Gnostikler* (Ankara: Vadi Yayınları, 1995), s. 94-95. Yaşam ve ölüm kaynağı ana tanrıça figürünün uğradığı değişim ve Havva'nın, kilise babaları tarafından, ölümün cisimleşmiş biçimi olarak görülmesiyle ilgili olarak ayrıca bk. Mascetti, *İçimizdeki Tanrıça*, s. 144.

109 Philo, *De opificio mundi*, §149-152, 165-167. Aydınlığı temsil eden erkeğin karanlığı temsil eden kadın yoluyla günaha düşmesi şeklindeki kabbalistik yorum için ayrıca bk. *The Zohar*, çev. Harry Sperling ve Maurice Simon (London/New York: The Soncino Press, 1984), I, 94-95.

110 *Genesis Rabbah* 21:5.

111 Yebamoth 103a-b; 'Abodah Zarah 22b.

112 Bk. K. Kohler, "Immortality of the Soul," *JE*, VI, 564-65; Wisdom of Solomon 1:13-16; 2:23-24 (3:13); Ben Sira 25:24; krş. Vaiz 7:1; 9:4-6; I Enoch 69:5; Apocalypse of Moses 15:1-2; II Baruch 23:4 (krş. 54:15); II Enoch 30:13-16; krş. Hezekiel 18:20. Barr'a göre burada kastedilen ölümsüzlük fikri, eski İsrailoğulları'nın da aşına olduğu ruhun ölümsüzlüğü değil, hem beden hem ruhen ölümü tatmama şeklindeki mutlak ölümsüzlüğü ifade etmektedir. Bk. Barr, *Garden of Eden*, s. 1-5.

113 Shabbath 55a-b; krş. Hezekiel 18; Vaiz 7:20. Ayrıca bk. K. Kohler ve J. D. Eisenstein, "Death," *JE*, IV, 482-85.

114 *Exodus Rabbah* 2, 9.

ifadeyle Âdem'in (ve Havva'nın) günahı, gerek yaygın Yahudi gerekse erken Hıristiyan inancında, dünyevî acıların ve ölümün kaynağı olarak görülse de, doğuştan gelen ilk günah kavramı bu inancın tabii bir uzantısı şeklinde anlaşılmalıdır. Yani, gerek sözlü Yahudi literatürünü oluşturan Yahudi alimleri gerekse John Chrysostom (ö. 407) gibi erken kilise babaları ölümün sebebi olarak insanın günahını göstermişler; fakat bu günahı Âdem'in günahından farklı olarak her bir bireyin kendi işlediği günah(lar) biçiminde anlamışlardır.¹¹⁵

Tekvin 3:9-19: Ve Rab Tanrı adama seslenip dedi: Neredesin? Ve o dedi: Senin sesini bahçede işittim ve korktum, çünkü ben çıplaktım ve gizlendim. Ve [Tanrı] dedi: Çıplak olduğumu sana kim bildirdi? Ondan yeme diye sana emrettiğim ağaçtan mı yedin? Ve adam dedi: Yanıma verdiğin kadın o ağaçtan bana verdi ve yedim. Ve Rab Tanrı kadına dedi: Bu yaptığın nedir? Ve kadın dedi: Yılan beni aldattı ve yedim. Ve Rab Tanrı yılanı dedi: Bunu yaptığın için, bütün sığırlardan ve bütün kır hayvanlarından daha lânetlisin; karnın üzerinde yürüyeceksin ve ömrünün bütün günlerinde toprak yiyeceksin ve seninle kadın arasına ve senin zürriyetinle onun zürriyeti arasına düşmanlık koyacağım ... Kadına dedi: Zahmetini ve gebeliğini ziyadesiyle çoğaltacağım; ağrı ile evlât doğuracaksın ve arzun kocana olacak, o da sana hâkim olacaktır. Ve Âdem'e dedi: Karnın sözünü dinlediğin ve: Ondan yemeyeceksin, diye sana emrettiğim ağaçtan yediğin için, toprak senin yüzünden lânetli oldu; ömrünün bütün günlerinde zahmetle ondan yiyeceksin ve sana diken ve çalı bitirecek ve kır otunu yiyeceksin; toprağa dönünceye kadar alının teriyle ekme yiyeceksin; çünkü ondan alındın; çünkü topraksın ve toprağa döneceksin.

Talmud'da yer alan bir yoruma göre, başlangıçta bütün yeryüzünü kaplayacak kadar büyük olarak yaratılan Âdem, yasak meyveyi yemek suretiyle Tanrı'nın emrine karşı gelmesi sonucunda hemen küçülmüştür.¹¹⁶ Dolayısıyla, Tanrı'nın Âdem'e "neredesin?" diye sorması, onun ağaçların arasına gizlenecek kadar küçüldüğüne işaret etmektedir.¹¹⁷ Bu anlamda Âdem'in mükemmel olarak yaratıldığına ve günahından sonra bu mükemmelliği kaybettiğine atıf yapılırken, Tanrı'nın benzeri olarak yaratılma noktasında Âdem'in Havva'dan üstün olduğu vurgulanmaktadır.¹¹⁸ Öte yandan, yaratma işine Âdem'den başlanıldığı halde, cezalandırma sırasında en son zikredilmesi hususuna da Rabbiler tarafından ilginç bir açıklama getirilmiştir. Buna göre, prensip olarak onurlandırma konusunda öncelik en yüce olana aitken, lânetlenme durumunda ise en değersiz olandan başlanılmaktadır. Onun için de Âdem, yaratılma sırasında Havva'dan önce gelirken cezalandırma noktasında sonra zikredilmiştir.¹¹⁹

115 Hıristiyanlık'taki ölüm-günah ilişkisi ve Aziz Augustine'in ortaya koyduğu "ilk günah" kavramı ile ilgili olarak bk. Pagels, *Adam, Eve and the Serpent*, s. 108-10.

116 Sanhedrin 38b; Hagiga 12a.

117 *Genesis Rabbah* 19:9.

118 Baba Bathra 58a.

119 Berakoth 61a; Ta'anith 15b.

Diğer taraftan, Yahudi şeriatında kadının başını örtme sebebinin yanı sıra yerine getirmekle yükümlü olduğu diğer üç kuralın (*halla*, *nidda*, *hadlaka*) hepsi de Rabbinik literatür içerisinde ilk kadın olan Havva'nın işlediği günahın cezası olarak sunulmaktadır. Buna göre kadınlar Havva'nın ilk takdime olan Âdem'in düşmesine sebep olmasından dolayı, Şabbat kutlaması sırasında sunulan ekmek takdimesini hazırlamakla (*halla*), ilk insanın kanını akıttıkları için adet dönemine katlanmakla (*nidda*) ve Âdem'e yasak meyveden yedirmek suretiyle dünyanın ışığını (Âdem'in ruhu) söndüren Havva'nın yerine, dünyanın yeniden aydınlığa kavuşmasını temsil eden, Şabbat mumlarını yakmakla (*hadlaka*) emrolunmaktadır.¹²⁰

Bir başka Rabbinik yorumda ise, kadını kandırmak suretiyle onu elde etmek isteyen yılanın ceza olarak kadınlara arasına düşmanlık konduğu belirtilmektedir.¹²¹ Aynı şekilde kadına verilen cezalar arasında zikredilen "arzun kocana olacak" ifadesi de, kadının yasak meyveden yemek suretiyle yılanla cinsel ilişkiye girmesine karşılık, kadın cinsinin sadece eşleriyle cinsî münasebette bulunmaya mecbur bırakılması ve kocalarının onlara hükmetmesi şeklinde anlaşılmıştır. Buna göre, kadının suçu cinsellikle alâkalı olduğundan ceza da buna paralel olarak cinsel merkezli olmaktadır. Bir başka yorumda ise kadının arzusunun sadece kocasına olması prensibi pozitif ve İsrail'i yücelten bir söylem içerisinde ele alınmakta ve benzer şekilde Tanrı'nın arzusunun da sadece İsrail için olduğu belirtilmektedir.¹²²

Tevkin 3:22-24: Ve Rab Tanrı dedi: İşte, adam iyiyi ve kötüyü bilmede bizden biri gibi oldu ve şimdi elini uzatmasın ve hayat ağacından almasın ve yemesin ve ebediyen yaşamasın diye böylece Rab Tanrı onu Aden bahçesinden, kendisinin içinden alındığı toprağı işlemek için çıkardı. Ve adamı kovdu ve hayat ağacının yolunu korumak için Aden bahçesinin şarkına Kerübiler'i ve her tarafa dönen kılıcı koydu.

