

Afrika'da Din, Toplum ve Siyaset

İNANÇ BİÇİMLERİ, PROSOSYALLİK
VE HAREKETLER

Editör
MAHMUT DÜNDAR



BİDGE Yayınları

**Afrika’da Din, Toplum ve Siyaset: İnanç Biçimleri,
Prososyallik Ve Hareketler**

Editör: MAHMUT DÜNDAR

ISBN: 978-625-8567-52-6

1. Baskı

Sayfa Düzeni: Gözde YÜCEL

Yayınlama Tarihi: 2025-12-25

BİDGE Yayınları

Bu eserin bütün hakları saklıdır. Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının ve editörün yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Sertifika No: 71374

Yayın hakları © BİDGE Yayınları

www.bidgeyayinlari.com.tr - bidgeyayinlari@gmail.com

Krc Bilişim Ticaret ve Organizasyon Ltd. Şti.

Güzeltepe Mahallesi Abidin Daver Sokak Sefer Apartmanı No: 7/9 Çankaya /
Ankara



Ön Söz

İnsanoğlu sosyal bir varlık olarak birtakım gereksinimlerle dünyaya gelmektedir. Bu gereksinimlerin başında din gelmektedir. Dinin insan hayatındaki önemine binaen tarihin geçmişinden günümüze değin adeta dinsiz toplumlar yok denecek derecede olmaktadır. Zira dinler hak ve batıl farkı olmaksızın insan hayatında önemli bir yer edinmektedir. Din kişinin tatmin olabilmesi için ihtiyaç duyduğu, sığınmak istediği kutsala inanmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla dindarlık anlayışı hemen hemen her çevrede geleneksel olarak sürdürüldüğü gibi dinin birey ve topluma dönük faydaları da görülebilmektedir. Böylece bu çalışmada farklılıklarla birlikte birtakım bazı bölgelerin dinlerinden ve ilgili hareket ve faaliyetlerinden söz edilmektedir.

İÇİNDEKİLER

DİNDARLIK VE PROSOSYALLİK ÜZERİNE AMPİRİK BİR ARAŞTIRMA	1
<i>ŞERİFE ERİCEK</i>	
GELENEKSEL AFRIKA DİNLERİ	18
<i>MURAT KAYA</i>	
AFRIKA SİYONİST HAREKETİ	49
<i>MURAT KAYA</i>	

DİNDARLIK VE PROSOSYALLİK ÜZERİNE AMPİRİK BİR ARAŞTIRMA

Şerife ERİCEK MARAŞLIOĞLU ¹

Giriş

Prososyallik, genellikle, kişinin kendisine herhangi bir fayda sağlama beklentisi olmadan başkalarına fayda sağlayacak şekilde gönüllü hareket etme eğilimini ifade eder ve şefkat, empati, paylaşım ve yardım etme gibi birçok şekilde kendini gösterir (Batson, 2010; Batson & Powell, 2003; Eisenberg & Miller, 1987). Sosyal işlevselliğin önemli bir yönü olan bu davranışların doğrudan yardım edilen kişiler için sağladığı faydalar açık olmakla birlikte, mevcut bulgular aynı zamanda hem prososyal eylemlerin yaşam boyunca bireyin kendisi hem de daha geniş toplum üzerinde de olumlu ve yaygın etkiler oluşturduğunu göstermektedir (Caprara vd., 2012). Yapılan çalışmalarda da sıklıkla prososyal davranışlar sergileyen öğrencilerin daha iyi akademik sonuçlar sergilediğini ve sorunlu davranışlara daha az maruz kalacakları gibi sosyal ve okul uyum endeksleri arasında bağlantı bulunmuştur (Bandura vd., 1999; Carlo vd., 2018). Benzer şekilde prososyal davranışlar duygu düzenleme ve sosyal-bilişsel becerileri geliştirmektedir (Eisenberg vd., 2015).

Öz düzenleme teorisi çerçevesinde, prososyallığın temel bileşenlerinden biri olan öz düzenleme becerisinin, ergenlerle yapılan araştırmalarda da desteklendiği görülmektedir. Söz konusu çalışmalar, bir başkasının yaşadığı sıkıntıyı gözlemlemenin, bireyin

¹ Dr, Öğretim Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Orcid: 0009-0004-5406-0700

kendi olumsuz duygusal tepkilerini kontrol etme ve düzenleme kapasitesini zorunlu kıldığını ortaya koymaktadır (Eisenberg vd., 2015). Söz konusu makalede de duygu düzenleme becerilerinin ergenlerin sosyal uyum süreçlerinde belirleyici olduğu ve bu becerilerin özellikle başkalarının duygusal durumlarıyla karşılaşıldığında koruyucu bir işlev üstlendiği vurgulanmaktadır (Criss vd., 2021). Bu nedenle, prososyal davranışları gelişmiş bireylerin duygusal sorunlara daha az eğilimli olabileceği söylenebilir. Giderek artan sayıda literatür prososyal davranışların depresyon gibi olumsuz ruh sağlığı semptomlarını azalttığını göstermektedir (Memmott-Elison vd., 2020; Memmott-Elison & Toseeb, 2023). Başkalarına yönelik fayda sağlayıcı davranışlarda bulunmak, bireyi stresörlerden uzaklaştırarak ya da amaç duygusunu ve öz-yeterlik algısını güçlendirerek ruh hâlinin iyileşmesine katkı sağlayabilir (Brown & Brown, 2015). Çalışanlar üzerinde yapılan diğer bir çalışmada ise prososyal davranışların iş doyumunu artırdığını göstermektedir (Akduru & Semerciöz, 2024). Tüm bu araştırmalar, prososyal davranışın bireyleirn hem eğitim, psikolojik refah hem de iş yaşamlarındaki uyum ve tatmin düzeylerini destekleyen çok boyutlu psikososyal kaynak niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla toplumların devamlılığında ve insanların sağlıklı sosyal ilişkiler sürdürmelerinde prososyal eğilimlerin belirleyicilerini anlamak, hem akademik hem de politik açıdan giderek daha önemli hâle gelmektedir.

Prososyal davranışların kökeni, geçmişten günümüze sosyal psikoloji, gelişim psikolojisi ve ahlaki psikoloji alanlarının temel araştırma konularından biri olmuştur. Bireylerin başkalarına yardım etme, işbirliği kurma ve sosyal sorumluluk üstlenme eğilimlerinin hangi psikolojik süreçlerden beslendiği uzun yıllardır tartışılmaktadır. Bu bağlamda empati, ahlaki muhakeme, sosyal normların içselleştirilmesi, bağlanma stilleri, kişilik özellikleri ve kültürel değerler gibi çok sayıda unsurun prososyalliği şekillendiren

temel belirleyiciler arasında yer aldığı bilinmektedir (Carlo & Randall, 2002). Prososyal davranış; biyolojik eğilimler, sosyokültürel faktörler ve bireysel gelişim süreçlerinin etkileşimiyle ortaya çıkan çok boyutlu bir olgu olarak değerlendirilmektedir.

İnsanlık tarihi boyunca din, bireyin varoluşunu anlamlandırma çabasının, kültürel kimlik oluşumunun ve toplumsal düzenin en önemli yapıtaşlarından biri olarak kabul edilmiştir (Cela-Conde & Marty, 1998; Glock & Stark, 1965). Bu bağlamda din, insanın İlahi ya da aşkın olan ile kurduğu ilişkinin tüm yönlerine atıfta bulunur (Meissner, 2003, s. 119). Literatürde din; inançlar ve ritüeller sistemi (Hiebert, 1992), hayatın iniş çıkışlarıyla ve varoluşsal sorunlarla başa çıkmanın bir yolu (C. Daniel Batson vd., 2017; Malinowski, 1948), ilahi olanın yüceltilmesi (Yavuz, 1982, s. 87), bir zirve deneyimi (Maslow, 2015), bir sosyal sistem (Durkheim, 2005) ya da bir sanat ifadesi (Beit-Hallahmi, 1991) olarak farklı perspektiflerden ele alınmıştır. Argyle ve Beit-Hallahmi dini “İlahi veya insanüstü bir güce duyulan inançlardan ve ibadetlerden oluşan bir sistem.” Olarak tanımlarken (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975, s. 1); Moreira-Almeida, Lotufo ve Koenig dini, “kutsalla veya aşkın olan güçle ilişkileri kolaylaştıran inançlar, ibadetler ve sembollerle organize edilmiş bir sistem” (Moreira-Almeida vd., 2006, s. 243) şeklinde kavramlaştırmıştır. P. Tillich’in yaklaşımında ise “Dini, nihai kaygı, dolayısıyla nihai tatmin arzusu” olarak konumlandırılır (Tillich, 2000, s. 15). Otto’ya göre din, kutsal varlığın tecrübe edildiği yegâne boyutu temsil eder (Otto, 1958, 5). Etimolojik olarak din kavramı Latince religere ve religare köklerinden türemiş olup “kutsala bağlılık, saygı ve ibadetle yöneliş” anlamlarına gelmektedir (Griffiths, 2000; Peker, 2013; Uysal, 1996). Türkçedeki kullanımı itibarıyla ise din; “bir inanç sistemi veya bir inancın kaideler bütünü” ifade eder. İslam düşüncesi bağlamında din; “akıl sahibi bireyleri kendi iradeleriyle iyilik yapmaya sevk eden ilahi ilkeler bütünü” (Yazır, t.y, ss. 92-93)

ve “dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmalarını sağlayan, peygamberler aracılığıyla Allah’ın gönderdiği ilahi esasların bütünüdür” (Akseki, 1996, s. 53) olarak açıklanmaktadır.

Dini inanç ve pratikler, bireyin yalnızca kutsal tecrübesini değil, toplumsal yaşamın düzenlenmesini de etkileyen bir işlevselliğe sahiptir. Bu doğrultuda din; ahlaki normların belirlenmesinde, sosyal ilişkilerin düzenlenmesinde ve toplumsal dayanışmanın teşvik edilmesinde önemli bir rol üstlenerek bireysel ve kolektif yaşamın merkezinde yer almaktadır. O halde din, hem bireysel davranış örüntülerini hem de toplumsal etkileşim süreçlerini şekillendiren güçlü bir sosyokültürel mekanizma olarak değerlendirilmekte; prososyal tutum ve davranışların kaynağını anlamada önemli bir değişken olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun temel nedeni dinlerin yardımseverlik, gönüllülük, empati, paylaşmak gibi prososyal davranışları teşvik etmesidir. Örneğin, Tevrat’ta ihtiyaç sahiplerine yardım etmek Tanrı tarafından emredilen bir ahlaki yükümlülük olarak sunulmakta; yoksulu gözeten, paylaştan ve yardım eden bireylerin ise ilahî bir mükâfatla ödüllendirileceği ifade edilmektedir (Tesniye 15:7–8; Tesniye 15:11).

İslam dini de insanlara yapılan her türlü iyiliği “sadaka” olarak nitelendirmiş (Tirmizî, Birr, 36); bu sayede yardımseverlik ve başkalarını gözetme davranışlarını ibadet ve ahlaki sorumluluk çerçevesine yerleştirmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de, toplumsal ilişkilerin niteliğini güçlendiren cömertlik, yardımlaşma, empati ve özgecilik gibi prososyal davranış örüntüleri sistematik biçimde teşvik edilmektedir . Buna karşılık, bireyler arası etkileşimi zayıflatan bencillik, cimrilik ve benzeri olumsuz kişilik eğilimlerinden kaçınılması gerektiği vurgulanmakta; böylece ahlaki erdemlerin sosyal bütünleşme ve toplumsal dayanışma üzerindeki belirleyici rolü öne çıkarılmaktadır (Bkz. Bakara 2:261–263; Mâide 5:2; İnsan 76:8–9; Teğâbün 64:16; İsrâ 17:29). Literatürde dindarlığın

bireylerin ruh sağlığı üzerinde etkili olduğu; (Vural & Ayten, 2021; Yapıcı, 2017) ayrıca duygu düzenleme süreçleri (Karslı, 2020) ile sosyal davranışların yönlendirilmesinde (Danışman & Kartopu, 2023) önemli bir rol oynadığına dair güçlü bulgular bulunmaktadır. Nitekim çeşitli çalışmalar, bireylerin dindarlık düzeylerindeki artışın yardımseverlik eğilimlerini (Ayten, 2009a; Karslı, 2022) ve gönüllülük davranışını (Özcan, 2024) anlamlı biçimde artırdığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda mevcut çalışma, dindarlığın prososyallik üzerindeki etkisi incelemeyi amaçlamakta ve bireylerin dindarlık düzeyleri ile prososyal davranışları arasındaki ilişkinin yönünü tespit etmeyi hedeflemektedir. Araştırma, bu sorunsalı nicel veri analiz tekniklerinden yararlanarak sistematik biçimde test etmektedir.

Yöntem

Örneklem ve Prosedür

Bu araştırma, 2024-2025 Eğitim Öğretim döneminde basit rastgele örnekleme yöntemi ile seçilen üniversite öğrencileri üzerinde yürütülmüştür. Çalışmanın yürütülmesi için Gümüşhane Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiđi Kurulu'ndan onay alınmıştır (sayı: E-9567491, onay no: 2025/5). Katılımcılar, araştırmanın amacı ve kapsamı hakkında ayrıntılı olarak bilgilendirilmiş ve gönüllü olarak onam vermişlerdir. Veriler, çevrimiçi anket yöntemiyle toplanmış olup, katılımcıların öz bildirim ölçeklerini tamamlaması yaklaşık 5–10 dakika sürmüştür. Araştırma örneklemi, 19–29 yaş aralığında, ortalama yaşı 23 olan 725 (534 Kadın, 191 Erkek) öğrenciden oluşmaktadır; bu katılımcıların 420'si kadın, 239'u erkektir. Veri toplama sürecinde, araştırmacılar tarafından hazırlanmış Kişisel Bilgi Formu ile birlikte Dindarlık Ölçeği ve Prososyallik Ölçeği kullanılmıştır. Toplanan veriler, araştırmanın nicel amaçlarına uygun olarak analiz edilmiştir.

Veri Toplama Araçları

Demografik Bilgi Formu. Katılımcıların yaş, cinsiyet, medeni durum ve sosyoekonomik durum gibi demografik özelliklerini belirlemek amacıyla araştırmacılar tarafından özel bir form hazırlanmıştır.

Dindarlık Ölçeği: Araştırma grubunun dindarlık düzeylerini ölçmek amacıyla, Uysal (1995) tarafından geliştirilmiş ve Ayten (2009b) tarafından kısaltılan 10 maddelik 5'li Likert tipi Dindarlık Ölçeği kullanılmıştır. Ölçek iki alt boyuttan oluşmaktadır: İbadet-bilgi ve inanç etki. Öçekten alınan yüksek puanlar güçlü dindarlığı, düşük puanlar ise zayıf dindarlık düzeylerini göstermektedir. Bu çalışma ölçeğin Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı .747 değerine sahip olduğu tespit edilmiştir.

Prososyallik Ölçeği: Katılımcıların prososyallik düzeylerini ölçmek amacıyla Caprara ve arkadaşları (Caprara vd., 2005) tarafından geliştirilmiş Bağcı ve Öztürk-Samur (Bağcı & Samur, 2016) tarafından Türkçeye uyarlanmış olan ölçek dört alt boyuttan ve 16 maddeden oluşmaktadır. Öçekten alınan yüksek puanlar prososyal davranışların yüksek olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çalışma ölçeğin Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı ,891 değerine sahip olduğu tespit edilmiştir.

Verilerin Analizi

Veriler SPSS istatistiksel paket programı kullanılarak analiz edilmiştir. İlk olarak, tanımlayıcı istatistikler belirlendi, çalışma değişkenlerinin iç tutarlılığı hesaplandı ve SPSS ile Pearson korelasyon analizi gerçekleştirildi. Ayrıca araştırmada dindarlık ve prososyallik değişkenleri arasındaki ilişkinin yönünün belirlenmesi amacıyla Pearson Korelasyon analizi uygulanmıştır.

Sonuçlar ve Bulgular

Dindarlık ve Prososyallik Düzeyinde Tanımlayıcı ve Korelasyon Analizi

Çalışma değişkenleri için ortalamalar, standart sapmalar ve karşılıklı korelasyonlar Tablo 1’de sunulmuştur. Sonuçlar, dindarlığın prososyalite ile istatistiksel olarak anlamlı, pozitif yönlü ve orta düzeyli ($p < ,001$, $r = ,356$) ilişki tespit edilmiştir. Bulgular, bireylerin dindarlık düzeyleri arttıkça prososyal davranış eğilimlerinin de belirgin biçimde yükseldiğini göstermektedir.

Tablo 1. Değişkenlerin Tanımlayıcı İstatistiksel Sonuçları

	Prososyalite	Dindarlık	Min	Ma	Ort.	Standar	Skewnes	Kurtosi
	k	k		x		t Sapma	s	s
Dindarlık	,356**	0,1	3,4 0	5,50	4,6 0	,47	-,211	-,386
Prososyalite	0,1	,356**	3,0 0	5,00	4,0 0	,49	,069	-,471
k								

Tartışma ve Sonuç

Genel olarak bulgular, dinî öğretilerin insan davranışını şekillendirmede önemli bir sosyalizasyon aracı olduğunu göstermektedir. Din, bireylere paylaşma, yardımlaşma, merhamet, adalet ve sorumluluk gibi değerleri yalnızca ahlaki bir erdem olarak değil, aynı zamanda ibadet ve kulluk bilincinin bir parçası olarak sunmaktadır. Bu normatif yapı, dindar bireylerin sosyal çevreye karşı daha duyarlı olmalarını ve toplumsal sorunlara ilişkin daha hassas tutumlar geliştirmelerini kolaylaştırmaktadır. Araştırmanın sonuçları, dindarlık düzeylerinin prososyal eğilimlerle pozitif yönlü ve orta düzeyde anlamlı bir ilişki gösterdiğini ortaya koyarak, dini inanç ve pratiklerin toplumsal dayanışma ve işbirliği davranışlarını desteklediğini göstermiştir. Literatürde yer alan geniş ölçekli araştırmalar ve meta-analizler de bu bulgularla örtüşmektedir. Örneğin Saroglou ve arkadaşlarının yürüttüğü meta-analitik çalışma, dindarlığın yardımseverlik, gönüllülük, empati ve sosyal sorumluluk gibi prososyal davranışların güçlü bir yordayıcısı olduğunu göstermektedir (Saroglou vd., 2004). Benzer şekilde Shariff ve arkadaşları tarafından yapılan meta-analitik incelemede de dini

tutum ve davranışların prososyallik üzerinde anlamlı ve güçlü bir etkiye sahip olduğu vurgulanmıştır (Shariff vd., 2016). Mevcut araştırmada elde edilen bulgular da bu doğrultuda olup, bireylerin dini motivasyonlarının başkalarıyla ilişkilerinde daha yapıcı, destekleyici ve yardım odaklı bir tutum geliştirmelerine katkı sunduğunu ortaya koymaktadır.

Dinin öz kontrol ve öz düzenleme üzerinde güçlendirici etkisi olduğu yönündeki sonuçlar da dikkate değerdir. McCullough ve Willoughby'nin ileri sürdüğü gibi, dinî inanç ve pratikler bireyin öz disiplin geliştirmesine katkı sağlamakta; bu durum hem ruh sağlığı üzerinde koruyucu bir etki yaratmakta hem de sosyal açıdan daha uyumlu ve prososyal davranışların ortaya çıkmasını kolaylaştırmaktadır (McCullough & Willoughby, 2009). Bu eğilimin, dinlerin paylaşma, yardımlaşma ve toplumsal sorumluluğu ahlaki ve ibadet merkezli bir yükümlülük olarak vurgulamasından kaynaklandığı değerlendirilmektedir. Ayrıca güncel psikolojik araştırmalar, yardım etme davranışının bireyin duygu düzenleme stratejilerini geliştirdiğini (Memiz, 2024), ruhsal iyilik hâlini artırdığını (Chee vd., 2025; Chen & Wan, 2025) ve yaşam memnuniyetini olumlu yönde etkilediğini (Ayten & Korkmaz, 2019) göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında, prososyallik hem bireysel hem de toplumsal düzeyde çift yönlü fayda üreten bir süreç olarak değerlendirilebilir. Bu araştırmanın ortaya koyduğu bulgular, dindarlığın yalnızca sosyal çevreye yönelik olumlu etkiler üretmediğini; aynı zamanda bireyin kendi ruhsal bütünlüğü, öz yeterlik algısı ve duygusal işlevselliği üzerinde de geliştirici sonuçlar doğurabildiğini göstermektedir. Dolayısıyla dindarlık, bireyin hem kendisine hem de başkalarına yönelik davranışsal eğilimlerini şekillendiren önemli bir psikolojik ve sosyokültürel değişken olarak konumlanmaktadır.

