

TÜRK-İSLÂM MEDENİYETİ

AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

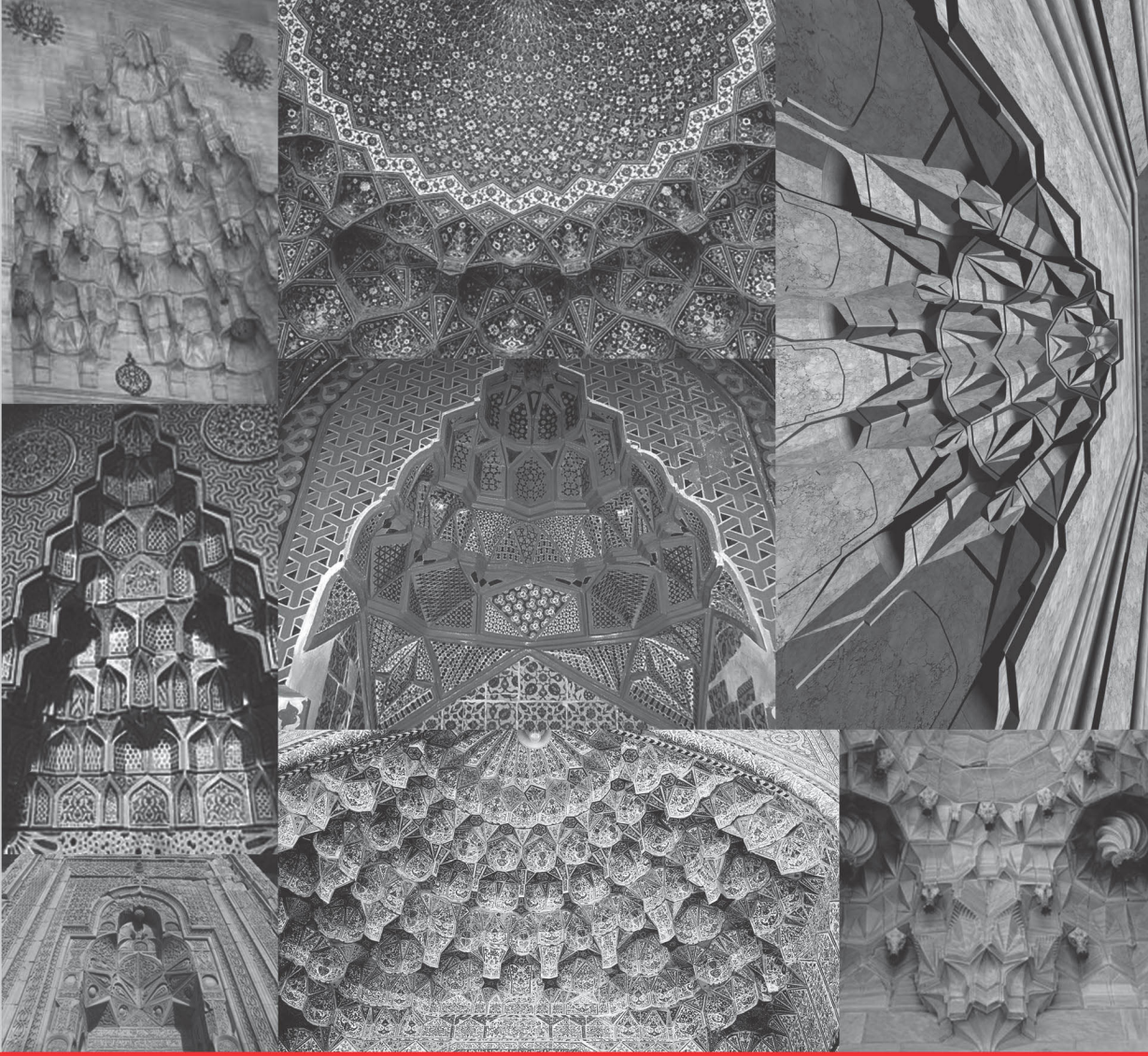
ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ • Yıl: 8 Sayı: 16

ISSN 1306-4223



9 771306 422001 16

TÜRK-İSLÂM MEDENİYETİ AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ



TÜRK-İSLÂM MEDENİYETİ
İLMİ ARAŞTIRMALAR ENSTİTÜSÜ

16
2013 YAZ

16

TÜRK - İSLAM MEDENİYETİ AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

Yılda iki kez yayımlanan uluslar arası hakemli bir dergidir.

Editor / Editor in Chief

Prof. Dr. Mehmet AYDIN

Editör Yardımcıları / Associates Editor

Doç. Dr. Dicle AYDIN

Yrd. Doç. Dr. Ahmet ARAS

Yıl / Years : 8 Sayı / Number : 16

KONYA - 2013 - YAZ

“Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi” Türk İslâm
Medeniyeti İlmî Araştırmalar Enstitüsü Yayınıdır.
Modern Language Association (MLA International Bibliography USA – MLA
Directory of Periodicals) ve İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi) tarafından
taranmakta, EbscoHost ve ProQuest gibi veri tabanlarında da yer almaktadır.
TUBİTAK Sosyal Bilimler Veri Tabanında (SBVT) yer alabilmesi için
değerlendirme sürecine alınmıştır.

ISSN: 1306-4223

YEREL SÜRELİ YAYIN

Basım Yılı

Şubat-2013

Baskı-Cilt

Damla Ofset A.Ş.

Büsan Organize Sanayi 10631 Sk. No: 4 Karatay/KONYA
Tel: 0332 345 00 10 www.damlaofset.com.tr

Yazışma Adresi/Communication Adres

Gazi Alemşah Mh. Mimar Muzaffer Cd.
Alaaddin Çarşısı No: 203 Meram/KONYA/TÜRKİYE

E-Posta / E-mail

prfmehmetaydin@gmail.com, arasahmet@konya.edu.tr,
arasahmet@hotmail.com

Telefon / Phone

+90 532 425 81 25, +90 536 963 66 83

Derginin Sahibi / Publisher

Türk-İslam Medeniyeti İlmî Araştırmalar ve Sosyal Yardım Vakfı
Adına Av. Mehmet Aydeniz

Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi
Journal of the Academic Studies of Turkish-Islamic Civilization

Editor / Editor in Chief

Prof. Dr. Mehmet AYDIN

Editör Yardımcıları / Associates Editor

Doç. Dr. Dicle AYDIN

Yrd. Doç. Dr. Ahmet ARAS

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet AYDIN

Prof. Dr. Jean-Louis BACQUÉ-GRAMMONT

Prof. Dr. Danuta CHM_ELOWSKA

Prof. Dr. Claudia ROEMER

Prof. Dr. Mehmet AKGÜL

Prof. Dr. Yusuf KÜÇÜKDAĞ

Doç. Dr. Galip ATASAGUN

Doç. Dr. Funda TOPRAK

Doç. Dr. Nalan TÜRKMEN

Doç. Dr. Dicle AYDIN

Yrd. Doç. Dr. Ahmet ARAS

Danışma ve Hakem Kurulu / Advisory Board and Academic Referees

Prof. Dr. Mehmet AYDIN (Selçuk Ü.)

Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK(Ankara Ü.)

Prof. Dr. Kenan GÜRSOY(Galatasaray Ü.)

Prof. Dr. Hasan ONAT (Ankara Ü.)

Prof. Dr. Abdülkadir YUVALI (Erciyes Ü.)

Prof. Dr. Harun GÜNGÖR (Erciyes Ü.)

Prof. Dr. Ramazan TOSUN (NEÜ)

Prof. Dr. Tuncer BAYKARA (Uşak Ü.)

Prof. Dr. Ömer TURAN (ODTÜ)

Prof. Dr. Mehmet ŞEKER (DEÜ)

Prof. Dr. Nahide BOZKURT (Ankara Ü.)

Prof. Dr. Faruk TOPRAK (Ankara Ü.)

Prof. Dr. Kerim ÇINAR (KTO Karatay Ü.)

Prof. Dr. Cemal SOFUOĞLU (DEÜ)

Prof. Dr. Gönül CANTAY (Mimar Sinan Ü.)

Prof. Dr. Adnan ŞİŞMAN (Gedik Ü.)

Prof. Dr. Celal KIRCA (Erciyes Ü.)

Prof. Dr. Yusuf KÜÇÜKDAĞ (NEÜ)

Prof. Dr. Haşim KARPUZ (Selçuk Ü.)

Prof. Dr. Taciser ONUK (Gazi Ü.)

Prof. Dr. Lüfi ÖZAV (Uşak Ü.)

Prof. Dr. Münevver TEKCAN (Kocaeli Ü.)

Prof. Dr. Ahmet ÖZDEMİR (NEÜ)

Prof. Dr. İsmail YAKIT (Akdeniz Ü.)

Prof. Dr. Mehmet Akif ERDOĞRU (Ege Ü.)

Prof. Dr. Esin KÂHYA (Ankara Ü.)

Prof. Dr. Ayşegül D. ERDEMİR (Uludağ Ü.)

Prof. Dr. Mustafa TAHRALI (Marmara Ü.)

Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR (Ankara Ü.)

Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ (Ankara Ü.)

Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK (NEÜ)

Prof. Dr. Ünver GÜNAY (Erciyes Ü.)

Prof. Dr. Nil SARI (İstanbul Ü.)

Prof. Dr. Azmi ÖZCAN (Bilecik Ü.)

Prof. Dr. Alaybey KARAOĞLU (Gazi Ü.)

Prof. Dr. Saffet KÖSE (NEÜ)

Prof. Dr. Ahmet YILMAZ (NEÜ)

Prof. Dr. Melek GÖKAY (NEÜ)

Prof. Dr. Mehmet AKGÜL (NEÜ)

Prof. Dr. İbrahim COŞKUN (NEÜ)

Prof. Dr. Yusuf AKBULUT (NEÜ)

Prof. Dr. İsmail TAŞ (NEÜ)

Doç. Dr. Mehmet BAŞBUĞ (NEÜ)

Doç. Dr. Nakış KARAMAĞARALI (Gazi Ü.)

Doç. Dr. Funda TOPRAK (YBÜ)

Doç. Dr. Nihan YAĞISAN (NEÜ)

Doç. Dr. Dicle AYDIN (Selçuk Ü.)

Yurt Dışından Danışma ve Hakem Kurulu

Advisory Board and Academic Referees of Foreign Universities

Prof. Dr. Jean-Louis BACQUÉ-GRAMMONT (Fransa)

Prof. Dr. Claudia ROEMER (Avusturya)

Prof. Dr. Muhammed HARB (Mısır)

Prof. Dr. Avraham ELQAYAM (İsrail)

Prof. Dr. Danuta CHMIELOWSKA (Polonya)

Prof. Dr. Michel Balivet (Aix-Provence-Fransa)

Prof. Dr. Macide MAHLUF (Mısır)

Prof. Dr. Liliane VANA (Fransa)

Prof. Dr. Jacob LANDAU (İsrail)

Prof. Dr. Masataka TAKESHITO (Japonya)

Prof. Dr. Thierry ZARCONE (Fransa)

Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi Yayın İlkeleri

- 1- Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi hakemli ve bilimsel uluslararası bir dergidir.
- 2- Yayınlanan yazıların tüm sorumlulukları yazarlarına aittir.
- 3- Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi'nde yayınlanan yazılar akademik, bilimsel ve orijinal olmalıdır.
- 4- Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi'nde yayınlanacak yazılar (resim, şekil, harita, v.b. ekler dâhil) 25 sayfayı geçmeyecek şekilde olmalıdır.
- 5- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- 6- Makalelerde 100 kelimelik Türkçe ve İngilizce özetler ile anahtar kelimeler verilmelidir. Makalenin sonunda kaynakça bulunmalıdır.
- 7- Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi'nde yayınlanması istenen yazılar 3 nüsha halinde CD ye kaydedilerek gönderilmelidir.
- 8- Yayın Kurulu değerlendirmesi sonrası yayın ilkelerine uygun görülen makaleler akademik değerlendirme için sahalalarında seçilen iki hakemin görüşüne arz edilir.
- 9- Hakemlerin yayınlanmasını uygun gördükleri makaleler dergide yayınlanır. Hakemler tarafından onaylanmayan makaleler yayınlanamaz.
- 10- Herhangi bir yerde yayınlanmış yazılara dergide yer verilmez.
- 11- Yazarlar haberleşmeyi temin için telefon ve e-posta adreslerini bildirmelidir.

Journal of the Academic Studies of Turkish-Islamic Civilization Principles and Regulations for Publication

- 1- Journal of the Academic Studies of Turkish-Islamic Civilization is a scientific and refereed international journal.
- 2- All responsibilities of published articles belong to the authors.
- 3- Published articles in Journal of the Academic Studies of Turkish-Islamic Civilization must be academic, scientific and original.
- 4- The articles in Journal of the Academic Studies of Turkish-Islamic Civilization (including appendix of pictures, drawings, maps and etc) should not be longer 25 pages.
- 5- The titles of articles should be in Turkish and English.
- 6- Around 100 words Turkish and English abstracts and keywords should be together with articles. Each articles should include a bibliography at the end.
- 7- The articles in Journal of the Academic Studies of Turkish-Islamic Civilization must be submitted in 3 copy together with CD.
- 8- Following the decision of editorial board, the appropriate articles are then sent to two referees known for their academic reputation in their respective areas.
- 9- If the referees agree in their decision on the publication of an article, the article can be published and if the referees disagree, it cannot be published.
- 10- Articles published anywhere in any form aren't taken into consideration.
- 11- Articles must be submitted with their authors' phones and e-mail addresses.

EDİTÖRDEN

“Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi’nin”2013 / 16 Yaz sayısını yayımlamanın mutluluğunu yaşıyoruz. Her sayıda olduğu gibi, on altıncı sayıda da bilim dünyasına önemli katkılar sağlayacak araştırmalar yer almaktadır. Dergideki her araştırma, alanında bir orijinaliteye sahip olarak, bilim insanlarına yeni ufuklar açacak özellikler taşımaktadır. Bu sayıda yer alan,” Kilise Babaları ve Talmud hakimlerin de Tarih ve Tarihçilik, Gnostik Bir Yahudi Tarikatı Olan Esseniler, Hz.İsa’nın Dağdaki Vaazı, Terakki Perver Cumhuriyet Fırkası İle İlgili gelişmeler,Tasavvuf Kültüründe Ubudiyet, Muhabbet ve Hürriyet, XIII.Yüzyılda Rusya da Tarih ve Tarihçilik,Beylikler ve Osmanlı Döneminde Seydişehir de Tasavvuf,Eski Türklerde Milliyetçilik, Temettu Defterine Göre Sarayönünün Sosyo-Ekonomik Yapısı, Atatürk ve Gençliğin Eğitimi, II.İzmit Konsili ve İkonokrafi, İrfan’ın Aşıkâne Mektuplarında Aşkın Fenomenolojisi, Kardinal Hasun Efendinin Osmanlı ve Katolik Dünyasında Bıraktığı Derin Etki, Türkiye Selçuklularında İktidar Mücadelesinde Şehir halklarının Rolü”, isimli araştırma yazıları “Türk-İslam Medeniyetini’nin bilinmeyen yönlerini gün ışığına çıkarmaktadır.

Bu vesile ile dergideki araştırmaları değerlendirme, düzeltme ve eleştirme zahmetinde bulunan değerli bilim adamları olan hakemlerimize, en kalbî teşekkürlerimi arz ediyorum. Bilim adına verdikleri bu kutsal ve hasbî hizmetlerinden dolayı onları yürekten kutluyorum.

Dergiye gelen her yazıyı hassas şekilde gözden geçiren, dergi formatına uyarlayan değerli editör yardımcılarım olan Doç Dr. Dicle Aydın’a ve Yrd. Doç. Dr. Ahmet Aras’a da teşekkürlerimi arz ediyorum.

16. sayının da bilim dünyasına yararlı olmasını dilerken; emeği geçen herkese teşekkürlerimi sunmayı bir borç biliyorum.

Editör

Prof. Dr. Mehmet AYDIN

İÇİNDEKİLER

Prof. Dr. Mehmet AYDIN
Editörden

Prof. Dr. Liliane VANA, Tercüme: Prof. Dr. Mehmet AYDIN Kilise Babaları ve Talmud Hakîmlerinde Tarih ve Tarihçilik 9 <i>History and Historiography in the Fathers of the Church and the Sages Talmud</i>	9
Yrd. Doç. Dr. Muharrem YILDIZ, Mehmet Mekin MEÇİN Gnosist Bir Yahudi Tarikatı: Esseniler 33 <i>Mystic Jewish Order: Essenis</i>	33
Yrd.Doç.Dr.Hülya ÇETİN Hz. İsa'nın Dağdaki Vaazına Hıristiyanlık Açısından Genel Bir Bakış .. 57 <i>In Christianity Of Christ From The Mountain To Say An Overview</i>	57
Yrd. Doç. Dr. Nurgün KOÇ Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası İle İlgili Gelişmeler 75 <i>Issues regarding to the Progressive Republican Party</i>	75
Yrd. Doç. Dr. Esmâ Sayın Tasavvuf Kültüründeki Ubûdiyyet, Muhabbet ve Hürriyet 85 <i>The Relation Among Servitude, Love And Freedom In The Culture Of Mysticism</i>	85
Yrd. Doç. Dr. Barış Sarıköse Temettuat Defterine Göre Sarayönü'nün Sosyoekonomik Yapısı 95 <i>The Socio-Economic Structure of Sarayönü According to Temettuat Register</i>	95
Yrd. Doç. Dr. Selman YAŞAR Atatürk ve Gençliğin Eğitimi 107 <i>Atatürk and Education of The Youth</i>	107
Yrd. Doç. Dr. Nurcan Şen İrfan'ın Aşıkâne Mektuplar'ında Aşkın Fenomenolojisi 123 <i>The phenomenology of love in İrfan's amorous letters</i>	123
Yrd. Doç. Dr. Ahmet ARAS Elmalılı Hamdi Yazır'ın "Hak Dini Kur'an Dili" Tefsirinde Hıristiyan Mezhepleri İle İlgili Görüşleri 139 <i>The Evaluation of Elmalılı Hamdi Yazır's Opinions on Christian Denominations</i>	139

<i>Yrd. Doç. Dr. Mehmet Alparslan KÜÇÜK</i>	
II. İznik Konsili'ne İkonografik Açından Yaklaşım.....	153
<i>The Council of Nicaea in Terms of Iconographic Perspective</i>	
<i>Dr. Ahmet Türkan</i>	
İstanbulu Kardinal Hasun Efendi'nin Osmanlı ve Katolik	
Dünyasında Bıraktığı Etki	173
<i>The Impact of Hasun Efendi - Cardinal from İstanbul – on Ottoman Empire</i>	
<i>and Catholic World</i>	
<i>Dr. Nahide ŞİMŞİR</i>	
XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Rusya'da Tarih ve Tarihçilik Anlayışı	199
<i>The Comprehension of History and Historiography in Russia in the first half of</i>	
<i>the XVIIIth Century</i>	
<i>Ayşe DEĞERLİ, Prof. Dr. Yusuf KÜÇÜKDAĞ</i>	
Beylikler ve Osmanlı Döneminde Seydişehir'de Tasavvuf	203
<i>Sufism in Seydişehir of the Period of Principalities and Ottomans</i>	
<i>Dr. Sebahattin ŞİMŞİR</i>	
Eski Türklerde Milliyetçilik	229
<i>Nationalism in Old Turks</i>	
<i>Züriye ÇELİK</i>	
Türkiye Selçuklu Hanedan Üyelerinin İktidar Mücadelelerinde Şehir	
Halklarının Rolü	233
<i>The Role of the Urban People in the Power Struggle of Members of the</i>	
<i>Dynasty of Turkey Seljuks</i>	
<i>Mustafa BAŞKONAK</i>	
Ali Haydar Taner İle İşitme Engellilerin Eğitim Tarihi Üzerine.....	245
<i>With Ali Haydar Taner, on The History of Hearing Disabled Education</i>	

KİLİSE BABALARI ve TALMUD HAKİMLERİNDE TARİH ve TARİHÇİLİK*

Prof. Dr. Liliane VANA**

Tercüme: Prof. Dr. Mehmet AYDIN***

Öz

Roma ve Talmud kaynakları, Bar Koseba isyanında, Kudüs'ün yıkılma sonucunu ve mabet tepesine **Elia Kalesinin** yapımını görürlerken, kilise babaları kaynakları bu isyanı ilahi bir ceza olarak tefsir etmişlerdir. IV. Asır boyunca, Justin hariç, bu kaynaklar, Yahudilerin isyanının karşısına Hıristiyanların imparatora bağlılıklarını koymuşlar ve bunun mükafatı olarak Yahudilerin uğradığı ceza konusunda ısrar etmişlerdir. Bununla beraber, Wadi Murabba'at'daki bulgular, bu sonucun, Yahudilerin isyana iştirak etmedikleri için başlarına geldiğini göstermektedir. Yine Eusèbe, bu cezaların dini değil; milli olduğunu bildirmekte ve şöyle demektedir: Bu, 132 yılına kadar iki toplumun bir olduğunu göstermektedir.

Anahtar kelimeler: Bar Koseba, Wadi Murabba'at, Talmud Kaynakları, Kilise babaları Kaynakları

History and Historiography in the Fathers of the Church and the Sages Talmud

Abstract

Whereas the Talmudic and Roman sources assign the ruin of Jerusalem and the building of Elia Capitolina on the Temple Mount as reasons for the Bar Koseba revolt, the patristic sources see it as a consequence of the divine Wrath. All belonging to the IV. th century, with the exception of Justin, they contrast the Jewish revolt with the loyalty of the Christians to the empire and emphasize the tortures they suffered in consequence of it. Nevertheless, the Wadi Murabba'at Findings show that such was also the fate of those Jews who did not take part in the fight; even Eusebius observes that the motive for these punishments was a national, not a religious one: this implies that the two communities formed, at least until 132, one national body.

Keywords: Bar Koseba, Wadi Murabba'at, Talmud Sources, Patristic Sources.

* Bu yazı *Revue des Etudes Juives*, 162 (1-2) Janvier-Juin, 2003'ün 17-42'nci sayfalarından tercüme edilmiştir.

** Paris-Ecole Pratique des hautes études, Section des Sciences Religieuses.

*** Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Giriş:

Rabbînik edebiyatla bir tarih eseri aramak, boşuna bir çabadır: Bu tür bir tek Yahudi eseri yoktur. Bununla beraber, bu edebiyat, Antikite tarihçiliği için tükenmez önemli bilgiler kaynağı teşkil etmektedir. Kilise babaları edebiyatının aksine, Talmud edebiyatı, tarihle çok az ilgilenmiştir.¹ Yahudi hukukçularını ilgilendiren sayısız konuların yanında ve Talmud'un tahsis ettiği çok sayıda pasajlar, (coğrafya, tıp, büyü, astroloji, astronomi, fizik, putperestlerin örf ve adetleri, putperestlik gibi) tarih probleminin eksikliğini açıkça göstermektedir.² Diğer yandan Kitab-ı Mukaddes hariç, bu literatür, Yahudi ve Yahudi olmayan hiçbir tarihi kaynağı kullanmamıştır. Bilindiği gibi genel olarak **Seder Olam Rabba**³ diye bilinen **Seder Olam**, bugün bilinen yegane Yahudi tarihidir.⁴ Ancak o da sadece Kanonik Kitapları kullanmıştır. Neticede ne **Siracide**'in ne de **Maccabées**'nin kitabı zikredilmemiştir. Bununla beraber Yahudiler, bu kaynakları tanyorlar (Talmud'da Siracide geniş şekilde nakledilmiş ve Maccabées'lerin kitabından da bir rivayet nakledilmiştir.) Flavius Josephus, onları, tarih kitaplarının yazımında Kitab-ı Mukaddes ünvanı ile kullanmıştır.

¹ Yahudi hukukçularının tarihi vizyonu, onların **Haggadique ve Halakhiques** nakillerinden ortaya çıkmaktadır. Cf. M. D. Herr "L'Histoire dans la pensée des sages" (heb), in Sixth World Congress of Jewish Studies in Jerusalem, t. III. Jerusalem, t. III. Jerusalem, 1976, p. 129-142; D. Goodblatt, "Toward the Rehabilitation of the Talmudic History", in. B.M. Bokser (ed), History of Judaism: The Next Ten Years Chico, 1980, p. 31-44; J. Neusner, "The Talmud as a History" in the 1978 Alan Bronfman Lecture, Quebec, 1979; L. Jacobs, "Historiography, Atlanta, 1991, p. 66-67; D. Boyarin, "L'Histoire vue par les sages dans la littérature rabbinique" (heb) in S.H. Friedman (éd), Saul Lieberman Memorial Volume, New York-Jerusalem, 1993, p. 105-118; S.H. Friedman, "Au sujet de la aggadah historique dans le Talmud de Babylone", ibid, p. 119-164; R. Goldenberg, History and ideology in Talmudic Narrative", in W.S. Gren (éd), Studies in Liturgy, exegesis and Talmudic Narrative, Chico, 1983, p. 159-171; J. Neusner, "Judaic Uses of History in Talmudic Times", in A. Rapport-Albert (éd), op. Cit, p. 12-39; E. E. Urbach, "Halakhah and History" in Jews, Greeks and Christians; Religious Cultures in late Antiquity; Essays in Honor of William David Davies Leyde, 1976, p. 112-128; I. Sonn e, "The Use of Rabbinic Literature as Historical Source", Jewish Quarterly Review 36 (1945) p. 147-169.

² S. Lieberman, bu konu üzerine daha önce dikkatleri çekmiştir. Bak: "The Martyrs of Caesare" Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves (1939-1944) p. 394-446 ve Jewish Quarterly Review 36 (1945/46), p. 239-253.

³ R. Yosé ben Halaftha (II. yüzyılın ortası)'ya atfedilen bu eser, uzak tarihi geçmişle ilgilenmekte, çok az da yeni geçmişle ilgilenmektedir. Metnin büyük bir kısmı Tora'nın ilk kısmına tahsis edilmiştir. (Tekvin'den Çıkış'a kadar) ve küçük bir kısmı da müteakip beş asra tahsis edilmiştir. (Ezra'dan Bar Koseba isyanına kadar.)

⁴ Bak: M. D. Herr, "L'Histoire dans la Pensée des sages", op. Cit, p. 129-142. Fakat B. Z. Dinour'a göre Seder Olam ve Megillat Antiochus, tarihi metinlerdir. Bak: "Les Fragments historiques dans la littérature talmudique et la recherche actuelle" (heb), in The Fifth World Congress of Jewish Studies in Jerusalem, part B, Jerusalem, 1982, p. 137-146. bu konuda Rabbînik edebiyatın pasajlarını toplayan ve bir tarihi çalışma yapan W. Bocher'in çalışmasına müracaat edilebilir. Die Aggada der Tannaiten, Strasbourg, 1884-1890. İbraniceden çevt, II Jerusalem-Berlin. 1921. p. 119-121

Bilginler topluluğu, özellikle tarihçi Flavius Josephe'le⁵ ilgilenmişler ve Hakîm'ler edebiyatı ve onların tarihi takdimeleri⁶ ile çok az ilgilenmişlerdir. XX. Yüzyılın son çeyreğine kadar Perles⁷'in ve Glatzer⁸'in çalışmaları, Rabbinik edebiyatdaki tarih problemini ilk ele alan çalışmalar olmuştur. 1980'den sonra bu probleme özellikle İsraili ve Amerikalı bilginler arasında ilgi artmıştır.

Biz bu incelemenin hudutları içinde Bar Koseba isyanının, Talmud kaynaklarında ve kilise babaları kaynaklarında naklediliş tarzını ve Yahudi-Hıristiyan polemiginde tarihin bu bölümünün nasıl kullanıldığını inceleyeceğiz.

2. Siméon Bar Koseba - Siméon Bar Kokhebah

1960 yılına kadar, **Dion Cassius**'un Roma tarihi Patristik edebiyat ve Talmud edebiyatı olarak Bar Koseba⁹ isyanı üzerine yegane bilgi kaynağımızı oluşturuyordu. 1960 ve 1961'deki Ölü Deniz sahilinde arkeolojik kazılar ve özellikle, Wadi Murabba'at'daki kazılar, Romalılara karşı Yahudilerin ikinci savaşı konusunda çok eski ve önemli kaynaklar teşkil eden dokümanlar ve çok sayıda eşyalar ortaya çıkarmıştır. Bar Koseba'nın çok sayıdaki mektupları ve Yahuda çölü mağarasına isyancıların getirdikleri muhtelif dokümanlar bunların arasındadır.

Bu dokümanlara "**Bar Koseba Arşivleri**" denmektedir. Bu dokümanlar, isyancıların hayatlarının birçok yönlerini de bize açıklamaktadır. Yine onlar isyanın şefi konusunda sorulan ilk sorulardan biri olan isim konusunun çözülmesine de imkan vermektedirler. O'nun ismi, **Bar Koseba** mı yoksa **Bar Kokheba** mı? Yahut o'nun gerçek ismi mi? Yoksa takma adı mı?

Şimdi kaynaklara bir bakalım: İsyana tahsis ettiği pasajlarda **Dion Cassius** ayaklanmanın nedenlerini ve sonuçlarını zikretmekte fakat Roma tarihinin bu bölümünde hiçbir belli başlı şahıstan bahsetmemektedir. Yani ne Yahuda¹⁰ valisi Quintus Tineius Rufus'dan ne de isyanın lideri Bar Koseba'dan bahsetmemektedir. Şüphesiz bu yazarda ve hatta genel olarak eski tarihçilerde

⁵ Bazen de başka tarihçilerle ilgilenmişlerdir. Cf. E.J. Bickerman, "The Jewish Historian Demetrios" in studies in jewish and christian history, t. III, Leyde, 1980, p. 347-358, ilk defa Christianity, judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies For Morton Smith, t. III. 1975.

⁶ Cf. M. D. Herr, "L'Histoire dans la Pensée des Sages" op. cit. p. 133.

⁷ F. Perles, Geschichtsphilosophische Gedanken im rabbinischen schrifttum, t. VI. Der Morgen, 1930.

⁸ N. N. Glatzer, Untersuchungen zur Geschichtslehre der Tannaiten, Berlin, 1933.

⁹ S. Yeivin, Bar Koseba isyanından bahsedilen Yahudi ve Hıristiyan kaynakları toplamış ve analiz etmiştir. Bak. La Guerre de Bar Kokhba (héb), Jerusalem, 1952, p. 143-196. yine bak: Y. Yadin, Bar Kokhba The Discovery of the Legendary Hero of the Last Jewish Revolt against imperial Rome. Londres, 1971, p. 257-259.

Yunan ve Latin kaynakları için, cf. M. Stern (éd), Grek and Latin Authors on Jews and Judaisme, t. II, Jerusalem, 1980: No: 322, 343, 353, 440, 511 ve passim; S. J. Fitzmyer, "The Bar Kokhba Revolt" in Saint Mary's Theology Studies, 1, New York, 1962, p. 133-168.

¹⁰ Buna karşılık, Quintus Tineius Rufus, Rufin tarafından zikredilmiştir. Chron. VI, 1; Eusébe, Chron. Had. ann. 16; HE IV. 6, 1; Jerome, in Zach. 18, 9; Syncellus, éd. Dindorf, 1, 660; Grégoire Kandrus, PG 21, 437, C.

istisnai bir olay söz konusudur. Yine de **Dion Cassius**, Roma Tarihinde, Cyrénaïque (Andreas)'in ve Trajan¹¹ dönemindeki Chypre (Artemion)'in ismi gibi başka birçok isyancıların isimlerini zikretmektedir. Bazıları bu tarihçinin sessizliğinde, savaşın sorumluluğunu sadece isyancılara değil¹² halkın bütününe götürme arzusunun olduğunu görmektedirler. Fakat bu açıklama, Dion Cassius'un, Quintes Tineius Rufus¹³ isminde niçin sustuğu sorusunu cevaplandırmamaktadır. Bize öyle görünüyor ki Dion Cassius'un sessizliğini başka iki türlü açıklamamız mümkündür: Ya, Yahudilerin isyanını, Tineus Rufus'un ve o'nun yerine geçen Jules Sévére'in¹⁴ bastırmadaki kifayetsizliği söz konusudur veya olayların kısmî tasviri söz konusudur. Çünkü bu Roma tarihçisinin metni, XI. Yüzyılda¹⁵ bir keşiş olan Xiphilinus tarafından bize eksik aktarılmıştır.

1960-1961 yıllarına kadar, kilise babaları kaynakları ve Talmud edebiyatı sayesinde 132-135 isyanının şefinin adı biliniyordu. Bu Patristik kaynaklar ve Babil Talmudu, isyanın şefinden daima **Bar Kôkhebas** (veya Barkôkhebas)¹⁶ olarak nakletmişlerdir. Bu da "**Yıldızın oğlu**" anlamına gelmektedir. Buna karşılık, **Eykhah Rabba** da ve Kudüs Talmud'unda iki isim bulunmaktadır. **Bar Kokheba** ve **Bar Koseba** (veya Bar Koziba/Kozeba)¹⁷ uzun zaman **Bar Kokheba**'nın (yıldızın oğlu) o'nun gerçek ismi olduğu düşünülmüştür. Halbuki **Bar Kozeba** (veya Bar Koziba) ismi haksız olarak isyanın şefini aşağılamak için başarısızlığından dolayı "**yalanın oğlu**" olarak tercüme edilmiştir. Bu şekilde okuma, kesin olarak telakki edilmiştir. Bu şekilde okuma, Patristik¹⁸ kaynaklardan ve Babil Talmud'undan destek alıyordu. Bunlar sadece **Bar Kokheba** şeklinde kullanmışlardır. Yahuda çölünde bulunan yazmalar arasında özellikle ikinci isyanın şefinin "**Autograph mektubu**"¹⁹ dikkat çekicidir. Buna

¹¹ Burada Kudüs'ün ve Süleyman'ın mezarının istisna olduğunu belirtelim. Her iki yer de Yahudiler için saygı duyulan yerlerdir. **Dion Cassius**, isyana bağlı başka hiçbir yer adı vermez. Beytar ismi de böyle. O'nun ele geçirilmesi, savaşın sonunu ve Romalıların zaferini belirtmektedir.

¹² Cf. B. Isaac, "The Revolt of Bar-Kokhva as Described by Dio and Other Revolts against the Romans in Greek and Latin literature" (héb) in A. Oppenheimer, U. Rappaport (éd), *The Bar-Kokhva Revolt: A New Approach*, Jerusalem, 1984, réed. 1988, p. 106-112.

¹³ Jerome'a göre, in Zach. 18, 9 ve T B Ta'anit, 29a. Quintus Tineius Rufus, tapınak tepesini yerle bir etmişti.

¹⁴ Bununla beraber, Tineius Rufus, Yahuda'da kalmıştır. Cf. Groag, PWRE XII, 1937, S.V. "Tineius (6)", col. 643; isyandan sonra yeniden bütünleşmişti. Bak. E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, Leyde, 1976, réed. Révisée 1981, p. 550-551.

¹⁵ Cf. S. Applebaum, "Tineius Rufus and Julius Severus", (héb), in the *Bar Kokhva Revolt...* op. cit.p. 147-152.

¹⁶ E. Schürer tarafından toplanan nakillere bak: *The History of the Jewish People in the age of Jesus Christ 175 B. C. - A d, 135, t. 1*. Edimburg, 1973, p. 537 sq.

¹⁷ *Eykhah Rabbah*, éd. Buber, chap. II. p. 51; T J Ta'anit IV, 8, 68d-69a.

¹⁸ Justin, Apol, 1, 31; Eusebe, HE IV, 6, 2.

¹⁹ Biz burada, J. T. Milk tarafından kullanılan ifadeyi alıyoruz. "Une lettre de Siméon Bar Kokhba", *Revue Biblique* 60 (1753), p. 277-282.

göre, isyanın şefinin adı **Shim'on** Ben/Bar Koseba (KWSBH)²⁰ olduğu kesindir. Bununla beraber, onun arşivindeki diğer dokümanlarla o'nun isminin İbranice imlası sabit değildir: O bazen **Kosiba/Koseba**, bazen de **Kosba/Koseba** veya **Kozba/Koziba/Kozeba** şeklinde yazılmıştır. Ayrıca, Kosbà/Kosebà veya Kosbah/Koseba²¹ şeklinde de yazılmıştır. Y. Yadin'e göre, Grekçedeki dokümanlara müracaat edildiğinde **KWSBH**, Romalılara karşı, ikinci Yahudi savaşının şefinin adı **Kosibah** olarak telaffuz edilecektir.²² Fakat, öyle görünüyor ki **Koseba** tercih edilecektir. Çünkü, Kosiba'daki **yod** harfi, sesli **i** harfini ve sesli **e** harfini göstermektedir. Çünkü iki sesli harf fonetik olarak birbirine çok yakındır ve birbirine çoğu zaman karışır. Diğer yandan müfessir Rabbi Akiba, Nb (sayılar) 24, 17'in tefsirinde, **Kokheba/Koseba** kelimeleri oyunu kabul edilince bir anlamı olmadığı kanaatindedir. Bu konu ileride açıklanacaktır.

Şimdi daha iyi bir şekilde Kudüs Talmudunun isyanın şefinin isim bilgisinin, Babil Talmudundan ve Patristik edebiyattan daha zayıf olduğunu görüyoruz. Kudüs Talmudunda isyan şefinin isminin yazım farklılıkları, Yahuda çölünde bulunan yazmaların yazımlarını kuvvetlendiriyor. Talmud, aynı zamanda Bar Koseba ismine bir sıfat eklemiştir. Bu **Ma'ot Kosbiyot** ifadesinde görülmekte ve "**Bar Koseba paraları**"²³ anlamına gelmektedir.

Bugün sorulan soru, isyan şefinin gerçek ismini öğrenmek değil; niçin o'nun gerçek ismi olan **Koseba'nın** değil de, takma adı olan **Bar Kokheba'nın** hem Patristik kaynaklarda hem de Babil Talmudunda kullanılmış olmasının sebebini bilmektir. Burada bir hata olması, çok az muhtemeldir. Çünkü olayların çağdaşı ve tanığı olan **Justin'in** isyan şefinin ismi üzerinde yanılması mümkün değildir. O zaman aşağıdaki açıklama bize bu konuda gerekli bilgiyi verecektir. İsrail'de isyan şefinin hem ismi, hem de lakabı biliniyordu. Fakat halk tarafından **Bar Koseba**, lakabı olan **Bar Kokheba'dan** daha çok tutulmuştu. Bu da müfessir Rabbi Akiba'nın bu ismi şöhrete ulaştırmasından ve bu Yahudi hukukçusunun desteklemesinden kaynaklanmıştır.²⁴

²⁰ Bununla beraber, S. Zeitlin, Ölü Deniz yazmalarının mevsukiyetinden şüphe etmektedir. O, Bar Kokhba isminin, ikinci isyan şefinin gerçek ismi olduğunu savunmaya devam etmektedir. Bak: "Bar Kokhba and Bar Kozeba" Jewish Quarterly Review 43 (1952), p. 78; ID, "The Fiction of Bar Kokhba Letters", Jewish Quarterly Review 51 (1960/61), p. 265-274.

²¹ Bar Koseba dokümanlarındaki yazım farklılıkları çok karışıktır. Bazen, aynı dokümanda her ikisi de bulunmakta hatta, üçüncü de farklı terimlerde görülmektedir. Mesela, **Nasi** terimi, bazen **Sameh** ile bazen de **Sin** ile elifsiz yazılmıştır. (Contrats de Fermage: pl. XXXV B-C-D; pl. XXXVII 6-K); Joseph'in oğlu Jonathan hé ile yazılmıştır. (YHWNTN = Yehonatan) veya hé'siz; (YWNNTN = Yonatan), aynı mektupta bir yerde **bar** ve bir yerde **ben Yehosef** yazılmıştır. (No= 46, pl. XLVII). Bak: P. Benoit, J. T. Mlik, R. DE VAUX, (éd), Les Grottes des Muraba'at, Discoveries in the judaean Desert II. Oxford, p. 61.

²² Bak: Y. Yadin tarafından yapılan analiz. Les Grottes du Désert de Judée (héb), t. 1. Jerusalem, 1961, p. 57.

²³ Cf. TB Baba Qamma, 97b; TJ Ma'aser Sheni, 1, 2, 52d Ma'ot: she-mered Kogon ben Kozeba.

²⁴ TJ. Ta'anniyot IV, 8, 68d-69a; Eykhah Rabbah II, 2.

Rabbi Shim'on ben Yohay şöyle öğretiyordu: Benim üstadım Akiba, sayılar 24/17 ayetini şöyle yorumlamıştır:

Darakh Kokhav mi-ya'aqov: **Ya'kub'dan bir yıldız çıkacak.**

Bunu şöyle tefsir etmiştir:

Darakh Kozba' mi-ya'akov: **Ya'kub'dan bir kozba' çıkacak.**

R. Akiba, sayılar 24/17'yi bir nevi kehanetle yorumlayarak bir yıldızın, bir kurtarıcının, İsrail halkını bir kurtaranın ortaya çıkacağını haber vermiş ve bunun da **Bar Koseba** ile gerçekleştiğini söylemiştir. Buna göre, R. Akiba, şayet isyan şefinin birkaç zaferini görmemiş olsaydı böyle bir tefsiri yapamazdı. Aramicede **Kokheba** (yıldız) ve **Kosebah** (isyan şefinin ismi) kelimelerinin oyunu sayesinde (çünkü iki kelimedede fonetik benzerliğe sahip) R. Akiba, yıldızın, kurtarıcının **Bar Koseba** olduğunu ispat ediyor.

Bu kelime oyununun, İbranicede hiçbir anlamı yoktur. Çünkü ayetteki **Kokhav** kelimesinin **Kosebah** ile hiçbir benzerliği yoktur. Sonuç olarak naklettiğimiz Talmud pasajı ayetin İbrancesini değil, Aramice çevirisini ihtiva etmektedir.

R. Akiba'nın tefsiri, kilise babaları tarafından tanınmıştı. Onu **Eusèbe "Histoire Ecclésiastique"**²⁵ isimli eserinde, Yahudilerin isyan şefini **bir yıldız**, bedbahtları aydınlatmak için **gökten gelen bir ışık**, olarak tanıdıkları açıklamasını yapmıştır. Justin ve Babil Talmudu gibi, **Eusèbe**'de isyan şefinin adını **Bar Kokheba** olarak vermiştir. Bu isim, Diaspora'da da tanınmıştır. Fakat isyanı yaşayan ve R. Akiba'nın tefsirini bilen Kudüs Talmudu bilginleri, hem **Bar Koseba** ismini hem de **Bar Kokheba** ismini muhafaza ederek, doğru şekilde nakletmişlerdir.

Zaten Koseba ismi hiçbir İbranice köke de sahip değildir. O, **KZB** kökü ile benzerlik göstermekte ve **"yalan"** veya **"yanlış"** anlamlarına gelmektedir. Bazı bilginler de **Kokheba**'nın isyan şefinin asıl ismi olduğunu, **Koseba'nın** ise takma ismi olarak, o'nun başarısızlığına işaret ettiğini düşünmektedirler.

3- Bar Kosebaha'nın Kökenleri Ve Mesihî Problem

Milâdî II. yüzyılda **Shim'on** ismi, çok kullanılan bir isimdi. **Koseba** ismi çok nadir kullanılıyordu ve hatta, isyan şefinin soyadını²⁶ veya onun orijin yerini²⁷ gösterdiği bile bilinmiyordu. **Bar Koseba** ismi ve onun kökenleri konusu

²⁵ HE, IV, 6, 2.

²⁶ S. Zeitlin'e göre, soyad söz konusudur. Bak: "Bar Kokhba and Bar Kozeba", Jewish Quarterly Review 43 (1952), p. 77.

²⁷ S. Yeivin, la guerre de **Bar Kokhba**, op. cit, p. 63, Bundan dolayı **Yeivin**, isyan şefinin gerçek isminin Bar Kokhba olduğunu düşünüyor ve onun orijin yerini belirtiyordu. Bu isim, Kokhav şehrini veya şehrin kökenini belirtiyordu. Bu fikirden hareket ederek yazar, batı Galile'de, Nazareth'e uzak olmayan Beth, Netofa vadisinde bu isimde bir yer aramıştır. Daha sonra Yeivin, onun pozisyonlarına geri geliyor ve Yahuda çölünün mağaralarında bulunan isyan şefinin arşivlerinin bulgularına göre

başlıca öneme sahiptir. Çünkü bu problem, onun iktidar problemine sıkı şekilde bağlıdır: Bar **Koseba** kendini nasıl askeri bir şef olarak empoze etti? Halkı ve hakimler sınıfının²⁸ önemli bir kısmını nasıl harekete geçirmiştir? Asil ve itibarlı bir soy-kütüğü sayesinde mi kendini empoze etti yoksa mütevazı bir soy zinciri ile mi empoze etti? Kısaca, onun meşru iktidarı neyin üstüne dayanmaktadır?

Bugün sahip olduğumuz kaynaklar, **Bar Koseba'nın** kökenleri konusunda sükut etmektedirler. Onu iktidarı ele geçirmeye sevk eden şartlar konusunda ve halkını isyana sevk eden askeri ve politik bir şef olması ve adına para basması konusunda hiçbir bilgi vermemektedirler.²⁹ Bundan dolayı, bazı bilginlerin problemi bilmedikleri, diğer bazılarının da bugün bizim sahip olduğumuz bir tek kaynağa dayanarak bu problem konusunda bilgilenmeye teşebbüs ettikleri görülmektedir.³⁰ Bu kaynak şudur: "Akiba, Bar Koseba'yı gördüğünde şöyle diyordu: "İşte Kral-Mesih." Fakat Rabbi Yohanan ben Torta ona şöyle diyerek cevap veriyordu: Aqiba, Davud oğlu gelmeden çenelerinin arasında ot bitecek (Yani sen öleceksin ve gömüleceksin).³¹

Bu passajdan bazı bilginler, R. Aqiba'nın, Bar Koseba'da Davud nesline³² bir aidiyeti bildiği sonucunu çıkarmışlardır. Diğer bazı bilginler de Mesih terimini almışlar ve Bar Koseba'yı Davud nesliyle teçhiz etmişlerdir. Şüphesiz bunlara, Yahudi müçtehidlerinin ve onların arasında olan R. Aqiba'nın, Davud neslinden olmayan bir kurtarıcıyı ve bir mesihi gayrete getirmeleri anlaşılabilir görünmektedir. Özellikle bu, S. Yeivin'in kanaatidir. Ona göre, Mesih fikri, Davud'un kraliyet soyuna ayrılmaz şekilde bağlıdır.³³ Sonuç olarak bu yazar için, Mesih sıfatı verilen bir şahıs, Davud ailesinin şecere ağacına zaruri olarak bağlanmıştır. Bundan dolayı, Orta-çağdan itibaren, Yahudi metinlerinde "**Ben-**

okumasını düzeltiyor. Bak: l'Annexe, p. 20. Yine bak: "Notes sur les documents de Wadi Murabba'at de l'époque de Bar Kokhba" (héb), Atiqot 1 (1957), p. 90, orada o, yahuda tepelerinin güneyindeki **Khirbet Kesifa** ile **Kokhav'** benzetiyor. Bu durumda, Bar Kokhba ve Bar Daroma, yani "Güneyden gelen" (TB Gittin 57a) sinonim olacaklar, Hébron bölgesinde, ülkenin güneyinde yer alan bir yer adını belirteceklerdir. Contra G. Alon, The Jews in their Land in the Talmudic Age, (70-640, C.E) [héb], t. II, Tel Aviv, 1955-1961, p. 30.

²⁸ 66. dipnota bakılmalıdır.

²⁹ Bar Koseba'nın paraları (gümüş ve bronz) üç kategoride tasnif edilmiştir. Bağımsızlığının ilk yıllarında yayılmış olanlar. Bağımsızlığının ikinci yılında yayılanlar ve hiçbir tarih taşımayanlar. Bak. A. Kindler, "The Cornage of The Bar Kokhba War", in The Dating and Meaning of Ancient Jewish Coins and Symbols, Jerusalem, 1958, p. 62-80; Y. Meshorer, Jewish Coins of the Second Temple period, Tel Aviv 1967. bu yazar Bar Koseba'nın paraları üzerinde sistematik bir analiz sunmaktadır. Para basmak için isyancıların kullandıkları materyal gün yüzüne çıkmıştır. Cf. A. Kinder, "A Mobile mint of Bar Kokhva (héb) in The Bar Kokhba Revolt. cop. Cit. p. 172-181.

³⁰ Bu kaynak bize iki yerden gelmiştir: TJ Ta'anivot IV, 8, 68d-69a ve Eykhah Rabbah, éd. Buber, chap. II, p. 31.

³¹ Leyde'ninki hariç bütün Kudüs Talmudu yazmaları, Rabbi Yohannan Ben Torta'nın cümlesini olumsuz olarak okumuşlardır.

³² R. Yankelevitch'e göre böyle bir sonuca varmak yanlış olacaktır. Bak. "The Question of Bar-Kokhva's origins", (héb)in The Bar Kokhva Revolt.... Op. cit. p. 133-139.

³³ S. Yeivin, in guerre de Bar-Kokhba, op. cit. p. 63.

Koseba'nın kraliyet soyu³⁴nun hatırlatıldığı veya onun Hérodienne soyuna aidiyeti hatırlatılmıştır.³⁵

H. D. Mantel, Bar Koseba'nın soyunun, **Patriarches**³⁶larınkinden daha asil olduğunu belirterek daha ileri gitmektedir. Çünkü isyan şefinin soyu, Davud evinden gelmektedir. Baba tarafından da Yahuda kabilesine dayanmaktadır.³⁷ Ayrıca, Yahudi hukukçuları ona **Nasi** (prens) unvanını isnat etmektedirler. Buna karşılık **Patriarches**'larda **Nasi** unvanını almaktadırlar. Fakat onlar, **Hillel**'in soyundandırlar. Yine de **Hillel**, baba tarafından Benjamin kabilesiyle **Davud** soyuna akrabadır. Ancak anne tarafından Yahuda kabilesine bağlıdır.³⁸

Hakimlere göre, **Bar Koseba**'ya verilen **Nasi** unvanının temeli yoktur.³⁹ Çünkü **Nasi ünvanı**, bizzat isyan şefinden ve çevresinden gelmektedir. Bu isim, onların özel arşivinde ve bağımsızlığın ilk yılında basılan paralar üzerinde bulunmaktadır. Diğer yandan elimizdeki hiçbir kaynak, Yahudi şeriat uzmanlarına, Bar Koseba'ya **nasi** ünvanı vermelerine imkan vermemektedir. Yine de **Bar Koseba**'nın, kendisine **nasi** ünvanı vermesi, hakimlere danışmadan mümkün değildir. Muhtemelen hakimler, onun kendisine attığı bu ünvana itiraz etmemişlerdir. Diğer bir ihtimal de, **patriarch**'a işaret eden **nasi** kelimesinin **Bar Koseba**⁴⁰ döneminde yaygın şekilde kullanılmamış olmasıdır.

Bugün I. R. Yehudah denilen Prens Yehuda (170-220)nin ilk **nasi** ünvanını taşıyan birinci **Patriarch** olduğu kabul edilmektedir. Nihayet patriarche'ların zincirinin **Bar Koseba** döneminde Davud evine bağlanmasının yaygın olması fikri çok az ihtimal dahilindedir.

³⁴ Cf. Rabad, Sefer ha-Kabbalah, Seder ha-Hakhamim we-qorot ha-yamim, partie 1, éd. A. Neubauer, Oxford, 1887, p. 55-56.

³⁵ Cf. Rachi sur Sanhédrin 93b.

³⁶ H. D. Mantel, "The Causes of the Bar Kokhba Revolt", Jewish Quarterly Review 58 (1967-1968), p. 285.

³⁷ Babil ve İsrail ülkesi Yahudilerinin yanında seçere problemi için bak: A. Oppenheimer, "Purity of lineage in Talmudic Babylonia" (héb), in I. Bartal-İ. Gafni (éd), Sexuality and the Family in History, Jerusalem, 1998, p. 71-82; Y. Zolden, "L'Exilarque et le Patriarche (Nasi) et leurs arbres généalogiques" (héb), Shemâtin 135 (1999), p. 65-75.

³⁸ TJ Kil'ayim IX, 4, 326; TJ Ketubbot XII, 3, 35a; TB Sanhédrin 56a.

³⁹ Cf. R. Yankelevitch, "The Question of Bar-Kokhvas Origins" (héb), in The Bar-Kokhva Revolt..., op. cit. p. 133-139. ikinci isyan şefini belirten **Nasi** üzerinde, cf. S. Abramsky, Bar-Kokhba, president of İsrail, (héb), Tel Aviv, 1961; P. Schâfer, Der Bar Kokhba Aufstand, Tübingen, 1981, p. 67 (trad. Française P. Schulte, Histoire des Juifs dans l'Antiquité, Paris, 1989). Kutsal kitap metinlerinde **nasi** ünvanı için bak: E. A. Spenser, "Backgro und and Function of the Biblical nasi", Catholic Biblical Quarterly 25 (1963), P. 111-127. Bir Pirée Fenike kitabesinde de nasi ünvanı doğrulanmıştır. Bak: R. S. Tombaek, A Comporative Semitic Lexicon of the phoenician and punic Languages, Missoula, 1978, s.v. "4. tab", p. 223; J. C. L. Gibson, Texbook of Syrian Semitic inscriptions, t. III, Phoenician inscription, Oxford, 1982, texte No: 41, p. 148-151.

⁴⁰ D. Goodblutt, "The origins of the Roman Recognition of the palestinian patriarchate" (héb), in Rapport U., (éd), Studies in the History of the jewish people and the Land of İsrail, in Honair of Azriel schochat, t. IV, Haifa, 1978, p. 93-94; ID. "The Title Nasi and the lokological Background of The Second. Revolt" (héb), in the Bar-Kokhva Revolt... op. cit, p. 113-132.

Liver'e göre Bar Koseba'ya atfedilen Davud nesli kökeni, onun şecere ağacı konusunda bir takım delillere dayanmamaktadır. Bu dönemde Yahudiler, Davud neslinin aralarında olduğunu, kurtarıcı geldiği zaman tanınacağını biliyorlardı. Sonuç olarak Bar Koseba'nın başarısı, O'nun kurtarıcılığına ve Davud neslinden olmadığına delil olmuştur.⁴¹ Bir başka yaklaşım, Bar Koseba'nın kökenini Davud evine bağlama gereğine lüzum görmeme eğilimindedir. Bu görüşler, Weiss'in⁴² Graetz'in⁴³ ve Klausner'in⁴⁴ görüşleridir. Bunlara göre, isyan döneminde Mesih belirtmek için Davud soyuna aidiyet gerekli değildir. Bunlar R. Aqiba'nın tutumunu, Bar Koseba'ya Mesih olarak inanıp bir destek olarak değil, O'nun tanıklığının mantıklı bir sonucu olarak açıklamaktadırlar. Çünkü, Bar Koseba Romalılara karşı sayısız savaşlar vermiş ve bir takım zaferler elde etmişti. R. Aqiba, bunlardan bir sonuç çıkararak Bar-Koseba'yı İsrail'in kurtarıcısı olarak görmüş ve Onu desteklemiştir.

J. Liver'e göre ben-David (Davudoğlu) ifadesi, Davud evine veya bir Kraliyet soyuna⁴⁵ bağlı olmayan tamamen kurtarıcı bir mesihe işaret etmektedir. Çünkü Bar Koseba döneminde hiçbir ailenin, böyle bir soy ağacına aidiyetine dair deliller yoktur.⁴⁶ Bu yazara göre, Davud Evi, persler döneminde

⁴¹ J. Liver, *Histoire de la lignee davidique* (heb) Jerusalem, 1959, p. 144

⁴² I.H.Weiss, *Dor, dor we-doreshaw*, Jerusalem, (1904), Tel Aviv, 1964, p. 216

⁴³ H. Graetz, *Geschichte der juden*, t, II, Leipzig, 1897-1911, p. 237-238

⁴⁴ Bu yazara göre Rabbi Agiba, Bar Koseba'yı Mesih olarak görüyordu. Ancak o, Davud evine ait değildi. O'nun mucizeleri yoktu. Çok dindar bir adam da değildi. Bu ihtilal şefinin zaferlerinden dolayı bu Yahudi şeriat uzmanı O'nu, Mesih olarak tanıdı. Klausner ayrıca diyor ki mabedin tahribi ile Bar Koseba isyanının arasında, politik görünüm esasta mesihi karakterde idi. Bunun sosyal veya şecere ağacı ile alakası da yoktu. Cf. Y. Klausner, *L'idee Messianique chez les juifs* (heb) t. II, Tel Aviv, 1956, p. 134-135. Bu konuda karşıt görüş için, şu eserlere bakılmalıdır: Z. Baras (ed), *Israel Messianism and Eschatology*, Jerusalem, 1983, özellikle A. Oppenheimer'in makalesine bakılmalıdır. "Le Messianisme de Bar Kokhba" (heb) p. 153-165; K.E. Pomykala, *The Davidi "Dynasty Tradition in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism*, A Hante 1995, G.S. Oegema, *The Anointed and his people, Messianic Expectation From the Maccabees to Bar Kochba*, Sheffield, 1998

⁴⁵ J. Liver, op.cit, p. 141-144. Aslında, Rabbinik edebiyatın birçok pasajı, ikinci mabed döneminde Yahudilerin, kraliyet soyuna bağlı olmayan bir İsrail Kralının saltanatını kabul ettiklerini göstermektedir. Bak: TB. Qiddushin, 66a (Kral Jean Hyrcan'la ilgili) ve Harayot 13a. Orada şöyle yazılır: "Bir Kral öldüğünde İsrail halkı arasından herkes tahta oturabilir" et passim. Bu konu hakkında Bak: G. Alon, "L'attitude des pharisiens envers le pouvoir romain et la dynastie herodienne" (heb), *Zion* 3 (1942) p. 300-320; E.E. Urbach, *Hazal emunot Wede'ot*, Tel Aviv, 1969, p. 594, (traduit, M.J.Jolivet), *Les Sages d'Israel Conceptions et croyances des Maitres du Talmud*, Paris, 1996; D. Flusser, "The Jewish Religion in the Second Temple Period" in M. Avı Yonah-Z. Baras (ed), *The World History of the Jewish people*, Jerusalem, 1977, p. 30; ID Je'sus, Jerusalem, 1977, özellikle, shel b (+)-dwd'e (David evinin) tahsis edilen yazı. Bu yazı, Miladi birinci asrın ilk yarısının tarihini taşıyan, bir Kudüs kemiğinin üzerinde bulunmuştur. P. 186

⁴⁶ R. Yankelevitch'e göre Yahuda'da kendilerinin Davud soyuna aidiyetlerine inanan bir takım aileler vardı. Bak: "The Question of Bar-Kokhva's origins" (heb), in the *Bar-Kokhva Revolt...* op. Cit, p. 137, n. 24. milâdi birinci asırda Yahudi toplumunda soy ağacının önemi konusunda Bak: İ.D: *L'importance du statut social et de l' arbie genea logique dans la societe juive* (heb) in M. Stern (ed), *Ummah We toldoteyha*, Jerusalem, 1983, p. 151-162; J. Jeremias, *Jerusalem au temps de jesus*, trad. Fr. J. Le, Moyne, Paris, 1967, p. 366-398

kaybolmuştur ve onların soyu da hiçbir tarihli kaynak tarafından tanınmamıştır.⁴⁷

R. Yankelevitch, bu konuyu daha genel bir çerçevede ele almaktadır. Öyle ki, miladi çağın ilk yüzyıllarında Yahuda Yahudilerinin kavramlarındaki soy ağacının işgal ettiği bir çerçevede ele alıyor. İkinci mabed döneminde, soy ağacı konusu çok önemli bir rol oynamaktadır. Fakat M.S. 70'den sonra kişisel başarılar daha çok avantaj kazanmıştır. O, buradan hareketle miladi II. asrın ortalarında Mesih figürünün, Davud evine bağlanmadığını izhar etmektedir.⁴⁸ Mabedin tarihinden sonra, Ben David (Davud oğlu) ifadesi, kurtarıcı mesihin⁴⁹ bir sinonimi olmuş, artık soy anlamında anlaşılmamıştır.⁵⁰ R. Aqiba ve R. Yohanan Ben Torta⁵¹'nin sözlerinden çıkan sonuç budur.

Bizi burada ilgilendiren şey R. Aqiba'nın sözlerinde, İsrail'i, Roma baskısından kurtaran cesaretli bir askeri şefi gayrete getirme hedefine yönelik bir yoruma sahip olduğudur. Yoksa, Bar Koseba'nın bir Mesih olarak tanınması, konusu değildir. Buna karşılık, R. Yohanan Ben Torta, Davud soyundan⁵² gelmeyen böyle bir kurtarıcı konusunda basit bir şüphe izhar etmektedir. Milâdi birinci asırda, mesihi ve Eskatolojik ümitlerin, ahenkli bir birlik içinde olmasının uzak olduğunu hatırlatmak da bizim için önemlidir. Burada henüz sahip olunan fikirlerin çoğalmasa söz konusudur belki de.⁵³ Bu devirde mesihi karakteristikler, Davud oğlu ifadesinin inandırıcılığı kadar açıklanmış değildir. Çünkü bu mesihi karakteristikler, metinlere ve mesihi fikrin geliştiği fikir muhitlerine göre değişmektedir ve mesihin kraliyet soyuna bağlanması da hiç şüphesiz zaruri değildir. Ayrıca, şimdiye kadar neşredilen Kumran metinlerinde de⁵⁴ Davud oğlu (Ben David) ifadesinin olmadığını da not etmekte yarar vardır. Bu ifade sadece bir defa, M.Ö. birinci yüzyılda mezmurlarda geçmiştir. (Mezmurlar, 17, 21). Yine Mesih konusu Mishnah'da⁵⁵ yoktur. Mesih'le ilgili ilk

⁴⁷ J. Liver, op, cit, p. 23 ve sq. Bak. I.H.Weiss, Dor, dor we-doreshaw, op. Cit, p. 216

⁴⁸ R. Yankelevitch, "The Question of Bar-Kokhva's origins" (heb), in the Bar-Kokhva Revolt... op. Cit. P. 133-199

⁴⁹ Joseph oğlu ve Ephraim oğlu mesihin aksine, haberci Mesih ölecek. Bu Ephraim oğlu mesihle ilgili. Bak: J. Heinemann, Aggadoth we toledoteyhen, Jerusalem, 1974, p. 131-139

⁵⁰ TB Sanhedrin 97a, TJ Qiddushin IV, 65b; Ta'aniyot IV, 61d; Shir ha-shirim rabbah, II, 29

⁵¹ E.E. Urbach'a göre, R. Yohanan be Torta, Bor Koseba'nın, Davud soyundan olduğunu ve Mesihliğini tanımaktadır. Cf.Hazal, 'emunot wede'ot, op. Cit p. 606

⁵² Cf. J. Efron "Bar-Kokhva in the Light of the palastinian and Babylonian Talmudic Traditions (heb), in the Bar-Kokhva Revolt... op. Cit, p. 56 ve n. 51

⁵³ L. I. Levine, "Les idees messianiques a la fin du second temple" (heb), in Z. Baras (ed), Israel Messianism and Eschatology, Jerusalem, 1983, p. 153-165.

⁵⁴ Buna karşılık Semah David ifadesi(veya germe de david) dört defa tasdik edilmiştir.1-4Q161,7-10(pesher isaie,III,22-29 sur İş,11,1-5);2 4Q 174,10-12; 3-4Q 252,1-5;(Benediction partiaracak);4-4Q 285,3-4(regle de la gurre).Bu ifade için bak:E.Puech,la croyance desesseniens en la vie future:immortalite, resurrections,vie eternelle?Paris,1983,p.588-589

⁵⁵ J. Klausner, bu dönemde Mesih konusunun olmadığını açıklıyor: "Uzun zaman Yahuda politik bağımsızlığını muhafaza etti ve mabed de bütün haşmetiyle ayakta idi. Halk liderleri, ilk Ferisiler, nebilerin mesihi fikri geliştirme zarureti için uygun görmüyorlardı." Bak: "Lidee Messianique chez les

tastik, R. Aqiba'nın⁵⁶ hocası ve Rabban II. Gamliel'in kayın biraderi olan Rabban Yohanan ben Zakkay'ın talebesi Eli'ezer ben Hyrkanos'a (80-110) atfedilmektedir.