"Bizden biri gibi" ifadesi, Rabbinler tarafından değişik şekillerde açıklanmıştır. Midraş'ta yer alan bir görüşe göre burada kastedilen, "tek olan Tanrı" veya "dünyanın Tanrısı"dır; bir diğerine göre ise "yönetici meleklerden biri"dir.¹²³ "İyiyi ve kötüyü bilmede bizden biri gibi oldu" ifadesi ise, Yahvist yaratılış hikâyesinin geneline hakim olan insana muhalif Tanrı imajı yumuşatılmak suretiyle, insanın kendi hür iradesi ile iyiyi ve kötüyü bilir hale gelmesi ve önüne konulan hayat ve ölüm yolundan ölümü seçmesi şeklinde yorumlanmıştır.¹²⁴ Yine aynı yumuşamanın bir uzantısı olarak metinde geçen "elini

120 *Genesis Rabbah* 17:8.

121 *Genesis Rabbah* 20:5; Sotah 9a-b.

122 *Genesis Rabbah* 20:7.

123 *Genesis Rabbah* 21:1, 5.

124 *Genesis Rabbah* 21:5 (Bugün önünüze hayatı ve ölümü, kutsamayı ve lâneti koyuyorum. Hayatı seçin ki siz ve zürriyetiniz yaşayasınız ... Tesniye 30:19).

uzatmasını" sözü de, insana pişman olma fırsatı tanınması; fakat onun bunu reddetmesi şeklinde açıklanmaktadır.¹²⁵ Diğer taraftan Raşi, "bizden biri gibi oldu" ifadesini, iyiyi ve kötüyü bilme durumuna gelen insanın, tıpkı semavî âlemde tek olan Tanrı gibi, dünyada tek olması şeklinde anlamıştır. Bunun neticesinde insan, diğer yaratıkları kendisinin Tanrı olduğuna inandırır korkusuyla hayat ağacından uzaklaştırılmıştır.¹²⁶ Aynı döneme ait bir başka yoruma göre ise Tanrı'nın hayat ağacı'nı koruma altına almak suretiyle insanı ebedî yaşamdan alıkoymasının sebebi, yasak meyveden yiyip gözü açılan ve tutku peşinde koşan bir varlık haline gelen insanın bütün bir ömrünü zevk elde etmek için geçirmesini önlemektir.¹²⁷

Tüm bu yorumların ötesinde değinilmesi gereken bir diğer önemli husus ise, insanlık tarihini İsrailoğulları'nın tarihine indirgeyen Tevrat anlayışına paralel olarak ve özellikle Midraş içerisinde ortaya çıkan, ilk insan motifini İsrailoğulları'nın kaderiyle bağlantılı biçimde anlama eğilimidir. Buna göre, bir yandan ilk insan Âdem ile Tanrı'nın seçilmiş kavmi İsrail, diğer yandan Aden bahçesi ile İsrail toprakları arasında ilginç bir paralellik kurulmaktadır.¹²⁸ Âdem'in Aden bahçesine yerleştirilmesi, yasak ağaçla ilgili emre muhatap olması ve emre karşı gelerek Cennet'ten çıkarılması hadiseleri, İsrailoğulları'nın Tanrı tarafından kutsal topraklara yerleştirilmeleri ve Ahd'in hükümlerine tâbi kılınmaları, Ahd'e riayet etmemeleri neticesinde ise sürgüne gönderilmeleri sürecine model oluşturmaktadır. Fakat Âdem'den farklı olarak İsrail, Tanrı'nın yaratılış planını başaran taraf olarak sunulmaktadır. Bu manada İsrail'e, Hıristiyanlık'taki kurtarıcı İsa Mesih motifine benzer şekilde, ilk insanın isyanını ya da günahını telâfi etme misyonu yüklenmektedir.¹²⁹ Diğer taraftan, Âdem'in yaratılması İsrailoğulları'nın atası olan İbrahim'in faziletine binaen gerçekleşmiş bir vâkıa olarak anlaşılmakta ve İbrahim gerçek manada (ilk) insan olma konusunda Âdem'in yerini almaktadır.¹³⁰ Bu sebeple İsrailoğulları'nın kökeni de "insanlığın atası" olan Âdem'den ziyade "İbrânî atası" olarak yüceltilen İbrahim'le bağlantılı olarak önem ve değer kazanmaktadır.¹³¹ Onun için, her ne kadar İsrail'in kurtuluşu ilk insanın düşüşünün panzehiri olsa da, Midraş'ta ifade edildiği üzere, insanın düşüş durumundan kurtulup Tanrı gibi olması, ancak İsrail'in sabaha (kurtuluş) diğer milletlerinse akşama (düşüş) ermeleri ile gerçekleşecek bir süreç olarak sunulmaktadır.¹³²

125 *Genesis Rabbah* 21:6.

126 *Rashi's Commentary*, s. 36; krş. *Genesis Rabbah* 8:10.

127 *Soncino Chumash*, s. 16.

128 *Genesis Rabbah* 19:9. Âdem'le İsrail kavmi arasındaki özdeşlik için ayrıca bk. *Zohar*, I, 101.

129 Bk. Neusner, *Judaism's Story of Creation*, s. 83-84.

130 *Genesis Rabbah* 14:6.

131 "... ve seni büyük millet edeceğim ve seni mübarek kılacağım ..." (Tekvin 12:2).

132 *Genesis Rabbah* 21:1. Ayrıca bk. Jacob Neusner, *Genesis Rabbah: The Judaic Commentary to the Book of Genesis, A New American Translation*, Brown Judaic Studies 104 (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1985), I, 230.

Vahiy'den Rivayet'e: “Halife” Âdem, “Kadın” Havva

Yaratılış hikâyesi üzerine Yahudi sözlü geleneğinde yapılan yorumlardan sonra, Kur'an'da yer aldığı şekliyle yaratılış kıssası üzerine İslâm tefsir geleneğinde yapılan yorumlara genel olarak bakıldığında şunları söylemek mümkündür. Her şeyden önce, diğer yaratılış kıssaları gibi, Kur'anî yaratılış kıssası da insanın varoluş amacı, fitratı, dünyevî varoluşun gerekleri ve muhtemel sonuçları üzerine temsili açıklamalar yapmakta ve bu manada felsefî bir mahiyet taşımaktadır. Dolayısıyla burada verilmek istenen mesaj hükmi/şer'i veya akidevî/kelâmî olmayıp, tüm hükümlerin de varlık sebebi olan varoluşun mahiyetine ve gereklerine yönelik olmaktadır. Kıssa üzerine yapılan yorumlarda da söz konusu ruhun belli ölçüde korunmuş olduğunu söylemek gerekir. Bununla birlikte, aşağıda görüleceği gibi, konunun gaybı ilgilendiren boyutunun ve mecazi bir dil kullanılmış olduğu gerçeğinin kimi zaman göz ardı edildiği, ilgili âyetlerin ahkâm âyetleri gibi ve kıssanın aslı mesajından sapmalara yol açan birtakım gereksiz detaylara girilmek suretiyle yorumlandığı da bir vâkıdır. Daha da önemlisi Âdem'in eşi ve ilk kadın olarak Havva'nın yaratılış biçimi, gagesi ve yasak meyveyi yemedeki rolü ile bağlantılı olarak Kur'an anlatımıyla örtüşmeyen bir takım nakillere tefsirlerde sıklıkla yer verildiği görülmektedir.

el-Bakara 2/30: Bir zaman Rabbin meleklere: “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. [Melekler]: “Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi [halife] yapacaksın? Oysa biz seni överek tesbih ediyor ve seni takdis ediyoruz” dediler. [Rabbin]: “Ben sizin bilmediklerinizi bilirim” dedi.

Âyette geçen “halife” kavramını, “nesilden sonra nesil, asırdan sonra asır halinde birbiri ardınca gelecek kavim” veya yeryüzünde daha önce yaşamış bir canlı grubunun yerine geçecek bir tür biçiminde anlayanlar olmakla birlikte, müfessirler arasındaki yaygın görüş bunun, yeryüzündeki yaratıklar arasında hükmetme veya hükmünü icra etme konusunda Allah'ı temsil edecek bir vekil olduğu yönündedir.¹³³ Nitekim erken dönem müfessirlerinden Taberî, diğer manalarının yanı sıra, “halife” kelimesinin bu ikinci manasına işaret etmektedir.¹³⁴ Bu manada Âdem'in ilk peygamber (resul) olduğu da ifade

133 Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf 'an hakâik gauâmizi'l-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi'l-te'vîl* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1418/1998), I, 251; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273), *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, nşr. Muhammed İbrâhim Muhammed Hifnâvî ve Mahmûd Hamid Osman, 2. bs. (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1416/1996), I, 263; İsmâil b. Ömer b. Kesîr (ö. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, nşr. Muhammed İbrâhim Bennâ (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), I, 99, 100; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1361/1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Azim Dağıtım, I, 257.