Bununla birlikte, araştırmanın bazı sınırlılıkları bulunduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Verilerin öz-bildirim yoluyla

toplanmış olması, sosyal beğenirlik yanlılığına yol açabilir; katılımcıların üniversite öğrencilerinden oluşması ise sonuçların farklı sosyo-demografik gruplara genellenmesini sınırlandırmaktadır. Bu nedenle gelecekte yapılacak çalışmaların farklı yaş gruplarını, kültürel bağlamları ve dini yönelim düzeylerini karşılaştırmalı olarak ele alması önem arz etmektedir. Ayrıca nitel araştırma yöntemleriyle dini deneyimin derinlemesine incelenmesi, dindarlığın prososyal davranışlarla ilişkisini açıklayan içsel motivasyon mekanizmalarını daha görünür hâle getirebilir. Sonuç olarak, bu çalışma dindarlığın prososyal davranışların önemli bir yordayıcısı olduğunu ortaya koymakta ve genç bireylerin sosyal davranışlarını anlamada dindarlığın dikkate alınması gereken temel bir değişken olduğunu göstermektedir. Elde edilen bulgular, din psikolojisi literatürüne hem kuramsal hem de ampirik açıdan katkı sunmakta; dinin sosyal dayanışma, toplumsal uyum ve yardımseverlik gibi pozitif sosyal davranışların gelişiminde önemli bir rol oynadığını bir kez daha teyit etmektedir.

Kaynakça/References

- Akduru, H. E., & Semerciöz, S. G. F. (2024). Çalışanlarda Prososyal Motivasyon ile İş ve Yaşam Doyumu Düzeyi İlişkisine Dair Bir Araştırma. *The Journal of Academic Social Science*, 38(38), 375-391. <https://doi.org/10.16992/ASOS.11737>
- Akseki, A. H. (1996). *İslâm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Argyle, M., & Beit-Hallahmi, B. (1975). *The Social Psychology of Religion*. Routledge and Kegan Paul. <http://www.vlebooks.com/vleweb/product/openreader?id=none&isbn=9781135041489>
- Ayten, A. (2009a). *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü* [Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ayten, A. (2009b). *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü* [Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ayten, A., & Korkmaz, S. (2019). The Relationships between Religiosity, Prosociality, Satisfaction with Life and Generalised Anxiety: A Study on Turkish Muslims. *Mental Health Religion & Culture*, 22(10), 980-993. <https://doi.org/10.1080/13674676.2019.1695246>
- Bağcı, B., & Samur, A. (2016). Çocuk ve Yetişkin Prososyallik Ölçeklerinin Geçerlik Güvenirlik Çalışması. *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 17(3), 59-79.
- Bandura, A., Pastorelli, C., Barbaranelli, C., & Caprara, G. V. (1999). Self-Efficacy Pathways to Childhood Depression. *Journal of*

- Personality and Social Psychology*, 76(2), 258-269.
<https://doi.org/10.1037//0022-3514.76.2.258>
- Batson, C. D. (2010). Empathy-induced Altruistic Motivation. *İçinde Prosocial Motives, Emotions and Behavior: The Better Angels of Our Nature* (ss. 15-34). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/12061-001>
- Batson, C. D., & Powell, A. A. (2003). Altruism and Prosocial Behavior. *İçinde Handbook of Psychology* (ss. 463-484). John Wiley & Sons, Ltd.
<https://doi.org/10.1002/0471264385.wei0519>
- Beit-Hallahmi, B. (1991). Religion and Identity: Concepts, Data, Questions. *Social Science Information*, 30(1), 81-95.
<https://doi.org/10.1177/053901891030001004>
- Brown, S. L., & Brown, R. M. (2015). Connecting Prosocial Behavior to Improved Physical Health: Contributions from the Neurobiology of Parenting. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, 55, 1-17.
<https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2015.04.004>
- C. Daniel Batson, Schoenrade, P., & Ventis, W. L. (2017). *Din ve Birey Sosyal Bir Yaklaşım* (A. Kuşat & A. Taştan, Çev.). Kilik Yayınları.
- Caprara, G. V., Alessandri, G., & Eisenberg, N. (2012). Prosociality: The Contribution of Traits, Values and Self-Efficacy Beliefs. *Journal of Personality and Social Psychology*, 102(6), 1289-1303. <https://doi.org/10.1037/a0025626>
- Caprara, G. V., Steca, P., Zelli, A., & Capanna, C. (2005). A New Scale for Measuring Adults' Prosocialness. *European Journal of Psychological Assessment*, 21(2), 77-89.
<https://doi.org/10.1027/1015-5759.21.2.77>

- Carlo, G., & Randall, B. A. (2002). The Development of a Measure of Prosocial Behaviors for Late Adolescents. *Journal of Youth and Adolescence*, 31(1), 31-44. <https://doi.org/10.1023/A:1014033032440>
- Carlo, G., White, R. M. B., Streit, C., Knight, G. P., & Zeiders, K. H. (2018). Longitudinal Relations Among Parenting Styles, Prosocial Behaviors, and Academic Outcomes in U.S. Mexican Adolescents. *Child Development*, 89(2), 577-592. <https://doi.org/10.1111/cdev.12761>
- Cela-Conde, C., & Marty, G. (1998). Evolutionary and molecular biology: Scientific perspectives on Divine action. İçinde R. Russell, W. R. Stoeger, & F. Ayala (Ed.), *Beyond biological evolution: Mind, morals, and culture*. Vatican Observatory.
- Chee, P. X., Shimshock, C. J., & Le, B. M. (2025). Prosociality as a Means to Buffer Loneliness and Strengthen Well-Being. *Journal of Social and Personal Relationships*, 42(9), 2619-2640. <https://doi.org/10.1177/02654075251344817>
- Chen, S., & Wan, Z. (2025). The Influence of Depression, Anxiety, and Stress on Ageism Among Undergraduates: Mediating Roles of Life Satisfaction, Gratitude, and Prosociality. *Psychology Research and Behavior Management*, 18, 119-137. <https://doi.org/10.2147/PRBM.S497371>
- Criss, M. M., Cui, L., Wood, E. E., & Morris, A. S. (2021). Associations between Emotion Regulation and Adolescent Adjustment Difficulties: Moderating Effects of Parents and Peers. *Journal of Child and Family Studies*, 30(8), 1979-1989. <https://doi.org/10.1007/s10826-021-01972-w>
- Danışman, A. N., & Kartopu, S. (2023). Sosyal Davranış Özelliklerinin Dindarlık Eğilimiyle İlişkisi. *Gümüşhane*

- Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(24), 642-690.
<https://doi.org/10.53683/gifad.1273827>
- Durkheim, E. (2005). *Dini Hayatin İlk Biçimleri* (F. Aydın, Çev.). Ataç Yayınları.
- Eisenberg, N., Eggum, N. D., & Spinrad, T. L. (2015). The Development of Prosocial Behavior. İçinde D. A. Schroeder & W. G. Graziano (Ed.), *The Oxford Handbook of Prosocial Behavior* (ss. 114-136). Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195399813.013.008>
- Eisenberg, N., & Miller, P. A. (1987). The Relation of Empathy to Prosocial and Related Behaviors. *Psychological Bulletin*, 101(1), 91-119. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.101.1.91>
- Glock, C. Y., & Stark, R. (1965). *Religion and Society in Tension*. Rand McNally.
- Griffiths, P. J. (2000). *The Very Idea of Religion*. First Things.
<https://www.firstthings.com/article/2000/05/the-very-idea-of-religion>
- Karşlı, N. (2020). Üniversite Öğrencilerinde Saldırganlık ve Dindarlık İlişkisi. *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 7(1), 305-338.
<https://doi.org/10.33718/tid.677889>
- Karşlı, N. (2022). Genç ve Yetişkinlerde Yardımseverlik ve Dindarlık. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, 60-84.
<https://doi.org/10.32950/rteuifd.1063989>
- Malinowski, B. (1948). *Magic, Science and Religion and Other Essays* (R. Redfield, Ed.). Doubleday.
- Maslow, A. H. (2015). *A Theory of Human Motivation*. BN publishing.

- McCullough, M. E., & Willoughby, B. L. B. (2009). Religion, Self-Regulation, and Self-Control: Associations, Explanations and Implications. *Psychological Bulletin*, 135(1), 69-93. <https://doi.org/10.1037/a0014213>
- Meissner, W. W. (2003). Mysticism: A Variety of Psychological Perspectives. İçinde J. Belzen & A. Geels (Ed.), *Aspects of the mystical life of Ignatius of Loyola*. Rodopi.
- Memiz, G. (2024). *Beden Eğitimi Öğretmenlerinin Prososyal Davranışları ile Duygu Düzenleme Stratejileri Arasındaki İlişki* [Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Gelişim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü]. <https://hdl.handle.net/11363/10166>
- Memmott-Elison, M. K., Holmgren, H. G., Padilla-Walker, L. M., & Hawkins, A. J. (2020). Associations between Prosocial Behavior, Externalizing Behaviors and Internalizing Symptoms during Adolescence: A Meta-Analysis. *Journal of Adolescence*, 80, 98-114. <https://doi.org/10.1016/j.adolescence.2020.01.012>
- Memmott-Elison, M. K., & Toseeb, U. (2023). Prosocial Behavior and Psychopathology: An 11-Year Longitudinal Study of Inter- and Intraindividual Reciprocal Relations across Childhood and Adolescence. *Development and Psychopathology*, 35(4), 1982-1996. <https://doi.org/10.1017/S0954579422000657>
- Moreira-Almeida, A., Lotufo Neto, F., & Koenig, H. G. (2006). Religiousness and Mental Health: A Review. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 28(3). <https://doi.org/10.1590/S1516-44462006000300018>
- Özcan, Z. (2024). Gönüllölük Davranışının Dinî Motivasyonlarına Panoramik Bakış. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Faköltesi*

- Peker, H. (2013). *Din Psikolojisi* (9. baskı). Çamlıca Yayınları.
- Saroglou, V., Delpierre, V., & Dernelle, R. (2004). Values and Religiosity: A Meta-Analysis of Studies Using Schwartz's Model. *Personality and Individual Differences*, 37(4), 721-734. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2003.10.005>
- Shariff, A. F., Willard, A. K., Andersen, T., & Norenzayan, A. (2016). Religious Priming: A Meta-Analysis With a Focus on Prosociality. *Personality and Social Psychology Review: An Official Journal of the Society for Personality and Social Psychology, Inc.*, 20(1), 27-48. <https://doi.org/10.1177/1088868314568811>
- Tillich, P. (2000). *İmanın Dinamikleri* (F. Terkan & Özer, Çev.). Ankara Okulu Yayınları.
- Uysal, V. (1995). İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Pilot Çalışma. *İslami Araştırmalar*, 8(4), 263-271.
- Uysal, V. (1996). *Din Psikolojisi Açısından Dinî Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Vural, M. E., & Ayten, A. (2021). Dindarlık ve Depresyon İlişkisinde Anlamsızlığın Aracı Rolü. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 55, 379-395. <https://doi.org/10.29288/ilted.890131>
- Yapıcı, A. (2017). Ruh Sağlığı ve din. İçinde *Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine*. Karahan Yayınları.
- Yavuz, K. (1982). Din Psikolojisinin Araştırma Alanları. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 5, Article 5.
- Yazır, M. H. (t.y). *Hak Dini Kur'an Dili* (C. 1). Zehraveyn.

BÖLÜM 2

GELENEKSEL AFİRKA DİNLERİ

Murat KAYA¹

Giriş

Geleneksel Afrika dinleri, Sahraaltı Afrika’da² yaşayan farklı etnik toplulukların inançlarını ve bu inançlara dair pratikleri ifade etmektedir (Zewde, 2012: 76-77). Kurucusu, kutsal kitabı ve belirli bir başlangıç zamanı olmayan geleneksel Afrika dinleri, genel olarak birbirine benzeyen ancak özel olarak birtakım farklılıklar gösteren inançlardan oluşmaktadır. Afrika’da inanç ve yaşam tarzı birbirine çok fazla entegre olduğundan, birçok Afrika dilinde dini karşılayacak özel bir kelime bulunmamaktadır. Coğrafi şartlara ve kolektif yaşam tarzına dayalı olan geleneksel Afrika dinleri, Afrika kültürü içerisinde ve Afrika kıtası bağlamında anlaşılıp yaşanabilecek dinlerdir (Mbiti, 1986: 12-15). Bu dinleri ifade ederken kullanılan geleneksel sözcüğü ile Hristiyanlık ve İslam ile etkileşimden önce Afrika kültüründe ortaya çıkan dinî düşünce ve felsefe ifade edilmektedir (Page, 2005: 209).

¹ Dr., Bağımsız Araştırmacı, Dinler Tarihi, Orcid: 0000-0001-6729-278X

² Sahraaltı Afrika’da binlerce etnik grubun yaşadığı ve 1500-2000 civarında etnik dilin konuşulduğu ifade edilmektedir (McKenna, 2025).

Geleneksel Afrika dinleri, tek tanrılı dinlerdeki gibi cennet veya cehenneme dayalı bir ahiret anlayışını veya Batı dünyasındaki gibi ilerlemeci bir dünya görüşünü değil, toplumun refahına ve gelişimine yönelik inançları ifade etmektedir. Bu açıdan bu dinler, dogmatik, mesihci, kiliseci, evanjelist veya yargılayıcı değildir. Genellikle diğer dinî sistemleri dışlamayan bu dinlerin temel amacı, faydayı merkeze alan birtakım amaçlara ulaşmaktır (Zilberg, 2012: 361).

Diğer dünya dinlerinden farklı olarak geleneksel Afrika dinlerinin belirgin bir öğretisi yoktur. Bunun yerine insan için hayati öneme sahip dinî unsurlar vardır. Köken mitleri, tanrıların varlığı, atalar kültü ve kehanet bu unsurlardan bazılarıdır. Geleneksel Afrika dinleri, nesilden nesle aktarılan sözlü kültüre dayanmaktadır. Doğayla iç içe yaşayan Afrikalılar, etraflarındaki fenomenleri gözlemleyerek insanların, dünyanın ve diğer canlıların var oluşu hakkında sorular sormuştur. Afrikalılar bu sorulara, genellikle hikâyeler, mitler ve atasözleri şeklinde cevaplar üretmişlerdir. Bu cevaplar, nesilden nesle sözlü kültürle aktarılmıştır. Geleneksel olarak köyün yaşlıları, çocukları etrafına toplayarak onlara hayvanların konuşabildiği, kahramanların insanlar arasında dolaştığı, tanrılarının dünyayı ve içindeki varlıkları yarattığı eski zamanları anlatmıştır. Başarılı bir hikâye anlatıcısının ifade gücüyle canlanan bu anlatılar, çocukların zihinlerinde unutulmaz etkiler bırakmıştır. Bu nedenle, geleneksel Afrika dinleri, metin temelli dinlere göre daha esnek olma eğilimindedir ve inananların anlık ihtiyaçlarına göre değişmektedir. Geleneksel Afrika dinleri, toplumsal bir karakter arz ettiğinden ve Afrika kültürünün her alanına nüfuz ettiğinden, bir bireyin kültürünün dinini reddetmesi durumunda, ailesinden, arkadaşlarından ve toplumundan soyutlanma tehlikesiyle karşı karşıya kalabilmektedir (Lugira, 2009: 26-29; Olupona, 2006: 4-5).

Geleneksel Afrika Dinlerinde İnançlar

Geleneksel Afrika dinlerinde, farklı coğrafya ve etnik çeşitliliğe bağlı olarak birçok inanç bulunmaktadır. Ancak bu inançlardan bazıları, önem ve yaygınlık bakımından diğerlerinin önüne geçmiş ve geleneksel Afrika dinleri hakkındaki çalışmalarda sıkça dile getirilmiştir. Bunlar: Yaratılış, tanrılar, tanrısal varlıklar, atalar, ruhlar, büyü, tıp ve kehanettir. Bu inançlardan başka gerek karşılaştırmalı dinler tarihi gerekse spesifik olarak geleneksel Afrika dinleri çalışmaları açısından ifade edilmesi önem arz eden inançlar vardır ki onlar da ahiret, reenkarnasyon ve ahlak inancıdır.

Yaratılış

Evrenin kökenini açıklayan Afrika kozmogonik mitleri, Yüce Varlık, tanrısal varlıklar, yarı tanrılar ve ruhlar gibi insanüstü varlıklara dair anlatılar içermektedir. Afrika'nın birçok yerinde doğaüstü alemle doğal alemin etkileşim içinde olduğuna inanılmaktadır. Tanrıların ve insanların yaşamları, günlük deneyimler aracılığıyla iç içe geçmektedir. Tanrılar, insanlar için yaratılmış bir dünyada yaşadığından insan ilişkileri üzerinde büyük bir etkiye sahiptir. Birçok mit, tanrıları, insanlarla birçok ortak özelliği paylaşan antropomorfik varlıklar olarak tasvir ettiğinden, tanrılar, konuşabilirler, görülebilirler, ceza ve ödül alabilirler. Ancak ölümsüz, insanüstü ve aşkın olmaları sebebiyle de insanlardan farklılaşabilirler (Olupona, 2006: 8).

Evrenin yaratılışı ve dünyanın yapısı hakkındaki mitler, geleneksel Afrika dinlerinin temelini oluşturmaktadır. Geleneksel Afrika dinlerinde mitler, inananlar tarafından gerçek kabul edilen kutsal öyküleri ifade etmektedir. İnananlar için mitler, derin ve aşkın anlamlı olayları açıklamaktadır. Mitler, nesilden nesle aktarıldıkça değişkenlik gösterebilmektedir. Ancak genel olarak benzer yapıları ve amaçları muhafaza etmektedir. Afrika kozmogonik anlatıları, dünyanın genellikle Yüce Varlık/Tanrı tarafından, onun adına

hareket eden veya yaratma sürecine dahil olan daha küçük doğaüstü varlıklarla iş birliği içinde yaratıldığını ifade etmektedir. Birçok anlatıda, yüce bir tanrı, yaratmayı sadece düşünce süreçleriyle gerçekleştirirken diğerlerinde, Yüce Varlık, daha küçük tanrılara, uygun imkânlar sağlayarak nasıl yaratacaklarını öğretmektedir. Nijerya'daki Yoruba halkı, Yüce Varlık Olodumare'nin evreni yaratmaktan sorumlu orisaları (tanrısal varlıklar) belirlediğine inanmaktadır. Kenya'daki Abaluhya halkının yaratılış mitinde, Wele Xakaba olarak adlandırılan Yüce Varlık, evreni, Kutsal Kitap'ta tanrının dünyayı yedi günde yaratmasına benzer bir şekilde yaratmıştır. Bunlardan başka, dünyanın, canlı varlıkların yaşamadığı bir uçurumdan veya su dolu bir evrenden yaratıldığını ifade eden mitler de vardır (Olupona, 2006: 5-6). Ancak genellikle yaratılıştan önce, Yüce Varlıktan yayılan kozmik-ruhsal enerji akışı dışında herhangi bir şeyin olmadığı, bu enerji akışının Yüce Varlığın özünü oluşturduğu ve yaratılışta her varlığa nüfuz ettiği ifade edilmektedir (Bankole, 2009: 184). Evrenin yaratılış anlamında bir başlangıcı olsa da sonu yoktur. Afrikalılar bu inancı ifade etmek için ritüellerde, sanatsal faaliyetlerinde ve süs eşyalarında daire sembollerini kullanmıştır (Mbiti, 1986: 35).