Bar Koseba'ya gelince, yukarda hatırlattığımız sebeplerden dolayı O'nun Mesih olarak kabul edilmesi az bir ihtimal görünmektedir. Bunlara şu delilleri ilave edebiliriz:

1- İnciller İsa'nın soy ağacı ile ilgili farklı tutumlar ortaya çıkarmaya imkan vermektedir. Matta ve Luka İncil yazarları, İsa'nın soy ağacının kökenlerini, Davud evine⁵⁷ bağlamayı bir zorunluluk olarak görmüşlerdir. Fakat aynı şeyi Markos ve Yuhanna İncil yazarları için söylemek mümkün değildir. Çünkü onlar, İsa'nın Davud soyundan olmasına o kadar önem vermemişlerdir. Bu seçimlerin, farklı ve zıt yaklaşımlar sergiledikleri varsayımını doğruladığı görülmektedir. Yani, İncil metinlerinin yazıldığı (miladi birinci asrın sonuna doğru) sıralarda, mesihi, davud soyuna bağlama zarureti ile ilgili farklı ve zıt yaklaşımların olduğu görülmektedir. Bazı muhitler için bu bağlama mutlak gerekirken, diğer bazı muhitler için gerekli olmamaktadır.⁵⁸

2- Hiçbir Patristik kaynak, Yahudilerin Romalılara karşı verdikleri ikinci savaşta Bar Koseba'nın Davud soyundan olduğuna dair veya O'nun mesihi karakteri konusunda bilgi vermemektedir. Diğer yandan, Musevi-Hıristiyan polemik tarihinde, mesihin bu veçhesi hiçbir zaman kullanılmamıştır. Eğer

juif, op. Cit. Fakat bu, E.E. Urbach'ın görüşü değildi. Hazal, 'emunot ve' de ot, op. Cit, p. 587. R. Hillel'in dediğine gelince "İsrail'in çocukları, mesihe sahip değillerdir. Çünkü Ezechias zamanında onu tükettiler" (TB Sanhedrin, 99a) O, Amoraim dönemine tarihlenmektedir. Burada söz konusu olan R. Hillel (III. Asır)dır. Yani, R. Yehudah II. nin kardeşidir. Eski Hillel (M.Ö. 30-20) değildir. J. M. Van Cangh, öyle olduğunu sanıyor "Fils de David dans les Evangiles Synoptiques", in L. Derousseaux. J. Vermeulen (ed), Figures de David a travers la Bible, XVIIe Congres de l' Acfeb (Lille, 1-5 Semptembse 1997) Paris, 1999, p. 350. Rachi'ye göre, Hillel'in sözü, Tanrı'nun yegane hakim olduğu ve İsrail halkının kurtarıcısı olduğu anlamına gelir. Bu fikir M. Sota 9, 15. Sanhedrin pasajsını analiz etmek için cf. M. Hadas-Le-Bel "İsrail için Mesih yoktur. Çünkü Ezechias zamanında onu tükettiler." (TB Sanhedrin 99a, REI 159 (2000), p. 357-367

⁵⁶ Cf. Mekhilla sur exode 16, 26; M. Sota 9, 15 hevley Mashiah (Mesihin acıları) veya mesihin gelişinin acılarından bahsediyor. I. Asırdaki mesih fikir için cf. P. Grelot, L'esperance juive a l'heure de jesus, Paris, 1978, reed, 1994.

⁵⁷ M.E Boismard, Synopse des quatre Evangiles, Paris, 1972; C. Lavergne, Synopse des quatre Evangiles en Français d'apres la synopse grecque de M. J. Lagrangue, Paris, 1982, p. 40, 20. Bununla beraber Matta ve Luca'nın listeleri Yahudi muhitlerde Yunanca'da yaygın olan, ancak resmi arşivlerde olmayan halk seçeresi üzerine kurulmuşlardır. Bak: R.E. Brown, The Birth of the Messiah. A. Commentary of the Infancy Narratives in Matthew and Luke, New York, 1977, p. 88-90, 511 (Mt); p. 93 (Lc). "David oğlu" ifadesi üzerinde Yeni ahitte, Bak: Theological Dictionary of the New Testament, t. VIII, s.n. "uios David" p. 478-488.

⁵⁸ W. Wrede'nin tezine göre, Mesih, David evine ait değildir ve onun ona ait olması da bir zaruret değildir. Bak: (Jesus als Davidsohn), in Vortrage und Studien, Tübingen, 1907, p. 144-177. Aynı şekilde bak: R. Bultmann, Die Geschichte der Synoptischen Tradition, Frlant, t. 29, Göttingen, 3e, ed., 1958, p. 144-146. Fakat bu J.A. Fitzmyer'in görüşü değildir, "la Tradition des Fils de David en regard de Mt 22, 41-46 ve bu paralelde yazılar", Concilium, 20 (1966), p. 67-78; veya Y.M. Van Cangh, "Fils de David dans les Evangiles Synoptiques", op.cit.p. 345-396

Yahudiler Bar Koseba'yı bir Mesih olarak telâkki etselerdi, kilise Babaları da bu delili, İsa'yı kabul etmeyen ve O'nu sahte bir Mesih olarak kabul eden Yahudilere karşı Musevi-Hıristiyan polemik tarihinde kullanırlardı.

3- Yahuda çözü dökümanlarında, Bar Koseba'nın ne Davud soyu ne de O'nun Mesihliğinden söz edilmektedir. Bu dökümanlarda, ikinci isyanın şefi Nasi⁵⁹ (prens-Patriarche) ünvanını taşımaktadır. Bu ünvan, Wadi Murabba't ve Bar Koseba döneminin parasal dökümanlarının birçoğunda şöyle geçmektedir: "Shim'on ben Kosebah nesi İsrail. Bu paralar üzerindeki mabedin üstünden aşan yıldız gelince o, mesihi fikre⁶⁰ zaruri şekilde bağlı olmaksızın, basit bir süsü veya hürriyet ve kefareti sembolize etmektedir. Diğer yandan, bu yıldız Alexandre Jannee'nin paralarında da bulunmaktadır. Buna hiçbir Mesihi karakterde atfedilmemiştir.⁶¹ O zaman Bar Koseba'nın Mesih olarak telakki edilmediği sonucuna varabiliriz.

4- Talmud Edebiyatı'nda Bar Koseba'nın Portresi

Talmud edebiyatı isyan şefinin iki farklı portresini vermektedir: Kudüs Talmuduna veya Babil talmuduna müracaat edilince bu, fark edilmektedir. Bu iki farklı nakilde çok sayıda farklılık ve hatta çelişki dikkati çekmektedir:

1- **Babil Talmudu**, Bar Koseba'nın negatif bir portresini çizmektedir. (O daima Bar Kokheba diye isimlendirir). Yine O, ona şef veya Mesih kalitesini vermemektedir.⁶² O'nun militer faaliyetlerini ve giriştiği isyanı haber vermektedir. Hatta bu Talmud, Yahudi şeriat uzmanlarının Bar Koseba'yı mahkum ettiklerini ve ölüme götürdüklerini söyleyecek kadar da ileri gitmektedir.⁶³

2- **Kudüs Talmudu**⁶⁴, Bar Koseba'yı yiğit bir savaşçı ve R. Aqiba⁶⁵ tarafından tanınan çok gayretli, İsrail'i Romalıların baskısından kurtarmaya gelen askeri bir şef olarak takdim etmektedir. Kudüs Talmuduna göre,

⁵⁹ G. Alon'a göre, nasi terimini Melik (kral) anlamında almamak gerekir. Levililer ve Ezechiel böyle almaktadır. Ancak nasi, "etnarque" anlamındadır. Bu ünvanı, Hasmoneens kralları kullanmışlardır. Bu yazara göre, ikinci isyanın, isyancıları bu ünvanı yeniden kullanmışlardır. Bar Koseba, bir kral veya Mesih olarak kabul edilmemiştir. Bak: The Jews in their land... t. II. Op.cit. p. 36. Fakat bu görüşe J. T. Milk katılmamaktadır. Ona göre nasi, Eskatolojik ve Davud soyu halkı için bir şef i belirtmektedir. Özellikle, Ezechiel 34, 24; 37, 25; 44, 3 ve passim. Yine Ecrit de Damas 7, 20, 1 Q sb ve 1Qs IX, 11, Bak: Une lettre de Simeon Bar Kokhba" op.cit.p. 290

⁶⁰ Bak: G. Alon, A History of Jews in Palestine. T. II, op. Cit. P. 36

⁶¹ Contra J. T. Milik: "une lettre de Simeon Bar-Kokhba" op.cit.p. 291

⁶² Bak: TB Sanhedrin 93b. Bu metin Bar, Koseba'ya aşağıdaki sözleri atfeden yegane kaynaktır. "Bar koseba şeriat uzmanlarına şöyle diyor: "Ben Mesihim" Babil Amoraim döneminin tarihini taşıyan bu pasajı, tedbirli kullanmak gerekir. Çünkü onun tarihi değil, efsane bir rivayet olması söz konusudur.

⁶³ J. C. O' Neill bu dava ile bir paralellik kurmakta ve şu sonuca varmaktadır. Babil Talmudu Bar Koseba'yı değil; İsa'yı hedef almıştır. Bak: "The Mocking of Bar Kokhba and Jesus", Journal For the Study of Judaism 31 (2000), p. 39-41

⁶⁴ TJ Ta'aniyat IV, 8, 68-69

⁶⁵ R. Aqiba'nın şahsiyeti, fikirleri ve eseri için cf. L. Finkelstein, Aqiba, philadelphie 1962; S. Safrai, Rabb'ı Aqiba ben Yoseph, Sa vie, Son oeuvre (heb), Jerusalem, 1970, reed. 1980.

hakimlerin bir kısmı, isyan şefini desteklemeyi reddetmişlerdir. (Örn: R. Yohanan Ben Torta).⁶⁶ Bir kısmı da destek vermişlerdir. (R.Aqıba).⁶⁷ Fakat Bar Koseba'nın gururu, halkı başarısızlığa ve hatta gerçek bir felakete götürmüştür.⁶⁸

Olaylara uzaktan bakan Babil Talmudu'nun aksine, Kudüs Talmudu görgü şahitlerinin ve yazarlarının hafızasına iyice yerleşmiş, yaşanmış olayların raporlarını nakletmektedir.

5- Patristik Edebiyat'da Bar Koseba'nın Portresi

Patristik edebiyat, Bar Koseba'yı (Bar Kokheba veya Barkokhebas) bir hırsız, ona destek vermeyen, O'nun ordusunda rol almayan ve O'nun hareket çağrısına uymayan Hıristiyanlara işkence yapan bir cani olarak tasvir etmektedir. Tabii ki bu edebiyat O'nu, Yahudiler gibi bir kurtarıcı, bir Mesih, olarak takdim etmemektedir. Bu olayları nadir çağdaş Hıristiyan yazarlarından birisi olan Justin⁶⁹ şöyle yazmaktadır: **"Gerçekten, Yahuda'daki yeni savaşta, isyan şefi Bor Kokheba (Barchochebas), İsa-Mesihe hakaret etmediklerin de ve onu inkar etmediklerin de Hıristiyanları ölüm cezasına çarptırmıştır."**

Yine de ilerde göstereceğimiz gibi böyle bir talihe maruz kalanlar sadece Hıristiyanlar değillerdi. Bar Koseba, kendisine destek vermeyen Yahudi cemaatlerini de şiddetli şekilde cezalandırmıştır. **Eusebe** bu konuyu **Histoire Ecclesiastique** (IV, 8) de ele almakta ve şunları yazmaktadır: **"O zaman Yahudilerin başında Barkokhebas isminde bir adam vardı: Bu isim, yıldız anlamına geliyordu zaten o, bir hırsız ve katildi. Fakat O'nun ismi, kölelere, onlar için gökten gelen bir ışık ve bedbahtları aydınlatan biri olarak takdim edilmişti."**⁷⁰

Burada Eusebe'in, R. Aqıba'nın sayılar 24/17'deki yaptığı tefsiri aldığı dikkat çekici bir konudur. Burada açıkça görünmektedir ki, bu Kilise Babası, Bar

⁶⁶ Bazı tenkitçiler, Bar Koseba'nın, Yahudi şeriat uzmanları tarafından desteklenmediğini düşünmektedirler. Ancak, inşa edilen mabette fonksiyonlarının bütünleşmesini arzu eden kutsal bir sınıf tarafından desteklenmiştir. Bak. D. Goodblatt, "Les Tannaim et la Revolte de Bar-Kokhba" (heb), p. 6-10; ve özellikle, D. Ben Haim Trifon "Some Aspects of internal politics connected with the Bar Kokhba Revolt" (heb) in The Bar-Kokhba Revolt...op.cit.p. 13-26.

⁶⁷ B.Z. Luria'ya göre R. Aqıba, Bar Koseba'nın ordusuna asker toplamak için bir takım seyahatler yapmıştır. Bak: Pourquoi R. Aqıba S'est-il rendu a Zephiron?" (heb), Sinay 99 (1987). P. 149-152. R. Aqıba'nın, Bar Koseba'ya verdiği destek için Bak: G.S. Alexandrov "The Role of Aqıba in the Bar Kokhba Rebellion", Revue des Etudes juives 132 (1973), p. 65-67. İ. Ben-Shalom "le statut de bar Kokhba comme chef de la nation et l'attitude des sages envers la Revolte" (heb), Cathedra 29 (1984), p. 13-28. S.A. Birnbaum ve Bar Kokhba and Akiba' Palastinian Exploration Quarterly 86 (1954), p. 23-32; ID, "Aqıba and Bar Kosba" ibid. 100 (1968), p. 137-138; A. Reinhartz "Rabbinic perceptions of Simeon bar Kosiba" Journal For The Study of Judaism, 20 (1989), p. 171-194

⁶⁸ TJ Ta'aniyot IV, 68d

⁶⁹ Apol. 1,31, 6

⁷⁰ HE IV, 6, 2

Koseba'yı bir Mesih olarak telakki etmiyor fakat bedbahtları kurtarmaya gelen bir kurtarıcı olarak kabul ediyor.

Bir başka metinde (133 yılının tarihleri) Eusebe şöyle yazmaktadır: **"Yahudi Grubunun şefi olan Kokhebas, Roma ordusuna karşı ona yardım etmeyen Hıristiyanları muhtelif işkencelerle ölüme mahkum etmiştir."**

Eusebe göre, Bar Koseba Musevi-Hıristiyanları harekete geçirmeye teşebbüs etmiş, fakat Hıristiyanlar savaşa iştirakı reddetmişlerdi. Öyle görünüyor ki 66-70 da savaşın da Musevi-Hıristiyanlar Pella'ya sığınmışlardı. Komşu ülkelere kaçmışlardı ve Yahudi olmayan şehirler, ikinci savaş döneminde yoktu. Bunda, Bar Koseba'nın ve isyancıların baş döndürücü başarısı da şüphesiz etkili olmuştu. Bar Koseba'nın çağrısına cevap vermeyen Musevi-Hıristiyanların reddi, Eusebe'e göre, onlara sert bir cezayı gerektirdi. Bu konuda Justin, isyan şefinin müeyyidelerinin dini olduğunu, söylerken, Eusebe, milli ve askeri sebepler üzerinde ısrar etmektedir.⁷¹

Musevi-Hıristiyanların isyan ordusunda rol almaları teşebbüsü, bazı yazarların düşündüğü gibi⁷² hain olarak telakki edilme anlamına gelmez. Fakat milletine bağlı Yahuda'da toplanmış, Romalılara karşı aktif olarak savaşa iştirak eden Yahudiler gibi de bütün haklara sahip oldukları düşünülemez.

Zikredilen Patristik metinler, sinagog cemaati olarak adlandırılanlarla kilise cemaati olarak adlandırılanlar arasındaki ayrımın milâdi II. yüzyılda henüz tam olarak ayrılma olayının olmadığını ortaya açıkça koymuştur. Musevi-Hıristiyanlara göre isyan şefinin tutumu, bizim tezimizi destekleyen ek bir delil teşkil etmektedir. Buna göre, iki cemaat arasındaki ayrım, Bar-Koseba döneminden çok sonradır ve büyük ihtimalle **"Synode de Yabne"**⁷³ ismi verilen dönemden sonradır.

⁷¹ Cf. D. Rokeah, "L' image des juifs dans les oeuvres de Justin, Meliton, Origine et Tertullien" (heb), in S. Almog (ed). Antisemitism through the Age, Jerusalem, 1980, p. 55-87; Yine bak: S. Krauss "The Jewish in the Church Father" Jewish Quarterly Review 5 (1893), p. 122-157; 6 (1984), p. 82-99 ve 225-261.

⁷² Contra Y. Petuchowski, Yabne döneminde Musevi-Hıristiyanlar konusunda şunları yazar: "Musevi-Hıristiyanlar bir tehlike teşkil ediyorlar. Onlar, Romalılarla işbirliği ile suçlanıyorlar. Sinagoptaki Yahudilere güvenmiyorlar. Bir Musevi-Hıristiyan haindir." Bu yazara göre, bu hainleri bulmak için Birkat ha-minim oluşturulmuştur. Bak: "Das Achtzehgebet" in jüdische Liturgie. Geschichte Struktur-Wesen, Fribourg-en Bregau, 1979, p. 77-88. Altmış yıl sonra bu hainler sadık Yahudiler olarak Bar Koseba'nın ordusunda rol alacaklardır.

⁷³ L. Vana II giudeocristianesimo antico: problemi e prospettive. A cinquant'anni dalla pubblicazione di verus İsrail di Marcel Simon. Brescia, paideria Editrice, 2001, p. 147-189. Bu teze göre birkat ha-minim, Musevi-Hıristiyanlara karşı bir teşkilat kurmamıştır. Bak: İbid; R. Kimelman, "Birkat Haminim and the Lack of Evidence For an Anti-Christian jewis prayer in late Antiquity", in E.P. Sanders et al. (ed) jewish and Christian Self Definition, t. II, Philadelphide, 1981, p. 226-244 ve notlar p. 391-40.3; p. Schäffer, "Die sogenannte synode von jabne; I. Zurtrennung von juden und christen im ersten/zweiten jh.n.chr; II. Der Abschluss", in judaica 31 (1975), p. 54-64, 116-124 (=p.Shafer, studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen judentums, Leyde, 1978, p. 45-64

Bar Koseba, ülkenin sahibi ve bir hakim olarak davranmıştır. Ancak O'nun genel egemenliği, Wadi Murabba'at'da bulunan mektuplarda tam belirtilmemiştir. Mesela, O, "Ein Gedi sakinlerine, savaşa iştirak etmedikleri için sitem etmektedir. Yine O, Ein Gedi de askeri komutan olan **Jonathan** ve **Mesabala'ya, Tanhum ben Yishma'el'in** buğdayına el koymalarını ve onu kendisine getirmelerini emretmiştir. Aynı zamanda O, onları, cezalandırma sırasında savunmuş ve O'nun harekete geçme emirlerini bilmeyen **Teqoa** halkına sığınma vermiştir. Bu konuda şöyle şöyle demiştir: "**Nezdinizde bulunan Teqoa halkı ile ilgili olarak, oturdukları evler yakılmıştır. Sizler cezalandırılacaksınız.**"⁷⁴

Bir başka mektup da, aynı insanları harekete geçirme yeniden problem edilmiş, Bar Koseba şöyle yazmıştır: "**Teqoa halkını ve yanınızda olan diğerlerini acele bana gönderiniz. Şayet göndermezseniz, bilmiş olunuz ki cezalandırılacaksınız.**"⁷⁵

Galgula oğlu İsa'ya hitaben, başka bir ordu kumandanına yazılan mektup daha tehditkârdır. Maalesef, azarlamının sebepleri bilinmiyor. Fakat tehdit, önekilere benzemektedir. Mektup şöyledir:

"Shim'on Ben Koseba'dan Yeshua' Ben Galgula'ya ve arkadaşlarına selam. Kendime gökleri şahit ediyorum. Şayet Galileens'lerle teması kesmezsen, hepsini kurtaracaksın. Ayaklarınızı, Ben 'Aphlul'a yaptığım gibi ateşe koyacağım. Shim'on [Ben Koseba, İsrail'in prensi]"⁷⁶

Galile'ye kadar Yahudi ayaklanmasının yayılması, Talmudik kaynaklar gibi⁷⁷ bu doküman tarafından da doğrulanmıştır. (Dion cassius, sadece müphem bir telmihte bulunuyor)⁷⁸ Yadin'e göre, bu mektup'da zikredilen Galileliler, Galile Yahudileridir.⁷⁹ Milik'e göre bunlar, Yahûdi-Hıristiyanlardır.⁸⁰ Bununla beraber, daha sonra, bu yazar, ilk söylediklerine geri dönmektedir.⁸¹

Zikredilen metinler açıkça gösteriyor ki, Bar Koseba tarafından cezalandırılanlar sadece Hıristiyanlar değildir. Diğer yandan, isyan şefinin öfkelerini çeken husus onların İsa'ya inançlarının olmadığına **Justin**, tanıklık etmektedir. Bu öfkenin asıl nedeni, Hıristiyanların, Romalılara karşı girişilen bu savaşta, ona aktif destek vermemiş olmaları olduğuna da **Eusebe** tanıklık

⁷⁴ Y. Yadin, Bar Kokhba...op.cit.p.125

⁷⁵ Y.Yadin, "The Expedition to the judaean Desert 1960-1961. İsrail Exploration journal 11 (1961), p. 47

⁷⁶ Bizim İbranice çevirimiz: Bak: P. Benoit, J.T.Milik, R. De Vaux (ed), Les Grottes de Murabba'at, Discoveries in the judaean Desert II, Oxford, 1961, p. 160

⁷⁷ Bu kaynaklar için bak: A. Buchler, "Die schauplaetze des Bar Kochbas Krieges", jewish Quarterly Review 16 (1903-1904), p. 143-205; S. Yervin, la guevre de Bar Kokhba, op.cit. p. 67 sq, 89-94,124

⁷⁸ Histoire Romaine, LXIX, 13

⁷⁹ Y.Yadin, Bar Kokhba...op.cit.p. 138

⁸⁰ J.T.Milik, "Une lettre de Simean Bar Kokhba " art.cit.p. 277-282

⁸¹ Cf. P. Benoit, J.T.Milik, R. De Vaux Ceal, Les Grottes de Murabba'at-, op.c.t. p. 160. Hıristiyanların isyandaki rolü için Bak: G. Alon, A History of jews in paletsine...t. II. op.cit. p. 40-41

etmektedir. Kendisine destek vermeyen herkese Bar Koseba aynı sert müeyyideleri uygulamıştır. Meselâ, Teqoa sakinlerine, emirlerine itaat etmeyen Yeshua Ben Gilgola ve ben Aphlul gibi generallerine, hatta Modi'in'li R. Elazar gibi⁸² ihanetle itham edilen sivillere aynı cezalar uygulanmıştır.

Kilise Babalarının Bar Koseba'nın isyanını takdim tarzları, onların Romalılara bağlılıklarını ispat arzularından kaynaklanmaktadır. İmparatora bağlı Hıristiyanlarla, isyancı Yahudilerin aralarını ayırma ısrarına dayanmaktadır. Aynı nedenlerle onlar, putperestlere karşı yazdıkları **apolojetik** eserlerinde, Kudüs'ün yıkılmasının, isyan sonucunda⁸³ olduğu konusunda da ısrar etmektedirler. Bu konuyu ileride daha da geniş göreceğiz.

6- İsyanın Sebepleri

Bar Koseba'nın isyanın nedenleri karanlıkta kalmakta ve bilginlerin merakının devamının sonu gelmemekte ve hatta canlı tartışmalara da neden olmaktadır. Bu problem o kadar önem arz ediyor ki, 66-70 savaşıdan sonra Yahudilerin barış evrimi, Roma'ya karşı bu genişlikte ikinci bir isyan için açık bir sebebe yer bırakmamaktadır. Hadrien, Roma'nın yayılcı politikasını gözden geçirmeye teşebbüs etmiş ve özellikle imparatorluğun Doğu Eyaletlerinde barışın olmasına gayret sarfetmiştir. Elimizdeki kaynaklar, isyanın nedenleri konusunda çok nazik ve çelişkili bilgiler vermektedir. Genel anlamda iki önemli sebep ortaya çıkmaktadır.⁸⁴

Birincisi, Yahudilere sünnet yapma yasağıdır.⁸⁵ Yine de bazı bilginler bu kararda 132 isyanının sonuçlarını görmekteyler.⁸⁶ Sünnet konusundaki

⁸² S. Yeivin'e göre Bar Koseba, Rabbi El'azar de Modi'in'in yeğenydi. Bak: la guerre de Bar Kokhba op.c.t.p. 63, Fakat yazar bu kaynaktaki ifadelerini belgelendirmemektedir.

⁸³ Justin Apol. 1, 47 ve 53; Origene, Contre Celse IV, 73; Tertullien Apol. 20.3. Bu kaynakları incelemek için Bak: D. Rokeah "L'image des juifs dans les oeuvres de Justin, Meliton, origene et Tertullien" op.cit.p. 55-87

⁸⁴ İsyanın sebepleri konusundaki bibliyografya oldukça çoktur. Bu konuda aşağıdaki çalışmaları zikredebiliriz: A. Fuks, "Aspects of the jewish Revolt in A.D. 115-117", Journal of Roman Studies 51 (1961), p. 98-104; Yazar burada Bar Koseba'dan önceki diasporadaki isyanları takdim ediyor; M. D. Herr, "Les Causes de la Revolte de Bar-Kokhba" (heb), Zion, 43 (1978), p. 1-11; p. Shhafer "The causes of the Bar Kokhba" Revolt", studies in Aggadah, Targum and jewish Litturgy in Memory of Joseph Heinemann, Jerusalem, 1981, p. 74-94, ID, Der Bar Kokhba Aufstand, Tübingen 1981; D. Ben Haim-Trifon, "Some Aspects of internal politics connected with the Bar Kokhva Revolt" (heb) in, The Bar-Kokhva Revolt...op.cit. p.13-26 L. Huteau-Dubois, "Les Sursauts du nationalisme jû'if contre occupation romaine de masada a Bar Kokhba", REJ 127 (1968), p. 133-209; S. Applebaum, "The Agrarion Question and the Revolt of Bar Kokhba" (heb), Eretz Israel 8 (1967), p. 283-287

⁸⁵ Sünnetle ilgili olarak Bak: J. Juster, les juifs dans l'empire romain, leur condition juridique, economique et sociale, t.1, Paris, 1914 (reprod. 1969), p. 263; ve zikredilen kaynaklar. Yine bak: E. Schürer, The History of jewish people... t.1, op.cit.p. 537 sq; M. Smallwood, "The Legislation of Hadrian and Antoninus pius against Circumcision" Latomus 18 (1959), p. 334-347, et Addendum, ibid, 20 (1961) p. 93-96; A. M. Rabello, "The Legal Conditions of the jews in the Roman Empire", Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, II, 13, Berlin-New York, 1980, p. 662-762, Özellikle, p. 669; ID, "The Edicton Circumcision as a Factor in the Bar Kokhva Revolt,in the Bar kokhva

kararı⁸⁷ Roma kaynaklarında geçmektedir.⁸⁸ Kudüs Talmudunda ve Babil Talmudunda da geçmekte fakat kilise babalarında asla geçmemektedir. Şüphesiz sünnet meselesi, milâdi âsrın başlarında kilisenin bir iç problemi olarak görülüyordu.

İkinci sebep, Kudüs'te⁸⁹ **Aelia Capitolina Roman kolonisinin** kurulmuş olmasıdır. Dion Cassius (69, 12-14) Hadrien'in, Kudüs'ü kazdığını ve orayı bir Roma kolonisine⁹⁰ çevirdiğini ve oraya resmi bir isim olarak **Colonia Aelia⁹¹ Capitolina⁹²** ismini verdiğini, jupiter'e tahsis edilen bir mabedi Yahudi tapınağının üstüne diktiğini yazmaktadır. Böylece, Hadrien putperest abidelerini dikerek, şehrin kutsallığını yok ederek, Yahudilerin öfkesini tahrik etmiş, yeni bir isyan hareketini tetiklemiştir.⁹³

Talmud kaynakları, **Aelia Capitolina'nın** kurulmasında 132 tarihindeki ayaklanmayı belli başlı sebep olarak görmektedirler. Bu noktada, onların şahadetleri, Dion Cassius'u desteklemektedir. Buna karşılık, Patristik kaynaklar, isyanın sebebini, Yahudi tapınağının yerine Roma kolonisinin inşa edilmesini, İsa'yı kurtarmayan Yahudilerin cezalandırılmasını düşünmektedirler.

Genel tarzda, Bar Koseba ayaklanması, Patristik kaynaklarda aşağıdaki şema doğrultusunda takdim edilmiştir:

1- Yahudiler, Romalılara karşı ayaklanmışlar ve aynı zamanda Hıristiyanlara işkence yapmışlardır.

2- Romalılar isyanı bastırıyorlar

revolt....op.cit.p.27-46. Yunan ve Lâtinçe kaynaklar için Bak: M Stern, *Grek and Latin Authors*, Jerusalem, 3. Vol. 1974-1980

⁸⁶ Cf. H. D. Mantel, "The Causes of the Bar Kokhba Revolt", *Jewish Quarterly Review* 58 (1967-1968), p. 224-242, 274-296, *ibid.* 59 (1968-1969), p. 341-342

⁸⁷ Midrash Bereshit Rabbati'ye göre, Tineius Rufus bu kararı ilan etmiştir. Bak: 41-42, ed. Albeck, p. 73, Yahudiler konusunda Hadrien'in tutumu için bak: L. W. Barnard, "Hadrian and judaism" *Journal of Religious History* 5 /1969) p. 285-298

⁸⁸ Hatırlatmakta yarar vardır ki, imparatorlardan Domitian ve Nerva, milâdi birinci asrın sonunda igdiş etmeyi (castration) yasaklamıştır. (cf. Suetone, Domitian 7;1 Dion Cassius, *Histoire Romaine* 47,2 sq) Hadrien (böyle suçluların ölüm cezasına çarptırılmalarını sağlayan düzenlemeyi takviye etmiştir. (Bak: Ulpian, *Digeste* 48, 8, 4, 2) Hadrien'in halefi olan Antonin le Pieux, Yahudilere, kendi çocuklarını sünnet ettirmeleri konusunda izin vermiştir. Sadece, muhtedilerin sünnet olmalarına izin vermemiştir. (Bak: Modestin, *Digeste* 48, 8, 11, 1)

⁸⁹ W.D. Gray, "The Foundation of Aelia Capitolina and the Jewish War under Hadrian" *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 39(1922-1923); 41 (1976), p. 139-147

⁹⁰ 128 yılında Hadrian doğuya yaptığı seyahat sırasında bu kararı almıştır.

⁹¹ Aelia, Aelius kelimesinden gelmektedir ki gentilicium d'Hadrian. Bak: Epiphane, *Des poids et des Mesures*, 14

⁹² Capitolina sıfatı, jupiter capitalinus'a göre bak: J. Beaujeu, *La Religion romaine à l'apogée de l'Empire*, t.1. Paris, 1955, p. 261 sq, Buna karşılık, Weber'e göre Capitolinas Hadrian'ı belirtecek. Bak: *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus* Leipzig, 1907, p. 241

⁹³ Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXIX, 12-14. Bu Roma tarihçisine göre Yahudiler, Hadrian Mısır'da iken, savaşa hazırlanıyorlar. Ancak O, Roma'ya döndüğünde Yahudiler isyan edeceklerdir.

3- Hadrien, Mabed tepesini yerle bir ediyor ve yerine bir Roma kolonisi inşa ediyor.

4- Kudüs bir putperest şehri oluyor.

5- Yahudiler cezalandırılıyor ve büyük acılar yaşıyorlar.

Kilise Babalarına göre, isyanın başarısızlığı, Tanrı'nın iradesinin bir tezahürü olmuştur. Hadrien'in sert baskısı, İsa'yı red eden Yahudilere, Allah tarafından verilen haklı bir cezadan başka bir şey değildir. Jerome'a göre, isyandan sonra Yahudilerin acıları, kutsal kitaptaki kehanetlerin bir gerçekleşmesidir. Bunu, Daniel 9/24-27'deki vizyon göstermektedir. Kehanet, Vespasien, Hadrien ve Tineius Rufus gibi Hadrien'in ordu kumandanlarına uygun düşmektedir. Bilindiği gibi Kudüs'ü Hadrien feth etmiştir.⁹⁴ Nebilerin kehanetle ilgili vizyonu, âsileri Roma ordusunun bastıracağı ve Kudüs harabeleri üzerine⁹⁵ **Aelia Capitolina'nın** inşaatını haber veriyordu.

Aelia Capitolina'nın Kudüs mabedinin yerine inşa edilmesi, Bar Koseba isyanının sebebi olarak görülmektedir. Kudüs Talmud metinleri, Babil Talmudu ve Dion Cassius'un **Histoire Romaine** kitabı, aynı sonucu gören Patristik kaynaklarla uyumaktadır.⁹⁶

Genel tarzda, kilise Babaları, Yahudilerin ayaklanmasını, Allah'a bir isyan olarak takdim etmekte ve Kudüs'ün tarihini ilâhi bir ceza olarak göstermektedir. IV. Yüzyılda Antakya kilisesinin şefi olan Jean Chrysostome, Yahudilere karşı yaptığı bir konuşmada isyan konusunda şöyle demektedir: **Ebediyen Kudüs'ün tahribini emreden Yahudiler, Allah'a karşı, savaştıklarını anlamadılar.**⁹⁷

Yahudilerin üzerine düşen felaketi ve sorumluluğu Yahudilere, ilahi iradeye karşı davrandıkları için yükleyen kilise Babaları, buldukları delillerle Romalıları kurtarmayı amaçlamışlardır. Böylece Romalılar, Tanrı'nın iradesinin âleti haline gelmişler ve isyanın başarısızlığını ise bunun delili olarak görmüşlerdir. Kilise Babalarının gözünde bu başarısızlık, İsa'yı inkar ederek yanlış yola giren⁹⁸ Yahudiler üzerine kilisenin zaferine tanıklık eden bir takım tarihi olayların ilave bir zinciri olmuştur.

Bu kaynakları iki kategoride tasnif edebiliriz: Kutsal topraklarda yaşayan kilise babalarının metinleri ve olayı tanımayan Kilise babalarının metinleri

⁹⁴ Daniel'in bu pasajı üzerine, Bak: R. Chazan, "Daniel IX, 24-27; Exegesis and polemics" in O. Limor, G.G. Stroumsa (ed) *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval polemics between Christians and Jews*, Tübingen, 1996, p. 143-160

⁹⁵ Jean Chrysostome, in *Danielem*, 9, 24-27 (CCSL 76, 111)

⁹⁶ Hıristiyan ve putperest tarih yazıcılığı problemleri için bak: A. Momigliano, "L' Historiographie païenne et chrétienne au IV. Siècle après J.C" dans *problemes d'historiographie ancienne et Moderne*, Paris, (1963) 1983, p. 145-168

⁹⁷ Jean Chrysostome, *Adversus Iudaeos*, V, 11 (PG, 48, 900)

⁹⁸ Cf. K.A.D. Smelik, "John Chrysostom's Homilies against the Jews, Nthts 39 (1985), p. 194-200; A.M. Ritter, *Chrysostomus und der Juden*, 1990

..Birçok olayı ve muşşahas detayları tasvir eden birincilerle, özellikle ince polemikler konusunu kullanan ikinciler arasında farklılıklar bulunmaktadır.

Filistin'de yaşayan Jerome ve Eusebe, Aelia Capitolina konusunda, oraya konan heykeller ve icra edilen kültler üzerinde açık bilgiler vermektedirler. Jerome, yıkılan şehri⁹⁹ ve Yahudilerin oraya girişinin yasaklığını tasvir etmektedir.¹⁰⁰ Yine O, kutsal şehre (Kudüs'e) Venus'un ve Hadrien'in heykellerinin yerleştirilmesini zikretmekte, o güne kadar Yahudilerin Kudüs üzerinde yaptıkları "yas tutma" ritüeline takılmakta ve isyandan sonra¹⁰¹ Yahudilerin köle olarak satıldıkları, Tanrıça Terebinthe çarşısına, bir pasaj tahsis etmektedir.

Eusebe, Bethleem'e giden yol üzerine, kutsal şehrin kapısına konan bir domuz heykeli tasvir etmekte ve Kudüs kilisesinde meydana gelen değişiklik üzerinde ısrar etmektedir. Artık Bar Koseba isyanının başarısızlığında bu kiliseye, Yahudi kökenli piskoposlar değil, putperest kökenli psikoposlar atanmıştır.¹⁰²

Epiphane, isyan sonrasında Kudüs Hıristiyan cemaati ve Kitab-ı Mukaddesin mütercimi Aquila'nın faaliyetleri, O'nun Hıristiyanlığı kabulü sonra Yahûdiliğe geçişi konusunda çok sayıda bilgi vermiştir.¹⁰³ Yine O, Kudüs'ün içinde bulunduğu tahribi tasvir etmiştir: **Ve Sion kızı bagda bir hayme gibi, hıyar bostanında bir kulübe gibi, çevresi sarılmış bir şehir gibi bırakıldı. (İşaya/ 1,8)**. Orada kalan nadir tek tük Yahudileri ve onları çeviren yedi sinagogu anlatmıştır.

Bunca mukabil, Filistin'de yaşamayan Jean Chrysostom gibi Kilise Babaları, isyanı ve onun Filistindeki başarısızlığını, Yahudi karşıtı teolojik bir delil olarak kullanmışlardır. E.M. Smallwood'un ifade ettiği gibi, bu tip pasajlardaki bilgileri kullanmak ve başka kaynaklarla mukayese etmek zordur.¹⁰⁴

Nihayet kilise babalarının çoğu, isyandan sonra Yahudilerin kaderine ve Aelia Capitolina'nın inşasının, Kudüs'te Yahudi döneminin sonunu ve Hıristiyan çağının başlangıcını belirlediğini işaret etmişlerdir.

7- İsyandan Sonra Yahudada Yahudilerin Durumu

Kaynakların anlaştıkları tek konu, isyanın bastırılmasından sonra Yahudilerin durumu ve birçok yahudinin hayatını kaybettikleri hususudur. Bu savaştan sonucu 66 yılındaki ayaklanmadan daha korkunç olmuştur.

⁹⁹ Jerome, in joelem 1,4 (CCSL, 76 B, 108)

¹⁰⁰ Jerome, in Hieremiam, 19, 11 (CCSL, 74, IV, 15:4); in Sophoniam, 1, 15-17 (CCSL) (76 A, 665)

¹⁰¹ Jerome, in Hieremiam, 31,15, VI; 18; in Zachariam 11,5 (CCSL 76 A 1, III, XI, 4,5)

¹⁰² Eusebe, Chroniques pour l'annee 134; Demonstration evangelique, 6, 18

¹⁰³ Poids et Mesures, 14 (P G 43, 260, 261)

¹⁰⁴ Bu kaynaklar için Bak: E.M. Smallwood, The jews under Roman Rule, Leyde, 1976, gözden geçirilmiş yeni yayını 1981, p. 429-467; Yine bak: G. Allon, Histoire des juifs... t.II.op.cit.p. 1-60

Romalılar yönünden Hadrien, alkışlarla imparator olmuştur.¹⁰⁵ Bununla beraber, alışılmış formül olan **“mihiet legionibus bene”** nın unutulması ve sonra, senatoya gönderilmesi bu elde edilen zaferin, ne kadar değerli olduğuna¹⁰⁶ işaret etmektedir. Yahudileri için sonuçlar, Dion Cassius’un¹⁰⁷ da şahadet ettiği gibi daha felaket olmuştur:

“Belli başlı elli kaleleri ve dokuz yüz seksen beş yerleşim yerleri tahrip edilmiştir. Ayrıca, savaşta beş yüz seksen bin insan telef olmuştur. Fakat, açlıktan, hastalıktan, ve prangada ölenlerin sayısı belli değildir. Öyle ki, savaş öncesi haber verildiği gibi, Yahuda çöle dönmüştü. Çünkü Süleyman’ın mezarı yıkılmıştır. Çok sayıda kurt ve sırtlan şehrin sokaklarında uluyorlardı.”

Dion Cassius tarafından verilen rakamlar mubagalı da olsa, Yahudi halkı arasındaki kayıplar önemliydi ve katliamın müellifleri dahil, görenleri derinden etkilemişti.

Jerome’a göre Yahudiler köle olarak satılmışlar ve böyle olanların sayısı o kadar çoktu ki Hebron köle pazarında bir kölenin bedeli bir atın bedelini geçmiyordu.¹⁰⁸

Eusebe ise, Yahudilerin, kökünün kazınmasından mucize ile kurtulduklarında ısrar etmekte ve isyandan sonra, Yahudilerin artık Kudüs’te ikamet etmediklerini ilave etmektedir. Yahudiler bundan sonra, başka milletlerin arasına dağılmışlar ve onların Kudüs’e dönmeleri yasaklanmış, dönenlerinde öldürüleceği ve hatta uzaktan bile Kudüs’ü seyredemeyecekleri ilan edilmiştir.¹⁰⁹

Aynı korku baskısını ve felâketi Kudüs Talmudundan çıkarmak da mümkündür.¹¹⁰

“Romalılar Yahudileri öylesine boğazladılar ki atlar burun deliklerine kadar kanlar içinde kaldılar, mahallelerde kayalardan çıkan kanlar kırk seah ağırlığında idi ve denize akıyordu.

Şöyle deniliyordu: Bir taşın üzerinde üç yüz çocuğun beyinleri bulunmuştu. Yine, üç sepet dolusu, dokuz se’ahlık tefilin bulundu. Bir başka rivayete göre, üç se’ahlık dokuz sepet bulunmuştu.¹¹¹

¹⁰⁵ Romalılar gözüyle isyan: Bak: E. Werner, “The Bar-Kokhba Revolt: The Roman point of view” journal of roman Studies 89 (1999), p. 76-89

¹⁰⁶ Dion Cassius, Histoire romaine, LXIX, 14, 3

¹⁰⁷ İbid

¹⁰⁸ In Zachariam XI, 5 (CCL, LXXVI A; p. 851)

¹⁰⁹ Bak: Eusebe, HE IV, 6, 3-4; justin, Apol 1,47,6; Dialogue avec Tryphon 16; Tertullien, Adversus judaeos, 13. Rabbinik ve patristik kaynaklardaki bu yasak konusunda bak: D. Rokeah, “Remarques sur la Revolte de Bas Kokhba” (heb), Tarbiz 35 (1965), p. 122-131

¹¹⁰ Tefilinın sayısı, öldürülen insanların sayısına işaret etmektedir.

¹¹¹ TJ Ta’anıyot IV, 8, 69a

Rabban Shim'on ben Gamliel şöyle diyor: Beytar beş yüz okuldan bahsediyor ki, en küçük okulun, beş yüz öğrencisi vardı. "Yine o, hep şöyle diyordu: Şayet düşmanlar bizi ansızın yakalamamış olsalardı, onların üzerlerine yazı şişlerimizle düşecek ve onların gözlerini çıkaracaktık."

Fakat günahları nedeniyle Romalılar, kendi aralarında Tora'nın kağıdı içine katlanmışlar ve yanmışlardır.

Pis Hadrien, on sekiz bin karelik Tiberiade'dan Sepphoris'e kadar büyük bir üzüm bağı vardı. Beytar halkının cesetlerinden yapılmış bir çitle bağ çevrilmişti. Çitin boyu, bir insan boyunda idi. Hadrien, onların cesetlerini mezara koyarak bir başka kral gelinceye kadar, onların gömülmemesini emretmişti."

Son isyancılar Beytar'da kuşatılmışlardı. (Baytar, Kudüs'ün 11 km güneybatısındadır.) Böylece Romalılar, 135 yılında isyanı tamamen bastırılmışlardı. Yahuda çölündeki "Ein Gedi" mağaralarına sığınan isyancılara gelince, açlıktan kurulmuşlar ve Romalılar tarafından katledilmişlerdi. Bar Koseba isyanının bastırılmasıyla birlikte, Yahudilerin, Romalıların baskısından kurtulma ümitleri tamamen kaybolmuştu. Yas o kadar büyük olmuştu ki şöyle dile getirilmişti:¹¹²

"Atalarımızın üzerine beş betbahtlık çökmüştü. Önce, onlar mezara gömülmediler. İlk mabed yıkılmıştı. İkinci mabed de yıkıldı. Baytar ormanlığı elden gitti. Kudüs kökünden kazındı."

Beytar'ın düşmesi, isyanın başarısızlığını belirlemiş ve Yahudiler için, Süleyman mabedinin tahribi gibi tarihlerinin en büyük felaketlerinden biri olmuştur. Artık Yahudiler, politik bağımsızlık ümitlerini kaybetmişlerdi. Bu başarısızlıktan sonra Yahudilerin halet-i ruhiyelerini özetleyen bir risale şöyle yazmaktadır: "Tanrı, başka milletlere karşı bir daha isyan etmemek için, İsrail milletine söz verdi."¹¹³

8- Sonuç

Bütün bunlara göre, sonuç olarak birkaç işaretle bulunabiliriz:

1- Filistin'in dışında, 132 yılındaki isyanın şefi, Bar Kokhba takma adı ile tanınmaktadır. Bunun için Babil Talmudunda ve Patristik edebiyatta bu isimle işaret edilmiştir. Sadece Kudüs Talmudu, onun gerçek ismi olan Bar Koseba'yı muhafaza etmiştir. Wadi Murabba'at da bulunan belgelerde bunu doğrulamaktadır. Arkeolojik bulgulara rağmen konusunda ısrar etmek uygundur. Çağımızın bilginlerinin bir çoğu Bar Koseba ismini değil, Bar Kokhba ismini kullanmaya devam etmektedirler.

¹¹² M Ta'anit IV, 6

¹¹³ Bak: TB Ketubbot 11a

2- Hiçbir Talmud ve Patristik kaynak, Bar Koseba'nın Mesih olduğunu tasdike imkan vermemektedir. Diğer yandan, bizim araştırmamız, genel olarak bizi, Mesih figürünün Bar Koseba veya ikinci Mabed döneminin sonunda, hatta Talmud döneminde, Davud nesli ile alakasının olmadığı sonucuna götürmektedir. Bu sonuç, Yahûdi, Yeni Ahit ve Patristik kaynaklardan çıkmaktadır. Rabbinik edebiyatta ben David veya Mashiah ben David, kurtarıcıyı yani Davud soyuna bağlı olmayan bir kurtarıcıyı belirtmektedir. Ancak, Orta-Çağ'dan itibaren Bar Koseba figürü bir kraliyet veya Davud soyuna bağlanmıştır.

3- Bar Koseba'nın çağdaşı olan nadir Hıristiyanlardan biri olan Justin'deki küçük bir pasaj, Bar Koseba isyanının 132-135 yıllarında olduğunu zikrederken, Patristik Edebiyat, ikinci Yahudi savaşını dördüncü yüzyıl olarak tarihlemektedir. Genel tarzda Patristik kaynaklar bir taraftan, bu savaş, anti-judaik bir polemik olarak kullanırken, diğer taraftan, Hıristiyanların Roma imparatorluğuna olan bağlılıkları için bir delil olarak kullanmaktadırlar.

Kilise babaları, Hıristiyanların bu savaşa iştiraklerinin reddi ve Bar Koseba'nın onlara verdiği cezalar konusunda ısrar etmektedirler. Fakat isyan şefinin arşivleri, bu talihin, Justin'in dediği gibi, sadece Hıristiyanlara mahsus olmadığını göstermektedir. Bar Koseba, kendisine itaat etmeyen destek vermeyen ve ordusuna katılmayan Yahudilere, oldukça sert ve hatta gaddarca davranmıştır. Eusebe'in dediği gibi, müeyyidelerin sebebi, milli ve askeri idi...

4- Diğer yandan, Bar Koseba'nın ordusunda rol üstlenmesi arzusu, milâdi II. Yüzyılda, Musevi-Hıristiyanlarla-Yahudiler arasındaki ilişkiler, belirleyicidir: a) Musevi-Hıristiyanlar-Yahudi sa yılmuşlar ve Bar Koseba onların savaşa iştiraklerini istemişti. b) 132 yılında iki cemaat arasındaki ayırım, henüz tesis edilmemişti. Bu ayırım, Bar Koseba döneminden sonra ve beklide "**Sinod de Yabne**"den sonradır.

5- Talmud kaynakları ve Roma kaynakları, **Aelia Capitolina'nın** yapılmasını Yahudilerin Romalılara karşı ikinci savaşının asıl sebebi olarak görmektedirler. Bu konuda onların şahadetleri, birini diğerinin sonucu olarak takdim eden patristik kaynaklarla uyum içindedir.

Kilise Babaları, isyanın sebebinden bahsetmiyorlar ve kutsal şehrin (Kudüs'ün) ebediyen yıkılmasını mukadder kılan Tanrısal iradeye karşı Yahudilerin isyanını takdimle yetiniyorlar. Hadrien'in sünnet konusundaki kararından söz etmiyorlar. Halbuki, Kudüs'ün tahribi, mabed tepesi üzerinde putperest tapınağının inşası, isyanın sonuçları olarak takdim edilmiş ve böylece, Yahudiler, İsa'yı takip etmedikleri için cezalandırılmış olduklarını zikrediyorlar.

İsyanın başarısızlığı Kudüs kilisesinin bir dönemeç noktası olduğunu belirtmekte ve M.S. 135 yılından sonra bir daha Yahudi kökenli piskoposların Kudüs kilisesinin başına atanmadığını ve putperestlikten gelen din adamlarının atandığını ortaya koymaktadır.

6- Patristik edebiyatın aksine, Ortaçağ kronikleri, isyanı, anti-yahûdi¹¹⁴ bir delil olarak kullanmıyorlar. Bu metinlerde, aşağıdaki olaylar yer almaktadır: Yahudi isyanının bastırılması, Kudüs'ün tahribi ve Aelia Capitolina sitesinin inşası (Kudüs mabedinin yerine, Romalı kahramanın ismini taşıyan) Bu olaylar, Roma imparatorluğunun ve Constantin'in tarihi kroniklerinde yazılmıştır.

Kaynaklar

- 1- M.D.Herr. L'Histoire dans la Pensee des Sages.(heb),in Sixth World Congress of Jewish Studies in Jerusalem, t.Jerusalem,t.III,1976,
- 2- D.Goodblatt, Toward the Rehabilitation of the Talmudic History, in.B.M.Bokser (ed).History of Judais:The next ten Years,Chico,1980.
- 3- J.Neusner, The talmud as of History in the 1978 Alan Bronfman Lecture, Quebec,1979
- 4- L.Jacos, Historical thinking in the pos-talmudic halakha, in A.Rapport-Albert(ed),Essays in Jewish Historiografy,Atlanta,1991.
- 5- D.Boyarin, L'Histoire vue par les sages dans la Literature rabbinique(heb),in sh.Friedman,(ed),Saul Liberman memorial volume,New york-jerusalem,1993.
- 6- Les Fragments historique dans la literature talmudique et la recherche actuelle(heb),in the Fifth World Congress of Jewish studies in Jerusalem,part B.Jerusalem 1982.
- 7- E.J.Bikerman, the Jewish historian demetri0s in studi in jewish and christian history,t.III.Leyde,1980
- 8- F.PERLES, Geschichts philosophishe gedanken im rabbinischen schrifttum.t.vi,Der Morgen,1930
- 9- N.N.Glatzer, Untersuchungen zur Geschichtslehre der Tannaiten, Berlin,1933
- 10-S.Yevin, la guerre de Bar Kokhba(heb),Jerusalem,1952.
- 11-Y.Yadin,Bar Kokhba the discovery of the legendary hero of the last jewish revolt against imperiale rome.Londres,1971
- 12-S.j.Fitzmyr,The Bar kokhba revolt in Saint mary's theology studies,1,New York,1962
- 13-B.İsaac, the revolt of bar-Kokhva as described by dio and other revolts against the romans in greek and Latin literature(heb),in A.Oppenheimer,U.rapport (ed),the Bar-Kohva Revolt:A new Approach,Jerusalem, 1984

¹¹⁴ R. Fishman Dukır" The Second Temple period in Byzantin chronicles,Byzantion 47 (1977), p. 126-156; ID, "The Bar-Kokhva Rebellion in Christian Sources" (heb), in the Bar-Kokhva Revolt...op.cit.p. 236

- 14-P.Benoit, J.T.Milik, R. De Vaux,(ed)Les Grottes des Muraba'at, Discoveries in the Judaeen Desert II. Oxford, 1961.
- 15-Y.Yadin, Les Grottes du desert de judee(heb),t.1,Jerusalem,1961.
- 16-Rabad, Sefer ha-kabalah, Seder ha-hakhamim we-qarot ha-yamim,partie 1,ed.A.Neubauer,Oxford,1887.
- 17-İ.Bartal-İ.Gafni (ed),Sexuality and the family in History, Jerusalem,1998
- 18-J.Liver, Histoire de la lignee Davidique (heb),Jerusalem, 1959.
- 19-İ.H.Weis, dor,dor we-doresehaw,Jerusalem, Tel aviv,1964
- 20-H.Graetz, Geschichte der juden,t.II.Leipzig,1897-1911.
- 21-M.E.Boismard,Synopse des quatre Evangile,Paris,1972.
- 22-D.Rokeah,L2image des Juifs dans les Oeuvres de Justin, Meliton, origene et tertulien(heb),in S.almog(ed).Antisemitisme through the age, Jerusalem,1980.
- 23-R.Fishman duker, the second temple period in Byzantin chronicles, Byzantion 47(1977)

GNOSİST BİR YAHUDİ TARİKATI: ESSENİLER

Yrd. Doç. Dr. Muharrem YILDIZ*
Mehmet Mekin MEÇİN*

Öz

Makalenin konusu mistik bir Yahudi fırkası olan Esseniler'dir. Konu, 1947 yılında keşfedilen Kumran Yazıtları'ndan hareketle ele alınmıştır. Kumran Yazıtları'nın keşfedilmesi, sadece Esseniler hakkında sahip olduğumuz sınırlı sayıdaki bilginin artmasına yol açmamış aynı zamanda Yahudilik ve İsevilik hakkındaki ilk bakir kaynaklara da ulaşmayı, böylece kayıp bir din ve insanlık tarihinin aydınlanmasını da sağlamıştır. Bu çalışmada amaç, Essenileri mistik ve gnostik açıdan tanıtmaktır. Yahudilikteki katı mabed merkeziliğine ve dinin formal yönlerine sıkı sıkıya bağlılık hatta bağına bir tepki olarak Kudüs'ten Adalet Üstadı rehberliğinde ayrılan bir grup muhacir Yahudi olan Essenilerin, Kumran mağaralarına sığınarak çile, riyazet ve içtenlikli ibadetlerle arınmayı ve son tahlilde kendilerini bozulmuş ve sapmış dindaşlarına bir nevi kurban ederek gerek onları gerekse düşüncelerini saflaştırmayı hedefledikleri sonucuna varılmıştır.

Anahtar kelimeler: Esseniler, Kumran, Kumran Cemaati, Kumran Yazıtları, Mistizm, Gnosizm, İsevilik.

A Mystic Jewish Order: Essenis

Abstract

This paper focuses on Essenes, a mystic Jewish fraction. The issuedealt originates fromthe discovery of Kumran Writings at 1947. Discovery of Kumran Writings did not only lead to an increase in our limited knowledge about Essenes, at the same time, it provided us very first untouched sources on Jewishand Christianity, thus illuminating a lost religion as well as mankind history. This study aims to describe Essenes in mystic and gnostic terms. As a reaction against rough centralization aroundJewish temples and close relation (even fanaticism) of formal Jewish rituals, Essenes, a group of immigrants lead by Justice Master, leave the Jerusalem and refuge to Kumran caves, aiming to purify themselves by facing suffer, self-denial and sincere worship. Finally, it is concluded that they aimed to purify their warped co-religionists and their thinking by sacrificing themselves.

Keywords: Essenes, Kumran, Kumran Population, Kumran Writings, Mysticism, Gnocism, Christianity

* Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Öğretim Üyesi
* Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, F. D.B. Anabilim Dalı, Dinler Tarihi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi

*“Adımımı atmadan önce, O’nun adını kutsayacağım.
O’na şükredeceğim, girip çıkmadan önce, Oturmadan ve kalkmadan
önce ve döşөгime uzanırken. O’nu kutsayacağım, dudaklarımdan
dökülen sunuyla, Adamların arasında ve elimi yemeğe uzatmadan
önce, Yeryüzünün lezzetli meyvelerine. Mükemmel işlerinden ötürü
O’nu kutsayacağım, Korku ve dehşete kapıldığımda Ve ıstırabın ve
viraneliğın içinde. O’nun kudretini düşüneceğim
Ve bütün gün O’nun merhametine yaslanacağım”¹.*

(Kumran Yazıtlarından)

Giriş

Makalenin konusu mistik bir Yahudi fırkası olan Esseniler’dir. Konu Yahudiliğın bir kolu olan Essenilerin üst teşkilatı olarak düşünölen Kumran Cemaati ile sınırlı tutulmuş, Essenilerin Kudüs ve Şam yapılanmaları dışarıda bırakılmıştır.

Amaç, Yahudi fırkalarından elit akılcılar olan Sadukiler, iktidarla uyumlu gelenekçiler olan Ferisiler ve daha çok siyasi ve askeri bir gidişat izleyen Zelotlar’dan farklı olarak M.Ö. 200 ile M.S. 70 yılları arası ayakta kaldığı düşünölen, kendisinden sonraki dinlerden olan İseviliğın temellerini atarak gelişimi ve yayılımı için ortam hazırlayan, asketik ve çileci uygulamalarıyla İslam dinini ve kimi İslami fırkaları etkileyen Yahudiliğın gnosist tarikatı Esseniler hakkında özgün bir metin oluşturmaktır.

Konuyu Kumran Cemaati ile sınırlandırmanın sebebi, Kumran Yazıtları’nda geçen teşkilatın birçok araştırmacı tarafından Essenilerin üst yapılanması olan Kumran Cemaati’ne işaret ettiklerine kanaat edilmesidir. Yazıtlardan anlaşıldığına göre Kumran Cemaati müritlerinden hayatta kalanların geneli İseviliği benimsemiş olduklarından hareketle Essenilik ile İsevilik kısmen de Sabiilik son bölümde karşılaştırılmıştır.

Bu çalışmada daha çok Geza Vermes’in “Ölü deniz Parşömenleri: Kumran Yazıtları” isimli eserden yararlanılmıştır. Çünkü Vermes, bu yazıtların üzerinde yıllarca çalışmış ve bu ilk kaynaklardan ulaştığı sonuçları kapsamlı bir eserle ortaya koymuştur.

Yararlanılan diğeri bir eser Mircea Eliade’nin Düşünceler ve Dinler Tarihi kitabıdır. Mircea Eliade’nin de ifade ettiğii gibi, bu yazıtlar sayesinde yenilenen bilgilerimiz, Essenileri yüzyıllar sonra yeniden gözden geçirip değerlendirme imkânımız doğmuştur.

¹ Kumran Yazıtları, Disiplin Kitabı, 1QS, X

Elbette Kumran metinleri incelenirken başvurulacak ve karşılaştırma gereği duyulacak diğer bir kaynak Kutsal Kitap olduğu için sık sık ona da müraccat edilmiştir. Bunların dışında çalışmalarında Essenilere yer veren Yaşar Kutluay, Mehmet Aydın, Abdurrahman Küçük, Günay Tümer, M. Alparslan Küçük, Bekir Zakir Çoban, Kürşat Haldun Akalın, Şaban Kuzgun, İsmail Taşpınar, Şinasi Gündüz, Ekrem Sarıkçıoğlu gibi yazarlardan da yararlanılmıştır.

1947 yılının ilkbaharında Muhammed edh-Dhib adlı genç bir Arap çobanı, Yahuda çölündeki mağaralardan birine tırmandı ve burada ilk Ölü Deniz Parşömenleri'ni buldu. Ölü Deniz'in batı kıyısında, Eriha'nın yaklaşık on üç kilometre güneyinde yer alan Khirbet Kurman harabelerinde² 1947 ile 1952 arasında bulunan bu yazmalar Yahudi kıyametçi hareketleri, Sabiilik ve Hıristiyanlığın kökenleri hakkındaki bilgilerimizi yenilememizi sağladı.

M.S. 68 yılında Yahudi ayaklanmasını bastırmak üzere harekete geçen Roma askerleri Kudüs'ü yerle bir ettikten sonra yaz başlarında Vespasianus'un ordusundan bir bölük, çölün tam ortasında, Ölü Deniz sahilinde bulunan "Kumran" manastırına saldırdı ve burayı yok etti. Manastırı savunanların katledildiği anlaşılıyor; ama bu felaketten bir gün önce çok sayıda yazmayı kilden büyük vazolara saklamayı başardılar. M.Ö. 200 ile M.S.68 arası döneme ışık tutan, çoğu İbranice ve bir kısmı da Aramca olan³ bu yazmalarla bilim adamları, Ölü Deniz'deki bu manastır cemaatini, o zamana dek yalnızca Flavius Josephus, Philon ve Genç Blinius'un verdiği zayıf bilgilerden tanınan gizemli Esseni mezhebini daha sağlam verilerle tanıma şansını yakaladılar.

Ondan fazla mağaradan çıkarılan 800-850 adet tomardan 550 kadarı 4 numaralı mağaradan çıkarılmıştır. Bunlardan 7 numaralı mağaradan çıkarılan Grekçe papirüsler hariç hepsi İbranice ve Aramcadır. Mağaralarda araştırma yapmakla görevlendirilmiş olan ekip tarafından Kumran Harabeleri'nde bulunan eşyalar ve yakılmış palmiye külleri üzerinde "Karbon 14" metoduyla yapılan testler, bunların M.Ö. 49-M.S. 181 yılları ortalarına tekabül eden bir tarih olan M.S. 66 yılları civarında kullanıldıklarını ortaya koymuştur ki, bu, söz konusu yerde yaşayan cemaatin hangi tarihlerde burada ikamet ettiklerini belirlemede de yardımcı olmuştur. Nihayet, yapılan araştırmalar sonucu, Esseniler uzmanı olan hem André Dupont-Sommer hem de E.L. Sukenik, Kumran'da ikamet etmiş olan cemaatin Esseniler cemaati olduğunu çeşitli deliller ileri sürerek ortaya koymuşlardır.⁴

Kumran Yazıtları'nın çözümlenmesiyle aralanan kapılardan bir diğeri de, Esseniler ile gnostik bir din olan ve tanımlanmasında dinler tarihçilerini zor durumda bırakan Sabiilik arasında kurulabilecek köprülerdir. Bu bağlardan biri

² Geza Vermes, *Ölü Deniz Parşömenleri Kumran Yazıtları*, Çev: Nurfer Çelebioğlu, Nokta kitap, İstanbul, 2005, s. 25-26

³ Vermes, a.g.e., s. 34

⁴ İsmail Taşpınar, Hz. İsa Döneminde Münzevi Bir Cemaat: Esseniler, Köprü Dergisi, Sayı: 93, 2006

Sabilerin peygamberi olduğu kabul edilen Yahya'nın yaşadığı mekândır. Nitekim İncillerde anlatıldığına göre Yahya, Esseniler cemaati gibi "çölde" yaşamakta ve orada vaazlar vermekte idi. İkinci bağ, Hz. Yahya'nın yaşadığı zamandır. Nitekim İncillerde anlatıldığı kadarıyla Yahya, İsa'dan bir önceki kuşak olup bizzat İsa'yı vaftiz eden ve tutuklanmasıyla beraber İsa tarafından adeta misyonu devralınan kişidir. Üçüncü ve belki de en önemli bağ, Yahya ile ilgili İncillerde anlatılan özellikler ile Esseni cemaatine mensup müritler arasında kurulan ortak özelliklerdir.⁵ Nitekim onlar da Hz. Yahya gibi kendilerini "çölde yol hazırlayanlar" olarak tarif etmektedirler.⁶ Ayrıca, Matta ve Luka İncilleri'nde Yahya'nın dünyadan el etek çekmiş münzevi hayatına özel atıflar yapılmaktadır. Zahidane bir hayat yaşayan Yahya, Esseniler gibi mütevazı olup "deve tüyünden elbiseler" giymekte ve insanları günahlarından affedilmeleri için "suda vaftiz" etmekte idi. Vaazlarında, Essenilerde olduğu gibi, yiyecek ve giyeceklerin paylaşılmasına, ahir zamanda vuku bulacak olaylara ve kıyamet gününe⁷ atıflar bulunmaktadır.⁸

Esseniler ve Kumran Cemaati

Essenilerin sadece Kumran Cemaati'nden oluştuğunu söylemek ve Filistin'in başka bölgelerinde de Esseni gruplarının olduğunu göz ardı etmek yanlış ise de, bu ketum tarikatı layıkıyla tanımak ancak yarım asır önce keşfedilen Kumran Cemaati Yazmaları ile mümkün olmuştur. Bugüne dek çözülmüş ve yayımlanmış yazmalar arasında Eski Ahit'in bazı kitaplarına ilişkin yorumların yanı sıra, kimi özgün incelemeler de yer almaktadır. Bunların en önemlilerini sayalım: "Işığın Oğullarının Karanlığın Oğullarına Karşı Savaş Tomarı", "Disiplin Risalesi", "Şükran Mezmurları" ve "Habakkuk Üzerine Yorum".⁹ Yaklaşık 2000 yıl boyunca terk edilmiş mağaralarda saklı kalan bu yazıtlar, bize Musevilik ve erken Hıristiyanlık hakkında bilgi vermesi bakımından önemlidir.¹⁰ Hatta Şam yazmalarından anlaşıldığı gibi Filistin topraklarının dışına yaptıkları kutlu yolculukla iman dalgasının putperestleri sararak yeni mühtedilere yönelmesiyle Erken Hıristiyanlığın yayılmasına ortam hazırlaması bakımından da önemlidir. Daha sonra miladi VIII. yy.'da ortaya çıkan, Harzemliler, Hazarlar, Kumanlar'ı ve oradan Avrupa'yı saran irfani Karailik mezhebinin aslında bir Esseni hareketi olduğu düşünülmektedir. Bunun yanı sıra, "dualist" fikirleriyle İran-Yunan (Helen) ve "beden hapsi"

⁵Esseniler ile Hz. Yahya arasındaki mukayeseler için ayrıca bkz.: Laperrousaz, E.-M., a.g.e., s. 119-124; Jean Pouilly, a.g.e., s. 104-105. Bkz. Laperrousaz, E.-M., Les Manuscrits de la Mer Morte, Paris 1999; Jean Pouilly, Qumrân, Cahiers Évangile, Paris 1987

⁶ Matta, 3/2-3; Luka, 1/80. Abdurrahman Küçük- Günay Tümer -M. Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara, 2011s. 236.