134 Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984), I, 200.

edilmektedir.¹³⁵ Fakat, burada halife olarak kastedilen kişinin Âdem'den ziyade zürriyeti olduğunu ileri sürenler de vardır.¹³⁶ Fahreddin er-Râzî'ye göre, Âdem'in yaratılışı ve (hilâfet göreviyle) şereflendirilmesinden bahseden bu âyet, bütün insanlar için umumî bir lütuf ve nimete işaret etmektedir.¹³⁷ Şeref ve üstünlüğe delalet eden halife nitelemesi, aynı zamanda, insanın mülkün sahibi olmayıp onun aslı sahibi olan Allah'ın bir vekili olduğu gerçeğini de vurgulamaktadır.¹³⁸

Diğer taraftan, insanın yaratılışı konusunda Allah'ın bilgi verdiği melekler, Taberî tarafından nakledilen bir rivayete göre, yeryüzünde insandan önce yaratılıp bozgunculuk çıkaran cin taifesiyle savaşıp onları öldüren ve Cennet'te bekçilik eden özel bir sınıf melek olarak açıklanmaktadır.¹³⁹ Nitekim, meleklerin insanı yeryüzünde "bozgunculuk yapacak, kan dökecek" bir varlık olarak tanımlamaları, bir yoruma göre, bu ön bilgiden kaynaklanan bir tespit olmaktadır.¹⁴⁰ Bir diğer görüşe göre, meleklerin bu konudaki bilgisi Allah'ın onları bilgilendirmesine dayanmaktadır.¹⁴¹ Allah'ın meleklerle böyle bir diyaloga girmesindeki maksat ise, Fahreddin er-Râzî'nin belirttiği üzere, meleklerin insanın yaratılmasındaki hikmeti öğrenmelerinin gereği yahut Allah'ın bu yolla kullarına müşavereyi öğretmesi şeklindeki muhtemel iki sebebe dayandırılmaktadır.¹⁴² Zayıf bir görüş kabul edilmekle birlikte, konuyu Yahudi geleneğinde yer alan yoruma benzer şekilde, Allah'ın meleklerle istişaresi şeklinde açıklayanlar da olmuştur.¹⁴³

Çoğu müfessir tarafından da vurgulandığı üzere, meleklerin buradaki sorusu, kinama, sorgulama veya kıskanma gibi bir mana içermeyip, sadece kendilerinin bilmedikleri bir konuda Allah'ın hikmetine ve bilgisine yönelik hayret ya da meraklarını dile getirmeleri şeklinde anlaşılmaktadır.¹⁴⁴ Onun için de Tanrı, kendisini takdis ve tesbih etmelerine rağmen meleklerin bilgi yönünden eksik oluşuna ve insanın yaratılışındaki menfaate atıfla işin hikmetini açıklama yoluna gitmiştir. Dolayısıyla, yeryüzünde fesat çıkaracak olan insanın bu olumsuz tarafına baskın gelen ve Allah'ın murat ettiği bu

135 Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 263; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an*, I, 112.

136 Muhammed b. Ömer er-Râzî (ö. 606/1210), *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebir*, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1934-62), II, 165.

137 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 159.

138 Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî (ö. 1399/1979), *Tefhîmü'l-Kur'an*, çev. Ahmed Asrar (İstanbul: Bengisu, 1997), I, 76. Âdem'in Tanrı'nın suretinde yaratıldığını ifade eden hadis rivayeti için bk. Buhârî, "İsti'zân," 1.

139 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 201, 202.

140 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 201, 209; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an*, I, 101-2.

141 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 209.

142 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 166; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 252.

143 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 206; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an*, I, 100.

144 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 208-9; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 168-69; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an*, I, 99-100.

menfaat, insan neslinden birçok peygamber, elçi, salih, velî ve âlim çıkacak olmasıdır.¹⁴⁵ Bu manada Allah'ın hikmeti, "Ben sizin bilmediklerinizi bilirim" cümlesinde ifade edildiği üzere, iyiliği kötülüğünden fazla olan şeyi seçmeyi gerektirmektedir.¹⁴⁶

el-Bakara 2/31-3: Âdem'e isimlerin tümünü öğretti, sonra onları meleklerle sunup, "Haydi, doğru iseniz onların isimlerini bana söyleyin" dedi. Dediler ki: "Sen yücesin [ya Rab], bizim senin bize öğrettiğinden başka bir bilgimiz yoktur. Şüphesiz sen bilensin, hakîmsin." [Allah] Âdem'e dedi ki: "Ey Âdem, bunlara onların isimlerini haber ver." [Âdem] onların isimlerini haber verince [Allah]: "Ben size, ben göklerin ve yerin gayblarını bilirim, sizin açıkladığınızı ve içinde gizlemekte olduğunuz şeyleri bilirim, dememiş miydim?" dedi.

Çoğu müfessire göre buradaki vurgu, Tanrı'nın Âdem'i ilimde ve değerde meleklerden üstün kıldığı gerçeği üzerine yapılmaktadır. Bu şekilde Tanrı, Âdem'in faziletini ve kendilerinden üstün olan tarafını, yani ulaştığı ilim mertebesini meleklerle göstermektedir.¹⁴⁷ Dolayısıyla, meleklerin bilgisi sadece kendi sahaları ve görevleri ile sınırlı iken insanın bilgisi daha kapsamlı bir mahiyet taşımakta ve onu hilâfete daha uygun bir aday kılmaktadır.¹⁴⁸ Âdem'e öğretilen bu isimlerin ne olduğu konusunda ise farklı görüşler ileri sürülmüştür: Zatları ve filleriyle bütün eşyanın, zürriyetlerinin, meleklerin veya olup olacak bütün şeylerin isimleri, yani tüm lisanların bilgisi gibi.¹⁴⁹

el-A'râf 7/11-13: ... sonra da meleklerle, "Âdem'e secde edin" dedik, hepsi secde ettiler, yalnız İblis etmedi..." [Allah] buyurdu: "Sana emrettiğim zaman seni [Sâd 38/75: iki elimle yarattığıma] secde etmekten alıkoyan nedir?" [İblis]: "Ben" dedi, "ondan hayırlıyım. Beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın." [Allah] buyurdu: "Öyleyse oradan in, orada büyüklük taslamak senin haddin değildir. Çık, çünkü sen aşağılıklardansın!"¹⁵⁰

Müfessirlerin çoğuna göre buradaki secde, ibadet manasına gelmeyip, saygı ve Allah'ın emrine itaati veya Allah'ın iradesiyle insanın hizmetine girmeyi; yani insan, yetkisini ister iyiye ister kötüye kullansın, onun hilâfetine yardımcı olmaya memur kılınmayı ve bu konuda ahde bağlanmayı ifade etmektedir.¹⁵¹

145 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 205; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 100.

146 İsmail Hakkı Bursevî, *Muhtasar Rûhu'l-Beyan Tefsiri* (İstanbul: Damla Yayınları, 1995), I, 115.

147 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 206-7; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 175, 178, 212; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 103. İnsanın mı meleklerin mi daha üstün olduğu konusundaki görüşler için bk. *Mefâtihu'l-gayb*, II, 215-35; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 289-92.

148 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, I, 77.

149 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 215-16; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 176; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 282; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 104; Elmâlılı, *Hak Dini*, I, 266.

150 Yahudi apokaliptik literatürde yer alan benzer bilgi için bk. *Life of Adam and Eve* 12-18.

151 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 228-29; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 254; Fahreddin er-Razî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 212-13; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 111; Elmâlılı, *Hak Dini*, I, 273.