Doğu ve Güney Afrika'da farklı yaratılış mitleri vardır. Doğu Kenya ve Kuzey Tanzanya'daki Kamba halkı, insanın Yüce Tanrı Ngai tarafından yaratıldığına ve atalarının bu tanrıyla iletişim kurduğuna inanmaktadır. Güney Afrika'daki Zulular, Yüce Tanrı Unkulunkulu'nun, eski bir bataklıktan yükselerek dünyayı yarattığına inanmaktadır. Güney Afrika yaratılış mitleri, aralıksız bir şekilde Yüce Varlığın işlerini anlatmaktadır. Zambiya'daki Lozi halkı, Yüce Varlık Nyambe tarafından Kamura'nın (ilk insanlar) yaratılışını anlatmaktadır. Malavi'de Tanrı Chuita dünyayı yaratmış ve Tumbuka halkı arasında yağmur ve bereketle anılmıştır. Kongo'daki Baluba tanrısı Efile Mokulu, dünyayı ve insanlığı yaratmasının yanı sıra insanlara kalp enerjisini vermiş ve doğanın

tüm güçlerini dengelemiştir. Bambuti tanrısı Khonvoum, dünyayı ve ardından da topraktan insanı yaratmıştır. Bushongo tanrısı Bumba da gökleri, bitkileri, hayvanları ve insanları yaratmıştır. Kuzeydoğu Afrika ve Sudan'daki anlatılarda, tanrı sürekli olarak kendi kendine var olmaktadır. Güneydoğu Sudan ve Güneybatı Etiyopya'daki Dinkaların inandığı Yüce Varlık Nhialic, yaratılış anında mevcut olduğu gibi gökyüzü ve yağmurla ilişkilendirilmekte ve bütün canlıların kaderini kontrol etmektedir (Bankole, 2009: 185).

Nijerya ve Kamerun'da, yaratıcı Abassi ve tanrıça eşi Atai, ilk insanlar olarak iki çocuğu yaratmıştır. Güneydoğu Nijerya'daki Igbo halkı, Yüce Ruh Chukwu'nun her şeyi yarattığına inanmaktadır. Mali ve Burkino Faso'daki Dogon halkı, yaratıcı Tanrı Amma'nın dünyayı kilden yarattığına, Arou, Dyon, Ono ve Domnu adlı dört ata çifti de içine yerleştirdiğine inanmaktadır. Yoruba geleneğinde, Yüce Varlık Olodumare, tanrısal varlık Oduduwa'ya dünyayı ve kutsal kille insanları yaratma görevi vermiştir. Bir diğer anlatıda Oduduwa, Ile Ife'deki suların üzerinde dünyayı yanlışlıkla yaratmış ve Obatala da insanları var etmiştir. Bu yaratılışın önemli sembolik araçları arasında, bir horozun toprağı eşeleyip genişlettiğı metal ve bitki özünü sağlayan palmiye tohumu bulunmaktadır (Bankole, 2009: 185).

Afrika yaratılış mitleri, gök ve dünya birbirine çok yakınken, tanrı ile ilk insanlar arasındaki özel ilişkiden bahsetmektedir. Ancak bu mitlere göre, kusurlu olması nedeniyle insanlık, cezalandırılması gereken hatalar yapmıştır. Dinka halkı, insanların tanrılarıyla konuşmak istediklerinde, tırmanmaları için gökten bir ip sarkıtıldığını anlatmaktadır. Bu anlatıya göre, patates ezen yaşlı bir kadın, tokmağıyla sürekli olarak göklerin alt kısmına vurmuş ve sestten bıkan tanrı, ipi çekerek gökleri daha yüksek bir seviyeye yükseltmiştir (Lugira, 2009: 30).

Tanrılar

Geleneksel Afrika dinlerinde varlıkların en üstünü, evrenselliğin ve büyüklüğün sembolü olan Yüce Varlık/Tanrı'dır. Birçok Afrika miti, Yüce Tanrının evrensel önemini anlatmakta ve onu tanrılar panteonunun üstüne yerleştirmektedir. Bazen yüce tanrılar, Benin'deki Fon dininin Mawu-Lisa'sına benzer şekilde, karı koca veya kardeş olarak birbirlerini tamamlayan çiftler şeklinde kendisini göstermektedir. Bu çiftlerin akrabalık bağı, ilahi enerjinin birliğini simgelemektedir (Olupona, 2006: 8). Gana'da, Yüce Varlık, her yerde mevcut olan ve her şeyi bilen tanrıdır. Akanların Yüce Varlığı Brekyerehunuaade, insanlığın işleriyle ilgili her şeyi bilen tanrıdır. Ashanti geleneğindeki, Yüce Varlık Nyame, Tanrıça Asase Yaa ile evlidir. İkili, Bia ve Tano adlı ilahi çocukları doğurmuştur. Tano, bu panteondaki tanrılarının babasıdır (Bankole, 2009: 185). Yüce Varlığın genellikle gökte yaşadığına inanıldığından, ona yönelik isimlendirilmeler güneş ve yağmurla ilişkilendirilmiştir (Anderson, 2010: 44).

Geleneksel Afrika dinlerinde, Yüce Varlık, yaratıcı bir tanrı olmasına rağmen, yaratma işini genellikle onun emirlerine göre hareket eden daha aşağı konumdaki varlıklara devretmektedir. Pek çok Afrika mitinde Yüce Varlık, evreni yarattıktan sonra geri çekilmekte ve evrenin işlerini alt düzeydeki tanrılara devretmektedir. Bazı Afrika gruplarının Yüce Varlığa adanmış kültleri olsa da genellikle yaratıcıya adanmış özel bir kült yoktur. Böyle olmasının nedeni, insanların fiziksel aleminin ötesinde bir âlemden bulunması ve bu nedenle onların doğrudan erişiminin dışında kalmasıdır. Yine de Güney Afrika'daki bazı dinî gruplarda Yüce Tanrı uzak olarak kabul edilmez. Batı Zimbabwe ve Doğu Botsvana'daki Mwari bir yaratıcı tanrı kültüdür. Geleneksel Afrika dinlerinde, Yüce Varlık tarafından doğruluğun koruyucuları olarak bazı tanrılar belirlenmiştir. Örneğin Ògún, Yoruba adalet tanrısıdır. Tanrılar, insanların günlük yaşamındaki doğurganlık, tarımsal üretim,

yönetim, sağlık ve refah gibi birçok konuyla ilgilenmekte, insanların değerlerini, ahlakını ve adalet duygusunu korumaktadır (Olupona, 2006: 8-11).

Tanrısar Varlıklar

Geleneksel Afrika dinlerinde tanrısar varlıkların kökeni, varoluşları hakkındaki farklı inançlar nedeniyle belirgin değildir. Pek çok Afrika anlatısında, tanrısar varlıkların Yüce Varlığın tecellileri veya çocukları olduğu ifade edilmektedir. Yorubalar arasında “orisa”, Akanlar arasında “abosom” ve Ewe-Fonlar arasında “vudu” olarak adlandırılan tanrısar varlıklar, dünyanın işlerini kontrol eden doğaüstü varlıklardır. Evrenin teokratik yönetiminde, tanrısar varlıklar, Yüce Varlıktan daha aşağıda, ancak ata ruhlarından daha yukarıda yer almaktadır. Gana’daki Akanlar, abosomların Onyame’nin çocukları olduğunu ifade etmektedirler. Edo’da (Nijerya) Olokun’un Osanobwa’nın oğlu olduğuna inanılırken Yoruba’da Orisa-Nla’nın Olodumare’nin çocuğı olduğuna inanılmaktadır. Genellikle tanrısar varlıkların, eşsiz ve doğaüstü bir bir şekilde var edilmiş varlıklar olduğuna inanılmaktadır. Tanrısar varlıklar, cinsiyet açısından erkek veya dişi olabilirler. Yorubalar arasında Orunmila ve Sango erkek, Oya ve Yemoja ise dişi olarak kabul edilmektedir. Tanrısar varlıklar, dünyada meydana gelen tüm iyilik ve kötülüklerden sorumludur. Bu nedenle insanlar, tanrısar varlıklara düzenli olarak kurbanlar sunarak refah, sağlık, korunma, eşler, çocuklar ve iyi talihe kavuşabilmektedirler. Kurban sunmayı veya minnettarlık göstermeyi kabul etmemek ise onların gazabına uğramaya yol açmaktadır. Tanrısar varlıkların kesin sayısı belli değildir. Ancak Yoruba sözlü geleneğı, bu konuda bir değerlendirme yapmış ve tanrısar varlıkları 201, 401, 600 ila 1.700 arasında değişen sayılarla ifade etmiştir (Ayeğboyin & Jegede, 2009: 209-2011).

Geleneksel Afrika dinlerinde tanrısal varlıklara, saygın konumlarına paralel olarak ibadet edilmektedir. Tanrısal varlıklar, tapınaklar, türbeler ve oluklar gibi kutsal kabul edilen yerlerde yaşadığından onlara buralarda ibadet edilmektedir. İbadet genellikle bir içki sunusuyla başlamaktadır. İçki sunusu, yere veya ibadet edilen tanrısal varlıkların sembollerinin üzerine bir miktar sıvı (su, palmiye şarabı, alkollü içkiler, bira ve likör) dökmeyele gerçekleştirilmektedir. Her tanrısal varlığın kendine özgü bir içecek tercihi olduğundan söz konusu içecek, yere veya ibadet nesnelerine dökülmektedir. Bu sayede sıvının toprağı yumuşattığına ve ibadet edenleri tanrısal varlıkların huzuruna çıkardığına inanılmaktadır. Ardından pirinç, kola cevizi, tatlı patates veya meyveler sunulmaktadır. Bunlardan başka koçlar, inekler, salyangozlar, köpekler, diğer hayvanlar veya hayvan bağırsakları kurban olarak sunulmaktadır. Kurbanlar bazen şükran, bazen de kefarete amacıyla gerçekleştirilmektedir. Adak kurbanları, kabul edilen bir duanın ardından yapılan adak ile gerçekleştirilmektedir. Bunlardan başka koruyucu kurbanlar ve temel kurbanlar da vardır. Koruyucu kurbanlar, kötülüklerin topluma girmesini önlemek için yapılırken, temel kurbanlar yeni bir kasaba veya yeni bir ev inşa edileceğı zaman yapılmaktadır. Kurbanlardan sonra, dualar ve şarkılar gelmektedir. Şarkılar genellikle övgüler, dilekler, tanrısal varlıkların kahramanlığına dair ifadelerden oluşmaktadır. Bu şarkılar, dinleyenleri neşeye ve dansa sevk etmektedir (Akanke & Ogunbiyi, 2022: 102-103).

Atalar

Geleneksel Afrika dinleri söz konusu olduğunda, akla ilk gelen inançlardan biri atalardır. Bu dinler, atalara saygıyla özdeşleşmiştir. Atalar, yağmurlar, fırtınalar, göller, nehirler ve denizler gibi doğal fenomenlerin arkasında yer alan ve her yerde tezahür edebilen varlıklardır. Yaşanılan dünya ile yakın bir ilişkisi olan atalar, insanların işlerine olumlu veya olumsuz müdahalelerde

bulunabilmekte ve onların kaderlerine etki edebilmektedir (Asante, 2009a: 47-48).

Afrikalılar için atalar, genellikle ölecek yaşıyanlar aleminden insanüstü varlıklar alemine geçmiş yaşlılardır. Atalar ölmüş olsa da aile, topluluk, klan ve akraba gruplarına üyeliklerini sürdürmektedirler. Atalara tapınma, yerel kültür ve dinî geleneklere göre değişiklik göstermektedir. Kongo Komo'su (Kinşasa) için atalar, tanrılar kadar önemlidir. Onlar için atalar, yaşıyanların koruyucuları olarak hizmet etmekte ve Komo ritüellerini nesilden nesle aktarmadırlar. Afrika'daki bazı topluluklarda, ata kavramı daha geniş kapsamlı olduğundan çeşitli insan ruhlarını kapsarken bazılarındaki ise atalar, ölmüş çocukların ruhlarını da içermektedir. Atalar inancının gelişmiş olduğu Güney Afrika'daki Ba Thonga halkı için atalarla ilgili inançlar ve uygulamalar, toplumsal yaşamın temel unsurlarıdır. Kongo'daki topluluklar, diğer Afrika topluluklarında olduğu gibi akrabalık, soy, şeflik ve yaşlılık gibi kavramları, ataları yaşıyanlarla birleştiren unsurlar olarak görmektedir. Ba Kongo (Kongo ve Angola'da yaşıyan etnik grup) ve Kaguru (Tanzanya'da yaşıyan etnik grup) toplumlarında, yaşlıların atalara en yakın kişiler olduğu, onlara nasıl danışılacağı ve onların nasıl yatıştırılacakları konusunda büyük bir etkiye sahip olduğuna inanılmaktadır. Atalar, yaşıyanlar üzerinde güçlü bir otoriteye sahip olduğundan çatışmaların çözümü konusunda müdahale edip atalar adına konuşan yaşlılardır. Kaguru toplumunda ataların yatıştırılması, ölenlerin mezarlarının temizlenmesi, bira, un veya tütün sunulması şeklinde gerçekleşmektedir. Daha büyük sorunlar, keçi, koyun ve tavuk gibi daha önemli kurbanlar sunularak çözülmektedir (Olupona, 2006: 8-9).

Afrika kültürlerinde, ata statüsüne ulaşmak için çeşitli ölçütler vardır. Atalar genellikle uygun cenaze törenlerini tamamladıktan sonra statülerine ulaşmaktadır. Cinsiyet, birçok ata kültüründe önemli bir faktör olduğundan bu kültürden kadınlar yerine

erkekler faydalanmaktadır. Bu doğrultuda Zimbabve'deki Manyikalar, ata statüsünü yalnızca erkeklerle vermektedir. Çocuksuz ölen yetişkin bir Manyika erkeği, bir yeğeni onu kendi ata kültürüne dahil ederse ata olabilmektedir. (Olupona, 2006: 9). Ancak Gana'daki Akanlar gibi bazı topluluklarda, anaerkil yapı hâkim olduğundan ata statüsüne anne soyundan gelenler kavuşmaktadır (Asante, 2009a: 49).

Geleneksel Afrika dinlerinde, ataların bazen, reenkarnasyon olarak adlandırılan bir deneyim yaşadığına inanılmaktadır. Atalar, yalnızca soyun yaşayan üyelerinin üremesini sağlayarak değil, aynı zamanda yeniden doğuş yoluyla da soylarını sürdürmekten sorumludurlar. Yorubalar, büyükanne ve büyükbabalarının veya ebeveynlerin ölümünden kısa bir süre sonra doğan çocukların (ölen kişiyle aynı cinsiyettense) reenkarne olduklarına inanmaktadır. Örneğin, büyükanne veya annenin ölümünden sonra doğan bir kıza Yetunde veya Iyabo (anne geri döndü), büyükbaba veya babanın ölümünden sonra doğan bir erkek çocuğa ise Babatunde (Baba geri döndü) denmektedir. Yorubalar, bu tür çocukların ölen kişinin özelliklerini gösterdiğini ileri sürmektedir. Kaguruların böyle bir adlandırma gelenekleri olmasa da adlandırma şekilleri atalara duyulan saygıyla yakından ilişkilidir. Kaguru bebeklerine kehanet yoluyla en yakın atasının adı verilmektedir (Olupona, 2006: 9-10).

Atalara saygı ve reenkarnasyona aynı anda inanılmasında bir çelişki vardır. Atalar hem yeraltı dünyasında yaşayıp hem de tekrar yaşamak için soylarına nasıl dönebilmektedir? Kongo'daki (Kinşasa) Lupupan halkının dini, bu inancın birçok Afrika toplumunda nasıl sürdürüldüğünü örneklemektedir. Lupupanlar, beden (mbidi) ruhu (kikudi) barındırdığına ve ölüm gerçekleştiğinde ruhun ataların yaşadığı özel bir toprak olan "elungu"ya gittiğine inanmaktadır. Bu inanca göre, yaban domuzları elunguyu korur, onlara rehberlik eder ve atalarının işlerini yapar. Yaşayanların atalarıyla samimi bir ilişki sürdürmesi halinde,

ruhlardan biri, yeniden doğmak üzere geri döner. Bir bireyin ruhu, dünyada başka bir bedende üç kez kaldıktan sonra döngü tamamlanmakta, birey dördüncü kez vahşi bir totemik hayvan olarak görünebilmektedir. Ölen ruhun yeniden doğuşu bir torun aracılığıyla gerçekleşmektedir. Böylece, yeni doğan torunlar ölen büyükbabalarının adını almaktadır. Diğer geleneksel Afrika toplumları, reenkarnasyon hakkında daha az bilgiye sahip olsa da, birçoğu ataların kendi soylarına doğduğu görüşünü savunmaktadır (Olupona, 2006: 10).

Ruhlar

Geleneksel Afrika dinlerinde ruhlar, genellikle maddi nesneleri geçici meskenleri haline getiren hayalet varlıklar olarak tanımlanmaktadır. Afrika inancında ruhlar her yerde bulunur ve bu nedenle dünyanın herhangi bir yerini meskenleri haline getirebilirler. Bunu maddi olmayan ve bedensiz varlıklar olmaları sayesinde gerçekleştirmektedirler. Ruhlar, çoğunlukla korku ve hayranlıkla karşılanan varlıklardır. Ayrıca ruhlar, insan refahına zarar veren düşmanca faaliyetlerle eş anlamlı olarak kabul edilmektedir. Ruhlar, nehirler, tepeler, sular, çalılar ve ağaçlar gibi yerlerde ikamet ettiğinden, bu yerler inananlar tarafından kutsallaştırılmaktadır. Yorubalılar, Akoko ağacının (Igbolar tarafından Ogilisi denilmektedir) ruhlar tarafından mesken tutulduğuna inanmaktadır. Afrikalılar, ruhları gruplara ayırmaktadır. Yoruba halkı için, “ölmek üzere doğmuş çocuklar” anlamına gelen “Abiku” adlı ruhlar vardır. Aynı ruhlar, Igbolar tarafından “Ogbange” olarak adlandırılmaktadır. Her iki topluluk da ruhları, hamile kadınların rahmine girerek bebeklik döneminde veya daha sonra doğup ölme konusunda uzmanlaşmış sadist ruhlar olarak görmektedir. Yorubalılar arasında kötü ruhların gün ortasında dolaştığına inanıldığından hamile kadınların gün ortasında yürümeleri tavsiye edilmemektedir. Çünkü kötü ruh, bu zaman diliminde hamile bir kadınla karşılaştığında, hamile kadının rahmindeki gerçek fetüsü çıkarıp yerine kendisi

geçebilmektedir (Aderibigbe, 2022a: 35). Geleneksel Afrika dinlerinde ruhlar, yaşayan ve görünmez dünyalar arasındaki bağlantıyı sağlamaktadır. Her insan, ruhlarla iletişim kurabilse de rahipler, rahibeler, peygamberler ve kâhinler, diğerlerinden farklı olarak dünyanın görünmez alanlarına doğrudan erişime sahiptir (Olupona, 2006: 4).

Büyü

Geleneksel Afrika dinlerinin en önemli inançlarından biri büyüdür. Afrikalılar, evrende, varoluşlarını etkilemekle kalmayıp aynı zamanda kendi çıkarları için de kullanılabilecek sayısız görünmez varlık, güç ve etkenin olduğuna inanmaktadır. Bu inanç içinde büyü, kişinin kendi çıkarı için doğa güçlerine erişmesini ve onları kontrol etmesini ifade etmektedir. Afrikalılar, Yüce Varlığın doğanın çeşitli unsurları üzerindeki yetkisini tanrısal varlıklara devrettiğine inanmaktadır. Yüce Varlıktan daha ulaşılabilir kabul edilen bu doğaüstü varlıklar, büyük güçlere sahiptir. İnsanlar, bu doğaüstü varlıklara başvurarak yaşam koşullarını ve çevrelerini kontrol etme güçlerine erişebilmektedir. Geleneksel Afrika dinlerinde iki temel büyü biçimi vardır. Bunlar: iyi (ak) ve kötü (kara) büyüdür. İyi büyü, iyileştirmek, kutsamak, korumak, refaha kavuşturmak ve kurtarmak için kullanılırken, kötü büyü, başkalarına zarar vermek, sakatlamak, öldürmek, lanetlemek ve refahını engellemek için kullanılmaktadır (Onongha, 2022: 119-120).