⁷ İşıya, 40/3-4

⁸ Matta, 3/3-12; Markos, 1/48; Luka, 3/2-17

⁹ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. 2, Çev: Ali Berktaş, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 399

¹⁰ Vermes, a.g.e., s. 15

fikirleriyle de Hint felsefesini kuşandıkları düşünülen Essenilerin, Ebionitler vasıtasıyla Peygamber Muhammedi de etkiledikleri var sayılmaktadır.¹¹

Bu yeni belgelerin yardımıyla, mezhebin tarihi ana hatlarıyla yeniden oluşturulabilir: Onların ataları, dinsel bağınazlıkları ve Makkabi savaşındaki rolleriyle bilinen Hasidimler¹²dir. Bazıları ise bu mezhebin Ferisilik mezhebinden ayrılarak ortaya çıktığını savunmaktadırlar.¹³ Esseni kelimesinin kökenine dair genel bir fikir birliği yoksa da, Yunanca 'da "Essaioi" ya da "Essenio", Latince'de "Esseni" kelimesinden türediği düşünülmektedir. Kelime "Değerli" ya da "İyi Eden" -ruhun ve bedenini iyi edilmesi- anlamına gelir.¹⁴ Fakat çoğunlukla bu isim, Essenilerin farklı yaşam tarzı ile bağlantılı "sessiz", "sakin", "dindar", "şifacı" anlamlarına gelen bir takım kavramlarla ilişkilendirilmeye çalışılır.¹⁵ Kumran Yazmaları'nda "Esseni" tabiri geçmemektedir.¹⁶ Ama Esseniler kendi aralarında "kardeş" kelimesini kullanır ve kendilerini "İnleyenler" ve "Ah edenler" olarak vasıflandırıyorlardı.¹⁷

Kumran Cemaati'nin tilmizleri tarafından "Adalet Öğretmeni" adı verilen kurucusu, Saduki bir rahip yani meşru ve aşırı Ortodoks ruhban sınıfının bir üyesiydi. Simun (M.Ö.142-134)'nın "ebediyen prens" ve "baş kâhin" ilan edilip, baş kâhinlik makamı geri dönülmez bir biçimde Sadukiler'den Hasmonlar'a geçtikten sonra, "Adalet Öğretmeni" bir grup müridiyle birlikte Kudüs'ü terk etti ve Yahuda çölüne sığındı. Kumran metinlerinde lanetlenen "kötü kâhin" in Simun olduğu tahmin edilebilir. "Adalet Öğretmeni" nin nasıl öldüğü bilinmiyor. Öğrencileri ve müritleri ona Tanrı'nın habercisi olarak tapıyordu. Musa nasıl Eski Ahit'i yenilediyse, "Adalet Öğretmeni" de onu yenilemişti; eskatolojik Kumran cemaatini kurarak Mesih çağının erken örneğini oluşturmuştu.¹⁸

¹¹ Bkz: S. Şişman, "Lut Gölü Yazmaları", Çev: Asaf Halet Çelebi, cilt.11, cüz. 1, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İbrahim Horoz Basım Evi, İstanbul, 1957, s. 56

¹² İbranice kökenli bir kelime olan "Hasidim" dindarlar anlamına gelmektedir. Hasidimler Essensiler ve Ferisiler'in ataları kabul edilmektedir. Hasidimler, M.Ö.2. Yüzyıl başlarında 4. Antiyokus'un Helenleştirme siyasetine karşı çıkmış ve işkence görmüşlerdir. Onlar Antiyokus'a karşı savaşçı mabedi ele geçiren Makkabileri desteklemişler ancak mistik oldukları için siyasetten uzak durmuş ve kendilerini mabede vakfetmişlerdir. (Küçük-Tümer-M.A. Küçük, a.g.e., s. 331; Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1965, s. 172)

¹³ Şaban Kuzgun, *Türklerde Yahudilik Doğu Avrupa Yahudileri'nin Menşei Hazar ve Karay Türkleri*, 1.Baskı, Se-Da Yay., Ankara, 1985, s. 151

¹⁴ Vermes, a.g.e., s. 69

¹⁵ Bekir Zakir Çoban, "Josephus'un Gözüyle İlk Yahudi Fırkaları", DEÜİFD XXVII/2008- ss. 57-69; Esseni isminin kökeni ile ilgili tartışmalar için bkz. Y. Kutluay, a.g.e. s. 172; M. Mansoor, "Essenes", *Encyclopedia Judaica*, VI, ss. 899-902; Schürer, *History*, II, 191; L.H. Schiffman, "Essenes", *Encyclopedia of Religion*, V, ss. 163-166.

¹⁶ Çoban, a.g.m., s. 64

¹⁷ Şişman, "Lut Gölü Yazmaları", s. 52

¹⁸ Eliade, a.g.e., ss. 399-400

Kumran metinleri bütünsel biçimde değerlendirildiğinde Essenilerin, kendilerini gerçek İsraililer ve dışlandıkları dinsel yapının otantik geleneklerinin koruyucusu olarak gördükleri ortaya çıkar: Esseniler, Yahudi halkına benzer biçimde iç örgütlenmelerinde iki gruba –kâhinler ve cemaat (Harunlular ve İsraililer)- ayrılırdı. Cemaat de kutsal örgütleniş tarzına uygun biçimde kendi aralarında on iki kabileye bölünür. Bu oluşum Savaş Parşömeni’nde betimlenir: “...On iki başkahin Tanrı’nın huzurunda gündelik işleri yönetecekler... Bunların altında... Levililerin on iki şefi bulunacak, her kabile için bir şef... bunların da altında kabile şefleri bulunacak...” (IQM II).¹⁹

Kumran Cemaatinin Nüfusu hakkında kesin bir rakam bulunmamakla beraber, Arkeolojik kazı sonuçlarına göre; 200 yıllık Kumran mezarlığında yaklaşık 1100 mezar tespit edilmiştir. Ancak Kumran yerleşkesinde bir aradaki nüfus 150-200’den fazla olamazdı. Diğer yandan M.S. 1. Yüzyılda, Kumran nüfusunun dört binden biraz daha fazla olduğu da akılda tutulmalıdır.²⁰ Josephus, kendi döneminde Essenilerin sayısının 4.000. civarında olduğunu söyler.²¹

Bazıları Essenileri Mesih bekleyen askerî bir militan topluluk olarak tasvir eder. Bazıları ise mezhep ve tarikatların ortaya çıkışındaki etkenlerden biri olan “dünyaya küsmek” konusunda tipik bir örnek olarak Essenileri gösterir.²² Esseniler genellikle yüz yılı aşkın yaşar, idarecilerin yaşları otuz ile elli arası olup altmışın üzerinde olanlara da akli melekeleri eksilir endişesiyle yönetimde yer vermezlerdi.²³

Bu mezhep mensuplarının kendilerini bağladıkları iki şey vardır; yardım ve şefkat. Yardıma muhtaç herkesin yardımına koşarlardı. Kızgınlık ve öfkelerine hâkim olurlar, kendisine inanılmayan kimselerin Allah’ı şahit göstermesinin çirkin gördüklerinden yemin etmeyi, yalan söylemekten kötü sayarlardı. Beden ve ruh münasebetlerinden bahseden eski kitaplara üstün bir ilgi gösterirler. Buralardan, hastalıklardan korunmayı, tedavi yollarını ve taşların şifalarını öğrenmeye çalışırlardı.²⁴

Essenilerin Teşkilat Yapısı

Kumran’da iki ana grup vardır. Bunlardan ilki, Cemaat Kuralları yazıtında kendilerinden “kutsallığın adamları” olarak bahsedilen Bekâr Kardeşlik, diğer grup ise, “cemaat kurulu” ya da “yasanın adamları” olarak bahsedilen Cemaat’tir. Kardeşler grubu; toprakla uğraşır, çömlek yapar, hayvan postunu

¹⁹ Vermes, a.g.e., s. 51

²⁰ Vermes, a.g.e, 52

²¹ Çoban, a.g.m., s. 64

²² Çoban, a.g.m., s. 66; Bkz. M. Harris, *İnekler Domuzlar Savaşlar ve Cadılar*, ss. 156-167.; Aimé Michel, “Mezheplerin Psiko-Sosyal Yapısı”, *Din Fenomeni*, der. ve çev. Mehmet Aydın, Konya, 1995, s. 66.

²³ S. Şişman, a.g.m, ss. 44-45

²⁴ Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1965, s.177

işler ve kutsal kitabı çoğaltırdı. Bütün içtenlikle Tanrı'yı aramak için birlikte yemek yer, birlikte ibadet eder ve birlikte karar alırlardı. Birbirlerine, Her bir Musa Yasası'na ve Peygamber iletilerine mutlak biçimde sadakat gösteren bu grup, birbirlerini sevmek, bilgilerini, güçlerini ve mülkiyetlerini paylaşmak durumundaydılar. (IQS I-II) Adaletsiz adamların meskeninden uzakta, çölde, Tevrat'ı inceler ve Ülke için başışlanma dilerlerdi. Kudüs'teki günahkârlara "sonsuz nefret" besleyen kardeşlik grubu, kaderlerinin Tanrı'nın elinde olduğu inancına sıkı sıkıya bağlıydı. Bekâr kardeşlik; dürüst, alçak gönüllü, adil, namuslu, şefkatli ve mütevazı olmalıydı. Onlar, "Her gecenin üçte birinde, Kitab'ı okumak, Yasa'yı çalışmak ve birlikte dua etmek için bir araya gelirlerdi." (IQS VI)²⁵

Essenizm'de görülen "gecenin üçte birinde uyanık kalarak Kitab'ı okumak, Yasa'yı çalışmak ve ibadet etmek" aklımıza ölümü sembolize eden "uykuya karşı direngelik" ve birçok dinde karşımıza çıkan riyazet ve çileciliğin gereği olan "az uyumak" sayesinde "safliğe erme çabası" nı getirmektedir.

Kumran Cemaati'nin birçok din ve mezhepte izleğine rastlanılan "başkalarına sonsuz nefret ve sevme-acıma" onları hem birbirine sıkı sıkıya bağlayarak kenetlemiş hem de üzerinde buldukları "dosdoğru yol"un keskin ayırıcı çizgisine "varoluşsal anlam" katmıştır. Nitekim "günahkâr" olan "diğerleri"nden ilkin keskin bir kopuş ve onlara ebedi bir sırt çeviriş olmasaydı, bütün varlıklarını ortaya koyacak "içtenlikli birliktelik"lerinin bir anlamı kalmazdı. Bir avuç seçkin insanın ölümüne kenetlenmeleri için, sıradan ve dejenere olmuş kalabalıklardan ayrılmalı, ya onlardan "nefret etmeli" ya da içinde buldukları sapkınlıktan dolayı onlara bütün kalpleriyle "acımalıydılar." Bu izlek, Sidharta Buda'dan Muhammed'e kadar birçok dinde, İhvan-ı Safa ve Alamut mezhebi gibi kimi ayrılıkçı dini hareketlerde de görülmektedir. Ancak Essenilerin karakterine hâkim olan temel duygu başkalarını sevmektir. Düşmanlıktan bahsedilen yerlerde sadece başkalarının günahkârlığı ve kirlenmişliğinden uzaklaşma anlamında "beriliğin ilan edilmesi"nden ibarettir. Hatta katı şekilde dinsel formlara bağlılığın ve taasubun bile insanları birbirinden uzaklaştırdığını ve aralarına düşmanlık kattığını söylemişlerdir. Temizlenerek, güzel kokular sürülerek ve temiz elbiseler giyilerek gidilmiş dahi olursa, ayinsel ibadetin ruhu arındırmada asla yeterli olmadığına inanan; şekilci ibadetin toplumu bölerek ve insanlar arasında husumet duygularını ekerek, haksızlıklara ve kötülüklere mazeret oluşturacağı endişesini hisseden Esseniler; ahlaken temizlenmeyi ve dürüstlüğü sevgiyle insanlara aktarmayı her şeyin üzerinde tutmuşlardır.²⁶

²⁵ Vermes, ag.e., ss. 52-53

²⁶ Kürşat Haldun Akalın, "Hristiyanlığın İlk Kaynağı Olarak Essenizm", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dergisi, c. 17, s. 12, 2008, s. 430'dan; Yadin, Y., *The Temple Scroll : The Hidden Law of the Essenes, the Dead Sea Sect*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1985, s. 19

Cemaat kurulu ise en önemli gruptu. Kurulun cemaat üyelerinden oluştuğu; kâhinlerin ve önemli kimselerin altında ama diğer cemaatin üyelerinin üstünde olduğu ve başkan anlamındaki Gardiyan tarafından yönetildiği anlaşılmaktadır.²⁷

“Cemaat kurulu on iki adam ve üç kâhinden oluşur. Doğruluk, dürüstlük, adalet, şefkat ve tevazu sahibi bu üyeler, Yasa’ya mükemmel derecede hâkim olacaklar. Kutsal topraklardaki inancı sadakatle ve uysallıkla koruyacaklar; çektikleri acıyla, adaletin hükmünü sağlamak için günahlara karşı savaşacaklar. Üyeler, doğruluğun düzenine ve zamanın kurallarına göre bütün adamlarla birlikte yürüyecekler” (IQSVIII)²⁸

Kumran hiyerarşisi, tepeden tırnağa katı ve resmiydi. Her üyenin “düzendeki sırası” belliydi. “Düzen” kelimesi bu yazıtlarda sık sık geçer ve her cemaat toplantısında ve sofrada kendi sıralarına uygun biçimde konum alırlardı. Üye düzeni, “Anlaşmanın Yenilenmesi Yemeği”nde her sene gözden geçirilirdi. Toplantılarda Üstün kişi ve mali işlerden sorumlu Cemaat saymanı hazır bulunurdu. Bu kişiler; öğreti, disiplin, saflık, ayrıca adalet ve mülkiyet ile ilgili her konuda karar yetkisine sahipti. Yine temel düzen kuralına göre, tartışma, Kitap incelemesi veya ibadet için on ve daha fazla kişi bir araya geldiğinde Kâhin bu toplantıya katılmak durumundaydı. Kâhin üstünlüğü Kumran cemaatinin önemli bir özelliğidir.²⁹ Cemaatte en tepede kâhinler, sonra Gardiyanlar, sonra cemaate kabul edilmiş kutsal adamlar bulunduğu anlaşılmaktadır. Cemaat toplantılarının yapılış amacı açıktır: Yasa’yı ve güncel işleri tartışmak, Gardiyan’ın yönlendirmeleriyle yeni üye kabul etmek ya da üye çıkarmak, kişilere yöneltilen suçlamaları değerlendirmek ve yine Gardiyanların yönlendirmeleriyle üyelerin yıl içindeki tinsel gelişimlerini değerlendirerek bu kişilerin düzen içindeki durumlarını yeniden belirlemek. (IQS V- VI)³⁰ Toplantılar süresince ortamda düzen ve sessizlik sağlanır: Öneri sunmak ya da soru sormak isteyen kimse usulüne uygun biçimde izin isterdi. Kuramsal açıklamalar yerine Ölü Deniz çilecilerinin kuralların ihlaline uyguladıkları yaptırımların incelenmesi onların düşünce biçimlerini daha iyi ortaya koyar:

Her ne sebeple olursa olsun Musa Yasa’larına ait tek bir kelimenin çıkarılması, değiştirilmesi ya da eklenmesi durumunda suçlu kişi gruptan ebediyen atılırdı. Grup üyeleri bu kişi ile bir daha asla ilişki kurmazdı. (IQS VIII)³¹ Yine Kutsal ismi ağzına alan kişi koşulsuz olarak cemaatten ihraç edilirdi: *“Kitabı okurken ya da dua ederken; farkında olmadan, şaşkınlıkla ya da herhangi bir nedenle En Kutsal Adı telaffuz eden kimse atılacak ve bir daha geri kabul edilmeyecek.”* (IQS VI-VII)³² Üçüncü olarak Kurul’a kara çalan, dördüncü olarak cemaatin

²⁷ Vermes, a.g.e., s. 54

²⁸ Vermes, a.g.e., s. 54

²⁹ Vermes, a.g.e., s. 53-54

³⁰ Vermes, a.g.e., s. 54

³¹ Vermes, a.g.e., s. 55

³² Vermes, a.g.e., s. 55

esaslarına karşı gelen üye topluluktan atılırdı: “Cemaatin üstünlüğüne karşı çıkan kimse atılacak ve bir daha geri kabul edilmeyecek.” (IQS VII)³³ Son olarak en az on sene kurul üyeliği görevinde bulunmuş ve sonra kendi yüreğinin inatçılığı yönünde yürüme gafletinde bulunmuş kimse ihraç edilmekle kalmaz, ona merhamet gösterecek, parasını ve yemeğini onunla paylaşacak kurul üyeleri de aynı cezaya mahkûm edilirdi. (IQS VII)³⁴

Daha hafif suçlarla ilgili cezalarsa şöyle anlatılır: Kasıtsız biçimde hakikate ihanet eden ve gönlün inatçılığı uyarınca davranan, Musa'nın Yasa'larını değiştiren kişilerin cezası bir yıl cemaat içindeki konumunu kaybetmek, bir yıl ise cemaatin içkisinden mahrum bırakılmak üzere iki yıllık bir mahrumiyet cezasıydı. Cezadan sonra durumu yeniden değerlendirmeye alınırdı.

Mal varlığı hakkında yalan söyleyen ya da mülkiyetinin bir bölümünü de olsa gizleyen kişi, bir sene “saflıktan” dışlanır ve kendisine düşen gıda miktarının dörtte biri azaltılırdı. Yine Arkadaşını aldatan kime bir sene boyunca “saflıktan” uzaklaştırılır ve yemeğinin yarısı kesilirdi. Kendisinden daha üst düzeyde birine saygısızlık eden, kâhine hakaret eden ya da kaba davranan kişi yine bir yıl saflıktan ihraç cezası alırdı. (IQS VI-VII)³⁵ Bunlardan sonra cezalar sırayla altı aya, üç aya, otuz güne ve on güne düşerdi.

Kasıtlı yalan söylemenin, söz ve davranışlarla kişiyi aldatmanın, haksız yere kötülüğe yol açmanın, kavga etmenin, dedikodu yapmanın, zorunlu kalmadıkça başkalarının önünden soyunuk geçmenin cezası altı ay boyunca bağışlanma dilemekti. Arkadaşına bakmamanın ve aptalca konuşmanın cezası üç aydı. Kurul toplantılarında uyuyakalmanın, üyeler (muhtemelen dua etmek için) ayaktaiken toplantıyı erk etmenin, kurulda tükürmenin, aptalca kahkaha savurmanın, elini hareket ettirdiğinde bedeni görünecek biçimde kötü giyinmenin cezası otuz gündü. Toplantıdan nedensiz yere üç kere çıkmanın, söze karışmanın ve konuşurken sol eli hareket ettirmenin cezası on gündü. (IQS VII)³⁶

Cemaatten atılan üye, bağlılık yemini ve kurallar gereği diğer insanlardan yiyecek alamaz, ot yiyerek hayatını devam ettirmek zorunda kalır, böylece vücudu açlıktan bitkin bir hal alır ve sonunda ölürdü. Bu yüzden, genellikle bu durumda olanların hallerine acırlar ve yaptıkları hatanın cezasını yeteri kadar çektiklerine kanaat getirerek son nefeslerini verecekleri anda tekrar kendi içlerine kabul ederlerdi.³⁷

³³ Vermes, a.g.e., s. 55

³⁴ Vermes, a.g.e., s. 55

³⁵ Vermes, a.g.e., s. 56.

³⁶ Vermes, a.g.e., s. 56.

³⁷ Taşpınar, a.g.m.; bkz.: Flavius Josèphe, La Guerre des Juifs, Yunanca'dan çev.: Pierre Savinel, Paris 1997.

Yukarıdaki verilere dayanarak Essenizm'in kılı kırk yaran seçkinci, disiplinci, resmi ve katı yapısıyla Yahudiliğin şeriatçı iskeletinden çok da sıyrılmadığı, evrensel ve misyoner olan Budizm, Hıristiyanlık ve İslam gibi dinler ile İslam'daki Tasavvuf geleneğinin herkese açık kucaklayıcı öğretilerinden yoksun olarak marjinal kaldığı ve son tahlilde bu katı sınırlılığın ise Essenizm'i yok oluşa sürüklediğini söyleyebiliriz.

Kumranlıların gündelik yaşamlarında, ortak sofraya büyük önem atfedilirdi: "Saflik için seçilmiş" ve "yetenekli" olan, diğer bir ifadeyle ancak donanımlı ve hatasız olanlara bu sofraya oturmasına izin verilirdi. Yemekten önce kutsal suyla temizlenmeye dair açık bir ifadeye rastlanmamış olmamıza rağmen, yazıtlardaki imalardan ve arkeolojik kazılar sonucu bulunan banyo yapılarından çıkarım yaparak; Josephus'un da alıntılarını destekleyecek biçimde böylesi bir geleneğin Kumran'da yaşatılmış olduğu sonucuna varılabilir.³⁸ Cemaat kuralına göre sofraya, "yemek ve yeni şarapla donatıldığında" öncelikle Kâhin, yemeği ve içkiyi kutsardı. (IQS VI)³⁹ İbranicede şarap sözcüğüne karşılık gelen tiros ve yayin'den yayin, olumsuz anlamda kullanıldığını dikkate alarak Kumranlıların içtiği şarabın mayalanmamış üzüm suyu olduğu tahmin edilebilir.⁴⁰

Erken Hıristiyanlık'ta karşımıza çıkan "sofra" kavramının temellerinin Essenilik'te atıldığı, mümin cemaatine katılmanın ve aynı anda sofraya oturarak ibadet bilinciyle sofradan yemenin; iman havuzuna girme, manevi deryada gark olma ve Tanrı ile bütünleşme sembolü olarak arınma ve iman seviyesinin bir ölçüsü kabul edildiği dikkat çekicidir.

Gizemlilik, en dikkatli bir şekilde, kutsal yazılarda işlenmişti. Topluluk tarafından tam üye olarak kabul edilmiş olan bir kimse, dışarıdan hiç kimseye buradaki yaşantıları hakkında en küçük bir bilgiyi vermesi dahi kesinlikle yasaktı.⁴¹

Gnostik din ve tarikatların tipik özelliği olan Bâtını bilginin varlığına ilkin iman, sonra bu özel bilgiye ulaşmak için girilen riyazet ve nihayet ona kavuştuktan sonra ise bu has bilgiyi dışarıdakilerle paylaşmamak; içerde oldukça içtenlikli ve şeffaf ancak dışarıya karşı mesafeli ve ketum davranmak Essenilerde de görülmekteydi. Tıpkı yine Gnosizmin özelliklerinden olan düalist izlekte, iyilerle kötüler arasında çok yakın bir zamanda çıkacak olan kutsal savaşa sıkı ve gergin bir hazırlığın görülmesi gibi.

³⁸ Vermes, a.g.e., s. 56

³⁹ Vermes, a.g.e., s. 56

⁴⁰ Vermes, a.g.e., s. 57

⁴¹ Akalın, a.g.m., s. 426'dan; Larson, M.A., The Essene-Christian Faith: A Study in the Sources of Western

Religion, Philosophical Library, New York 1980, s. 172.

Essenilerin bir topluluk olarak örgütlenişi, dinsel tutumları ve ahlaki yargıları bakımından bireyleri üzerindeki etkisi dikkate alındığında; özellikle de Hıristiyanlığı benimsemiş İsraililer tarafından oluşturulan esas Hıristiyan uygulama arasında çok yakından bir ilginin bulunduğu dikkat çekmektedir. Esseniler, tıpkı Hıristiyanlar gibi vaftiz ayini düzenlemekte, dinsel olayı anmak için gerekli ziyafetler vermekte, evrensel sevginin ortakmalcı paylaşımını yaşamakta, içlerindeki fakirleri desteklemekte, kendi içlerinde köle bulundurmamakta, İsrail inancındaki anlamıyla havarilik makamını ve görevini kabul etmekte, günahlardan arınmış üyeleri için evlenmemeyi doğru bulmamakta, lütfün armağanı olarak Tanrı hoşnutluğunu ummaktadır.⁴²

Kumran'daki düzene göre tarikata katılmak isteyen kişi en az iki yıl, bazen üç hatta dört yıl boyunca adaylık sürecinde bekletilirdi. Aday kişi, ilk olarak kurul toplantısında Gardiyan'ın huzuruna çıkardı ve burada kişinin adaylık durumu kararlaştırıldı. Adaylık talebi kabul edilirse kişi "Anlaşmaya" girerdi" (IQS VI)⁴³

Aday kişi Gardiyan tarafından belirsiz bir süre boyunca kendisine verilen "cemaatin bütün kurallarıyla" ilgili eğitimin sonunda yeniden adaylığının devamına veya gruptan çıkarılmasına karar verecek olan kurulun huzuruna çıkardı. Cemaat Kurulu'nca kabul edilen kişi "safliğa" katılmak için bir sene daha beklemek durumundaydı. Ortak mülkiyete katılım üçüncü seneden sonra başlardı. Katı kurallara dayanan bu uzun katılım sürecince birey önce Anlaşma'ya sokularak Musa'nın Yasa'larına bağlılığını ve günahkârlığın yolunu izleyen adamlardan beriliğini ilan eder, ikinci aşamada ise cemaate katılarak yüce birliğin üyesi olarak söz hakkını elde ederdi. (IQS VI)⁴⁴ Esseni topluluğuna üyelik fiili olarak ancak ayrıntılı bir yemin ile başlamaktadır. Bu yemin şu unsurları içerir: a) Tanrı'ya saygı göstermek b) insanlara karşı adaletli davranmak c) isteyerek veya istemeyerek hiç kimseyi incitmemek d) her zaman için kötülükten nefret etmek ve adaleti desteklemek e) inancı muhafaza etmek ve otoriteye saygılı olmak f) tüm gücün Tanrı'ya ait olduğuna inanmak g) lüksten, özel kıyafetlerden ve şahsi isteklerde isrardan vazgeçmek h) iyiliği sevmek ve kötülükten nefret etmek i) eli hırsızlıktan ve ruhu haksız kazançtan uzak tutmak j) topluluğun sırlarını ifşa etmemek k) kabul edenlere topluluğun geleneklerini anlatmak l) eşkıya olmamak m) kutsal kitapları korumak.⁴⁵

Kumran Tarikat üyelerinin evlilikle ilişkileri uzun süre tartışıldıysa da kadınların cemaatten dışlandıkları ve eril bir toplum oldukları düşüncesi güçlü

⁴² Akalın, a.g.m., s. 430'dan; Yadin, a.g.e., s. 107

⁴³ Vermes, a.g.e., s. 57

⁴⁴ Vermes, a.g.e., s. 58

⁴⁵ Çoban, a.g.e., s.65; Bkz. Josephus Flavius, *The Jewish War*, trans. by G.A. Williamson, Penguin Books, Great Britain, 1969. Josephus'un *Jewish War*'daki bakış açısı ile ilgili müstakil bir çalışma için bkz. Nicole Kelley, "The Cosmopolitan Expression of Josephus's Prophetic Perspective in the *Jewish War*", *Harvard Theological Review*, 97: 3 (2004), ss. 257-274.

görülmektedir. Cemaat Kuralı metninde kadın (ishah) kelimesinin geçmiyor olması Bekar Kardeşlik tezini desteklemektedir. Kumran Metinlerinde “kadından doğan”, “anneler”, “babalar” kelimeleri geçse de bu kelimelerin neslin devamını ima eden gereksinim üzere kullanıldığı düşünülmektedir. Kumran mezarlığında yapılan arkeolojik kazıda rastgele açılan 23 mezarda yalnızca erkek iskeletine rastlanmıştır. Daha sonraları mezarlık çevresinde yapılan kazılarda altı kadın, 3 çocuk iskeleti bulunmuştur.⁴⁶

Şam Belgesi, Melez Cemaat Kuralı, Tapınak Parşömeni, Kurtarıcı Kural, kısmen Savaş Kuralı ve MMT, Kumran’dakiyle uyuşmayan bir dini varoluş biçimini resmederler. Şam Belgesi’nde “kamplar” ve “kasabalar” diye ayrılan kentsel ve kırsal yerleşim bölgelerinde Esseniler, diğer Yahudi ve yabancı komşularıyla yan yana yaşarlardı. Bu kişiler evli ve çocuk sahibiydi; ancak cinsel ahlakları katı kurullarla belirlenmişti. Evli tarikat; yanlarında hizmetçi çalıştırır, ticaretle uğraşır -hatta Yahudi olmayanlarla alış veriş yapar-, sürü güder, üzüm ve mısır yetiştirir, dinsel inançları gereği kurban keser ve çöldeki kardeşleri gibi yasalara ve önemli tarihlere bağlı yaşarlardı. Ancak bu kesimin yoğun bir Yasa incelemesiyle uğraştıklarına ve iki ruh öğretisini öğrendiklerine dair hiçbir bulgu yoktur; üyelik seçim ve eğitim süreçlerine bağlı değildi, doğuştan edinilen bir haktı. Bütün sorularımızı cevaplamazsa da buradan mantıklı tek bir sonuç çıkarılabilir: Essenizm iki kolu olan tek bir dinsel hareketti: Çöl tarikatı ve Kasaba tarikatı. İki grup arasındaki ilişkiyi kanıtlayan ipuçlarından biri Kumran kütüphanesidir. Buradaki metinler incelendiğinde çok sayıda ortak terime rastlanır. “Bütün kampların birlikteliği” ve “her üyenin hiyerarşik yapıdaki yeri”ni konu edinen Şam belgesi Cemaat Kuralı belgesiyle desteklenir. Bekâr Çöl Tarikatı’nın Evli Kasaba Tarikatı’nın üst bir düzeyi ve Arkeolojik kazılarla da desteklenen yapısıyla Essenizm’in merkezini oluşturan Kumran sakinlerinin ruhani otoriteler oldukları kanaati güçlenmektedir. Nitekim Kumran sit alanında bulunan 26 hayvan kemiği parçası uzun süre boyunca araştırmacıların ilgisini çekti. Acaba bu bulgular Kumran’da verilen yıllık büyük yemeklerden kalan artıklar olabilir miydi? Yine Kumran Mezarlığı civarında yapılan kazılarda dört kadın ve bir çocuk iskeletinin bulunması akla Anlaşma Yemeği’ne katılan kasabadaki yetişkin erkekler ve ailelerini hatırlatmaktadır.⁴⁷

Bütün bu verileri bir araya getirdiğimizde çöl ve kasaba tarikatlarının yalnızca örgütsel ve öğretisel düzeyde birleşmediğini aynı zamanda Kumran yazıtlarında adına seyrek rastladığımız Gardiyan’ın ve Kahin’in idari ve ruhani idaresi altında birbirleriyle düzenli aralıklarla temas kurduklarını savunabiliriz. Öyle görünüyor ki Kumran, tarikat hiyerarşisinin tahtı ve Anlaşma Kurulu’na bağlılığını açıklayan kişilerin merkeziydi.⁴⁸

Cemaatin Dini İnancı

⁴⁶ Vermes, a.g.e., s. 58

⁴⁷ Vermes, a.g.e., ss. 59-68

⁴⁸ Vermes, a.g.e., s. 68

Cemaatin Musevilikten bağımsız düşünülmesi mümkün görünmemektedir. Bütün Musevilik kavrayışlarında “Anlaşma” kilit rol oynamaktadır. İnsanlık ve Yahudi tarihi birçok anlaşmaya tanıklık etmiştir. Tanrı, insan kanının dökülmesine her zaman karşı çıktı: Nuh ve onun soyundan gelenlere insan kanını dökmeleri, canlı, kanı akıtılmamış hayvan etini yemeleri yasaklandı.⁴⁹ Çocuksuz ve topraksız İbrahim’e soy ve ülke verdi, ona mükemmel bir yaşam sundu, cennetle İbrahim soyu arasındaki anlaşmanın belirtisi olarak erkek çocukların sünnet edilmesini buyurdu.⁵⁰ Yine Musa’nın kendi halkına yönelttiği veda konuşmasında tekrarlanan dini, ahlaki, toplumsal ve ritüel ilkelerin kutsal öğretisine; yani Tevrat’a riayet etmeleri koşuluyla Musa döneminde İsraililer, kahinlerin krallığı, kutsal ulus ilan edildiler.⁵¹ Kenan ülkesi fethedildi, bu topraklar kabileler arasında dağıtıldı. Tanrı’nın İbrahim’le yaptığı anlaşma Yeşu’yla yenilendi ve İsraililer kutsal Yardımcılarına tekrar bağlılıklarını bildirdiler.⁵² Ancak bundan sonra anlaşmaya sadakatsizlik edildi. Tanrı, insanlığın kadir kıymet bilmezliğiyle yılmadı, her kuşakta ortaya çıkan bir avuç adil insanın yüzü suyu hürmetine Anlaşma’nın geçerliliğini korudu. Tanrı, günahkârları ve isyankârları cezalandırdı; ama bu “bir avuç insan” kendisine gösterdikleri sadakat sebebiyle diğerlerinden ayırdı. Zaman zaman Yahudi halkının aziz önderleri halkı Tanrı ile anlaşmalarını anımsamaları için ikna ettiler.⁵³ Esensilerin dini inançlarıyla ilgili ele almamız gereken ilk nokta bu anlaşma etrafında olmalıdır.

Kumran cemaatinin temel inançlarının dayanağı anlaşma ideolojisidir. Esseniler, kendilerini yalnızca içinde yaşadıkları çağın değil, bütün zamanların “bir avuç insanı” olarak görüyorlardı. Tanrı’nın, günahkârları cezalandırmaya hazırlandığı “gazap çağı”nda, tarikatın kurucuları günahlarından ötürü pişman olmuşlardı. Onlar artık “İsrail’in dönmeleri”ydi. (CD IV; 4Q266 böl. 5 i)⁵⁴ Bu dönüşümlerinin mükâfatı olarak onlara doğruluk öğretmeni gönderildi. Öğretmen, Tanrı’yla İsrail arasındaki daimi ittifakın yeniden biçimlendirilmesi için “Yeni Anlaşma”yı kurdu. Sonuç olarak Essenilerin asıl amacı, Yeni Anlaşma’nın buyruklarını mutlak bir sadakatle incelemektir. Kutsal yazıyı doğru biçimde yorumlayan tek cemaat olduklarını düşünen Esseniler, “Yasanın Son Yorumu”nun kendilerine ait olduğunu iddia ederlerdi. (4Q266 böl. II; 270 böl. 7 ii)⁵⁵ Bu yüzden sürgün yerlerinde kendilerini Kutsal Kitap’ın incelemesine adanmışlar. Niyetleri “Peygamberlerin Onun Kutsal Ruhundan” çıkardıklarına, çağdan çağa açıklananlara göre yaşamaktı. (IQS VIII; bkz. 4Q265 böl. 7 ii)⁵⁶

⁴⁹ Tekvin 17:1-17

⁵⁰ Tekvin 17: 1-14

⁵¹ Çıkış 19: 5

⁵² Yeşu, 24

⁵³ 2. Samuel 7; 2. Krallar 23: 1-3; Nehemya 8-10

⁵⁴ Vermes, a.g.e., s. 93

⁵⁵ Vermes, a.g.e., s. 93

⁵⁶ Vermes, a.g.e., s. 93

Essenilere göre özgün bir yorum olmaksızın Tevrat'ı doğru biçimde anlamak olanaksızdı. Kumran tarikat üyeleri, ilham sahibi bir yorumlayıcı olmadan gerçek anlamın keşfedilemeyeceğini; çünkü Peygamberlerin bile kendi yazılarındaki önemi tam olarak kavrayamadıklarını iddia ederlerdi. Doğruluk Öğretmeni, peygamberlerin üzgün öğretilerine üstün derecede hâkimdi. O, peygamberliklerin gizlerini çözme konusunda Tanrı vergisi bir yeteneğe sahipti. (IQpHab VI, 8-10)⁵⁷

Cemaatin şaşmaz öğretisinden beslenen mürit, Tanrı'nın gerçek şehrinde, Yasalar ve Peygamberler üzerine inşa edilmiş "Anlaşma Kenti"nde yaşadığına inanırdı. (CD VII)⁵⁸ Parşömenlerde sıkça kullanılan mimari yapı benzetmeleri, cemaatin güvenlik ve korunma gereksinimlerini gösterir. Tarikat; "Kutsallık evi", "Mükemmellik ve Doğruluk Evi", "Yasa Evi", "Sert Zemin Üzerine İnşa Edilmiş Sağlam Ev" dir. (IQS VIII; CD XIX (B'), 10, 13; CDIII, 19)⁵⁹

Kumran yazıtlarının çeşitli yerlerinde geçen "Goral" (Kader) kelimesinin kullanılışından da anlaşılıyor ki, bunlarda koyu bir kadercilik görüşü hâkimdir. İnsanlar daha doğmadan bile aydınlık veya karanlık taraflardan birine aittir. Kaderleri ebediyen tespit edilmiştir; bu, yıldızlara yazılmıştır. Kader her şeyin başıdır. İnsanın kaderi tamamen Allah'ın elindedir. Mezhep mensubu, bir "aydınlık oğlu"dur. Bu da Allah'ın onu seçmesi sayesinde.⁶⁰ Onlara göre insan, Allah'tan gelmiştir ve onun suretinde yaratılmıştır.⁶¹ Yine bu yazıtlarda vücudun yeniden dirileceği inancı yanında "Nihai mahkeme" "Dünyanın ateşle tahribi ve sonu" temaları sık sık görülür. Ruhun insan bedenine hapsedildiğine ve ruhun ölümsüzlüğüne inanırlar. Ruhun mutlu veya mutsuz oluşunu, ilk hayatındaki yaşayışına bağlarlar. Böylece bir nevi "Ruh göçüne" inanmaktadırlar.⁶²

Melek inancı bakımından Ferisilik'ten pek ayrılmamakla beraber görüşleri daha teferruatlıdır. Meleklerden kutsal yaratıklar, şerefliler, göklerin oğulları, semavi varlıklar, ebedi varlıklar, kutsallar şeklinde bahsettikten sonra, onları yaptıkları işlere göre de isimlendirirler: ışıklar prensi, karanlık meleği, gerçeklik meleği, tahrir meleği, mestemah (şeytan) gibi. Bunlardan ayrı bir sınıfı muhafız melekleri, himaye melekleri (Gabriel, Mihael, Rafael, Suriel) oluşturur. İsimlerinden anlaşılın ödevlerinden başka, meleklerin dünyanın sonunda kötülükle açılan savaşta iyilerin yanında yer alacakları da zikredilir.⁶³

Anlaşma Cemaati'nde Seçim ve Kutsal Yaşam

⁵⁷ Vermes, a.g.e., s. 95

⁵⁸ Vermes, a.g.e., s. 95

⁵⁹ Vermes, a.g.e., s. 95

⁶⁰ Kutluay, a.g.e., s. 180

⁶¹ Mehmet Aydın, *Dinler Tarihi'ne Giriş*, Din Bilimleri Yay., Konya, 2002, s. 126

⁶² Aydın, a.g.e., s. 127

⁶³ Kutluay, a.g.e., s.180; Küçük- Tümer- M.A.Küçük, a.g.e., s.236

Eski Ahit'te seçilmiş halkın üyesi olmakla Anlaşmanın parçası olmak aynı şeydir.

İsrailliler, Sina Dağı'nda verilen Yasalar boyunduruğunu memnuniyetle kabul eder; bunun karşılığında Tanrı bu ulusu kendi "öz halkı" ilan eder.⁶⁴

Bu seçilmişlik fikri Essenilerde daha sınırlı şekilde mevcuttu: Her Yahudi seçilmiş kişiydi. Ancak günahları sebebiyle Yahudiler ile Anlaşma'nın gözlemcileri arasında ciddi bir uçurumun oluştuğunu görüyoruz. Sadakatsiz kişilerin günaha battıkları düşünülür ve bu nedenle "Tanrı'nın çocuklarının cemaati"nden, en azından geçici suretle çıkarılırlardı. Seçilmiş kişilere yani kendilerine, aydınlığa giden yolda, doğruluk ruhu rehberlik ederdi; diğerleriye -Yahudiler ve yabancılar- karanlığın yollarında gezerlerdi. Kumran Yazıtları'nda bu durum şöyle betimlenir: "...Tanrı, adamı, dünyayı yönetmesi için yarattı ve Ziyaretine kadar adamlara izlemeleri için iki ruh sundu: Doğruluk ruhu ve adaletsizlik ruhu. Işık kaynağından fıskıran doğruluktan doğanlar ve karanlık kaynağından fıskıran adaletsizliğe doğanlar. Doğruluğun bütün çocukları, Işık Prensi tarafından yönetilir ve aydınlığın yolunda yürürler; adaletsizliğin çocuklarıysa Karanlık Prensi tarafından yönetilir ve karanlığın yolunda yürürler. Karanlık Prensi, doğruluğun çocuklarını yıldırmaya çalışır; ölümlerine kadar Doğruluğun çocuklarının bütün günahları, haksızlıkları, kötülükleri ve din dışı hareketleri onun egemenliğinden kaynaklanır..." (IQS III-IV)⁶⁵

Esseniler, kutsal bir yaşama, cemaate girmek için ayrıca kimi sınavlardan geçmeleri gerektiğini tekrar hatırlatalım. Onlar Tanrı için kan dökerek kesecekleri bir kurban yerine bizzat kendilerini adarlardı. Onların kutsal hayata girişleriyle birlikte artık Tanrı için her biri birer sunaktı. Aynı şekilde bu kutsal yaşamda istikrar için, girilen günahlar ve ahlaki kusurlar kaydedilir ve sıkı bir murakabeyle bu günahlar dolayısıyla çeşitli müeyyideler uygulanırdı. Bu müeyyideler kutsal bir yaşamda seçilmiş kurbanlar olarak istikrar bulmanın yahut kirlenerek o kutsal hayattan çıkarılmanın gereklilikleriydi.

Tanrının rızasını, davranışlarındaki iyi niyetleriyle ve özverili yaklaşımlarıyla ulaşabileceğine inanan Essenilerin belki de en karakteristik nitelikleri, ibadette kurban kesimine asla itibar etmemiş olmalarıdır. Ayinlere devam ederek inancın topluluk ibadetiyle kanıtlanması gerektiği tutumunu önemli ölçüde terk etmiş olan Esseniler; hayvanın kesilerek kurban edilmesi yoluyla Tanrının hoşnut edileceği, bağışlamasına erişileceği gibi geleneksel ibadet tarzını de ret etmişlerdi.⁶⁶ Essenilerde rastlanılan "iç kurban" fenomeni bir hayli ilginçtir. Kutsal yaşama girmek, anlaşmaya dâhil olmak, seçilmişliğin gerçek saflığına ermek için çok sayıda erginleyici sınavdan ve sabır dolu istikrarlı bekleyişten geçmek lazımdı. Günaha ve yanlışa düşmemek için girilen

⁶⁴ Mısır'dan Çıkış 19:5

⁶⁵ Vermes, a.g.e., s. 98

⁶⁶ Akalın, a.g.e., s. 426'dan; Larson, a.g.e.,ss. 190-191

her türlü murakabe ve çilecilik yahut işlenen her günahın dolaylı çekilen ceza aslında verilen bir kurbandı. Bu kurban kesiminin dışta değil içte gerçekleşmesi, arzuların feragat edilmesi esasen kendini kurban etmek olarak anlaşılmaktaydı. Çünkü Tanrı, içten verilen kurbanı kabul ederdi.

Hatırlanacağı üzere çok erken dönemde kurban ritüeli tapasla (riyazet) eşleştirildi. Tanrıların ölümsüzlüğü yalnızca kurbanla değil, aynı zamanda "riyazet"le de elde edildiği açıklandı. Veda tapımında tanrılara soma, erimiş tereyağı ve kutsal ateş sunulurken, riyazet uygulamasında onlara bir "iç kurban" sunulurdu.⁶⁷ İnsanı hayrette bırakan derin felsefesiyle dinlerdeki içsel yolculuk, kendinden feragat, fedakârlık, çile ve riyazetle aslında dışarıdaki alelade nesnelere sunak yapmaktan daha büyüleyici olan bu "iç kurban" eylemidir. Bu ihtişamlı eylemle, bütün süfli duygular, düşünceler, zevkler ve arzular Tanrı için kurban edilirdi. Bu büyük kurban sessiz sedasız içerde kesilir, koparılır ve O'na adanır. İç kurbanla "iç puthane" yıkılır, içteki putlar darmadağın edilir ve kalıntıları uzaklara atılır. Artık içeri O'nun mekânı, gövde tapınağı, ses O'nun, göz O'nun, kulak O'nun olurdu.

Ayrıca kutsal yaşama girmekle beraber kendilerini cennet saraylarının tasavvuruna adayan Yahudi gizemcileri gibi Esensiler, gizemli bilgilere erişmek için çaba gösterirdi. Günahlardan ve ahlaki kusurlardan arındıkça bu Bâtını bilgilere muhatap olunacağı inancı ile doğuma kadar götürülen adaletin ve karanlıkların çocukları şeklindeki düalist düşünüş Essenizm'in gnostik bir hareket olduğu ve Helenizm ile eski İran dinlerinden bir şekilde etkilendiği yolundaki tezi doğrular gibi durmaktadır.

Anlaşma Cemaatinde İbadet

Kutsallık yaşamı boyunca Tanrı'ya sunulan ibadetin yanı sıra Kumran müridi, dinsel etkinliklerini, Musa'nın dile getirdiği davranış biçimleri ve zamanlar ölçüsünde gerçekleştirirdi. Dünyevi liturji, semavi tapınaktaki melekler korusu örnek alınarak gerçekleştirilirdi. Mezhep üyeleri daima beyaz giyerlerdi.⁶⁸

Takvim ve saat gibi ifadelerden zamana büyük önem atfedildiğini anlıyoruz. Cemaat kuralında şöyle yazar: "*Tanrı'nın kendi zamanlarıyla ilgili hiçbir buyruğundan ayrılmayacaklar, belirli zamanlarına ne geç kalacak ne de erken davranacaklar, O'nun doğru yasalarından ne sağa ne sola sapacaklar*" (IQS I)⁶⁹ Yine bu ibareye göre kişi günün iki vaktinde gün doğumu ve gün batımında -yakmalık-sunuyu Tapınak'ta cemaate sunardı ve burada dakiklik önemliydi.⁷⁰ Essenizm'in dakik ve şaşmaz ilkeselliğini en iyi yansıtan ve onları zamansal açıdan da özgün kılan en önemli bulgu, tarihlerin istikrarla sabit kalacak şekilde

⁶⁷ Bkz: Eliade, a.g.e., c. 1, s. 286.

⁶⁸ Küçük- Tümer- M.A.Küçük, a.g.e., s. 235

⁶⁹ Vermes, a.g.e., s. 101

⁷⁰ Vermes, a.g.e., s. 101

kullandıkları tam 52 haftalık güneş takvimidir. Takvimin sürekli ahengi içinde yılın ve mevsimlerin ilk günü, haftanın aynı gününe denk gelirdi. Essenilere göre bu gün Çarşamba'dır. Tekvin I: 14:19'da belirtildiği üzere Ay ve Güneş dördüncü günde (Çarşamba) yaratılmıştı. Her bayram senelik olarak haftanın aynı gününe denk gelirdi: Fısıh Bayramı, ilk ayın ilk beşinci günü -Çarşamba-kutlanır; üçüncü ayın on beşinci gününe denk gelen Haftalar Bayramı Pazar günü; yedinci ayın on beşinci gününe denk gelen Çardak Bayramı da yine Çarşamba günü kutlanırdı. Anlaşmanın Yenilenmesi gününde hizmetlerini sunmak için bir araya gelen müritler, hiyerarşik bir düzene girerler; sahip olunan statüye göre ilk olarak Kâhinler, sonra Levililer ve en son olarak düzendeki yerlerine göre bütün İsraililer Binler, Yüzler, Elliler ve Onlar içindeki yerlerini alırlar; her İsraili daimi tasarıma göre, Tanrı'nın cemaati içindeki yerini bilmelidir. (IQS II)⁷¹ Tanrı'ya şükredildikten sonra; kâhinler, cemaate, Tanrı'nın İsrail'e beslediği sevgiyi anlatır; Levililer İsrail'in O'na karşı isyankârlığını anımsatırlardı. İşlenen bu suçun dile getirilmesinden sonra, cemaat hep birlikte Tanrı'ya pişmanlıklarını bildirirdi.⁷² Pişmanlığın bildirilmesinden sonra kâhinler ağırbaşlılıkla "İsrail'in Dönmeleri"ni kutsar; onlara bilgelik ve bilgi hediyelerini anlatırlardı.⁷³ Bundan sonra Levililer, Beliyal'in birliğini lanetler ve kâhinlerle birlikte samimiyetsiz müritlere beddua ederlerdi. (IQS II)⁷⁴ Dördüncü mağaradan çıkarılan Şam Belgesi kaynaklarında Cemaat'ten çıkarılma töreni anlatılır. Cemaat Kuralı ve Şam Belgesi'nde ayrıntılı biçimde anlatılan tek tören Anlaşmanın Yenilenmesi'dir. Musevi ritüellere hâkim oldukları görünen tarikatın önde gelenleri bunları ayrıca not etmedikleri ama saflık yasaları, yemek yasaları gibi günlük, ibadi ve yaşantısal ritüellerin üzerinde durulduğu gözlenir. Sözelimi kardeşlikten olmayanların hazırladıkları yemeği yemelerinin yasak olduğu bildirilirdi. (War II, 143)⁷⁵

Kumran kaynakları üç farklı konuda daha az suskundur; törensel yıkanmalar, Tapınak ibadeti ve kutsal yemek. Essenilerin günde iki kez yemekten önce yıkanmaları temizlik noktasındaki aşırı titizliklerinin göstergesi olarak yorumlansa da, temizlenme ritüelinin teolojik yönü daha ilginçtir: İnsanın iç temizliğiyle, temizlenme etkinliği birbirinden ayrı tutulurdu. Cemaat kurallarına göre, günahkâr kişi suya giremez... Çünkü işledikleri günahlardan vazgeçemedikleri sürece bu kişiler arınamazdı. (IQS V)⁷⁶ Gerçek arınma "kutsallık ruhu"ndan gelir ve asıl temizlik, ruhun, Tanrı'nın yasalarına "mütevazı boyun eğişiyle" sağlanırdı. (IQS III)⁷⁷ Cemaat birliği, "Harun'un en kutsal meskeni" idi ve burada "kurban eti ve sunu eti" olmaksızın, Tanrı'ya tatlı

⁷¹ Vermes, a.g.e., s. 103

⁷² Vermes, a.g.e., s. 103

⁷³ Kumran Yazıtları, IQS II

⁷⁴ Vermes, a.g.e., 104

⁷⁵ Vermes, a.g.e., s. 105

⁷⁶ Vermes, a.g.e., s. 106

⁷⁷ Vermes, a.g.e., s. 106

koku sunulmalıydı ve dua “doğruluğun makul kokusu” idi. (IQS, VIII-IX)⁷⁸ Cemaatin kendisi, İsrail’in günahlarından ötürü Tanrı’ya sunulan kurban olmalıydı. (IQS VIII, 4Q265 böl. 7 ii)⁷⁹ Eski Yahudi yorumcuları “Lübnan” sözcüğünü “Tapınak”ı sembolize etmek için kullanırlardı. Esseniler bu kelimeyi kendileri üzerine yorumlar ve bu görüşe göre “Cemaat Kurulu” meşru olan tek tapınaktır.⁸⁰

Tarikatın kurbanlık ibadetine sembolik yaklaşımı, Essenilerde uygulanan bekârlık kuralına yorulabilir. Tapınak hizmetinde bulunan tüm kâhinler ve cemaat üyeleri cinsel perhiz uygulardı; yasaklara göre cinsel ilişkiye giren (ya da adet gören bir kadınla fiziksel temasta bulunan) kimse Tapınakta hizmet edemezdi. Bu perhiz zaten hatırı sayılır bir feragat ve fedakârlık olarak kurban değil miydi? Dışarıdan kesilecek bir hayvandan daha makbul olan arzular ve ihtiraslar hayvanı içerde perhizle ve riyazetle kesilir, kurban edilirdi. Gerçekten bunlar kendilerini Allah’a adanmış kimselerdir. Kurban olarak hayvan takdim etmezler, kurban yerine doğrudan doğruya kendilerini Allah’a teslim etmenin daha uygun olacağını söylerlerdi.⁸¹

Asketik yöneliş biçimi, yaşamın içinden çıkıp giderek bu dünyayı reddeden veya bedensel gereksinimleri önemsemez bir içeriğe kavuşuncaya kadar geçirdiği uzun süreç dikkate alındığında; çilekeşliğin maksadı haline gelen tüm kötülükleri terk ederek günahlardan arınma çabası, açlık yoluyla nefse hakim olma azmi, Essenist cemaat içinde daima rağbet bulmuştur. İnsani güdüleri ve bedensel gereksinimleri sınırlarındaki bu dünyayı terk ve ret halindeki çilekeşliğin bu aşırı ucundaki essenizm, sonuçta asketik yönelişe dayandığı nispette, salt olarak Ferisilik kökünden çıkmış bir mezhep olarak kabul edilebilecektir.⁸²

Philo ve Josephus, tarikatın bekârlığını, kadın düşmanlığıyla açıklamaya çalışsalar da bu seçim daha makul şekilde açıklanabilir: Esseniler; bütünüyle ibadete ve Peygamberliğin tasavvuruna adanan hayatların, tamamen saf tutulması gerektiğini düşünürlerdi. Günlük sofrası ve Mesih’in sofrasıyla ilgili kurallar aynı olduğundan, Yeni Ahit’ten çıkarım yaparak, günlük sofranın Mesih’in sofrasına ön hazırlık niteliğinde olduğunu iddia edebiliriz.⁸³

M.Ö. II. yüzyılda ortaya çıkan bu mezhep, ilk komünistler olarak tanınmışlardır. Her türlü şahsi mülkiyeti kaldırmışlar, altın, gümüş, biriktirmeyi reddetmişlerdi. Özel meskenleri, toplum malı haline getirmişler, hep birlikte

⁷⁸ Vermes, a.g.e., s. 106

⁷⁹ Vermes, a.g.e., s. 106

⁸⁰ Vermes, a.g.e., s. 106

⁸¹ Kutluay, a.g.e., s. 174

⁸² Akalın, a.g.m., s. 422’den; Davies P.R., Behind the Essenes: History and Ideology in the Dead Sea Scrolls, Scholars Press, Atlanta, 1987, ss. 64-65

⁸³ Vermes, a.g.e., s. 107

yaşamaya mutlak olarak riayet etmişlerdi.⁸⁴ Aralarında alışveriş yapmazlar, ihtiyacı olan, bulunandan istediği kadar alabilirdi. Elbise ve ayakkabı giyilemeyecek kadar eskimeden çıkarıp atmazlardı.⁸⁵ Aralarında bir tek dahi köle yoktu. Ama hepsi birbirinin yardımcısıydı. Köle sahiplerini, sadece yaptıklarının eşitlik prensibi ve adalete aykırı olması dolayısıyla değil, bunun aynı zamanda Allah'a isyan olması sebebiyle ayıplarlardı.⁸⁶

Antlaşma Cemaatinin Gelecekte Beklentileri

Eskatolojik mayalanmanın yaşandığı dönemde doğan Esseni Tarikatı, Peygamberlerin önceden bildirdikleri olayların gerçekleşmesini umuyordu. Doğruluk öğretmeni ve cemaatin bilgeleri, karşılaştıkları sorunların çözümünde kutsal modelleri kullanarak gelişmiş ve renkli bir gelecek imajı tasarlamışlardı. İbrahim'in sadeliğinden ve Anlaşmayı kabul eden Yahudiler'den oluşan yeni grup Işığın Oğulları, karanlığın oğullarına karşı savaşıyordu. Cemaat ya da çöl sürgünleri anlaşmanın Tanrıtanımazlarıyla simgelenen Beliyal'in ordusunu ve Yahuda civarındaki yabancı müttefiklerini yenilgiye uğrattıktan sonra Kudüs'e girecek ve kutsal toprağı işgal eden Kittim ile savaşıyorlardı. Bütün bu savaşların 6 sene süreceği düşünülürdü. Yedinci yılda tapınak onarılacaktı. Bundan sonraki 33 yılın dördü izin senesi, geri kalan 29 yılsa savaşlar dönemi olacaktır: Dokuz yıl Sam'ın oğullarıyla, on yıl Ham'ın oğullarıyla ve yine on yıl Yafet'in oğullarıyla savaşılacaktı. (IQM I-II)⁸⁷ Şeytanın halkı Kittim krallığı da bozguna uğratıldığında, Işığın oğulları kazandıkları zafer için Tanrı'ya şükredeceklerdi.⁸⁸

Doğrunun ve günahkârın mükâfatlarını tartışan Cemaat Kuralı'nda; doğruluk yolunu seçenlerin "sonsuz yaşamları içinde mutlu olacakları, hiç sönmeyecek olan aydınlıkta görkem tacını takacakları ve kutsal giysiler giyecekleri; günahkârlarına izbe karanlıklarda işkence ve acılar içinde sonsuza dek yanacakları" anlatılır. (IQS IV)⁸⁹ Josephus'a göre Esseniler, tamamen Helenistik bir kavramı kendilerine uyarlamışlardı, bedensel hapisten kurtulan ebedi ruhun, bu son göçünde, "okyanusların ötesindeki meskende" sonsuz mutluluğa erişeceğine inanmışlardı.

Çöle ve mağaralara çekilen ve İsrail oğullarının işledikleri günahlara karşın kendilerini adak ve kefaretle kılarak tüm dünya nimetlerinden kesilen Kumran müritlerinin kıyametçi dinler ve hareketlerde karşımıza çıkan "bekleyiş", "savaşa hazırlık", "umutlu geri dönüş" ve "zafer" için geçici bir inziva ve soyutlanmaya girdikleri anlaşılmaktadır. Onlar salt bir çileci tarikat değil,

⁸⁴ Aydın, a.g.e., s. 126

⁸⁵ Kutluay, a.g.e., s. 176; Kuzgun, a.g.e., s. 151

⁸⁶ Kutluay, a.g.e., s. 174

⁸⁷ Vermes, a.g.e., s. 108

⁸⁸ Vermes, a.g.e., s. 108

⁸⁹ Vermes, a.g.e., s. 112

Yahudilik kodlarıyla örtüşük olan “umutlu bir bekleyişin ardında gelecek ebedi zafer”e yakın durdukları tahmin edilebilir.

68’de Essenizm öldü. Gücünün kırılmaıyla ve kendi içlerine dönük kardeşliğiyle Essenilerin, Filistin Yahudiliğini paramparça eden Romalıların saldırılarına dayanması mümkün değildi. En onurlu ideallerle yaşamış ve kendilerini “mükemmel kutsallığa” adanmış olmalarına karşın, uyumlu güç, düşünce esnekliği, tinsel bakış derinliği gibi Rabbinik Museviliğin korunmasını ve büyümesini sağlayan değerleri kazanamamışlardı. Doğruluk öğretmeni, Musa’nın kurallarındaki zorunlulukları açıklıkla kavramış olsa da dininin özünü oluşturan insanlar arası ve insanla Tanrı arasındaki varoluşçu ilişkiyi İsa kadar net biçimde ifade edememişti.⁹⁰

Dini görüşleri ve amaçları temelinde resmedilen bir Kumran müridi, Musa Yasalarına uymada oldukça titiz davranırdı, düşüncelerinin doğruluğundan ve nihai kurtuluşundan emindi. Kendinden emin kişilere özgü bu nitelikler çarpıcı olsa da “Kadir Olan”a karşı gösterilen mutlak bağlılık ve adanmışlık sebebiyle girilen acziyet daha görkemli görünmektedir:

“Sensiz hiçbir yol mükemmel değildir, ve senin rızan olmadan hiçbir şey yapılamaz. Bütün bilgileri öğreten sensin Ve her şey senin rızanla gerçekleşir. Senden başka kimse öğütlerini eleştiremez. Ya da kutsal tasarımı anlayamaz Ya da hikmetinin derinliğine Ve gücünün sınırına akıl erdiremez. Görkemine kim dayanabilir Ve hangi insanoğlu Yaptığın mükemmel işlerin yarısını becerebilir? Kadından doğan hangi kişi Senin önünde sayılabilir? Çamurdan yoğrulmuş, Onun meskeni, solucanların besisidir. O yalnızca bir surettir, kilden şekil alan Ve toprağa meyleder.” (IQS XI)⁹¹

(Kumran Yazıtları’ndan)

Esseniliğin Sabîlik ve İsevilikle Karşılaştırılması

Esseniliği İsevilikle karşılaştırmadan önce, İsevilige ortam hazırlayan ve Yahya Peygamber tarafından vaftiz edilerek misyon yüklemeye amade kılınan İsa Mesih’ten önceki ortamda faaliyet halinde olan Sabîlik’le Esseniliğin ortak özelliklerine değinmek yararlı olacaktır. Bilindiği üzere Sabîlik M.Ö. son iki yüzyıl içerisinde Filistin-Ürdün bölgesinde mevcut olan heteredoks Yahudi akımları içerisinde filizlenir. Kudüs’teki resmi Yahudi anlayışına karşı çıkan Yahudi cemaatlerinden birinin aslında Sabîliğin temellerini atmış olabileceği düşünülmektedir. Bu Resmi Yahudi anlayışına bir tepki olarak hicret eden Yahudi fırkalarından birinin Esseniler olması, araştırmacıları ister istemez Sabîlikle Esseniler arasında bir bağın bulunuyor olabileceğine yöneltmiştir.⁹²

⁹⁰ Vermes, a.g.e., s. 49

⁹¹ Vermes, a.g.e., s. 113

⁹² Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Kitapevi, Isparta, 2008, s. 132.

Essenilik ile Sabîlik arasındaki düşünsel ve ritüel benzerlikler oldukça şaşırtıcıdır. Yahudiliğin Kudüs merkezîliğine karşı çıkararak formadan öze yönelen her iki dini fırkanın da “ruhsal arınmayı ve saflaşmayı” merkeze alması dikkat çekicidir. Bunun yanında her iki fırkanın da Bâtîni bir tarikat gibi gizli bir hiyerarşi takip etmesi, Bâtîni bilgiye ulaşma çabası, askatolojik inançları, düşüncelerini gnostik bir düalizme dayandırması ve gelecekte beklenenleri ile fiziksel ve ruhsal temizlenmedeki aşırı titizlikleri oldukça bağdaşmaktadır.⁹³

Essenî ifadeleri, İsa'nın vaat ettiği kimi inançları ve Yeni Ahit yazarlarının kullandığı çok sayıda deyiimi de aydınlatıyor. Esseniler ile İlk Hıristiyanlar arasında bulunan paralellikler kadar farklılıklar da mevcuttur. Kumran cemaati katı bir manastır hayatını sürüyordu; ilk Hıristiyanlar ise insanların içinde yaşıyor, bir misyoner cemaati oluşturuyordu. Her iki mezhep de kıyametçi ve Mesihçiydi: Esseniler tıpkı Hıristiyanlar gibi, kendilerini Yeni Ahit Halkı olarak kabul ediyordu. Ama Eskatolojik bir Peygamber (Yeni Ahit'e göre bir peygamber Vaftizci Yahya'nın şahsında zaten gelmişti) ve iki Mesih bekliyorlardı. Onları kutsayacak Kâhin-Mesih ve Gentililere karşı açılacak ve doğrudan Tanrı'nın zaferle sonuçlandıracağı savaşta İsrail'e komuta edecek Kral Mesih. Hıristiyanlar kutsal savaş ideolojisini benimsemiyorlardı. Gerek Esseniler gerek Hıristiyanlar için Mesih zamanların sonunda zuhur edecek ve ona sonsuz bir krallık verilecektir. Her iki Mesihçi öğretide de ruhbanlık, krallık ve peygamberlik unsurları bir arada mevcuttur. Bununla birlikte Kumran külliyyatında, önceden var olan bir Mesih anlayışı (ikinci Âdem, insanoğlu) bulgulanmamıştır; üstelik Mesih henüz göksel kurtarıcı olmamış ve ilk kilisenin hıristolojisinde olduğu gibi henüz iki Mesih figürü birleştirilmemiştir. Adalet öğretmeni Eskatolojik bir kişilik olarak yeniçağı başlatmıştı. Öğrencileri ona bir Mesih konumu veriyordu: O kutsal yazıların gerçek, Bâtîni anlamlarını ortaya çıkaran ve üstelik peygamberlik güçleriyle donatılmış bir öğretmendi. Bazı metinler zamanların sonunda öğretmenin dirileceğini ima eder. Ama Hıristiyanlıkta bu zuhur ısrarla vurgulanır. Bu iki kıyametçi mezhebin örgütlenmesi ve ritüel sistemleri şaşırtıcı benzerlikler gösterir; ama yine en az bu kadar farklılıklar da saptanmaktadır: Esseniler hem ruhbandan olanları hem de olmayanları kapsayan bir cemaatti. Dinsel etkinlikleri, babadan oğla geçen kâhinler yönetiyordu, ruhbandan olmayanlar da maddi kaynakları bulmaktan sorumluydu. Yönetici gruba “rabbim” (kalabalık anlamında) deniliyordu. Bu terim Yeni Ahit'te de karşımıza çıkmaktadır: “Temsilcilerini seçen topluluk”⁹⁴ Ruhbandan olan on iki kişi ve üç rahip iç halkayı oluşturuyordu. En yüksek makam müfettişlikti. Bu yüce önder bir çoban gibi davranmalıydı. (Şam Belgesi

⁹³Bkz. Şinasi Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Sabîlik maddesi, Diyanet İşleri Başkanlığı, 3. Baskı, Ankara, 2010, s.471-491.