Dolayısıyla nihaî manada secde edilen, Allah'ın iradesi) olup Âdem ise kible (ilâhî iradenin tahakkuk ettiği yer) görevi görmektedir.¹⁵² Benzer şekilde, Muhammed Abduh'a göre, meleklerin secdesi, sünnetullahı uygun şekilde kâinatın ilerleyip gelişmesi konusunda insanın hizmetine girmeyi ve buna paralel olarak İblis'in secdeden kaçınması ise insanın yeryüzünde bozulmaya ve fesada yol açacak olan kötülük ruhunu emri altına alma, kötülüğe sevk eden sebepleri bertaraf etme noktasında âciz kalması manasına gelmektedir.¹⁵³

Diğer taraftan, meleklerin arasında yer almasına rağmen Âdem'e secde etmeyi reddeden ve ateşten yaratıldığı ifade edilen İblis'in bir tür melek mi, yoksa Kehf sûresi 50. âyette işaret edildiği üzere cin taifesinden biri mi olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.¹⁵⁴ Tüm bu farklı görüşleri birleştiren bir rivayete göre İblis, kendilerine *hınn* veya *cinn* denilen ve Semûm ateşinden yaratılmış bir melek kabilesine mensup olup cennet bekçilerinden idi. Allah, yeryüzünün ilk sakinleri olan cinlerin fesat çıkarması üzerine meleklerden bir ordu halinde İblis'i yeryüzüne göndermiş ve İblis de beraberindekilerle birlikte onları öldürmüştü. Bunun üzerine kendi nefsinde gururlanmış ve Âdem'e secde etmeyi reddetmişti.¹⁵⁵ Buna karşılık, İblis'in cinlerin atası olduğu şeklindeki rivayetler de mevcuttur.¹⁵⁶

Allah'ın meleklerle "açıkladığınızı ve içinizde gizlemekte olduğunuz şeyleri bilirim" şeklindeki hitabı, bazı tefsirlerde, İblis'in meleklerin arasında bulunmasına rağmen secde emrini yerine getirmekten kaçınması gerçeğine atıfla açıklanmaktadır. Buna göre insanın halife olarak yaratılacağını öğrendikten sonra meleklerin "Oysa biz seni överek tesbih ediyor ve seni takdis ediyoruz" demelerine karşılık Allah onlara adeta şöyle cevap vermektedir: Ben, sizin bilmediklerinizi, yani bozgunculuk yapma potansiyeline rağmen insanın taşıdığı değeri ve yine sizden birinin içinde gizli olan bilgiyi, yani aramızda bulunan İblis'in isyan edeceğini bilirim.¹⁵⁷

Bakara sûresinde yer alan, "yalnız İblis diretti, böbürlendi, nankörlerden (*min el-kâfirîn*) oldu" ifadesinden hareketle, İblis'in başından beri mi, yoksa sonradan mı küfre düştüğü ve bu küfrün mahiyeti konusunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür.¹⁵⁸ İblis'in emre boyun eğmemesi, kimi âlimlere

152 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 212.

153 Bk. Muhammed Reşid Rızâ (ö. 1354/1935), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm: Tefsîru'l-menâr* (Kahire 1373-80/1953-61), I, 281.

154 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 213-14; X, 299; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 225-26; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 294; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, VII, 72.

155 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 107-10; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 201, 203.

156 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 109; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 272.

157 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 210. Konuyu meleklerin gizli üstünlük iddialarına atıfla açıklayanlar da vardır. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 224.

158 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 236-37; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 298.

göre inat küfrü, yani bâtilda bile bile ısrar, kimilerine göre de cehalet küfrü olmaktadır.¹⁵⁹ Bu manada İblis'in Âdem karşısındaki üstünlük iddiası, hakkı idrak edememe ve doğru yoldan sapma olarak anlaşılmalıdır.

Çoğu müfessire göre Âdem hem cevher olarak hem de yaratılış gayesi ve biçimi gereği İblis'ten üstün yaratılmıştır.¹⁶⁰ Zira Tanrı, Âdem'i yakma, hafiflik ve sürat özelliklerine sahip olan ateşe karşılık, istikrarlı, yumuşak ve kararlı bir cevherden oluşan ve gelişmenin, artmanın ve ıslahın yeri olan toprak maddesinden bizzat kendi eliyle yaratmış,¹⁶¹ ona kendi ruhundan üflemiş, her şeyin ismini öğretmiş ve melekleri kendisine secde ettirmiştir: "Ben kupkuru çamurdan, değişken balçıktan bir insan yaratacağım. Onu düzenle(yip insan şekline koy)duğum ve ona ruhumdan üflediğim zaman hemen ona secdeye kapanın."¹⁶² Fakat neticede İblis, Tanrı'yı inkârından değil, Âdem'in üstünlüğünü inkârından ve dolayısıyla Tanrı'nın secde emrini yerine getirmekten dolayı küfre düşmüştür. Bu manada İblis'in rakibi, âyetin devamından da anlaşılacağı gibi, Tanrı değil bilakis insan olmaktadır. Dolayısıyla, Fazlurrahman tarafından da belirtildiği üzere, şeytan, metafizik olarak Tanrı'ya eş değer olmayıp, insanla bağlantılı olarak devreye giren kötülüğün objektif ilkesini veya insanın çağdaşı olan ve kötülüğe sevkeden bir varlığı ifade etmektedir.¹⁶³

İblis'in kovulduğu yer hususunda da farklı görüşler mevcuttur. Cumhura göre bu yer, Âdem'in de yer aldığı Adn Cenneti, Mu'tezilî âlimlere göre ise göklerde bulunan İblis'e ait bir makamdır.¹⁶⁴ "Sen aşağılıklardansın" ifadesi ise, üstünlük iddiasında bulunan İblis'in tam tersi bir duruma düşürülmek suretiyle cezalandırılması şeklinde yorumlanmaktadır.¹⁶⁵ Taberî'ye göre, her ne kadar bu âyet özel olarak İblis'ten bahsediyorsa da "Allah'ın emir ve yasaklarına böbürlenerek boyun eğmeyen herkesi" kapsamaktadır.¹⁶⁶

Öte yandan Tanrı'nın yeryüzünde bir halife yaratacağını meleklerle haber vermesiyle başlayan ve onların Âdem'e secde etmeleriyle sonuçlanan bu süreç, Elmalılı Hamdi Yazır tarafından şu şekilde özetlenmektedir: Âdem'in halife olarak yaratılması, meleklerle durumun bildirilmesi, Âdem'in isimler

159 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIV, 38-39.

160 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, V, 130-31; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III, 388.

161 Bk. Sâd 38/75.

162 el-Hicr 15/28-29.

163 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), s. 189-90. Benzer şekilde Yahudi apokaliptik literatüründe de (Satan, Satanail, Azazel vb. isimlerle anılan) Şeytan'dan düşmüş ya da günahkâr meleklerin başı, Tanrı'yı reddeden ve ilk insan çifti başta olmak üzere insanlığı isyana sevkeden semavî varlık olarak bahsedilmektedir (I Enoch 10:4-9; II Enoch 18:3; krş. 31:1-5; Jubilees 10:5-12).

164 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, V, 132, 138; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIV, 35; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III, 389.

165 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIV, 35; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III, 389.

166 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 228.

öğretilmek suretiyle terbiyesi, meleklerle birlikte imtihan edilmesi, meleklerle güçsüzlüklerinin ve Âdem'e ehliyetinin gösterilmesi ve meleklerin hilâfete görevlendirilmiş olan Âdem'e boyun eğmeye hazır hale getirilmeleri.¹⁶⁷

el-A'râf 7/14-18: [İblis] dedi: "[Bari] bana [insanların] tekrar dirilecekleri güne kadar süre ver." [Allah]: "Haydi sen süre verilenlerdensin." "Öyleyse" dedi, "beni azdırmana karşılık, ant içerim ki, ben de onlar[ı saptırmak] için senin doğru yolunun üstüne duracağım." "Sonra önlerinden, arkanından, sağlarından, sollarıdan onlara sokulacağım ve çoklarını şükredenlerden bulmayacaksınız!" [el-Hicr 15/40: "Ancak içlerinden kendilerine ihlâs verilen kulları hariç] [Allah] buyurdu: "Haydi, sen yerilmiş ve kovulmuş olarak oradan çık. Andolsun ki, onlardan sana kim uyarırsa sizin hepinizden [derleyip] cehennemi dolduracağım."