Kötü büyü, genellikle birinin bir başkasına veya onun ekinlerine ve hayvanlarına gizlice yaptığı büyü, zehirlenme veya farklı fiziksel zararlar şeklinde ortaya çıkmaktadır. Cadılar, kötü büyücüler, Afrika toplumlarında en çok nefret edilen ve korkulan kişilerdir. İnsanlar, bu özellikleri nedeniyle onlarla görüşmekten, evlerinde yemek yemekten ve kavga etmekten çekinmektedirler. Her Afrika toplumunda, büyü ve cadılık hakkında birçok anlatı bulunmaktadır. Cadıların, kurbanlarına zarar vermek için büyüleri söz

ve nesneler kullandığına inanılmaktadır. Bu inanca göre cadılar, kurbanlarının tırnaklarını, saçlarını, kıyafetlerini veya diğer eşyalarını kullanabilir, yakabilir, delebilir veya kötülük dileyebilir. Ayrıca cadıların, kurbanlara zarar vermek için sinekler, arılar, böcekler, kuşlar veya başka hayvanlar gönderebileceğine ve kurbanlara dokunduklarında veya onları gördüklerinde kurbanların hastalanacağına veya talihsizlikle karşılaşacağına inanılmaktadır. Bir diğer inanış ise cadıların ruhunun geceleri kurbanları yemeye gittiği veya kurbanın zayıflayıp öldüğüdür. Ayrıca, cadıların bakarak, zarar vermeyi dileyerek veya zarar vermeyi amaçlayan sözler söyleyerek zarar verebileceğine inanılmaktadır. Bunlardan başka, bazı durumlarda da etkili bir büyü'nün hedef olan kişiyi bir hayvana veya kuşa dönüştürüp kurbanla saldırmasına neden olabileceğine inanılmaktadır (Mbiti, 1986: 166).

Tıp

Geleneksel Afrika dinlerinde, tıp, dinle ilişkilendirilen tedavi yöntemlerini ifade etmektedir. Afrikalıların dünya görüşleri, insanların diğer varlıklarla olan ilişkilerinin dikey (manevi) ve yatay (toplumsal) boyutlarını anlatan mitlerle ilişkili olduğundan hastalıkların nedeni, teşhisi, önlenmesi ve tedavisi, kozmolojik mitlerde yer almaktadır. Hastalıklar, genellikle manevi ve toplumsal etkenlere dayandırılmaktadır. Manevi etkenler, Yüce Varlık, tanrısal varlıklar, atalar ve ruhlardır. Gana'daki Akan mitinde ve Orta Sudan'daki Lugbara halkının uygulamalarında, Yüce Varlık, hastalıkların manevi sebebi olabilmektedir. Diğer topluluklar ise, hastalıkların sebeplerini, Nijerya'daki Edo mitinde olduğu gibi ilk yaratılan tanrıların zayıf karakterlerine, Malavi ve Mozambik'teki Yao mitinde ifade edildiği gibi ilk yaratılan insanların zayıflığına, Sierra Leone'deki Mende ve Güney Sudan'daki Dinka mitlerinde olduğu gibi ilk yaratılanların kötü davranışlarına bağlamaktadır. Yoruba, Basoga ve Gisu halkları, bazı hastalıkları, önemli ritüelleri ihlal eden veya toplumsal tabuları ihlal eden insanlara karşı Yüce

Varlığın gazabı ve yargısıyla ilişkilendirmektedir (Ogungbile, 2009: 414).

Afrikalılara göre, hastalıkların sosyal sebepleri, dünyada uyumsuzluğa ve kozmik dengesizliğe yol açan etkileşimler ve faaliyetlerdir. Cadılar, büyücüler ve nazar değdiren kişilerin, düşmanlarına ve rakiplerine mistik yollarla zarar vermek amacıyla doğa üstü şekiller alabildiğine inanılmaktadır. Özellikle cadılar, bu bağlamda en korkulan insan tiplerindendir. Ayrıca kötü davranışlar, birtakım sosyal ahlaksızlıklar, tabuların ihlali, bazı kutsal alanlara ve ritüellere yapılan saygısızlıklar da hastalıkların sosyal nedenleri arasında yer almaktadır. Geleneksel Afrika dinlerinde mitler, Afrika halklarının şifa uygulamalarının temel kaynağını oluşturmaktadır. Ritüel uygulamalar ise hastalıkların teşhisi ve tedavisinin temelini oluşturmaktadır. Ritüel uygulamalar, insanları ve çevreyi normalleştirmeyi, kötü ruhsal güçlerin görünmeyen etkilerini önlemeyi ve iyiliksever ruhsal güçlerin desteğini almayı amaçlamaktadır (Ogungbile, 2009: 414-415).

Afrikalılar şifa yöntemlerinde kapsamlı bir yaklaşım benimsemektedirler. Bu yaklaşımlar psikoterapi, somaterapi, metafizikoterapi ve hidroterapiden oluşmaktadır. Psikoterapi, sakinliği ve fiziksel ve ruhsal gelişimi etkileyebilecek sembolik unsurların, eylemlerin ve sözlerin kullanımından oluşmaktadır. Ritüel uzmanları, çeşitli sağlık sorunları olan hastaları arka bahçelerinde toplu ev içi aktivitelere dahil etmektedirler. Bazen hastalar, ritüel uzmanının coşkuyla bireylere dua ettiği bazı dramatik aktiviteler gerçekleştirirler. Somaterapi, bileklere, boyunlara ve bellere kesi atma, zincirleme veya kutsanmış iplik ve zincirlerin bağlanması gibi fiziksel müdahalelerden oluşmaktadır. Ritüel uzmanı, tedavi ettiği kişilerden, insanların veya ruhsal güçlerin paylaşması için ritüel öğeler sağlamasını ve ritüel öğeleri belirli bir kutsal yere taşımalarını isteyebilmektedir. Metafizikoterapi, şifayı vermek için deneysel olmayan yöntemlerin uygulanmasıdır. Bu

tedavi yöntemine göre, ritüel uzmanı, hastalık ve şifa ile ilişkili olan ruhsal varlıkla temas kurmakta, büyü ve dua uygulamaları gerçekleştirmektedir. Hidroterapi suyun şifa amaçlı kullanılmasıdır. Hidroterapi, yalnızca Afrika’da değil, aynı zamanda dünyanın diğer halklarının yaratılış mitlerinde de güçlü bir etkiye sahiptir. Bu nedenle suyun, kozmik düzendeki önemli bir unsur olduğuna yönelik evrensel bir inanç vardır. Bazı mitler, suyun serinliği ve her yerde bulunmayı simgelediğini ve tedavi için var olan bir tanrıça olduğunu ifade etmektedir (Ogunbile, 2009: 415-416).

Kehanet

Geleneksel Afrika dinlerinin bir diğer önemli yönü tanrıların ve kozmosun kutsal bilgisine erişmek için kullanılan kehanettir. Kehanet, tanrıların duygularının ve mesajlarının insanlara açıklanmasını sağlamaktır. Afrika toplumlarında farklı kehanet türleri vardır. Bunlardan en yaygın olanı, yaşlıların kendileri, çevrelerindeki insanlar, aile, klan veya köy için önemli anlamlar taşıdığını düşündükleri işaretlerin ortaya çıkmasıdır. Bu kehanet türünde, uluyan köpekler, akrabalarından birinin ölümünün yaklaşmasını işaret etmektedir. Çeşitli sebeplerden ötürü yaralanmış olan bir ayak parmağı, yakınlarda yapılacak bir ziyaretin kötü olacağı anlamına gelmektedir. Görülen bir kâbus ise üzüntü verici bir olayın yaklaştığını göstermektedir (Olupona, 2006: 10). Orta Afrika’da yaşayan Baluba kabilesinde kâhinler, büyü, dans ve trans yoluyla ruhlarla iletişim kurduktan sonra ruhların verdiği cevapları bir su kabağını sallayarak ve başka nesnelerin (kurutulmuş böcek kabuğu, kuş gagası, insan dişi, antilop boynuzu, deniz kabuğu gibi) düzenini yorumlayarak öğrenmektedir (N’Sengha, 2009: 208). Yorubalardaki Ifa kehanetinde, babalow (sırların babası) denilen kâhin, yağ palmyesinin on altı meyvesini kutsal bir tepsiye atarak ortaya çıkan şekilleri yorumlamaktadır (Kallen, 2015: 19-20).

Benin’deki Fon halkının üç temel kehanet türü uyguladığı ifade edilmektedir. Bunlar: ele geçirilme kehaneti, bilgelik kehaneti ve sezgisel kehanet. Ele geçirilme kehanetinde, bir ruh, kâhini veya kutsal nesneleri ele geçirmektedir. Kehanet eden kişi, dans ve diğer ritüel performanslar aracılığıyla bir ele geçirilme veya şamanik trans durumuna ulaşmaktadır. Ruh, kâhini ele geçirdikten sonra ruh sesleriyle konuşmaktadır. Bilgelik kehanetinde, hastalığın nedenini teşhis etmek ve uygun ritüel kurbanlar ve ilaçlar reçete etmek için kâhine başvurulmaktadır. Sezgisel kehanette ise, danışan kişinin sorunlarını ortaya çıkarma konusunda kâhinin derin manevi içgörüsü kullanılmaktadır (Olupona, 2006: 10). Afrika topluluklarında kehanetin etki alanı dinle sınırlı değildir. Dinî sınırları aşarak siyasal alana da geçen kehanet, Afrika hukuk sistemlerinin yürürlüğe girmesi ve geçerliliği konusunda önemli bir etkiye sahip olduğu gibi bazı siyasi rejimlerin ve liderlerin meşrulaştırılmasında önemli bir etkiye sahiptir (N’Sengha, 2009: 207).

Ahiret

Geleneksel Afrika dinlerinde ölüm, yaşamın sonu değil bir sonraki aşamasına geçişi ifade etmektedir. Ölüm, Afrikalılar için atalara ulaşma sürecini başlatmaktadır. Uygun cenaze törenleri, bu süreci gerçekleştirmektedir. Mali’deki Bambaralar için ölüm, büyük bir endişe, karmaşa ve öngörülemezlik anlamına gelmektedir. Ölen kişinin ve torunlarının kaderinin değişken hale geldiği ve bu nedenle toplumun tehlikeye girdiğine inanılmaktadır. Yorubalar, soyda birliği ve gücü sağlamak için gayret eden bir büyüğün ölümünün tüm hanenin boş ve uyumsuz kalmasına neden olduğuna inanmaktadırlar. Birçok Afrika toplumunda, ölen bir kişinin ata olabilmesi için usulüne uygun şekilde gömülmesi gerekmektedir. Usulüne uygun gömülme, ölen kişinin soyundan gelen kişilerce özenle hazırlanmış cenaze törenleri gerektirmektedir. Ayrıca, ölen kişinin iyi bir ölümle ölmüş olması gerektiğinden bir kaza veya utanç verici bir hastalık (çiçek hastalığı, cüzzam ve AIDS gibi) sonucu gerçekleşen ölümü,

korkunç bir ölüm olarak değerlendirilmektedir. Ölen kişinin ileri bir yaşa kadar yaşamış olması, bilgelik ve deneyim nedeniyle önemli görülmektedir. Bu nedenle Afrikalılar, yaşlı bir kişi öldüğünde, “ölüm” kelimesini kullanmaktan kaçınmaktadırlar. Yoruba halkı ölümden “erin wo” (fil düştü) veya “ekun lo” (kaplan gitti) gibi metaforlar kullanarak dolaylı olarak bahsetmektedir. Afrikalar için ölümsüzlük ölümden sonra anılmayla ilgilidir. Bir kişinin hatırasını koruyabilecek çok sayıda çocuğa sahip olması, onun ölümsüzlüğünü güvence altına alması anlamına gelmektedir. Doğu Afrika’daki bazı gruplar, bir kişinin, kendisini hatırlayacak bir kimsesi olmadığına inanmaktadır (Olupona, 2006: 9).

Geleneksel Afrika dinlerinde ahiret, her şeyin yaratıcısı olan Yüce Varlığın mekânıdır. Ahiret, herkesin kendi ruhsal özünü taşıdığı, yolculuğu dünyada bittikten sonra yaşadığı duyular üstü dünyadır. Yorubalar buna “Orun alakeji” (dönüşü olmayan ahiret) demektedir. Burası, geri dönüşü olmayan bir dünyadır. Ahiret, insan formundaki yaşamın bir devamıdır. Burası kimliklerin, sosyal ve politik statülerin korunduğu, cinsiyet ayrımının devam ettiği, insan faaliyetlerinin yeniden üretildiği, servetin değişmeden kaldığı bir yerdir. Ruh bedenden ayrılmış olsa da insan yaşamının fiziksel-sosyal özelliklerinin çoğu devam ettirilmektedir. Ahirette ne olacağına dair bilgiler açık değildir. Ancak Yorubalar iyilerin sonu hakkında belirli bir inanca sahiptir. Buna göre, iyiler, “İyi Orun”’a gidecektir. İyiler, kapılardan girdiklerinde, daha önce gitmiş olan akrabaları ve arkadaşları, onları sevinçle karşılayacaktır. Eğer bir kişi yeryüzünde gerçekten müreffeh ve mutluysa, oradaki yaşam onun için eski mutlu yaşamının daha büyük bir devamı olacaktır. Orun’daki yaşam, üzüntü ve zahmetlerden arındırılmış, huzur ve mutluluğun olduğu bir yaşamdır (Ogunbemi, 2022: 168-169).

Etiyopya’daki Oromolar, insanların öldükten sonra “Ekerä” adlı bir alemde, gölge benzeri varlıklar olarak yaşayacaklarına inanmaktadır (Lynch, 2004: 4). Akanlar ise ölen insanların yaptıkları

işlerden dolayı yargılandıkları “Asamando” adlı bir yer olduğuna inanmaktadır. Bu inanca göre, ölen insanlar, eski krallar tarafından Asamando’da yargılanmakta ve kötü işler yapanlar, kör ve topal olarak dünyada yeniden doğmaktadır (Page, 2005: 210). Ahiret, bazı Afrika topluluklarında da ölenlerin gidip dönelebileceği dünyevi bir yer olarak düşünülmektedir. Gana’daki Ewe halkı, ölenlerin Nijerya’ya gittiğine ve ülkelerinden gelen kişilerin onları orada tanıyabileceğine inanmaktadır (MacGaffey, 2021: 39-40).

Reenkarnasyon

Geleneksel Afrika dinlerinde reenkarnasyon, Akamba (Kenya), Shona (Zimbabve), Sebei (Uganda), Igbo (Nijerya), Akan (Gana), Luo (Zambiya), Ndebele (Zimbabve), Lango (Uganda), Yoruba (Nijerya), Nupe (Nijerya) ve Ila (Zambiya) gibi etnik gruplarda tezahür etmiştir. Reenkarnasyon inancı, genellikle bir Afrika etnik grubundan diğerine farklı uygulama ve tipolojilerle gerçekleştiğinden onların hepsini ifade etmek mümkün değildir. Ancak konunun anlaşılması açısından iki farklı (kısmi ve evrensel) tipolojiyi temsil eden Yoruba ve Ila etnik gruplarını örnek vermek mümkündür (Aderibigbe, 2022b: 175-177).

Reenkarnasyon inancı, Yoruba dininin merkezinde yer almaktadır. Yorubalara göre, reenkarnasyon, iki şekilde gerçekleşmektedir. Birincisi: ölü bir kişinin yeniden ortaya çıkışı, ikincisi ise ölü bir kişinin gerçek yeniden doğuşu. Genellikle “akudaaya” olarak adlandırılan ilk tezahür, ölen kişinin ölümden haberdar olmayan kişiler tarafından başka yerlerde fiziksel olarak görülmesi olarak tanımlanmaktadır. Bu tezahür, kişinin gömülmesinden önce veya sonra gerçekleşebilmektedir. Bu reenkarnasyon tezahürünü yaşayan kişinin evlenmek, çocuk sahibi olmak, meslek sahibi olmak gibi normal bir hayat yaşamaya devam ettiğine inanılmaktadır. Yorubalar genellikle akudaaya biçimindeki reenkarnasyonun, yaşlılığa ulaşmadan ölen ve hayatını, toplumun

normal üyeleri olarak kabul edilip muamele görecekları başka bir yerde tamamlamaları gereken kişilerde meydana geldiğine inanmaktadır. Reenkarnasyonun ikinci tezahürü, ataların insan özelliklerinin veya karakterlerinin bazı çocuklar aracılığıyla yeniden dünyaya gelmesiyle gerçekleşmektedir. Yorubalar, bu reenkarnasyon biçiminin, olgun yaşta ölen ve yeryüzünde örnek bir yaşam sürmelerinin gerektirdiği ölçülere göre ata olmaya hak kazanan insanlar için geçerli olduğuna inanmaktadır. Bu reenkarnasyon biçimi, Yorubalar tarafından “yiya omo” (çocuğa dönüşme) veya “atunwa” (başka bir geliş) olarak adlandırılmaktadır. Bu durum, bir çocuğa verilen ismin, bir atanın yeniden doğuşu olarak kabul edilmesinde de görülmektedir. Çocuk kızsaa, ona kadın bir atayı ifade eden “iyabo” veya “etunde” (annenin dönüşü) gibi isimler verilirken çocuk erkekse, “babatunde” veya “babawale” (babanın dönüşü) isimleri verilmektedir. Yoruba halkı reenkarnasyonu sadece baba soyu ile sınırladığından reenkarnasyon geçiren çocuklara sadece baba soyundan gelen ataların isimleri verilmektedir (Aderibigbe, 2022b: 178-179).

Zambiya’daki İla halkı arasındaki reenkarnasyon kavramı, genel bir türü temsil etmektedir. Bu reenkarnasyon türü, Yoruba toplumundaki gibi bireysel yeniden doğuşlara odaklanmaz. İla reenkarnasyonu, yaratıldıkları anda beden verilen bazı ruhların, yaratıldıkları beden yıprandığında başka bedenlere sahip olabileceklerini ifade etmektedir. Ancak yeniden doğuşları otomatik olarak kesintiye uğrayan etnik tanrılar ve büyücüler gibi diğer varlıklar, bu kuralın dışındadır. İla tipi reenkarnasyonun temel özellikleri şunlardır: Reenkarnasyon geçiren ruhlar, cinsiyet ayrımı gözetmez. Reenkarnasyon geçiren ruhlar, önceki yaşamlarına dair hiçbir anıya sahip değildirler. Reenkarnasyon geçiren ruhlar, yaşamları boyunca, içinde bulundukları günlük değişimlerden etkilenmezler (Aderibigbe, 2022b: 180).

Ahlak

Geleneksel Afrika dinlerinde, ahlakın kaynağı tanrıdır. Tanrı insanın var oluşundan bu yana ona uyması gereken ahlak kurallarını öğretmiştir (Mbiti, 1986: 175). Geleneksel Afrika dinlerinde ahlak, dinle özdeşleştigiinden Afrikalılar ahlaka büyük önem vermektedirler. Onlar için ahlak sadece bireylerin iyiliği için değil, aynı zamanda toplumda hukuk ve düzenin sağlanması için de önemlidir. Bunun yanı sıra öldükten sonra ata olarak varlığını sürdürebilmek için de ahlaki açıdan doğru bir yaşam sürmek gerekmektedir (Aderibigbe, 2022a: 39).