⁹⁴ İşler 15:12

13: 7-9)⁹⁵ Onun işlevi Hıristiyanlıktaki “çoban” veya “psikopos”u anımsatmaktadır.⁹⁶

Kumran’a katılmak isteyen yeni adayı cemaatle bütünleştiren erginleyici vaftizi, yılda bir kez yapılan suyla arınma ritüelleri izliyordu. Hıristiyanlıktaki “ekmeğin bölünmesi” gibi, Esseniler de birlikte yedikleri yemeği Mesih’in şölen sofrasının erken habercisi olarak görüyorlardı. Cemaat üyeleri evlenmiyor; çünkü hepsi kendilerini kutsal savaşın neferleri olarak görüyordu. Burada gerçek anlamda bir çilecilik değil, son’un çok yakında gelecek olmasının dayattığı zorunlu bir geçici çile söz konusuydu.⁹⁷

Essenilik ile İsevilik arasında bir diğer önemli benzerlik kutsal metinlere yapılan ortak yorumlama yöntemidir. Esseniler özel bir yöntem uygulayarak, Eski Ahit’in kehanetlerinde çağdaş tarihe kesin göndermeler ve dolayısıyla yakında gerçekleşecek bazı olaylara ilişkin öngörüler buluyordu: “bilgi”ye ulaşabilenler, yani “adalet öğretmeni”nin açıkladığı kıyametçi irfanın sırrına erebilenler, en büyük savaşın patlamak üzere olduğunu biliyordu. Zaten tüm Yahudi kıyamet kitapları Bâtını bilgiyi yüceltiyordu. Aynı şekilde, özellikle ikinci kuşaktan itibaren Hıristiyanlar da gnosis’e özel bir değer yükliyordu: Mesih’in ikinci kez gelişinin ön habercisi olan işaretleri sabırsızlıkla çözmeye uğraşıyorlardı. Essenilere göre dinsel bilgi tam anlamıyla eskatolojik nitelikte ve vahyedilmiş bir bilgiydi. Pavlus’un Mektupları’nda ve Matta ile Yuhanna’nın İncillerinde de buna paralel bir anlayış belirmektedir. Bir üst düzeye çıkmak için alınan eğitim, hatta cemaatin kutsal ayinleri Bâtını diye kabul ediliyordu; çünkü Tanrı’nın krallığı “bedene değil yalnızca ruha açıktır.” Her ne olursa olsun Yahudilikteki gizli irfan ve Bâtınlık varlığını bir şekilde korumuş, aposkalipsçi ve Batını gelenekler ilk iki yüzyılın Hıristiyanlığında da korunmuş ve bazı gnostik eğilimlere cesaret vermiştir.⁹⁸

Essenilerin teoloji diliyle Yuhanna İncili’nde kullanılan dil arasında da çarpıcı benzerlikler vardır. Kumran metinlerinde, “dünyanın ışığı” (Yuhanna 8:12), “ışık oğulları” (12:13), “gerçeği uygulayan kişi... ışığa gelir” (3:21), “gerçeğin ruhuyla yalanın ruhu” (Yuhanna’nın 1. Mektubu 4:6) gibi Yuhanna’ya özgü bir çok deyim rastlanmaktadır. Essenilerin öğretisine göre dünya, Tanrı’nın daha başlangıçta yarattığı iki ruh arasındaki savaş alanıdır: Gerçeğin ruhu (“ışık prensi” ve “hakikat meleği” de denir) ve Kötülük ya da Yozluk Ruhü; bu ikinci Belial’den, “Karanlıklar Prensi” İblis’ten başkası değildir. Bu iki ruh ve onların ruhsal orduları arasındaki savaş, insanlar arasında her “ışık Oğlu”nun kalbinde de sürer. (Disiplin Kitabı 4:23-26) Essenilerin Eskatolojik senaryosu bazı Yuhanna metinlerine benzetilmiştir. Disiplin kitabı (3: 17-23), ışık prensinin rehberliğinde ilerleseler de, Adalet çocuklarının kimi zaman

⁹⁵ Eliade, a.g.e., c. 2 s. 401

⁹⁶ Eliade, a.g.e., c.2, s. 400-401

⁹⁷ Eliade, a.g.e., c.2, s. 401

⁹⁸ Eliade, a.g.e., c.2, s. 402

Karanlıklar Meleği'nin etkisiyle hataya düştüğünü hatırlatır. Aynı şekilde Yuhanna'nın Birinci Mektubu da "Tanrı'nın çocukları" ve "İblis'in çocukları"ndan söz eder ve İblis'in yoldan çıkarma çabalarına karşı müminleri uyarır. Ama Esseniler Eskatolojik savaş beklentisi içindeyken, Yuhanna'nın metinlerinde mücadelenin hala sürmesine karşın kriz aşılımış, çünkü İsa Mesih kötülüğü yenmiştir.⁹⁹

Bir diğer farklılık da şudur: Yuhanna'da ruh, genellikle Tanrı'nın veya Mesih'in Ruhu diye anlaşılır. Essenilerde ise bu ruh daha çok ışık oğullarının yardımcısı olarak göze çarpar. Kumran metinleri sayesinde kökenini anladığımız Paraklitos (yardımcı ruh, kutsal ruh, öğütücü), morfolojik açıdan Yahve'nin göksel maiyetinde bir kişilikle, özellikle tanrısal haberci veya melekle benzeşmektedir. Bunun dışında Esseniler ruhban sınıfının ayrılıkçılığını güçlendiriyordu; Hıristiyanlar ise tam tersine tüm toplumsal katmanlara ulaşmaya çalışıyordu. Esseniler temiz olmayan, fiziksel ya da ruhsal kusurları olan kişileri Mesihçi ziyafetten dışlıyordu; Hıristiyanlar için ise, Tanrı'nın Krallığının işaretlerinden biri sakatların iyileştirilmesi (görmeye başlayan körler, konuşan dilsizler vb) ve ölülerin dirilmesi idi. Son olarak da İsa'nın dirilişi ve Kutsal Ruh'un armağanı olarak, Kutsal Yasa disiplininin yerini ruhsal özgürlüğün alması bu iki Mesihçi cemaati birbirinden ayıran merkezi "görüngü"yü oluşturmaktadır.¹⁰⁰

Sonuç

Katı bir mabed merkezîyeti ve dinin formal yönlerine sıkı sıkıya bağlılık hatta bağına bir tepki olarak Kudüs'ten Adalet Üstadı rehberliğinde ayrılan bir grup muhacir Yahudi, Kumran mağaralarına sığınarak çile, riyazet ve içtenlikli ibadetlerle arınmayı ve son tahlilde kendilerini bozulmuş ve sapmış dindaşlarına sunak yaparak gerek onları gerekse düşüncelerini saflaştırmayı hedefledikleri anlaşılmaktadır. Dünyevîlikleri sadece yaşama ve ibadet etme direngenliğini ayakta tutmak kadardı, geri kalan tüm mesailerini ise uhrevîlikleri içindi. Ancak Yasa'ya son derece bağlılıkları onları, Hint ve İran fikirlerinden beslenmeye alkoymamış; dualizm, gnosizm, perhiz, ruhsal saflaşma gibi farklı dinlerdeki izlekleri takip etmiş oldukları görülmektedir. Sürülecek en güzel kokunun dua olması, kurban kesmek yerine riyazetle içsel kurban ve adanmışlığa atıf yapmaları, diğerlerine olan nefretlerinin dahi aslında günahtan hicret etmek ve beriliğini ilan etmek maksatlı yürekten sevgiye dayanması, örnek bir teşkilat yapısına dayalı halis ve içtenlikli din adamı yetiştirme kapasitesiyle Esseniler dinler tarihi yolculuğunda insanlığın Tanrı arayışındaki zihinsel kodlarının bir prototipi olarak tahlil edilmeye şayan bir topluluktur. Her ne kadar cemaate kabul sırasındaki aşırı titizlikleri, Yahudilikten kaynaklı katılık ve resmîlikle marjinal kaldığı, evrensel ve misyoner talimatlarla

⁹⁹ Eliade, a.g.e., c.2, s. 402-403

¹⁰⁰ Eliade, a.g.e., c.2, s. 403-404

gerçekleşen toplumsallaşmadan mahrum kaldıkları söylene de, Essenilerin varlıklarını erken Hıristiyanlıkla ve sonrasında Doğu Kiliseleri, Ebionitler ve Süryanilerle sürdürdükleri düşünülmektedir. Bundan hareketle, Esseniler Kumran'da katledilerek öldürülmüş ve tükenmişlerse de, Essenizm'in asırlar sonra ve hala yaşadığı; onların Tanrı arayış çabalarından olan ruhsal saflaşma ve arınma talimatlarının hem İsevilik'te hem de İslam'da varlıklarını koruduğu tahmin edilebilmektedir.

KAYNAKÇA

AKALIN, Kürşat Haldun, "Hıristiyanlığın İlk Kaynağı Olarak Essenizm", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 17, s. 12, 2008.

AYDIN, Mehmet, *Dinler Tarihi'ne Giriş*, Din Bilimleri Yay., Konya, 2002.

ÇOBAN, Bekir Zakir, "Josephus'un Gözüyle İlk Yahudi Fırkaları", DEÜİFD XXVII, Ankara 2008.

ELİADE, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. 1, Çev: Ali Berktaş, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2009.

ELİADE, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. 2, Çev: Ali Berktaş, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2009.

GÜNDÜZ, Şinasi, Yaşayan Dünya Dinleri, Sabiilik maddesi, Diyanet İşleri Başkanlığı, 3. Baskı, Ankara, 210

KUTLUAY, Yaşar, *İslam ve Yahudilik Mezhepleri*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1965.

KUZGUN, Şaban, *Türklerde Yahudilik Doğu Avrupa Yahudilerinin Menşei Meselesi, Hazar ve Karay Türkleri*, 1.Baskı, Se-Da Yay., Ankara, 1985.

KÜÇÜK, Abdurrahman-TÜMER, Günay-KÜÇÜK, M. Alparslan, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, 3. Baskı Ankara, 2011.

SARIKÇIOĞLU, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Kitapevi, Isparta, 2008. KUTSAL KİTAP, Acar Basım, İstanbul, 2009.

TAŞPINAR, İsmail, "Hz. İsa Döneminde Bir Münzevi Cemaat: Esseniler", Köprü Dergisi, Sayı, 93, 2006

VERMES, Geza, *Ölü Deniz Parşömenleri Kumran Yazmaları*, çev. Nurfer Çelebioğlu, Nokta Kitap, İstanbul, 2005. ŞİŞMAN, S., "Lut Gölü Yazmaları", Çev: Asaf Halet Çelebi, cilt.11, cüz. 1, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İbrahim Horoz Basım Evi, İstanbul, 1957

HZ. İSA'NIN DAĞDAKİ VAAZINA HIRİSTİYANLIK AÇISINDAN GENEL BİR BAKIŞ

Yrd.Doç.Dr. Hülya ÇETİN*

Öz

Vaazda, Hz. İsa'nın halka yönelik temel mesajlarını üç ana noktada özetlemek mümkündür: Bunlardan ilki, insanları Tanrı'nın Krallığına davet etmektir. Bu davet Tanrı'nın emir ve yasalarına bağlanmak suretiyle ona iman etmeyi ve yaklaşan hesap/yargı gününe karşı hazırlıklı olmayı içermektedir. Temel mesajlardan ikincisi, Musa hukuku olarak da adlandırılan ilahî yasalara ya da haram ve helal kurallarına sıkı sıkıya bağlanmakla ilgilidir. Vaazda, Hz. İsa bu kurallara bağlılığı Matta, 5: 18-19 belirtmiştir. Hz. İsa'nın mesajları arasında öne çıkan üçüncü husus ise, toplumda özellikle din adamları ve yöneticilerle ilişkili olarak görülen ahlâksızlıklara karşı mücadeledir. Kendisi, yaşadığı dönemde toplumsal yapıya egemen olan sosyokültürel çöküşe karşı bizzat tavır almış, hukukun ve ahlâkın önemini vurgulamıştır.

Anahtar kelimeler: Vaaz, İsa, Krallık, Hukuk, Ahlak.

In Christianity of Christ from the Mountain to Say an Overview

Abstract

In the sermon, Christ's ring, it is possible to summarize the main point underlying messages for three: the first of these is to invite to the Kingdom of God in the people. This invitation to God's commandments and who believe in him and by the upcoming connect account includes being prepared against the day of judgment. Key messages from the divine laws, also called the law of Moses, the second, or haram and halal rules tightly In the sermon, commitment to these principles in Christ Matthew, 5: 18-19. Among the messages of Jesus is the third thing stand out, especially in the community to be seen as associated with the clergy and the immoral against the challenge. He lived in the period of social structure that has dominated the sociocultural more have taken a stand against the importance of the rule of law and morals in person.

Keywords: Sermon, Christ, Kingdom, Law, Ethics

* ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. Doktora tezinden özetlenmiştir.

1. Giriş

Hıristiyanlık, Hıristiyanların dinidir. Hıristiyanlar, Mesih'e bağlı, ona inanan kimselerdir. Christos, İbranice Mesih sözünün Yunancasıdır. Aslında christos, yağlanmış ve takdis edilmiş demektir.¹

Hıristiyanlık günümüzden yaklaşık 2.000 yıl önce yaşayan Nasıralı İsa'nın çevresinde gelişen bir dindir. Hareketin doğuşu Yahudilikteki Mesianizm ümit ve inancına dayanır. Hz. İsa da İsrail oğullarını istikbalde bahsedilecek Tanrı'nın Krallığına hazırlamak üzere tebliğine başlamıştı. Onun tebliğleri ve varlığı dünyadan ayrılmasında sonra cemaate giren Pavlus'un karizmatik yorumlarıyla yeni bir yön kazanmış ve bugünkü Hıristiyanlığın temellerini oluşturmuştur.²

Hıristiyanlık Monoteist (Tek Tanrıcı) dinler içerisinde yer almasına rağmen, Hıristiyan monoteizmi açıklık arz etmez. Baba-Oğul-Ruh'ul-Kudüs üçlüsü içinde tek Tanrı kavramını kurmaya çalışır.³

Hz. İsa'nın yolundan giden ilk havarilerle başlayan Hıristiyanlık, önceleri bir cemaat inancından başka bir şey ifade etmiyordu. Hatta bu ilk toplum, daha çok Yahudi örf ve âdetlerine bağlı bir toplumdur.⁴

Hıristiyanlığın Doğuşu ve Hz. İsa Zamanındaki Durumu

Hz. İsa'nın doğduğu yıllarda Filistin, Roma imparatorluğunun hâkimiyeti altında idi. Yahudiler, çeşitli mezheplere bölünmüş, dini konular çıkar meselesi olmuştu. Kudüs'teki, Kutsal mâbet ticaret yeri haline getirilmiş, şekilcilik samimiyeti boğmuştu. Tek Tanrı inancına sahip Yahudiler, Putperest Romalılardan kurtulma yollarını aradı. Bunun için bir kurtarıcı, Mesih bekliyorlardı. Hz. İsa bu sırada ortaya çıktı.⁵

Hz. İsa bir Yahudi Peygamberi olarak I. yüzyılda Filistin bölgesinde yaşamıştır. Onun İsrail oğullarına yönelik mesajı, kendisinden sonra havariler tarafından yorumlanarak, zamanla Yahudilikten ayrı Hıristiyanlık adında bir din olmuştu. Hıristiyan dininin inanç esaslarının oluşmasında da Hz. İsa'nın şahsiyeti ve misyonu önemli rol oynamıştı. Hz. İsa doğumu, hayatı ve ölümü ile hem yaşadığı dönemde hem de ölümünden yüzyıllar sonra bile adından en çok söz edilen şahsiyetlerden biri olarak tarihe damgasını vurmuştur.⁶

¹ Gündüz, Ş; *Hıristiyanlık*, s.48-50, G.Tümer-A.Küçük; *Dinler Tarihi*, s.261,Aydın,M; *Dinler Tarihine Giriş*,s.134

² Sarıkçıoğlu, E; *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, s.293.

³ Aydın, M; *Dinler Tarihine Giriş*, s.134-135, G.Tümer-A.Küçük; *Dinler Tarihi*, s.262-263.

⁴ Gündüz, Ş; *Hıristiyanlık*, s.24.

⁵ Tümer, G – Küçük, A; *Dinler Tarihi*, s.268.

⁶ Aydın, M; "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrı'ya: İsa'nın Tanrılaştırma Süreci" s.47-74.

Hız. İsa'nın otuz yılı aşkın hayatı ve üç yıl gibi kısa süren görevi geçmişte birçok tartışma ve araştırma konusu olmuştur. Bu tartışma ve araştırma konuları; O'nun olağanüstü doğumu, tebliği sırasında birçok olağanüstü olayda rol oynaması, ölmesi ve mucizevî bir şekilde yeniden dirilmesi, Tanrı veya insan olmasıdır. Hıristiyan teologları bu kadar önemli bir şahsiyet olan Hz. İsa ve onun yaptıklarını inceleyen Kristoloji (Christology) adında bir ilim dalı bile oluşturmuşlardır.⁷

Dini ve sosyal açıdan ise fikhî meselelerin yoğun bir biçimde tartışıldığı, Yahudi mezheplerinin ortaya çıktığı bir dönemdi. Yahudi din adamları genel olarak Sadukiler, Ferisiler ve Esseniler şeklinde mezheplere ayrılmıştı. Bu mezheplerin mensuplarının hepsi tek Tanrı'ya inanmakla beraber, geleneklere verdikleri değer bakımından birbirlerinden ayrılmaktaydı.⁸ Sadukiler; Şeriatın yazılı metnine titizlikle bağlı olmakla beraber, tefsirleri ve yeniden dirilişi kabul etmiyordu. Bu grup toplumun en etkili ve en zengin kesimini oluşturuyordu.⁹ Ferisiler; Şeriatın sıkı hükümlerine çok sayıda gelenek ve görenek ilave ediyor, Musa'ya ve Sinai Vahye kadar varan şifahi geleneklere önem veriyordu.¹⁰ Bu bağlamda toplumun üst kesimlerinde ve büyük şehirlerde büyük bir ahlaki çöküntü yaşanmakta; yoksul, zayıf ve namuslu insanlar ezilmekteydi. Halkın büyük çoğunluğu Tanrı'nın kendilerini yalnız bırakmayacağı, Davut soyundan bir Mesih'in geleceği ve bütün insanları kurtaracağı, her şeyin düzeleceği ümidi ve beklentisi içindeydi.¹¹

Bu dönem, eldeki kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla, özellikle yöneticilerle ve din adamlarıyla ilgili skandalların, siyasi ve ahlâkî suiistimallerin sıkça görüldüğü bir zaman dilimi olarak da dikkat çeker. Din adamları ve bilginleri hiyerarşisindeki menfaat kavgaları, dinî emir ve kuralların keyfi yorumlanması ve yöneticilerin dinî kurallara aykırı tutum ve tavırları, bunlardan rahatsız olan çeşitli kişilerce sıkça tenkit konusu yapılmaktaydı. Tarihsel kaynaklarda, kutsal kişiler ya da peygamberler olarak tanımlanan (ya da kendilerini böyle tanımlayan) bu şahıslar bazen insanlar arasında dolaşarak bazen de etraflarında oluşturdukları cemaatler aracılığıyla bu ahlâkî ve siyasi bozulmuşluğa karşı mücadele ediyorlardı.¹² Çoğunluğu yüzeysel ve sınırlı kalan bu tür hareketlerin bir kısmı oldukça etkili olmuş ve geniş halk kitlelerini etrafında toplamıştır. Doğal olarak bu hareketlerin öncüleri de gerek siyasi yöneticileri gerekse topluma yön veren din adamları hiyerarşisini rahatsız etmiş, onların tepkisini çekmiştir.

⁷ Borb, M; *Jesus*, s.43; Brooke G.J; *The Birth Of Jesus*, s.78.

⁸ Burg, H; *Christentum und Jesus*, s.85.

⁹ Lapide, P - Ulrich, L; *Jesus In Two Perspectives A Jewish-Christian Dialog*, s.38.

¹⁰ Burg, H; *Christentum Und Jesus*, s.102.

¹¹ Bihlmeyer, K -Tuchle, H; *I ve IV. Yüzyıllarda Hıristiyanlık*, s.7-8.

¹² Kevin, J.D; *Christian Faith And Social Action*, s.164.

2. Dağdaki Vaazın Verildiği zamandaki dini ve siyasi durum

Hız. İsa öncesindeki dini ve siyasi duruma göz attığımızda şöyle bir tablo görürüz: Filistin bölgesi M.Ö.332'de Büyük İskender'in işgaliyle birlikte Yunan Medeniyetinin etkisini hissetmeye başlamıştı. M.Ö.63'ten itibaren ise Roma'ya bağlı bir Yahudi Krallığı haline geldi. Hız. İsa'nın doğduğu yıllarda bu krallığın başında "Büyük Hirodes" (M.Ö.37-M.S.4) vardı. Daha sonraki bazı gelişmeler sonucunda Yahuda ve Samireye'yi içine alan bölge Roma valilerince idare edilmeye başlandı. M.S. 26-36 yılları arasında görev yapmış olan ve İsa'nın idamını onaylayan Pontius Platus da bunlardan biridir. Bu idare tarzı içerisinde Yahudiler bir tür yargılama özerkliğine sahipti.¹³ Özel mahkemeleri vardı. Ancak, idam cezası için valinin onayı gerekmektedir. Anlaşılan Roma, idaresi altındaki milletlere dini inanç konusunda belli bir özgür saha bırakmaktadır. Fakat otoritesine karşı tehdit olarak gördüğü eylemlere çok sert mukabelede bulunmaktadır. Bu şartlar altında Yahudilere belli düzeyde hoşgörü gösteren Putperest Roma ile, tarihleri siyasi mücadelelerle geçmiş ve dini anlayışları dünyevi hakimiyeti gerektiren "Tanrı'nın seçilmiş halkı"nın barış ve huzur içerisinde yaşamaları imkansız olmuştur. Yahudiler, boyun eğmek zorunda olsalar da, Roma egemenliğini hazmedemez durumdadırlar. Bekledikleri Mesih de -o gün Roma esaretinden buldukları için- onları Romalıların elinden kurtaracak bir şahsiyettir.¹⁴

Hız. İsa'nın Dağdaki Vaazını verdiği dönemde Filistin'in dini coğrafyasına baktığımızda, Yahudilik ve Putperestliğin bölgede hakim inançlar olduğunu görmekteyiz. Putperestler Roma Devletinin himayesi altındadır, ancak nüfus açısından bölge halkının çoğunluğu Yahudidir. Romalılar politeisttir. Böyle bir inançta bir takım gelenekler var olmakla birlikte, sınırları açıkça belli bir teolojik ve ritüel yapı söz konusu değildir. Hız. İsa öncesinde Yahudilik ise yekpare bir yapı arz etmez. Genel hatlarıyla bu yapı şu şekilde tasvir edilebilir: Mabel'di merkez edinmiş olan Ferisiler ve Sadukiler'den oluşan Yahudilik; Esseniler ve diğer vaftizci hareketler gibi Filistin-Ürdün bölgesinde yer alan ve merkezi Yahudilikten ayrı gruplar ile sentezci bir nitelikte olup, kendi inançları ile yerel ve kültürel bazı unsurları birleştirmiş olan Samiriler, yani Heretik Yahudilik.¹⁵

Hız. İsa'nın, hangi Yahudi akımı içerisinde doğup büyüdüğü hakkında farklı görüşler varsa da, onun hitap ettiği kesim Ortodoks Yahudilerdir. Bu Ortodoks Yahudiliğe inanç ve dini uygulamalar açısından baktığımızda şu hususlar dikkati çeker: Hız. İsa'nın yaşadığı döneme gelinceye dek Yahudilikte yerleşik bir akidenin, yani üzerinde genel mutabakat oluşmuş bir inanç sisteminin henüz var olmadığı anlaşılmaktadır¹⁶ Bununla birlikte dönemin

¹³ Gough, M; *The Early Christians*, s.130.

¹⁴ Leeuwen, A.T; *Christianity In World History*, s.36-89.

¹⁵ Gündüz Ş, "İslam da Ötekinin Bilimi", s.177-189.

¹⁶ Vermes ,G; *Jesus The Jew*, s.102-11; Doran, R; *Birth Of A Worldview In Early In Its Jewish And Pagan Context*, s.93-98.

Yahudileri arasında Tevrat'ta ifadesini bulan bazı temel inanç unsurlarının varlığı muhakkaktır. Bunlardan en başta geleni Tanrı inancıdır. Dini hayatın merkezinde ise mabed vardır. Diğer yandan Yahudi "Kanun"u(Şeriatı) özellikle Ortodoks Yahudiliğin ana bünyesini oluşturan Ferisiler nezdinde hayati bir öneme sahiptir. Buna ilaveten, şimdi olduğu gibi, o dönemde de Yahudilik bu dünya ile son derece ilgili bir din görünümündedir. Öyle ki, bu dini asıl unsurları itibariyle tarihten ve siyasetten ayrı düşünmek neredeyse mümkün değildir.¹⁷ Önemli dini fenomenler ya tamamen bu dünyaya yöneliktir ya da bunların bu dünyaya yönelik bir tarafı mevcuttur. Yahudi kutsal metinlerine baktığımızda da, çoğunlukla bir milletin dini ve siyasi mücadele tarihini görürüz. Rabb'in ve Hz. Musa'nın İsrailoğullarına telkinleri çoğunlukla bu dünyaya dairdir. İlahi ceza da mükâfat da bu dünyadadır. Rabbe itaat veya itaatsizlik, sonuçlarını net bir biçimde siyasi ve toplumsal planda gösterir. Meselâ, Hâkimler dönemi boyunca, İsrail oğulları başka ilahlara taptığında Rab öfkelenip onları diğer milletlerin eline verir. Pişman olup tekrar Rabb'e yöneldiklerinde onları esaretten kurtarır.¹⁸

3. Dağdaki Vaazın Muhatapları

Yeni Ahit'te yer alan ve Sinoptik İnciller olarak adlandırılan ilk üç İncil'de çarmıh hadisesi öncesi İsa'nın, mesajını, öncelikle içinde yaşadığı İsrail oğulları arasında yaymayı hedeflediği anlatılır. Örneğin Hz. İsa, Matta İnciline göre "Ben yalnız İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına gönderildim" der.¹⁹ Ayrıca Hz. İsa talebelerinin de kendilerine öğrettiği mesajı İsrail halkı arasında yaymalarını ister: " Hz. İsa, on ikileri şu buyrukla halkın arasına gönderdi: 'Diğer uluslara ait yerlere gitmeyin. Samiriyelere ait kentlerin de hiçbirine uğramayın. Bunun yerine, İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına gidin. Gittiğiniz her yerde göklerin egemenliğinin yaklaştığını duyurun'"²⁰ Böylelikle ikişerli gruplar halinde İsa'nın talebeleri, İsa'nın kendilerine öğrettiği mesajı yayarak köy köy dolaşmaya başladılar.²¹

Burada bizi ilgilendiren kısım ise; Hz. İsa Dağdaki Vaazını havarilerine ve kendisine inanan İsrail halkına yapmıştır. Dağdaki Vaazın muhatapları Hz. İsa'ya gönülden bağlı olan kimselerdi diyebiliriz. Çarmıh hadisesinden sonra bütün uluslara gitmeleri Dağdaki Vaazla doğrudan ilgili değildir. Dağdaki Vaazın özelde muhatapları havariler ve İsrail halkından Hz. İsa'ya inan kimselerdi.

4. Dağdaki Vaazın Metni

Hz. İsa'nın talebeleri ve hayranları karşısında dağın yamacına çıkarak

¹⁷ Hoflen, D; *Judaism.*, s.34-40; Bultman,R ; *Theologie Des Neuen Testaments.*, s.93.

¹⁸ *Hakimler* 1-20.

¹⁹ *Matta* 15:24.

²⁰ *Matta*10:5-7.

²¹ *Markos* 6:7; *Luka* 9:3-6.

yaptığı konuşma Hıristiyan ilahiyatında “Dağdaki Vaaz” olarak isimlendirilmiştir. Hz. İsa bu vaazında, Hıristiyanlığın önemle üzerinde durduğu ahlâki prensipleri ifade etmiştir. İsa’nın yaptığı bu konuşma Matta İncilinde ve Luka İncilinde geçmektedir.²²

“Ne mutlu ruhta fakir olanlara, çünkü göklerin egemenliği onlarındır. Ne mutlu yasalı olanlara! Çünkü onlar teselli edilecekler. Ne mutlu yumuşak huylu olanlara! Çünkü onlar yeryüzünü miras alacaklar. Ne mutlu doğruluğa acıkıp susayanlara! Çünkü onlar doyurulacaklar. Ne mutlu merhametli olanlara! Çünkü onlar merhamet bulacaklar. Ne mutlu yüreği temiz olanlara! Çünkü onlar Tanrı’yı görecekler. Ne mutlu barışı sağlayanlara! Çünkü onlara Tanrı oğulları denecek. Ne mutlu doğruluk uğruna zulüm görenlere! Çünkü göklerin egemenliği onlarındır.

Benim yüzümden insanlar size sövüp zulmettikleri, yalan yere size karşı her türlü kötü sözü söyledikleri zaman ne mutlu size! Sevinin, sevinçle çoşun! Çünkü göklerdeki ödülünüz büyüktür. Sizden önce yaşayan peygamberlere de böyle zulmettiler.”²³

“Yeryüzünün tuzu sizsiniz. Ama tuz tadını yitirirse, bir daha ona nasıl tuz tadı verilebilir? Artık dışarı atılıp ayak altında çiğnenmekten başka işe yaramaz.”²⁴

Dünyanın ışığı sizsiniz. Tepeye kurulan kent gizlenemez. Kimse kandil yakıp tahıl ölçeğinin altına koymaz. Tersine kandilliği koyar; evdekilerin hepsine ışık sağlar. Sizin ışığınız insanların önünde öyle parlansın ki, iyi işlerinizi görerek göklerdeki Babanız’ı yüceltsinler!”

Kutsal Yasa’yı ya da peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmak için geldiğimi sanmayın. Ben geçersiz kılmaya değil, tamamlamaya geldim. Size doğrusunu söyleyeyim, yer ve gök ortadan kalkmadan, her şey gerçekleşmeden, Kutsal Yasa’dan ufacık bir harf ya da bir nokta bile yok olmayacak. Bu nedenle, bu buyrukların en küçüğünden birini çiğner ve başkalarına öyle öğretirse, Göklerin Egemenliğinde en küçük sayılacak. Ama bu buyrukları kim yerine getirir ve başkalarına öğretirse, Göklerin Egemenliğinde büyük sayılacak. Size şunu söyleyeyim: Doğruluğunuz din bilginleriyle Ferisiler’inkini aşmadıkça, Göklerin Egemenliğine asla giremezsiniz!”

“Atalarımıza, ‘adam öldürmeyeceksin. Öldüren yargılanacak’ dendiğini duydunuz ben size diyorum ki, kim kardeşine aşağılayıcı bir söz söylerse, Yüksek Kurul’da yargılanacaktır. Kim kardeşine ahmak derse, cehennem ateşini hak edecektir. Bu yüzden sunakta adak sunarken kardeşinin sana karşı bir şikayeti olduğunu anımsarsan, adağını orada, sunağın önünde bırak git önce

²² Aydın, M; *Dinler Sözlüğü*, s.155-156.

²³ *Matta* 5:1-12, *Luka* 6:20-23.

²⁴ *Matta* 5:13, *Luka* 14:34-35.

kardeşinle barış; sonra gelip adağını sun. Senden davacı olanla daha yoldayken çabucak anlaş. Yoksa o seni yargıca, yargıç da gardiyana teslim edebilir; sonunda da hapse atılabilirsin. Sana doğrusunu söyleyeyim, borcunun son kuruşunu ödemedi oradan asla çıkamazsın.”

“ ‘Zina etmeyeceksin’ dediğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, bir kadına şehvetle bakan her adam, yüreğinde o kadınla zina etmiş olur. Eğer sağ gözün günah işlemene neden olursa, onu çıkar at. Çünkü vücudunun bir üyesinin yok olması, bütün vücudunun cehenneme atılmasından iyidir. Eğer sağ elin günah işlemene neden olursa, onu kes at. Çünkü vücudunun bir üyesinin yok olması, bütün vücudunun cehenneme gitmesinden iyidir.

“Kim karısını boşarsa ona boşanma belgesi versin’ denmiştir. Ama ben size diyorum ki, karısını fuhuş dışında bir nedenle boşayan onu zinaya itmiş olur. Boşanmış bir kadınla evlenen de zina etmiş olur.”

“Yine atalarımıza, ‘yalan yere ant içmeyeceksin, ama Rab’bin önünde içtiğin antları yerine getireceksin’ dediğini duydunuz. Oysa ben size diyorum ki, hiç ant içmeyin: Ne gök üzerine, çünkü orası Tanrı’nın tahtıdır; ne yer üzerine, çünkü orası Tanrı’nın tahtıdır; ne yer üzerine, çünkü orası O’nun ayak taburesidir; ne de Yeruşalim üzerine çünkü orası Büyük Kral’ın kentidir. Başınızın üzerine de ant içmeyin. Çünkü saçınızın tek telini ak ya da kara edemezsiniz. Evet’iniz evet, ‘hayır’ınız hayır olsun. Bundan fazlası Şeytan’dandır.”²⁵

“ ‘Göze göz, dişe diş’ dediğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, kötüye karşı direnmeyin. Sağ yanağınıza bir tokat atana öbür yanağınızı da çevirin. Size karşı davacı olup mintanınızı almak isteyen abanızı da verin. Sizi bin adım yol yürümeye zorlayanla iki bin adım yürüyün. Sizden bir şey dileyene verin, sizden ödünç isteyen geri çevirmeyin.”²⁶

“ ‘Komşunu seveceksin, düşmanından nefret edeceksin’ dediğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, düşmanlarınızı sevin, size zulmedenler için dua edin. Öyle ki, göklerdeki Babanız’ın oğulları olasınız. Çünkü O, güneşini hem kötülerin hem iyilerin üzerine doğurur; yağmurunu hem doğruların hem eğrilerin üzerine yağdırır. Eğer yalnız sizi sevenleri severseniz, ne ödülünüz olur? Vergi görevlileri de öyle yapmıyor mu? Yalnız kardeşlerinize selam verirseniz, fazladan ne yapmış olursunuz? Putperestler de öyle yapmıyor mu? Bu nedenle, göksel Babanızın yetkin olduğu gibi siz de yetkin olun.”²⁷

“Doğruluğunuzu insanların gözü önünde gösteriş amacıyla sergilemekten kaçın. Yoksa göklerdeki Babanız’dan ödül alamazsınız.

²⁵ Matta 5:14-37.

²⁶ Matta 5:38-42, Luka 6:29-30.

²⁷ Matta 5:43-48, Luka 6:27-28, 32-36.

“Bu nedenle, birisine sadaka verirken bunu borazan çaldırarak ilan etmeyin. İkiyüzlüler, insanların övgüsünü kazanmak için havralarda ve sokaklarda böyle yaparlar. Size doğrusunu söyleyeyim, onlar ödülleri almışlardır. Siz sadaka verirken, sol eliniz sağ elinizin ne yaptığını bilmesin. Öyle ki, verdiğiniz sadaka gizli kalsın. Gizlice yapılanı gören Babanız sizi ödüllendirecektir.²⁸

Dua ettiğiniz zaman ikiyüzlüler gibi olmayın. Onlar, herkes kendilerini görsün diye havralarda ve caddelerin köşe başlarında dikilip dua etmekten zevk alırlar. Size doğrusunu söyleyeyim, onlar ödülleri almışlardır. Ama siz dua edeceğiniz zaman iç odanıza çekilip kapıyı örtün ve gizlide olan Babanız’a dua edin. Gizlilik içinde yapılanı gören Babanız sizi ödüllendirecektir. Dua ettiğinizde, Putperestler gibi boş sözler tekrarlayıp durmayın. Onlar söz kalabalığıyla seslerini duyurabileceklerini sanırlar. Siz onlara benzemeyin! Çünkü Babanız nelere gereksinmeniz olduğunu siz daha O’ndan dilemeden önce bilir.

“Bunun için siz şöyle dua edin:
Göklerdeki Babamız,
Adın kutsal kılınsın.
Egemenliğin gelsin.
Gökte olduğu gibi, yeryüzünde de
Senin isteğin olsun.
Bugün bize gündelik ekmeğimizi ver.
Bize karşı suç işleyenleri bağışladığımız gibi,
Sen de bizim suçlarımızı bağışla.
Ayartılmamıza izin verme.
Bizi kötü olandan kurtar.
Çünkü egemenlik, güç ve yücelik
Sonsuzlara dek senindir. Amin.

“Başkalarının suçlarını bağışlarsanız, göksel Babanız da sizin suçlarınızı bağışlar. Ama siz başkalarının suçlarını bağışlamazsanız, Babanız da sizin suçlarınızı bağışlamaz.”²⁹

Oruç tuttuğunuz zaman, ikiyüzlüler gibi surat asmayın. Onlar oruç tuttuklarını insanlara belli etmek için kendilerine perişan bir görünüm verirler. Size doğrusunu söyleyeyim, onlar ödülleri almışlardır. Siz oruç tuttuğunuz zaman, başınıza yağ sürüp yüzünüzü yıkayın. Öyle ki, insanlara değil, gizlide olan Babanız’a oruçlu görünesiniz. Gizlilik içinde yapılanı gören Babanız sizi ödüllendirecektir.³⁰

²⁸ Matta 6:1-4.

²⁹ Matta 6:5-15, Luka 11:2-4.

³⁰ Matta 6:16-18.

“Yeryüzünde kendinize hazineler biriktirmeyin. Burada güve ve pas onları yiyip bitirir, hırsızlar da girip çalarlar. Bunun yerine kendinize gökte hazineler biriktirin. Orada ne güve ne pas onları yiyip bitirir, ne de hırsızlar girip çalar. Hazineniz neredeyse, yüreğiniz de orada olacaktır.

“Bedenin ışığı gözdür. Gözünüz sağlamsa, bütün bedeniniz aydınlık olur. Gözünüz bozuksa, bütün bedeniniz karanlık olur. Buna göre, içinizdeki ‘ışık’ karanlıksa, ne korkunçtur o karanlık!

“Hiç kimse iki efendiye kulluk edemez. Ya birinden nefret edilip öbürünü sever, ya da birine bağlanıp öbürünü hor görür. Siz hem Tanrı’ya hem de paraya kulluk edemezsiniz.”³¹

“Bu nedenle size şunu söylüyorum: ‘Ne yiyip ne içeceğiz?’ diye canınız için, ‘Ne giyeceğiz?’ diye bedeniniz için kaygılanmayın. Can yiyecekten, beden de yiyecekten daha önemli değil mi? Gökte uçan kuşlara bakın! Ne eker, ne biçer, ne de ambarlarda yiyecek biriktirirler. Göksel Babanız yine de onları doyurur. Siz onlardan çok daha değerli değil misiniz? Hangi biriniz kaygılanmakla ömrünü bir anlık uzatabilir? Yiyecek konusunda neden kaygılanıyorsunuz? Kır zambaklarının nasıl büyüdüğüne bakın! Ne çalışırlar, ne de iplik eğirirler. Ama size şunu söyleyeyim, bütün görkemine karşın Süleyman bile bunlardan biri gibi giyinmiş değildi.

Bugün var olup yarın ocağa atılacak olan kır otunu böyle giydiren Tanrı’nın sizi de giydireceği çok daha kesin değil mi, ey kıt imanlılar?

“Öyleyse, ‘Ne yiyeceğiz? Ne içeceğiz?’ ya da ‘Ne giyeceğiz?’ diyerek kaygılanmayın. Uluslar hep bu şeylerin peşinden giderler. Oysa göksel Babanız bütün bunlara gereksinmeniz olduğunu bilir. Siz öncelikle O’nun egemenliğinin ve doğruluğunun ardından gidin, o zaman size bütün bunlar da verilecektir. O halde yarın için kaygılanmayın. Yarının kaygısı yarının olsun. Her günün derdi kendine yeter.”³²

“Başkasını yargılamayın ki, siz de yargılanmayasınız. Çünkü nasıl yargılasanız öyle yargılanacaksınız. Hangi ölçekle verirseniz, aynı ölçekle alacaksınız. Sen neden kardeşinin gözündeki çöpü görürsün de kendi gözündeki merteği fark etmezsin? Kendi gözünde mertek varken kardeşine nasıl, “izin ver, gözündeki çöpü çıkarayım” dersin? Seni ikiyüzlü! Önce kendi gözündeki merteği çıkar, o zaman kardeşinin gözündeki çöpü çıkarmak için daha iyi görürsün.”³³

³¹ Matta 6:19-24, Luka 12:33-36, Luka 16:13.

³² Matta 6:25-34, Luka 12:22-31.

³³ Matta 7:1-5, Luka 6:37-38, 41-42.

Kutsal olanı köpeklere vermeyin. İncilerinizi domuzların önüne atmayın. Yoksa bunları ayaklarıyla çiğnedikten sonra dönüp sizi parçalayabilirler.”³⁴

“Dileyin, size verilecek; arayın, bulacaksınız; kapıyı çalın, size açılacaktır. Çünkü her dileyen alır, arayan bulur, kapı çalana açılır. Hanginiz kendisinden ekmek isteyen oğluna taş verir? Ya da balık isterse yılan verir? Sizler kötü yürekli olduğunuz halde çocuklarınıza güzel armağanlar vermeyi biliyorsanız, göklerdeki Babanız’ın, kendisinden dileyenlere güzel armağanlar vereceği çok daha kesin değil mi?³⁵

İnsanların size nasıl davranmasını istiyorsanız, siz de onlara öyle davranın. Çünkü Kutsal Yasa’nın ve peygamberlerin söylediği budur”³⁶

“Dar kapıdan girin. Çünkü yıkıma götüren kapı geniş ve yol enlidir. Bu kapıdan girenler çoktur. Oysa yaşama götüren kapı, yol da çetindir. Bu yolu bulanlar azdır.”³⁷

“Sahte peygamberlerden sakının! Onlar size kuzu postuna bürünerek yaklaşırlar, ama özde yırtıcı kurtlardır. Onları meyvelerinden tanıyacaksınız. Dikenli bitkilerden üzüm, devedikenlerinden incir toplanabilir mi? Bunun gibi, her iyi ağaç iyi meyve verir, kötü ağaç ise kötü meyve verir. İyi ağaç kötü meyve kötü ağaç da iyi meyve veremez. İyi meyve vermeyen her ağaç kesilip ateşe atılır. Böylece sahte peygamberleri meyvelerinden tanıyacaksınız.”³⁸

“Bana ‘Ya Rab, ya Rab!’ diye seslenen herkes Göklerin Egemenliğine girmeyecek. Ancak göklerdeki Babam’ın isteğini yerine getiren girecektir. O gün birçokları bana diyecek ki, ‘Ya Rab, ya Rab! Biz senin adınla peygamberlik etmedik mi? Senin adınla cinler kovmadık mı? Senin adınla birçok mucize yapmadık mı? O zaman ben de onlara açıkça, ‘Sizi hiç tanımadım, uzak durun benden, ey kötülük yapanlar! Diyeceğim.’”³⁹

“İşte bu sözlerimi duyup uygulayan herkes, evini kaya üzerine kuran akıllı bir adama benzer. Yağmur yağar, seller basar, yeller eser, eve saldırır; ama ev yıkılmaz. Çünkü kaya üzerine kurulmuştur. Bu sözlerimi duyup da uygulamayan herkes, evini kum üzerine kuran budala adama benzer. Yağmur yağar, seller basar, yeller eser, evi sarsar. Ev yıkılır; yıkılışı da korkunç olur.”⁴⁰

5. Dağdaki Vaazın İmanla İlgili Hükümlerinin Tahlili

Hız. İsa’nın halka yönelik temel mesajlarını üç ana noktada özetlemek mümkündür. Bunlardan ilki, insanları Tanrı’nın krallığına davet etmektir. Bu

³⁴ Matta 7:6.

³⁵ Matta 7:7-11, Luka 11:9-13.

³⁶ Matta 7:12.

³⁷ Matta 7:13-14, Luka 13:24.

³⁸ Matta 7:15-20, Matta 12:33-35, Luka 6:43-44.

³⁹ Matta 7:21-23.

⁴⁰ Matta 7:24-27, Luka 6:47-49.

davet, Tanrı'nın emir ve yasalarına bağlanmak suretiyle ana iman etmeyi ve yaklaşan hesap/yargı gününe karşı hazırlıklı olmayı içermektedir.⁴¹ Temel mesajlardan ikincisi, Musa hukuku olarak da adlandırılan ilahi yasalara ya da haram ve helal kurullarına sıkı sıkıya bağlanmakla ilgilidir. Bu konuda Hz. İsa, hitap ettiği insanlara şöyle demektedir:

"Kutsal Yasa'yı ya da peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmak için geldiğimi sanmayın. Ben geçersiz kılmaya değil, tamamlamaya geldim. Size doğrusunu söyleyeyim, yer ve gök ortadan kalkmadan, her şey gerçekleşmeden, Kutsal Yasa'dan ufacık bir harf ya da bir nokta bile yok olmayacak. Bu nedenle, bu buyrukların en küçüğünden birini çiğner ve başkalarına öyle öğretirse, Göklerin Egemenliğinde en küçük sayılacak. Ama bu buyrukları kim yerine getirir ve başkalarına öğretirse, Göklerin Egemenliğinde büyük sayılacak."⁴²

Hz. İsa'nın mesajları arasında öne çıkan üçüncü husus ise, toplumda özellikle din adamları ve yöneticilerle ilişkili olarak görülen ahlaksızlıklara karşı mücadeledir. Kendisi, yaşadığı dönemde toplumsal yapıya egemen olan sosyo-kültürel çöküşe karşı bizzat tavır almış, hukukun ve ahlakın önemini vurgulamıştır.⁴³ Bu dönemde toplumu kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirmeye çalışan özellikle Ferisi ve Saduki ileri gelenlerinden oluşan gruplar, hukuku da menfaatlerine göre yorumlayıp uygulamakta; dinsel inanç, beklenti ve mekanları kişisel amaçlarına uygun şekilde anlayıp kullanmaktaydılar.⁴⁴ Ayrıca hem Yahya, hem de İsa ile ilgili hadiselerde görüldüğü gibi, toplumsal yapı, kendi otoritesine karşı oluşabilecek her türlü muhalefeti şiddetle bastırmaktan veya ortadan kaldırmaktan asla çekinmeyen bir siyasal mekanizmanın tahakkümü altında bulunuyordu. İşte Hz. İsa söz ve eylemleriyle bütün bu güç odaklarına karşı mücadele etmiştir.⁴⁵ Ve şöyle demiştir: "Hiç kimse iki efendiye kulluk edemez, Ya birinden nefret edip öbürünü sever, ya da birine bağlanıp öbürünü hor görür. Siz Tanrı'ya, hem de paraya kulluk edemezsiniz."⁴⁶

6. Dağdaki Vaazın İbadetle İlgili Hükümlerinin Tahlili

Hz. İsa'nın, Dağdaki Vaazına, Hıristiyanın müjdelerde belirtilen özelliklerini açıklamakla başladığı dile getirilmiştir. Daha sonra, bu müjdeler ışığında yaşaması karşılığında toplum içerisindeki sağlığını açıklamak için de onu tuz ve ışığa benzetmiştir. Sonra sözlerine Hıristiyan kişinin doğruluğunun Tanrı yasasını kabul etmesi ve hiçbir öğüdü görmemezlikten gelmemesi ve ilahi öğretilere hiçbir engel koymamasıyla da, din bilginleri ve

⁴¹ Backus, I; *The Church Fathers In The West*, s.114-119.

⁴² *Matta* 5:18-19.

⁴³ Aydın, M; *Dinler Sözlüğü*, s.155-156; Bowden, J; *Jesus*, s.1.80.

⁴⁴ John, R; *Basic Christianity*, s.116.

⁴⁵ Armstrong, K; *A History Of God From Abraham To The Present*, s.111.

⁴⁶ *Matta* 6:24.

Ferisilerin doğruluğundan daha üstün gelmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁷ Hıristiyanın doğruluğu, sadece söz ve davranışlarla ortaya koyduğu sınırsız bir doğruluk değil, yüreğinde kaynayan, fikirlerinde ve müdafaasında ortaya çıkan bir doğruluk olması gerektiği belirtilmiştir. Bu doğruluğun Hıristiyanın içinde bulunup gizlilik içinde yaptığı bir doğruluk olduğu vurgulanmıştır.⁴⁸

Hz. İsa'nın öğretilerine uygun olan doğruluğun, dini ve ahlaki olmak üzere iki uzantısını kapsadığını anlamının önemli olduğu söylenmiştir. Kimileri İnanan Hıristiyana gerekli olan şeyin genel ya da özel anlamda kiliseye gitmenin dini bir canlılık olduğunu söyler.⁴⁹ Bunların aksine takva ve sakınmayı terk ederek dinden soyutlanmış bir Hıristiyanlığı anlatma gayretinde olanların var olduğundan söz edilmiştir.⁵⁰ Onlara göre Tanrı'ya yapılan dua sanki dünyalık bir çağırma ya da komşularıyla günlük sıradan konuşmayı ifade etmektedir.⁵¹ Fakat Hz. İsa İnananlara gerçek Hıristiyan kişinin doğruluğunun, iki hususu birlikte kapsadığını söylemiştir: Takva ve ahlak, Kilisede ve dünyada hizmet.⁵²

Hz. İsa, Hıristiyanın doğruluğunun, kutsal yasaya uyan din bilginlerinin doğruluğundan daha fazla olması gerektiğini öğretmiştir. İtaatin yürekten olması ve sevginin, bazılarını sevmekle yetinen Putperestlerin din sevgisinden daha büyük olması gerektiğini söylemiştir. Hıristiyanın sevgisinin aynı zamanda düşmanlarını da kapsaması gerektiğini söylemiştir.⁵³

Yeni Ahit, Hıristiyanların diğer insanlara benzemediğinden epeyce bahsetmektedir. Hz. İsa kendisine tabii olanları sözde kilisenin riyakâr vaziyetine bürünmemelerini, Hıristiyan bir toplum olmaya, bunu yaşantısında ve amellerinde dini kurumlardan üstün tutmaya ve büyük kilisenin ortasında küçük ama hakiki bir kilise kurmaya davet etmiştir.⁵⁴ Dindarlık yolunda ve ahlak hususunda en temel ihtilaf; "Hıristiyanın doğruluğunun", soyut bir dış görünüşten ibaret değil, yüreğinin derinliğinde olması gerektiği vurgulanmıştır.⁵⁵

Dağdaki Vaazda Hz. İsa, iyi amellerini görmeleri için insanların gözleri önünde yapan hıristiyanları uyarmıştır. İlk anda bu vasiyet daha evvel geçmiş olan "Sizin ışığınız insanların önünde öyle parlansın ki, iyi işlerinizi yaparak göklerdeki Babanızı yüceltsinler!"⁵⁶ vasiyetiyle çelişiyor gibi görünmektedir.⁵⁷ İyi amellerde bulunma hususunda Dağdaki Vaazda iki metne rastlamaktayız.

⁴⁷ Stott, J; The Message Of The Sermon On The Mount, s.118-123

⁴⁸ Stott, J; The Message Of The Sermon On The Mount., s.133.

⁴⁹ Fox, E; The Sermon On The Mount, s.78-86.

⁵⁰ Candy, M.; "Sermon" s.601-610.

⁵¹ Witte, A; Commentary On The Synoptic Gospels, s.76.

⁵² Fox; E; The Sermon On The Mount, s.87-88.

⁵³ Matta 5, Brill, E; The İdeal Of The Self-Governing Church., s.90.

⁵⁴ Stock, A; The Method And Message Of Matthew, s.80.

⁵⁵ Swinburne, R; *The Christian God*, s.209.

⁵⁶ Matta 5:16.

⁵⁷ Guthrie, D; *New Bible Commentary*, s.302.

Her ikisinde de “Görsünler diye” ya da “Size baksınlar diye” lafızlarıyla ifade edilmiştir. İlk sözde Hıristiyanlara öğüt veren söylem, ikincisinde ise Hıristiyanları sakındıran söylemle karşılaşılır.⁵⁸ Bunun tahlilinin şu şekilde yapıldığı vurgulanmıştır. Bu söylemlerin temel anlamda çelişkili olmadığı sadece zahiri bir çelişki olduğu belirtilir.⁵⁹ Mesih iki muhtelif tabiatla konuşmuştur. Hz. İsa Hıristiyanlara, Tanrı’ya korkuyla baktıkları zaman;“ Bu ışığınız insanlar önünde öyle parlasın ki!” demelerini istemiş, gururlu olduğu bir anda ise “iyi amellerinizi insanların önünde yapmaktan sakının!” demiştir. Hıristiyanın ışığının yayılması için güzel amellerini açıktan yapması, takvasından dolayı da beliren amellerini gururlanmaması için gizliiden yapmasının uygun olduğu açıklanmıştır.⁶⁰ Burada iki yorumu da kapsayan bir emir var oda “Tanrı’yı yücelmektir” O halde iyi amellerin insanların önünde yapmamanın nedeni insanları değil Tanrı’yı yüceltmek için olmalıdır. Güzel işlerin insanların önünde ışık gibi tutmanın nedeni ise Tanrı’nın şanını yüceltmek içindir.⁶¹

Dağdaki Vaazda Hz. İsa’nın “dinsel doğrulukla” ya da “iyilikle” ilgili sunduğu doğruluk, dua ve oruçtur. Bunlar da tüm dinlerde yapılması istenilen şeylerdir. Bununla Yahudilerin fakirlere yardım etmeleri, dua etmeleri, oruç tutmaları istenmiş ve huzurda bütün bunlardan hesaba çekileceklerdir. Hz. İsa da öğrencilerinden bu işleri yapmalarını istemiştir.⁶²

Hz. İsa “ eğer dua ve yardım edersen ya da oruç tutarsan” diyerek cümlelerini kurmamıştır. Aksine iyilik yaptığında, dua ettiğinde veya oruç tuttuğunda⁶³ diyerek konuşmasına başlamıştır.⁶⁴ Burada Hz. İsa’nın sunduğu bu emirler Hıristiyanın Tanrı’ya, kendisine ve başkalarına karşı görevlerini ifade etmektedir.⁶⁵ Mesela yardım edilğinden dolayı fakir ve muhtaç kimselerin sevindirilmiş olmasının önemli olduğu söylenmiştir. Dua edilği zaman ise; Tanrı’nın rızasını dileyerek Tanrı’ya olan güvenin tam ortaya çıkmış olacağı vurgulanmıştır. Oruç tutulduğu zaman (Ruhi yükselmenin vesilesi olan, yemekten sakınma ile)nefsi yererek kişiliğini düzeltme noktasında fırsat yakalanabileceği söylenmiştir.⁶⁶ Hz. İsa öğrencilerine bu emirleri yerine getirip getirmediğini sormadı onlara nasıl ve neden uymaları gerektiğini öğretmiştir.⁶⁷

⁵⁸ *Matta 6:5, Matta 5:16.*

⁵⁹ *Guthrie, D; New Bible Commentary, s.320-322.*

⁶⁰ *Holt, B; Jesus God Or The Son Of God?, s.211.*

⁶¹ *Cantril, H; The Words Of The Lord Jesus, s.134.*

⁶² *Herring, G; Introduction To The History Of Christianity, s.156.*

⁶³ *Matta 5:2,5, 16.*

⁶⁴ *Heim, M; Jesus, s.107.*

⁶⁵ *Wingate, A; Commentary On The Synoptic Gospels, s.413-415.*

⁶⁶ *Cullmann, O; The Christology Of The New Testament, s.129.*

⁶⁷ *Macquarric, J; Jesus Christ In Modern Thought, s. 120-23.*

7. Dağdaki vaazın Genel Hatlarıyla Ahlaki hükümlerinin tahlili

Hıristiyan ahlâkına göre iyi ve kötünün ne olduğunu belirleyen, Tanrı'nın yasasıdır. Ahlâkî iyilik, Hz. İsa tarafından açıklanmıştır. Tanrı, babadır; O, kendisine itaat edilmesini emreder; O'na itaat edilmelidir; çünkü O, insanlar için en iyi olanı bilir; insanlar O'na itaat etmezlerse, O'ndan uzaklaşmış, O'na karşı yabancılaşmış olurlar. Hıristiyan ahlâkının dayandığı temel kurallardan biri de, Yahudilik'te olduğu gibi, Tanrı'ya benzemektir. İnsanın Tanrı'ya benzemesinin anlamı, bütün varlıklar arasında, Tanrı'yla anlamlı bir iletişim kurabilme kapasitesinin yalnızca insana verilmiş olmasıdır. İnsanda var olan bu Tanrı'ya benzeme özelliği, insanın cesediyle ilgili özelliklerden değil, rûhuyla ilgili özelliklerden kaynaklanmaktadır.⁶⁸ Aynı zamanda bu benzeş, insanın diğer varlıklar üzerinde otorite sahibi bir yönetici olması ve insanın, bilgi, doğruluk ve kutsallık gibi özelliklere sahip olduğu anlamına gelmektedir. Hıristiyan ahlâkı, Tanrı'nın, kendi doğasını ve amacını, insanlığın yararına olmak üzere, Hz. İsa'ya vahyetmesi inancından kaynaklanır; İnciller, Hıristiyan inancının ve ahlâkının en önemli dayanaklarıdır.⁶⁹

Hıristiyan ahlâkını özetlemek için en çok kullanılan kelime, sevgi (agape)'dir. Hıristiyan ahlâkında anahtar motif, Hz. İsa'nın sahsında vahyedilmiş olan Tanrı'nın sevgisine karşı içten gelen bir sorumluluk duygusudur; İncillerde zikredilen bir diğer motif de, mükâfât arzusu (Cennet) ve ceza korkusudur (Cehennem); fakat bu motif, ikincil bir öneme sahiptir; önemli olan, birincisidir; ödül ve ceza, birincinin bir yan ürünü gibi düşünülmelidir; ödül için çaba sarfedenler değil, sevgiden dolayı çaba sarfedenler ödüle ulaşacaklardır.⁷⁰

Hıristiyan ahlâkı ile diğer ahlâkî gelenekler arasındaki benzerlik, doğal hukuk anlayışının doğmasına neden olmuştur; bu anlayış, insanda mevcut olan temel ahlâkî esasları kendiliğinden fark edebilme özelliğine dayanır; buna göre insandaki vicdan duygusu, insanın akli sâyesinde, doğru ile yanlış arasında ayırım yapabilme ve ahlâkî tercihlerde bulunabilme özelliğine sahiptir; bir mânâda vicdan, Tanrı'nın sesidir; fakat sunu da belirtmek gerekir ki, vicdan duygusuna duyulan güven sınırlıdır; zira bazen o, dış etkilerden dolayı insanı yanıltabilmektedir.⁷¹

Hıristiyanlıkta Eski Ahit geleneğinden hareketle Tanrı'nın suretinde yaratıldığı düşünülen insan bedeninin, Tanrı'nın bir mabedi olduğu anlayışı vardır.⁷² Dolayısıyla bu mabedin temiz tutulması ve kirletilmemesi gerekir. Ahlaklı olmak, iyi olmanın şartıdır. Bu ise nesne, niyet ve koşullar açısından

⁶⁸ Radburn, H.U; *Religion Give Up*, s.80-87.

⁶⁹ Urban, L; *Christian Thought*, s.301-307.

⁷⁰ Hadon, M.G; *Moral Laws*, s.112-114.

⁷¹ Radburn, H.U; *Religion Give Up*, s.302-303; Hadon, M.G; *Moral Laws*, s.115-117.

⁷² Cahill, S.L; *Christian Ethics*, s.302.

insan tutum ve davranışlarının iyi çerçevede gerçekleşmesini ifade etmektedir.⁷³ İyi ve ahlaklı olmak, tutkuların esiri olmamak, sağduyu, adalet, cesaret ve itidal gibi tam erdemlere sahip olmaktır. Hıristiyanlıkta bilgelik, akıllı olmak, öğüt, güç, bilgi, dindarlık ve Tanrı Korkusu Kutsal Ruh'un insana yönelik yedi armağanı olarak tanımlanır.⁷⁴

Hıristiyan geleneğine göre İsa Mesih'in "Dağ Vaazı" olarak bilinen deyişleri,⁷⁵ Hıristiyan ahlakının temel özelliklerini içermektedir.⁷⁶ Burada doğruluk, merhametli olmak, temiz kalplilik, yumuşak huyluluk, barışseverlik, affedicilik; gösteriş, kibir ve ikiyüzlülüğten uzak durma, insanların kusurlarından önce kendi kusurlarının farkında olma ve benzeri Hıristiyan yaşamına ilişkin temel kural ve değerler vurgulanır:⁷⁷

"Başkasını yargılamayın ki, siz de yargılanmayasınız. Başkasını nasıl yargıyorsanız, siz de aynı yoldan yargılanacaksınız. Hangi ölçekle ölçerseniz, size de aynı ölçek uygulanacak. Sen neden kardeşinin gözündeki çöpü görürsün de kendi gözündeki merteği fark etmezsin? Senin gözünde mertek varken nasıl olur da kardeşine, "izin ver de gözündeki çöpü çıkarayım" dersin? Seni ikiyüzlü! Önce kendi gözündeki merteği çıkar, o zaman kardeşinin gözündeki çöpü çıkarmak için daha iyi görürsün."⁷⁸

Beni, "Rab! Rab!" diye çağıran herkes "Göklerin Egemenliğine girecek değildir. Ancak göklerde olan babamın isteğini yerine getiren girecektir. O gün birçokları bana diyecek ki "Rab! Rab! Biz senin adınla peygamberlik etmedik mi? Senin adınla cinler kovmadık mı? Senin adınla birçok mucize yapmadık mı? O zaman ben de onlara açıkça şöyle diyeceğim: "Ben sizi hiç tanımadım. Çekilin önümden, ey kötülük yapanlar!"⁷⁹

İnsanlarla ilişkiler açısından birçok dinde vurgulanan ve "altın kural" olarak adlandırılan "Başkalarının size nasıl davranmasını istiyorsanız siz de onlara öyle davranın" ilkesi, Hıristiyan kutsal kitabında da vurgulanmaktadır.⁸⁰

"Dar Kapıdan girin. Çünkü yıkıma götüren kapı geniş ve yol enlidir. Bu kapıdan girenler çoktur. Oysa yaşama götüren kapı dar, yol çetindir. Bu yolu bulanlar azdır."⁸¹ Yeni Ahit yorumlarında "Enli ve Geniş" yolun ahlaki ihmal, yüzeysellik, enaniyet, riyakarlık, yalan, hırslar, eleştiri ruhu ve katılmış kalp olduğu vurgusu yapılmıştır. Çünkü onun sınırları gerçekten açıktır. Bu yolun darlığının sebebi Hz. İsa'nın "ilahî ilan" diye adlandırılan Tanrı'nın sözünde

⁷³ Radburt, H.U; *Religion Give Up*, s.118-120.

⁷⁴ Hadon, M.G; *Moral Laws*, s.118.

⁷⁵ *Matta* 5-7.

⁷⁶ Aydın, M; *Dinler Sözlüğü*, s.155; Hadon, M.G; *Moral Laws*, s.119.

⁷⁷ Radburt, H.U; *Religion Give Up*, s.122-123.

⁷⁸ *Matta* 7:1-5.

⁷⁹ *Matta* 7:21-23.

⁸⁰ *Matta* 7:12; Radburt, H.U; *Religion Give Up*, s.124-126.

⁸¹ *Matta*7:13-14.

bildirdiği kurallara sınır getirmesidir. Tabiki bu kurallar doğru ve düzgün kurallardır.⁸² Dar kapıdan girebilmenin ölçütü hırsları, bencilliği, aşırı istekleri terk etmekle olacaktır.