"Beni azdırmana karşılık" şeklindeki ifade, secde emrinden dolayı İblis'in içindeki azgınlık ve küfrün ortaya çıkması veya Âdem yüzünden Allah'ın İblis'e lânet etmesi ve onu Cennet'ten kovması şeklinde yorumlanmıştır.¹⁶⁸ Nihâî manada İblis'i azdıran kuvvet, onun gerçek karakterini bildiği halde önüne onun isyanına sebep olacak teklifi koyan Tanrı'dan başkası değildir. Bu azma veya azdırılma durumuna paralel olarak İblis kelimesine "hayırdan ümidi kesen," "pişmanlık duyan" veya "kederli olan" gibi manalar yüklenmiştir.¹⁶⁹

İblis'e, insanları yoldan çıkarma mücadelesini hayata geçirmek üzere mühlet verilmesi ise kötülük problemini gündeme getirmektedir. Mu'tezilî âlimlerden bir kısmına göre İblis ancak, her hâlükârda (İblis'le veya İblis'siz) yoldan çıkması muhtemel insanları saptırmaktadır. Bir diğere göre, İblis'in insanlar üzerindeki tesiri fazla şehvet uyandırmak şeklinde cereyan etmektedir ve bu durum, kötülükten kaçınmayı zorlaştıran ve fakat karşılığında beklenen mükâfatı fazlalaştırıcı bir sürece işaret etmekte olup yoldan sapmayı gerekli kılmamaktadır. Buna karşılık Fahreddin er-Râzî, Allah için hiçbir zorunluluğun söz konusu olmadığını ve O'nun dilediği şeyi dilediği şekilde yapmakta hür olduğunu ileri sürmüştür.¹⁷⁰ Elmalılı'ya göre secde emri, İblis'in iç yüzünü ortaya çıkaran bir imtihan olduğu gibi İblis'in geri bırakılması da Âdem ve soyu içinden iyileri ve kötülere ortaya çıkaracak bir imtihan olmaktadır. Bu yolla, isyanında ısrar eden İblis (ve ona uyanlar) ile hatasından dolayı tövbe eden Âdem (ve ona tâbi olanlar) arasındaki fark gözler önüne serilmektedir.¹⁷¹

167 Elmalılı, *Hak Dini*, I, 272.

168 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIV, 37.

169 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 227; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, VII, 72.

170 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIV, 39-40.

171 Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 21.

el-A'râf 7/19-22: "Ey Âdem, sen ve eşin Cennet'te oturun, dilediğiniz yerden [bol bol] yiyin; fakat şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz." [Tâhâ 20/117: "Ey Âdem, bu [İblis] senin ve eşinin düşmanıdır. Sakın sizi Cennet'ten çıkarmasın..."] Derken şeytan onların kendilerinden gizlenmiş olan çirkin yerlerini kendilerine göstermek için onlara fısıldadı: "Rabbiniz başka bir sebepten dolayı değil, sırf ikiniz de birer melek ya da ebedî kalıcılardan olursunuz diye sizi şu ağaçtan men etti" dedi.¹⁷² Ve onlara, "Elbette ben size öğüt verenlerdenim" diye yemin etti. Böylece onları aldatarak aşağı sarkıttı [önceki mevkilerinden indirdi]. Ağacı[n meyvesini] tadınca çirkin yerleri kendilerine gördü ve cennet yapraklarını üst üste yamayıp üzerlerine örtmeye başladılar. Rableri onlara ünledi: "Ben sizi o ağaçtan men etmedim mi ve şeytan size apaçık düşmandır, demedim mi?"

Söz konusu Cennet'in, sevap yurdu olan Ebedî Cennet mi yoksa göklerdeki veya yeryüzündeki Cennet bahçelerinden biri mi olduğu konusunda farklı görüş ve deliller ileri sürülmüştür.¹⁷³ Bu manada Âdem'in yerleştirildiği Cennet'in Adn Cenneti olduğunu ve bunun sevap yurdu olan Huld Cenneti geçidinde yer alan ilk Cennet olacağı şeklinde yorumlar yapılmıştır.¹⁷⁴ Genel görüş ise söz konusu Cennet'in Ebedî Cennet olduğu yönündedir.¹⁷⁵ Öte yandan "otur" veya "yerleş" manasına gelen Arapça *uskun* ifadesi, Âdem ve eşinin Cennet'te kalıcı olmadığı, onların buraya yerleştirilmelerinin yeryüzü halifeliği için bir başlangıç veya geçiş devresi olduğu şeklinde anlaşılmıştır.¹⁷⁶ Dolayısıyla, Cennet onlara bağışlanmamış, sadece imtihan olarak orada yerleşmeleri kastedilmiştir. Onun için de Cennet'ten istifade etme noktasında bir tür sınırlama devreye sokulmuştur. Bu sınırlamayı ifade eden yasak ağacın cinsi (üzüm, incir, hurma, buğday, zeytin) ve mahiyeti (yenilenme ağacı, ölümsüzlük ağacı, sevgi ağacı) ile ilgili olarak çeşitli görüşler ileri sürülmekle birlikte, söz konusu ağacın insanı denemek için bir imtihan vasıtası ve cinsel birleşme veya dünya sevgisini temsil eden bir sembol olduğu vurgulanmıştır.¹⁷⁷ Bir yoruma göre, ağacın kendisi mekânla ilgili sınırı, meyvesi ise davranışla ilgili sınırı oluşturmaktadır.¹⁷⁸

172 Âyetteki "melek" kelimesi bir kıraate göre "melik" biçiminde okunmaktadır. Buna göre "mülk sahibi ve ebedî kalıcılardan olursunuz" (el-A'râf 7/20) şeklinde manalandırılan cümle, bir diğer âyette geçen "ebedîlik ve sonsuz hükümlerlik" (Tâhâ 20/120) ifadesi ile de örtüşmektedir. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, V, 140; Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, VIII, 348.

173 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 3-4; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 112.

174 Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 23.

175 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 4; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 112; krş. Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, I, 277.

176 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 2.

177 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 231-33, 235; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 113-14; Ateş, *Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 147. Yasak meyvenin türü ve sembolik manasıyla ilgili olarak Yahudî geleneğinde yer alan benzer yorumlar için bk. *Genesis Rabbah* 15:7.

178 Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 23.

İblis'in, kovulduktan sonra Cennet'e nasıl tekrar girip Âdem ve eşini kandıracağı noktasında ise çeşitli rivayetler zikredilmektedir: Allah'ın ona verdiği kuvvetle yeryüzünden vesvese vererek, Cennet kapısının dışından seslenerek, yılanın ağzına veya karnına girerek ya da bir hayvan şekline bürünerek (zayıf kabul edilen rivayet), şehvet yoluyla Âdem ve Havva'nın içine sızmak suretiyle.¹⁷⁹ Bir diğer görüşe göre, Âdem ve Havva'nın yerleştirildiği bu Cennet, yeryüzü Cennet'i olduğu için İblis kolayca onlara ulaşabilmiştir.¹⁸⁰ Başka bir yorumda ise, İblis'in vesvese vermek ve tuzak kurmak üzere Cennet'e girmesinin engellenmediği, sadece meleklerin saygıyla girip çıktığı girişten men edildiği ifade edilmektedir.¹⁸¹ İbn İshak tarafından yapılan bir yoruma göre şeytan, yeryüzünde Âdem soyuna görünmeden yaklaştığı gibi, Cennet'te de Âdem'e aynı şekilde yaklaşmıştır.¹⁸² Bu noktada belirtmek gerekir ki, İblis'in Tanrı tarafından lânetlendikten sonra "şeytan" biçiminde isimlendirilmesi, kandırma biçiminin "vesvese" şeklinde ifade edilmesi ve şeytanın insanoğluna dört taraftan ulaşabilme kapasitesi, söz konusu şeyin bir nevi insanoğlunun içine sızmış bulunan ve onun imtihan vasıtası olan negatif bir kuvvet veya bu güce sahip bir varlık olduğunu ima etmektedir.

Öte yandan şeytanın "ikiniz de birer melek ya da ebedî kalıcılardan olursunuz" şeklindeki hitabı ve Âdem'le eşinin bu söze inanmalarındaki keyfiyet yine farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bir görüşe göre burada kastedilen, yeme-içme ihtiyacından ve ölümden berî olma durumudur.¹⁸³ Âdem Cennet'te sonsuz yaşayacağını bilmediğinden veya Arş'ın taşıyıcısı olan melekler gibi kudretli olmak istediğinden yasak meyveden yemiştir. Farklı tefsirlerde de işaret edildiği üzere, Âdem'e sadece yeryüzü meleklerinin secde ettirildiği şeklindeki bilgiden hareketle böyle bir yorum yapılmaktadır.¹⁸⁴ Diğer bir görüşe göre defalarca Âdem ve eşini kandırmaya teşebbüs eden İblis, "melek olma" vaadi ile onları kandıramayacağını anlayınca "hükümrânlık" vaadini öne sürmüştür: "Ey Âdem, sana ebedîlik ağacını ve yok olmayacak bir hükümrânlığı göstereyim mi?"¹⁸⁵

179 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 235-39; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 15-16; XIV, 46.

180 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIV, 46.

181 Bursevî, *Rûhu'l-beyan*, I, 123.

182 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 238. Ayrıca bir hadis rivayetinde "Şeytan, âdemoğluna kan gibi nüfuz eder" ifadesi yer almaktadır. Bk. Buhârî, "Bed'i'l-Halk", 11; "Ahkâm", 21; Dârimî, "Savm", 78; İbn Mâce, "Siyâm", 65; el-Müsned, II, 337; III, 156.

183 Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 24.

184 Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-menâr*, VIII, 348.