Afrika kültüründe ahlak, bireysel davranışları yönetenler ve toplumsal ilişkileri yönetenler olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Toplumsal ilişkileri yöneten ve dolayısıyla grubu koruyan ahlak kuralları, grubun refahına büyük önem verildiğinden çoğunlukla katıdır. Temel insan hakları genellikle bireylerin iyiliği için değil, grubun kolektif varlığı için önemli görülmektedir. Toplum ahlakı, akrabalarından geniş ailelere, klanlara ve soylara kadar aile birimini yönetmektedir. Bu nedenle aile üyeleri, belirli görevlere, ayrıcalıklara ve haklara bağlı kalmaktadır. Ahlak kuralları, çok sayıda ilişkiyi ve etkileşimi düzenledikleri için karmaşık bir görünüm arz etmektedir. Yakın akraba ile evlilik, enstest ilişki, mala ve cana zarar vermek tabudur. Birçok yerde gençlerin büyüklere itaatsizlik etmesi yasaktır. Bunun nedeni, Afrikalıların, yaşlılara saygı göstermenin, toplumun gelişimine katkı sağladığı ve ataların dünyasına yakınlaştırdığı yönündeki inancıdır. Geleneksel Afrika dinleri sistematik bir teoloji geliştirmemiş olsa da tanrıların ve ataların mitleri, ritüelleri ve hikâyeleri, ahlaki adalet konusunda belirleyici bir niteliğe sahiptir. Bu dinlerde, tanrılar ve atalar, ahlakın koruyucularıdır. Doğruluk, adalet, dürüstlük, iyilik ve çalışkanlığı ödüllendirip kötü işleri cezalandırmaktadır. Afrikalılar, cezanın toplumsal olabileceğine veya nesilden nesle geçebileceğine inanmaktadır. Bu nedenle soy veya ailevi talihsizlik, soy üyelerinin geçmiş günahları için ceza anlamına gelmektedir. Hırsızlık ve

büyücülük gibi bazı toplum karşıtı davranışlar tabu olarak kabul edildiğinden ihlal edenler ölüm cezasına çarptırılmaktadır. Geleneksel Afrika dinleri, dünyevi kurtuluşa odaklandığından, kötü karakterin bu dünyada cezalandırıldığına inanmaktadırlar. Toplumun yasalarını çiğnemek, ataları gücendirdiğinden atalar, suçluya ve topluma felaket getirebilmektedir. Atalar, atalarının geleneklerine olan bağlılığı ise kendi soylarından gelenlere bereket lütfederek ödüllendirmektedirler (Olupona, 2006: 11).

Geleneksel Afrika Dinlerinde İbadetler

Geleneksel Afrika dinlerinde, nelerin ibadet olarak adlandırılabilceği nelerin adlandırılmayacağı konusu, konuyla ilgili yapılan çalışmalarda farklılık ve değişkenlik göstermektedir. Afrikalıların inançlarının yazılı kültüre dayanmaması ve uygulanma biçimlerinin çeşitlilik göstermesi, bu konuda araştırmacıların işini zorlaştırmaktadır. Ancak yine de uygulanma sıklığı ve önemine bağlı olarak bazı pratikleri ibadet olarak sınıflandırmak mümkündür. Bunlardan en önemlileri: dua, kurban, dans ve şarkıdır.

Dua

Geleneksel Afrika dinlerinde, insanların kendilerinden daha yüksek otoritelere başvurabileceği inancı olduğundan tanrılara veya atalara dua etmek, bu dinlerin merkezinde yer almaktadır (Asante, 2009b: 345). Geleneksel Afrika dinlerinde birçok dua vardır ve bu dualar diğer dinî unsurlar gibi nesilden nesle sözlü olarak aktarılmaktadır. Bu duaların çoğu, krallar, şefler, rahipler, rahibeler, kâhinler, yağmur yağdırıcılar, aile büyükleri ve avcılar tarafından yapılmaktadır. Dualar, tanrıya, doğaüstü varlıklara ve atalara yöneltilmektedir. Çeşitli ihtiyaçları için manevi yardım arayan insanlar, yaşamlarının maddi kalitesini arttırmak amacıyla sağlık, zenginlik ve refah için dua etmesinin yanı sıra övgü, sevinç ve şükür gibi manevi memnuniyet için de dua etmektedirler (Lugira, 2009: 75).

Geleneksel Afrika dinlerinde dualar, bireysel veya toplumsal olabilmektedir. Afrika duaları, genellikle kısadır ve doğrudan duanın amacına odaklanmaktadır. Ayrıca, Afrikalıların bireysel veya topluluk olarak doğrudan duanın nesnesine dua ettikleri durumlar olduğu gibi, bu duaların dolaylı olarak onlar adına edildiği durumlar da vardır (Aderibigbe, 2022a: 42-43). Geleneksel Afrika dinlerinde dua etmenin belirli bir şekli yoktur. Dua edenler dua ederken diz çökebilmekte, oturabilmekte, secdeye kapanabilmekte, ayakta kalabilmekte veya ellerini çırparak şarkı söyleyebilmektedir (Mbiti, 1986: 56).

Kurban

Geleneksel Afrika dinlerinde kurban, atalara ve tanrılara duyulan bir minnettarlık göstergesidir. Kurban sunmak, toplumun devamlılığı ve refahı için atalara saygı gösterme isteğinden kaynaklanmaktadır. Ataların da var olduğu ve kabul edilmesi gerektiği anlayışını ifade etmek için günlük yiyecek ve içecek sunuları yapılmaktadır. Ancak, geleneksel dinî topluluğun üyelerinin gerçekleştirdiği bir eylem, suç veya tabu ihlali olduğunda, atalar veya tanrılara kurban kesilmektedir. Bu açıdan kurban, topluluğun evrendeki kozmik dengeyi yeniden sağlama isteğinden kaynaklanmaktadır. Geleneksel Afrika dinlerinde kurban, genellikle kan akıtmayla ilişkilendirilmektedir. Bu nedenle kurban edilecek hayvanlar özel bir şekilde hazırlanarak kurban edilmektedir. Kuzu, keçi, tavuk ve diğer evcil hayvanların kurban edilmesi, kozmik düzende etkili kabul edilen kurban türleridir. Bazı Afrika grupları arasında, özel günlerde bir inek veya boğanın kurban edilmesi, atalara ve tanrıya sunulan en büyük kurban olarak kabul edilmektedir (Asante, 2009c: 478).

Geleneksel Afrika dininde, Yüce Tanrının bir yaratıcı olduğu ve toplumun günlük faaliyetleriyle ilgilenmediği düşünülmektedir. Atalar, doğum, ölüm, sağlık, evlilik ve zenginlik gibi sıradan

meselerle ilgilenirler. Yüce Tanrı tüm yaşamın kaynağıdır, ancak yaratılan düzen, insanların ata ruhları aracılığıyla gerçekleştirdiği ritüel eylemlerle korunmaktadır. Yağmur, bereket ve toplumsal uyum, ata ruhlarının sorumluluğundadır. Yüce Tanrının gücünü barındıracak nitelikte büyük tapınaklar çok fazla bulunmadığından genelde Yüce Tanrıya kurban sunulmamaktadır. Bunun yerine Yüce Tanrının gücünü temsil eden ruhlara armağanlar ve kurbanlar sunulmaktadır. Kişi, atalar nezdinde bireysel bir avantaj sağlamak için değil, topluluğun kolektif şükranını temsil etmek için adak sunmaktadır. Ataların ruhlarına sunulan yumurta, şarap, et, balık, kümes hayvanları ve meyveler, atalar ile yaşayanlar arasındaki iletişimi sürdürmenin bir yolu olarak kefarete ve arınmayı gerçekleştirmektedir (Asante, 2009c: 479).

Dans ve Şarkı

Dans ve şarkı, Afrikalıların en önemli kültürel ifade biçimlerinden olup fiziksel ve sembolik yollarla ölümlü varlığın dış güçlere karşı arketipik mücadelesini yansıtmaktadır. Dans ve şarkı, toplumsal uyum veya denge ihtiyacına ortak bir yanıttır. Aynı zamanda insanların doğaüstü güçlerle olan ilişkileriyle de bağlantılıdır. Dans, davul, müzik, şarkı, dekor ve kostümler, Afrikalıların dinî veya seküler hayatının vazgeçilmez unsurlarıdır. Şarkı ve dans, davulun ritmik temposuyla gerçekleşmektedir. Bunların bir araya gelmesiyle atalarla iletişim kurulmakta ve manevi güçler harekete geçirilmektedir. Müzik ve hareket, ritim ve sesler, toplumu dönüştürebilen, denge ve uyumu sağlayan ilkel bir gücü temsil etmektedir. Afrikalılar, dans ve şarkı yoluyla harekete geçen bu güç sayesinde, geleneklerini korumakta, toplumun kültürel unsurlarını oluşturan anlatıları ve metaforları aktarmaktadır (Monteiro-Ferreira, 2009: 193).

Dans ve şarkı performanslarında, genellikle ruh dansçılarının canlandığı karakteri yeniden yaratmak ve sembolize

etmek amacıyla maskeler kullanılmaktadır. Maskelerle gerçekleştirilen performans, topluluğun tarihini ve yaşamını etkileyen siyasi, sosyal ve ekonomik etkenleri ifade etmektedir. Afrika kültüründe, aşağı yukarı bütün ata dansları, ataların insanlar tarafından görülmeyen faaliyetlerini dile getirdikleri için maskeli danslardır. Ataların görünmez gücünü göstermek için maske kullanmak, Afrika’da yaygın bir kabul görmektedir. Maskelerin renkleri ve tarzları, şarkılar, müzikler ve danslar, topluluğun kimliği, kökeni, yaratılışı, uygulamaları ve ataların öğretileri hakkında sembolik bir anlatımdır. Dans ve şarkılar, topluma bereket getirmeleri veya insanlar ile evren arasındaki dengeyi sağlamaları için iyi ruhlara çağrıda bulunmaktadır. Bunun yanı sıra doğum, evlilik ve cenaze gibi geçiş ritüellerinin de bir parçasıdır. Dans ve şarkı aynı zamanda toplumun günlük yaşamda karşılaştığı büyük tehditlerle mücadele etmek için de kullanılmaktadır. Bu tür etkinlikler, genellikle topluluğun ortak alanlarında veya yakındaki ormanda gerçekleştirilmektedir. Topluluktaki kadınlar, erkekler ve çocuklar, konuklarıyla birlikte bir çember oluşturmakta, davulcular ve dansçılar çemberin içinde sahne almaktadır (Monteiro-Ferreira, 2009: 193-194).

Geleneksel Afrika Dinlerinde Dinî Mekânlar

Geleneksel Afrika dinlerinde dinî mekânlar, yapay dinî mekânlar ve doğal dinî mekânlar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Yapay dinî mekânlar: tapınaklar, sunaklar, türbelerdir. Doğal dinî mekânlar ise ormanlar, nehirler ve dağlardır. Tapınaklar, Gana, Tanzanya, Nijerya ve Uganda gibi bölgelerde yaygınken zaman içerisinde sayıları azalmaya başlamıştır. Tapınaklarda, davul, mızrak ve mutfak eşyaları gibi nesneler muhafaza edilmektedir. Bazı yerlerde krallar, kraliçeler ve diğer önemli kişiler tapınaklara gömüldüğünden, tapınaklar aynı zamanda hac mekânları haline gelmektedir. Sunaklar, kurban ve adakların konulduğu küçük yapılardır. Çoğunlukla türbe ve tapınak gibi diğer dinî mekânların

içinde yer almaktadır. Ancak bazı durumlarda açık havada tek başlarına da yer almaktadır. Sunaklar, Gana, Zambiya, Nijerya ve daha başka bölgelerde varlıklarını korumaya devam etmektedir. Türbeler, Afrika'daki en yaygın dinî mekanlardır. Afrika'nın hemen her yerinde bulunmaktadır. Türbelerin bazıları özel ve aile mabetleri, bazıları ise halka açık ve cemaat mabetleridir. Aile ve kişisel mabetler, içki ve yiyecek sunmak, aile ritüellerini gerçekleştirmek, kurban kesmek ve dua etmek için kullanılmaktadır (Mbiti, 1986: 144-146).

Geleneksel Afrika dinlerinde ormanlar, ritüeller, törenler, dualar ve kurbanlar gibi dinî faaliyetlere ayrılmıştır. Bundan dolayı bazı ormanlarda hayvanların otlatılması, tarlaya dönüştürülmesi, avlanması ve odun kesilmesi yasaktır. Rodezya ve Kenya gibi bölgelerde, ormanlarda yaşayan hayvanların veya insanların öldürülemeyeceğine inanılmaktadır. Kenya'daki Mugumo ağacı (yabani incir ağacı), Afrika'nın birçok yerinde bulunan Baobab ağacı ve Zaire'deki Kapok ağacı (ipek-pamuk ağacı) kutsal kabul edilmektedir. Namibya'da, insanların mistik bir hayat ağacı olan Omumborombonga'dan türediğine inanılmaktadır. Nehirler, Afrika'nın birçok yerinde dinî öneme sahiptir. Nehirlerde ruhların yaşadığına inanıldığından balık tutmak veya karşıya geçmek isteyenler, nehrin suları ile uyum içinde olmak için kurbanlar kesip adaklar sunmaktadırlar. Bu doğal mekânlar gibi dağlar da Afrikalılar için büyük bir dinî öneme sahiptir. Afrikalılar, inançlarını, mitlerini ve efsanelerini dağlarla ilişkilendirdiğinden ritüeller, kurbanlar ve dualar dağlarda, dağlara dönük olarak veya dağ ve tepelerin eteklerinde yapılmaktadır. Bu nedenle, Afrika kıtasının en yüksek dağı olan Kilimanjaro Dağı (5895 metre), Kenya Dağı, Ruwenzori Dağı, Elgon Dağı, Kamerun Dağı ve daha birçok dağ, Afrikalılar için önemli dinî mekanlardır (Mbiti, 1986: 146-149).

Geleneksel Afrika Dinlerinde Dinî Obje ve Semboller

Geleneksel Afrika dinlerinde dinî objeler, kişisel dinî objeler ve ritüel dinî objeler olarak ikiye ayrılmaktadır. Semboller ise sayılar ve renklerden oluşmaktadır. Kişisel dinî objeler, kişinin özel veya ailevi kullanımı için sahip olduğu objelerdir. Bunlar arasında kemikler, ağaç kökleri veya dalları, belirli taşlar, ev eşyaları bulunmaktadır. Bu objeler çantada taşınmakta, vücuda bağlanmakta (bileğine, ayak bileğine, boynuna veya beline), evde, çatıda, çiftliğin kapısında veya tarlalarda saklanmaktadır. Bazıları kötü büyüyü savuşturmak, bazıları hırsızlıktan korunmak, bazıları hatırlatmak, bazıları da kişinin dinî ritüellerini yerine getirmesine veya dua etmesine yardımcı olmak için kullanılmaktadır. Ritüel dinî objelerin bazıları birey veya aile tarafından, bazıları ise ritüel liderinin yönetimindeki topluluk tarafından kullanılmaktadır. Bazıları da kutsal olması nedeniyle çok güçlü kabul edilmektedir. Bunlar genellikle sıradan insanların erişemeyeceği yerlerde saklanırken ortak olanlar ritüel liderinin evinde bulunmaktadır. Bu objeler arasında ritüel davulları, kutsal tabureler, yağmur yağdıran taşlar ve maskeler bulunmaktadır (Mbiti, 1986: 141-143).

Geleneksel Afrika dinlerinde siyah, beyaz ve kırmızı en yaygın ritüel renkleridir. Bu renkler, Afrika'nın farklı bölgelerinde farklı anlamlara sahiptir. Nijerya, Uganda, Rodezya ve diğer pek çok bölgede, sadece siyah hayvanlar kurban edilmektedir. Bu bölgelerin insanları için siyah renk, kutsallığın ve saflığın rengidir. Diğer bölgelerde ise siyah renk, ölüm, tehlike ve kötülükle ilişkilendirilmektedir. Afrika'nın başka bölgelerinde, kutsallık ve saflıkla ilişkilendirildiği için sadece beyaz hayvanlar kurban edilmektedir. Ancak bazı bölgelerde de beyaz renk, ölüm, ruhlar ve kötülükle ilişkilendirilmektedir. Afrikalılar için renkler gibi sayılar da dinî bir anlama sahiptir. Dokuz sayısı, Uganda'nın bazı bölgelerinde kutsal kabul edildiğinden kurban olarak sunulan hayvan ve objelerin dokuz olması gerekmektedir. Kenya'da yedi sayısı uğursuz kabul edildiğinden günlük yaşamda kullanmaktan

kaçınılmaktadır. Ancak aynı ülkenin başka bölgelerinde, bazı insanlar, yedi sayısını kutsal kabul ettiklerinden yağmur duasında ritüel ağacının etrafında yedi kere dönüp sekizinci kerededir oturmaktadırlar (Mbiti, 1986: 143).

Sonuç

Geleneksel Afrika dinleri, Afrikalıların kendi kültürlerinin ürünü olan ve nesilden nesle sözlü bir şekilde aktarılan dinleri ifade etmektedir. Bu dinleri ifade ederken bazı çalışmalarda “Geleneksel Afrika Dinleri” ifadesi kullanılırken bazılarında “Geleneksel Afrika Dini” ifadesi kullanılmaktadır. Her iki kullanım arasındaki fark, araştırmacıların yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Afrikalıların dinleri arasındaki farklılıkları ve çeşitlilikleri öne çıkaran araştırmacılar, “Geleneksel Afrika Dinleri” ifadesini kullanırken benzerlikleri ve ortaklıkları öne çıkan araştırmacılar, “Geleneksel Afrika Dini” ifadesini kullanmaktadır. Bu kullanımlar arasında çoğulluk ve tekillik bakımından farklılık olsa da bu din/dinlerin Afrikalıların kendi dünya görüşlerinin ve yaşam pratiklerinin sonucu olduğu ve sözlü kültürle nesilden nesle aktararak varlığını koruduğu konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Ancak bu dinler, dinamik bir yapıda olduğundan ve başka inançları dışlamadığından bölgede önemli bir yayılım gösteren Hristiyanlığın etkilerine açık durumdadır. Bu nedenle, 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarından itibaren geleneksel dinlerle Hristiyanlığın senkretik yorumuna dayanan yeni dinî hareketler (Afrika Siyonist Hareketi gibi) ortaya çıkmıştır

Geleneksel Afrika dinleri, coğrafyanın genişliği ve etnik çeşitliliğin fazlalığına bağlı olarak pek çok farklı inançtan oluşmaktadır. Bu inançlar, bölgeden ve etnik gruptan diğerine değişkenlik ve karmaşıklık göstermekle beraber bazı inanç unsurlarında güçlü benzerlikler ve ortaklıklar bulunmaktadır. Bunlar Yüce Tanrı, tanrısal varlıklar, atalar, ruhlardır. Geleneksel Afrika

dinlerinde, bu varlıkların varlığı, dünyevi bir amaç ve menfaat odaklı düşünülmektedir. Doğaüstü varlıkların varlıkları ve etkileri, insanın fenomenler dünyasındaki refah ve güvenliğine yöneliktir. Ancak bu ilişki tek taraflı değildir. Doğaüstü güçlerin, inananlar tarafından memnun edilmesi gerekmektedir. Geleneksel Afrika dinlerinde, yaratılış hakkındaki inançlar, bu dinlerdeki diğer inançların temelidir. Tanrılar, tanrısal varlıklar ve diğer inanç unsurlarının hiyerarşik konumu, yaratılış anlatılarındaki özelliklere göreler. Bu inançlara bağılı olarak geleneksel Afrika dinlerinde zaman, döngüseldir. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm gibi dünya dinlerinde olduğı şekliyle dünyanın ve zamanın sonu yoktur. Varlıklar, bir döngü halinde yeniden bir var oluş sürecinden geçerek varlıklarını sürdürmektedir. Bu zaman anlayışından dolayı, geleneksel Afrika dinlerinde, ahiret hakkındaki inançlar zayıf ve belirsizdir. Çünkü Afrikalılar için önemli olan, yaşanılan dünyanın devamlılığıdır.

Kaynakça

Aderibigbe, I. S. (2022a). Origin, nature, and structure of beliefs system. I. S. Aderibigbe & T. Falola (Ed.), *The palgrave handbook of African traditional religion* içinde (ss. 29-48). Switzerland: Palgrave Macmillan.

Aderibigbe, I. S. (2022b). Reincarnation and eschatology beliefs. I. S. Aderibigbe & T. Falola (Ed.), *The palgrave handbook of African traditional religion* içinde (ss. 173-184). Switzerland: Palgrave Macmillan.

Akande, L. B. & Ogunbiyi, O. O. (2022). Beliefs and veneration of divinities. I. S. Aderibigbe & T. Falola (Ed.), *The palgrave handbook of African traditional religion* içinde (ss. 97-106). Cham: Palgrave Macmillan.

Anderson, A. H. (2010). African traditional religions. G. J. Melton & M. Baumann (Ed.), *Religions of the world: A comprehensive encyclopedia of beliefs and practices* içinde (C. 1-6, ss. 43-50). Santa Barbara: ABC-CLIO.

Asante, M. K. (2009a). Ancestors. M. K. Asante & A. Mazama (Ed.), *Encyclopedia of African religion* içinde (ss. 45-52). The United States of America: SAGE Publications.