Yeni Ahit yorumlarında rastladığımız bir açıklama dikkatimizi çekmiştir. İki yolun var olduğu bildirilmiştir. Bunlardan Birincisi çileli-dar yol, bu yol İsa Mesih'in yoludur. Hz. İsa'ya bağlı olanların yoludur. Diğer yol ise geniş yoldur. Bunun dışında orta yol yoktur denilmiştir.⁸³ Aynı şekilde iki kapının var olduğundan söz edilmiştir. Biri dar kapı diğeri ise geniş kapıdır bu kapılar dışında başka bir kapının olmadığı belirtilmiştir. Toplulukların "çok topluluk" ve "az topluluk" olarak ikiye ayrılacağı belirtilmiştir. Başka aralarında tarafsız bir topluluğun olmadığını söylemişlerdir. Bu yolculuğun ise ya "Helakla" ya da "Hayatla" sona ereceği bildirilmiştir. Üçüncü bir alternatif yoktur. İsa Mesih'in insanları bir taraf olmaları gerektiği noktasında uyardığı belirtilmiştir.⁸⁴

Bir Hıristiyan azizi olan Saint Augustin (354-430)'e göre bütün eylemlerimizin gayesi, erdemdir; erdem de, akla uygun hareket ve ebedi mutluluğa götüren yasama sanatıdır. Ona göre, bu dünyada Hıristiyanlık'ın emirlerine inanan ve bu emirlere uygun bir şekilde yasayan insan, bu mutluluğa kavuşacaktır. Onun ahlâk anlayışı, Hıristiyan unsurlarla Platoncu unsurların bir karışımı olarak kabul edilmektedir.⁸⁵ Yeni Ahit yorumlarına göre, ahlâk yasası mutlak ve hiçbir şeye bağlı değildir; ahlâk yasası, Tanrı tarafından konduğu için iyi değildir, bilakis bu yasa iyi olduğu için Tanrı onu koymuştur; bir şey, Tanrı yasakladığı için kötü değil, kötü olduğu için Tanrı tarafından yasaklanmıştır. Bazı teologlara göre insan, Hz. Âdem'in işlemiş olduğu günahattan dolayı, günahattan kaçınma ve iyilik işleme konusundaki özgürlüğünü kaybetmiş ve ilâhî iradenin elinde bir kukla haline gelmiştir.⁸⁶ Ona göre Tanrı'nın inâyeti (Latince'si: Charis; İngilizce'si: Grace) olmasa, hiç kimse Şeytan'ın tasallutundan kurtulamaz ve Hıristiyanlığa uygun bir hayat yaşayamaz; ona göre ahlâkî hayat, sevgi (agape) kelimesiyle açıklanabilir. Hıristiyan düşünörlere göre doğal yasa, bizim doğa gereği eğilimli olduğumuz yasadır; vahyin doğaüstü yasası onu tamamlar, fakat onun yerini almaz; doğal insan, vahiy olmaksızın iyi olan şeyi bilebilir.⁸⁷ Bazı Hıristiyan kelamcılara göre akıl, doğru kullanıldığı takdirde bizi yanıltmaz; vahiy de, kaynağı Tanrı olduğu için bizi yanıltmaz; bu itibarla, akıl ve vahiy gerçeğinin, birbiriyle uyumlu olması zorunludur. Aquinas geleneğine bağlı olan Hıristiyan kelamcılar, ahlâkî ilkelerin gerçek kaynağı olarak Tanrı'yı görmekle beraber, insanın bu ilkeleri

⁸² Matta 11:30, Stott, J; *The Message Of The Sermon On The Mount*, s.115.

⁸³ Malachi, E.N; *The Birth Of Morality*, s.201-204.

⁸⁴ Radburt, H.U; *Religion Give Up*, s.217.

⁸⁵ Kedrick, K; *Saint Agustin And Understanding Of Religion*, s.35-36.

⁸⁶ Radburt, H.U; *Religion Give Up*, s.218-219.

⁸⁷ Hadon, M.G; *Moral Laws*, s.120; Eddrick, E; *Jewish Sharia*, s. 38-39; Radburt, H.U; *Religion Give Up*, s.220-221.

kendi aklıyla bilebileceğine inanırlar; onlara göre insan, vahiyden bağımsız olarak neyin iyi, neyin kötü olduğunu bulabilir.⁸⁸

Kaynaklar

Aydın, Mahmut; "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrı'ya: İsa'nın Tanrılaştırma Süreci" İslamiyât, C.3, Sayı 4,

Aydın, Mehmet; *Dinler Tarihine Giriş*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2002.

Aydın, Mehmet; *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2005.

Bihlmeyer, K; Tuchle; H; *I ve IV. Yüzyıllarda Hıristiyanlık*, Çev.: A.Göral, Güler Matbaası Yay., İstanbul, 1972.

Borb, Marcus; *Jesus, A New Vision*, New York, 1987

Brooke, G.J; *The Birth Of Jesus*, T&T Clark, Edinburg, 2000.

Bultman, Rudolf; *Theologie Des Neuen Testaments*, J.C.B. Mohr Tübingen, Köln, 1980.

Burg, Halbart; *Christentum Und Jesus*, Harper Press International, New York 1999.

Doran, Robert; *Birth Of A Worldview In Early Christianity In Its Jewish And Pagan Context*, Westview Press, Oxford, 1995.

Fox, Emmet; *The Sermon On The Mount*, A Division Of Harper Collins Puplichers, New York, 1989.

Gündüz, Şinasi; *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004.

Gündüz, Şinasi; *Mitoloji Ve İnanç Arasında*, Etüt Yay., Samsun, 1998.

Gough, Michael; *The Early Christians*, Praeger Publishers, New York, 1961.

Golf, T.; *Paul Chirstian Understanding*, Prage West İmprint, New York, 1994.

Kevin, J.D; *Christian Faith And Social Action*, Charles Press, England, 1987.

Kutsal Kitap; Yeni Çeviri, Ohan Matbacılık Ltd.Şti, İstanbul, 2001.

Lapide, Pinchas; Ulrich, Luz; *Jesus İn Two Perspectives A Jewish-Christian Dialog*, Lawrence Press, Ausburg, 1987.

Leeuwen, Van; *A.T. Christianity In World History*, Ediburgh House Pres, 1966.

⁸⁸ Hadden,R; *Religion And Marriage*, s.168-169.

Sarıkcıoğlu; Ekrem; Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, Kardelen Kitabevi, Isparta, 1999.

Stott, John; *The Message Of The Sermon On The Mount*, İnterVarsty Press, Leicester, United Kingdom, 1984.

Tümer, Günay - Küçük, Abdurrahman; *Dinler Tarihi*, OcakYayınları, Ankara, 1997

Vermes, Geza; *Jesus The Jew*, Dominican Publications, Philadelphia, 1973.

TERAKKİPERVER CUMHURİYET FIRKASI ile İLGİLİ GELİŞMELER

Yrd. Doç. Dr. Nurgün KOÇ*

Öz

Terakkiperver (İlerici) Cumhuriyet Fırkası (Partisi) Türkiye Cumhuriyeti'nde kurulan ilk muhalefet partisidir. Bu parti, Kurtuluş Savaşı'nın önde gelen liderleri tarafından - Kâzım Karabekir, Ali Fuat (Cebesoy), Rauf (Orbay), Refet (Bele), Adnan (Adıvar) - kurulmuştur. Parti ekonomi de dahil olmak üzere tüm alanlarda özellikle de kişi hak ve özgürlükleri bağlamında, dini inançları da kapsamak üzere, liberal özellikleriyle dikkati çeker. Kuruluşundan kısa bir süre sonra ortaya çıkan Şeyh Sait ayaklanması, parti ile ilişkilendirilmiş ve kapatılmasına karar verilmiştir. Böylece ülkede kurulan ilk muhalefet partisi bir yılını doldurmadan kapatılmıştır. Bu durum yani parti kapatma Türk demokrasi tarihinin en önemli sorunlarından biri olarak günümüze değin süregelmiştir.

Anahtar kelimeler: Terakkiperver Cumhuriyet Partisi, Şeyh Sait isyanı, Takrir-i Sükûn Kanunu, Fethi (Okyar), Kâzım Karabekir.

Issues regarding to the Progressive Republican Party

Abstract

Progressive Republican Party is the first opposition party founded in the Republic of Turkey. This party was founded by the prominent leaders of War of Independence Kâzım Karabekir, Ali Fuat (Cebesoy), Rauf (Orbay), Refet (Bele), and Adnan (Adıvar). The party draws attention with its liberal characteristics in all fields especially in the context of individual rights, and freedoms including also economy, and religious beliefs. Sheikh Said Rebellion which emerged after a while of the party's foundation was associated with the party, and it was decided to close. Therefore, the first opposition party in the country was closed even before completing its first year. Closure of parties like this case exists as one of the most important problems in the history of Turkish democracy till today.

Keywords: Progressive Republican Party, Sheikh Said Rebellion, State of siege, Fethi (Okyar), Kâzım Karabekir.

* Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiye Cumhuriyeti Tarihi ABD Öğretim Üyesi

Giriş

Milli Mücadele hareketinin başarıya ulaşmasının ardından ikinci ve belki de daha zorlu bir süreç başlayacaktır. Bu süreçteki en önemli gelişmeler yeni kurulmakta olan devletin rejiminin esaslarının belirlenmesi sırasında yaşanacaktır. Saltanatın kaldırılması, rejimin adının konması yani Cumhuriyet'in ilan edilmesi ve Hilafete son verilmesi sırasında ortaya çıkan görüş ayrılıkları Meclis'te ve özellikle de Mustafa Kemal Paşa ve Kurtuluş Savaşı'nı birlikte yürüttüğü en yakınındaki kader arkadaşları arasındaki kopmalara sebep olacaktır. Bu çalışmadaki amacımız ülkede oluşan ilk muhalefet partisine karşı oluşan tepkileri ortaya koymaya çalışmaktır.

Halk Fırkası'nın Mustafa Kemal Paşa ve İsmet Paşa önerliğindeki köktenci kanadı cumhuriyetin ilan edilme biçimine karşı çıkmış olan Rauf Bey önderliğindeki oldukça küçük ılımlılar grubu üzerindeki baskıyı arttırmayı sürdürür. Zamanla Halk Fırkası içindeki muhalefet güçlenmeye başlar. Meclis'te, Hükümet'in, Yunanistan'dan gelen Müslümanlar'ı, Rumlar'ın terk etmek zorunda kaldıkları ve geniş çaplı yolsuzluklara yol açan taşınmazlara yerleştirme ile ilgili tartışma ayrılığı iyice körükler. İsmet Paşa, bu durumda güvenoyu isteyip kolayca kazanınca, Rauf Bey ve otuz iki milletvekili partiden ayrılarak¹ 17 Kasım'da Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı kurarlar.²

Yeni parti Batı Avrupa'ya özgü liberal nitelikte bir partiydi. Halk Fırkası gibi laik ve milliyetçi politikardan yanaydı. Fakat onun merkezîyetçi, otoriter ve köktenci eğilimlerine karşı çıkararak adem-i merkezîyetçiliği, güçler ayrımını ve devrimci değişimden çok evrimci değişimi savunuyordu.³

Şevket Süreyya Aydemir, zaferden sonra Mustafa Kemal Paşa'nın adeta insanüstü bir varlık haline gelmesi ve İsmet Paşa'nın önlenemez yükselişi ile Kurtuluş Savaşının diğer kadrosunun geri planda kaldığını, Rauf Bey, Ali Fuat Paşa, Kâzım Karabekir'in diğerleriyle aralarındaki görüş ayrılıklarının onları geri plana attığını, bu durumda şan ve şerefle taşıdıkları askerlik görevinin de artık eskisi kadar önemini kalmaması ve hatta kabineden çıkarılan Erkânı Harbiye Reisliği ile de tam olarak aradıkları bağlantıyı kuramamış olmaktan dolayı, sonu hüsrarla bitecek yeni bir parti kurulması işine giriştiklerini belirtir.⁴

Parti kurucularından Ali Fuat Paşa, Terakkiperver Fırka'nın kuruluş amaçlarını anlatırken Cumhuriyet Halk Fırkası'nı eleştirir. Halk Fırkası'nın genel ilkeler dışında programının olmadığını belirtir. Ona göre fırkanın kapıları

¹ 7 Aralık 1924: "Sabit Bey'in Çankırıkapısı'ndaki evinde fırkamızda reis intihabı yapıldı. Fırka riyasetine tayin olundum. Hayırlı hizmetler. Rauf Bey ikinci, Doktor Adnan Bey üçüncü reis.", Bkz., Kâzım Karabekir, Günlükler (1906-1948), C: II, İstanbul 2009, s.936.

² Erik Jan Zürcher, Modernleşen Türkiye'nin Tarihi, İstanbul 1996, s.245.

³ a.g.e., s.246.

⁴ Şevket Süreyya Aydemir, İkinci Adam 1884-1938, C: I, İstanbul 2010, s.289-291.

genel görüşü ne olursa olsun her vatandaşa açıktı. “Fırkaya en ziyade mideciler hâkim olmuştu.” Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası dar anlamdaki siyasi nüfuz çekişmelerinden kaçınmış, son bir iki sene içindeki sınırlı da olsa tartışılan fikir akımlarından ortaya çıkan “salim cereyanları” belirleyerek bunları gerçekleştirmek için adım atmıştı. Fırkanın beyannamesi durumu oldukça açık bir biçimde tespit ederek kamuoyuna karşı kesin vaatlerde bulunmuştu. “Dar fırkacılık zihniyetinden, ihtiras ve tahakkümlerden nefret, milli birliğe taraftarlık, şahsi kabiliyetleri söndüren ve memlekette imansız bir midencilğe yol açan intisap ve himaye sistemlerine aleyhtarlık, en hakiki şekliyle milli hâkimiyeti, terakkiyi, tekâmülültizam, maksadın istihsali hususunda meşru ve kanuni vasıtalar haricine çıkarılmayacağını temin, mahalli hayatta halkın nüfuz ve inkişafını terviç gibi esaslar üzerine hazırlanmıştı ki, bunların her idrak sahibince tabii ve şayan-ı arzu görülmemesine imkân yoktu.” Cebesoy’a göre, Terakkiperver Fırka halkçılığa daha yakındı. Cumhuriyet Halk Fırkası’nın toplantıları gizli, diğerinin ise açıktı. Yeni fırkada ihtisas komisyonları vardı. Fırkanın kurulmasıyla birlikte Mustafa Kemal Paşa’nın alacağı durum çerçevesinde ilk kez modern ve siyasi yaşam başlayacak ya da keyfi ve şahıslara bağlı yönetim tüm olumsuzluklarıyla birlikte devam edecekti. Onun partiler üstünde alacağı durumla ülke gürültüsüz biçimde gelişme fırsatı yakalayacaktı.⁵

Fakat Mustafa Kemal Paşa’nın Halk Fırkası’ndan istifa etmeyeceği çok geçmeden belli oldu. Çünkü Fırka Umumi Reisi Vekâleti’ni İsmet Paşa üzerine almıştı. 22 Kasım 1924’e kadar Halk Fırkası’ndan istifa edenlerin sayısı 32’ye ulaştı. Bunların dördü bağımsız olduğundan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın mevcudu 28 olacaktı. İsmet Paşa 22 Kasım 1924’te istifasını verdi ve aynı gün Fethi Bey Başvekil tayin edilerek⁶ yeni hükümeti kurdu. Kabine şöyleydi:

Başvekil ve Milli Müdafaa Vekili: Ali Fethi (Okyar) Bey
 Dâhiliye Vekili ve Mübadele Vekili: Recep (Peker) Bey
 Adliye Vekili: Mahmut Esat Bey (İzmir Milletvekili)
 Maarif Vekili: Saracoğlu Şükrü Bey
 Ticaret Vekili: Ali Cenani Bey (Gaziantep)
 Sıhhiye ve Muavenet-i İçtimaiye Vekili: Dr. Mazhar Bey (Aydın)
 Hariciye Vekili: Şükrü (Kaya) Bey
 Nafia Vekili: Fevzi Bey (Diyarbakır)

⁵ Ali Fuat Cebesoy, *Siyasi Hatıralar Büyük Zaferden Lozan’a Lozan’dan Cumhuriyete*, C: I-II, İstanbul 2007, s.515-516.

⁶ Ali Fuat Paşa “Fethi Bey- İsmet Paşa farkı” olarak adlandırdığı durum hakkında şu tespitlerde bulunur: “İsmet Paşa’nın yerine Fethi Bey’in geçmesi basit bir şahıs değişmesi suretinde telakki edilemezdi. Bunun umumi hayatımızda da bir zihniyet değişmesi mahiyetini almasına pek çok ihtimal vardı. Fethi Bey’in siyasi şahsiyetinin pek bariz bir rengi vardı: Hürriyet, usul ve kanun taraftarlığı... Fethi Bey siyasi tesamuha hürmet eden, herkese hakkını vermek isteyen, haşin susturma usulleriyle hak kazanmaya razı olmayan bir zattı. Fakat bu güzel istidatları devamlı hale koymak için zemini müsait bulması şüpheli idi. Asil yıkıcı hücumlara kendi fırkasında uğrayacaktı.”, Bkz., a.g.e., s.520.

Ziraat Vekili: Hasan Fehmi Bey (Gümüşhane)

Maliye Vekili: Mustafa Abdülhalik (Renda) Bey.⁷

Kısa süre içinde Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın tüm karşıt güçlerin toplandığı bir yere dönüştüğü belirtilir. Parti politikaları arasında dini inançlara saygı da bulunuyordu. Neredeyse her tarafta dervişler, şeyhler, mollalar vb. dini inançlara önem veren bir partinin kurulduğunu anlatıyorlardı. Politik krizler birtakım kazançlara da yol açabilirdi. Gazi, böyle karışık bir ortamda hem Rauf Bey hem de pek çok kişiyle şahsi düşmanlığı olan İsmet Paşa'yı arenadan uzaklaştırmanın uygun olacağını düşündü. Bu arada muhalefetteki politikacılar ve basın da öngörülebilir her hatadan dolayı suçlanabilecekti. İsmet Paşa'nın o tarihlerde hasta olması 21 Kasım'da Ali Fethi Kabinesi formülünün uygulanması için iyi bir fırsat⁸ sağlamıştı. Ali Fethi, olumlu kişiliği ve popülaritesi ile kızışan politik arenayı bir süre rahatlatılabildi.⁹

Fethi Bey hükümeti güvenoyu alarak göreve başladı. Fakat istikrarın ne kadar süreceği şüpheliydi. Çünkü *"Halk Fırkası'nın muayyen bir zümresine mensup dimağlarda devlet ve memleket menfaatiyle politika menfaati çatışuyordu. Bunlar kanunların üstünde keyfi bir inhisar sahibi olmak istemişlerdi.*

*Terakkiperver Fırka ise şahsi tecavüzlerden sakınmış, ciddi bir tenkidçi vaziyetini muhafaza etmiş, memleketin idaresine ait müspet fikirlerin münakaşasıyla meşgul olmuştu."*¹⁰

Fethi Bey tarafından kurulan hükümetin uzlaşmayı sağlaması beklenmişti. *"O zamanki şartlarda Fethi Bey kabine kurabilecek biricik hükümet adamımızdı. Memlekette iyi kabul görmüş, dışarıda da itimatla karşılanmıştı. Fethi Bey Hükümeti, Cumhuriyetin başlangıcından beri bir devlet kurmak için çalışmış ilk hükümetti."* Fakat

⁷ Ali Fuat Paşa Fethi Bey'in kabinesini serbestçe oluşturmadığını belirtir. Fevzi Paşa ile görüşükten sonra Milli Müdafaa Vekâleti'ni üzerine aldığını böylece kabinenin en zor meselesinin başarılı bir şekilde halledildiğini belirtir. Müfritlerin yani sertlik yanlılarının Fethi Bey'den muhaliflerle temasta bulunmayacağına dair söz aldıklarını söyler. Ayrıca Fethi ve Recep (Peker) Bey arasındaki, Dâhiliye Vekili Recep Bey'in istifasıyla sonuçlanan zıtlaşmanın aslında Fethi Bey'in ılımlı, Recep Bey'in ise sertlik yanlısı olmasından kaynaklandığını da ifade eder. 10 Ocak 1925'te toplanan Halk Fırkası'nın bir gün sonra verilen beyanatından bir buhran geçirmekte olduğu anlaşılmıştı, Bkz., a.g.e., s.516-517, 523-524.

⁸ Başvekâlete atanan Ali Fethi Bey hastalığından büyük üzüntü duyduğu İsmet Paşa'nın istifası üzerine kendisine bu görevin verildiğini belirtir, Bkz., TBMM Zabıt Ceridesi, İ: 11, C: II, 22.11.1340 (1924). Fethi Bey, Meclis'te hükümet programını okurken İsmet Paşa başkanlığındaki Bakanlar Kurulu'nun iç ve dış siyasetinin ana hatlarıyla devam ettirileceğini bildirir. *"Memleketin ihyasına matuf semaratını iktıfat etmekte bulunduğumuz Cumhuriyet idaresinin teceddüt ve inkılâp sahasında vaz eylediği kanunları tatbik vazifesini omuzlarına almış olan Heyeti Hükümet bu vazifeyi azimle ifa ederek Türk Milletine mevcut asri ve medeni hayata doğru bilâ râm ilerleyecektir."* Ayrıca, Hükümet programı için Bkz., TBMM Zabıt Ceridesi, İ: 13, C: I, 27.11.1340 (1924).

⁹ Jorge Blanco Villalta, Atatürk, İspanyolca'dan İngilizce'ye Çev. William Campbell, Ankara 1991, s.345-346.

¹⁰ Cebesoy, a.g.e., s.520-521.

bu süreçte de Cumhuriyet Halk Fırkası birlikten uzaktı. Terakkiperver Fırkacıların ayrılması bile Halk Fırkası'nı birleştirememişti.¹¹

Programını düzenlemeye karar veren Halk Fırkası mücadele araçlarını değiştirmeye başladı. Şahsi hücumlar yerine ayrılığın sebeplerini şüpheli gösterme yoluna gittiler. Demagoji yoluyla dünkü arkadaşlarının hürriyet ve cumhuriyeti tehlikeye soktuklarını ileri sürerlerken, *'Cumhuriyet ve Hürriyetten zarar gören gayri memnunları etraflarına toplamak, dünkü inkılâp arkadaşlarıyla mücadeleye girişmek için fırka yapmak bir irtica hareketi değil midir?'* tarzında ülke için tehlikeli şayialar ortaya atmaktan çekinmemişlerdi. Ali Fuat Paşa, Musul meselesi gibi önemli meseleler dururken memleketin huzur ve sükûna ihtiyacı olduğu dönemde Halk Fırkası'nda şahsi çıkarların peşinde koşanlardan yakını. *"Müfritler"* olarak tanımladığı aşırı gidenlerin, Fethi Bey'in sükûn ve istikrar politikasını Meşrutiyet dönemindeki Sadrazam Hakkı Paşa'nın adalet ve ihsan politikasına benzeterek, *'Biz inkılâp heyetiyiz, inkılâp... inkılâp isteriz'* dediklerini söylerken, inkılâbın bir amaç değil toplumu huzur ve istikrara, refah ve saadete ulaştıracak bir araç olduğunu belirtir. İnkılâp yapma şerefini ve tekeline bir zümrenin kendisine tahsis etmesi gibi bir ayrıcalığın olamayacağını ifade eder. Genel olarak şahinlerin Fethi Bey'in kabinesinin ilerici bir inkılâp kabinesi olmadığını iddia etmediklerini fakat kamuoyuna fazla önem vermesinin inkılâpçılara yakışmadığını söylediklerini belirtir.¹²

Yeni bir partinin, muhalefetin ortaya çıkış sürecinde Atatürk'ün yaklaşımı çok önemlidir. Atatürk Nutuk'ta Terakkiperver Fırka hakkındaki görüşlerine *"Terakkiperver Cumhuriyet Partisi ve en hain kafaların verimi olan programı"* sözleriyle başlar ve çok ağır biçimde eleştirir: *" 'Cumhuriyet' sözcüğünü söylemekten bile çekinenlerin¹³; cumhuriyeti, doğduğu gün boğmak isteyenlerin, kurdukları partiye 'Cumhuriyet', hem de 'İlerici Cumhuriyet' adını vermeleri, nasıl ciddi ve ne kerte içtenlikli bir davranış sayılabilir?"*

Rauf Bey ve arkadaşlarının kurdukları parti, 'tutucu' diye nitelendirilseydi, belki anlamı olurdu. Ama, bizden daha çok cumhuriyetçi ve bizden daha çok ilerici olduklarını savlamaya kalkışmaları elbette doğru değildi." derken Şeyh Sait ayaklanmasıyla bağlantılı olarak da parti yöneticilerinin gereken hassasiyeti göstermediklerini söyler.¹⁴

Oysa, İsmet Paşa'nın 1924 yılı sonunda vefat eden kayınvalidesinin cenaze törenine Terakkiperver Fırka'yı temsilen katılan Dr. Adnan Adıvar ve Ali Fuat Paşa Mustafa Kemal Paşa ile karşılaştıklarında Paşa, samimi biçimde

¹¹ a.g.e.,s.522.

¹² a.g.e., s.516, 522-523.

¹³ Bu partinin cumhuriyet sıfatını kullanması Halk Fırkası'nın ismini "Cumhuriyet Halk Fırkası" şeklinde değiştirmeye yöneltti, Bkz., Zürcher, a.g.e., s.245-246.

¹⁴ Mustafa Kemal Atatürk, Nutuk- Söylev 1920-1927, C: II, Ankara 1989, s.1185-1191.

kendilerinin ve arkadaşlarının hatırını sormuş ve ülkede çok partili parlamenter hayatın başlamasından duyduğu memnuniyeti belirtmişti.¹⁵

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası bazı kesimlerce kısa sürede benimsendi. Kuşkusuz muhafazakâr doğuda, İstanbul'da ve iskân sorunlarının önemli ölçüde devam ettiği İzmir civarındaki bölgelerde muhalefet partisinin taraftarları fazlaydı. Cumhuriyet Halk Fırkası'nın lider kadrosu bu tehlikeyi çabuk fark etti. Parti içi disiplin sıkılaştırıldı. En önemlisi 21 Kasım'da Lozan'dan beri Rauf Bey ile kişisel düşmanlığı bulunan ve sözünü esirgemeyen köktenci olarak tanınan İsmet Paşa yerine çok daha uzlaşmacı olan Ali Fethi Okyar'ın getirilmesiydi. Bu tedbirlerle Cumhuriyet Halk Fırkası'ndan kitlesel kopuşlar önlendi. Bununla birlikte uzlaşmacı çizgi geçici bir önlem olmuştu. Dâhiliye Vekili Recep (Peker)'in başını çektiği katı çizgideki bazı kişiler gözlemci rolüyle kabineye sokulmuştu. Köktenci kanat 1925 başlarında İstanbul ve doğuda halka dayalı bir örgütlenme modeli geliştirmekte olan muhalefetle başa çıkması için Fethi Bey'e daha çok baskı yapmaya başladı. Fethi Bey bu baskıya direndiyse de olaylar köktenci ya da aşırı kanada daha fazla şans tanıdı.¹⁶ Meclisteki aşırıları, Terakkiperver Fırka ile Şeyh Sait ayaklanması arasında irtibat kurarak açıkça partiyi suçluyorlardı.¹⁷

Fethi Bey'in Şeyh Sait ayaklanmasının bastırılmasıyla meşgul olduğu günlerde Terakkiperver Fırka'nın kapatılması görüşünün baskın olması üzerine partililerle görüştüğü ve durumu kendilerine anlattığı anlaşılır. Fakat Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası üyeleri bu isteği kabul etmezler. Kâzım Karabekir Paşa'nın anlattıklarından 23 Şubat günü parti ileri gelenleriyle Fethi Bey arasındaki toplantının olumsuz sonuçlandığı ortaya çıkmaktadır: *"Başvekil Fethi Bey bizimle görüşmek istemiş. Ben, Rauf Bey, Cafer Tayyar Paşa, Adnan Bey gittik. Şeyh Sait isyanı Lice, Hani muntıkalarına tevessü etmiş. Tarihçesini anlattı. Diyarbakır'dan giden süvari fırkasının Hani baskınına uğrayarak fırka kumandanının yüz elli kişiyle kurtulduğunu söyledi. Lice'de fırkamız teşkilât-ı hariciyesini dağıtmasını düşünmüşler. Tafsilatı ayrıca yazdım. Halk Fırkası içtimai dolayısıyla Meclis olmadı. Fırka'da Karesi Mebusu Süreyya, Rize Mebusu Fuat ve Ekrem bizim fırkanın dini propaganda yapmasından dolayı ilgasını teklif etmek edepsizliğinde bulunmuşlar, kabul olunmamış."*¹⁸

¹⁵ Cebesoy, a.g.e., s.524-525.

¹⁶ Zürcher, a.g.e., s.246.

¹⁷ Aydemir, a.g.e., s.301.

¹⁸ Karabekir, a.g.e., s.944-945. Terakkiperver Fırka'nın kendi kendisini kapatması aksi halde kapatılacağı ile ilgili haberi fırkanın ileri gelenlerine bildirme görevini Başbakan Fethi Bey'e Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Paşa'dan başkası veremezdi. Ergün Aybars, Hükümet'in böyle bir kararı olduğundan söz edilmediğine göre en güçlü görüşün bu olduğunu ifade eder. Bu şekilde Terakkiperver Fırka yöneticileri uyarılmış oldu. Mustafa Kemal Paşa, öncesinde İzmit'te yapılan bir basın toplantısından itibaren hem basına hem de birtakım karşıt gruplara yapılacak reformlara karşı çıkmamaları için iyi niyetli uyarılarda bulunurken, inkılâbın her ne pahasına olursa olsun gerçekleştirileceğine yönelik kararlı tutumunu da sergilemişti. Fakat muhalifler bunu kabul

Fethi Bey Meclis'ten ittifakla güvenoyu aldıktan sonra, Ali Fuat Paşa, teftiş için İstanbul'a hareket etmek zorunda olduğunu söylediği günlerde Hariciye Vekili Şükrü (Kaya) Bey'i, Kâzım Karabekir Paşa'ya göndererek kendisini -Ali Fuat Paşa-, Kâzım Karabekir Paşa'yı ve Hüseyin Rauf Bey'i davet ettiğini belirtir. Ali Fuat Paşa yerine Dr. Adnan Bey gider. Fethi Bey, 25 Şubat 1925'te heyeti makamında kabul ederek şunları söyler:

"Size fırkanızı kendi kendinize dağıtmanızı tebliğe beni memur ettiler. Dağıtmazsanız istikbali çok karanlık görüyorum: Kan dökülecektir.

Karabekir Paşa- Kanun dairesinde fırka teşkil etmek elimizdedir. Fakat bunu dağıtmak elimizde olmayan bir şeydir. Hükümete siniz. Her nevi kuvvetiniz, türlü vasıtalarınız vardır. Fırkamızı behemehal dağıtmak arzu ediyorsanız onu yapmak elinizdedir.

Fethi Bey- Sizinle bu suretle konuştuğuma çok müteessirim. Bilirsiniz ki ben her türlü örfi muamelelerin aleyhindeyim. Ekalliyette kalacağımdan korkuyorum." Daha sonra genel konular üzerinde konuşulmuş, Kâzım Karabekir ve arkadaşları Doğu'daki isyanın bastırılması noktasında hükümetin istediği tüm görevleri yapmaya hazır olduklarını bildirirken Fethi Bey, ayaklanmayı bastırmak için başlatılmış olan çalışmaların olumlu biçimde ilerlediğini belirtmiştir.¹⁹

Bir taraftan Cumhuriyet Halk Partisi'ndeki sertlik taraftarlarının baskıları, diğer yandan da Terakkiperver Cumhuriyet Partisi üyelerinin partiyi kapatma teklifini kabul etmemeleri Başbakan Fethi Bey'i oldukça zor bir duruma düşürmüştür. Ali Fethi Bey, 2 Mart 1925'teki parti toplantısında iki tarafın fikirlerini anlattıktan sonra ılımlıların görüşünü savunmuştur. Hükümeti en çok ve en sert biçimde eleştiren Recep Bey'in eleştirilerine şaşırıldığını, çünkü Nasturi hareketi ile son isyanın (Şeyh Sait) başlangıcı olan Kürt hareketinin Recep Bey'den devralındığını söyler. Ticaret Vekili Ali Cenani, Dâhiliye Vekili Cemil (Uybadın) Bey ve Adliye Vekili Mahmut Esat (Bozkurt) şiddet taraftarlarının görüşlerini savunurlar. Şükrü (Saracoğlu) Bey, Fethi Bey'in görüşlerini onaylar. Toplantıda Doğu'daki ayaklanmaya yönelik yeterli önlemlerin alınmadığı ve ülke çapında önlemlerin alınması gerekliliği öne sürülür. Terakkiperver Cumhuriyet Partisi'nin dağıtılması konusu da ortaya atılır. Fethi Bey, buna gerek olmadığını ve bu görüşlerin zararlı olduğunu, sadece çıkan olaylarla ilgili önlem alınması gerektiğini savunur. Tartışmalar sırasında hiçbir sebep yokken

etmeyerek, Mustafa Kemal Paşa'nın tarafsız kalarak partiler üstü bir tavır içinde olmasını istediler. İnkılâp liderinin tarafsız olmasının inkılâp mantığı ile bağdaşmadığını belirten Aybars, Fethi Bey Hükümeti'nin düşüp yerine İsmet Paşa Hükümeti'nin kurulmasıyla aynı gün kabul edilen Takrir-i Sükûn Kanunu ve İstiklâl Mahkemeleri'nin kurulmasını inkılâbın başarıya ulaşması ve yarım kalmaması için sert yöntemlere başvurulacağını göstergesi olduğunu belirtir, Bkz., Ergün Aybars, İstiklâl Mahkemeleri, Ankara 2009, s.282.

¹⁹ Cebesoy, a.g.e., s.542-543. Bu görüşme muhtemelen Kâzım Karabekir Paşa'nın yukarıda söz ettiği görüşme olmalıdır. Görüşme tarihini Karabekir 23 Şubat, Ali Fuat Paşa ise 25 Şubat olarak vermektedir. Bu toplantıda Ali Fuat Paşa yer almadığına göre bilgiler kendisine aktarılmış olmalıdır.

Terakkiperver Fırka'nın programındaki 'efkâr ve dini itikatlara hürmetkârız' cümlesi eleştirilir. Fethi Bey, bu konuda şunları söyler: "Türkiye Cumhuriyetinin dini İslâmdır. Teşkilât-ı Esasiye Kanununda bu kayıt vardır. Ben de Müslümanım ve dinime hürmetkârım. Efkar ve itikadını diniyeye hanginiz hürmetkâr değilsiniz?" Bundan sonra Recep Bey, uzun bir beyanatta hükümeti eleştirerek alınan önlemlerin yeterli olmadığını söyleyince Fethi Bey, "Yazık ki idareresizliğiyle Kürdistan meselesini çıkararak bir insan, burada beni tenkit ediyor. Aldığımız tedbirler kâfidir. Lüzumsuz şiddetlerle ben elimi kana boyamam" der.²⁰

Tartışmalar sırasında Fethi Bey'in, Mustafa Kemal Paşa'nın fikrinin alınmasını önermesi üzerine Gazi fırka toplantısına davet edilir. Alkışlarla karşılanan Mustafa Kemal Paşa uzun bir beyanatta bulunur. Özetle, 'Milletin elinden tutmaya lüzum vardır. İnkılâbı başlatan tamamlayacaktır' demiştir. Bundan sonra aşırıların verdiği önerge oylanır ve 60 güvenoyuna karşılık 92 güvensizlik oyu çıkar. Bunun üzerine Fethi Bey istifasını verir. Başbakan parti toplantısında azınlıkta kalsa da Meclis'te kendisini destekleyenlerle; Terakkiperver Fırka ve bağımsız oylarla Meclis'teki güvenoyu sayısı yüzü geçebilirdi. Fethi Bey Kabinesi görünüşte Şeyh Sait ayaklanmasından dolayı düşmüştü. Fakat Halk Fırkası'ndaki akımları, partinin iç yüzünü bilenler, iş başına geldiği günden beri Fethi Bey'in kuyusunu kazan bir grup olduğunu anlamışlardı.²¹

Aybars'a göre Şubat 1925'te çıkan Şeyh Sait isyanı ile karşı inkılâpçı eylem silahlı direnişe geçmişti. Bu isyan karşısında yumuşak bir siyaset izleyen Fethi Bey Hükümeti Atatürk'ün baskısıyla çekildi ve İsmet Paşa Hükümeti kuruldu. İsmet Paşa 4 Mart 1924'te Takrir-i Sükûn Kanunu'nu Meclis'te onaylattı. Ankara ve isyan bölgesinde olmak üzere olağanüstü yetkilerle donatılmış olan iki İstiklal Mahkemesi altı aylık süre için oluşturuldu. Fakat süreleri altı ayda bir uzatıldı. Şeyh Sait ayaklanması ve diğer karşıdevrimciler yargılanarak mahkûm edilirken²², olayların çıkmasına yol açtığı gerekçesiyle muhalif gazeteler ve Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası kapatıldı.²³ Feroz Ahmad'a göre Terakkiperver Cumhuriyetçiler, Mustafa Kemal'in radikalizmini yumuşatacak güçlü bir muhalefet oluşturma olanağını bulamadılar.²⁴

Şevket Süreyya Aydemir, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kuruluşunu bir zamanlama hatası olarak değerlendirirken, Milli Mücadele ve Lozan sonrası, Saltanat ve Hilafet'in kaldırılması, Cumhuriyet'in ilan edilmesiyle birlikte demokrasiye geçiş için önemli bir zemin hazırlandığını fakat bunların yeterli olmadığını belirtir. Bu tesviye edilmiş zemin üzerinde gerek temelde gerekse üst yapıda olağanüstü müdahaleler bekleyen bir inkılâp rejiminin sona ermiş olup olmadığını sorgulanması gerektiğini belirtir. Sosyal

²⁰ a.g.e., s.543-544.

²¹ a.g.e., s.544-545.

²² Başta Şehy Sait olmak üzere 47 kişi idam cezasına mahkum edildi, Bkz., Aybars, a.g.e., s.253-254.

²³ a.g.e., s.404.

²⁴ Ahmad, Modern Türkiye'nin Oluşumu, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul 1999, s.75.

ve iktisadi açıdan ortaçağ görüntüsü içindeki yapıya uygulanacak inkılâpların sona ermediği bir ortamda demokrasinin işleyemeyeceğini belirtir. Rauf Bey ve arkadaşlarının Meclis'i oturmuş bir ülkenin normal ve demokratik bir parlamentosu gibi ele alarak değerlendirmelerinin karşılığını gördüklerini söyler.²⁵

Partinin Doğu illerinde teşkilatı olmamasına rağmen İstiklâl Mahkemesi'nin yazdığı bir tezkereyi de dikkate alan Hükümet'in 3 Haziran 1925'te Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı kapatma kararı almasıyla Cumhuriyet Halk Fırkası Meclis'te tek parti olarak kalacak ve İsmet Paşa yönetimin tek ve rakipsiz şefi olarak sivrilecektir.²⁶

Zürcher, Rauf Bey'in Terakkiperver Fırka'nın kapatılmasından sonraki, İslâmiyet'in ülkede hala devlet dini olarak kabul edildiği bir dönemde meşhur 6. maddenin genel olarak inanç ve itikatlardan söz ettiğini belirterek bunun laikliğin bir ifadesi olduğuna dair görüşlerinin²⁷, mantıken doğru bir iddia olabileceği de *"safсата koktuğunu"* belirtir. Ona göre, *"1924 Türkiye'sinde halkın bu maddeyi Kemalistlerin lâik eğilimlerine karşı İslâm'dan yana bir destek beyanı şeklinde yorumlayacağını kaorayamamış olmaları için, TCF liderlerinin son derece toy olmaları gerekirdi."*²⁸

Aybars'a göre yakın dönem Cumhuriyet tarihinin bu ilk çok partili denemesi, içinde bulunulan olağanüstü tehlikeli koşullar yüzünden ve Türk Devrimi'nin gerçekleşmesine engel olmaması için sona ermiş bulunuyordu. Türkiye'de demokrasiyi deneme ortamı henüz oluşmamıştı. Fethi Bey'in başbakan iken, Terakkiperver Fırka ileri gelenlerine, partilerini kendilerinin kapatmaları uyarısında bulunmasının etkili olmaması ve Şeyh Sait isyanının genişlemesi partinin bu şekilde kapatılmasını neden olmuştur.²⁹

Sonuç

Türkiye Cumhuriyeti'nde kurulan ilk siyasal muhalefet hareketi yani Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, Şeyh Sait ayaklanması ile ilişkilendirilerek kuruluşundan kısa bir süre sonra kapatılmıştır. Bu süreçte Terakkiperver Fırka'nın önde gelenleri Zürcher'in belirttiği gibi, 6. madde ya da diğerleriyle

²⁵ Aydemir, a.g.e., s.292.

²⁶ a.g.e., s.301.

²⁷ *'Terakkiperver Fırkası kurulduktan sonra, daha o zaman bizleri dini siyasete âlet etmekle ithham etmişlerdi. Bu ithham hâlâ devam ediyordu. Halbuki Türkiye Cumhuriyeti'nin Teşkilât-ı Esasiye Kanunu'nda 'Devletin dini, İslâm dînidir' kaydı vardı. Programımızdaki 'Dinler ve felsefi itikatlara hürmetkârız' ifadesiyle biz de dini taassuptan ve bilhassa dini siyasete âlet etmekten uzak bulunduğumuzu tespit etmiştik. Ve aynı zamanda bizi ithham edenlerin bizzat kendileri, kendi sözleri ve kılık kıyafetleri ile öylesine mücessem birer dini siyasete âlet etme örneği idiler ki, biz bunları asla reddedilemeyecek şekilde vesikalarla ispat edecek bir vaziyette ve mevkiide bulunuyorduk.'* Bkz., Feridun Kandemir, Hatıraları ve Söyleyemedikleri İle Rauf Orbay, İstanbul 1965, s.143.

²⁸ Zürcher, Cumhuriyetin İlk Yıllarında Siyasal Muhalefet Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (1924-1925), İstanbul 2007, s.142.

²⁹ Aybars, a.g.e., s.287.

ilgili olarak kendilerine ağır eleştiriler geleceğini tahmin edemeyecek kadar toy olamazlardı. Fakat partinin kapatılmasına kadar gidecek bir sertlikle karşılaşma öngörüsünde bulunmadıkları düşünülebilir. Sonuçta bu kurulan ilk muhalefet partisiydi. Ayrıca partinin kurucularının daha birkaç yıl öncesine kadar Mustafa Kemal Paşa'nın en yakınında bulunanlar ve Kurtuluş Savaşı'nın lider kadrosunu oluşturdukları göz önüne alınırsa bu güçlü pozisyonlarının ve halk nezdindeki itibarlarının kendilerine uygulanan karşıtlığın bu denli sert boyutlara ulaşamayacağını düşündürmüş olması muhtemeldir.

İsmet Paşa yerine getirilen dönemin Başbakanı Ali Fethi Bey'in gerek yeni partiye karşı kısa sürede oluşan karşıt tutumdan kaçınması ve gerekse Şeyh Sait ayaklanması sırasında sertlik taraftarı olmaması oldukça önemlidir. Bir taraftan parti ileri gelenlerini oluşabilecek olumsuzluklar konusunda uyarırken diğer taraftan Meclis'te demokrasiye aykırı tutumları eleştirmiştir. Fakat Mustafa Kemal Paşa'yı ılımlı hareket etme konusunda ikna edemediği açıktır. Bu görüş ayrılığı onun istifasındaki temel etmen olabilir. Çünkü parti toplantısında güvenoyu alamasa da Terakkiperver Partililer ve bağımsızların oylarıyla birlikte güvenoyu alabilecek desteğe sahip olabileceği görülür. Gerek Mustafa Kemal Paşa ile derin görüş farklılığı, gerekse partide desteklenmemesi üzerine Başbakanlık görevini devam ettirebilecek olmasına rağmen istifa etmesi de siyasi tarihimizde öne çıkarılması gereken örnek bir davranıştır.

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılmasını Cumhuriyet dönemi Türk demokrasisi için olumsuz bir başlangıç olarak değerlendirmek mümkünse de, özellikle rejime karşı bir hareket olarak ortaya çıkan Şeyh Sait ayaklanması sırasında yeni kurulan devletin en başta rejimi korumak refleksi ile hareket etme zorunluluğunu da göz ardı etmemek gerekir.

Kaynaklar

- AHMAD, F., 1999, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul.
- ATATÜRK, M. K., 1989, *Nutuk- Söylev 1920-1927*, C: II, Ankara.
- AYBARS, E., 2009, *İstiklal Mahkemeleri*, Ankara.
- AYDEMİR, Ş. S., 2010, *İkinci Adam 1884-1938*, C: I, İstanbul.
- CEBESOY, A. F., 2007, *Siyasi Hatıralar Büyük Zaferden Lozan'a Lozan'dan Cumhuriyete*, C: I- II, İstanbul.
- KANDEMİR, F., 1965, *Hatıraları ve Söyleyemedikleri İle Rauf Orbay*, İstanbul.
- KARABEKİR, K., 2009, *Günlükler (1906- 1948)*, C: II, İstanbul.
- TBMM Zabıt Ceridesi, İ: 11, C: II, 22.11.1340 (1924).
- TBMM Zabıt Ceridesi, İ: 13, C: I, 27.11.1340 (1924).
- VİLLALTA, J. B., 1991, *Atatürk*, İspanyolca'dan İngilizce'ye Çev. William Campbell, Ankara.
- ZÜRCHER, E. J., 1996, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İstanbul.
- , 2007, *Cumhuriyetin İlk Yıllarında Siyasal Muhalefet Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (1924-1925)*, İstanbul.

TASAVVUF KÜLTÜRÜNDEKİ UBÛDİYYET, MUHABBET ve HÜRRIYET ARASINDAKİ İLİŞKİ

Yrd. Doç. Dr. Esmâ Sayın*

Öz

İslâm Tasavvuf Kültüründe, ubûdiyyet, muhabbet ve hürriyet kavramları arasında önemli bir bağlantı vardır. Kulluk sayesinde, Allah Teâlâ'nın rıza ve sevgisine odaklanan ve Allah'ın sevgisi ve rızası dışındaki esaretlerden özgürleşen bir kul için, hakiki aşk ve muhabbet gerçekleşir. İnsan, kullukla özgürleşir. O, kullukla özgürleştikçe, onun kalbinde ilahî aşk ve sevgi zuhur eder. Aslında aşk ve muhabbet, bir vasıfla vafedilemez, bir hudutla sınırlandırılmaz. Aşk, tarif edilemez. Bununla beraber idrak için aşktan daha açık ve daha yakın bir şey yoktur. Aynı zamanda "Muhabbet, taat ile kucaklaşmak ve muhalefetle zıtlaşmaktır."¹ Aşk ve muhabbet, tasvir edilemeyecek kadar muhteşem ve sınırsız duygular olmasına rağmen, insanın yaratılışında bu duygular bulunduğu için, aşk ve muhabbet; fitridir ve doğaldır. Muhabbetin özünde ise, Allah'a itaat yer alırken, Allah'ın rızası haricindeki her şeye muhalif olmak gerekmektedir. İnsanın özünde yer alan bu duygular, kullukla yücelir. Allah'a aşk ve muhabbetle bağlanan bir kul için, Allah'ın rızası ve sevgisi dışındaki her şeyin esaretinden hürleşmek mümkün olabilir.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf Kültürü, Ubûdiyyet, Muhabbet, Hürriyet, İlahî Aşk, Nefse Muhalefet

The Relation Among Servitude, Love and Freedom in the Culture of Mysticism

Abstract

In Islamic Mysticism, there is an important connection between the terms of servitude, love and freedom. Thanks to being a servant, a servant focusing on Allah's sake and love, and freeing himself from other desires, would reach genuine love and affection. A human becomes free through being a servant. As he becomes free by being a servant, a divine love and affection would enlighten in his heart. In fact, love and affection could not be narrowed down to a single adjective, and could not be limited by borders. Love could not be described. But besides this, there is nothing closer and more obvious than love to understand the truth. At the same time, "Love is to embrace a friend, and to oppose opposition."² Even though love and affection are magnificent and borderless

* Yrd. Doç. Dr., Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü

¹ Kuşeyrî, Abdülkerim, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, Daru'l-Hayr, Beyrut, 2003, s. 480.

² Kuşeyrî, Abdülkerim, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, Daru'l-Hayr, Beirut, 2003, p. 480.

emotions which could not be described, humans have been granted these emotions at birth, and therefore love and affection are inherent and natural. And at the core of affection, there is serving and obeying Allah, while it is a necessity to oppose everything that is against the will of Allah. These emotions which are placed at the core of humans will become exalted by being a servant. For a servant who is reaching Allah with love and affection, it would be possible to free himself from everything that is against the will of Allah.

Keywords: Culture of Mysticism, Servitude, Love, Freedom, Divine Love, Opposing Inner Desires.

Giriş

Tasavvuf Kültüründe kul, Allah'a olan muhabbetini; ubûdiyyet, hürriyet ve zikirle durulaştırır ve zenginleştirir. Çünkü "Muhabbet, devamlı hatırlayarak ve unutmadan yaşanan arı ve duru bir sevgidir. Çünkü kim bir şeyi severse, onu çokça hatırlar ve anar."³ Bu manada "Zünnûn Mısri kendisine, 'saf sevgi nedir' diye sorulduğunda şöyle açıklamıştır: "İçinde herhangi bir bulanıklık bulunmayan saf sevgi, sevginin kalpten ve organlardan sükût ederek orada muhabbetten eser kalmaması ve her şeyin Allah ile ve Allah için olduğu bir anlayışın ortaya çıkmasıdır. Böyle biri Allah için seven, Hak âşığıdır."⁴ Ubûdiyyet makamlarının tümüne tam olarak sahip olan bir kul, ubûdiyyetin verdiği yorgunluktan kurtulup hür olur. Külfetsiz ve sıkıntısız bir şekilde Allah'a kul olma ziyneti ile süslenir. İnsan kimin esiri ise, onun kuludur. "Yani nefsinin esiri isen, nefsinin kulusun. Dünyanın esiri isen, dünyanın kulusun."⁵ Kul olma hazinesi, özgürleşen bir ruhun neticesinde kazanılır. İnsan, kulluk seviyesindeki üstünlüğe bağlı olarak Allah dışındaki her şeyden özgürleşir. Kalbin zaafı ve nefsin 'emmare' denilen kötülüğü emreden sesi, kulluk sayesinde, Allah Teâlâ'nın rıza ve sevgisine odaklanır. O zaman kul, Allah'ın sevgi ve rızası dışındaki bütün esaretlerden özgürlüğe erişir.

a-)Ubûdiyyet ve Hürriyetin, Muhabbetle Olan Bağlantısı

Ubûdiyyet ve hürriyetin lezzetini muhabbetle hisseden bir kul, kulluğun ve hürriyetin aslında bir muhabbet işi olduğunu da fark edebilir. Zaten Tasavvuf Kültüründe, Allah Teâlâ kendi sıfatlarını ızhâr etmek istediği için, varlık âlemini yaratmıştır. Bundan dolayı âlemin varlığında bir sevgi, devamında da bir sevgi ve cazibe vardır. Bu nedenle Allah'a itaat ve kulluk, korkudan kaynaklanan itaatten daha üstündür. Çünkü muhabbete dayalı itaat, içten olur; korkuya dayalı itaat ise, dıştan gelmektedir.

İslâm Tasavvuf Kültüründe, ubûdiyyet, muhabbet ve hürriyet kavramları arasında önemli bir bağlantı bulunmaktadır. Sufilere göre hürriyet, "Dünyevî

³ Tûsî, Serrâc, *el-Lûmâ fi Tarihi't-Tasavvufi'l-İslamiyyi*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyyeti, Beyrut, 2001, s. 54.

⁴ Tûsî, *a.g.e.*, s. 55.

⁵ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 325.

menfaat ve uhrevî karşılık da dâhil olmak üzere kulun bütün yaratılmışlar karşısında boyun eğmemesi ve hiçbir şeyin esareti altında bulunmaması demektir. Hürriyet, kişinin ne dünyada hemen verilecek bir mala ve ulaşılacak olan bir arzuya, ne de uzun vadede ahiretteki bir emele, isteğe, amaca, ihtiyaca ve hazza kul olmaması keyfiyetidir.”⁶ Bu bağlamda hürriyet, Allah’ın rızası ve sevgisi dışındaki her durum; düşünce, his ve duruştan kulun özgürlüğe kavuşmasıdır. Allah dışındaki bir hazza veya arzuya köle olan bir kul, o hazzın ve arzusunun esiri olmuş; fakat Allah’a kul olma vasfını manevî manada kaybetmiştir. Hürriyet vasfına sahip olan bir kişi, Allah’a kul olmayı başararak O’nun sevgisi ve rızası dışındaki bütün haz ve arzularının, nefsin kötülüğü emreden etkilerinin esiri olmaktan özgürleşmiştir.

Nefsin kötülüğü emreden sesinden özgürleşerek kulluğuyla özgürleşen bir kişide, hakiki manada kulluk dediğimiz ubûdiyyet hali etkisini gösterir. Bu manada “Cüneyd-i Bağdadi, ‘İnsanın üzerinde, ubûdiyyetten bir kalıntı bulunmadıkça, sarih hürriyete ulaşamaz. Ubûdiyyet, kemâl bulmadıkça hürriyet kâmil olmaz; ubûdiyyet, kemâl bulunca buna hürriyet adı verilir.’ demiştir. Bîşr Hâfî ise, ‘Hürriyetin lezzetini tatmak ve Allah’tan başkasına kul olmaktan kurtulup rahat etmek isteyen, Allah Teâlâ ile arasında bulunan gizli hâlleri temiz tutsun.’ demiştir.”⁷

Allah’a aşk ve muhabbetle bağlanan ve Allah’ın rıza ve sevgisi dışındaki her şeyin esaretinden hürleşen bir kul için, kalbi hakiki muhabbete ve ilahî aşka odaklamak mümkündür. Zaten “Muhabbet, muvafakattır. Bu manada, muhabbet, Allah’ın emrine itaat etmek, menettiği şeyi terk etmek, hükmüne ve takdirine razı olmaktır. Muhabbet, tercihi sevgili lehine yapmaktır. Sevgilinin arzusunu, kendi arzusunun önüne geçirmektir.”⁸ Tasavvuf Kültüründe kulluktaki huzurla ve içindeki kullukla özgürleşme duygusuyla, insan hakiki muhabbeti yakalayarak tercihini Allah’ın rıza ve sevgisini kazanma yolunda kullanır. Ubûdiyyeti, hürriyeti ve muhabbeti kendi ruhunda bütünleştiren bir kul; Allah’ın emirlerini, nefsin isteklerine tercih eder.

Muhabbet, hürriyet ve ubûdiyyeti kendi ruhunda bütünleştiren bir kul, Allah’ın emir ve isteklerine karşı yoğun bir itaat ve saygı hissi duyar. Zaten “Allah sevgisi, kulun kalbine doğan saygı hissidir. Şu halde içinde bu his bulunan bir kimsenin ondan başkasına hürmet etmesi caiz olmaz. Allah’ın kulunu sevmesi, başka bir şeyle meşgul olmayacak derecede onu kendisine müptela kılmasıdır.”⁹ Kendisine kulunu böylesine bağlayan bir Rab, kula sonsuz bir muhabbet ve kullukla nefsin ve haramların mahkûmiyetinden

⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 353.

⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 354.

⁸ Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, Kahire, 1980, s. 130.

⁹ Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 131

özgürleşmeyi de ikram eder. Bu nedenle Tasavvuf Kültüründe kulluk ve hürriyet için, muhabbet olmazsa olmaz bir gerekliliktir.

Kulluk ve hürriyeti bir manada muhabbet şartına bağlayan İslâm Tasavvufu, muhabbetin kalp için çok önemli olduğu teması üzerinde durur. Bu bağlamda Tasavvuf Kültüründe, “Kalp için muhabbet, yenilir ve içilir bir gıda gibidir. Bir gönülde sevgi bulunmazsa, o kalp haraptır. Zorla onu celp veya defetmenin yolu yoktur. Kalp üzerinden geçen lâtifelerden ve sevgi hislerinden nefis haberdar olmaz. Sevgi, fitrî ve doğal bir histir. Bazen insan sever de, sevgisinden nefsinin haberi olmaz.”¹⁰ Bu durumda Tasavvuf Kültürüne göre insan, kendi ruhindaki muhabbet hissini fark etmese de ya da var olan muhabbet hissini reddetse de, muhabbet duygusu fitrîdir, doğaldır, vazgeçilemezdir ve reddedilemezdir.

Muhabbet, kul için hürriyet ve ubûdiyyetle bütünleşen vazgeçilemeyen ve reddedilemeyen bir duygu olsa da, muhabbet yaşanan bir haldir. Bu nedenle “Muhabbetten bahsetmek, muhabbet değildir. Çünkü aşk ve muhabbet, yaşanan ve tadılan bir haldir ve hiçbir zaman, boş laf ve söz değildir. Eğer bütün cihan halkı, muhabbeti celbetmek isteseler, buna kadir olamazlar; onu defetmeye olanca gücüyle çabalasalar, defedemezler. Çünkü muhabbet mevâhiptendir, mekâsıpten değildir. Allah’ın hibesidir, kulun kazancı değildir.”¹¹ Allah’ın en büyük lutfu ve ikramı olan muhabbet, Allah’ı andıkça saflaşır ve durulaşır.

b-) Hürriyet ve Muhabbetin, Ubûdiyyetle Olan Bağlantısı

Allah ile ve Allah için anlayışının kalpte hâkim olması, hakiki muhabbet, ubûdiyyet ve hürriyet anlayışının kulun kalbinde hüküm sürmesini sağlar. Hakiki bir kul için, “Ubûdiyyetin safâsına, ancak dört şeyle erişebilir: Bunun ilki, ma’rifetullah’tır. İkincisi, nefsi tanımaktır. Üçüncüsü, ölümü tanımaktır. Dördüncüsü, ölümden sonraki va’d ve vâdi tanımaktır. Allah’ı tanıyan, O’nun hakkını yerine getirir. Nefsi tanıyan, ona muhâlefet ve mücâhedeye hazırlanır.”¹² Ubûdiyyetin lezzetine, Allah’ı tanıyarak ve ölümün manasını kavrayarak ulaşan bir kul, nefesine muhalefet ve onunla mücadele de edebilir; ölümden sonraki cennet nimetlerini ve cehennem azabını da ruhunda idrak edebilir.

Ubûdiyyetin etkisini kulun ruhunda derinleştiren hasletler, muhabbet ve hürriyettir. Zaten “Halis muhabbet, kulun bütün varlığı ile Allah Teâlâ’yı sevmesidir. Şibli’ye, ‘Muhabbetin ne olduğu’ sorulunca: ‘O, ilk hâliyle içi hararet dolu bir bardak gibidir. Organlarda ve nefislerde yerleşince söner gider.’ demiştir.”¹³ Bu bağlamda halis muhabbet kulun gönlünde hâkim olunca, hakiki

¹⁰Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfü'l-Mahcûb*, (thk. Mahmûd Âbidî), İntişârât-ı Sâdâ ve Sîmâ, Tahran, 1384, hş. 2006, s. 448.

¹¹Hucvirî, a.g.e., s. 449.

¹²Tûsî, a.g.e., s. 63.

¹³Sühreverdî, Ebû Hafs, *Avârifü'l-Maarif*, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1966, C. 2, s. 71.

hürriyet kulun gönlünde hüküm sürmeye başlar. Bu yönüyle hürriyet, insanı dünyaya bağlayan her şeyden nefsi kurtarmak ve özgürleştirmek demektir. İnsanların her birisi, bir şeylerin kulu olmuştur ve onu kendine put edinmiştir. Kimisi dünyanın esiri, kimisi şehvetin esiri, kimisi nefsinin ve gururunun esiri, kimisi ise şöhretin esiri olmuştur. İki dünyanın da gamından ve eleminden özgürleşen Rabbiyle mutlu olan bir kul, hem hürriyet ve ubûdiyyetin hem de muhabbetin farkına varmış olur.

İki dünyanın kederinden özgürleşerek, Rabbiyle mutlu olan bir kul için, “Hürriyet, Allah dışındaki bütün eşyanın bağlantılarından kurtulup, yalnız ve yalnız Allah’a kul olmaktır. Mâsivâullah’dan hür olmaktır. Allah’tan başkasını, Rab edinmemektir. Bu sayede dirhem ve dinara esir olmaktan kurtulmaktır. Gerçekte hürriyet, benlikten kurtulmak ve nefsin esiri olmaktan kurtulmaktır.”¹⁴ Nefsin esaretinden kurtulan bir kul için, eşyanın esaretinden özgürleşme ve hakiki muhabbetle Rabbin ilahî isim ve sıfatlarıyla bütünleşme sürecine geçiş söz konusudur.

Nefsin esaretinden ubûdiyyetle kurtulan ve ilahî isim ve sıfatların tecellisiyle Rabbiyle bütünlük kuran bir kulu, Rabbi de sever. Zaten “Allah Teâlâ, bir kulunu sevdiği zaman, onun muhabbeti mele-i a’la’ya iner, sonra yeryüzünde onun için hüsnü kabul konulur. Birileri, bu ilâhî nizama karşı çıkar ve o sevgili kula düşmanlık eder. Allah’ın düzeninin reddine, o kulun halini engellemeye çalışırsa, Allah Teâlâ’nın bu sevgili kulu hakkındaki rahmeti, o düşmanlık eden hakkında lânete, rızası onun hakkında gazaba dönüşür.”¹⁵

Ubûdiyyet anlamında güçlü olan kullar, Allah’ı sevme hususunda da çok güçlüdürler. Bu manada “Kulluk itibarıyla güçlü olan kullar, kendilerini Allah’a ayırmış ve O’nun sevgisiyle meşgul olmuşlardır. Dolayısıyla şeytan, onlara ulaşacak yol bulamamaktadır. Çünkü onlar, dünya sevgisini kalplerinden çıkarmışlardır. Onlar dünya sevgisini, Allah sevgisine, O’nunla meşgul olmaya ve O’na yalvarmaya tercih etmişlerdir. Şeytan, onlardan elini çekmek zorunda kalmış, alçalmış ve abidlerin kalbinde içki, zina, adam öldürme gibi duygular konusunda kenara çekildiği gibi, kenara çekilmiştir.”¹⁶ Demek ki ubûdiyyetle yücelen kul, şeytanın tuzakları ve nefsin kötülüğü emreden sesi hususunda bilinçli ve uyanıktır.

Şeytanın tuzaklarını ve nefsin kötülüğü emreden sesini tanıyan bir kul, hem ubûdiyyetin hem de muhabbetin farkına varır. “Kul, nefsini tanıyınca, ona kızgınlığı, Allah’a ise sevgisi artar. Allah’a tevekkül eder, nefsinden ümidini keser. Allah’a güvenir, nefsinden korkar ve ürperir. Yaptıklarını da beğenmez. İnsan, nefis iyiliği sevmediği için, yaptığı iyilikleri ona izafe edemez. İnsanın nefsi, terk edip yapmadığı kötülükleri sever. İnsan nefsinin sevdiği şeye kendini

¹⁴ Ankaravî, İsmail, *Minhâcü'l-Fukara*, (haz. Saadettin Ekici), İnsan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 248.

¹⁵ Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Hucetullâhi'l-Baliğâ*, Dârü't-Türâs, Kahire, 1985, C. 2, s. 82.

¹⁶ Muhâsibî, Hâris, *er-Riâye li Hukukillâh*, Dârü'l-Kütübü'l-Hadîseti, Kahire, 1970, s. 223-224.

kaptırırsa, kötülük ona işler. Öyle ise insanı, nefsin sevdiğinin hilafına uyarın ve yardımcı olan, nefisten başka biridir. O da, Allah'tır."¹⁷ Bu gerçeklerden hareketle ubûdiyyetin ve hürriyetin farkına varan bir kişinin, nefsin zıddına davranıp ona muhalefet etmesi ve nefse karşı uyarının Allah Teâlâ olduğuna fark etmesi gerekir.

c-) Ubûdiyyet ve Muhabbetin, Hürriyetle Olan Bağlantısı

Muhabbet, kulluğun sırrına ulaşmaksa, hürriyet o sırrı korumak için en önemli kulluk hazinesidir. Bu nedenle "Muhabbet, kenarı olmayan bir deniz, sonu olmayan bir gece, doktoru olmayan bir hastalıktır."¹⁸ "Muhabbet, kötü huyları terk ederek ve yerlerine iyi huylar koyarak sevgiliye yaklaşmaktır. Aşk da, muhabbetin en yoğun olduğu noktada ortaya çıkar. Bu manada aşk, doyumu olmayan bir duygudur. İçildikçe, susuzluk artar. Susuzluk arttıkça, içilir."¹⁹

Muhabbetin en yoğun olduğu noktada aşk kendini gösterir. Bu nedenle Mevlânâ, aşkı tarif etmedeki acziyetini şöyle ifade eder: "Aşkı, her ne şekilde açıklasam da, anlatsam da onu tarifte insan dilsiz kalır. Kalem, gerçi her şeyi yazar ama aşka gelince başı döner. Akıl, aşkı anlatmada çamura saplanan merkep gibidir. Aşkı ve âşıklığı yine aşk izah eder. Güneşe delil, yine güneştir. Sana delil lâzımsa, güneşten yüzünü çevirme."²⁰ "Her kim aşk ile yanıp tutuşmamışsa; o, uçmayan, kanatsız bir kuş gibidir."²¹ "Kalbi beşerî sıfatlardan temizlenen ve ağıyardan tamamen boşalan mümin kulun kalbine, Hak Teâlâ yerleşir."²² Kalbi ağıyar dediğimiz Allah dışındaki bütün sevgililerden temizlenen bir kul için, gerçek kulluk ve nefisten hürriyet mümkün olur.

Gerçek kulluk ve hürriyeti, muhabbette bulan bir kul için ilahî aşk mümkün olabilir. "İlahî aşk sebebiyle, sufiler her şeye sevgi ve hoşgörü gözüyle bakarlar. Zira onlara göre, kâinatta var olan her şey, sevgilileri olan Allah'ın eseri ve tecellisidir. İlahî aşk sayesinde sufi, mahbubu olan Allah'ı çok zikreder ve bütün güç ve istidadını, sadece O'na yoğunlaştırır. Kalbini, O'ndan başkasıyla meşgul etmez. O'nun razı olacağı eylemleri yerine getirmekten mutluluk duyar."²³ Rabbi'nin razı olacağı eylemleri yerine getirmekten mutluluk duyan bir kul, nefis ve şeytanın tuzaklarından hürriyete kavuşur. Ancak aslında "Hürriyet, tüm kulluk mükellefiyetinden özgürleşip geniş

¹⁷ Muhasibî, *a.g.e.*, s. 227

¹⁸ Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999, s. 113.

¹⁹ Kara, *a.g.e.*, s. 173-175.

²⁰ Mevlânâ, Celâleddin Rumî, *Mesnevî-i Mânevî*, (thk. Reynold A. Nicholson), İntişârât-ı Hermes, Tahran, 2003, s. 117-121.