185 Tâhâ 20/120. Söz konusu yorumlar ve tenkidi için bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIV, 46, 47-48. Fahreddin er-Râzî, mevcut yorumları eleştirmekle birlikte kendisi yeni bir yorum getirmektedir. Bu noktada diğer tefsirlerde de fazlaca tatmin edici açıklama yer almamaktadır.

Âdem'in yeryüzünde yaratıldıktan sonra Cennet'e konduğu noktasında müfessirler arasında fikir birliği mevcut olmakla birlikte, Âdem'in eşinin (Havva), Cennet'e girişten önce mi yoksa sonra mı yarattığı hususunda görüş ayrılığı söz konusudur.¹⁸⁶ Havva'nın yaratılma biçimi ise klasik tefsirlerde çoğunlukla, Tevrat anlatımında yer alan ve bazı hadis kitaplarına da girmiş olan, Âdem'den alınan "sol kaburga kemiği" rivayetine atıfla açıklanmaktadır.¹⁸⁷ İlginçtir ki Kur'an'ın hiçbir yerinde Âdem'in eşinin nasıl yaratıldığı konusunda net bir açıklama mevcut değildir. Sadece üç ayrı sûrede insanların tek bir nefisten yaratıldığına ve ondan da eşinin yaratıldığına atıfta bulunulmaktadır.¹⁸⁸ Fakat çoğu İslâm âlimi tarafından buradaki tek nefisten ve eşinden kasıt, kaburga kemiği rivayeti çerçevesinde, Âdem ve Havva olarak anlaşılmaktadır.¹⁸⁹ Buna karşılık Ebû Müslim el-İsfahânî'ye dayandırılan bir yorumda, "bir tek nefis" ifadesinin genel olarak insan cinsine işaret ettiği ve ondan eşinin yaratılmasından kastın ise doğrudan söz konusu nefisten değil de, onunla aynı cinsten yaratılma olduğu ileri sürülmektedir.¹⁹⁰ Benzer şekilde Muhammed Abduh "nefis" kelimesini cins manasına hamletmekte ve kelimenin *nekira* olarak kullanılmasından hareketle, buradaki nefisten kastın Âdem olmadığına ve insanlığın yarattığı canlının (canlı özün) durumunun müphem kılındığına

186 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 229-30; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 2-3; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 112.

187 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 230; III, 225; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 2-3; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 301; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 112. İbn Kesîr ve Taberî'de yer alan ilgili rivayetin başında "Tevrat ehli ile diğer ilim ehlerinden bize ulaştığına ve İbn Abbas ile diğerlerinin naklettiğine göre" kaydı yer almaktadır. Ayrıca Havva'nın yaratılışıyla alakalı sahih hadis kitaplarında herhangi bir rivayet söz konusu olmamakla birlikte, kadının ege kemiğinden yaratıldığını ifade eden ve kadına hoş davranmayı öğütleyen hadisler söz konusudur (Buhârî, "Enbiyâ," 1; Müslim, "Rızâ," 60). Geniş bilgi için bk. Hidayet Şefkat Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümü* (Ankara: Kitabiyat, 2000), s. 54-61. Öte yandan İbn Kesîr'de yer alan bir başka rivayette (II, 179), erkeğin topraktan yaratıldığı için toprağa, kadının da erkekten yaratıldığı için erkeğe muhtaç olduğu ileri sürülmektedir. Tevrat yaratılış hikâyesinden hareketle kadın ve erkeğin eski İsrail toplumdaki sosyal konumları üzerine yapılan bir değerlendirmede de, benzer şekilde, görevi ziraat olan erkeğin toprağa, görevi çocuk doğurmak olan kadının ise erkeğe tâbi olduğu belirtilmektedir. Bk. Ronald A. Simkins, "Gender Construction in the Yahwist Creation Myth," *Genesis: A Feminist Companion to the Bible*, ed. Athalya Brenner (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), s. 49-50.

188 en-Nisâ 4/1; el-A'râf 7/189; ez-Zümer 39/6; krş. el-En'âm 6/98.

189 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, III, 224; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, IX, 160-61. Ayrıca *havva* kelimesini, kadının canlı (*hayy*) olan Âdem'den yarattığı şeklindeki söz konusu rivayete atıfla açıklayan bir yorum söz konusudur. Bk. *Câmi'u'l-beyân*, I, 229; *Mefâtihu'l-gayb*, III, 3; krş. dn. 109.

190 Bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, IX, 161. Nitekim âyette geçen "bir tek nefisten" ifadesindeki *min* edatının, "bir şeyden alınma veya çıkarılma" (yani -den, dan) manasının yanı sıra "aynı özelliğe sahip, aynı yaratılışa" anlamı da içerdiği ileri sürülmektedir. Bk. Amine Vedüd-Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, çev. Nazife Şişman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), s. 42.

dikkat çekmektedir.¹⁹¹ Yine Abduh'a göre, "bir tek nefis" ifadesinin Âdem olarak anlaşılması, âyetin metnine veya zahirine dayandırılmayıp Âdem'in insanlığın atası olduğu şeklindeki yaygın inançtan kaynaklanmaktadır. Bu noktada Abduh, diğer milletlerin kendi asıllarını farklı kişilere dayandırdığı gerçeğinin yanı sıra, Kur'an'da bahsi geçen ve Sâmî din mensupları tarafından insanlığın atası olarak kabul edilen Âdem'den önce başka birçok Âdem'lerin yaratıldığına yönelik nakillerin, Sûfî gelenek ve İmâmîyye Şîası içerisinde yer aldığına işaret etmektedir.¹⁹²

Öte yandan, buradaki tek nefisten ve eşinden kastın Âdem ve Havva olduğu varsayıldığında bile, âyette vurgulanan husus, kimi müfessirler tarafından (kadının erkekten yaratılmış bir şey olduğu değil bilakis) tek bir canlıdan (veya aynı cinsten) ve birbirlerini tamamlamak üzere eşinin ve bütün insan türlerinin yaratıldığı, yani tekten çokluk ve farklılığın ortaya çıktığı ve bunun da hür ve irade sahibi bir Yaratıcı'nın varlığına delâlet ettiği şeklinde ortaya konmaktadır.¹⁹³ Benzer şekilde, Kutub'a göre ayet, aynı cins (insan) ve nefse (ismi Âdem veya değil) aidiyetleri açısından, yani asılları itibarıyla, gerek çeşitli ırklar gerekse kadın ile erkek arasında hiçbir farkın söz konusu olmadığına işaret etmektedir.¹⁹⁴

Âdem ve Havva'nın kandırılması noktasında da Tevrat anlatımıyla büyük paralellikler taşıyan ve fakat Kur'an'daki anlatımla uyuşmayan birtakım rivayetler, tefsirlerde ve diğer İslâmî kaynaklarda yer almaktadır. Söz konusu rivayetlerde Şeytan'ın, Âdem ve Havva'yı saptırmak için, yılanın içine girmek suretiyle, Cennet'e gelmesinden, Âdem'i kandıramayınca Havva'yı kandırmasından ve yasak meyveden yiyen Havva'nın Âdem'e de (sarhoş etmek suretiyle) yedirmesinden bahsedilmektedir.¹⁹⁵ Bu rivayetlerde ayrıca özellikle

191 Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-menâr*, I, 280; IV, 324. Benzer görüş için bk. Kutub, *Fi zilâl*, II, 342.

192 Bk. Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-menâr*, IV, 325. Tevrat'ta insanın yaratılışından dünyanın yaratılışının bir parçası olarak bahsedildiği ve dolayısıyla bir ilke işaret edildiği için Tevrat'taki yaratılış hikâyesine konu olan insanı "ilk" insan olarak nitelendirmek kaçınılmaz olmaktadır. Fakat, konuya Kur'an noktasından bakıldığında, özellikle de Âdem'in yaratılışından alemlerin yaratılması hadisesinden bağımsız olarak bahsedildiği gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu Âdem'in ilk insan olup olmadığı sorusuna kesin bir cevap vermek güçleşmektedir.

193 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, III, 223-24; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, IX, 159, 160, 161.

194 Kutub, *Fi zilâl*, II, 342. Benzer görüş için bk. Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 189.

195 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 235-36, 237; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'an*, III, 394. Ayrıca bk. Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât* (Ankara: DİB Yayınları, 1979), s. 258-61. *Mesnevî*'de yer alan benzer yorumlar için bk. Dilâver Güreer, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamberlerin Öyküleri*, çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), s. 130-31. Kadınların eşlerine hiyanetinden Havva'yı sorumlu tutan bir hadis rivayeti için bk. Buhârî, "Enbiyâ", 1. Burada Yahudilik (ve Hristiyanlık) kaynaklı olup hadis ve tefsir literatürüne giren her bilginin yanlış olduğu şeklinde bir çıkarım ön görülmemekte; bilakis, Yahudilik açısından belli bir kontekste oturmakla birlikte, Kur'an'a ve İslâm anlayışına zıt düşen bir kısım rivayetler kastedilmektedir.