Asante, M. K. (2009b). Invocations. M. K. Asante & A. Mazama (Ed.), *Encyclopedia of African religion* içinde (ss. 345-346). The United States of America: SAGE Publications.

Asante, M. K. (2009c). Offering. M. K. Asante & A. Mazama (Ed.), *Encyclopedia of African religion* içinde (ss. 478-479). The United States of America: SAGE Publications.

Ayegboyin, D. & Jegede, C. (2009). Divinities. M. K. Asante & A. Mazama (Ed.), *Encyclopedia of African religion* içinde (ss. 209-212). The United States of America: SAGE Publications.

Bankole, K. O. (2009). Creation. M. K. Asante & A. Mazama (Ed.), *Encyclopedia of African religion* içinde (ss. 184-186). The United States of America: SAGE Publications.

Kallen, S. A. (2015). *African mythology*. Farmington Hills: Lucent Books.

Lugira, A. M. (2009). *World religions: African traditional religion*. New York: Chelsea House.

Lynch, P. A. (2004). *African mythology: A to z*. New York: Facts On File.

MacGaffey, W. (2021). Afterlife. V. Y. Mudimbe & K. Kavwahirehi (Ed.), *Encyclopedia of African religions and philosophy* içinde (ss. 39-40). Dordrecht: Springer.

Mbiti, J. S. (1986). *Introduction to African religion*. New Hampshire: Heinemann.

McKenna, A. (2025). Sub-Saharan Africa. *Britannica*. 1 Ekim 2025 tarihinde <https://www.britannica.com/place/sub-Saharan-Africa> adresinden erişildi.

Monteiro-Ferreira, A. (2009). Dance and song. M. K. Asante & A. Mazama (Ed.), *Encyclopedia of African religion* içinde (ss. 193-194). The United States of America: SAGE Publications.

N’Sengha, M. N. (2009). Divination systems. M. K. Asante & A. Mazama (Ed.), *Encyclopedia of African religion* içinde (ss. 206-209). The United States of America: SAGE Publications.

Ogungbemi, S. (2022). Death, burial rites, and after-life. I. S. Aderibigbe & T. Falola (Ed.), *The palgrave handbook of African*

traditional religion içinde (ss. 163-171). Cham: Palgrave Macmillan.

Ogungbile, D. O. (2009). Medicine. M. K. Asante & A. Mazama (Ed.), *Encyclopedia of African religion* içinde (ss. 413-419). The United States of America: SAGE Publications.

Olupona, J. K. (2006). African traditional religions. T. Riggs (Ed.), *Worldmark encyclopedia of religious practices* içinde (C. 1, ss. 1-21). Farmington Hills: Thomson Gale.

Onongha, K. (2022). Beliefs and practices of magic and medicine. I. S. Aderibigbe & T. Falola (Ed.), *The palgrave handbook of African traditional religion* içinde (ss. 119-130). Cham: Palgrave Macmillan.

Page, W. F. (2005). *Encyclopedia of African history and culture: Ancient Africa (Prehistory to 500 CE)* (C. 1). New York: Facts On File.

Zewde, A. (2012). Religion, traditional. E. Ramsamy (Ed.), *Cultural sociology of the Middle East, Asia, and Africa* içinde (C. 2, ss. 76-79). The United States of America: SAGE Publications.

Zilberg, J. (2012). Religions, traditional. *Cultural sociology of the Middle East, Asia, and Africa* içinde (C. 2, ss. 361-363). The United States of America: SAGE Publications.

BÖLÜM 3

AFRİKA SİYONİST HAREKETİ

MURAT KAYA¹

Giriş

Afrika Siyonist Hareketi, Hristiyanlıkla Güney Afrika geleneksel inançlarının senkretik yorumuyla² ortaya çıkan yeni dinî hareketlerden biridir. Dünya deniz ticareti ve yer altı kaynakları açısından önemli bir bölge olan Güney Afrika, Avrupalıların denizcilik alanında kaydettiği ilerlemelere bağlı olarak sömürge hedefi olmuştur. Bu hedefin gerçekleştirilmesinde Avrupalı güçlere, yardımcı kuvvet olarak misyonerler de eşlik etmiştir. Güney Afrika'ya yönelik ilk misyon faaliyetleri, 16. yüzyılda, sömürge faaliyetlerinin bir uzantısı olarak Portekizliler tarafından başlatılmıştır. Portekizliler, sömürge planlarının başlangıcından itibaren, temas kurdukları ulus ve kabilelere Katolik inancını kabul ettirmeyi amaçlamıştır. Bu amaç doğrultusunda, Güney Afrika'ya

¹ Dr., Bağımsız Araştırmacı, Dinler Tarihi, Orcid: 0000-0001-6729-278X

² Afrikalı siyonistlerden bazıları, bu senkretik yorumu: “Hristiyanlığı istiyorduk ama kimliğimizi elimizden almasını istemiyorduk” şeklinde özetlemektedir (The Economist, 2025).

1560'ta Cizvitler, 1577'de de Dominikenler gitmiştir. Başlangıçta yerliler arasında Hristiyanlığı yayma konusunda önemli bir mesafe kateden misyonerler, daha sonra Portekiz'in sömürgeleştirme faaliyetlerinin destekçisi olarak görüldüğünden tepkiyle karşılanmış ve bazıları da öldürülmüştür. Bu ilk misyonerlik girişimlerinde Dominikenler, kendilerinden önce gelen Cizvitlerden daha etkili faaliyetlerde bulunsa da genel olarak kalıcı bir başarı elde edilememiştir (Du Plessis, 1911: 7-14).

16. yüzyılın sonlarında Portekizliler, uzun süredir sürdürdükleri deniz üstünlüğünü kaybetmeye başlamıştır. Dört buçuk asırdır Portekiz tahtına hâkim olan Burgonya Hanedanı'nın 1580'de ortadan kalkması, ülkeyi kargaşaya sürüklemiştir. Anavatanın kolonileri üzerindeki etkisi zayıfladığından Portekiz'in denizlerdeki hakimiyeti Hollandalılar ve İngilizler tarafından elinden alınmaya başlamıştır. Portekiz Krallığı'nın gücü hızla düşerken Dominikenlerin Güneydoğu Afrika'daki gücü ve etkisi istikrarlı bir şekilde artmıştır. Portekiz gücünün 16. yüzyılın ortalarından sonra düşüşü, büyük ölçüde eski soyluların yok olmasından kaynaklanmıştır. Bu ailelerin çocukları, siyasi nüfuzlarını kullanmaktan men edilince, aralarından zeki ve dindar olanlar manastırlara sığınmıştır. Bu manastırlardan da gerekli eğitimi aldıktan sonra vaiz ve misyoner olarak faaliyetlerde bulunabilecekleri uzak kolonilere gitmiştir. Bu nedenle, 17. yüzyılın başlarında, Güneydoğu Afrika'daki Dominikenlerin faaliyetleri birçok yetenekli misyonerin katılımıyla güçlenmiştir (Du Plessis, 1911: 14-16).

Bölgeye Portekizlilerden sonra 1652'de, benzer amaçlar için Hollandalılar gelmiştir. Hollanda Doğu Hindistan Şirketi'nin desteklediği misyoner grubu, beraberindeki güvenlik güçleriyle beraber Ümit Burnu'nda faaliyetlerine başlamıştır. Bölgede sömürgeciliği kolayca gerçekleştirebilmek için bir üs kuran Hollandalılar, misyonerlik faaliyetlerinin başarılı olabilmesi için de

yerlilerin rahatsız edilmemesine dikkat etmiştir. Ancak Portekizliler gibi Hollandalıların da ilk misyonerlik girişimleri genel bir başarı sağlayamamıştır. Kendi yaşam tarzlarına ve inançlarına sıkı bir şekilde bağlı olan yerliler, misyonerlerin sundukları başka bir inanç ve yaşam sistemini kabul etmemiştir (Du Plessis, 1911: 19-26).

1652-1820 yılları arasında Güney Afrika sömürge toplumu, kendilerini koloniciler, yerliler, Afrikalılar, Hristiyanlar, beyazlar veya Avrupalılar gibi çeşitli adlarla tanımlayan yerleşimcilerin egemenliğinde olmuştur. Bu nüfus, aralarında Hollandalılar, Almanlar, Fransızlar ve İngilizlerin de bulunduğu çeşitli kesimlerden ve Hollanda Reformcuları, Luteryenler ve Anglikanlar gibi farklı mezhep mensuplarından oluşmuştur. Yüz elli yılı aşkın bir süre içinde Ümit Burnu'ndan karaya çıkan Hollandalıların sayısı ve Reform inancı giderek yaygınlaşmıştır. Yüz elli yıllık Hollanda Dönemi olarak adlandırılan dönemde, Hollanda Reform Kilisesi (DRC), Ümit Burnu'nda izin verilen tek kilise olarak faaliyetlerde bulunmuş, cemaat sayısını birden yediye çıkmıştır. Hristiyanlık bu zaman zarfında Hollanda toplumundan Khoikhoi halkı, köleler ve renkli toplum³ gibi yerli topluluklara yayılmıştır (Resane, 2020: 17-18).

Avrupa'daki Napolyon Savaşları, Afrika kıtasının bazı bölgelerine göçlere neden olmuştur. İngilizlerin Cape'e göçü, bu göçlerin en önemlileri arasında yer almıştır. 1815'ten 1910'a kadar İngilizler, Cape yaşamının sosyopolitik alanlarını kontrol etmiştir. Anglikanlar, Metodistler, Katolikler, Presbiteryenler, Kongregasyonalistler ve Baptistler gibi İngiliz kiliseleri bu dönemde ilk kez Güney Afrika topraklarına girmiştir. Misyonerlik coşkusunun yükselişine bağlı olarak Avrupa ve Kuzey Amerika'dan gelen ve çoğunluğu Protestan olan misyoner toplulukları, başta Güney Afrika olmak üzere, Afrika kıtasında yoğun misyonerlik faaliyetlerinde

³ Avrupalı, Afrikalı ve Asyalı ırkların karışımıyla oluşan insanları ifade etmektedir.

bulunmuştur. Bu dönemde, pek çok ana akım mezhep kurulmuş ve bu topraklarda kök salmıştır. Hristiyanlığın Afrika'nın iç kesimlerine yayılması, Avrupalıların sömürgecilik faaliyetleriyle paralel gerçekleşmiştir (Resane, 2020: 18).

19. yüzyıldaki göç ve misyonerlik çalışmaları sonucunda, kilise hem sayı hem de organizasyon bakımından önemli bir büyüme kaydetmiştir. Hollanda Reform Kilisesi'nin yanı sıra Anglikanlar, Kongregasyonalistler, Metodistler, Baptistler, Presbiteryenler, Luteriyenler, Roma Katolikleri, Quakerlar ve Kurtuluş Ordusu gibi daha küçük gruplar da kendisini göstermiştir. Bunun yanı sıra yerli Afrikalılar ile siyasi ve ekonomik olarak egemen konumdaki beyazlar arasındaki çatışma ve gerilimler, kilise ilişkilerini etkilemiştir. 19. yüzyılın sonlarında, Afrikalı Hristiyan grupları, beyazların misyonerlik faaliyetleriyle kurulan ve kontrol edilen kiliselerden ayrılarak Afrikalılar tarafından kontrol edilen Afrika kökenli kiliseler kurmuştur. Beyaz egemenliğine meydan okuyan bu girişim, 20. yüzyılda artarak devam etmiştir (Resane, 2020: 19).

Afrika Yeni Dinî Hareketleri

Afrika yeni dinî hareketleri, 20. yüzyılın başlangıcından bu yana Afrika içinde ve dışında ortaya çıkan çeşitli dinî girişimleri ifade etmektedir. Bu girişimlerde bulunanlar, çoğunlukla Afrikalılar tarafından yönetilen ve üyelerinin çoğunluğu da Afrikalılardan oluşan gruplardır. Afrika yeni dinî hareketleri, Hristiyanlık, İslam ve Afrika yerel dinlerinin yanı sıra Afrika'daki dinî hayatı etkileyen bazı spiritüel bilim hareketlerini içermektedir. Bu yeni dinî hareketlerinin tarihi, özellikle 20. yüzyılın başlarından günümüze kadar gelen sömürge dönemini kapsamaktadır. Aşağı yukarı bütün Afrika toplumlarının sömürgecilik baskısı altında olduğu bu dönem, Afrika yerel dinlerinin Hristiyanlık, İslam, Doğu ve Batı spiritüel yönelimleriyle dinamik bir şekilde karşılaştığı bir dönemdir. Bu dönemde gerçekleşen dinî coşku, dinî yayılma ve yenilik, kültürel

canlanma, karizmatik vizyon, ekonomik gelişmeler, kişilik çatışmaları, toprak anlaşmazlıkları, sosyal ve dinî protestolar, dinî ve siyasi özyönetim istekleriyle birleşerek Afrika genelinde çeşitli yeni dinî hareketlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır (Adogame, 2016: 236-237).

Afrika yeni dinî hareketlerinin ortaya çıkışında bu etkenlerin yanı sıra Hristiyanlığın önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu konuya değinen çalışmalar, özellikle Güney Afrika söz konusu olduğunda, Hristiyanlığın etkilerine ve bu etkilere gösterilen reaksiyonlara yer vermektedir. Hristiyanlığın bu bölgedeki etkileri, literatürde “African Initiated Churches”⁴ (Afrika Kökenli Kiliseler) olarak adlandırılan yeni dinî hareketlerin ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır. Afrika Kökenli Kiliseler, Hristiyanlık ile Afrika’nın yerel inançları arasındaki etkileşimin sonucunda ortaya çıkmıştır. Hristiyanlık, Güney Afrika sahnesine çıktığında, önceden var olan Afrika inançlarıyla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Misyonerlerin çoğu, yerel inançları batıl inançlar olarak değerlendirip reddederken din değiştiren Afrikalılardan bazıları, Hristiyanlık ile Afrika yerel inançlarını sentezlemeye çalışmıştır. Engenas Ignatius Lekganyane (ö. 1948) (Güney Afrika Siyon Hristiyan Kilisesi) ve Samuel Mutendi (ö. 1976) (Zimbabve’deki

⁴ Bu yeni dinî hareketleri ifade etmek için farklı adlandırmalar kullanılmıştır. 1960’lardan itibaren bu hareketleri tanımlamak için “African Independent Churches” (Afrika Bağımsız Kiliseleri) adı kullanılmaya başlanmıştır. Harold Turner (ö. 2002) tarafından kullanılan bu adlandırma, 1990’lara kadar devam etmiştir. Daha önce kullanılan Afrika Kökenli Kiliseler adı, bu kiliselerin kuruluşlarında Afrika’yı ve Afrikalıların çabalarını merkeze alırken Afrika Bağımsız Kiliseleri adı, Avrupa’yı merkeze alan ve Afrikalıların bu merkeziyete yönelik protestolarını ifade eden bir anlama sahiptir. Bir diğer adlandırma “African Instituted Churches”dir (Afrika’da Kurulan Kiliseler). Bu adlandırma da Afrika Kökenli Kiliseler gibi kiliselerin ortaya çıkışında Afrika’nın ve Afrikalıların merkezi rolünü vurgulamıştır. Bu konuda ifade edilen “African Indigenous Churches” (Afrika Yerli Kiliseleri) de bu adlandırmalarla aynı anlamı işaret etmektedir (Anderson, 2010a: 32; Chitando, 2016: 286-287).

Siyon Hristiyan Kilisesi) gibi Afrikalı kilise kurucuları, geleneksel dünya görüşünden ve yeni Hristiyan öğretilerinden etkilenmiştir. Afrika kiliselerinin kurucuları, her iki dünyadan da en iyi şekilde yararlanacak şekilde sentezlenmiş öğretiler oluşturmaya çalışmıştır. Bu hareketler, beyaz Hristiyanların kiliselerdeki egemen konumuna, onların Afrika yerel inançlarına yönelik aşağılayıcı yaklaşımlarına karşı çıkmış ve Afrikalıların kendi hareketlerine liderlik etmeleri gerektiğini ileri sürmüştür. Ayrıca bu hareketler, bölgeyi sömürgeleştiren beyazların, siyahlar üzerindeki ekonomik baskısına da karşı çıkmış ve siyahlara ait gayri resmi bir ekonomik gücün oluşturulmasını teşvik etmiştir (Chitando, 2016: 287-289).

Afrika yeni dinî hareketleri, araştırmacıların hareket noktalarına göre farklı şekillerde tanımlanmıştır. Tarihçiler, dinî anlayışı yeniden şekillendiren hareket liderlerinin biyografilerine odaklanırken din fenomenologları olgunun iç dünyasına bakarak kendine özgü özelliklerini ve içsel maneviyatını araştırmıştır. Bu araştırmalarının sonucunda da Afrika Kökenli Kiliseler gibi bazı yeni dinî hareketlerin, Hristiyanlığın yeni bir versiyonunu oluştururken yerel dinî özellikleri kullandığı sonucuna varmıştır. Misyonerler ve ilahiyatçılar, bu hareketlerin faaliyetlerinden duydukları endişe ve memnuniyetsizliği ifade edecek şekilde onları, senkretik, geleneğe, putperestliğe, neo-gelenekselliğe veya Hristiyanlık sonrası döneme geri dönüşler olarak tanımlamıştır. Afrika yeni dinî hareketlerine yönelik sosyal bilim yaklaşımları, onları toplumsal değişim bağlamında, yerli unsurların yabancı etkilere gösterdiği tepki açısından değerlendirmiştir. Sosyolojik ve tarihsel nitelikteki bazı çalışmalar, bu hareketlerin ortaya çıkışları ve yayılışlarını anlamak amacıyla yoksunluk ve normsuzluk gibi toplumsal problemlerin etkisine yoğunlaşmıştır. Bazı araştırmacılar ise Afrika'daki sömürge döneminde ortaya çıkan yeni dinî hareketleri, toplumsal veya dinî protestoların tezahürleri olarak değerlendirmiştir. Diğer taraftan zamansal bakımdan

değerlendirildiğinde, Afrika yeni dinî hareketlerinin tarih yazımında iki ana evre işaret edilmiştir. Bunlardan ilki, 1950 öncesindeki dönemdir. Bu dönem Batılı (Avrupalı) araştırmacılar tarafından yapılan tanımların baskın olduğu dönemdir. İkincisi ise 1950 sonrasındaki dönemdir. Bu dönem, Afrikalı araştırmacıların ortaya çıkıp Afrika yeni dinî hareketleri hakkında çalışmalar yaptığı dönemdir. Bu, bir anlamda nesne olan Afrika'dan özne olan Afrika'ya geçiş olarak değerlendirilebilecek bir süreci ifade etmektedir. 1950 sonrası Afrikalı araştırmacıların konuya dahil olması, Batı merkezli araştırmaların hakimiyetini kıramasa da konuya içerden ve yeni bir bakış kazandırması açısından önemli bir gelişme olmuştur (Adogame, 2016: 237-239).

Zaman içerisinde AIC (Afrika Kökenli Kiliseler) hakkında kapsamlı bir literatür oluşmasına rağmen, ilk sistematik ve kapsamlı bölgesel çalışma, İsveçli Lutheran misyoner Bengt Sundkler'in (ö. 1995) 1948'de *Bantu Prophets in South Africa*'yı (Güney Afrika'da Bantu Peygamberleri) yayımlamasıyla ortaya çıkmıştır. Alanıyla ilgili çığır açan bu yayın, sonraki çalışmaların önünü açarak geniş bir literatürün oluşmasına katkı sağlamıştır. Sundkler, 1940'ların ortalarında Zululand'ın kırsal bölgelerinde (KwaZulu-Natal) gerçekleştirdiği araştırmasında, Güney Afrika'da Etiyopya ve Siyonist kiliseleri olmak üzere iki temel AIC türü belirlemiştir. Onun bu tezi, konuya ilgili duyan pek çok araştırmacıyı etkilemiştir. Sonraki kırk yıl boyunca Sundkler'in Güney Afrika'daki temel ikili tipolojisi takip edilmiş, bölgenin değişik yerlerinden gelen birçok farklı AIC türü, Etiyopya veya Afrika kiliseleri ile siyonist veya manevi kiliseler olmak üzere iki genel kategoriye yerleştirilmiştir. Daha sonra yapılan çalışmalarda, Sundkler'in ikili tipolojisi yerine yeni adlandırmalarla üçlü bir tipoloji geliştirilmiştir. Bu tipolojiye göre Güney Afrika yeni dinî hareketleri, "African/Ethiopian Churches" (Afrika/Etiyopya Kiliseleri), "Spirit/Prophet-Healing Churches" (Ruh/Peygamber Şifa Kiliseleri) ve

“Pentecostal/Charismatic Churches” (Pentekostal/Karizmatik Kiliseler) olarak sınıflandırılmıştır. Siyonist kökenli kiliseler bu sınıflandırmada Ruh/Peygamber Şifa Kiliseleri içerisinde konumlandırılmıştır (Anderson, 2010a: 32-35).