²¹ Mevlânâ, Celâleddin Rumî, *Fihî Ma Fih*, (çev. Ahmed Avni Konuk), İz Yayıncılık, İst. 1994, s. 57.

²² Geylanî, Abdülkadir, *Sırru'l-Esrâr, Sırların Sırrı*, (çev. Mehmet Eren), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 63.

²³ Afifî, Ebu'l-A'lâ, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*, (çev. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün), Risale Yayınları, İstanbul, 2004, s. 265.

sermediyyet âlemine intikaldir.”²⁴ Yani hakiki hürriyette mükellefiyetler için Allah’a kul olmak değil, Allah’ın rıza ve sevgisini kazanmak için Allah’a kul olmak anlayışı vardır. Bu nedenle hürriyet, kulluk mükellefiyetlerinden bile kulu özgürleştirecek bir derinliğe sahiptir.

d-) Ubûdiyyet, Muhabbet ve Hürriyetin Ortak Özellikleri

Ubûdiyyet, hürriyet ve muhabbet kulun gönlünü teklik ve bütünlük amacına odaklar. Çünkü bu üç kavramın özünde Allah Teâlâ ile kulun birlik ve bütünlüğü yakalaması amacı bulunur. Mesela “Muhabbet, nefsi sevgiliye feda ve kalbi sevgiliden başkasına yönelmekten engelleme anlamındadır. Bu durum ise, aşkın bütünüyle sevgilisine yönelmesi ve başkasından yüz çevirmesiyle gerçekleşir. Âşık sevdiğinin güzelliklerini hatırlarken kendi niteliklerini unuttuğu anda, başkalarından yüz çevirmiş demektir. Böylece ikilik fikri, ortadan kalkar.”²⁵ İkilik fikri ortadan kalkınca, insan bu üç kavram sayesinde Rabbî’nin ilahî isim ve sıfatlarıyla birliği ve bütünlüğü yakalar.

Ubûdiyyet ve hürriyetin işaretleri olduğu gibi muhabbet dediğimiz Hak sevgisinin de işaretleri vardır. “Hak sevgisinin nişanı, üç nesne ile belli olur: Cömertlikte denize benzer, şefkate güneşe benzer, tevazu hususunda ise, toprağa benzer.”²⁶ Deniz, güneş ve toprak gibi olan bir kul ise, ubûdiyyetin sırrına vardığı ihlâsı tecrübe etmiştir. Zaten “Makam ve can sevgisi, methedilme arzusu ve başkasına kendini üstün görme hasletleri baş gösterince, insanda ihlâs nuru yavaş yavaş sönmeye başlar. Çünkü Allah, tüm afetlerden arındırılmış amelleri kabul eder.”²⁷ Tüm afetlerden arındırılmış ameller ise, nefsinden hürriyete kavuşmuş; ubûdiyyet ve muhabbet makamlarını yaşamış bir kulu ortaya koyar.

Ubûdiyyet ve muhabbetle Rabbine bağlanan, hürriyet ile nefsinin kötülüğü emreden sesinden hürriyete kavuşan bir kul, nefsinin iyi ve kötü her yönünü bilir. Mesela “Nefsin kötülüğe götüren hileleri varsa da, iyiliğe götüren nasihatleri de vardır. Ona olan güven, onun kusurlu ve düşük taraflarını görmekten alıkoyacağı gibi, ona güvensizlik de, ondan gelen isabetli görüş ve nasihatlerden faydalanma yolunu kapatır.”²⁸ Nefsini üstünlük ve zayıflıklarıyla tanıyan bir kul için, Allah sevgisi mümkün olur. Zaten “Allah’ın kulunu sevmesi, kulunun onu sevmesinden öncedir. Eğer Allah kulunu sevmeseydi, kulun onu sevmesi mümkün olmazdı. Âlemin yaratılış sebebi, sevgidir. Allah her şeyi sever, her şey de O’nu sever. Genel olarak herkes, Allah’ı sever. İnsan; Allah’ın nimetine, lütfuna, kendisini kayırmasına ve korumasına, ezelde kendisini sevmiş ve hidayet nasip etmiş olmasına bakarak onu sever.”²⁹ Allah’ın

²⁴ Afifi, a.g.e., s. 269.

²⁵ Kâşânî, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 488.

²⁶ Attar, Feridüddin, *Tezkiretü’l Evliyâ*, (haz. Mehmet Zahit Kodku), Dilek Matbaası, İst., trz., s. 53.

²⁷ Gazâlî, Muhammed, *Müslüman’ın Ahlâkı*, Ribat Yayınları, Konya, 1997, s. 98.

²⁸ Mâverdî, Ebû’l-Hasan, *Edebü’l-Dünya ve’l-Din*, Daru İhyâ-i Ulûm, Beyrut, 1988, s. 78

²⁹ Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1999, s. 343.

sevgisi, kulun gönlünde artınca, hem ubûdiyyet hem de muhabbet sırları kulun gönlüne dolar. Böylece kul, Allah'ın lutuf ve ikramlarına bakarak Rabbini sever.

Allah'ın lutuf ve ikramlarını fark ederek Rabbini seven bir kul için, hem ilahî aşk, hem de ubûdiyyet sırları zuhur eder. Zaten "Aşk, sevenin sevgilisinde kendisini yok etmesidir. Âşık için aşk, sadece ma'sukun var olması, her şeyin ondan ibaret olması halidir."³⁰ Bu bağlamda aşk ile özgürlük arasında güçlü bir bağ vardır. O bağ da, aşk da özgürlük de kulu, Allah dışındaki hiçbir şeye kul etmemeye ve O'nun dışında hiçbir şeye mahkûm olmamaya mümkün kılarak özgürleştirir. Bu manada "Hürriyet, Allah dışındaki hiçbir şeye kul ve mahkûm olmamaktır. Başkalarının kulu ve kölesi olmamak, âzâd olmak, serbest ve hür olmaktır. En yüksek seviyede Allah'a kul olma haline, hürriyet denir. Hakk'a tam kul olan, tam hür olur. Arifin son makamı ise, hürriyettir."³¹

Tasavvuf Kültüründe, hakikî aşk, Allah aşkıdır. "Allah'ı gerçekten seven kişi, O'nun yarattıklarını da aynı şekilde sever. Yaratan'dan ötürü yaratılanı sever. Bu aşk güzele değil, güzelliğedir. Hakiki aşk, herkesi ve her şeyi Allah için sevmektir. Varlıklarda tezahür eden Allah'ın sanatını, kudretini, rahmetini, lütfunu ibretle temaşa etmektir. Bu aşka bazen mecâzi aşkla ulaşılır. Bundan dolayı mecâzi aşk, gerçek aşkın köprüsüdür."³² Hakiki aşka ulaşırken, mecâzi aşktan geçen kişi, nefsin esaretinden hürriyete kavuşursa ilahî aşka ulaşır. Bu manada "Hürriyet, Allah'tan başkasının kulu ve kölesi olmamaktır. Bir başka deyişle, hâtırın, Allah'tan gayrisine bağlanmamasıdır."³³ Böylece kul, ilahî aşka ve hakiki hürriye kavuşmak istiyorsa, şehvetinden, nefsinin ve şeytanın tuzaklarından ve Allah'ın rızası haricindeki arzularından hürleşmek durumundadır.

Ubûdiyyet ile muhabbet ve hürriyet arasında nasıl güçlü bir ilişki varsa, rıza ile sevgi arasında bir ilişkinin bulunduğu bilinmektedir. "Çünkü seven, sevdiğinin yaptıklarından hoşlanır ve ondan razı olur. Seven, sevdiğinden gelen acıyı duymaz. Nitekim Yusuf (a.s.)'a bakan ve onun güzelliği karşısında şaşkına dönen Mısır kadınları, ellerini kestiklerinin farkına bile varmamışlardır."³⁴ Hz. Yusuf'un yaşadığı muhabbet, hakiki muhabbet hâlidir. "Hakiki muhabbet ise, illersiz olarak, Allah'ı sevmenin kadim olduğunu bilmekten ve anlamaktan doğar. İşte bu şekilde Allah'ı bir sebebe bağlı olmaksızın sevmektir."³⁵ Sebepsiz, hikmet armaksızın, hatta nimet beklemeksizin sırf Allah'ı, Allah için sevmek, hakiki muhabbettir. Aksi takdirde bir beklenti, sevmek için bir sebep bekleyerek sevmek, hakiki muhabbet değildir.

³⁰ Uludağ, a.g.e., s. 59.

³¹ Tûsî, a.g.e., s. 151.

³² Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul, 2004, s. 65.

³³ Cebecioğlu, a.g.e., s. 289.

³⁴ Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002, s. 176.

³⁵ Cebecioğlu, a.g.e., s. 405.

Sebepsiz, hikmet aramaksızın, hatta nimet beklemezsizin sırf Allah'ı, Allah için seven gerçek seven kalpler, ariflerin kalbidir. "Arife göre, kâinat bir aynadan ibarettir. Ona baktığında Hakk'ın tecellisini müşâhede eder."³⁶ "İman, kalpte yerleşir. İnsan ruhu, ma'rifet ve muhabbetle zevk-i rûhanîye açılır. Ruh, güneş gibi parıldar. Ma'rifet ve muhabbetle insan; inanan, düşünen, ibret alan, akıl sahibi gerçek insan olma özelliğini kazanır. Artık bu nitelikteki insan, sürekli Allahladır. Muhabbet sahibi insanın kalbinde, ancak Allah sevgisi ve Allah korkusu yer alır."³⁷ Bu nedenle Allah'a muhabbeti bütün vasıflarıyla yaşayan arifin kalbinde, hakiki muhabbet ve ilahî aşk yer alır.

İnsanın kalbi, hakiki muhabbetin ve ilahî aşkın mekânıdır. Bu nedenle "Kalp, kendisinde gaybî hakikatlerin tecelli ettiği ve hikmetlerin indiği bir aynadır. Bu kuvvet sayesinde sûfî, ilahî hakikatleri şüphesiz ve açık bir biçimde idrak eder."³⁸ "Bununla beraber insan, yeryüzünde Allah'ın evi olan Kâbe'yi ve camileri nasıl temiz tutuyorsa iç âlemde Allah'ın evi ve nazargâhu olan kalbini de öyle temiz tutmalıdır. Suretteki evi temizleyip mana ve siretteki evi temizlememek hata olur. Hane mamur olacak ki sultan gelsin, kalp temiz olacak ki, içine ilâhî hakikatler ve marifetler tecelli etsin."³⁹ Bu manada kendisinde ilahî hakikatlerin ve aşkın tecelli ettiği bir kalp, ubûdiyyet ve hürriyet sırlarının idrak edildiği bir kalptir.

Sonuç

İlahî aşkı, ubûdiyyet ve hürriyet sırlarını idrak eden bir kalp, Allah tabiat ve insan sevgisini ruh dünyasında bütünleştirir. Zaten "İslâm ahlâkının dayandığı prensiplerden birisi de, tabiat ve insan sevgisiyle Allah sevgisini bir arada gören gerçek fiilî bir sevgiye dayanır. Her şeyden önce, böyle bir sevginin tabiatında Allah sevgisi vardır. Kişinin Allah'ı sevmesi, kuru bir sevgiden ibaret olmayıp ancak insanın Allah'ın emrettiklerini yapması, yasaklarından sakınması ve fiilen işlerinde O'nu zikretmesiyle olur."⁴⁰ "Allah sevgisi ve O'na kavuşma arzusu ile dolu olan bir insan, başka şeyleri sevse bile, gerçekte Allah'ı seviyor demektir. Sevginin en yüksek mertebesi, her şeyi sırf Allah'ın eseri olduğu için sevmektir. Sevginin bu mertebesindeki insanın kalbinde, ne dünyada ne de ahirette bedenî bir hazza ulaşma endişesi taşımaksızın sırf Allah sevgisi vardır."⁴¹ Ancak böyle bir sevgi kulu, hakiki hürriyet ve ubûdiyyete taşır.

Böylesine bir muhabbet, ubûdiyyet ve hürriyet şuuruyla bezenen bir ruh, ancak şöyle niyaz edebilir: "İlâhî! Lezzet Senin aşkındadır. Devlet, Sana

³⁶ Yılmaz, a.g.e., s. 199.

³⁷ Ünal, Ali, *Kur'ân'da Temel Kavramlar*, Nil Yayınları, İzmir, 1999, s. 241.

³⁸ Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2007, s. 168.

³⁹ Uludağ, a.g.e., s. 110.

⁴⁰ Bayrakdar, Mehmet, *İslâm İbadet Fenomenolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1987, s. 23.

⁴¹ Çağrıncı, Mustafa, *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlakı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1982, s. 231.

kavuşmaktır. Senden uzak düşenler, dünyada ve ukbâda gamı çeksinler. Lisan, Senin zikrinden usanmaz. Can, ihsanına doymaz..."⁴²

Kaynaklar

- Afifî, Ebu'l-A'lâ, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*, (çev. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün), Risale Yayınları, İstanbul, 2004.
- Ankaravî, İsmail, *Minhâcü'l-Fukara*, (haz. Saadettin Ekici), İnsan Yayınları, İstanbul, 1996.
- Attar, Feridüddin, *Tezkiretü'l Evliyâ*, (haz. Mehmet Zahit Kodku), Dilek Matbaası, İstanbul, trz.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslâm İbadet Fenomenolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1987.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Ferâhu'r-Rûh Muhammediyye Şerhi*, (haz. Mustafa Utku), Uludağ Yayınları, İstanbul, 2004.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul, 2004.
- Çağrı, Mustafa, *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlakı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1982.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Hucetullâhi'l-Baliğâ*, Dârü't-Türâs, Kahire, 1985, C. 1-2
- Gazâlî, Muhammed, *Müslüman'ın Ahlakı*, Ribat Yayınları, Konya, 1997.
- Geylanî, Abdülkadir, *Sırru'l-Esrâr, Sırların Sırrı*, (çev. Mehmet Eren), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfü'l-Mahcûb*, (thk. Mahmûd Âbidî), İntişârât-ı Sâdâ ve Simâ, Tahran, 1384, hş. 2006.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999
- Kâşânî, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1980.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, Daru'l-Hayr, Beyrut, 2003.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasan, *Edebü'd-Dünya ve'd-Din*, Daru İhyâ-i Ulûm, Beyrut, 1988.
- Mevlânâ, Celâleddin Rumî, *Mesnevî-i Mânevî*, (thk. Reynold A. Nicholson), İntişârât-ı Hermes, Tahran, 2003.
- , *Fihi Ma Fih*, (çev. Ahmed Avni Konuk), İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.
- Muhâsibî, Hâris, *er-Riâye li Hukukillâh*, Dârü'l-Kütübü'l-Hadîseti, Kahire, 1970.
- Sühreverdî, Ebû Hafs, *Avârifü'l-Maarif*, Dârü'l-Meârif, Kahire, 1966, C. 1-2.
- Tûsî, Serrâc, *el-Lümâ fi Tarihi't-Tasavvufi'l-İslamiyyi*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyyeti, Beyrut, 2001.
- Uluç, Tahir, İbn Arabî'de Sembolizm, İnsan Yayınları, İstanbul, 2007.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1999.
- Ünal, Ali, Kur'ân'da Temel Kavramlar, Nil Yayınları, İzmir, 1999.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002.

⁴² Bursevî, İsmail Hakkı, *Ferâhu'r-Rûh Muhammediyye Şerhi*, (haz. Mustafa Utku), Uludağ Yayınları, İstanbul, 2004, s. 87.

TEMETTUAT DEFTERİNE GÖRE SARAYÖNÜ'NÜN SOSYOEKONOMİK YAPISI

Yrd. Doç. Dr. Barış Sarıköse *

Öz

Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan Temettuat defterleri, XIX. yy. Osmanlı taşrası hakkında önemli bilgiler vermektedir. Mahalle ve köylere göre tanzim edilen bu defterlerde, hane reislerinin isimleri ve meslekleri yanında ödediği aşar, ağnam gibi vergiler kaydedilmiştir. Ayrıca hanenin sahip olduğu arazi miktarı, ürettiği tarım ürünleri, hayvan türleri ve sayıları ayrıntılı olarak verilmiştir. Bütün bu verilerden mahalle ve köylerin sosyoekonomik yapısı ile ilgili önemli tespitler yapılabilmektedir. Sarayönü, temettuat kayıtlarının tutulduğu yıllarda Saidili nahiyesi sınırları içinde bir köydür. Nüfus yapısı itibarıyla nahiyenin büyük köyleri arasındadır. Köyün ekonomisi tarım ve hayvancılığa dayanmaktadır. Buğday, arpa ve yulaf gibi tarım ürünleri ile büyük ve küçükbaş hayvan yetiştirilmektedir. Bu yüzden ticaret ve üretime yönelik zanaatlar gelişmemiştir. Bu araştırmada, Sarayönü'nün sosyoekonomik yapısı Temettuat Defteri'ne göre tespit edilmiştir. Günümüzde Konya'nın ilçelerinden biri olan Sarayönü'nün Osmanlı'dan günümüze tarım ve hayvancılığa dayalı ekonomik yapısının çok fazla değişmediği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Konya, Sarayönü, Temettuat Defteri, Sosyoekonomik Yapı

The Socio-Economic Structure of Sarayönü According to Temettuat Register

Abstract

Temettuat registers which are in the Prime Ministry Ottoman Archive gives important datas about the Ottoman country in XIX'th century. The name of chief of house and their profession also tax like aşar and ağnam had been recorded in this registers which are adjusted to district and villages. Also the amount of the land which house had, agricultural product which had produced, the number and the kind of animal's had given. Important determination which are related to the socio-economic structure of district and villages can be made from all this datas. Sarayönü was a village of Saidili township on the years when the temettuat resgister was recorded. Sarayönü was one of the biggest village as the structure of demographic. It is understood that Sarayönü's economy depended on agriculture and livestock. Agricultural products like wheat, barley, oat, cattle and small ruminant were produced. Farmers were many in the profession of the village but craft which was based on trade and production hadn't developed. Sarayönü's socio-economic structure was determined according to temettuat register in this research. It's understood that Sarayönü's economic structure based on agriculture and livestock from Ottoman to nowadays hadn't more chaged.

Key Words: Konya, Sarayönü, Temettuat Register, Socioeconomic Structure.

* Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

Giriş

Osmanlı döneminde temettü vergisi tüccar ve esnaftan senelik kazançları üzerinden alınan bir vergi idi. Bu, II. Mahmud döneminde (1808-1839) alınan ihtisap resmine dayanmakta olup daha sonra adı kazanç vergisine çevrilmiştir¹. Temettuat defterleri, Osmanlı Devleti'nin XIX. yy. tarihini aydınlatan önemli arşiv belgelerinden biridir. Mahalle ve köy bazında tanzim edilen bu defterler, vergi amaçlı tutulmuştur. Ancak bu defterlerdeki kayıtlar, XIX. yy. Osmanlı toplum yapısı hakkında önemli bilgiler vermektedir. Temettuat defterlerinde kaza ve köy gibi iskân merkezleri, hane hane olarak şahsi mal varlığı, emlak, arazi, hayvanlar ve yetiştirilen tarım ürünleri ile ödenen vergilere göre kaydedilmiştir². XIX. yy. ortalarında Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu ekonomik, sosyal ve ticari hayatı gözler önüne seren bu defterler, içerik bakımından Tapu Tahrir defterlerinden daha zengindir³. Hane reislerinin isim ve meslekleri, ürettiği tarım ürünleri, ödedikleri vergiler, tarım arazileri ve diğer vergi ödenmesi gereken bağ, bahçe ve dükkânların kayıtları mevcuttur. Bu defterlerden, demografi, tarım, ticaret, hizmet ve iş kolları ile ilgili kırsal alan ve şehir karşılaştırılması yapılabildiği gibi Müslüman ve gayrimüslimlerin sosyoekonomik durumları hakkında da önemli karşılaştırmalar yapılabilmektedir. Bu bakımdan bu defterler sosyal tarih açısından büyük öneme sahiptir⁴.

Konya ve çevresi 1467'den sonra kesin olarak Osmanlı sınırları içine dahil olmuştur⁵. Sarayönü, 1530 tarihli *Tapu Tahrir Defteri*'ne göre Saidili nahiyesine bağlı bir köydür⁶. "*Sarayı-ini*" adı uzun yıllar kullanılmış, son dönemlerden itibaren Sarayönü şeklinde kullanım yaygınlaşmıştır.

Sarayönü, XIX. yy.'da Konya Vilâyet Salnâmeleri'ne göre Saidili nahiyesine bağlı köylerden biridir. Sarayönü, H.1288-1292/M.1871-1875'te Saidili nahiyesinin dokuz köyünden biri olup 132 hanede 416 kişilik nüfus ile Saidili nahiyesi merkezi Kadınhanı ile Atlantı köyünden sonra nahiyenin hane ve nüfus bakımından üçüncü büyüklükte köyüdür⁷. Daha sonraki yıllarda Sarayönü'nün nüfusunda Rumeli muhacirlerinin iskân edilmesi ile bir artış

¹ Mehmet Zeki PAKALIN, "Temettü Vergisi", *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, İstanbul, 1993, s. 453, 455.

² KOMİSYON, *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, İstanbul, 2000, s. 254.

³ Mustafa SERİN, "Osmanlı Arşivinde Bulunan Temettuat Defterleri", *I. Millî Arşiv Şûrası 20-21 Nisan 1998 Tebliğler ve Tartışmalar*, Ankara, 1998, s. 721.

⁴ Said ÖZTÜRK, "Konya Temettuat Defterleri", *Uluslar arası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi 07-09 Nisan 1999*, (yay. haz.: Alâaddin Aköz-Bayram Ürekli-Ruhi Özcan), Konya, 2000, s. 533-534.

⁵ İbrahim Hakkı KONYALI, *Âbideleri ve Kitabeleri İle Konya Tarihi*, Konya, 1997, s.111; Alâaddin AKÖZ-Bayram ÜREKLİ, "Karamanoğullarından Osmanlıya Konya", *Yeni İpek Yolu Konya Kitabı IX*, (Ed.: Haşim Karpuz-Osman Eravşar), Konya, 2006, s. 83.

⁶ BOA, 387 Numaralı *Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri (937/1530)*, Konya, *Bey-şehir, Ak-şehir, Larende, Ak-saray, Niğde, Kayseriyye ve İç-il Livâları*, Ankara, 1996, s. 19-20.

⁷ KOMİSYON, *Konya Vilâyet Salnâmesi*, (Kısaltma: KVS), 1291, s. 171; 1292, s. 171.

meydana gelmiştir. H.1307-1308/M.1889-1891'de 32 hane 158 kişilik Rumeli muhaciri Sarayönü'ne yerleştirilmiştir⁸. H.1312-1314/M.1894-1897'de Sarayönü'nün 310 hanede nüfusu 1.066 kişiye yükselmiştir⁹. 1922'de de Sarayönü idari olarak Saidili kazası sınırları içindeki merkez köyler arasında görülmektedir¹⁰. XIX. yy. sonlarında başlayan nüfus artışı XX. yy.'da da devam ettiğinden Cumhuriyet'le birlikte Sarayönü, kaza statüsüne kavuşmuştur. Günümüzde Sarayönü, Konya'nın ilçelerinden biri olarak idari taksimattaki yerini almıştır.

Bu çalışmada, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan 10509 numaralı H.1260-1261/M.1844-1845 tarihli Temettuat Defteri esas alınmıştır. Bu defter, 25 sayfa olup 1. ve 25. sayfaları boştur. Ayrıca defterin içinde ek halinde ödenen vergilerin toplamasının yapıldığı bir kayıt daha mevcuttur¹¹. Defterde yazılan bilgilerin doğru olduğu köy muhtarı, imam ve şahitler tarafından tasdik edilmiştir (s. 22). Bu çalışmada, 1844-1845'te Sarayönü'nün idari, demografik ve sosyoekonomik yapısı Temettuat Defteri'ne göre tespit edilmiştir.

1. İdari ve Demografik Yapı

Temettuat kaydına göre Sarayönü, Saidili kazasına bağlı bir köydür. Sarayönü'nün H.1260-1261/M.1844-1845'te bir köy olduğu anlaşılmaktadır. Köyde bu yıllarda idareci olarak bir muhtar bulunmaktadır.

Bu kayda göre Sarayönü'nde 112 hane bulunmaktadır. 112 hanede üç kişi üzerinden 336 kişi, beş kişi üzerinden azamî 560 kişilik bir nüfus olduğu söylenebilir. Yukarıda 1871-1875'te Sarayönü'nde 132 hanede 416 kişilik bir nüfus olduğuna daha sonraki yıllarda Sarayönü'nün nüfusunda Rumeli muhacirlerinin iskân edilmesi ile bir artış meydana geldiğine değinilmiştir. İnceleme döneminde yaklaşık 350-400 civarında bir nüfusu olduğu anlaşılmaktadır. H.1307-1308/M.1889-1891'de 32 hane 158 kişilik Rumeli muhaciri Sarayönü'ne yerleştirilmiştir¹². Sonraki yıllarda nüfus artışının devam ettiği görülmektedir. H.1312-1314/M.1894-1897'de Sarayönü'nün nüfusu 310 hanede 1.066 kişiye yükselmiştir¹³. Yaklaşık 50 yıllık sürede nüfus ikiye katlanmıştır. Doğal nüfus artışından ziyade muhacir iskânı Sarayönü'nde nüfus artışında etkili olmuştur. Daha sonraki yıllarda çevre köy ve kasabalardan göçle Sarayönü'nün nüfusu hızlı bir şekilde artmaya devam etmiştir.

2. Ekonomik Yapı

*Temettuat Defteri'*nden Sarayönü'nde temel geçim kaynağının tarım ve

⁸ KVS, 1310, s. 246-247.

⁹ KVS, 1312, s. 232-233.

¹⁰ Dr. Nazmi, *Türkiye'nin Sıhhi-i İctimâi Coğrafyası Konya Vilayeti*, Ankara 1922, s. 69.

¹¹ BOA, *Maliye Nezareti Temettuat Defterleri*, (ML.VRD.TMT.), no.10509, s. 2-3. Bundan sonra aynı defter referans verildiğinde metinde parantez içinde sayfa numarası yazılacaktır.

¹² KVS, 1310, s. 246-247.

¹³ KVS, 1312, s. 232-233.

hayvancılıktır. Çünkü hane reislerinin meslekleri kısmında en çok “*erbâb-ı ziraat*” yer almaktadır. Köyde 1.876 dönüm arazide tarım yapılırken 1.923 dönüm arazinin ekilmediği görülmektedir. Ekilen ve ekilmeyen arazi olarak toplam 3.799 dönüm arazi tarım amaçlı kullanılmaktadır. Genelde hane başına 20-30 dönüm kadar ekilen ve 20-30 dönüm kadar ekilmeyen arazi düşmektedir. 112 haneden 29 hanenin hiç toprağı bulunmamaktadır. Hanelerin % 25,9'luk bir kısmının toprağı olmadığı anlaşılmaktadır. Genelde tarım çok geniş arazide yapılmamaktadır. En geniş ekilen tarım arazisi haneye göre 50 dönüm, ekilmeyen arazi 45 dönüm olmak üzere toplam 95 dönümdür. Ekilmeyen arazi oranının çok olmasından tarımın tamamen yağışlara bağı olduğu ve arazinin neredeyse yarısının nadasa bırakıldığı yönünde bir sonuca ulaşılabilir.

Tarım ürünü olarak en fazla buğday, arpa, yulaf ve burçak yetiştirilmiştir. Hane başına ekilen arazi miktarı 20-30 dönüm civarında olduğundan hane başına 30 kile buğday, 18 kile arpa, 12 kile yulaf ve burçak üretilmiştir. 1844-1845 yılında 2.405 kile buğday, 1.440 kile arpa, 588 kile yulaf ve 150 kile burçak hasat edilmiştir. Bu rakamlardan buğday ziraatının yaygın olduğu, burçak tarımının az yapıldığı anlaşılmaktadır. Sadece 10 hane, burçak üretmiştir.

Sarayönü'nde bağıcılığın bu dönemde çok fazla gelişmediği görülmektedir. 112 hane içinde sadece bir hanenin bağı vardır. Bu hane de sadece yarım dönüm bağı sahiptir (s. 14).

Sarayönü'nde hane reislerinin mesleklerinin genel olarak tarım ve hayvancılığa dayalı olduğu görülmektedir. *Erbâb-ı ziraat*, sığırtmaç, çoban, amele, hizmetkâr, ırgat ve imam gibi meslekler icra edilmektedir. Yapıcı ustası dışında bakırcı, kalaycı gibi üretime yönelik herhangi bir zanaat dalı bulunmamaktadır. Sadece bir yapı ustası tespit edilmiştir. Tarımla geçinen ailelerin aynı zamanda hayvanlarının da olması tarım ve hayvancılığın bir arada yürütüldüğünün göstergesidir. En çok büyük baş hayvan olarak, inek ve manda, küçük baş olarak koyun ve keçi yetiştirilmekte olup toplam 2.423 baş hayvan bulunmaktadır.

Sarayönü'nde sanayi gelişmemiştir. Çevresinin sulak yapısından dolayı köyde değirmencilikle uğraşan ailelerin de olduğu görülmektedir. 65. hanede kayıtlı Yakup oğlu Halil'in bir değirmeni vardır (s. 15). Yine 79. hanede kayıtlı Feyzullah oğlu Hüseyin'in zemini İbrahim Camii vakfına ait olup binası mülkü olan yıllık 210 kuruş kiralı bir değirmeni daha bulunmaktadır (s. 18).

Sarayönü'nde fazla sosyal yapı mevcut değildir. Köyde 1844-1845 yılında bir mescit olduğu anlaşılmaktadır. 94. hanede kayıtlı olan Bekdaş oğlu Mehmed ile Hacı Emin oğlu Hafız Battal köydeki mescitte imamlık yapmaktadırlar (s. 21). Ayrıca köyde Kiş İbrahim oğlu Molla Süleyman ile Kör Veli Ahmed oğlu Mehmed'in oğlunun imam oldukları görülmektedir.

Köyde hiçbir geliri olmayan fakirler, köy ahalisinin yardımları ile geçinmektedirler. 111. hanede kayıtlı İmam Ali oğlu Bekir, herhangi bir geliri olmadığından ahalinin yardımı ile geçimini sağlamaktadır. İnceleme döneminde 19 hanenin vergisini ödediği tarım arazisi ve hayvanı bulunmamaktadır. 1844-1845'te %17'lik hane herhangi bir vergi ödememiştir. Bunların fakir olup geçim sıkıntısı çektikleri söylenebilir.

Sonuç

Sarayönü, Osmanlı döneminde Konya'ya bağlı Saidili kazası sınırları içinde bir köydür. XIX. yy. ortalarında bu idari durumu devam etmektedir. Bunun için 1260-1261/1844-1845'te de Saidili nahiyesi sınırları içinde bir köy olarak temettuat kayıtları tutulmuştur. Köyde idareci olarak muhtar bulunmaktadır. Ayrıca köyde bir imam dışında köy ahalisinin büyük çoğunluğu tarım ve hayvancılıkla geçim sağlamaktadır. Tarım, 20-30 dönüm gibi küçük alanlarda yapılmaktadır. Tarımsal üretimin yağmura bağlıdır. Buğday, arpa, yulaf ve burçak gibi tarım ürünleri yetiştirilmektedir. Koyun ve keçi başta olmak üzere küçük baş hayvan ile sığır ve manda gibi büyük baş hayvan yetiştiriciliği yaygındır. Günümüzde Konya'nın ilçelerinden biri olan Sarayönü'nün XIX. yy. ortalarındaki tarım ve hayvancılığa dayalı ekonomik yapısının çok fazla gelişmediği görülmektedir.

Kaynaklar

1. Arşiv Belgeleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Maliye Nezareti Temettuat Defteri (ML.VRD.TMT)*, no., 10509.

BOA, 1996, *387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri (937/1530), Konya, Bey-şehri, Ak-şehir, Larende, Ak-saray, Niğde, Kayseriye ve İç-il Livâları*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi Yay., Ankara.

2. Diğer Kaynaklar

AKÖZ, Alaaddin-Bayram Ürekli, 2006, "Karamanoğullarından Osmanlıya Konya", *Yeni İpek Yolu Konya Kitabı IX*, (ed.: Haşim Karpuz-Osman Eravşar), Konya, s. 77-115.

Dr. Nazmi, 2009, *Türkiye'nin Sıhhi-i İctimâi Coğrafyası Konya Vilayeti*, Ankara 1922.

KOMİSYON, *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, İstanbul, 2000.

_____, *Konya Vilâyet Salnâmesi (KVS)*, 1291, 1292, 1310, 1312.

KONYALI, İbrahim Hakkı, 1997, *Âbideleri ve Kitabeleri İle Konya Tarihi*, Enes Kitap Sarayı, Konya.

ÖZTÜRK, Said, 2000, "Konya Temettuat Defterleri", *Uluslar arası Kuruluşununun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi 07-09*

Nisan 1999, (yay. haz.: Alaaddin Aköz-Bayram Ürekli-Ruhi Özcan), Selçuk Ü. Yay., Konya, s. 533-539.

PAKALIN, Mehmet Zeki, 1993, "Temettü' Vergisi", *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, MEB, İstanbul, s. 453-455.

SERİN, Mustafa, 1998, "Osmanlı Arşivinde Bulunan Temettuât Defterleri", *I. Millî Arşiv Şûrası 20-21 Nisan 1998 Tebliğler ve Tartışmalar*, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yay., Ankara, s. 717-728.

ÜREKLİ, Bayram, bk. AKÖZ, Alaaddin.

EKLER

Tablo 1: Sarayönü'nde hane reislerinin isim ve meslekleri

Hane Numarası	Hane reisi	Mesleği
1	Kişi İbrahim oğlu Molla Süleyman	İmam
2	Hacı Halil oğlu Ahmed	Erbâb-1 ziraat
3	Hacı Halil oğlu Hasan	Erbâb-1 ziraat
4	Keçeli İsmail oğlu Mehmed Hoca	Amele
5	Keçeli İsmail oğlu İsmail (s. 3)	Erbâb-1 ziraat
6	Hacı Mehmed oğlu Mehmed	Erbâb-1 ziraat
7	Hacı Emin oğlu Hafız Battal	Köy mescidinde imam
8	Hacı Emin oğlu Seyyid	Erbâb-1 ziraat
9	Hacı Emin oğlu Said	Erbâb-1 ziraat
10	Hacı Emin oğlu Numan	Erbâb-1 ziraat
11	Mustafa oğlu Abdürrahim	Erbâb-1 ziraat
12	Deli Musa oğlu Seyyid	Erbâb-1 ziraat
13	Veli'nin oğlu Gök Hüseyin	Erbâb-1 ziraat
14	Zende Mustafa'nın oğlu Osman	Adi hizmetkâr
15	Hacı Halil oğlu Musa	Erbâb-1 ziraat
16	Laz Mehmed oğlu Ali	Erbâb-1 ziraat
17	Laz oğlu İsmail	Yapıcı ustası
18	Kör Veli Ahmed oğlu Mehmed (s. 6)	Erbâb-1 ziraat
19	Mehmed oğlu Hayta Ahmed	Erbâb-1 ziraat
20	Kuz Mehmed oğlu Mustafa	İrgat
21	Mehmed bin Hacı Süleyman	Erbâb-1 ziraat
22	Hacı İbrahim oğlu İsmail	Erbâb-1 ziraat
23	Ali Bey oğlu Mustafa	Erbâb-1 ziraat
24	Ali Bey oğlu Ömer	İrgat
25	Bozur Mustafa oğlu Hüseyin	Erbâb-1 ziraat
26	Süleyman oğlu İbili Hoca	Fevt
27	Köse Bekir oğlu Ali	Erbâb-1 ziraat
28	Köse Bekir oğlu Abdülkadir	Erbâb-1 ziraat
29	Kethüda İsmail oğlu Mehmed (s. 8)	Adi hizmetkâr
30	Ömer'in oğlu Battal	Erbâb-1 ziraat
31	Botak Süleyman oğlu Ömer	Erbâb-1 ziraat
32	Botak Süleyman oğlu Mehmed	Erbâb-1 ziraat
33	Köstekli İsa oğlu Ömer (s. 8)	Erbâb-1 ziraat
34	Yantır Ömer oğlu Hasan	İrgat
35	Yantır Ömer oğlu Hüseyin	Adi hizmetkâr
36	Yantır Ömer oğlu Ahmed	Erbâb-1 ziraat

37	Abdüselam oğlu Abdülkadir (s. 9)	Erbâb-1 ziraat
38	Dem Hüseyin oğlu Osman	Erbâb-1 ziraat
39	Hacı Hasan oğlu Hasan	Erbâb-1 ziraat
40	Höke'nin (?) ¹⁴ İbrahim'in oğlu Osman	Çoban
41	Kış Osman oğlu Memiş	Erbâb-1 ziraat
42	Kasım oğlu Ali	Erbâb-1 ziraat
43	Tat Süleyman oğlu İbiş ¹⁵	Irgat
44	Heke İbrahim oğlu Bekir	Erbâb-1 ziraat
45	Kâhya Süleyman oğlu Himmet	Erbâb-1 ziraat
46	Kâhya Süleyman oğlu Ahmed	Erbâb-1 ziraat-Çoban
47	Boduk Halil oğlu Mehmed	Erbâb-1 ziraat
48	Boduk Hüseyin oğlu Ali ¹⁶	Çoban
49	Zaim Hüseyin oğlu Bekir ¹⁷	Erbâb-1 ziraat
50	Zeyneb'in Ahmed oğlu Halil	Erbâb-1 ziraat
51	Evliya Ömer oğlu Mehmed ¹⁸	Erbâb-1 ziraat
52	Abdullah oğlu Bekir	Erbâb-1 ziraat
53	Cüce Mehmed oğlu Musa	Erbâb-1 ziraat
54	Dalaklı Mehmed oğlu İbrahim	Erbâb-1 ziraat
55	Kel Kadir oğlu Mustafa	Erbâb-1 ziraat
56	Hacı Ahmed oğlu Ahmed	Erbâb-1 ziraat
57	Hacı Ahmed oğlu Mehmed ¹⁹	Erbâb-1 ziraat
58	İmam Ali oğlu İsa	Erbâb-1 ziraat
59	Topal Ali oğlu Mustafa	Irgat
60	Heke İbrahim oğlu Ömer ²⁰	Erbâb-1 ziraat
61	Şaban oğlu Hüseyin ²¹	Erbâb-1 ziraat
62	Mustafa oğlu İsmail ²²	Erbâb-1 ziraat
63	Osman oğlu Bülüc İbiş ²³	Erbâb-1 ziraat
64	Fart Hasan oğlu Seyyid	Erbâb-1 ziraat
65	Yakub oğlu Halil	Erbâb-1 ziraat
66	Çingil Ömer oğlu Hasan	Erbâb-1 ziraat
67	Suhte Ömer oğlu Ömer	Erbâb-1 ziraat
68	Kış Bekir oğlu İbrahim	Erbâb-1 ziraat
69	Ahmed oğlu Hacı Ömer ²⁴	Erbâb-1 ziraat
70	Abdülkerim oğlu Ömer	Erbâb-1 ziraat
71	Hacı İbrahim oğlu Mehmed	Erbâb-1 ziraat
72	Kara Bekdaş oğlu Musa	Erbâb-1 ziraat
73	Mehmed oğlu Berber Memiş	Erbâb-1 ziraat
74	Tak Mehmed oğlu Mehmed	Erbâb-1 ziraat
75	Mer Hüseyin (?)'in oğlu Hüseyin	Erbâb-1 ziraat
76	Mer Hüseyin (?)'in oğlu İsmail ²⁵	Fevt

¹⁴ Okunuşları şüpheli görülen yerlere (?) konulmuştur.

¹⁵ Oğlu hizmetkârdır (s. 10).

¹⁶ Kardeşi hizmetkârdır (s.11).

¹⁷ Kardeşi çobandır (s. 11).

¹⁸ Kardeşi oğlu hizmetkârdır (s.12).

¹⁹ Kardeşi imam, oğlu çobandır (s.13).

²⁰ Oğlu sığırtmaçtır (s.14).

²¹ Kayını çobandır (s.14).

²² Oğlu berberdir (s. 14).

²³ Kardeşi oğlu sığırtmaçtır (s. 14).

²⁴ Oğlu sığırtmaçtır (s. 16).

77	Abdullah oğlu Mehmed	Erbâb-1 ziraat
78	Kiş Mustafa oğlu Mustafa	Erbâb-1 ziraat
79	Feyzullah oğlu Hüseyin	Erbâb-1 ziraat
80	Şeykim oğlu Himmet	Adi hizmetkâr
81	Küçük Ali oğlu Seyyid ²⁶	Erbâb-1 ziraat
82	Küçük Ali oğlu Hasan ²⁷	Sığırtaç
83	Hostan Mustafa oğlu Hüseyin	Erbâb-1 ziraat
84	Hacı Arab oğlu Ahmed'in oğlu Mehmed	Erbâb-1 ziraat
85	Çifteci Mahmud oğlu Ömer ²⁸	Erbâb-1 ziraat
86	Sezgi Osman oğlu Hasan	Irgat
87	Çölmekçi Osman oğlu İbrahim ²⁹	Erbâb-1 ziraat
88	Çölmekçi Mehmed oğlu Mehmed	Erbâb-1 ziraat
89	Ali'nin oğlu Seyyid ³⁰	Erbâb-1 ziraat
90	Kör Ömer oğlu Hasan	Çoban
91	Topal Memiş'in oğlu Hasan	Erbâb-1 ziraat
92	Selim'in Hasan oğlu Mehmed	Adi hizmetkâr
93	Haydar oğlu Ömer	Erbâb-1 ziraat
94	Bekdaş oğlu Mehmed Efendi ³¹	Erbâb-1 ziraat
95	Halil oğlu Birin Hüseyin ³²	Irgat
96	Yazıcı Hasan oğlu Mustafa ³³	Amele
97	Bezirci Mehmed oğlu Hasan	Erbâb-1 ziraat
98	Bezirci Mehmed oğlu Memiş	Erbâb-1 ziraat
99	Kurt Mustafa oğlu İbiş	Erbâb-1 ziraat
100	Seyirin Hasan oğlu Mehmed Ali	Erbâb-1 ziraat
101	Kara Bekdaş oğlu İhsan	Erbâb-1 ziraat
102	Teskin Hüseyin oğlu Ömer ³⁴	Adi hizmetkâr
103	Coluk oğlu Hasan'ın oğlu İsa	Irgat
104	Kiş Mehmed oğlu Hasan	Erbâb-1 ziraat
105	Kurt Mustafa oğlu Mustafa	Erbâb-1 ziraat
106	Haric Hasan oğlu Hasan ³⁵	Irgat
107	Sarı Ali'nin oğlu İsa	Erbâb-1 ziraat
108	Kürt oğlu Bekir'in oğlu İbrahim	Irgat olup askerdedir
109	Tat oğlanın oğlu Ali	Irgat
110	Mercan oğlu Ömer ³⁶	Adi hizmetkâr
111	İmam Ali oğlu Bekir	Yardımla geçinen
112 ³⁷	Hacı Mehmed'in oğlu yetimi Ali ve Said ve Mehmed ³⁸	

²⁵ Mer Hüseyin'in oğlu İsmail öldüğünden evinde Kebir oğlu Mehmed sakindir.

²⁶ Oğlu hizmetkârdır (s. 18).

²⁷ Kardeşi çobandır (s. 19).

²⁸ Kardeşi hizmetkârdır (s. 19).

²⁹ Oğlu çobandır (s. 20).

³⁰ Kardeşi ameledir (s. 20).

³¹ Aynı zamanda köydeki mescitte imamlık yapmaktadır (s. 21).

³² Kardeşi oğlu ırgatlık yapmaktadır (s. 21).

³³ Üvey oğlu hizmetkârdır (s. 21).

³⁴ Kardeşi hizmetkârlık yapmaktadır (s. 21).

³⁵ Oğlu hizmetkârdır (s. 21).

³⁶ Bir kardeşi çoban diğer bir kardeşi de hizmetkârlık yapmaktadır (s. 22).

³⁷ Defterde hane numarası yazılmamıştır.

³⁸ Aynı zamanda köydeki mescitte imamlık yapmaktadır (s. 21).

Tablo 2: Sarayönü'nde hanelere göre arazi miktarı

Hane Numarası	Mezrua Tarla (Dönüm)	Gayr-i Mezrua Tarla (Dönüm)	Hane Numarası	Mezrua Tarla (Dönüm)	Gayr-i Mezrua Tarla (Dönüm)
1	--	--	58	18	18
2	25	25	59	--	--
3	25	25	60	25	25
4	--	--	61	20	20
5	25	30	62	30	30
6	35	35	63	10	--
7	--	--	64	30	30
8	25	25	65	29	29
9	22	22	66	15	15
10	26	26	67	25	20
11	10	10	68	25	25
12	25	25	69	15	15
13	23	25	70	40	40
14	--	--	71	40	40
15	25	25	72	20	20
16	20	20	73	28	25
17	--	--	74	48	40
18	25	25	75	30	30
19	20	20	76	30	30
20	--	--	77	20	20
21	25	25	78	22	22
22	25	25	79	20	28
23	20	20	80	--	--
24	--	--	81	10	10
25	35	30	82	--	--
26	--	--	83	20	20
27	23	20	84	20	20
28	25	25	85	25	25
29	--	--	86	--	--
30	22	22	87	35	35
31	25	25	88	25	20
32	18	20	89	20	20
33	38	38	90	--	--
34	--	--	91	15	20
35	--	--	92	--	--
36	15	15	93	20	20
37	15	15	94	21	20
38	28	28	95	--	--
39	25	25	96	--	--
40	--	--	97	25	25
41	28	25	98	25	25
42	35	35	99	27	25
43	--	--	100	45	25
44	25	20	101	25	22

³⁸ Bu yetimler, 6. hanede Hacı Mehmed oğlu Mehmed hanesinde kayıtlı olup anneleri vası olup yetim olduklarından meslekleri beyan edilmemiştir (s. 24).

45	30	23	102	--	--
46	20	20	103	--	--
47	25	25	104	10	10
48	--	--	105	20	20
49	15	15	106	--	--
50	50	45	107	12	12
51	26	26	108	--	--
52	25	20	109	--	--
53	20	20	110	--	--
54	25	25	111	--	--
55	20	20	112	15	15
56	20	20	Toplam	1.876	1.923
57	22	22	Genel	Toplam	3.799

Tablo 3 : Sarayönü'nde hanelere göre yetiştirilen tarım ürünleri ve miktarı

Hane No	Buğday (Kile)	Arpa (Kile)	Yulaf (Kile)	Burçak	Hane No	Buğday (Kile)	Arpa (Kile)	Yulaf (Kile)	Burçak (Kile)
2 ³⁹	30	18	12	--	57	30	18	--	--
3	30	18	--	--	58	30	18	--	--
5	30	18	12	--	60	30	18	12	--
6	30	--	--	18	61	30	18	--	--
8	30	18	12	--	62	30	18	12	--
9	30	18	12	--	63	30	18	--	--
10	30	18	12	--	64	30	18	12	--
11	30	18	--	12	65	30	18	--	18
12	30	18	--	12	66	30	18	--	--
13	15	18	4	--	67	30	18	12	--
15	30	18	12	--	68	30	18	12	--
16	30	18	--	--	69	30	18	--	18
18	30	18	12	--	70	30	18	12	--
19	30	18	--	--	71	30	18	12	--
21	30	18	12	--	72	30	18	12	--
22	30	18	12	--	73	30	18	12	--
23	30	18	--	--	74	30	18	12	18
25	30	18	--	18	75	30	18	--	--
27	30	18	12	--	76	30	18	12	--
28	30	18	12	--	77	30	18	--	--
30	30	18	12	--	78	30	18	12	--
31	30	18	12	--	79	30	18	12	--
32	30	18	--	12	81	30	18	--	--
33 ⁴⁰	--	--	--	--	83	30	18	12	--
36	30	18	12	--	84	30	18	12	--
37	30	18	--	--	85	30	18	12	--
38	30	18	12	--	87	30	18	12	--
39 ⁴¹	--	--	--	--	88	30	18	12	--

³⁹ Tarım ürünü olmayan haneler tabloya yazılmamıştır.⁴⁰ Bu hanenin ürettiği tahıl miktarı yazılmamıştır. Buğdaydan 12, arpadan altı, yulaftan iki para aşar yazılmıştır.

41	30	18	--	12	89	30	18	--	--
42	30	18	12	--	91	30	18	--	--
44	30	18	12	--	93	30	18	--	--
45	30	18	12	--	94	30	18	--	--
46	30	18	12	--	97	30	18	12	--
47	30	18	--	12	98	30	18	--	--
49	30	18	--	--	99	30	18	12	--
50	30	18	12	--	100	30	18	12	--
51	30	18	12	--	101	30	18	--	--
52	30	18	12	--	104	30	18	--	--
53	30	18	12	--	105	30	18	--	--
54	30	18	12	--	107	30	18	--	--
55	30	18	12	--	112	30	18	--	--
56	30	18	12	--	Toplam	2.405	1.440	588	150

Tablo 4: Sarayönü'nde yetiştirilen hayvan cins ve miktarı

Yetiştirilen Hayvan Türleri	Sayısı
Koşu manda	73
Döllü kısarak	16
Sağmal ağnam	683
Sağmal keçi	252
Dölsüz ağnam	246
Dölsüz keçi	69
Kuzu	532
Ođlak	221
Döllü merkep	59
Hamile Őetran (?)	33
Kara sığır öküzü	128
Sağmal manda	11
Sağmal inek	45
Döllü Őetran	1
Düđe ⁴²	13
Tosun	18
Kara sığır ineği	13
Esb	3
Dişi merkep	1
Buzađı	1
Erkek merkep	1
Tay	1
Manda tosun	2
Merkep	1
Toplam	2.423

⁴¹ Bu hanenin ürettiği tahıl miktarı yazılmamıştır. Buğdaydan 12, arpadan sekiz, yulaftan dört para aşar yazılmıştır.

⁴² Düđe yerine dişi buzađı da denilmektedir (s. 7).

ATATÜRK ve GENÇLİĞİN EĞİTİMİ

Yrd. Doç. Dr. Selman YAŞAR*

Öz

Bütün ümidim gençliktedir diyen Atatürk, kurduğu cumhuriyeti de gençliğe emanet etmiştir. Bu görevi yerine getirmenin birinci yolu da gençliğin iyi bir şekilde yetiştirilmesidir. Bu yüzden Atatürk, gençliğin eğitime büyük önem vermiştir. Daha Milli Mücadele devam ederken 1921 yılında Ankara'da bir eğitim kongresi toplamış ve kazanılacak zaferden sonra kurulacak yeni Türk devletinin eğitim programlarını belirlemiştir. Gençliğin yetiştirilmesinde öğretmenin yanı sıra okulun da önemli bir yeri olduğunu düşünen Atatürk, öğretmenlerin görevinin okulla sınırlı olmadığını söylemiş, öğretmenlerin okul dışında da gençlerin eğitimiyle ilgilenmeleri gerektiğini belirtmiştir. Nutuk adlı eserinin sonunda gençliğe seslenerek onlara olan güvenini bir kez daha açıklayan Atatürk'ün yurt gezileri sırasında ziyaret ettiği yerlerin başında okullar gelmiştir. Bu okullarda fırsat buldukça derslere katılmış, gençlerin eğitimleriyle bizzat ilgilenmiştir.

Anahtar kelimeler: Atatürk, Eğitim, Gençlik.

Atatürk and Education of the Youth

Abstract

Atatürk had given the republic as a gift to the youngs that he established while telling all my hopes are together with the young people. The first step to achieve this aim is giving the satisfactory educational knowledge to young people. Therefore, Atatürk had paid a great attention to the training of young people. While National Struggle was keeping on, in 1921 an educational congress had been gathered in Ankara and the new education system for new Turkish republic which will be established after the glory was determined. While Atatürk was considering the schools also important together with teaching system, by the way he said that the mission of the teachers are not limited only within the schools and they must be interested in training of the young people also out of the schools. At the end of his art which is called as "Nutuk(Oration)" Atatürk had indicated his confidence to young Turkish people one more time by giving advises to them while he was also visiting firstly the schools during his native trips within the country. He had joined to the lessons whenever he had time and he had been interested in the training of youngs personally by himself.

Keywords: Atatürk, Education, Youth.

* Yrd.Doç.Dr., Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü (selman.yasar@ege.edu.tr)

Genç, Gençlik, Atatürk'ün gençlik anlayışı:

“Genç” sözcüğü Batı literatüründeki “adolescent” sözcüğünün karşılığı olarak kullanılmıştır. Latince büyüme, olgunlaşma anlamında kullanılan “adolescere” kökünden gelmekte olan bu fiil, yapısı gereği bir durumu değil, bir süreci belirtmektedir. Bu sözcük, günümüzde, bireyde gözlenebilen süratli ve sürekli bir gelişme devresi olarak da tanımlanabilmektedir.

Gençlik dönemi, biyolojik, psikolojik, zihinsel ve sosyal açıdan bir gelişme ve olgunlaşmanın yer aldığı, çocukluktan erişkinliğe geçiş dönemidir. (Yavuzer 1987, s.55,56)

Atatürk; gençliği tarif ederken yaş üzerinde durmamıştır. Gençliği çeşitli şekillerde tanımlarken şöyle demiştir; “Benim anladığım gençlik, bu inkılâbın fikirlerini ve ideolojisini benimseyip gelecek kuşaklara götürecektir. Benim nazarımda 20 yaşında bir yobaz ihtiyardır, 70 yaşında bir idealist de güçlü bir gençtir.” (Kocatürk 1992, s.877,878)

Başka bir tarifinde de; “Eli tutan, kafası işleyen her Türk Gençtir” demiştir. (Alp 1987, s.79)

Atatürk'te gençlik kavramı fikri bir anlam kazanmaktadır. (Yıldız 1993:141) Atatürk'ün “Genç fikirli demek, doğruyu gören ve anlayan gerçek fikirli demektir” sözü bu anlamda kullanılmıştır. (Aksan 1986, s.131)

42 yaşında Cumhuriyet'i ilân eden, 44 yaşında şapka ve kıyafet inkılâplarını gerçekleştiren, 48 yaşında Arap harfleri yerine yeni Türk harflerini koyan Büyük Atatürk, taşıdığı düşünce yeniliği, ruhindaki enerji tazeliği sebebiyle yaşamının her çağında genç idi. O'na göre genç olmanın ölçüsü sadece yaş değil, yaşın yanında koyduğu ilkelere, başardığı inkılâplara inanç ve bağlılık idi. (Kocatürk 1992, s.877)

Öyleyse Atatürk'e göre Genç; yaşı otuzu geçmeyen bir kişi değildir. Genç, işçisiyle, köylüsüyle, kentlisiyle, duygusu, düşüncesi, kültürü, ülke ve milletine bağlılığı, gerici fikirlerden arınmışlığı, çalışkanlığı, inancı, dinamizmi ve bütün varlığı ile enerjik ve atılgandır. Atatürk ilke ve inkılâplarına sahip çıkandır. Bu düşünceye sahip olan 70 yaşındaki kişi de gençtir. (Alp 1987, s.79)

Atatürk'ün Gençliğe verdiği Önem:

Atatürk, gerek askerlik hayatında, gerek Devlet Başkanı olarak; “Türk Gençliği”ne daima büyük değer vermiştir. O kadar ki; varlığı ile, gelişmesi ile, her şeyi ile Türk Gençliği, Atatürk'ün başlıca ilgi alanıdır, güven kaynağıdır. (Enginsoy 1982, s.12)

Atatürk 1924'lerde gençliğe şöyle diyordu: “Cesaretimizi takviye ve devam ettiren sizlersiniz. Siz almakta olduğunuz eğitim ve kültür ile insanlık meziyetlerinin, vatan sevgisinin fikir hürriyetinin en kıymetli sembolü olacaksınız.” (Karadağ, 1987, s.83)

30 Ağustos 1924'de Başkomutanlık Meydan Savaşı'nın ikinci yıldönümü nedeniyle Dumlupınar'da yaptığı konuşmada ise gençlere şöyle seslenmiştir:

"Gençler! Cesaretimizi destekleyen ve devam ettiren sizsiniz. Siz, almakta olduğunuz eğitim ve anlayış ile, insanlık yüksek karakterinin, vatan sevgisinin, düşünce hürriyetinin en kıymetli örneği olacaksınız.

Ey yükselen nesil! Gelecek sizindir. Cumhuriyeti biz kurduk; onu yükseltecek ve devam ettirecek sizsiniz." (Sevim, Öztoprak ve Tural, 2006, s.614,615)

Atatürk 1932 yılında bir gün gençleri Ankara Halkevi'nde toplamıştır. Yüzlerine mânalı mânalı baktıktan sonra:

Çocuklar demiştir; şu karşımızdaki ufku görebiliyoruz. Fakat bu ufukların daha ötesini görmeye çalışınız.

Bu, Ata'nın gençliğe yeni bir direktifidi. Ufukların ötesini görmek. (Altuner, 1961, s.223)

Atatürk, Türk istiklâlini ve Türk Cumhuriyetini gençliğe emanet ederken, onların her zaman uyanık, aktif ve çalışkan olmalarını istemiştir: (Akdeniz Üniversitesi, 1987, s.33)

...Biz elimize aldığımız büyük Türk Milleti'nin muvaffakiyetine çalışmakla memnunuz. Ne yazıktır ki; biz dahi bizzat bu işte geriyiz. Çocuklarımız, gençlerimiz babalarında gördükleri noksanları; dünyaya bakarak ikmale çalışmaktadırlar! Çalışmalıdırlar!.. Türkiye Cumhuriyeti'nin, bilhassa bugünkü gençliğine ve yetişmekte olan çocuklarına hitab ediyorum:

Garb senden, Türk'ten çok geriydi. Mânada, fikirde, tarihte, bu, böyleydi. Eğer bugün Garb nihayet teknikte bir tefevuk gösteriyorsa, ey Türk çocuğu, o kabahat da senin değil, senden evvelkilerin affolunmaz ihmalinin bir neticesidir.

Şunu da söyleyeyim ki; çok zekisin! Malûm. Fakat zekânı unut! Daima çalışkan ol! (Gürer, 10 Kasım 1941, s.4)

"Türkiye Cumhuriyeti'nin, özellikle bugünkü gençliğine ve yetişmekte olan çocuklarına hitap ediyorum: Batı senden, Türk'ten çok geriydi. Manada, fikirde, tarihte bu böyleydi. Eğer bugün Batı teknikte bir üstünlük gösteriyorsa, ey Türk çocuğu, o kabahat de senin değil, senden öncekilerin affedilmez ihmalinin bir sonucudur. Şunu da söyleyeyim ki, çok zekisin!...Bu belli. Fakat zekânı unut!...Daima çalışkan ol!..." (Feyzioğlu, 1992, s.875)

1933 yılında Türk Talebe Birliği sürekli delegelerine gönderdiği telgrafta bu temennisini şöyle belirtmiştir:

"Gençliğin çalışkan, duyarlı ve ulusçu yetişmesi temel dileklerimizdendir. Gençliğin her türlü çalışmalarında, cumhuriyet yasalarına ve cumhuriyet güçlerinin yöntem ve kurallarına uymaya da dikkatli olmalıdır. Cumhuriyet hükümetinin ulusal

sorunlarda görevini bilir olduğuna ve ulusal güçlerin adaletine güveniniz.” (Özertim, 1981, s.226)

Geleceğin Türkiye’si’ni kuracak olanlara yol gösterici bir tarih belgesi olan Onuncu Yıl Söylevi’nde, Atatürk, aynı konuyu işlemiştir: *“Geçen zamana oranla, daha çok çalışacağız. Daha az zamanda daha büyük işler başaracağız.”*

Atatürk, Türk gençliğinin, Türkiye Cumhuriyeti’ne ve Türk İnkılâbı’na daima sahip çıkacağından emindi. Kendisine uzun yaşamaya çalışmasını, aksi hâlde eserinin yıkılabileceğini söyleyenlere cevabı şu olmuştur:

“Unutmayınız ki Mustafa Kemaller yirmi yaşındadır.” (Feyzioğlu, 1992, s.875)

Memleketin geleceğini oluşturan “gençlik” kavramı, Atatürk’te en güzel anlamını bulmuş, en yüce değer yargısına erişmiştir. Büyük Atatürk, daha Milli Mücadele’nin başından itibaren köhnemiş fikirlere, milleti geriye götürmek isteyenlere karşı, yegâne çarenin gençlikte ve genç fikirlerde olduğunu görmüş, çağdaş zihniyetle yetişecek kuşakların, gelecekte eserini daha da geliştireceğini, onu her türlü tehlikeden koruyarak ebediyen yaşatacağını hissetmişti. Onun içindir ki Atatürk, Türkiye Cumhuriyeti’ni kurduktan ve büyük inkılaplarını başardıktan sonra Milli Mücadeleyi başlatmak üzere Samsun’da Anadolu topraklarına ayak bastığı 19 Mayıs tarihini “Gençlik ve Spor Bayramı” olarak Türk gençliğine armağan etmiştir. (Kocatürk 1992, s.877) Bu amaçla 20 Haziran 1938 tarihinde kabul edilen 3466 sayılı yasa ile 19 Mayıs, bayram olarak kabul edilmiştir. (Uykucu, 1973, s.114,115)

Atatürk’e Göre Gençliğin Eğitimi:

Atatürk herşeyden önce gençliğe güvenmiştir. Gençliği, geleceğin en büyük ümidi, en canlı ve aktif teminatı olarak görmüş, Türk İnkılâbının sadık bekçisi olarak görevlendirmiştir. (Akdeniz Üniversitesi, 1987, s.31) Türk gençliğinin bu görevini yerine getirmesinin yolunun eğitimden geçtiğini düşünerek gençliğin eğitimine büyük önem vermiştir. Bu düşüncesini *“gelecek kuşaklar Ülkemizin bağımsızlığını koruyacak, Cumhuriyeti koruyup yükseltecek biçimde yetiştirilmelidir”* sözleriyle vurgulamıştır. (Yavuzer, 1987, s.56)

Kültürü oluşturan ve geliştiren önemli unsurlar arasında eğitim ve öğretim, kuşkusuz, büyük bir değer taşır. Atatürk’e göre, *“eğitimidir ki, bir ulusu özgür, bağımsız, şanlı, yüksek bir toplum olarak yaşatır; ya da, bir ulusu köleliğe ve yoksulluğa düşürür.”* Bir bakıma eğitim kişinin, değerbilir bir toplumda, değer taşıyan bir kişilik kazanmasını sağlamak demektir. Atatürk, ulusunu ve onun yetişmekte olan kuşaklarını bu açıdan güçlendirmek isteyen bir eğitimcidir. (Enginsoy 1982, s.10)

Hayatta en gerçek yol göstericinin, bilim olduğunu söyleyen Atatürk, gençliğin yetişmesinde bu noktayı şu sözlerle belirtmiştir:

“Dünyada her şey için, madde ile ilgili işler için, fizik ötesi işler için, yaşam için, başarı için en gerçek önder, bilimdir; tekniktir. Bilim ve tekniğin dışında önder aramak, çevresinde olup bitenleri görememektir, bilgisizlik doğru yoldan sapmadır.” (İnan, 1973, s.119)

“...Gelişmiş ve yükselmiş bir ulus olarak uygarlık alanı üzerinde yaşayacağız. Bu yaşam, ancak bilimle, teknikle olur. Bilim ve teknik nerede ise oradan alacağız ve her yurttaşın kafasına koyacağız. Bilim ve teknik için kayıt ve şart yoktur.” (Tezcan, 1992, s.748)

24 Ağustos 1925 tarihinde Kastamonu ziyaretinde Türk Ocağı, Muallimler Birliği temsilcilerini kabulü sırasında Türk gençliğinin şuurlu, münevver, ahlâklı ve çalışkan olması gerektiğini belirten Atatürk, sonuçta ulaşılmak istenen hedefi Belediye binasında toplanan halka şöyle açıklamıştır:

“...Biz her noktai nazardan medenî insan olmalıyız...Fikrimiz, zihniyetimiz medenî olacaktır. Şekillerimiz, kıyafetlerimiz tepeden tırnağa kadar medenî olacaktır...Artık duramayız. Behemehal ileri gideceğiz. Geriye ise hiç gidemeyiz. Çünkü ileri gitmeğe mecburuz. Millet vazihan bilmelidir. Medeniyet öyle kuvvetli bir ateştir ki, ona bigâne olanları yakar, mahveder. İçinde bulunduğumuz ailei medeniyede lâıyk olduğumuz mevkii bulacak ve onu muhafaza ve ilâ edeceğiz. Refah, saadet ve insanlık bundadır.” (Palazoğlu, 1991, s.211)

Atatürk Türk gençliğinin her alanda yetiştirilmesini istiyordu. Bu konuda şöyle diyordu:

“Müsbet bilimlerin temellerine dayanan, güzel sanatları seven, fikir eğitiminde olduğu kadar, beden eğitiminde de kabiliyeti artmış ve yükselmiş olan, erdemli, kuvvetli bir nesil yetiştirmek, ana siyasetimizin açık arzusudur.” (Gürün, 1987, s.63)

Zamanın devlet büyüklerinden biri, İtalya, Almanya ve Rusya'ya yaptığı gezi dönüşünde o zamanın İtalya ve Almanya'sında olduğu gibi gençliğe üniforma giydirmeyi teklif edince Atatürk, büyük bir hiddet ve kızgınlıkla tepki göstermiş ve *“Yapamam. Ben Türk gençliğini odun parçası haline getiremem. Bize düşen, özgürce düşünen, kafası işleyen gençlik gerek”* diyerek onu yanından uzaklaştırmıştır. (Gürün, 1987, s.64)

Gençliğin Eğitiminde Öğretmenlerin Rolü:

Atatürk Türk gençliğinin *“Fikren, ilmen, fennen, bedenlen kuvvetli ve yüksek karakterli”* yetiştirilmesini istemiştir. Bu niteliklere sahip olan gençlikten yeni nesil olarak sözetmiş ve Cumhuriyeti de bu özellikteki gençliğe emanet etmiştir. Bu gençliğin yetiştirilmesi görevi de Cumhuriyetimizin çalışkan, fedakâr, kültürlü öğretmenlerine verilmiştir. (Yatağanbal, 1987, s.71) Atatürk, yeni neslin öğretmenlerin ve idealist insanların eseri olacağını ve milletin yarınının onların elinde yetişeceğini bildiği için, öğretmenlerle yakından ilgilenmiş ve gençliğin yetiştirilmesiyle ilgili olarak 25 Ağustos 1924 tarihinde Öğretmenler Birliği Kongresi'nde öğretmenlere hitaben şunları söylemiştir:

“Öğretmenler!