Havva'ya ve yılanı verilen ve yine Tevrat anlatımını çağnştırın cezalardan söz edilmektedir. Buna göre Kur'an'da Âdem'le birlikte (ilk) insan çifti ve insanlığın ebeveyni olarak sunulan Havva'ya atfedilen ve tüm kadınların da bir nevi ortak olduğu cezalar şöyle sıralanmaktadır: Mükemmel ve akıllı yaratılmışken sonradan kıt akıllı ve adet gören bir varlık durumuna gelmek (kadının zihni ve biyolojik kusurluluğu fikri), istemeyerek hamile kalmak ve zorlukla çocuk doğurmak.¹⁹⁶

Diğer taraftan Âdem ve Havva'nın işledikleri hatanın mahiyeti ile ilgili olarak da çeşitli yorumlar mevcuttur. Bir görüş, Allah'ın emrine uymama şeklindeki bu hatanın Âdem'in peygamberliğinden önce vuku bulduğu veya unutulmuşken sonradan kıt akıllı ve adet gören bir varlık durumuna gelmek (zelle) olduğu yönündedir.¹⁹⁷ Aynı zamanda, "O unuttu, biz kendisinde bir azim (ısrar) bulamadık"¹⁹⁸ mealindeki âyetten hareketle, unutmaya (nisyan) bağlı hatanın (isyan) masumiyet vasfını ortadan kaldırmayacağı ileri sürülmektedir.¹⁹⁹ Buna paralel olarak, "Şeytan onların ayaklarını kaydırđı"²⁰⁰ ifadesinde yer alan "kaydırma" kelimesi de, hata veya zelle, yani kasıtsız olarak doğru yoldan ayrıma şeklinde anlaşılmıştır.²⁰¹ Nitekim Fahreddin er-Razî tarafından yapılan bir açıklamaya göre Âdem ve Havva, İblis'in söylediklerini hiçbir şekilde onaylamayıp sadece şehvetlerine uymuşlardır.²⁰² Farklı bir görüş de İblis'in ancak Allah adına yemin etmek suretiyle onları kandırđı yönündedir. Buna göre Âdem, hiç kimsenin Allah adına yalan yere yemin edeceğini düşünmediği için İblis'in doğruyu söylediğini var saymıştır.²⁰³ Mu'tezilî yorumuna göre ise Âdem, ağaçla ilgili yasağı ağacın bütün bir türüne değil de sadece işaret edilen ağaca hamletmek suretiyle ictihad hatasında bulunmuştur.²⁰⁴ Bununla birlikte Âdem'in, hata olduğunu bilerek yasak meyveden yediğini ve

196 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 235, 237; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III, 394. İlgili rivayetlerin yer aldığı kaynaklar ve bu rivayetlerin eleştirisiyle ilgili olarak bk. Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, s. 265-66. Ayrıca bk. Seyyid Kutub (ö. 1386/1966), *Fî zilâli'l-Kur'ân*, çev. Salih Uçan ve Vahdettin İnce (İstanbul: Dünya Yayınları, 1991), II, 342. Söz konusu rivayetlerde yasak meyveyi yemenin tabii bir sonucu olarak hem erkek hem de kadın cinsini etkileyen dünyevî bir takım zorluklar, tek taraflı bir ceza biçiminde kadın cinsine yönelik ortaya konmakta ve bu şekilde, tabii bir dengenin kurulmasına hizmet eden, dolayısıyla nötr olarak algılanması beklenen, ve aynı zamanda aslında pek çok açıdan avantaj olarak görülebilecek kadın biyolojisi, kadın cinsinin kusurluluğu biçimine dönüştürülmektedir.

197 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 6, 12; XII, 128; XIV, 50; Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, I, 280.

198 Tâhâ 20/115.

199 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, I, 280; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 13.

200 el-Bakara 2/36.

201 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, I, 123.

202 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIV, 48.

203 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, V, 141; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIV, 49.

204 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 6, 13.

böylece büyük günah işlediğini kabul edenler de vardır.²⁰⁵ Yasak meyveyi yedikten sonra avret yerlerinin açılması ise, saygınlıklarının ve makamlarının elden gitmesi ya da cinsel birleşme şeklinde yorumlanmıştır.²⁰⁶

el-A'râf 7/23-25: Dediler ki: "Rabbimiz, biz kendimize zulmettik, eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan muhakkak ziyana uğrayanlardan oluruz!" [Allah] buyurdu: "Birbirinize düşman olarak inin, sizin yeryüzünde bir süreye kadar kalıp geçinmeniz gerekmektedir. Orada yaşayacaksınız, orada öleceksiniz ve yine oradan [dirilip] çıkarılacaksınız!" dedi.

Buradaki "inin" hitabının kime yönelik olduğu konusunda farklı görüşler söz konusudur. Bir görüşe göre bu hitap, kişi olarak Âdem ve Havva'ya, veya Âdem ve Havva insan cinsini temsil ettiğinden dolayı, tüm insanlığa yapılmıştır.²⁰⁷ Bir başka görüşe göre hitap, Âdem, Havva ve İblis'e (ve hatta yılan) yöneliktir.²⁰⁸ Ayrıca, söz konusu Cennet'in gökyüzünde olduğunu kabul edenlere göre bu inme yukarıdan aşağıya, yani semavî Cennet'ten yeryüzüne veya yüce bir makamdan aşağı bir konuma inme şeklinde anlaşılmaktadır; Cennet'in yeryüzünde olduğunu kabul edenlere göre ise, buradaki inmeden kasıt, bir yerden bir yere geçme, yer değiştirmedir.²⁰⁹ "Birbirinize düşman olarak" sözü ise, genel görüşe göre insanlar arasındaki veya insan cinsi ile İblis arasındaki düşmanlığa işaret etmektedir.²¹⁰ Yine buradaki "inin" emri ve Cennet'ten çıkarılma hadisesi "ceza" manası taşımaktan ziyade vücûb ifade eden bir "teklif" ya da kader ve oluş durumuna yönelik bir "açıklama" olarak anlaşılmıştır.²¹¹ Kutub'a göre bu hitap, Âdem soyunun yeryüzüne dağılmasına ve oradaki misyonunu gerçekleştirmesine yönelik ilâhî hikmete ve aynı zamanda şeytanla giriştiği savaşın başlangıcına işaret etmektedir.²¹²

el-Bakara 2/37: Âdem Rabb'inden birtakım kelimeler aldı. (O da) bunun üzerine onun tövbesini kabul etti. Şüphesiz O, tövbeyi çok kabul edendir [Tâhâ 20/122: Sonra Rabb'i onu [Âdem'i] seçti, tövbesini kabul etti, doğru yola iletti].

205 İlgili görüş ve tenkid için bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 6, 11-13; XXII, 127.

206 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIV, 46; Ateş, *Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 148.

207 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 255; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 17; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'an*, I, 115.

208 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 239; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 255; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 16-17; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'an*, III, 395.

209 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, V, 144; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 255; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 16. Âdem ve eşinin yeryüzünde indikleri nokta ile ilgili rivayetler için bk. İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'an*, I, 115. Aden bahçesi tabirini insanın içinde bulunduğu ve yeryüzüne ait primitif bir durum şeklinde anlayan İqbal'e göre söz konusu iniş, mekân değil durum değişikliğini ifade etmektedir. Bk. İqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, s. 84-85.

210 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 240; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 255; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 17.

211 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 17; Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-menâr*, I, 281. Benzer görüş için bk. İqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, s. 86-87.

el-Bakara 2/38-39: "Hepiniz oradan inin," dedik. "Yalnız size benden bir hidayet geldiği zaman, kim benim hidayetime uyarırsa artık onlara bir korku yoktur ve onlar üzülmeceklerdir. İnkâr edip âyetlerimizi yalanlayanlarsa ateş halkıdır, onlar orada ebedî kalacaklardır."