Bu sınıflandırma içerisinde yer alan yeni dinî hareketler arasında en önemlilerinden biri Afrika Siyonist Hareketidir. Bu hareket, bir peygamber aracılığıyla gerçekleştirilen şifa ve manevi uygulamalara verdiği önemle bilinmektedir. Güney Afrika genelinde yaklaşık 20 milyon üyesi bulunan bu dinî hareket, bu özelliğiyle bölgenin en büyük dinî hareketidir. İsim benzerliğine⁵ rağmen Yahudi siyasi hareketi siyonizm ile ilgisi bulunmayan Afrika Siyonist Hareketi, İskoç rahip John Alexander Dowie (ö. 1907) tarafından 19. yüzyılın sonlarında Illinois, Zion’da kurulan Hristiyan Katolik Apostolik Kilisesi’nden türeyen grupları ifade etmektedir. Bu gruplar daha sonra Güney Afrika genelinde yaygınlaşarak Afrika Bağımsız Kiliseleri haline gelmiştir (Caputo, 2024; Resane, 2020: 212). Güney Afrika’daki siyonist kiliseler, beyazların kurumsal kiliselerinden farklı olarak kendilerini *AmaZioni*, *Ruh Kiliseleri* veya *Halk Kiliseleri* olarak adlandırmıştır (Isichei, 2004: 201).

Afrika Siyonist Hareketinin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

Ekim 1877’de kendi kilisesini kurmak amacıyla Kongregasyon kilisesinden ayrılan Alexander Dowie, 1878’de

⁵ Afrika Siyonist Hareketinin adı, Vahiy 14:1-5’teki: “Sonra Kuzu’nun Siyon Dağı’nda durduğunu gördüm. O’nunla birlikte 144.000 kişi vardı. Alınlarında kendisinin ve Babası’nın adları yazılıydı. Gökten, gürül gürül akan suların sesini, güçlü gök gürlemesini andıran bir ses işittim. İşittiğim ses, lir çalanların çıkardığı sese benziyordu. Bu 144.000 kişi, tahtın önünde, dört yaratığın ve ihtiyaçların önünde yeni bir ezgi söylüyordu. Yeryüzünden satın alınmış olan bu kişilerden başka kimse o ezgiyi öğrenemedi. Kendilerini kadınlarla lekelememiş olanlar bunlardır. Pak kişilerdir. Kuzu nereye giderse ardı sıra giderler. Tanrı’ya ve Kuzu’ya ait olacakların ilk bölümü olmak üzere insanlar arasından satın alınmışlardır. Ağızlarından hiç yalan çıkmamıştır. Kusursuzdurlar” ifadelerine dayanmaktadır (Grundmann, 2006: 258).

bağımsız evanjelizm çalışmalarına başlamış, Şubat 1883'te Melbourne'de Özgür Hristiyan Kilisesi'ni kurana kadar çeşitli yerlerde toplantılar düzenlemiştir. Bu dönemde ülke, birçok insanı öldüren korkunç bir salgınla boğuştuğundan Dowie, salgına Kutsal Kitap merkezli bir çözüm arayışına girmiştir. Elçilerin İşleri 10:38'deki: "...Tanrı'nın, Nasıralı İsa'yı nasıl Kutsal Ruh'la ve kudretle meshettiğini biliyorsunuz. İsa her yanı dolaşarak iyilik yapıyor, İblis'in baskısı altında olanların hepsini iyileştiriyordu. Çünkü Tanrı O'nunla birlikteydi" sözleri, onun hastalar için dua etmesine ve iyileştiklerini keşfetmesine yol açmıştır. Bu mucizevi şifaların sonucunda, 1887'de *Uluslararası İlahi Şifa Derneği*'ni kurmuş, alkol, tütün ve uyuşturucuya karşı vaazlar vermeye başlamıştır. Kısa süre sonra Uluslararası İlahi Şifa Derneği'nin şubeleri dünyanın çeşitli yerlerinde açılmıştır. Dowie, ilahi şifanın spiritüel veya okült şifadan çok farklı olduğunu vurgulamıştır. Ona göre, İsa Mesih, dün, bugün ve sonsuza kadar aynı olduğundan gücü değişmemiştir. Günah gibi bir hastalık da tanrının düşmanı ve şeytanın işidir. İsa, öğretmek, vaaz vermek ve iyileştirmek şeklinde üç önemli faaliyette bulunmuştur. Bu faaliyet, ilahi düzeni oluşturmaktadır ve ilahi egemenlik ancak bu üçlü hizmetle genişletilebilecektir. İlahi şifa, yaşamın kutsallığına işaret etmektedir (Yeşaya 35). Ona göre, bedeni herhangi bir nikotin zehriyle ve alkolle kirletmek tanrıya ve insan ruhuna karşı günah işlemektir. İlahi şifa öğretisi, hastalara büyük bir güçle etki etmekte ve onların günden vaze geçmelerini sağlamaktadır. Mesih'in şifacı olduğu, herhangi bir insan tanıklığına değil tanrının sözüne dayanmaktadır (Sullivan, 2013: 16-18).

1888'de şifa ayinleri düzenlemek üzere San Francisco'ya giden Dowie, 1890'da Illinois'e taşınarak burada hastalar için dua hizmetine devam etmiştir. 1893'te Dünya Fuarı (World Fair) arazisinin yakınına *Zion Tabernacle* (Siyon Tapınağı) adlı küçük bir kilise inşa etmiştir. 1894'te vaftizde üçlü daldırma yöntemini

benimsemiş, kendisi de bu şekilde vaftiz edilmiştir. Bu vaftiz yöntemi, sonraki yıllarda Güney Afrika'daki siyonist kiliseler tarafından da benimsenmiştir. Dowie aynı yıl *Leaves of Healing* (Şifa Yaprakları) adlı dergiyi yayınlamış ve takipçilerinin şifa deneyimlerine yer vermiştir. Derginin 1 Kasım 1895 tarihli sayısında, bu deneyimlerin kanıtı olarak farklı boyutlarda koltuk değnekleri, botlar ve alçı kalıplarıyla süslenmiş bir duvar resmi ve Zion Tabernacle yer almıştır. Dowie, bu faaliyetleri sırasında mesajlarına ve yöntemlerine katılmayanların muhalefetiyle karşılaşmış, İlahi Şifa Evleri açıp ruhsatsız tıp uygulaması yaptığı gerekçesiyle birçok kere tutuklanmıştır. Ancak sonunda Yüksek Mahkeme'de açtığı davayı kazanarak beraat etmiştir. Günahkârları sert bir şekilde eleştiren, takipçilerini ise bağışlayıcı bir baba gibi seven biri olarak tanımlanan Dowie, Şubat 1896'da Hristiyan Katolik Kilisesi'ni kurmuştur. Dowie, Amerika'da sadece yeni bir kilise kurmakla kalmamış, 1899'da meyhanelerin, vodvil tiyatrolarının, doktorların, eczanelerin, kumarhanelerin, içki, sigara ve domuz etinin olmadığı küçük ve teokratik bir şehir de inşa etmiştir. Yaklaşık 8 bin kişiden oluşan bu şehir, Amerika Birleşik Devletleri'nin dört bir yanından ve Avustralya gibi denizaşırı ülkelerden pek çok insan gelmiştir (Sullivan, 2013: 17-20).

Dowie'nin şifa uygulamalarında ve vaazlarında yaşadığı coşku, onu, kendisi hakkında mübalağalı yakıştırmalara yönlendirmiştir. 1901'deki tanıklık toplantılarından birinde, İncillerin tamamından daha fazla şifa bildirildiğini iddia eden Dowie, kendisini “Kurtarıcı İlyas” olarak adlandırmıştır. Dowie, 1904'te de kendisini “Birinci Havari” ilan ederek kurduğu kilisenin adına “Apostolik” ifadesini eklemiştir. Bu durum, takipçileri arasında sorunlara yol açınca, 1906'da kilisenin adındaki “Apostolik” ifadesini çıkararak orijinal haline döndürmüştür. Ancak bu gelişmeye rağmen Güney Afrika'daki birçok siyonist kilise,

kiliselerinin adlarında “Apostolik” ifadesini kullanmaya devam etmiştir (Hollenweger, 1972: 118; Sullivan, 2013: 21).

Afrika Siyonist Hareketi, köken olarak Dowie’nin öğretilerine dayansa da hareketin asıl kurucusu Pieter Louis Le Roux’dur (ö. 1943). Hollanda Reform Kilisesi’nin bir üyesi olan Le Roux, bu kilisenin önde gelen isimlerinden Andrew Murray’ın (ö. 1917) teşvikiyle rahip olduktan sonra Wellington’daki Misyon Enstitüsü’nde çalışmalar yapmış ve 1890’da Güney Afrika’nın Mpumalanga eyaletindeki Wakkerstroom’a gitmiştir. Burada Zulu dilini öğrenirken, yaklaşık iki yıl boyunca Greytown Misyon Meclisi’nde hizmette bulunmuştur. 11 Nisan 1893’te Kongo Demokratik Cumhuriyeti’nin misyoneri olarak atanmıştır. Bu dönemde Le Roux, ilahi şifa konusuna ilgi duymaya başlamış ve akıl hocası Murray tarafından yazılan kitapları incelemiştir. Bunun yanı sıra şifa uygulamaları hakkında daha fazla bilgi edinmek için Johannesburg’daki eski bir arkadaşı olan Johannes Büchler (ö.1944) ile iletişime geçmiştir. Büchler, 1895’te Johannesburg’daki Dowie’nin siyonist kilisesi için bir toplantı başlatmış ve vaazlarında ilahi şifayı vurgulamıştır. 1897’de Büchler’in Wakkerstroom’u ziyaret etmesiyle Büchler ve Le Roux beraber hareket etme kararı almıştır. Büchler, yanında Dowie’nin aylık dergisi *Leaves of Healing*’in kopyalarını getirmiştir. Le Roux, İngiliz-Boer Savaşı sırasında toplama kamplarında tutulan birçok Boer insanı gibi, bu dergiden derinden etkilenmiştir. Le Roux, Ekim 1900’de Kongo Demokratik Cumhuriyeti’ndeki görevinden istifa etmiştir. Bu dönemde Le Roux, ilahi şifa, ondalık vergi, tütün, alkol, ilaç ve inananların vaftiz edilmesinin gerekliliği gibi konularda vaazlar vermiştir. Ocak 1901’de ise Kongo Demokratik Cumhuriyeti’ne artık bebek vaftizi yapmayacağını bildirmiştir (Nel, 2005: 130-132).

1903’te Le Roux, üç Afrikalı evanjelist (Daniel Nkonyane, Muneli Ngobesi ve Fred Luthuli) ve Doğu Transvaal’dan dört yüz vaiz, Dowie’nin kilisesine katılmıştır (Anderson, 2010b: 3193). Le

Roux, 1903-1908 yılları arasındaki misyon faaliyetleri sırasında Güney Afrika'daki Siyonist Hareketi kurmuştur. Le Roux, buradaki misyon faaliyetleri sırasında, Dowie'nin tövbe ve günahların bağışlanması, suyla vaftiz, kutsallaştırma ve premillennializm şeklindeki dörtlü müjdesini vaaz etmiştir. Onun bunlara ek olarak güçlü bir yerli liderlik oluşturma düşüncesi, bu hareketin sonraki yüzyılda ülke çapında etkili olmasını sağlamıştır. 1904'te Dowie, bölgedeki misyon faaliyetlerine destek olmak amacıyla Daniel Bryant'ı (ö.?) göndermiştir. Bryant ve Le Roux, Wakkerstroom sokaklarında yüzlerce siyah siyonist üyeden oluşan bir tören gerçekleştirerek hareketin varlığını görünür hale getirirken Bryant, nehirde, Le Roux ve eşi de dahil olmak üzere yüz kırk bir kişiyi vaftiz etmiştir. Bu vaftiz, Güney Afrika'daki Afrikalılar için ilk siyon vaftizi olmuştur (Nel, 2005: 134). Çoğunluğu Zululardan oluşan bu siyonist grup, bir yıl içinde beş bin kişiye ulaşmıştır (Anderson, 2010b: 3193).

Nkonyane, Ngobesi ve Luthuli, kısa süre içinde, kırk altı vaiz yardımcısı ve altı kilise binası olan otuz beş siyon ibadethanesini yönetmiştir. 1907'ye gelindiğinde siyonizm, Harrismith'teki hükümet kiliseleri listesinde zirveye yerleşmiştir. Dowie'nin öğretileri, Transvaal Kolonisi'ndeki kilise, Hollanda Reform Kilisesi gibi misyoner kiliselerinden ve Metodistlerden seçkin ve eğitimli insanlar tarafından benimsenmiştir. Orange Nehri Kolonisi için de benzer bir durum gerçekleşmiş, buradaki Metodist öğretmen Matthias Mabutyana, siyonist öğretileri benimsemiştir. Dahası, bu öğretiler, Highveld'in tarım alanlarının ötesine geçerek Johannesburg'un maden bölgelerindeki Afrikalılara ulaşmıştır. Çiftlikler ve madencilik bölgeleri arasındaki canlı etkileşim, ilahi şifa uygulamalarının aktarılmasını kolaylaştırmış ve beyaz cemaatin yanı sıra küçük bir Afrikalı siyonist grubunun oluşmasına katkı sağlamıştır (Cabrita, 2018: 141-143).

Siyonist öğretileri, bu çiftçi toplulukları için cazip kılan etken, ilahi şifa uygulaması olmuştur. Siyon vaizleri, ilahi şifayı teşvik ederken, sağlık ve hastalıkla ilgili Afrikalıların o sıralarda hissettikleri endişelerinden yararlanmıştır. Afrikalıların, hastalık ve sağlığı sadece fizyolojik meseleler olarak değil, aynı zamanda önemli manevi durumlar (cadıların ve büyücülerin zarar verici müdahaleleri veya ataların memnuniyetsizliği gibi) olarak görme eğilimleri, siyon vaizlerinin şifa öğretilerinin onlara cazip gelmesini sağlamıştır. Ayrıca bölgede faaliyette bulunan diğer kiliselerin bu konuya yüzeysel yaklaşması, manevi şifaya önem veren siyonistlerin Afrikalılarca daha fazla tercih edilmesini sağlamıştır (Cabrita, 2018: 143). Ancak bir yıl sonra, 1908’de, Le Roux, bu hareketten ayrılmış ve Pentekostal kilisenin bir uzantısı olan Apostolik İnanç Misyonu’na (AFM) katılmıştır (Sullivan, 2013: 34).

Hızlı büyüme, yayılmanın yanı sıra bölünmeyi de getirmiştir. Amerika Birleşik Devletleri’ndeki siyonist hareketin bölünmesi, 1908’den sonra Güney Afrika’ya çok az misyonerin gelmesine neden olmuştur. Bundan dolayı Güney Afrika’daki hareketin gelişmesi, siyahların liderliği ve inisiyatifleri doğrultusunda gerçekleşmiştir. Zaman geçtikçe bazı siyonist gruplar, ölümlere saygı gibi geleneksel Afrika inançlarının bazı yönlerini Hristiyan doktriniyle harmanlamaya başlamıştır. Böylelikle Hristiyanlık ile geleneksel Afrika inançlarının bir karışımı ortaya çıkmıştır. Siyonizm, geleneksel Afrika inançlarını, imanla şifa ve su vaftiziyle harmanlamıştır. Birçok siyonist, imanla şifa ve vahiy kavramlarına vurgu yapmış, birçok cemaatte lider, bir peygamber olarak görülmüştür (Resane, 2020: 212).

Bu hareketten ayrılan ilk lider, ibadete, beyaz cübbe, çıplak ayak, kutsal asa ve bir tür Eski Ahit sembolizmi gibi bazı unsurları dahil eden Daniel Nkonyane (ö.?) olmuştur. “Atalarını terk eden, ataları tarafından da terk edilir ve hastalık için kolay bir av haline gelir” diyen Nkonyane, takipçilerinin atalarını yatıştırma ihtiyacını

vurgulamıştır. Geleneksel Afrika inançlarının uzantısı olan bu vurgu, Apostolik İnanç Misyonu ve birçok Hristiyan mezhebi tarafından nefretle karşılanmıştır (Resane, 2020: 212).

Güney Afrika'da sadece Nkonyane ile özdeşleşen merkezi gelenek değil, Timothy Cekwane'nin (ö. 1949) Işık Kilisesi ve önde gelen siyonist peygamberlerden Isaiah Shembe'nin (ö. 1935) AmaNazaretha'sı⁶ da dahil siyonizmin neredeyse tüm ana akımları, 1910 civarında ortaya çıkmıştır. 1920'ye gelindiğinde siyonizm birçok bölgeye yayılmıştır. En büyük gücü Zulular arasında olsa da zamanla neredeyse ulusal din haline geleceği Svaziland'a da girmiştir. Sotho'lu Edward Lion (ö. 1938), 1917'de Basutoland'da bir Siyon Şehri kurmuştur. 1920'lerde, bir süre Lion ile çalışan Engenas Ignatius Lekganyane, Kuzey Transvaal'da kendi Siyon Hristiyan Kilisesi'ni kurmuş, Güney Afrika'daki Andreas Shoko (ö. 1985), Samuel Mutendi (ö. 1976) ve diğer Rodezyalı işçiler ise kiliseyi daha kuzeye, Rodezya'ya taşımıştır (Hastings, 1994: 501-502).

1911-1925 yılları arasında çok sayıda Afrika Siyonist kilisesi kurulmuş ve bu süreç günümüze kadar devam etmiştir (Isichei, 2004: 202). 1930'a gelindiğinde Afrika siyonizmi, Zululand, Svaziland, Basutoland, Transvaal ve Rodezya'da, tamamen siyah kiliseler hareketi olarak yerleşmiş, peygamber liderlerine, kabileye

⁶ AmaNazaretha, siyonist kiliselerin en büyük ve en etkili olanlarından. Bu kilisenin kurucusu Shembe, Illinois'deki Siyon Kilisesi'nin ayininden türetilen üçlü suya daldırma yoluyla iman edenleri denizde vaftiz ederek yenilikler yapmaya başlamıştır. Bu uygulama, daha sonra Güney Afrika'daki birçok kilise tarafından benimsenmiş ve şifa aracı olarak görülmüştür. Shembe tarafından getirilen diğer uygulamalar: ibadette ayakkabıların çıkarılması, bir direniş işareti olarak saçların uzatılması, domuz etinden uzak durulması, ayakların yıkandığı gece ayinin gerçekleştirilmesi ve yedinci gün Şabat'ına riayet edilmesidir. Ayrıca ayrılıkçı bir sembol olarak kabul edilen kutsal tahta davul, ana ritüel enstrümanı haline gelirken ilahinin önemi de kökten değişmiş ve Zulu danslarına paralel bir şekilde kutsal dans aracılığıyla ifade edilen kutsal bir ritim haline gelmiştir (Clarke, 2012: 308).

ve dile göre çoğalıp bölünerek dışarıya doğru yayılmıştır. Bu durum, bir Hristiyanlık biçimi olarak çoğu misyoner için oldukça tehdit edici bir bağımsızlık ve Afrikalılaşmayı temsil etmiştir (Hastings, 1994: 501).