Yeni nesli, Cumhuriyet’in özverili öğretmen ve eğitimcileri, sizler yetiştireceksiniz; yeni nesil, sizin eseriniz olacaktır. Cumhuriyet; fikren, ilmen, fennen, bedenen kuvvetli ve yüksek karakterli koruyucular ister. Yeni nesli, bu kalite ve yetenekte yetiştirmek sizin elinizdedir. Sizlerin, seçkin görevinizin yerine getirilmesine büyük özveriyle varlığınıza vereceğinize şüphe etmem.

...

Öğretmenler! Erkek ve kız çocuklarımızın, aynı şekilde bütün ilim derecelerindeki öğrenim ve eğitimlerinin uygulamalı olması önemlidir. Memleket çocuğu, her öğrenim derecesinde ekonomik hayatta istekli, eser sahibi ve başarılı olacak şekilde donanımlı olmalıdır. Milli ahlâkımız, uygar ilkelerle ve hür düşüncelerle arttırılmalıdır. Bu çok önemlidir, özellikle dikkatinizi çekerim. Göz korkutma ilkesine dayanan ahlâk, bir erdem olmadığı gibi güvene de uygun değildir.

Efendiler! Bu görüşümde sizin tamamen benimle beraber olduğunuza şüphe etmiyorum. Genel öğrenim ve eğitim programımız da bu temelleri içine alır. Fakat biliyorsunuz ki, görüşlerin, programların kesin ve açık olması çok önemli olmakla birlikte verim ve eser verebilmesi, onların becerikli, anlayışlı ve özverili öğretmenlerimiz tarafından okullarımızda çok büyük dikkat ve gayretle uygulanmasına bağlıdır. İşte özellikle sizden rica edeceğim konu budur. Sizin başarınız, cumhuriyetin başarısı olacaktır.

Arkadaşlar, yeni Türkiye’nin birkaç yıla sığdırdığı askerî, siyasî, idariî inkılâplar sizin, saygıdeğer öğretmenler, sosyal ve fikrî inkılâptaki başarılarınızla desteklenecektir. Hiçbir zaman hatırlarınızdan çıkmasın ki, Cumhuriyet sizden fikri hür, vicdanı hür, irfanı hür nesiller ister.” (Sevim, Öztoprak ve Tural, 2006, s.605,606)

Bu bakımdan, gençliği yetiştirmekle görevli Türk öğretmeninden defalarca istediği ve Prof. Dr. Şemsettin GÜNALTAY’a bir çalışma esnasında söylediği: *“Hocasın, profesörsün! İsterim ki daima idealimi gençlere telkin edesiniz ve daima korumak hususunda çalışsınız!”* sözleri Cumhuriyet çocuğu her Türk öğretmenine -gençliğin yetiştirilmesi hususunda- Atatürk’ün bir vasiyeti olmuştur. (Kocatürk 1992, s.880)

Gençliği yetiştiriniz, onlara bilim ve kültürün pozitif fikirlerini veriniz. İstikbâlin(geleceğin) aydınlığına onlarla kavuşacaksınız”. (İnan, 1984, s.320)

Gençliğin eğitiminde en büyük görevin öğretmenlere düştüğünü bilen Atatürk bu düşüncesini şöyle açıklamıştır: *“Memleketimizi, toplumumuzu gerçek hedefe, mutluluğa erdirmek için, iki orduya ihtiyaç vardır. Biri vatanın hayatını kurtaran ordusu, diğeri milletin geleceğini yoğuran kültür(irfan) ordusu...”*

Arkadaşlar, ordudan bahsederken bu memleketin hakiki sahibi olan Türk milletinin münevver evlâtlarından bahsediyorum. Bu evlatlar içinde şüphe yok ki yarının kahramanlarını yetiştiren mürebbilerimiz dâhildir. İcabında derhal kisvesini değiştirerek

icabeden yerde başını veren ve ordu ile beraber yürüyen muallim arkadaşlarımız da dahildir.

Ben, yüksek ordumuzun zabitlerinden ve onlarla Türkün münevver eolâtlarından bahsettiğim zaman onlarla beraber olan fikren, vicdanen, ilmen milli kahramanlığa iştirake müheyya Türk gençlerinden bahsediyorum.

Bir millet kültür(ırfan) ordusuna sahip olmadıkça, savaş meydanlarından ne kadar parlak zaferler elde ederse etsin, o zaferlerin olumlu sonuçlar vermesi için kültür(ırfan) ordusuna ihtiyaç vardır. Bu ikinci ordu olmadan birinci ordunun verimi yok olur.” (Tarakçıoğlu, 1986, s.38,39)

16 Temmuz 1921’de Ankara’da Maarif Kongresini açarken şunları söylemiştir:

“Çocuklarımız ve gençlerimiz yetiştirilirken onlara özellikle varlığı ile, hakkı ile, birliği ile taarruz eden genel olarak yabancı unsurlarla mücadele gereğini ve millî düşünceleri boğmaya çalışan her karşı fikre karşı şiddetle ve özveri ile savunmanın gereği öğretilmelidir. Yeni neslin bütün ruhî güçlerine bu özellikler ve yeteneğin verilmesi önemlidir. Devamlı ve müthiş bir savaş şeklinde beliren milletlerin hayat felsefesi, bağımsız ve mutlu kalmak isteyen her millet için bu olgun özellikler şiddetle istenmektedir.

Ayrıntılarını tamamen uzmanlarına bırakmak istediğim bu mesele hakkındaki genel görüşlerini tamamlamak için yeni neslin donatılacağı manevî özellikler arasında kuvvetli bir erdemlilik ve kuvvetli, düzenli ve sağlam düşünceden de söz etmek zorundayım.

İşte biz, bu kongremizden sadece çizilmiş eski yollardan yürümenin şekli hakkında düşünceleri konuşmak değil, belki söylediğim şartları taşıyan yeni bir sanat ve beceri yolu bulup millete göstermek ve o yolda yeni nesli yürütmek için rehber olmak gibi kutsal bir hizmet bekliyoruz...

Gelecek için hazırlanan vatan çocuklarına, hiçbir zorluk karşısında baş eğmeyerek sabırla çalışmalarını ve eğitimdeki çocuklarımızın ana babalarına da yavrularının eğitimlerini tamamlamak için her fedakârlığa katlanmaktan çekinmemelerini öneririm...” (Sevim, Öztoprak ve Tural, 2006, s.232,233)

Atatürk, 27 Ekim 1922 tarihinde Bursa’da Şark Tiyatrosunda öğretmenlere yaptığı konuşmada şunları söylemiştir:

“...İsterdim ki çocuk olayım ve sizin ışık saçan öğretim çevrenizde bulunayım. Sizden bilgileneyim, siz beni yetiştiresiniz. O zaman milletim için daha yararlı olurum; fakat ne yazık ki gerçekleşmesi mümkün olmayan bir arzu karşısında bulunuyoruz. Yerine başka bir istekte bulunacağım; bugünün çocuklarını yetiştiriniz. Onları memlekete, millete yararlı fertler yapınız...Bunu sizden istiyorum ve rica ediyorum.

...Çocuklarımıza ve gençlerimize vereceğimiz eğitimin sınırları ne olursa olsun, onlara esaslı olarak şunları öğreteceğiz.

- 1.Milletine,
- 2.Türkiye devletine,
- 3.Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne,

düşman olanlarla mücadele sebepleri ve araçlarıyla donatılmış olmayan milletler için yaşama hakkı yoktur. Mücadele gereklidir...

Hanımlar, Beyler!

Ordularımızın kazandığı zafer, sizin ve sizin ordularınızın zaferi için yalnız zemin hazırladı...Gerçek zaferi siz kazanacak ve devam edeceksiniz ve mutlaka başarılı olacaksınız. Ben ve sarsılmaz inançla bütün arkadaşlarım, sizi takip edeceğiz ve sizin rastladığınız engelleri kıracağız..." (Sevim, Öztoprak ve Tural, 2006, s.386-389)

Yine 1 Mart 1922'de T.B.M.M.'nin üçüncü toplantı yılını açarken, gençliğin eğitimiyle ilgili olarak şunları söylemiştir:

"Bir yandan cahilliğin kaldırılması ile uğraşırken; diğer yandan da memleket çocuklarını sosyal hayat ve ekonomide fiilen etkili ve yararlı kılabilmek için gereken basit bilgileri uygulamalı bir biçimde vermek yöntemi eğitimimizin temelini oluşturmalıdır.

Efendiler! Medeni ve çağdaş bir sosyal topluluğun bilim ve kültür yolunda yalnız bu kadarla yetinmeyeceği şüphesizdir.

Milletimizin zekâsının gelişmesi ve böylece uygun olan medeniyet seviyesine ulaşması, doğal olarak bu yüce görevleri yürütecek elemanları yetiştirmekle ve millî kültürümüzü yüceltmekle olabilir.

Bu, ilk ve son iki eğitim aşaması arasında, orta eğitimin gerekliliği vardır. Orta eğitimin amacı, ülkenin ihtiyaç duyduğu çeşitli hizmet ve sanat elemanları yetiştirmek ve yüksek eğitime aday hazırlamaktır.

Orta eğitimde de eğitim ve öğretim yöntemlerinin pratik ve uygulamalı olması temeline uymak şarttır. Kadınlarımızın da aynı öğretim aşamalarından geçerek, yetişmelerine önem verilecektir.

...

Efendiler! Yetişecek çocuklarımıza ve gençlerimize, görecekleri eğitim sınırı ne olursa olsun, en önce ve her şeyden önce Türkiye'nin bağımsızlığı için kendi benliğine ve millî geleneklerimize düşman olan bütün unsurlarla mücadele etmek gereği öğretilmelidir. Milletlerarası dünyanın bugünkü durumuna göre, böyle bir savaşın gerektirdiği mücadele ruhunu taşımayan insanlara ve bu nitelikteki insanlardan kurulu topluluklara hayat ve bağımsızlık hakkı yoktur." (Sevim, Öztoprak ve Tural, 2006, s.318,319)

"Gençlik geleceğin ışığıdır. Gençlik sürekli olarak yetişen bir çalışmanın içinde yaşmalıdır." (Tarakçıoğlu, 1986, s.42)

Gençlik döneminin özellikleriyle ona verilmesi gereken sosyal görev ve sorumluluğun önemini kabul eden ulu önder Atatürk, “Öğrenciler her ne yaşta olursa olsun, onlara geleceğin büyükleri gözü ile bakmalı ve öyle davranmalıdır” demektedir. (İnan, 1971, s.36)

“Yurt çocukları her öğrenim basamağında ekonomik alanda yapıcı, etkili ve başarılı olacak şekilde donatılmalıdır. Ulusal ahlakımız uygarlık ilkeleriyle ve özgür düşüncelerle geliştirilmeli ve güçlendirilmelidir.” (Akfırat, 1981, s.618)

“Yeni nesil, en büyük cumhuriyetçilik dersini bugünkü öğretmenler topluluğundan ve onların yetiştirecekleri öğretmenlerden alacaktır.” (Kocatürk 1992, s.129)

Şemsettin Günaltay’a: “İsterim ki, daima idealimi gençlere aşılaysınız ve daima korumak hususunda çalışsınız.” demiştir. (Kocatürk 1992, s.130)

1930 yılında öğretmenlere seslenirken gençliği yetiştirmeleri direktifini şöyle vermiştir:

“Gençliği yetiştiriniz. Onlara ilim ve irfanın müsbet fikirlerini veriniz. Geleceğin aydınlığına onlarla kavuşacaksınız. Hür fikirler tatbik mevkiine konduğu vakit Türk milleti yükselecektir.” (İnan 1983, s.142)

Gençliğin yetiştirilmesinde tek yol göstericinin akıl ve bilim olduğunu düşünen Atatürk, bu düşüncesini 22 Ekim 1924 tarihinde Samsun İstiklâl Ticaret Okulu’nda öğretmenler tarafından verilen çay ziyafetinde şöyle belirtmiştir:

“Efendiler!

Dünyada her şey için; uygarlık için, hayat için, başarı için en hakiki mürşit ilimdir; fendir. İlim ve fennin dışında rehber aramak dikkatsizliktir, bilgisizliktir, yanlışlıktır. Yalnız ilmin ve fennin yaşadığımız her dakikadaki devrelerinin olgunlaşmasını kavramak ve yükselişini zamanla izlemek şarttır. Binlerce sene önceki ilim ve fen dilinin çizdiği kuralları, şu kadar bin sene sonra bugün olduğu gibi uygulamaya kalkışmak, elbette ilim ve fennin içinde bulunmak değildir. Çok mutlu bir duygu ile anlıyorum ki; söz söylediklerim, öğretim ve eğitim alanında bulunan yeni nesli de gerçeğin ışıklarıyla doğuşuna sahip olacak şekilde yetiştireceklerine söz vermişlerdir. Bu, hepimiz için övünmeye açık bir noktadır.” (Sevim, Öztoprak ve Tural, 2006, s.627)

Atatürk konuşmasında cumhuriyetin yeni nesle vereceği eğitimin millî eğitim olduğunu söylemiş ve millî eğitimin gerektirdiği şartları şu şekilde açıklamıştır:

“...en önemli en gerçekçi nokta eğitim sorunudur. Eğitimidir ki bir milleti ya hür bağımsız, şanlı, yüce bir millet halinde yaşatır; ya da bir milleti esirlik ve yoksulluğa düşürür.

Efendiler! Eğitim kelimesi yalnız olarak kullanıldığı zaman, herkes onu kendince istediği bir anlayışa bağlar. Ayrıntıya girilirse, eğitimin amaçları çeşitlilik kazanır. Örneğin dini eğitim, millî eğitim, milletlerarası eğitim...Bütün bu eğitimlerin amaçları

başka başkadır. Ben burada yalnız yeni Türk Cumhuriyeti'nin yeni nesle vereceği eğitimin, millî eğitim olduğunu kesinlikle açıkladıktan sonra diğerleri üzerinde durmayacağım. Yalnız gösterdiğim anlamı kısa örnekle açıklayacağım.

Efendiler! Yeryüzünde üç yüz milyonu içine alan Müslüman vardır. Bunlar ana, baba, hoca eğitimiyle eğitim ve ahlâk almaktadırlar. Fakat ne yazık olayın gerçeği şudur ki, bütün bu milyonlarca insan grupları şunun ve bunun esaret zincirleri altındadır. Aldıkları mane'î eğitim ve ahlâk onlara bu esirlikten kurtulabilecek insanlık becerisini vermemiştir, veremiyor. Çünkü eğitim amaçları millî değildir.

Efendiler! Millî eğitimin ne demek olduğunu bilmekte artık bir yol karışıklığı kalmamalıdır. Bir de millî eğitim gerçekleşikten sonra onun dilini, metodunu, araçlarını da millî yapmak zorunluluğu tartışılmazdır. Millî eğitim ile açılmak ve yükseltilmek istenen genç beyinleri, bir yandan da paslandırıcı, uyuşturucu, gerçek dışı fazlalıklarla doldurmaktan dikkatle kaçınmak gereklidir.

...Onun için Efendiler! Genç neslin beynini yormadan onun her şeyi almaya ve benimsemeye uygun yüzü, gerçeğin izleriyle süslenmelidir." (Sevim, Öztoprak ve Tural, 2006, s.630,631)

1930 yılında bir Tarih dersini izledikten sonra Tarih öğretmenlerine yaptığı konuşmada gençliğin eğitimiyle ilgili olarak şunları söylemiştir:

"Sizler, üzerinize büyük bir mesuliyet almış bulunuyorsunuz. Genç dimağlar, ancak sizlerden ilham alacak ve kurtulan vatani mamur kılacaklardır. Bir talebe, Cebirden bir formül unutulabilir, Kimyadan belki bir madeni hatırlayamaz. Fakat Efendiler; bir talebe, tarihini asla unutmamalıdır ve ona tarihi unutturulmamalıdır. O talebe, şanlı tarihinin bir sayfasını unuttuğu gün, memleket uçuruma yuvarlanıyor demektir. İşte kıymetli tarih muallimi efendilerden isteğim şudur ki, verdikleri derslerin mesuliyetini idrak etsinler ve ona göre ellerine teslim edilen genç dimağlara hakikatleri işlesinler. Bu yapıldığı gün, Tarih muallimleri, memlekete en az kanını tarihi için dökmüş kahramanlar kadar hizmet etmiş olurlar. Aksi halde kabahat tarihini bilmeyen gençte değil, muallimdedir. Bunu asla affetmem." (Palazoğlu, 1991, s.676)

Gençliğin Yetiştirilmesinde Okulun Rolü:

Büyük Atatürk, gençliğin yetiştirilmesinde okulun öneminin de farkındaydı. Atatürk'e göre okul, toplumun gelişimine katkıda bulunacak özgür düşünceli bireyleri yetiştirmesi açısından önemli bir kurumdu. Atatürk, 27 Ekim 1922 tarihinde Bursa'da Şark Tiyatrosunda öğretmenlere yaptığı konuşmada okulun gençliğin eğitimindeki önemini şöyle açıklamıştır:

"Öncelikle düşünce ve sosyal güçlerin kaynaklarını temizlemekten başlamak gerekir. Memleketi, milleti kurtarmak isteyenler için, millî onur sahibi olmak, güzel niyet, fedakârlık gerekli olan özelliklerdendir...Fakat bir sosyal yapıdaki hastalığı görmek, onu tedavi etmek, sosyal kurumu çağın gereklerine göre ilerletebilmek için, bu özellikler yeterli gelmez; bu özelliklerin yanında ilim ve fen gereklidir. İlim ve fen girişimlerinin çalışma merkezi ise okuldur. Bundan dolayı okul gereklidir. Okul adını

hep birlikte saygıyla söyleyelim. Okul genç beyinlere, insanlığa saygıyı, millet ve memleketi sevgiyi, onuru, bağımsızlığı öğretir...Bağımsızlık tehlikeye düştüğü zaman onu kurtarmak için takibi uygun olan en sağlam yolu belletir...Memleket ve milleti kurtarmaya çalışanların aynı zamanda mesleklerinde birer namuslu uzman ve birer bilgin olmaları gerekir. Bunu sağlayan okuldur. Ancak bu şekilde her türlü girişimlerin mantıklı sonuçlara ulaşması mümkün olur.

Hanımlar Beyler! Memleketimizin en bayındır, en güzel yerlerini üç buçuk yıl kirli ayaklarıyla çiğneyen düşmanı yenilgiye uğratan zaferin sırrı nerededir. Bilir misiniz? Orduların yönetiminde ilim ve fen ilkelerini rehber kabul etmektedir. Milletimizi yetiştirmek için asıl olan okullarımızın, üniversitelerimizin kurulmasında aynı mesleği takip edeceğiz. Evet, milletimizin siyasî, sosyal hayatında, milletimizin düşünce eğitiminde de rehberimiz ilim ve fen olacaktır. Okul sayesinde, okulun vereceği ilim ve fen sayesinde ki Türk milleti, Türk sanatı, ekonomisi, Türk şiir ve edebiyatı, bütün güzelliğiyle meydana çıkar.” (Sevim, Öztoprak ve Tural, 2006, s.387)

Atatürk 1937 yılında, Türkiye Büyük Millet Meclisi’ni açarken çağdaş uygarlık seviyesine ulaşmamız için gerekli yolları göstermiş, memleket davalarının ideolojisini anlayacak, anlatacak, nesilden nesile yaşatacak fert ve kurumların yaratılması üzerinde durmuş ve sözlerini şu cümle ile tamamlamıştı: *“İşaret ettiğim prensipleri, Türk gençliğinin kafasında ve Türk milletinin şuurunda daima canlı bir halde tutmak, üniversitelerimiz ve yüksek okullarımıza düşen başlıca vazifedir.” (Kocatürk 1992, s.880)*

Bu sözlerinden anlaşılacağı gibi okula büyük bir önem veren Atatürk, yurt gezilerinde fırsat buldukça okulları da ziyaret etmiştir. 24 Aralık 1930 tarihinde Edirne Sanayi Mektebi’ni ziyaret eden Atatürk, bütün atelyeleri gezmiş, demirhanede örs başında kan ter içinde demir döğmekte olan son sınıf öğrencisi Nuri’nin karşısında bir müddet beklemiş ve kendisine şu soruyu sormuştur:

-Muallim Mektebine ve Liseye gidip tertemiz giyinmiş, boyunbağlı bir memur olmak varken, ne için bu mektebe gelerek, böyle ateş, kömür ile ter içerisinde uğraşıp duruyorsun?

Nuri, elindeki çekici gösterip havaya kaldırarak şu cevabı vermiştir:

-Paşam! Siz bu vatani kılıç ile kurtardınız. Bizler de onu bu çekiç ile yükselteceğiz! Ayrıca bizim elimiz karadır, alınımız terlidir, ama, yediğimiz ekmek aktır ve alınımızdaki ter paktır!

Öğrencinin verdiği bu cevap karşısında duygulanan Atatürk, yanındakilere dönerek:

-Duydunuz mu? İşte memleketi, böyle yetiştirilecek gençler yükseltecektir demiştir. (Palazoğlu, 1991, s.674,675)

Atatürk yetiştirilen gençlere ideal olarak da Büyük Türkiye idealini burakmıştır. 5 Temmuz 1933 tarihinde Ankara’daki Ziraat Bankası merkezindeki Cumhuriyetin onuncu yıldönümü münasebetiyle düzenlenen

baloda Atatürk'ün yanında bulunan İhsan Sabri Çağlayangil bu tarihi güne ilgili hatırasını şöyle anlatmıştır:

...Ondan sonra başka bir genç çıktı. Galiba, o zamanki Talebe Cemiyeti Reisiydi.

-Paşam! Benim size, sizden şikayetim var.

-Nedir?

Önce, bürokrasinin hâlâ sürüp gittiğini söyledi. Sonra da:

-Cumhuriyet güzel şey, ama, siz bize bir ideal vermediniz. Gençlik, ideal arıyor. Yaklaştıkça uzaklaşan yüce bir mefkûremiz olmalı bizim. Bize yol göstermek lâzım. Bizi mânen tatmin edecek hedefimiz olmalı.

Gazi, onu dikkatle dinledi:

-Arkadaşlarınız idealden bahsetti. Ama, bir Reiscumhur, gençleri teker teker toplayıp, "Sizin idealiniz budur" diyemez. Düşüncelerini Maarif Vekili(Milli Eğitim Bakanı)'ne söyler. O uygular...

Bazı sözler söyleyenler daha oldu. Sonra konuşma faslı bitti. Balo, eski halini aldı.

Gazi, idealden bahseden genci çağırttı. Genç geldi. Biz de oradayız. Dedi ki:

-İdealden bahsettiniz. Doğrudur. Her milletin gençliğine bir ideal lâzımdır. İdeal program değildir.

Dünya Türkleri bugün(Cumhuriyetin onuncu yılı), Türkiye'de yaşayan onbeş milyondan mı ibaret? Dünyanın her yerinde Türk var. Turancılık, Kızılmacılık yapalım, demek istemiyorum. Bugün bütün Türkleri, siyasi bir birlik altında toplayacak şartlar yok. Ama biz büyük bir milletiz. Neden kültürümüzü bütünleştirmeyelim? Bugün senin, benim konuştuğumuz Türkçe, niçin Türk soyundan gelen bütün toplumlarca rahat anlaşılmasın? Zaten ortak olduğumuz dilimize, tarihimize, edebiyatımıza sahip çıkmalıyız. Sözün kısası, bir kültür birliğine gitmeliyiz.

Bizim Türk tarihi, Türk dili, Türk kültürü üzerinde araştırmalarımızın hedefi budur.

Bu konuşmaları bugün taşkın ve abartılı sayanlar, bunların ne kadar yararlı olduğunu yarı anlayacaklardır.

Kültür birliğini tamamlamış Türkiye, bir "Büyük Türkiye" olacaktır. Bu ideal, Türk gençliğine yetmiyor mu? (Palazoğlu, 1991, s.778-780)

Atatürk, Türklük idealini, Büyük Türkiye idealini, elde edilen sonuçları Türk gençliğine emanet ederken, birtakım değerler sistemini de birlikte emanet etmiştir. Atatürk, Türk istiklâlini ve Türk Cumhuriyetini gençliğe emanet ederken, onların her zaman uyanık, aktif ve çalışkan olmalarını da istemiştir. (Akdeniz Üniversitesi, 1987, s.33) 16 Mart 1923 tarihinde ziyaret ettiği Adana

Lisesi'nde izcilerin gösterisini izledikten sonra bir öğrencinin konuşmasına verdiği cevapta şunları söylemiştir:

"...Maddeten ve mânen kuvvetli olmak için çalışmış, çok çalışmış. Çalışmalarınızın meyveleri tüm memleket çocukları için örnek olsun. Ana ve babalarınız, saygıdeğer milletimiz, sizler sayesinde, güven içerisinde yaşasınlar. Geleceğin sizden beklediği budur. Bunu sağlayacağımıza ve buna lâayk olacağınıza güvenim vardır..."

Atatürk, gençlerden beklediği görevlerin yerine getirilmesinin yolunu da onlara şöyle açıklamıştır:

"Doğru olacaksınız, büyüklerinize hürmet edeceksiniz. Sizden bir yaş büyük olsa bile hürmet edeceksiniz. Derslerinizi ve hocalarınızı seveceksiniz." (Palazoğlu, 1991, s.114-116)

Atatürk 15 Aralık 1930 tarihinde İstanbul Üniversitesi(Darülfünun)'ni ziyaret etmiştir. Hukuk Fakültesi'nin bazı sınıflarında dersleri takip eden Atatürk, Rektörlük odasında öğretmenlerle görüşerek onlara çeşitli sorular sormuştur. Daha sonra tarih konularına geçen Atatürk:

-Ege konusunu konuşalım. Ege'nin ilk ahalisi, Ege medeniyetinin sahipleri kimlerdir? diye sormuştur.

Yunan Tarihi öğretmeni Fadıl Nazmi Bey, sorulan soruyla ilgili bir efsane anlatmıştır. Atatürk, Fazıl Nazmi Bey'in anlattıklarını sonuna kadar dinledikten sonra:

-Tarih, arkeolojik, gerçek paleografik ve filolojik bulgulara dayatılmalıdır, efsanelere değil...Bence tarih ilk Ege ahalisinin, Ege medeniyeti sahiplerinin Asya'dan(Anadolu'nun ilk adı) Ege adalarına geldiklerini gösteriyor ve gösterecektir... demiştir.

Atatürk, bir süre tavana bakarak, düşünceli ve üzüntülü görüldükten sonra:

-Gençlerimiz bu konulara yöneltilmelidir demiştir. (Uysal, Mayıs 1981, s.25,26)

Atatürk eğitim ve öğretimde birliğe önem vermiş ve bu düşüncesini 1 Mart 1923'deki Meclisi açış konuşmasında şöyle açıklamıştır:

"Efendiler! Memleket çocuklarının birlikte ve eşit olarak öğrenmek mecburiyetinde buldukları, bilim ve kültür vardır, yüksek meslek ve ihtisas sahibi kişilerin, diğerlerinden ayrılacakları öğrenim düzeyine kadar, öğretim ve eğitimde birlik, sosyal topluluğumuzun kalkınma ve yükselmesi için çok önemlidir..." (Sevim, Öztoprak ve Tural, 2006, s.496)

Atatürk, 1 Kasım 1925 tarihinde TBMM'ni açış konuşmasında eğitimden bahsederken anne ve babaların çocuklarını okutmadaki gayretlerinden övgüyle söz etmiş, devletin yaptığı çalışmaların yanında varlıklı insanların da korunmaya

muhtaç çocukları eğitmesini istemiştir. Ayrıca eğitimde teorinin yanında pratik çalışmaların da önemli olduğunu ve eğitimin temelinde disiplin olduğunu şöyle açıklamıştır:

“Hayatın her çalışma aşamasında olduğu gibi, özellikle eğitim aşamasında da asıl başarıyı disiplin(düzen) getirir. Müdürler ve öğretim kurulları disiplini(düzeni) sağlamak, öğrenciler ise disipline(düzene) uymak zorunluluğundadır.

Efendiler! Eğitimde hayatın gerçeği olan pratik çalışmalar ve çevrenin özel kurallarını sağlayacak bir sistem üzerindeyiz. Belirli ve yararlı sonuçlar getirecek olan bu sistemin, genişletilerek uygulanması ilgi ve ciddiyet gerektirmektedir.” (Sevim, Öztoprak ve Tural, 2006, s.686)

Atatürk, 1 Kasım 1937 tarihli TBMM’ni açış konuşmasında Yeni Türk Devleti’nin uygulayacağı eğitim programını ve bu programın uygulanmasında üniversite ve yüksekokulların rolünü şöyle açıklamıştır:

“Arkadaşlar! Büyük davamız, en uygar ve en refaha kavuşmuş memleket olarak varlığımızı yükseltmektir.

Bu yalnız kurumlarında değil, düşüncelerde de köklü bir inkılâp yapmış olan büyük Türk milletinin dinamik ülküsüdür. Bu ülküyü en kısa bir zamanda başarmak için, düşünce ve eylemi birlikte yürütmek zorundayız. Bu girişimden başarı, ancak hukukî bir planla ve en gerçekçi bir biçimde çalışmakla gerçekleşebilir. Bu nedenle, okuyup yazmayı bilmeyen tek vatandaş bırakmamak, memleketin büyük kalkınma savaşının ve yeni yapısının istediği, teknik elemanları yetiştirmek gerekir. Memleket davalarının ideolojisini anlayacak, anlatacak, nesilden nesile yaşatacak, kişi ve kurumları yaratmak, işte bu önemli ilkeleri en kısa sürede sağlamak, Milli Eğitim(Kültür) Bakanlığı’nın üzerine aldığı büyük ve ağır zorunluluklardır.

Belirttiğim ilkeleri Türk gençliğinin beyninde ve Türk milletinin bilincinde her zaman canlı tutmak, üniversitelerimize ve yüksekokullarımıza düşen başlıca görevdir.” (Sevim, Öztoprak ve Tural, 2006, s.856,857)

Atatürk, 1 Kasım 1938 tarihinde Başbakan Celâl Bayar tarafından okunan TBMM’ni açış konuşmasında üniversitelerle ilgili yaptıkları çalışmaları şöyle açıklamıştır:

“Sevgili Arkadaşlarım!

Yüksek öğrenim gençlerini, istediğimiz ve ihtiyaç duyduğumuz gibi millî bilinç sahibi, modern kültürlü olarak yetiştirmek için İstanbul Üniversitesi’nin gelişmesi, Ankara Üniversitesi’nin tamamlanması ve Doğu Üniversitesi’nin yapılan çalışmalarla belirlenmiş olan kurallar içinde, Van gölü civarında kurulması çalışmaları, hızla ve önemle sürdürülmektedir.” (Sevim, Öztoprak ve Tural, 2006, s.870)

Atatürk, gençliğin güzel sanatların hepsinde yetişmesini istemiş, bu sanatların başında Türk müziğinin gelmesi gerektiğini şu sözleriyle belirtmiştir:

“Arkadaşlar!

Güzel sanatların hepsinde, ulus gençliğinin ne türlü ilerletilmesini istediğinizi bilirim. Bu yapılmaktadır, ancak bunda en çabuk, en önde götürülmesi gerekli olan Türk musikisidir. Bir ulusun yeni değişikliğinde ölçü, musikide değişikliği alabilmesi ve kaovayabilmesidir.” (Sevim, Öztoprak ve Tural, 2006, s.820)

Atatürk Türk gençliğinin sanatın yanında sporda da yetiştirilmesi gerektiğini 1 Kasım 1937 tarihli TBMM’ni açış konuşmasında şu sözleriyle belirtmiştir:

“...Her çeşit spor çalışmalarını Türk gençliğinin millî terbiyesinin ana unsurlarından saymak gerekir. Bu işte, hükümetin şimdiye kadar olduğundan daha ciddî ve dikkatli davranması, Türk gençliğinin spor bakımından da millî heyecan içinde özenle yetiştirilmesi, önemli tutulmalıdır.” (Sevim, Öztoprak ve Tural, 2006, s.857)

Bu amaçla hazırlanan Beden Terbiyesi kanununun kabulüyle ilgili olarak 1 Kasım 1938 tarihinde Başbakan Celâl Bayar tarafından okunan TBMM’ni açış konuşmasında şunları söylemiştir:

“Türk gençliğinin kültürde olduğu gibi, spor alanında da amacına ulaşması için yüksek Kamutay’ın(TBMM) onayladığı Beden Terbiyesi kanununun uygulanmasına geçildiğini görmekte kvançlıyım.” (Sevim, Öztoprak ve Tural, 2006, s.871)

Sonuç:

Atatürk Cumhuriyeti emanet ettiği Türk gençliğinin yetiştirilmesine büyük önem vermiştir. Gençliğin her konuda yetiştirilmesini istemiş, bunun sağlanması amacıyla yapılması gerekenleri açıklamıştır. Gençliğin yetiştirilmesinde en önemli görevin öğretmenlere düştüğünü söylemiş, öğretmenlerin bu bilinçle neler yapmaları gerektiğini belirtmiştir. Gençliğin yetişmesinde izlenecek programlarla ilgilenen Atatürk, gençliğin eğitiminde en önemli kurumlardan biri olarak okulu görmüş ve okulların bu görevi gerçekleştirmedeki öneminden bahsetmiştir. Ayrıca gençliğin eğitiminin temelinde disiplin olduğunu düşünen Atatürk, öğretmenlerin ve öğrencilerin disiplinle ilgili görev ve sorumluluklarını yerine getirmelerini istemiştir. Gençliğin yetiştirilmesinde en önemli yol göstericinin ilim olduğunu söyleyen Atatürk, gençliğin sadece alanlarında değil, aynı zamanda sanatta, sporda da başarılı olacak şekilde yetişmeleri gerektiğini belirtmiştir. Atatürk’ün belirttiği şekilde yetiştirilen gençlik sayesinde Türkiye Cumhuriyeti devleti bugünlere gelmiştir, bundan sonra da yine O’nun dediği gibi Cumhuriyeti sonsuza dek yaşatacaktır.

Kaynaklar

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ. (1987). “Atatürk ve Gençlik”, *Atatürk ve Gençlik*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, ss.25-34.

AKFIRAT, M.A. (1981). “Atatürk’ün Bağımsızlık İlkesi ve Gençlik”, *Uluslar arası Atatürk Konferansı Tebliğleri(10-11 Kasım 1980)*, Cilt:2, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, ss.609-619.

- AKSAN, A. (1986). *Atatürk Der Ki*, Atatürk Dizisi:8, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları:461, Ankara.
- ALP, R. (1987). "Atatürk ve Gençlik", *Atatürk ve Gençlik*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1987, ss.75-83.
- ALTUNER, A. (1961). *Her Yönüyle Atatürk*, Bakış Matbaası, İstanbul.
- BAYDAR, M. (1957). *Atatürk Diyor Ki*, Varlık Yayınları, İstanbul.
- ENGİNSOY, C. (1982). "Atatürk, Milli Eğitim ve Türk Gençliği", *Atatürk Haftası Armağanı (10 Kasım 1982)*, Atatürk Serisi, No:15, Genelkurmay Basımevi, Ankara, ss.5-14.
- FEYZİOĞLU, T. (1992). "Atatürk ve Gençlik", *Atatürkçü Düşünce*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, ss.867-876.
- GÜRER, Cevat Abbas, (10 Kasım 1941), "Montrö İmzalandığı Akşam", *Cumhuriyet Gazetesi*.
- GÜRÜN, İ.H. (1987). "Atatürk'ten Türk Milleti'ne ve Türk Gençliğine", *Atatürk ve Gençlik*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, ss.59-66.
- İNAN, A. (1984). *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.
- İNAN, A. (1973). *Ellinci Yılda Tarihten Geleceğe*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları:130, T.T.K. Basımevi, Ankara.
- İNAN, A. (1971). *Mustafa Kemal Atatürk'ten Yazdıklarım*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- İNAN, A. (1983). *Düşünceleriyle Atatürk*, T.T.K.Yayınları, Ankara.
- KARADAĞ, M. (1987). "Atatürk ve Gençlik", *Atatürk Haftası Armağanı(10 Kasım 1987)*, Atatürk Dizisi Sayı:20, Genelkurmay Basımevi, Ankara, ss.83-90.
- KOCATÜRK, U. (1992). "Atatürk'te Gençlik Kavramı ve Atatürkçü Gençliğin Nitelikleri", *Atatürkçü Düşünce*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, ss.877-880.
- ÖZERDİM, S.N. (1981). *Atatürkçünün El kitabı*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- PALAZOĞLU, A.B. (1991). *Başöğretmen Atatürk*, Ankara.
- SEVİM, A. ÖZTOPRAK, İ., TURAL, A. (2006). *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, AKDİTYK Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara.
- TARAKÇIOĞLU, N. (1986). "Atatürk ve Gençlik", *Atatürk Haftası Armağanı(10 Kasım 1986)*, Atatürk Dizisi Sayı:19, Genelkurmay Basımevi, Ankara, ss.33-45.
- TEZCAN, M. (1992). "Atatürkçü Eğitim Anlayışına Felsefi ve Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Atatürkçü Düşünce*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, ss.721-758.
- UYKUCU, E.K. (1973). *1919'dan 1973'e Kadar Cumhuriyet Tarihi Ansiklopedisi*, Kervan Yayınları, İstanbul.
- UYSAL, Mehmet Reşat, (Mayıs 1981), "Atatürk'ün Darülfünun'u Ziyareti", *Milli Kültür Dergisi*, Kültür Bakanlığı Yayını, Cilt:II, Sayı:12, ss.25-26.
- YATAĞANBAL, C. (1987). "Atatürk ve Gençlik", *Atatürk ve Gençlik*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, ss.71-73.
- YAVUZER, H. (1987). "Atatürk ve Gençlik", *Atatürk ve Gençlik*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, ss.55-58.
- YILDIZ, M. (1993). "Atatürkçü Gençlik Üzerine", *Atatürk Haftası Armağanı(10 Kasım 1993)*, Atatürk Dizisi, Sayı:26. Genelkurmay Basımevi, Ankara, ss.141-145.

İRFAN'IN AŞIKÂNE MEKTUPLAR'INDA AŞKIN FENOMENOLOJİSİ

Yrd. Doç. Dr. Nurcan Şen*

Öz

İrfan'ın Âşıkâne Mektuplar isimli kitabı 1330 yılında İstanbul'da yayınlanmıştır. Kitapta on beş adet mektup bulunmaktadır. Bu mektuplardan bir tanesi yazarın arkadaşı on dört tanesi sevgilisi için yazılmıştır. Kitabın isminden de anlaşılacağı gibi mektuplarda aşk teması işlenmektedir. Bu mektuplar kurgusal mektuplardır. Sanatlı bir dille yazılmıştır. Mektuplarda aşk teması yoğun olarak işlenmiştir. Mektuplarda duygular keder yeis elemidir çünkü İrfan bu mektupları ayrıldığı sevgilisine yazmıştır. Mektuplarda ayrılıktan dolayı sevgili suçlanmaktadır. Makalede, mektuplardaki aşk fenomenoloji yöntemiyle çözümlenmiştir.

Anahtar kelimeler: İrfan, Âşıkâne Mektuplar, Aşk, Mektup

The Phenomenology of Love in Irfan's Amorous Letters

Abstract

Irfan'in Amatory Letters in the book in 1330 in Istanbul posted. In the book on the five pieces of the letter. Those letters, one of the author's companion on four of them for the lover was written. The book, as its name suggests, letters theme of love processed. These letters fictional letters. However, in a language is written. Letters of love theme intensive be processed. Letters feelings of grief, desperation elemidir because the Lore of these letters left lover. Letters of separation, due to the beloved of the accused. In the article, the love letters of the phenomenology of the method itself. Key Words: Irfan, Amatory Letters, Love Letters

Keywords: İrfan, Âşıkâne Mektuplar, Aşk, Mektup

Aslında araştırmacılar mektup edebî türü üzerinde çalışırken nedeni bilinmese de adeta genel bir ortak tavır olarak gerek süreli yayınlarda yayımlanan gerekse kitaplarla bir araya getirilen kurgusal nitelikte mektupları görmezden gelir, onlara gereken itibarı vermekten uzak dururlar. Buradaki "kurgusal mektup", tabiri özel bir alıcısı olmayan genele hitap eden mektuplardır. Araştırmacıların böylesine mektuplar yerine itibara alıp önem

* Uşak Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

atfettiğimiz mektuplar ise ister gönderilsin veya isterse gönderilmesin, muhatabı belirli, bir başkasına yazılmış özel mektuplardır. Hâlbuki aslında aşk duyumsamasını fenomenolojik olarak koymada her iki mektup türü de araştırmacılara eşit oranda veriler sunar. Örneğin 1330 yılında kitap halinde yayımlanan İrfan'ın Aşıkâne Mektupları da gerek muhatabının belirsiz oluşuyla gerekse el yazması gibi biçimsel olmayan özelliğiyle kurmaca mektuplar içerisinde tasnif edilmeyi hak ediyor ve hiç kuşkusuz araştırmacılar nazarında kurgusal olmayan, özel mektuplar karşısında şu zamana kadar bir değer kaybına uğruyor. Ama aşkın fenomenolojisi noktasında araştırmacılara da yeterli bilgiler sunuyor. Kitabın ilk mektubunda sevilenin eksikliğini seven üzerinde acıya dönüştüğü görülür: "Sevgilim! Seni görmeyeli, rikkat-bahş, şâikâne bir merâretle geçen bu kadar müddet zarfında acı, hem pek acı görünen bu hayatı bana i'zâz eden o güzel, evet mültefitâne o güzel sadâ-yı rûh-firâbini işitmeli, kalb-i zârımda hâsıl olan âlâm u ekdârı, tâkat-fersâ ıztırabları teskîn etmek için medfen-i âmâlîm, Bürkân-ı ihtisâsâtım olan o nezîh, o latîf mahâlde bir hüzn ü sükûn hüküm-fermâ olduğu hâlde yalnız oturmuş, dalgın dalgın seni düşünüyor, bir muhit-i endûh içinde bile rûhumu vecde getiren o nağme-i garâmı, o elhân-ı şî'r-i hayâtı tahayyül eyleyerek kalbimin ânîf darbân-ı yeisini, tazallümât-ı enîni dinleyerek sâkit sâkit ağlıyordum!" (İrfan 1330: 4)

Bu ifadelerde sevenin, acıyı duyumsının nedeni, insanda bulunan ilksel ve kökensel yaşam enerjisinin, nesneye, kadına ve dışa yönelmesinin engellenmesidir. Yaşam enerjisini; ben'e ve nesneye yönelik olarak, ben-ölüm ve yaşam-dış dünya yönelen duygusal dürtüler olarak ikiye ayıran Freud'a göre bu dürtüler arasında zıtlık mevcuttur. Birey tarafından biri öne çıkarıldığında diğerinin geriye çekilir. Kişide boşluk duyumunu ortaya çıkaran, yaşam enerjisinin nesneye, dış dünyaya ve yaşama olan yöneliminin yukarıda İrfan'ın mektubunda ortaya koyduğu gibi ket vurulmasıdır. Bu tür ketlemeler Freud'a göre "ya kendi başlarına acılara yol açar, ya da kişinin çevre ve toplum ile ilişkilerinde güçlükler neden olarak acı kaynağı haline gelir" (Freud 2009: 64). Gerçek şudur ki bahsi geçen acıyı çeken ve acıya katlanan "ben'dir. Freud'a göre 'ben' "üç efendiye birden hizmet etmek zorunda olan ve bu yüzden de, dış dünyadan, id'in libidosundan ve üstbenin sertliğinden gelen üç yönlü tehlikeye göğüs germeye çalışan zavallı bir yaratık"tır ve "bu üç yönlü tehlikeye üç türlü kaygı denk düşmektedir, çünkü kaygı tehlikeden geri çekilişin ifadesidir. Bir sınır olgusu olarak ben, dünya ile id arasında arabuluculuk yapmak, id'i dünyaya uygun hale getirmek ve kas eylemleri yoluyla da dünyayı id isteklerine uydurmak ister" (Freud 2009: 113) Bu nedenle organizmanın psişik aygıtında çatışmaları engellemeye, nötralize etmeye çalışan 'ben' acı duyar/çeker ve bu acısını çeşitli müsekkinlerle telafi etmeye çalışır. İşte Freud'un sanatın sağladığı ikame niteliğindeki tatminler olarak tanımladığı bu müsekkinlerden biri edebiyattır (Freud 2009-a 35). Aslında genel anlamda hem İrfan'ın kurgusal mektupları hem de özel mektuplar bu noktada hem hayatın ağırlığını taşıma, hem de acı duyularak bastırmalarla kaybedilen mutluluğu ve tatmini telafi etme çabasına yönelik etkinliklerdir.

İnsanda ilksel ve kökensel olarak varolan yaşam enerjisini, nesne-duygusallık-üreme içgüdüsüne değil de ben-ölüm içgüdüsüne dönüştürmek daha çok acı duyumsamasına yol açar. Bunun en güzel örneği hastalık esnasında yaşam enerjisinin nesneden-yaşamdan-üremeden çekilmesi, ben'e yönelmesidir. Yukarıdaki metinde yazarın acısının kaynağı, yaşam enerjisini, nesne, duygusallık, üremeye yönelmesini istemesi buna karşılık olarak toplumsal, tarihsel ve kültürel değer ve anlamlarla yüklü sevilenin bu isteğe ket vurması sonucu bahsi geçen enerjinin zorla ben'e-ölüm içgüdüsüne dönüştürülmeye çalışılmasıdır. İşte burada ben'e-ölüm'e yönelen yaşam enerjisinin karşısında ona zıt olarak aşk duyumsaması yer alır. Çünkü Freud'a göre nesne enerjisinin "ulaşabileceği en yüksek gelişim evresi âşık olma durumunda, yani öznenin bir nesne yatırımı uğruna kendi kişiliğinden vazgeçmiş görüldüğü zaman karşımıza çıkar" (Freud 2010: 25). Bu aşağıda İrfan'ın mektubunda görüldüğü gibi "acıya karşı en korumasız olduğumuz zaman, sevdiğimiz zamandır, en çaresiz olduğumuz zaman ise, sevdiğimiz nesneyi ya da onun sevgisini yitirdiğimiz zamandır" (Freud 2010: 42): "Ümitsiz hayat olur mu, elbette olmaz herkes bir şehrah-ı ümidle hisse-dâr-ı tesellidir, herkes o yegâne tevakkufun güzer-gâh-ı mechûlünde dolaşır fakat tarikî-i efkârla uğraşa uğraşa nâcâr kalan şu terâne-dâr-ı muhabbet inkitâ'-ı ümide uğramış olmalı ki ölümden. O dehhâş ân-ı vedâ'dan bûy-ı necât umuyor, istihlâs-ı keder için bister-i hâke kadar varmasına râzı olmuş, ferâg-ı hayât olmayı kendince bir lutuf biliyor, orada olsun bir dakikacık müsterih olmak istiyor; ses de geleydi! Ben yine senin hayâl-i hâtır-âşûbunla meşgûl olmaya başladım. O cengdâr-ı ârıza-i tahassüsün acı işmi'zâzlarıyla mahvoluyorum. Zehirleniyorum." (İrfan 1330: 25)

Bu ifadelerde âşık yaşam enerjisini nesneye-sevgiliye-maşuka gönderim yaptığından ben'e dönük yaşam enerjisini neredeyse sıfırlamış durundadır. Bu nedenle de bütün duyusal ve yaşamsal tehlikelere açıktır ve bu tehlikeler ortaya çıktığında da bunların üstesinden gelecek güçlü 'ben'den narsistik duyumsamalardan yoksun ve yoksuldu.

Öyleyse kişinin ben'e dönük yaşam enerjisinin sıfırlandığı ve ben'in duyusal ve yaşamsal her türlü tehlikelere açık kaldığı aşk fenomenolojik olarak nasıl ortaya çıkar. Aşkın fenomenolojisi üzerine en dikkate değer çalışmaları yapan Spinoza, Freud ve Lacan'dır. Lacan'a göre aşkın en yüce anı, "sevilen (beloved) aşk metaforunu sahneye koyduğunda (enact); o (sevilen) seven pozisyonunu, aşk metaforunu canlandıran sevilen ile değiştirdiğinde; o, seven pozisyonunu sevilen nesne ile değiştirdiğinde ve sevenin o ana kadar eylediği biçimiyle eyleme başladığında" ortaya çıkar (Bozoviç 2009: 223). Özetle bahsi geçen anlarda sevenin sahip olmadığı aşk, sevilen tarafından sevene gönderilir. İşte bu noktada aşk, aşağıda görüldüğü gibi sevende olmayı, sevenin sahip olmadığını, sevilenin sevene vermesiyle, göndermesiyle ortaya çıkar: "Piş-enzâr-ı hayretimizdeki, deniz güyâ bizim mukaddime-i muhabbetimizi hafif dalgalarıyla îlân ediyor gibi mevce-yâb oluyor, kuşlar vecd-engiz terâneleriyle

güyâ bize kitâb-ı aşkı okurken âfâk-ı hayatımda görünen sehâbe-i felâketin muzlim, korkunç sadmelerinden dil-gîr olarak müteessirâne ağlıyor, sen de bana peymân-ı muhabbet ve vaad-i sadâkat ederek şem'a-i ümîdimi şuâ'-ı meserretle lem'a-dâr ediyor, nesîm-i muhabbetin mu'attar kokularıyla gaşy eyleyip kalbimde açılan na-kâbil-i tahammül bir rahm-ı can-sûza acıyorduk, sonra âh sonradan beni bu cehennem azâblarıyla müteellim bırakarak bahâr-ı şebâbımı zehirledin. (İrfan 1330:4)

İşte bu ifadelerde başlangıçta sevilenin sevene beklediği narsistik tatminler gönderdiği sevenin sevilen üzerindeki sevgi yatırımına cevaplar aldığı görülür. Bu noktada sevilenin sevene gönderdiği, sevenin de eksikliğini çektiği Freud'a göre bir zamanlar sevenin, sevilene gönderdiği ben'e ait narsistik duyumlardır. Burada âşık bu narsistik duyularını sevilene göndermiş ve onun üzerinden geri gelmesini beklemektedir, yani sadece sevilme istemektedir. Bu nedenle de âşık yaşam enerjisi nesneye-maşuka-sevgiliye yöneltmiş, nesne yatırımı uğruna kendi kişiliğinden vazgeçmiştir. Bu fenomenolojik akıl yürütmelerinde kullandığımız nesne kavramının ben dışında her şey olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Pek tabii ki âşığın yaşam enerjisini sevilene-maşuka gönderiminin sebebi eksikliğini çektiğidir.

Bu noktada arzulayan özne olan seven-âşık, bir şeyin eksikliğini çeken ve “daha ötesi eksikliğini çektiği şeyin ne olduğu” bilmeyendir (Bozoviç 2009: 223). Bu noktada İrfan da sevgilinin yanına gittiğini ona bağlandığını bilmemektedir. “Bilmem neden, seni görmek için müezzî vâhimelerle uğraşa uğraşa, acı ihtilâcât ile titreye titreye yanına geldiğim zaman bilmem neden bana hep sevmek, sevilme kalbin duygularından, neşâid-i muhabbetinden nâlesah-ı aşk olmaktan, mâzîde sevmek ve sevilme okunan nefehât-ı rûhiyyeden bahsediyorsun” (İrfan 1330: 37) Sevilen ise âşığın eksikliğini çektiği “o şeye sahiptir ve sahip olduğu o şeyin ne olduğunu” bilmemektedir (Bozoviç 2009: 223). Fakat seven bunu bilmektedir. “Acımıyor musun? Seni perestîş edercesine sevdiğim, sende benim hacetse-i amâlim olduğunu bildiğim hâlde niçin beni muhabbetinin yelda-yı hicrânıyla üzüyor, dümû-ı teessüründen gayrı medarı tesellisi olmayan benim gibi pejmürde-i emel bir biçareyi me'yûsiyetle girye-dâr ediyorsun! (İrfan 1330: 5) Bu noktada sevilende bulunan şey ise “sevilenin sahip olduğu o şey tam olarak onu başkasının karşısında” cazip hale getirendir (Bozoviç 2009: 223). İrfan'ın mektuplarında bu ses ve bakış imgeleriyle ortaya konur: “Senden uzak hem çok uzaktayım lâkin senin o yakıcı nefha-i hârını istişmâm eyliyor, mahzûn sesini işitiyorum, o ses benim gıdâ-yı rûhum, tannân-ı kalbimdir nereye gitsem, nerede olsam o hitâb-ı meyûsâta o nâle-i dil benim ârâm-ı canım! Tesellî-i rûhumdur. Çünkü onu ben dimağımda hıfz etmişim, o benden ayrılmaz, o benden memnûn, ben ondan mahzûz çünkü o nidâ-yı kalbîde benim kuva-yı müteessirâtıma şebîhtir? Senin nazarın ne kadar nâfiz, onun tesir-i füsûn-kârîsinden kurtulmak ne kadar müşkil imiş? Ben ondan, o nazar-ı câzibe-dârdan kurtulmak, imâle-i sitemini görmemek için âh çok uzaklara kaçtım. Fakat yine tahlîs-i dil-i tesir edemedim, etmeye imkân

bulamadım nereye gitsem hep sen karşımdasın, nereye baksam hep seni görüyorum, bir türlü kurtulamıyorum, bir âciz-i mutlak içindeyim, anladın mı işte bunun için bir nokta-i istinâd bir penâh-ı sekiniyet arıyorum” (İrfan 1330: 45) Burada “sevilenin herhangi bir durumda sahip olduğu şey, sevenin eksikliğini çektiğiyle herhangi bir şekilde” ilişkilidir (Bozoviç 2009: 223)

Aslında Lacan'ın da ortaya koyduğu gibi “sevenin eksikliğini çektiği şey, sevilende saklı olan şey değildir. Aşkın dramını oluşturan bu uyumsuzluktur. Seven, sevilende bir şey görür ve sevileden bir şey ister, öte yandan sevilen sevenin kendisinde gördüğünü ve başkasının gözünde kendisini çekici kılanın ne olduğunu bilmez. Sevilenin bu çıkmazdan kurtulmasının tek yolu sevene karşılık vermek, yani sevenin durumunu anlamak ve böylece arzulayan özne, eksiklik öznesi olmaktır. Sahip olmadığı şeyi bizatihi kendi eksikliğini bağışlayarak verir” (Bozoviç 2009: 223). Böylece eksiklerin özneselliği aşkın ortaya çıkmasını sağlar. Bu noktada Freud'a göre sevenin eksikliğini çektiği şey, sevilende saklı olan, aslında sevenin-kendinin nesneye-seviline gönderdiği ben'e yönelik narsistik duyumlardır. Bu nedenle sevilen-maşuk-âşık olunan, kendinde aşkının ne aradığını bul(a)maz. Âşkın kendine gönderdiği âşığa-sevenin ben'ine ait narsistik duyuları, yaşam enerjisinin geri gönderir. Aslında sevilenin-maşukun, sevene gönderdiği yine onun-âşkın nesneye-duygusalığa-üremeye-kadına yönlendirdiği yaşam enerjisidir. Bu yaşam enerjisini nesne-kadına-maşuk geri gönderecek, yani âşığı sevecek, âşık da geri dönen bu nesne-kadın enerjisini ben-ölüm enerjisine dönüştürerek narsistik tatminler sağlayacak böylelikle güçlü bir ben kurmaya çalışacaktır.

İşte bu noktada ilk başlarda “kendi başına sevmek, özlemi ve yoksunluğu içerdiği ölçüde kendini önemsemeyi azaltır. Hâlbuki sevmek, sevgiye karşılık bulmak ve sevdiği nesneye sahip olmak kendini önemsemeyi yeniden artırır. Libido bastırıldığında erotik yatırım benin ciddi bir tükenişi gibi hissedilir, sevginin tatmini imkânsızdır ve benin yeniden zenginleşmesi yalnızca libidonun nesnelere çekilmesi sayesinde sağlanabilir. Nesne libidosunun bene geri dönmesi ve narsizme dönüşmesi bir kez daha sanki mutlu aşkı temsil eder; öte yandan gerçek mutlu aşkın nesne libidosu ile ben libidosunun henüz ayrılmadığı ilksel duruma tekabül ettiği de doğrudur” (Freud 2010: 44). Bu ifadelerde sevmemenin nesneye, maşuka ve kadına yönelik olduğundan insanın kendine yönelik ben enerjisini azalttığını, narsistik tatminlerini yerine getiremez olduğu ortaya konulur. Bu noktada kendinde ben enerjisini sıfırlayan özne her türlü tehlikeye açık ve bu tehlikelere karşı güçsüz olan âşıktır. Çünkü “aşkın doruklarında ben ile nesne arasındaki sınır silinme tehlikesi gösterir. Âşık olan kişi, duyularının tüm tanıklıklarının aksine, “ben” ile “sen”in bir olduklarını iddia eder; bu birlik hakikaten bir olguymuş gibi davranmaya da hazırdır. Fizyolojik bir işlev tarafından geçici olarak askıya alınabilen bir şey tabii ki hastalıklı süreçler tarafından da bozulacaktır. Patoloji, benin dış dünyayla arasına çizdiği sınırların belirsiz hale geldiği ya da sınırların gerçekten hatalı çekilmiş olduğu pek çok durumu gözlerimizin önüne serer; kendi bedenimize

ait uzuvların, hatta kendi ruhsal yaşamımızın kimi parçalarının, algılarımızın, düşüncelerimizin, duygularımızın sanki yabancı ve bene ait değilmiş gibi görüldüğü durumlar ve ayrıca açıkça bende ortaya çıkmış olan ve ben tarafından kabullenilmesi gereken şeylerin dış dünyaya atfedildiği durumlar vardır. O halde ben-duygusu da bozukluklara açıktır” (Freud 2009-a: 27)

Bu nedenle sürekli bastırma ve hadım edilmenin-insanın yaratımlarına ket vurulma- yaşandığı hayatta, organizmanın bu bastırma ve hadım edilme durumlarında ortaya çıkan nevrotik halleri aşması ve hayatın ağırlığını kaldırması için güçlü bir ‘ben’e, narsistik bir duyuma ihtiyacı vardır. Bu nedenle özne-âşık, nesneye-maşuka-kadına gönderdiği yaşam enerjisini geri çekmek ister. Yukarıda Freud’un ifadelerinde bu durum sevilme, sevgiye karşılık bulmak, sevdiği nesneye sahip olmak ifadeleriyle verilir. İrfan da bu tavrını şu ifadelerle ortaya koyar. “Geçen gün zâhirî samîm bir rûhdan kopan elvâh-ı musavverânımla zîb-efzâyiş-i tahassürüm olan bir mektubunda istiâze ederek nefret ettiğin bu vücûdu bu dildâde-i mehcûru der-hâtır buyurup, i’ tikâfa sebeb-i tizâlini istifsâr gibi büyük bir lutufda bulunmuşsunuz. Bilmiyor musun ki ağlaya ağlaya bi-tâb kalan bu rûh-ı nâ-şâd artık bir kalb-i şefikin teselliyet-âmiz: ümid-bahş sözlerine muhtaçtır” (İrfan 1330: 30)

Hiç kuşkusuz bu ifadelerde eksikliği çekilen ‘şey’in hem sevende hem de sevilende bulunmadığı görülür. Dolayısıyla da İrfan’ın yukarıda eksikliğini hissettiği her ne kadar dış bir neden olarak sevgilinin yanında bulunmayışı olsa da bir iç neden belki de bilinçdışı olarak hayat boyunca süren eksikliğin tamamlanamayışıdır. Bu durum İrfan’ın mektubunda sevgilinin yanında olmayışı olarak dışa vurulur. Hiç kuşkusuz Lacan’ın psikanalizm kuramına göre bu eksiksizliğin tamamlanması mümkün değildir. Fakat buna karşı “arzu”nun algılanması bu eksikliği sürekli ileriye iter. Arzu hep başkasının arzusu olduğundan bir türlü tatmin edilemezdir. Bu nedenle Spinoza’ya göre “birisine âşık olmak hazzın (joy) nedeni (cause) olarak âşık olduğun kişiyi hayal etmektir. Bu durumda seven kimdir? Seven dışsal bir nedenin ideası tarafından eşlik edilen bir hazdan etkilenen kişidir. Yani sevilen nesne ideasıyla büyülenmiş biridir. Bu durumda pekâlâ sevilen kimdir? Sevilen nesne seven tarafından deneyimlenen hazzın nedenidir. Sevilen sevene onu sevmesi için hiçbir neden vermediğine inandığı müddetçe kendisini sevene dönüştürür” (Bozoviç 2009: 224) İrfan’ın mektubunda da seven sevileni sık sık hayal etmekte ve seven dışsal bir nedenden dolayı hazdan etkilenmiş görünmektedir.

“Bilir misin? Sen o yüksek yerde şimdi yaprakları pâmâl-i hazân olmaya başlamış, o büyük ağacın altında otururken şedâ’id-i muhabbetin tâb-efken demleriyle hep seni düşünen, hep seni tahayyül eden ben; âh bu bî-çâre ben boynunu bükerek, gözünden yaşlar akıtarak sana karşı merâret-engîz hissiyât-ı kalbimi, nevha-i hicrânımı, enîn-i rûhuma terdif ederek tefhîme çalışır, sende isti’tâk-ı merhamet eyliyordum. Sen ise hâlâ muhabbetimin ciddiyetine, samîmiyetine inanmayarak müstehziyâne gülüyor, elin ile, o güzel küçük

parmağınla ufka evet güneşin mağmûm kalpler gibi mağmûmâne, soluk ziyâ-yı nûrânîsi ile müzeyyen fezâ-yı lâ-yetenâhiye doğru işaret eyleyerek tehevürle tehdîd-âmîz bir tavırla beni reddeyliyor, bütün ziyâ-yı ümidi târâc ediyordun! Bilir misin ben âh bu tali'siz ben işte o vakit kemâl-i sekînetle bir hüzn-i gam-âkîn içinde hayatımız gibi bir daha dönmek üzere hestî-i mâziye giden eyyâmı tahattür buyurmanızı istihâm ettikten sonra, o latîf o meserretli günleri yeis-i tâmmе ile yâd ederek senin yanından (S.7) ayrılır bütün bütün rûhunu, kalbini, rencide etmemek için uzaklaşıyor hem ağlayarak uzaklaşıyordum!" (İrfan 1330: 6)

Hiç kuşkusuz bu ifadelerde ki sevilenin sevene karşı bu kayıtsızlığı aslında Sipinoza ve Lacan'ın fenomenolojik ve pisikanalitik olarak sevilenin sevene, kendini sevmesi (onu) için hiçbir neden vermediğine inanmasıdır. Bu durum aslında gelecekte sevilenin de bir sevene dönüşmesiyle sonuçlanacaktır. Çünkü seven sevdiğinde "hazzının nedenini görür", fakat sevilen sevenin hazzının nedeni olarak kendini değil de kendi hazzının nedeni olarak onu algılayınca sevenin aşkına karşılık verir. Başka bir ifadeyle sevilen, sevenin kendisinde gördüğünü nedeni ne kadar fazla görmese o denli sevene dönüşür. (Bozoviç 2009: 226) Bu durumun tam tersi düşünüldüğünde yani sevilen sevenin aşkına haklı bir neden sunduğunu ve bundan dolayı hazzının nedeni olarak kendi kendini sevdiğinden, kendi kendine âşık olduğundan sevenin kendisinden ne beklediğini fark etmesi zor olmayacaktır. Böyle bir durumda ise sevilende narsistik bir tavır ortaya çıkar.