Âyette bahsi geçen "kelimeler"den kastın, Âdem'in tövbe etmek için Tanrı'dan aldığı ve gereğini yerine getirdiği birtakım sözler olduğu kabul edilmektedir.²¹³ Bu sözlerin nelerden ibaret olduğu konusunda ise çeşitli yorumlar yapılmıştır. Buna göre, Âdem ve eşine atfedilen, "Rabbimiz, biz kendimize zulmettik, eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan muhakkak ziyana uğrayanlardan oluruz" sözü veya Âdem'in tevhid ve tesbih sözleri, Âdem'in aldığı kelimelerin aslını oluşturmaktadır.²¹⁴ Tövbeyle ilgili bilginin hemen ardından "inin" emrinin tekrar edilmesiyle alâkalı olarak, bunun tekid için yapıldığı veya ilk emrin cennetten dünya semasına ikinci emrinse dünya semasından yeryüzüne inışı ifade ettiği şeklinde yorumlar yapılmıştır. Fahreddin er-Râzî'ye göre söz konusu tekrar, Âdem ve eşinin tövbelerinin kabul edilmesine rağmen inme emrinin geçerli olduğunu göstermek içindir. Zira bu emir, bir ceza olarak değil bilakis Allah'ın "Yeryüzünde bir halife yaratacağım" sözünün gerçekleşmesi için vuku bulmuş olup hatanın affedilmesinden bağımsız olarak hükmü bâkidir.²¹⁵ Buradaki "hidayet" ifadesi ise, Tanrı tarafından gönderilecek olan kitaplar ve elçiler, özellikle de Kur'an ve Hz. Muhammed olarak anlaşmıştır.²¹⁶

Çeşitli müfessirler tarafından da işaret edildiği üzere, yaratılış kıssası, Tanrı'nın rahmeti ve yol göstermesiyle yeryüzünde bir süreliğine yaşaması gereken insanoğluna günah, büyülenme ve hasetten kaçınma ve Şeytan'ın kötülüklerinden sakınma konusunda uyarıda bulunmakta ve aynı zamanda tevbenin gereğini ve hakka dönüşün her zaman mümkün olduğunu hatırlatmaktadır.²¹⁷ Diğer bir ifadeyle, yaratılış gayesi ve sorumlulukları, üstün ve zayıf noktaları, düşmanları ve dostları, kısaca dünyanın keyfiyeti noktasında insana bir ön bilgilendirme ve uyarı görevi yapmaktadır.

212 Kutub, *Fî zilâl*, I, 83, 86.

213 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 243; Bursevî, *Rûhu'l-Beyan*, I, 125.

214 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 244-45; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 19-20; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 116.

215 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 26-27. Süfi kaynaklarda yer alan benzer görüş için bk. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 91.

216 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 115; Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, I, 285; krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 257.

217 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 18, 22; Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, VIII, 352-54; I, 276, 283-85; Ateş, *Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 148.

Sonuç

Yaptığı çağrışımlar ve gelenek içerisinde yer alan belli başlı yorumlar doğrultusunda yaratılış ve düşüş hikâyesini konu edinen ilgili Yahudi ve İslâm kutsal metinleri arasında ortaya konan bu mukayeseden sonra, söz konusu metinlere damgasını vuran hâkim anlayışlar arasındaki temel farkları özetlemek gerekirse, şunları söylemek mümkündür: Her şeyden önce, amacı ve açıklık getirmeye çalıştığı konular açısından bakıldığında her iki anlatımdaki ana tema, tabii olarak, “varoluş” sorusu ve bu soruyla bağlantılı kavramlar üzerine temellenmektedir. Fakat, her iki metnin ortak konusu olan bu varoluş probleminin Tevrat ve Yahudi sözlü geleneğindeki açılımının daha ziyade “yabancılaşma” (düşüş, dünyevî acıların kaynağı ve toplumsal hiyerarşi), Kur'anî ve tefsiri açılımının ise “metafizik” eksen (yaratılışın amacı, kötülüğün kaynağı ve insanî sorumluluk) etrafında geliştiği tespit edilmektedir.

Buna göre, ilgili Tevrat anlatımına hâkim olan söz konusu yabancılaşma teması, Rabbinik gelenek içerisinde birbiriyle bağlantılı üç safhada kendini ortaya koymaktadır. İlk olarak, günah-ceza veya şehvet-ölüm ilişkisi ve ölüm-süzlüğün ya da Cennet'in kaybı gibi meselelere ağırlık veren Rabbinik yorumlar, Tanrı ile insan arasında cereyan eden ve doğrudan Tevrat anlatımına dayanan genel bir yabancılaşmayı öngörmektedir. Söz konusu yabancılaşmayı aşmak adına, ikinci safhada, İsrail'in seçilmişliği inancı devreye girmektedir. Dolayısıyla, insanın kutsanmışlığı ve diğer canlılara üstünlüğü (Ruhban metni) ile insanın günah işlemesi ve düşüşü (Yahvist metin) temaları arasında orta bir yol bulmaya ve düşüş sürecini geri çevirmeye çalışan Yahudi sözlü geleneğinde Tanrı'nın suretinde yaratılma hadisesi, başlangıç itibarıyla değilse bile nihai manada, (tek Tanrı inancına sahip olan) İsrailoğulları'nın bir özelliği olarak anlaşılmalı ve insana yüklenen bir misyondan ziyade İsrail'e bahşedilen ya da İsrail'in elde ettiği seçilmişlik payesi ve (putperestliği temsil eden) diğer milletlerin Tanrı tarafından reddedilmesi bağlamında kendini gerçekleştirmektedir. İsrail'in mükemmel ve model insan olan İbrahim'le, diğer milletlerinse başarısızlığa uğrayan ve Cennet'ten kovulan Âdem'le özdeşleştirildiği bu ikinci aşamada, yabancılaşma sürecinin bir sonraki boyutu, yani İsrail ile diğer milletler arasındaki yabancılaşma devreye girmektedir. Konu erkek ve kadın cinsleri olduğunda ise –ki bu da bizi üçüncü ve son safhaya yani erkek ve kadın cinsleri arasındaki yabancılaşmaya götürmektedir– İsrailoğulları'nın yerini alan erkek, bu sefer olumlu bir imaja sahip olan Âdem'le, diğer milletlerin yerini alan kadınsa günahkâr Havva'yla eşlenmektedir. Buna paralel olarak İsrailoğulları Sina Ahdî sayesinde Âdem ve Havva'nın günahının etkisinden kurtulurken, yani Tanrı'ya yönelik yabancılaşmayı kendi seçilmişliğinde aşarken, diğer milletler günahla yaşamaya ve tüm kadınlarsa Havva'nın (ilk) günahının izlerini ömür boyu hayatlarında taşımaya bir nevi mahkûm olmaktadırlar.

Kur'anî yaratılış kıssasının tefsirlere yansıyan çağrışımları ise hadiseyi daha ziyade insanın Cennet'te başlayıp yeryüzünde devam eden ve fakat burada sonlanmayan, yani bu dünyanın sınırlarını aşan yaratılış gayesi, yeryüzündeki konumu (hilâfet), günaha temayülü ve tövbenin önemi bağlamında ele almaktadır. Bu çerçevede Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak yaratılma vasfı, belli bir gruba değil bizatihi insana ait bir vasıf olup yanılma, yoldan çıkma ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarma potansiyeline rağmen insanoğlu, içinden çıkacak mümin kullar adına bu göreve lâayık görülmektedir. Öte yandan, kıssa üzerine yapılan yorumlarda özellikle kadın cinsiyle bağlantılı olarak, Kur'an'ın tüm insanları tek bir Yaratıcı'ya ve kaynağa bağlayan, üstünlüğü belli bir gruba veya cinse değil fakat takva açısından ileride olanlara atfedilen vurgusuna ters bir takım rivayetlere başvurulmaktadır. Dolayısıyla, Kur'anî yaratılış kıssasının öngördüğü metafizik açılım İslâm tefsir geleneğinde büyük ölçüde korunsa da, özellikle Havva motifi etrafında şekillenen yorumlar vahiy-rivayet ekseninde yaşanan farklılaşmaya işaret etmektedir.

Söz konusu Tevrat ve Kur'an anlatımları ve ilgili yorumlar arasında ortaya çıkan bu temel farklılıklar ve kısmî benzerlikler bir yana, bu iki geleneğe ve aslında tüm geleneklere damgasını vuran ortak nokta nedir diye sorulacak olursa, bu ortak nokta sanırım insan elinin değdiği her şeyin, az veya çok, saflıktan ve dolayısıyla doğruluktan bir şeyler kaybettiği gerçeğinde yatmaktadır. İnsan da zaten bunun için Cennet'ten indirilmemiş miydi? Belki de aynı şekilde, bütün dinî geleneklerin üzerinde yükselen ve bazen bir pasajda bazense bütün bir kitapta ortaya çıkan o aşkın ve el değmemiş gerçekliğin üzerini örten bu farklılıklar, aslında bize tüm izafiliğimizle kim ve ne olduğumuzu, nereden gelip nereye gittiğimizi sorgulatmak gibi olumlu bir fonksiyon icra etmektedir.