Afrika Siyonist Hareketinin Öğretileri

Afrika Siyonist Hareketi, Eski Ahit'i öğretilerinde temel referans kabul etmekte ve ona derin bir saygı duymaktadır. Harekete göre, Eski Ahit, Batılı Hristiyanların algıladıklarından farklı bir inancı ifade etmektedir. Afrikalı siyonistler için Eski Ahit, her şeyden önce bir hatıra kaynağıdır. Eski Ahit'in oluşturduğu atmosfer, onlara kendi geleneksel göçebe ve çoban yaşamlarını, çocukluk özemlerini, tohum ekim ve hasat deneyimlerini ve ilahi gücün mevcudiyet ve etkinliğine dair hislerini hatırlatmaktadır. Eski Ahit, onlar için mistik güçlerin etkileriyle desteklenen sürekli ve doğrudan bir vahyi yansıtmaktadır. Sosyal ve ekonomik yapı olarak çok eşliliği onaylamakta ve bir kurban sistemine yer vermektedir. Kutsal ayinlere ve ritüel yasaklara atıfta bulunan Eski Ahit, peygamberlerin asaları, ziller, davullar ve trompetler gibi ritüel objeleri sıralamakta, sünnet gibi özel anları ve geçiş törenlerini anlatmaktadır. Eski Ahit'te sıralanan bu uygulamaların geleneksel Afrika inanç sisteminde karşılığı bulunmaktadır. Afrikalı siyonistler, Eski Ahit'in anlatılarıyla kendi geleneksel uygulama ve ayinlerini özdeşleştirdikleri için Eski Ahit'in biçim ve işlevleriyle ilişkili bir kilise anlayışı geliştirme eğiliminde olmuştur. Eski Ahit ve Yeni Ahit standartları arasındaki çatışmalarda genellikle Eski Ahit lehine karar vermişlerdir. Çünkü onlar için hakikat, ayrıntılı kuralları ve tabularıyla Levililer veya Tesniye'de bulunmaktadır. Beyazların egemen olduğu bir ülkede, milliyetçi kimlik özemleri içinde olan siyonist Güney Afrikalılar, Musa'yı Kutsal Kitap'ın merkezi şahsiyeti haline getirdiğinden Musa, Afrika'daki liderlik anlayışının kurtarıcı ve kanun koyucu bir örneğini oluşturmaktadır (Steyne, 1978: 22-23).

Afrika Siyonist Hareketi için toplumsal dayanışma kavramı özel bir önem taşımaktadır. Kabile sosyal yapısının temelini oluşturan toplumsal dayanışma, günah kavramının algılanıp yorumlanmasında belirleyici bir etkiye sahiptir. Onlar için günah, toplumdaki dengeyi bozan, huzursuzluk ve uyumsuzluk yaratan, sert sözler ve yakışsız eylemlerle şiddete ve acıya neden olan bir eylemdir. İnsan sadece bir birey değil aile olarak kabul edildiğinden günahın kurtuluş da toplumsal bir olay olarak anlaşılmaktadır. Karşılıklı bağımlılık ve sorumluluk, Afrikalı siyonistler için Hristiyan inancını ifade etmenin önemli şekillerinden biridir. Hristiyanlık, pratik sonuçlarına göre değerlendirildiğinden aynı ailenin üyeleri olan Hristiyanlar, sosyal, ekonomik ve manevi olarak birbirlerine karşı sorumludur. Afrikalı siyonistler için inançlar ancak ritüeller olduğunda anlamlıdır. Çünkü ritüeller, onların tanrıyla ve birbirleriyle ilişkilerini güçlendirmektedir. Onlara göre, bu özelliklerin hepsi İsrailoğullarının yaşamında iyi bir şekilde örneklenmiştir. Bundan dolayı Eski Ahit, geleneksel Afrika ritüellerinin bir yansıması olarak değerlendirilmektedir (Steyne, 1978: 23-24).

Afrika düşüncesinde, Batı Hristiyan düşüncesine yabancı olan temel bir anlayış biçimi vardır. Onlara göre, her fiziksel olayın metafizik bir koordinatı bulunmaktadır. Manevi öz ve anlam, yaşamın en sıradan olaylarında bulunmaktadır. Afrika'nın manevi gerçeklik anlayışı, yaşam gücü, atalar ve ruhlara özel bir önem verdiğinden Afrika'nın sosyokültürel yapısında önemli bir rol oynamakta ve bireylerin tüm yaşamlarına etki etmektedir. Bu bakımdan Afrikalılar fiziksel yaşamı, ölülerin dünyasıyla yakından ilişkilendirmektedir. Yaşam, biyolojik yaşamın zaman dilimiyle sınırlı olmadığı gibi biyolojik ölümle de sona ermez. Yaşam, atalarla bağlantılı olduğundan biyolojik olarak ölenlerin biyolojik olarak yaşayanlara bağlı olduğu simbiyotik (karşılıklı kazanç) bir ilişki gerçekleştirilmektedir. Afrika Siyonist Hareketine göre, ataları

görmezden gelmek beşinci emri⁷ görmezden gelmektir. Batı Hristiyan bakış açısına göre ise, onlara bu şekilde saygı göstermek birinci emri⁸ görmezden gelmektir. Bu bakış açısındaki gerilimin farkında olan Afrikalı siyonist liderler, atalarına yalnızca saygı duyduklarını ve dışarıdan gözlemleyenlerin zannettikleri gibi onlara tapınmadıklarını ileri sürmektedirler. Güçlü ve derinlikli bir ruh dünyasına sahip olan Afrikalı siyonistler, Kutsal Ruh'un faaliyetlerinin birincil öneme sahip olduğunu düşündüklerinden onu gelmiş, gelmeye devam eden ve gelecek biri olarak görmektedirler. Onlara göre, Kutsal Ruh'un hizmeti, rüyalar, vizyonlar ve kehanetler aracılığıyla gerçekleşmektedir. O, hastaları iyileştirmekte, kötü ruhları kovmaktadır. Onun gücü, inananlar tarafından görülmekte ve hissedilmektedir (Steyne, 1978: 24-26).

Kutsal Ruh sayesinde, peygamber olarak adlandırılan lider, vizyonlar ve rüyalar görmekte, ölümden diriliş tecrübeleri yaşamaktadır. Bu liderden başka genellikle piskopos olarak adlandırılan, yerine oğlu geçen ve zaman zaman bir Mesih olarak kabul edilen bir lider daha bulunmaktadır. Harekette kadınlara önem verildiğinden, kadınlar kiliselerin kurucusu veya yöneticisi olabilmektedir (Britannica, 2025). Siyonist kiliselerde kadınlar çoğunluktadır. 1970'lerde, siyonist üyelerin üçte ikisini kadınlar oluşturmuştur. Bu yoğunluk sonraki zamanlarda da değişik ölçülerde devam etmiştir. Ayrıca çeşitli gruplardaki kadınlar her hafta sadece kadınlardan oluşan bir toplantıda bir araya gelerek dinî etkinlikler gerçekleştirmektedir. Bu durum, kadınların hem sayı hem de amaç birliği açısından Afrika Siyonist Hareketinde güçlü bir konumda olduklarını göstermektedir (Isichei, 2004: 205).

Afrika Siyonist Hareketi, ibadette kilise üyelerinin birbirleriyle olan bağlarına vurgu yapmaktadır. Toplu ibadet, sıradan

⁷ On Emir'in beşincisi: "Annene, babana saygı göster. Öyle ki, Tanrın Rab'bin sana vereceği ülkede ömrün uzun olsun." Çıkış 20:12.

⁸ On Emir'in birincisi: "Benden başka tanrın olmayacak." Çıkış 20: 2.

bir ayinle sınırlı değildir. Dans etme, şarkı söyleme, grup halinde dua etme, tanıklık, tokatlama ve masaj yapma gibi uygulamalar topluluğun bağlarını güçlendirme amacı taşımaktadır. Suya daldırma, tekrarlanan yıkamalar ve diğer arınma ve temizlenme ritüelleri ile yapılan vaftiz ve sık sık yapılan günah itirafları da topluluğun birbiriyle ve tanrıyla olan bağını güçlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu uygulamaların yanı sıra şifacılık, hareketin öğretilerinde önemli bir rol oynamaktadır. Afrikalı siyonistler, kiliselerinde, Batı'daki hastanelerden daha fazla şifa imkânı olduğuna inanmaktadırlar. Bu tür şifa ritüellerine eşlik eden el koyma, ruhları kovma, kuvvetli bir şekilde sallama ve tokatlama, bireyin ritüellere fiilen katılması nedeniyle Batı tıbbının kişisel olmayan uygulamalarından daha etkili görülmektedir. Onlara göre, ritüeller, bedende uyumun yeniden tesis edildiğini ve hastalığın metafizik nedenlerinin etkili bir şekilde ortadan kaldırıldığını göstermektedir (Steyne, 1978: 27-28).

Afrika kültürel unsurları, siyon cemaatindeki hemen her türlü ibadette bulunmaktadır. Şarkı söylemek, dans etmek, alkışlamak, davul çalmak, parlak ve canlı renklere bürünmek bu unsurlardandır. Bu renkler rastgele seçilmez. Afrika Siyonist Hareketi üyeleri, ibadet türüne, cinsiyetlerine ve yaşlarına göre belirli kıyafetler giymektedirler. Örneğin, her yaştan erkek, pazar ayininde yeşil takım elbise giyerken genç kadınlar ve kızlar mavi üniformalar, yaşlı kadınlar yeşil ve sarı kıyafetler giymektedirler (Dorian, 2022).

Afrikalı siyonistler, herhangi bir cumartesi veya pazar günü ibadet etmektedirler. Peygamber olarak tanımlanan dinî lider, ellerinde asa olan, yeşil ve mavi haçlarla süslenmiş, uzun ve beyaz elbiseler giyen bir grubu, açık bir alana veya büyük bir ağacın gölgesine götürmektedir. Burada coşkulu bir ilahi söylenip eller çırpılmaktadır. Ardından, dinî lider tarafından yakın zamanda yaşanan ruhsal tecrübelerden bahsedilmektedir. Bu sırada grup üyelerinden bazıları sade ve samimi itiraflarda bulunurken diğerleri

karşılaştıkları sorunları anlatmaktadır. Grup üyelerinden bazıları da ağlamakta, bağırmakta veya nöbet geçirmektedir. “Amen” ve “haleluya” ifadelerinin yanı sıra davul, şarkı ve ilahilerin de eşlik ettiği bu ayinde, şifaya ihtiyacı olanlar, diğer katılımcıların oluşturduğu çemberin ortasına geçmektedir. Çemberin ortasına geçen katılımcılar dans etmeye başlarken peygamber de şeytan çıkarma ayinine başlamaktadır. Şifa adayını boynundan veya kollarından tutarak kaldıran peygamber, güçlü bir şekilde bağırmakta ve adayı tokatlayarak şeytanı çıkarmaktadır. Böylelikle aday ruhsal olarak iyileştirilmektedir. Adayın fiziksel bir rahatsızlığı olması durumunda peygamber, kendi tükürüğünü külle karıştırarak rahatsızlık hissedilen bölgeye koymaktadır (Steyne, 1978: 28-29). Bu tedavi yöntemi, Yuhanna 9:6’daki “Bu sözleri söyledikten sonra yere tükürdü, tükürükle çamur yaptı ve çamuru adamın gözlerine sürdü” ifadesine dayandırılmaktadır. Tedavinin sonunda adaylar, minnettarlıklarının göstergesi olarak şifacıya para vermektedir (Grundmann, 2006: 262).

Afrika Siyon Hareketi için önemli bir ibadet de paskalya zamanı gerçekleşen Moria hac yolculuğudur. Hareketin milyonlarca mensubu, Mesih’in yükselişini kutlamak için Güney Afrika’nın kuzeydoğusundaki Polokwane şehrinin hemen dışındaki dağın eteklerine akın etmektedir (Dorian, 2022). Afrika Siyonist Hareketi, domuz yemeyi, alkol ve tütün ürünleri kullanmayı günah kabul etmektedir. Hareket, üyelerinin yaşam tarzını katı bir şekilde kısıtlarken, hareketin bazı uzantıları çok eşliliği hoş görmektedir (Caputo, 2024).

Afrika Siyon ve Apostolik kiliseleri ile Pentekostal kiliseleri arasında teolojik açıdan önemli bir fark bulunmazken uygulamalarda önemli farklılıklar vardır. Bir siyonist, akan suya, genellikle de “Ürdün” olarak adlandırılan bir nehre daldırılarak yapılan üçlü vaftizle Hristiyan olmaktadır. Bu kiliselerde ilahi şifaya vurgu yapılır, ancak şifayı elde etme yöntemleri farklılık göstermektedir.

Çoğu Pentekostal, hastalar için el koyma veya dua ederken, Siyon ve Apostolik kiliselerinde buna genellikle kutsanmış su, ipler, asalar, kağıtlar, kül vb. gibi sembolik objeler eşlik etmektedir. Peygamberlik ve değişik dillerde konuşma da çoğu Siyon ve Apostolik kilisesinde uygulanmaktadır. Bu kiliselerde üyeler için katı kurallar vardır ve birçok kilisede alkol, tütün, ilaç veya domuz eti yemeye izin verilmemektedir. Siyon ve Apostolik kiliselerde geleneksel dinî uygulamalara karşı tutum, özellikle atalar söz konusu olduğunda çoğunlukla ikirciklidir ve bu kiliselerin bazıları çok eşliliğe izin vermektedir. Dışarıdan bakan biri için en büyük ayırt edici özellik, genellikle renkli kemerler, kuşaklar ve diğer işaretlerle beyaz cübbeler, hâki üniformalar, yeşil ve altın renkler olmak üzere tek tip kıyafetlerdir. Bu kiliselerin çok fazla kilise binası yoktur ve genellikle açık havada ibadet etmektedirler (Anderson, 2010b: 3193).

Sonuç

Güney Afrika'daki yeni dinî hareketlerin büyük çoğunluğu, Hristiyanlıkla etkileşim sonucunda ortaya çıkan yeni dinî hareketlerdir. Bu hareketlerin ortaya çıkışında Güney Afrika'nın yerel inançlarının önemli bir etkisi vardır. Bu inançlar, sömürgeciliğe, ırk ve dinî otorite eşitsizliğine karşı bir direniş noktasıdır. Bu yeni dinî hareketler, başlangıçta beyaz Hristiyanların merkezinde olduğu tek bir dinî yapı görünümünde iken zamanla beyaz Batılı köklerinden uzaklaşarak siyah Afrikalı köklerine yaklaşmıştır. Bundan dolayı onlara, "Afrika kökenli", "Afrika'da kurulan", "Afrika bağımsız" veya "Afrika yerli" kiliseleri denilmiştir. Bu isimlendirmelerin yapılmasının bir diğer nedeni ise kiliseler arasında pratik ve yönelimlerde görülen bazı farklılıklardır.

Bu yeni dinî hareketlerden Afrika Siyonist Hareketi, Afrika'nın yerel inançlarıyla Hristiyanlığı başarılı bir şekilde senkretize etmiştir. Alexander Dowie'nin şifa ve bireysel tecrübeye yer veren yorumları, Afrikalılar tarafından cazip görülmüştür. Çünkü

bu yorumlar, onların şifa ve bireysel tecrübeye önem veren geleneksel inançlarıyla uygunluk göstermiştir. Ancak bu harekette senkretik yorumun ağırlığı, Hristiyanlıktan değil geleneksel Afrika inançlarından yanadır. Bu özelliğinden dolayı Hristiyanlığın çarpık bir şekli veya Hristiyanlık kisvesi altında bir kabile dini olarak adlandırılmıştır.

Afrika Siyonist Hareketi, etkili misyonerlik faaliyetlerinde bulunduğundan üyesi sayısı ve yaygınlık bakımından Güney Afrika'nın en büyük yeni dinî hareketidir. Durumun böyle olması, onların nüfuz alanlarını genişletmesinin yanı sıra onları farklı yorum ve pratiklerin adaptasyonu problemiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Çünkü faaliyet gösterilen arazinin büyüklüğü, insan ve inanç çeşitliğinin fazlalığı, inananları bir bütün halinde hareket çatısı altında tutabilmek açısından önemli zorluklar barındırmaktadır. Ancak diğer taraftan bu hareket, yeni dinî hareketler konusuna ilgi duyan araştırmacılar için uygun bir araştırma alanı sunmaktadır. Uluslararası literatürde bu hareket hakkında yapılan çalışmalar, genellikle birbirine benzer ve yüzeysel bilgiler içerdiğinden detaylı ve kapsamlı çalışmalara yönelik bir ihtiyaç söz konusudur. Bu çalışmalarda özellikle karşılaştırma metodunun kullanılması, Afrika yeni dinî hareketleri ile Afrika Siyonist Hareketinin, Afrika Siyonist Hareketi ile onun uzantılarının inanç, ibadet ve dünya görüşlerinin anlaşılması ve bölgeye etkisi açısından literatüre önemli katkılar sağlayacaktır.

Kaynakça

Adogame, A. (2016). African new religious movements. G. D. Chryssides & B. E. Zeller (Ed.), *The bloomsbury companion to new religious movements* içinde (ss. 235-251). New York: Bloomsbury Academic.

Anderson, A. H. (2010a). African initiated (Independent) churches. J. G. Melton & M. Baumann (Ed.), *Religions of the world: A comprehensive encyclopedia of beliefs and practices* içinde (C. 1-6, ss. 30-36). Santa Barbara: ABC-CLIO.

Anderson, A. H. (2010b). Zionist and apostolic churches. G. J. Melton & M. Baumann (Ed.), *Religions of the world: A comprehensive encyclopedia of beliefs and practices* içinde (C. 1-6, ss. 3192-3193). Santa Barbara: ABC-CLIO.

Britannica. (2025, 1 Ağustos). Zionist church. 1 Ağustos 2025 tarihinde <https://www.britannica.com/topic/Zionist-church> adresinden erişildi.

Cabrita, J. (2018). *The people's zion: Southern Africa, the United States, and a transatlantic faith-healing movement*. London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Caputo, C. (2024). Zionist churches. 1 Ağustos 2025 tarihinde <https://www.ebsco.com/research-starters/religion-and-philosophy/zionist-churches> adresinden erişildi.

Chitando, E. (2016). African initiated Christianity in southern Africa. E. K. Bongmba (Ed.), *The routledge companion to Christianity in Africa* içinde (ss. 285-296). New York: Routledge.

Clarke, P. B. (2012). New religious movements in sub-Saharan. O. Hammer & M. Rothstein (Ed.), *The Cambridge*

companion to new religious movements içinde (ss. 303-319). Cambridge: Cambridge University Press.

Dorian, A. (2022). What is a zionist church? 1 Ağustos 2025 tarihinde <https://christianministryedu.org/faq/what-is-a-zionist-church/#:~:text=Written%20by%20Alex%20Dorian&text=Though%20founded%20in%20the%20American,largest%20Christian%20faith%20in%20Africa>. adresinden erişildi.

Du Plessis, J. (1911). *A history of Christian missions in south Africa*. London: Longmans Green.

Grundmann, C. H. (2006). Heaven below here and now! The zionist churches in southern Africa. *International Journal for the Study of the Christian Church*, 6(3), 256-269.

Hastings, A. (1994). *The church in Africa, 1450-1950*. Oxford: Clarendon Press.

Hollenweger, W. J. (1972). *The Pentecostals: The charismatic movement in the churches*. (R. A. Wilson, Çev.). Minneapolis: Augsburg Publishing House.

Isichei, E. (2004). *The religious traditions of Africa: A history*. United States of America: Greenwood Publishing Group, Inc.

Nel, M. (2005). PL le Roux, Dutch reformed missionary, zionist preacher and leader of the apostolic faith mission of south Africa, and the origin of some of the African independent churches in southern Africa. *Historiae Ecclesiasticae*, 31(1), 127-143.

Resane, K. T. (2020). *South African Christian experiences: From colonialism to democracy*. Sun Media Bloemfontein.

Steyne, M. P. (1978). The African zionist movement. D. J. Hesselgrave (Ed.), *Dynamic religious movements: Case studies of*

rapidly growing religious movements around the world içinde (ss. 19-38). United States of America: Baker Book House.

Sullivan, A. L. (2013). *A brief, critical history of zion evangelical ministries of Africa among the AmaZioni of southern Africa with special reference to its relationship with the Christian Catholic Church of Zion*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). University of South Africa, Pretoria.

The Economist. (2025). Zionism, southern Africa's most popular religious movement, is evolving. 1 Ağustos 2025 tarihinde <https://www.economist.com/middle-east-and-africa/2021/09/11/zionism-southern-africas-most-popular-religious-movement-is-evolving> adresinden erişildi.