"Onun (sevenin) hazzına nasıl yol açtığımı görememe rağmen, başkası rahatlıkla beni kendi hazzının nedeni olduğuma inandıracaktır. Onda hazza nasıl neden olduğumdan emin değilim, ama bir şekilde yapmış olmalıyım, çünkü başkası beni severek onun hazzının tek nedeni olduğumda ısrar ediyor. Onun hazzına nasıl yol açtığımı görmede başarısız olsam da onunla aynı fikirde olmaya çok istekliyimdir. Ama onun bende gördüğü şeyi kendimde gördüğüm sürece yani başkasının-yani sonuç olarak kendimin-hazzının nedenini kendime gördüğüm sürece onun aşırı-ilgilenen duygusunu basitçe bir kendiyile-ilgilenen duygu olarak taklit ederim ve böylece daha kesin konuşmak gerekirse kendimi severim başkasını değil." (Bozoviç 2009: 230) Bu ifadelerde hiç kuşkusuz sevenin sevilene karşı yönelimi sevenin kendisinde bulunmayanlar için sevileni arzu nesnesi konumuna yerleştirmesidir. Lacan bu sürece "aşkın olanaksızlığı" adını verir. Bu süreçte "seven özne karşısındaki idealleştirip kendisinde olmayan şeyi onda" (Atay 2009: 114) yani sevilende arar ve ardından mutlak bir hayal kırıklığıyla karşılaşır. Bu noktada sevenin her ne kadar kendinde sevillecek bir neden bulamasa da 'sevilen'in kendini 'arzu nesnesi olarak' sunması da önemlidir. Bu aslında narsistik bir eğilimdir. Bu narsistik eğilim karşısındaki birey de bu idealleştirme sürecine odaklanarak kendinde olmayan 'şey'i bazen "arzu nesnesi" haline getirdiği bazen bir karşı cinste, bazen bir liderde, bazen bir dini liderde bazen de yazar/eserde bulacağını varsayar. Bu noktada bir

aktarımın edebiyatı ve psikanalizimi birleştirir. Bu aktarımı en iyi ortaya koyan örnek ise terapide analist ve analizan arasında görülen ilişki esnasındadır.

“Bildiği varsayılan özne neredeyse, aktarım da oradadır” der Lacan. Ne var ki analistin bilgisi “varsayılan” bir bilgi olduğundan psikanaliz burada da bir olanaksızlık olarak belirir. Lacan’ın bu olanaksızlıkta yakaladığı olanak ise edebiyatla psikanalizi aktarım kavramı etrafında buluşturur. Buna göre analist, Alkibiades’in aşkı reddeden Sokrat gibi “bildiği varsayılan özne” konumundan feragat edip kendisini analizana bir boşluk olarak sunmalıdır. Bu feragatle ortaya çıkan olanak, analizanın analisti idealleştirmesini ve onunla özdeşleşmesini engelleyecektir. Aşka etkisi olarak aktarım bir arzunun sonucu olduğundan analistin arzusu yön değiştirip dürtünün yolunu açmalıdır. Analist bir arzu nesnesi olmaktan çıktığında, alanı, bakışı, sesi, kokusu ve gülüşüyle yani kırıntılarla ötekinin jouissance’ını yaratarak etkiler. Bildiği varsayılan öznenin birlikte yarattıkları bir duyumsama olarak anlam alır.” (Atay 2009: 114) Hiç kuşkusuz bu ifadelerde analist ile analizan arasındaki aktarım ilişkisi seven sevilen, siyasi parti lideri ve halkı, dini lider ve cemaati arasında da meydana gelmektedir. Eğer herhangi bir analist, dini lider, siyasi parti başkanı, sevilen Lacan’ın yukarıdaki görüşleri doğrultusunda kendini “bildiği varsayılan özne” “arzunun nesnesi olan özne” olarak sunmazsa, bu konumlardan feragat ederse karşısındaki olan analizanı, halkı, cemaatini, seveninin kendilerini idealleştirmesi ve özdeşleşmesini engelleyecektir. Böylelikle ilişkilerde hem Kant’ın Saf Aklın Eleştirisi’nde ortaya koyduğu gibi taransandantal-aşkın bir yönelim de ortadan kalkacak hem de ileride sevenin sevilenden beklediği kendindeki eksikliğin sevilende de olmadığını gördüğünde hayal kırıklığına uğramayacaktır. Fakat aşağıda görüleceği gibi İrfan’ın mektubunda başlangıçta sevilen kendini seven karşısında bir “bildiği varsayılan özne” “arzu nesnesi” konumuna koymuştur.

“Efsûs! Bî-sûd bir arzu ile kendinizi aldatıyorsunuz, çünkü sizin hiç birinizin kalbinde şu sevdâ-yı emelin ile’l-ebed pâyidâr olduğunu göremedik hepsi de böyle söylüyor, hepsi de yeminler ederek, gözlerinden yaşlar akıtarak, bürkân-ı ümidlerine tazarrular ile böyle istihâmlarda bulunuyorlardı. Fakat birisinin olsun sıdk ü vefâ pâyidâr kaldığını göremedik. Bâri bizden ibret alın gibi hazîn hazîn menâkıb-ı âşikâneyi tefsîre başlayan bir bülbülün, bir nâle-kâr tabiatın nagamât-ı hüzn-âverini işitince bana pek ma’nidâr pek üzücü bir nazarla bakmış ben de o zaman vücudum pür-lerze. Kalbim pür-halecân olduğu hâlde (S.10) gözyaşlarımın cereyanına ruhsat vererek melûl melûl sürûr-ı gam-âlûdumu söyleyerek senin muhabbetinde sebât edeceğime ahd ü peymân etmiş senden merhamet talep etmiş idim. Lâkin âh sen muttasıl o mânidâr nazarınla beni süzüyor, tâkat-şiken bir tavırla sükût ediyor, o öldürücü bilmemkilerinden başka bir şey söylemiyordun! Aradan az bir müddet hem pek az müddet geçmeden beni nasıl unuttun, demek sahte bir vakar, kâzib bir muhabbetle beni aldatıyor göz yaşlarımı seyrederek mütelezziz oluyordun, bir kalbin böyle senelerce mecrûh olup şâik-âne feryâd etmesinden, bütün güzâriş-i hayâtında

hep seni tahayyül ile keder-nâk olmasından nâ-lezzet hâsıl edeceğin de beni hayât-ı ebedîye sürecek birer rencîşiyle müteessir bir kadın!" (İrfan 1330: 10)

Başlangıçta kendini bir arzu nesnesi haline getiren ve sevenin kendisinde bulunan eksikliği kendisinin tamamlayacağını vadeden sevilenin yukarıdaki tavrının nedeni olabilir. Evet, organizmada bulunan yaşam enerjisinin, ben-ölüm ve nesne-üreme enerjisi olarak tanınması ve ayrışması için ilk önce nesneye gönderilmesi gereklidir. Bu noktada organizmanın yaşam enerjisini nesneye, dünyaya, kadına yöneltmesinin bir diğer ve en önemli nedeni ise ben-ölüm enerjisi karşısında, nesneye-kadına yönelen enerjisinin karşılığında gelecek olan zevkinin ve duyulacak hazzının daha büyük oluşudur. Bu noktada nesne; sevilen-maşuktur. Yaşam enerjisini nesneye gönderen âşık-seven ise yaşamın ağırlığını, bastırma ve hadım edilmenin ortaya çıkardığı nevrotik durumu telafi etmek ve narsistik duyumu ve doyumunu sağlamak için nesneye-maşuka-seviline gönderdiği yaşam enerjisini sevgili-maşuk üzerinden kendine dönmesini, geri gelmesini ister. Sevimliyi ve sevgiliye kavuşmayı arzular.

Bu noktada Spinoza'nın Etik'inde akıl yürütmelerle ortaya koyduğu, aşkın "sevenin sevilende gördüğü şey ve sevilenin kendisini olmuş gibi algıladığı şey arasındaki uyumsuzluktan" (Bozoviç 2009: 223) doğması durumunu Freud psikanalizle çözümlemeye çalışır. Aslında Spinoza'nın dikkat çektiği, 'aşıkta sevilenin sevene dönüştüğü yüce an', sevenin gönderdiği yaşam enerjisinin sevilen tarafından sevene tekrar gönderilmesi durumudur. Spinoza bu durumu sevilenin bakış açısından sunarak şu önermeyi yapar: "Birisini başkasının kendisini sevdiğini hayal ederse ve bunun olması için hiçbir neden vermediğine inanırsa; karşılığında o da o kişiyi sevecektir" (Bozoviç 2009: 224). Bu noktada birine âşık olmak, birini sevmek "hazzın (joy) nedeni (cause) olarak âşık olduğun kişiyi hayal etmektir" (Bozoviç 2009: 224). Seven ise "dışsal bir nedenin ideası tarafından eşlik edilen bir hazdan etkilenen kişidir, yani sevilen nesne ideasıyla büyülenmiş biri"dir (Bozoviç 2009: 223). Sevilen ise "seven tarafından deneyimlenen hazzın nedenidir" ve sevilen, sevene "onu sevmesi için hiçbir neden vermediğine inandığı müddetçe, kendisini sevene" dönüştürmektedir (Bozoviç 2009: 224)

Spinoza'nın bu akıl yürütmelerinde; birinin, bir başkasını bir hazla etkilemesi durumunda, etkilenenin etkileyene âşık olacağı belirtilir; çünkü o kişi hazzının nedenini etkileyende görecektir. Etkileyen burada kendini, etkilenen aşkının nesnesi olarak algıladığında, etkileyenin gözünde onun hazzının dışsal nedeni olduğunu bilir. Bu durumda da ister istemez karşılık talebi doğamaya başlar. Etkilenen, yapabildiği kadarıyla kendi aşkına etkileyenin cevap vermesi için uğraşır, etkileyenden aşkına karşılık bekler duruma gelir. Bu noktada etkilenenin, etkileyenin gönderimine karşılık verip vermeyeceği, etkileyenin aşkına neden olup olmayacağı inancına bağlıdır.

Spinoza'ya göre eğer kişi, bir başkasının aşkı için kendine haklı bir neden sunduğuna inanırsa, kendine bir değer veriliyor olmaktan övünür, daha net

olarak söylemek gerekirse, başkasının aşkı aracılığıyla kendi kendini sever duruma geçer. Bu da bir nevi kişinin ben- narsistik enerjisinin geri dönüşü demektir. Freud bu duruma örnek olarak toplumdaki bir kısım kadınları örnek gösterir. Freud'a göre "kadınlar, özellikle de güzel olarak büyümüşlerse, nesne seçimlerinde onlara dayatılan toplumsal sınırlamaları telafi edecek bir kendinden memnuniyet geliştirirler. Kesin olarak konuşmak gerekirse bu tür kadınlar, bir erkeğin onlara duyduğu sevgiyle karşılaştırılabilir yoğunlukta yalnızca kendilerini severler. İhtiyaçları da sevmek değil, sevimlik yönündedir; onların gözüne giren, bu koşulu karşılayan erkektir. İnsanoğlunun erotik yaşamında bu tipte kadınlar çok önemlidir. Bu kadınlar kural olarak en güzel olduklarından sadece estetik nedenlerle değil, ilginç psikolojik faktörlerin bileşimi yüzünden de erkekler üzerinde büyüleyici bir etkiye sahiptirler. Çünkü kendi öz narsizminin bir bölümünden vazgeçmiş ve nesne sevgisi arayışı içinde olanlar için bir başka insanın narsizminin büyük bir çekim gücü olduğu gayet açık görünmektedir" (Freud 2010: 35). Freud'un bu ifadelerinde sözünü ettiği kadın Spinoza'nın ortaya koyduğu gibi niçin sevildiğini bilen, sevenin aşkı için bir neden sunduğuna inanan kadındır. Bu kadınlar başkalarının hissettiği aşk aracılığıyla sadece kendini sever. Onda haz verme, sevgiye değer olma arzusu tarafından yönlendirildikçe, o yalnızca kendisine haz verir, hiç kimse ona haz ver(e)mez. Yalnızca kendini severek haz alır ve kendi hazınının nedenini bir başkasında algılayamaz. Bu noktada bahsi geçen kadın seven yani eksikliğin öznesi olamaz, yani arzulayan özne değildir. Bu kadın seven olamaz; çünkü bir şeyin eksikliğini hissedemez. Hâlbuki seven eksikliğini hissedene, hissettiği şeyin ne olduğunu bilmeyendir. Bu kadın ise haz vereceğini bilir ve başkalarının gözünde kendini çekici kılanın ne olduğunu bildiğine kesin olarak inanır. Bu nedenle aşk ilişkisinde kendine âşık olan anlatıcıyı görmezlikten gelir. Buna karşı âşık ise roman boyunca kendini öteleyen-iteleyen sevgiliye yönelimi artar. Freud bu durumu tıpkı insanlarla ilişkisi olmayan yırtıcı hayvanların insanlar tarafından çekici algılanmasında bağlar. Bu çeşit bir algılamada, insan, büyük ölçüde kaybettiği ve artık bir daha ele geçiremeyeceği libidinal özellikleri, sahip olanlar üzerinde karşılamaya çalışır. Bu nedenle yırtıcı hayvanları cazip bulur. Bu noktada Freud, insanların da yırtıcı hayvanları cazip bulmasını bu hayvanlardaki narsisizme, kendilerinden memnun olmalarına ve ulaşılmazlıklarına bağlar. Freud'a göre "edebiyatta temsil edildikleri gibi büyük caniler ve mizahçılar da benlerini küçültecek her şeyi ondan uzak tutmalarını sağlayan narsistik tutarlılıklarıyla ilgimizi çekerler. Sanki zihnin saadetini; bizlerin çoktan terk ettiği, artık ele geçirilmez bir libidinal durumu korudukları için onlara gıpta ederiz" (Freud 2010: 36)

Bunlardan ilki Lacan'ın yukarıda açıkladığımız gibi sevilenin kendini bir "arzu nesnesi" olmaktan uzaklaştırıp "bildiği varsayılan özne" konumundan ayrı tutarak seven ile arasında bir boşluk bırakmak istemesidir. İkinci neden olarak da yine Lacan'ın altını çizdiği gibi seven karşısında sevilen başlıca iki tavır sergiler. Bunlardan ilki seven, sevilenin kendine hangi nedenden dolayı,

hazzının nedenini göremezse bu karşılıklı aşkla sonuçlanır. İkincisi ise sevilen sevenin kendisine haz yöneliminin nedenini görürse bu kez narsistik bir tavır içerisine giren ve sevene karşılık vermez. İşte bu noktada seven hazzının nedenini sevilende görür. Seven de onun hazzının nedeni olarak kendini değil de kendi hazzının nedeni olarak seveni algılayınca sevenin hazzına karşılık verir. Seven sevilende gördüğünü seven kendinde ne kadar fazla görmezse o denli sevilen karşısında sevene dönüşür.

Tüm bu değerlendirmeler ışığı altında İrfan'a karşılık vermekte güçlük çeken sevilen ya ondan kendisini uzaklaştırmak için "arzu nesnesi" olmaktan kaçıp ile sevilen ile seven arasında bırakılması gereken boşluğu bırakmakta ya da İrfan'ın kendine yönelen hazzın nedenini kendisinde görerek narsist bir tavır içerisine girer. Çünkü "dışsal neden ideasının eşlik ettiği hazzı deneyimleyen başkası yani neden olarak" sevenin ideası, sevene âşık olurken; öte yandan neden olduğu başkasındaki duyguyu taklit ederken, yani daha kesin olarak konuşmak gerekirse, içsel bir nedenin ideasının eşlik ettiği hazzı deneyimlerken" (Bozoviç 2009: 230) sevilen kendine âşık olur, kendi kendiyi övünür, kendi hazzının nedenini başkasında değil kendinde gördüğü için sevene âşık olmaz, sevenin aşkı aracılığıyla kendi kendine âşık olur.

İşte bu nedenlerden dolayıdır ki mektuplarından öğrendiğimiz kadarıyla İrfan kendinde olmayan ve kendinden daha fazla olduğunu zannettiği eksikliğin karşılığını bulmak için aşkının ve hazzının nedenini görmek istediği arzu nesnesinden gerekli geri dönüşümü alamaz. Hatta gerekli dönüşüm almamakla kalmaz "arzu nesnesi"nin gittikçe kendinden uzaklaştığını görür.

"Görüyorsun ya ben bed-baht bir bî-çâreyim!... Değil mi? Ah sen pek bî-vefâ ve kader nâ-şinâs imişsin, çünkü dâimâ senin için dökülen bu göz yaşlarını hep senin pîş-i pâyinde dökmek, hep senin huzûrunda muztarib feryâdını târ-ı mâzînin zalâm-ı vâ-pesîne göndermek istediğimden kemâl-i haşyet ve acz ile sana takârrüb etmeye çalışır, sen ise benden nefret eder ihtilâcât-ı şedîde ile müteessir olan kalbimi mecrûh ederdin de meyûsiyetle ağlatır, derd-i hicrânla döküğüm gözyaşlarını müstehziyâne seyrederek gülerdin!" (İrfan 1330: 12)

Hiç kuşkusuz bu ifadelerde "nefret" göstereninin kullanılması ve nefretin aşktan sonra bir duyuş olarak ortaya çıkması rastlantı değildir. Çünkü yukarıda fenomenolojisini vermeye çalıştığımız aşk gibi "nefret" de iki insan arasında aşk gibi benzer süreç ve ilişkilerle seyrederek.

"Başkasının aşırı-ilgilenen nefret duygusunu kendiyi ilgilenen duygu olarak taklit ederim. Bu da yalnızca başkasına benden nefret etmesi için bir neden verdiğime inanırsam, başkasının benden nefret ettiğimi hayal ettiğim için kendimden nefret edeceğim anlamına geliyor. Eğer karşıdakinin nefreti için ona haklı bir neden sunduğuma inanırsam, o zaman onun nefret ettiği şeyi, yani acısının kaynağını kendimde görebilirim." (Bozoviç 2009: 224) Sıpnoza'nın "nefret" üzerine bu fenomenolojisinde "nefret" göstereninin yerine rahatlıkla

“aşk” gösterenini yerleştirdiğimizde aslında iki insan arasında “nefret” veya “aşk” duyusunun ortaya çıkış süreçlerini değiştir(e)meyiz. Bu noktada duyuş itibariyle aşk ile nefreti birbirinden ayırın ise Spinoza’ya göre “aşkın kendiyile- ilgilenen duygusu, yani itibar sevgisi, nefretin kendiyile ilgilenen duygusundan, yani utançtan daha sık olur.” (Bozoviç 2009: 225)

İşte bu noktada sevene yüz göstermeyen sevilen de narsis, kendinden memnun ve ulaşılmazdır. Bu nedenlerle de seven-anlatıcı kendisinde eksik gördüğü bu özellikleri sevilende fark eder. Spinoza ve Lacan’ın dikkat çektiğı gibi seven kendisinde eksikliğini fark ettiği şey için sevilene gönderimde bulunur, ona sevgi yatırımı yapar. Anlatıcı bahsi geçen kendinde gördüğü eksiklikler için sevgiliye âşıktır, sevgili ise anlatıcının kendine niçin âşık olduğunu bildiğinden ona âşık olamaz, olmaz, Anlatıcının ben enerjisini geri gönder(e)mez, onu sev(e)mez; çünkü sevgili, anlatıcıya, anlatıcının, kendine-sevgiliye aşkı için nedenler sunduğuna inandığı için anlatıcıyı reddedecektir. “Ne kadar sengîn, ne kadar mütelezziz-i âh ü enin bir kalbin var imiş! Sen benim, teellümât-ı hayâtuma tamâmıyla vâkıf olduğun, belâ-yı hicrinle şimdiye kadar çektiğim ıztrâbat-ı ma’neviyyeyi tamamıyla bildiğin hâlde niçin bu dertlerin bu kederlerin sûret-i güzerânını muttasıfâne nazar-ı teemmüle almıyorsun? Kemâl-i sûzişle eylediğim feryâdlarımaya niyâzlarımaya karşı niçin bu derece lâ-kayd bulunarak hep sitem-âmiz bârid bir tavırla mukâbele ediyorsun!” (İrfan 1330: 17)

Bu noktada sevgilinin çekiciliğı narsistik kadının büyük çekiciliğıdir. Buradaki sevgilinin aksine Spinoza’ya göre kişi, başkasının aşkı için bir neden sunduğuna inanmazsa, buna karşılık ona âşık olabilir, onun aşkına karşılık verebilir. Bu noktada sevgili, anlatıcının aksine, kendine-aşkı için anlatıcıya bir nedenler sunmadığını, anlatıcının, kendini-başlangıçta niçin sevdiğini bilmediğinden aşkı ortaya çıkabilir.

Burada aşktaki duyuları ve bu duyuların nedenleri fenomenolojik olarak Spinoza’nın şu önermelerine rahatlıkla bağlanabilir. Birinin kendinden âşık olduğunu düşünen ve hayal eden, ona aşkı için hiçbir neden vermediğine inanırsa, bu duyumuna karşılık olarak ona âşık olacaktır. Bu noktada birinin hazzına neden olduğunda aşk kazanılır. Çünkü etkilenen aşkın nedenini etkileyende görür. Etkileyen, etkilenenin aşkının bir nesnesi olarak algıladığında, onun gözünde aşkının dışsal nedeni olduğunu duyar ve bilir. Spinoza bir önermesinde ise şunu ifade eder: “Bize benzeyen ve kendisi için hiçbir duygu taşımadığımız bir şeyin herhangi bir duygu ile etkilendiğini hayal ettiğimizde aynı duygu ile etkileniriz” (Bozoviç 2009: 224) Bu önermeyi aşka taşırsak kişi, kendisine âşık olanın aşkını taklit etme, öykünme eğiliminde olur, çünkü karşıdakinin birine âşık olduğunu hayal eder ve âşık olur duruma gelir. İçinde bulunulan bu durumda kişi “üçüncü kişilerle ilgili olan başkasının aşırı- ilgilenen duygusunu taklit” ed(e)mez, aksine kendisiyle ilgili olan “başkasının aşırı- ilgilenen duygusunu taklit eder” (Bozoviç 2009: 224) Bu noktada artık âşık

olduğu kişi de kendisidir. Bu da şu anlama gelir ki, bizler, karşıdakinin bizimle “aşırı-ilgilenen duygusunu bir aşırı-ilgilenen duygu olarak değil de bir kendiyle- ilgilenen duygu olarak” (Bozoviç 2009: 223) taklit ederiz; kısacası kendi narsistik bir duyumsama içinde kendimizden hoşlanır duruma geliriz. Bu noktada kişi başkasının aşırı-ilgilenen aşk duygusunu kendiyle- ilgilenen duygu olarak taklit eder. Bu başkasına kendine âşık olması için bir neden verdiği inansa, başkasının kendine âşık olduğu için kendini seveceği anlamına gelir. Eğer kişi karşıdakinin aşkı için ona haklı bir neden sunduğuna inansa, o zaman onun âşık olduğu nedeni yani aşkın kaynağını kendinde görebilir. Böylelikle kişi aynı zamanda onun aşkının nedeni değil, aynı zamanda kendi aşkının da nedeni durumuna gelir.

Bu noktada kişi, her ne kadar başkasının aşkını sadece taklit etse de, ilk bakışta onu bu aşkla etkileyenin kendi olduğunu söylemek daha doğrudur; çünkü başkası, o halde aşkının nedenini kişide-onda görürken, kişi de karşıdakinin aşkını ve bunun sonucunda kendi aşkının nedenini kendi kendinde görür. Bu durumda kişinin başkası ile olan ilişkisinden şu sonuç çıkmaktadır ki bir dışsal nedenin ideasının eşlik ettiği hazzı deneyimleyen başkası, yani neden olarak kişinin ideası, kişiyi sever; diğer taraftan kişi, bizzat kendisinin etkilediği başkasının duygusunu taklit ederek, hazzı içsel bir neden eşliğinde deneyimleyerek, kendini de sever (Bozoviç 2009: 225). Kişinin kendini sevmesi aslında, başkasının aşkı aracılığıyla kendini sevmesi ile sonuçlanır. Bu da aslında felsefi anlamda “kendi kendisini konu edinen, kendi üzerine dönen bilince refleksif ya da dönüşümsel bilinç” adı verilen bir çeşit refleksiyondur (Cevizci 2006: 1413). Refleksiyon “genel olarak, dönüşürlük veya düşünümsellik diye karşılanabilen ve dilin, düşüncenin, zihnin veya bir disiplinin kendi üzerine dönme gücünü veya yeteneğini anlatan” bir felsefi terimdir (Cevizci 2006: 1413). Böylesine refleksiyon durumlarının yaşandığı hallerde kişi, başkasını hazla etkilemiş olursa ve bunun sonucunda da etkilenen, etkileyene âşık olursa; kişi âşık olarak kendi hazzının nedenini kendinde gördüğünden, etkileyen kendini, etkilenenin aşkının nesnesi olarak algıladığında, etkilenenin gözünde hazzının dışsal nedeni olduğunu bilir. Bu noktada kişi, başkasının aşkını, yani dışsal neden ideasının eşlik ettiği onun hazzını, yani neden olarak kendisinin ideasını, taklit etme eğilimine girer. Kişi karşıdakinin sadece bir şeye âşık olduğunu dolayısıyla da kendinin de aynı şeye âşık olduğunu düşünür. Bu noktada aşk nesnesi aynileşmiş olur. Kişi karşıdakinin aşırı- ilgilenen duygusunu kendiyle- ilgilenen duygu olarak taklit eder; sadece karşıdakinin aşkı için ona haklı bir neden sunduğuna inansa, onun kendisini sevdiğini hayal ettiği için basitçe kendini sevmiş olur. Eğer kişi karşıdakinin aşkı için başkasına haklı neden sunduğuna inansa, başkasının, onda- etkileyende- kişide gördüğü o şeyi, yani hazzın nedenini kişi kendinde de görür. Kişi hazla etkilediği başkasını taklit ettiğinde, kendisi de aynı zamanda kendi hazzının kaynağı olur. O halde başkası hazzının nedenini kişide görürken,

kişi de karşısındakinin hazzının, dolayısıyla kendi hazzının nedenini kendi kendisinde görür (Bozoviç 2009: 225)

Bu durumda kişinin karşısındaki ile olan ilişkisinde çıkan sonuç şudur: Dışsal neden ideasının eşlik ettiği hazzı deneyimleyen başkası, yani neden olarak kişinin-etkileyenin ideası, kişiye-etkileyene âşık olurken; öte yandan kişinin neden olduğu başkasındaki duyguyu taklit ettiği görülür. Daha kesin olarak konuşmak gerekirse, kişi içsel bir nedenin ideasının eşlik ettiği hazzı deneyimlerken aslında kendine âşık olur. Bu noktada kişi, kendi hazzının nedenini başkasında değil de kendinde gördüğü için başkasına âşık ol(a)maz, başkasının aşkı aracılığıyla kendi kendine âşık olur. Başka bir deyişle kişi kendi kendisiyle övünür. Kendiyle-ilgilenen duygu olarak aşk, içsel bir nedenin ideasının eşlik ettiği hazdır. Spinoza'ya göre bu bir itibar sevgisidir; çünkü "saygı duyuluyor olmakla övünmek, birini hazla görmektir/ele almaktır". (Bozoviç 2009: 225) Spinoza'nın başka bir önermesine göre ise "sevilen kimsenin bizim hakkımızda duyduğunu hayal ettiğimiz duygulanış ne kadar büyükse, biz o kadar şeref kazanırız" (Spinoza 2011: 157) Kişiyi karşı saygı duyulmasının kişinin hazzının nedeni olması Spinoza'ya göre sık sık meydana gelen bir durumdur. Kişi kendisiyle ilgili olarak itibar sevgisinden, saygı duyulmaktan kaçın(a)maz; çünkü kendini hazla etkileyen neyi hayal ederse etsin onları kabul etmeye çabalayacaktır.

Kişi böylesine narsistik bir tavrı takınırken aynı zamanda aşkın meydana çıkması için başkasının karşılık beklentisine de yanıt verir. Kişi, başkasının aşkına haklı bir neden sunduğuna inandığından ve bundan dolayı kendi hazzının nedeni olarak kendini sevdiği, kendine âşık olduğundan; başkasının kendisinden beklentisinde gerçekte ne istediğini fark etmesi zor olmayacaktır. Bu noktada başkası neden olarak kendisinin ideasının eşlik ettiği hazla, kişiyi etkilemeye çalışacaktır. Başka bir deyişle kendini hazzın kaynağı olarak görmek için kişinin hazzının nedeni olarak kişi tarafından tanınmak için çabalayacaktır. Aslında başkası aşk için kişiye haklı bir neden sunarsa, kişiyi değil kendisini sevecektir; tam da kişide uyandırdığı aşkla, kişinin ona olan aşkı aracılığıyla kendi kendisini sevmeye çabalayacaktır. Kişinin gözünde başkasının karşılık beklentisinden çıkan sonuç şudur: kendi hesabına kişiyi etkilediğini "hayal ettiği haz ne kadar büyük olursa, kendine duyacağı saygıdaki haz o kadar büyük olacaktır, yani, saygı duyuluyor olmaktan daha fazla övünecektir" (Bozoviç 2009: 226). Başka bir deyişle, kişi başkasını ne kadar çok severse ya da karşılığında başkası da onu o kadar sevecektir, kişi başkasının beklentisine ne kadar çok karşılık verirse, başkası da kendini o kadar çok sevecektir. Kişiyi âşık olan ve aşkının karşılığında sevilme, âşık olunmak, için kaygı duyan başkası, kişiden yarar sağlamaya çalışacaktır. Eğer başkası kişiyi gönderimde bulunursa ve aşktan kazandığı şeyin nahoş bir şekilde algılandığını fark ederse, bu durumda acı duyacak, dolayısıyla kişiden nefret edecektir. Başkasının aşkı doğrudan doğruya kişideki aşkla hayat bul(a)mayacağı için, başka türlü söylemek gerekirse, o yapabildiği kadarıyla, kişiyi âşıkken, kişinin, onun aşkına

karşılık vermesini sağlamaya çalıştığından, belki de doğrudan olmayan bir stratejiyle, kişiyi görmezden gelirken, aslında tamamen kayıtsız olduğu ve kişinin sevdiğini bildiği birini hazla etkilemeyi deneyecek, böylece kişinin direncinin üstesinden gelmeye çalışacaktır. Başkası, kişiye âşık olur, dolayısıyla hazzının nedenini kişide görür. Kişi de onun hazzının nedeni olarak kendini değil de kendi hazzının nedeni olarak onu algılayınca onun aşkına karşılık verir. Başka bir deyişle kişi başkasının kendinde gördüğünü kendinde ne kadar fazla görmezse o denli sevene dönüşür. Spinoza'ya göre sevenin, başkasının kişide gördüğü ile sevilenin, kişinin kendinin olmak için hayal ettiği şey arasındaki uyumsuzluk kelimenin gerçek anlamıyla aşka yol açar (Bozoviç 2009: 227)

Kişi başkasının hazzı için etkin neden olmamasına, onun aşkı için ona bir neden vermemesine rağmen başkası kişiyi sever; çünkü onu etkilediği şey yalnızca nötr bir duygudur. Böylece hazzının nedenini, aşkının nesnesini kişide görerek başkası, kişiyi kişide olmayan bir şeyden ötürü sever, kişide kişininkinden daha fazla olan bir şey nedeniyle kişiyi sever. Kişi başkasının hazzına nasıl yol açtığını görememesine rağmen, başkası rahatlıkla kişiyi kendi hazzının nedeni olduğuna inandıracaktır. Kişi ise onda hazza nasıl neden olduğundan emin değildir ama bir şekilde yapmış olmalı, çünkü başkası kişiyi severek onun hazzının tek nedeni olduğunda ısrar ediyor. Kişi onun hazzına nasıl yol açtığını görmede başarısız olsa da onunla aynı fikirde olmaya çok isteklidir. Ama onun kişide gördüğü şeyi kişi kendinde gördüğü sürece, yani başkasının -yani sonuç olarak kendinin- hazzının nedenini kendinde gördüğü sürece, onun aşırı-ilgilenen duygusunu basitçe bir kendiyile-ilgilenen duygu olarak taklit eder ve böylece daha kesin konuşmak gerekirse, kendini sever, başkasını değil. Kişi, başkasını aşkına ancak katlanılmaz bir durumun, bir çıkmazın sonucu olarak karşılık verir; bütün araştırmasına rağmen, kendisinde kesinlikle başkasını hazla etkileyecek bir şey bulamadığı durumda; yani kişi, başkasının hazzı için bütün narsistik rasyonalizasyonları başarısız olduğunda, açıklamanın bütün hünerlerini tükettiğinde olduğu gibi başkası, böylece, kişide onun seveceği bir şey olmamasına rağmen sever, yani, sevgiye değer olmasına rağmen -onda kendi hazzının nedenini tanımaktan ve böylece onun aşkına karşılık vermekten daha başka da bir şey yapamaz durumdadır. Nedensellik duygunun etkin nedeni olan nesnenin kişiyi aktarılır. Başkasının kişiyi aşkının nesnesiyle birlikte görmesi ve aşkının nesnesiyle paylaştığı birleştirici özellik nedeniyle nedensellik kişiyi aktarılır. Her iki durumda da, başkası kişiyi hakiki fakat kayıp ve erişilemez aşkın nesnesine bağlayan metonimik bağ nedeniyle sever. Kişi, başkasının aşkına karşılık verir, yani, kişi yalnızca kendi konumunu metonimik olarak sevilen nesne olarak deneyimlediğinde metaforik yerdeğiştirmeyi icra eder. Metonimi, sevilen nesnenin metonimik konumu, aşk metaforunun koşuludur, sevenin sevilenin pozisyonu ile yer değiştirmesinin gerçekleşmesi amacını taşır (Bozoviç 2009: 229). Kişi, başkasının kendini sevmediğinin farkına vardığında, başkasının aşkının gerçek nesnesinin nedenini

olmadığını anladığında, kendine yönelen sevgiyi kaynağına geri gönder(e)mez. Böylece sevilen değil, seven olur.

Kaynaklar

İrfan, (1330), *Âşıkâne Mektûblar*, Cemiyet Kütüphanesi,

Bozoviç, Miran, (2009), "İlk Bakıştan Önce: Lacan ve Spinoza" (çev. İmren Cerit), *Mono LK*,

Atay, Hirven Demir, (2009), "Bir Okuma Deneyimi Olarak Jouissance: Lacan Aktarım ve Edebiyat" *Mono LK*

Bozoviç, Miran, (2009), "İlk Bakıştan Öznece: Lacan ve Spinoza", (çev. İmren Cerit), *Mono KL*, Sayı VI-VII, Lacan Özel Sayısı, İstanbul

Cevizci, Ahmet (2005), *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları.

Freud, Sigmund, (2009), *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, (çev. Ali Babaoğlu), İstanbul, Metis Yayınları.

Freud, Sigmund, (2009-a), *Uygarlığın Huzursuzluğu*, (çev. Haluk Barışcan), İstanbul, Metis Yayınları.

Freud, Sigmund, (2010), *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*, (çev. Banu Büyükkal, Saffet Murat Tura), İstanbul, Metis Yayınları.

Spinoza, Benedictus (Baruch), 2011, *Etika*, (çev. Hilmi Ziya Ülken), Ankara, Dost Yayınları

ELMALILI HAMDİ YAZIR'IN "HAK DİNİ KUR'AN DİLİ" TEFSİRİNDE HİRİSTİYAN MEZHEPLERİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Yrd. Doç. Dr. Ahmet ARAS*

Öz

Elmalılı Hamdi Yazır, Osmanlı'nın son döneminde yetişmiş en önemli simalardan birisidir. Aynı zamanda Elmalılı Hamdi Yazır, Cumhuriyet döneminin de en önde gelen tefsir yazarlarından biridir.

Yönetim ve idari başarıları yanında geniş bilgi birikimi, çağa ayak uydurabilecek bir hayat felsefesine sahip oluşu, ona karşı sevgi ve saygıyı, verdiği bilgilere karşı toplumsal güveni artıran hususlardandır.

M. Hamdi Yazır, tefsir çalışmasında tabii olarak kendi bilgisini aktarırken ve yorumlarını yaparken geçmiş müfessirlerin görüş ve yorumlarından istifade etmiştir. Hıristiyan mezhepleri ile ilgili; Aryus ve Aryanizm, Makedonyus, ilk dönem Hıristiyan mezhepleri Melkitler, Yakubiler ve Nesturilerle günümüzdeki Katolik ve Protestan Kiliseleri vb konularda birçok müfessirin görüşleri ile birlikte kendisi de yorumlarda bulunmuştur.

Hak Dini Kur'an Dili adlı tefsirinde Yazır'ın Hıristiyanlıkla ilgili yorumlarında, Hıristiyan mezhepleri ile ilgili verdiği bilgilerde ve mezheplerin bir birine bakış tarzı ile görüşlerinin hem tarihi kaynaklara baktığımızda hem de Hıristiyanlıkla ilgili kaynaklarda uyumlu olmayan bazı hususlara da rastlanılmaktadır.

Biz bu çalışmamızda Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Hıristiyanlıkla ilgili verdiği bilgilerin kaynaklarına, yapmış olduğu o yoruma nasıl ulaştığına, vermiş olduğu bilgilerin Hıristiyanlıkla ne kadar örtüştüğü hususlarına yer vermeye çalışacağız.

Anahtar kelimeler: M. Hamdi Yazır, Hıristiyan Mezhepleri, Aryanizm, Makedonyus.

The Evaluation of Elmalılı Hamdi Yazır's Opinions on Christian Denominations

Abstract

Elmalılı Hamdi Yazır is one of the most significant people grown in the last period of the Ottoman Empire. At the same time, he is the of the most important commentary author of the Koran in Republican era.

Besides his achievements in management his extensive knowledge, his philosophy of life having the ability of keeping up with the times are the issues increase the respect, love and the social confidence to him.

M. Hamdi Yazır naturally benefited from the former commentators' views and comments while he was constituting his works. He made commentaries on Christian denominations, Arius and Arianism, Macedonius, early Christian

* Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Öğretim Üyesi.

denominations as Melkites, Jacobites, Nestorians, and the Catholic and Protestant Churches, etc.

Some of the issues which are not suitable to the Christian viewpoint and historical information are encountered about the Christian denominations and commentaries on Christianity in his works.

In this paper, we will try to give information about the sources of information that he gave, how he reached the commentary, in what extent the information given by him overlaps the Christianity.

Keywords: Hamdi Yazır, Christian denominations, Arianism, Macedonius,

1- Giriş

Elmalılı Hamdi Yazır, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde iyi yetişmiş bir ilim adamıdır. Cumhuriyetin ilk yıllarında I. TBMM hükümetinin aldığı bir karar sonrası Mehmet Akif'e bir meal, M. Hamdi Yazır'a da bir tefsir yazması teklif edilmiştir. Teklifi kabul eden M. Hamdi Yazır 9 ciltlik "*Hak Dini Kur'an Dili*" adlı tefsirini kaleme almıştır.

Tefsir yazmak için ciddi bir bilgi birikimi yanında konuların izahında müracaat edilecek zengin ve bir o kadar da ilmi açıdan kabul edilebilir kaynakların gerekliliği muhakkaktır. M. Hamdi Yazır, batı ve doğu felsefelerine hâkim, dini ilimlerle mücehhez, Arapça, Farsça ve Fransızcası olan ve tercümeleri bulunan bir şahıs, aynı zamanda Süleymaniye Medresesinde felsefe ve mantık dersleri vermiş, dini ilimler yanında pozitif ilimlere de vukufiyetini isbat etmiş güçlü bir şahsiyettir.

M. Hamdi Yazır'ın Tefsir çalışmasında Dinler Tarihi ile ilgili verdiği bilgilerde müracaat ettiği kaynak şahısların başında Kurtubalı İbn Hazm, Hintli Rahmetullah Efendi, Şehristani "*Mezahib ve Metalib*" adıyla ve "*Histoire de la Philosophie*" adlı eserini Fransızcadan çevirdiği Fransız filozof Paul Janet gelir.

Hıristiyan mezhepleri ile ilgili olarak ta: Aryanizm, Melkitler, Yakubiler, Nesturilik, Katolik, Ortodoks, Protestanlık ve fazla ayrıntıya girmeden bunların kollarından Lutheryanizm, Kalvinizm, Anglikanizm ve Presbiteryanizm'i de isim olarak zikreder.

2- Hıristiyan Mezheplerinin Ortaya Çıkışı

Hamdi Yazır, Hıristiyan Mezheplerinin ortaya çıkış sebebi olan İsa'nın tabiatı ile ilgili olarak : *Mesih hakkında bütün Hıristiyanların inancı üç mezhebe ayrılmıştır: Bir kısmı Mesih'de ancak bir tabiat, diğer kısmı iki tabiat tasavvur ederler. Bir tabiat tasavvur edenlerin bazıları yalnız beşer demiş, diğer bazıları da yalnız Allah olduğunu iddia etmiştir. Birisine göre Mesih ilâh değil, ancak bir insandır. Diğerine göre de insan değil, ancak bir ilâhtır. Diğerleri ise Mesih'te biri Allah, biri insan iki*

*tabiat var demişler ve bu beşerî oluşun küllî veya cüzî olup olmadığından da bahsetmişlerdir*¹ der.

Hıristiyanlığın başlangıcından itibaren teolojik meseleler geçmiş kültürlerin, inançların ve günün siyasi yapılanmalarının tesiri altında kalmaktan kurtulamamıştır. Ortadoğu'da kavşak noktası diyebileceğimiz Kudüs, tarihin hemen her döneminde önemli bir merkez olmuştur. Roma İmparatorluğu Ortadoğu bölgesi hâkimiyetini kaybetmemek için buranın öneminin farkında olarak her durumu titizlikle inceleyip değerlendirmiş ve zaman zaman isyanlar çıkarmış olan Yahudilere karşı çok hassas davranmıştır. İlk mesajlarını Yahudilere açıklayan ve onların tepkisini çeken İsa'nın muhalifleri arasına daha sonra bölge yönetimini elinde tutan, yeni Yahudi isyanlarının çıkmasını istemeyen Roma İmparatorluğu'nun da girdiğini görmekteyiz.² Bir süre sonra da Yahudilerin isteği doğrultusunda Romalı yöneticiler tarafından **çarmıh** hadisesi gerçekleşmiştir.

Bölge halkı üzerinde çok ciddi tesirler bırakan bu olay sonrası geçmiş kültürel birikimler, dini bakayalar vb hususlar, İsa'nın tabiatı üzerine yeniden kurgulanmaya başlanmış ve O'nun bir insan, bir ilah veya hem insan hem ulûhiyet yönü olan bir tabiata sahip olduğu iddiaları, zaman içerisinde Hıristiyan mezheplerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

3- Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Arius hakkında söyledikleri, Aryus'un yetiştirdiği ortam ve Hıristiyan Tanrı anlayışına bakışı

Elmalılı M. Hamdi Yazır Maide suresi 17. ayetin tefsirinde Hıristiyan mezheplerinin ortaya çıkışı ile ilgili bu girişten sonra şöyle devam eder: *Başlangıçta İskenderiye papazlarından olup Aryan mezhebinin sahibi olan Aryos ve taraftarları gerçekten muvahhid (Allah'ı birleyen) idiler. Bunlar İsa (a.s.)'in bir kelimetullah (Allah'ın kelimesi) olduğunu ve fakat Allah'ın aşağısında olup mahluk (yaratılmış) olduğunu ve Hz. İsa'nın bir ilâh değil yaratılmış olgun bir insan olduğunu benimsiyorlardı.*³

Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde önemli teolojik tartışmalara sebep olan Arius'un görüşlerinin tartışılmasının temelinde Hıristiyan ilahiyatını oluşturan teslisin ilk iki unsuru, yani Baba Tanrı'nın ve Oğul'un (İsa) tanımlanması sorunu yatmaktadır. Arius'un temel vurgusu Baba Tanrı'nın birliği, mutlaklığı, ululuğu, yaratıcılığı, eşsizliği ve kesin yüceliği üzerinedir. Arius'a göre Oğul yaratıktır ve bu sebeple Oğul'un bir başlangıcı vardır. Baba ise ezeli ve ebedidir, başlangıcı ve sonu yoktur. Oğul Baba ile doğrudan ilişki içerisinde değildir. Çünkü doğrudan babanın bilgisine vakıf değildir ve olamaz da. Buna rağmen Oğul, mükemmel bir beşerdir. Oğul sadece Baba'yı insanlara göstermek için Baba'dan yeterli

¹ Yazır M. Hamdi: *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştirilenler:Komisyon,Feza Yay.İstanbul-1993,C.3.s:191.

²Aydın Mehmet:*Hıristiyan Kaynaklarına göre Hıristiyanlık*,T.Diyaret Vakfı yay.Ankara-1995,s:18.

³ Yazır M. Hamdi: *Hak Dini Kur'an Dili*, C.3.s:191.

bilgeliği ve ışığı almıştır.⁴

İskenderiye felsefesinin hâkim olduğu ortamda yetişmiş olan Arius hiçbir zaman Hristiyanlık'taki Teslis inancını red etmemektedir. Arius'un teslis anlayışında bir hiyerarşi vardır. Oğul'u yeryüzündeki en yüce varlık olarak atayan Baba Tanrı varlıklar zincirinin en üstündedir. O, dünyadaki her şeyi aşmıştır. Arius, Oğul'u da Tanrı olarak kabul eder. Fakat bu kabul, merkezi kilise anlayışındaki gibi, Oğul'un Baba ile **aynı cevhere (homoousios)** sahip olduğu anlamında değildir. O, varlık öncesi var olan (pre-existent) Logos'un Tanrı ile beraber var olduğunu fakat O'nun özünden farklı yaratılmış bir varlık olduğunu söyler. Arius, Baba Tanrı ile İsa ilişkisini **benzer cevher (homoiousios)** kavramı ile açıklamaya çalışır. Bu yönüyle Arius Oğul'u Baba'dan ayırmakla Tanrı'nın görünen biçimi ve insanlığın kurtarıcısı olarak İsa'nın konumunu zayıflatmıştır.⁵

Arius'un bu düşüncelerini anlamak için İskenderiye'de doğan Yeni Eflatunculuğun Tanrısal yapıya bakışını bilmek gerekir.

Plotinos (ms.204-270) Yeni Eflatunculuk akımında İskenderiye'de önde gelen bir filozoftur. Plotinos, felsefesinde, her şeyi Tanrı'dan başlayan bir sudur ile açıklamıştır. O, antik dönem filozoflarından Platon (Eflatun) (mö.427-347) gibi, maddi dünyanın, sürekli olarak değiştiği için, gerçek olamayacağını düşünür. Yalnızca değişmeyen bir şey gerçekten var olabilir. Bu değişmeyen gerçeklik, maddi dünyadan farklı ve ayrı olmalıdır. Bu varlık ise, Plotinos'a göre, Tanrı'dır. O, Tanrı hakkında, "Tanrı **bu dünyadaki her şeyi aşmıştır**. Tanrı bu dünyayı aştığı, maddi dünyanın ötesinde bulunduğu için, maddi, sonlu ve nihayet bölünebilir olan bir varlık değildir." der.

Plotinos Tanrı'dan BİR diye söz eder. BİR olan varlık olarak Tanrı tanımı, Tanrı'nın değişmediğini ve dolayısıyla O'nun yaratılmamış ve bölünemez olduğunu gösterir. Zira Tanrı değişse, bölünebilse ya da yaratılmış olsa, birliğini kaybeder. Plotinos'a göre, Tanrı BİR olduğu için, içinde yaşadığımız duyuşal dünyadaki şeyleri yaratmış olamaz. Çünkü yaratma bir eylemdir ve her eylem bir değişme halini zorunlu kılar. Bundan dolayı, Tanrı aşkındır, O her türlü düşünce ve varlığın ötesindedir. Her şey ondan çıkmıştır. O, varlığın basamaklar zincirinde en üsttedir. O'ndan sonraki basamak Nus alanıdır. Bu alan artık Allah'ın sunduğu mutlak birlikten yoksundur. İdeler alanına çokluk girmiştir. İdeler ezeli ve ebedi değildir. Fakat bunlar aktif ve etkindir. ⁶

⁴Komisyon; *Hristiyanlık Tarihi*, çev: Sibel Sel-Levent Kınran, İstanbul 2004,s:167; Kaçar Turhan; *Geç Antikçağda Hristiyanlık*, Arkeoloji ve Sanat Yay. İstanbul-2009,s.56-57.

⁵Aydın Mehmet; *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, Ankara-1995,s.23.Gündüz Şinasi; *Hristiyanlık*, İsam yay. İstanbul-2004,s.33. Aykıt Dursun Ali; *İskenderiyeli Philo*, Kitabevi yay. İstanbul-2011,s.317. Kaçar Turhan; *Geç Antikçağda Hristiyanlık*, Arkeoloji ve Sanat Yay. İstanbul-2009,s.57-59.

⁶Aster von Ernest; *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, İm yay. İstanbul-1999,s:288-293.

* Antakya bölgesi geçmiş kültürel yapıya bağlı olarak bir süre sonra Efes Konsilinde yine İsa'nın tabiatı üzerine tartışmalar sebebiyle merkezi kiliseden Süryani Kilisesi adıyla ayrılmıştır.

Görüldüğü gibi Yeni Eflatunculuk'ta varlıklar âlemi içerisinde bir hiyerarşi olup, bunun en üstünde eşsiz ve mükemmel olan, dünyadaki her şeyi aşmış bir Tanrı, hemen altında ise O yüce Tanrı ile eş görülemeyecek, ama O'nun altında yine Tanrısal özellikleri olabilen varlıklar âlemi vardır. Plotinos'un bu düşünceleri ile Arius'un Oğul hakkında söyledikleri arasında büyük benzerlik vardır. Arius, insanların bulunduğu bu âlemdeki en mükemmel varlığın Oğul olduğunu onun Tanrı ile aynı cevherden olmadığını söylemiştir.

Hamdi Yazır'ın kullandığı Dinler Tarihi ile ilgili kaynaklardan birisi Şehristani'nin el-Milel ve'n-Nihal'dir. Arius ile ilgili Şehristani şöyle söyler: *Aryus, Allah'ın bir olduğunu belirtmiş, onu Baba diye isimlendirmiş, Mesih'in ise seçme sonucu Allah'ın kelimesi ve oğlu olduğunu, oğulun âlemin yaratılmadan önce yaratıldığını ve eşyanın yaratıcısı olduğunu ileri sürdü. Keza Allah'ın yaratılmış, diğer ruhlardan daha büyük, baba ile oğul arasında vasıta olan ve ona vahiy ulaştırılan bir ruhu olduğu da yine Arius tarafından ileri sürülmüştür. Arius'e göre Mesih ceoher, latif, ruhani, halis ve birleşmemiş ve dört tabiattan biriyle karışmamış olarak başlamış, Meryem'den alınan cisimle birleşmesiyle dört tabiata bürünmüştür.*⁷ Şehristani'nin buradaki açıklamasında dikkate değer nokta hulul veya sudurdan ziyade başlangıçta latif, ruhani, halis ve birleşmemiş yapıdaki İsa'nın Meryem'den doğan bedenle kaplanmış olması (sanki yürüyen bir Tanrı gibi) şeklindedir. Bu anlatımın kilise tarihi kaynakları ile daha uyumlu olduğu açıktır. Oysa Yazır, bu konunun anlatımında İbn Hazm'dan faydalanmıştır.

4- Roma İmparatoru I.Konstantin'in Hıristiyanlığı hakkında:

Elmalılı M. Hamdi Yazır Maide suresi 17 nci ayetin tefsirinde İmparator I.Konstantin'in de Arius'a inandığını ve o dönemin Antakya Patriğinin de aynı inançta bulunduğunu söyler: *Aryos Hıristiyanlığı ilk kabul eden İstanbul'un kurucusu I. Konstantinin zamanında idi. Konstantin kendisi ve birkaç halefi bu mezhepte bulunuyorlardı. Hıristiyanlığın resmen ortaya çıkmasından daha önce Antakya patriği olan Şemşat'lı Pols ve buna uyanlar da gerçekten tevhid ehli idiler. Bu zat, (yani Antakya Patriği Pols)'İsa (a.s.) diğer peygamberler gibi Allah'ın kulu ve resulüdür. Allah onu Meryem'in rahminde eşkalsiz yaratmıştır. Hz. İsa bir insandır, onda ilâhlık yoktur. Kelime nedir, Ruh'u'l-kudüs nedir, bilmem' diyordu.*⁸

Konstantin (272-337) Balkanlarda (İlirya'da) Nis şehrinde Romalı bir generalin oğlu olarak dünyaya geldi. İmparator Diocletian Roma imparatorluğunun büyüklüğü kültürel çeşitlilik sebebiyle yönetim güçlüğünü aşmak için doğuyu kendisi, batıyı ise Maksimianus'un idaresine bırakmış kısa süre sonra da Konstantin'in babasının da bulunduğu dörtlü bir yönetimle (tetrarhi) imparatorluğu idare etmiştir. Maksimianus'un çekilmesi ve babasının ölümü sonrası 305 yılında imparatorluğun batı tarafının yönetimi Konstantin'e geçmişti. Doğu kısmının yöneticisi ise Konstantin'in kızkardeşi ile evlenen Licianus'tu. Licianus'un I.Konstantin'e yönelik bir komploya karışmasıyla(314),

⁷ eş-Şehristani: *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II. Beyrut 1975,s.227-228.

⁸ Yazır M. Hamdi: *Hak Dini Kur'an Dili*, C.3.s:191.

iç savaş çıkmış, Konstantin Licianus'u boğdurmuş ve tüm Roma İmparatorluğunun tek lideri olmuştur.⁹

İmparator olur olmaz Konstantin'in karşısına çıkan en önemli problem Aryus'un neden olduğu tartışma olmuştur. İskenderiye bölgesi kültürel geçmişi ile uyumlu düşünceleri sebebiyle Arius'un taraftarları hızla artmış ve Roma yönetimini tedirgin edecek boyutlara da ulaşmıştır. I. Konstantin imparatorluk merkezini doğuyu elinde tutabilmek için tüm kurumları ile Konstantinopolis (İstanbul)'e taşımış ve burayı başkent ilan etmişti (330).¹⁰ Aryus ve taraftarları meseleyi hem halk arasında hem de kilisede yayarak imparatorluğun doğusunda ciddi çalkantılara sebep olmuşlardı. Bu tür teolojik konularla ilgilenmeyen ama siyasi birliği yeni elde eden I.Konstantin bu problemi çözmek istemiş ve Kurtuba piskoposu Hosius'u görevlendirmiştir. Hosius'un çabaları boşa gidince imparator inanç birlikteliğinin siyasi bütünlüğü güçlendireceği inancıyla ve Arius'un ortaya koyduğu Tanrı anlayışındaki farklılıkları gidermek ümidiyle inanç esaslarının tartışıldığı ilk genel konsillerden olan I.İznik Konsilini Konstantinopolis'in henüz tam kurulmamış bir şehir olması sebebiyle İznik (Nicea) şehrinde gerçekleştirdi.¹¹ Konsil sonunda alınan kararlar da Aryus ve taraftarları Roma sınırları içerisindeki çoğunluğun ve yöneticilerin inançları ile uyumsuz görüşleri sebebiyle aforoz edilmiştir.

Görüntü itibarıyla konsiller önde gelen bölge temsilcisi din adamlarının bir araya gelerek genelde inanç esaslarına dayalı tartışmaların yapıldığı toplantılar olarak anlatılsa da burada gözden kaçırılmaması gereken önemli husus tüm konsiller yönetimlerin yönlendirme ve desteği ile gerçekleşmiş ve yöneticilerin alınan dini kararlarda da müdahaleleri olmuştur.¹² Dolayısıyla 325 yılında İznik Konsilinde Aryus'un aforoz edilmesi kararında I.Konstantin'in rolü olmaması mümkün olmadığı gibi I.Konstantin'in Aryusçu olması da ihtimal dışıdır. Ayrıca Roma tarihi ile ilgili kaynaklarda, I. Konstantin'in hayatı boyunca Hıristiyan olmadığı, imparatorluk içerisindeki değişik ırkların birleşmesi için Hıristiyanlığa ve inananlarına karşı müsamahakâr davrandığı belirtilmektedir. Aynı kaynaklarda I.Konstantin'in Hıristiyan kiliselerinden vergi alınmaması gibi müsamahakâr tutumunun yanında putperest mabetlere ve yöneticilerine de aynı ayrıcalığı tanıdığını görmekteyiz.¹³

5- Antakya Patriği Samsatlı Pavlos'un Hıristiyan Tanrı anlayışına bakışı:

Elmalılı Hamdi Yazır'ın yukarıda alıntısını yaptığımız Maide 17 nin tefsirinde I.Konstantin'den sonra bahsettiği bir diğer şahıs 260-272 yılları

⁹ Akşit Oktay; *Roma İmparatorluk Tarihi*, İ.Ü.Edebiyat Fak yay. İstanbul-1985,s:495-510.

¹⁰ Akşit Oktay; *Roma İmparatorluk Tarihi*, İ.Ü.Edebiyat Fak yay. İstanbul-1985,s:552-555.

¹¹ Baş Bilal; *Monoteist Bir Hıristiyanlık Yorumu: Aryüsçülük Mezhebi*; Divan Dergisi, yıl 5, sayı9, İstanbul-2000/2, sayfa 172; Kaçar Turhan; *Geç Antikçağda Hıristiyanlık*, s.86-89.

¹² Yılmaz Ayşe, *Sosyal ve Siyasi Olayların Konsillere Tesiri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Ahmet Aras, Konya-2010, s.14-17.

¹³ Çoban Bekir Zakir, *Geçmişten Günümüze Papalık*, İnsan yay. İstanbul-2009, s.46-50. Akşit Oktay; *Roma İmparatorluk Tarihi*, İ.Ü.Edebiyat Fak yay. İstanbul-1985, s:576.

arasında patrik olan¹⁴ Antakya episkoposu Samsatlı (Adıyaman yakınlarında) Pavlos'tur. Hamdi Yazır, Samsatlı Pavlos'un da Aryus gibi muvahhidlerden olduğunu İsa'yı beşer olarak gördüğünü söylemektedir.

Pavlos İsa'nın ezeli ve ebedi olarak Tanrı kabul edilmesini onaylamamıştır. O, İsa'nın ilahi ve beşeri tabiatı arasındaki ilişkiyi şöyle izah eder: *Beşer olan İsa mesh edilmiştir (takdis edilmiştir). Söz takdis edilmemiştir. Nasıralı, bizim efendimiz takdis edilmiştir... Meryem Söz doğurmadı çünkü o, çağlar öncesi değildir. Meryem, Söz'ü aldı ve Söz'den daha eski değildir. Fakat o, bizim gibi bir insan doğurdu ki, o her bakımdan bizden daha iyidir, çünkü Kutsal Ruh vasıtasıyla gelen inayet ondadır.*¹⁵

Görüldüğü gibi Samsatlı Pavlos İsa'nın tecessüm etmiş bir Tanrı olmadığını, vahiy almış bir insan olduğunu, ancak sıradan bir insan değil üstün bir insan olduğunu söylemektedir. O, İsa doğuştan itibaren günahsızdır ve (Hamdi Yazır'ın dediği gibi 'Kutsal Ruh nedir bilmem' dememiş) '**Kutsal Ruh İsa'dadır**' demiştir. Samsatlı Pavlos, zaman içerisinde İsa'nın Tanrı ile birlikteliğinin geliştiğini söylerken, elli yıl sonra Aryus'un aforoz edilmesinde tartışılan aynı cevher (*homoousios*) kavramına sahip çıkan ilk teologlardandır. Maalesef, altıncı yüzyılda Hıristiyan heretik (sapkın) hareketlerini anlatan Arbayalı Bardessebba, Arius ile Samsatlı Pavlos'un her ikisinin aforoz edilişlerinden ve Aryus'un hocasının Pavlos'un yanında yer alışından hareketle aynı çizgide göstermiştir.¹⁶ Arius'un hocası Lucianus, Antakya Kilisesinde Samsatlı Pavlos'un halefidir ve Pavlos aforoz edildiği zaman Lucianus, Pavlos'a muhalefet edenlerin karşısında yer almıştır. Oysa Arius, Samsatlı Pavlos'un düşüncelerini hiçbir zeminde kabullenmemiştir. Zira İsa ile Baba ilişkisini açıklarken Samsatlı Pavlos **aynı cevher** (*homoousios*) terimini kullanmakta, Arius ise **benzer cevher** (*homooiosios*) kavramı ile açıklamaktadır. Aslında Samsatlı Pavlos'un bu açıklaması merkezi kilise anlayışına daha yakın olmasına rağmen ve elli yıl sonra İznik Konsili'nde de Ortodoks teolojisinin temeli olarak kabul edilecek olmasına rağmen dönemin Antakya bölgesi piskoposları ve yönetimi ile ters düştüğü için Antakya'da sinodlar toplanmış ve 268'de hem patriklik makamından uzaklaştırılmış hem de aforoz edilmiş, heretik sayılmıştır.¹⁷

6-İstanbul Patriği Makedonyus'un Hıristiyan Tanrı anlayışına bakışı:

Hamdi Yazır Maide 17 tefsirinin devamında: *..Aynı şekilde Hıristiyanlığın resmen ortaya çıkışından sonra I. Kostantin'in oğlu II. Konstantin zamanında İstanbul patriği bulunan Makdonyos da yalnız tevhidi kabul ediyor Hz. İsa yaratılmış bir kul, bir insandır, diğer peygamberler gibi bir nebi ve Allah'ın resulüdür, İsa Ruhu'l-Kudüs ve Allah'ın bir kelimesidir, fakat Ruhu'l-Kudüs ve kelime mahlukturlar" diyordu. Bütün bu mezhepler, bir Allah tanıyor ve Hz. İsa'da yalnız bir ilâh durumu görüyorlardı ki,*

¹⁴ Antakya Patriklerinin görev süreleri için bakınız: <http://www.hristiyanforum.com/forum/showthread.php?t=317804>

¹⁵ Aşirov Tahir, *Biruni ve İbn Hazm'a Göre Hıristiyanlık*, Bursa 2005, Basılmamış Doktora tezi. S.157; Kaçar Turhan; *Geç Antikçağda Hıristiyanlık*, s.48.

¹⁶ Kaçar Turhan; *Geç Antikçağda Hıristiyanlık*, s.59.

¹⁷ Kaçar Turhan; *Geç Antikçağda Hıristiyanlık*, s.45-49.

asil 'Apostolik' yani 'Havari mezhebi' sayılması gereken Hıristiyanlık inancının da böyle olması gerekirdi. Âyetin bu mezheplerle ilgisi yoktur. Fakat yine I. Konstantin zamanında (M.325) tarihinde İznik'te toplanan ilk konsilde (Hıristiyan ruhani meclisinde) iki bin kırksekiz piskopos toplanıp içlerinden -Aryos hariç bırakılmak ve onun aleyhinde birleşmek üzere- üçyüz onsekiz kişi seçilmiş ve bunlar İskenderiye patriğinin başkanlığı altında toplanarak Aryos' u kâfir ilan ederek ve teslis (üçlü inanç) i kabul edip ilk olarak Hıristiyanlık kanunlarını koymuşlardır."Makduonyos", Aryos gibi Ruhul-kudüs ve kelimenin yaratılmış (mahlûk) olduğunu ve İsa'nın mahluk bir insan ve bir peygamber olduğunu açıklayarak tek teohidi benimsemiş, II. Konstantin de bunu desteklemiştir. Sonra büyük "Tedus" zamanında yüzelli piskoposun toplanmasıyla Konstantiniye'de ikinci konsilde (I.İstanbul Konsili) bu Makduonyos ve taraftarları aforoz edilmiş ve Aryos'lerden sonra Makduoniler de kaldırılmış mezheplerden olmuştur.¹⁸ demektedir.

Hıristiyan Konsilleri tarihi incelendiği zaman Tanrı anlayışındaki üçlemenin resmîyet kazanışının yukarıda belirtildiği gibi tek seferde değil, Baba ve Oğul kavramlarının 325'teki I.İznik Konsili'nde, Kutsal Ruh kavramının ise 381 yılında imparator I.Teodosius zamanında yapılan I.İstanbul Konsili'nde karara bağlandığı görülecektir.¹⁹

Pavlos ile başlayan ve Aryos'un ortaya çıkışına kadar üzerinde tartışılmadan kabul edilmiş olan teslis akidesinin iki unsuru, Baba ve Oğul Aryos ile tartışılınca İznik toplantısında bu husus gündeme getirilmiş ve konsilde '*Baba ile Oğul aynı cevherdendir.*' (homoousios) kararı alınmış ve Aryos'un aforozu ile tartışma sonlanmıştır. Fakat yaklaşık elli yıl sonra İstanbul Patriği Makedonyus Aryos'a benzer tarzda fakat bu sefer Kutsal Ruh'un Tanrılığını tartışmış, O'nun Baba ve Oğul gibi olamayacağını, sonradan Oğul tarafından yaratıldığını söylemiştir.

Şehristani de bu konuda "*Makdenyus'un iddiasına göre kadim cevher sadece iki uknumdur, bunlar baba ve oğuldur, ruh ise mahluktur*"²⁰ demiştir. Burada Makedonyus'un muvahhitlerden olduğunu söylemek bir yana Baba ve Oğul'un tanrılığı konusunda tereddüt etmediği açıktır. Aslında Kutsal Ruh için de Tanrı diyen Makedonyus'un aforoz sebebi O'nu ezeli ve ebedi görmeyişindedir. Makedonyus'un muvahhitlerden olduğunu, İsa'yı bir kul ve bir peygamber olarak gördüğünü yazan Hamdi Yazır bu bilgileri de İbn Hazm'ın *el-Fisal'*inden almıştır.²¹

7- Nestoryus, Nestoryanizm:

Hamdi Yazır Nesturiliğin kuruluşu ve Nestoryus hakkında şunları söyler:

¹⁸ Yazır M. Hamdi: *Hak Dini Kur'an Dili*, C.3.s:191.

¹⁹ Aydın Mehmet; *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, Ankara-1995,s.160.

²⁰ Şehristani'nin el-Milel ve'n-Nihal, s.227-228.

²¹ İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said ez-Zahiri, *el-Fisalu fi'l-Mileli ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*,I-III, Darul-Kutubu'l-ilmîye,Beyrut-1996,c.I,65; Yazır M. Hamdi: *Hak Dini Kur'an Dili*, C.3.s: 194.

M. 428 İstanbul patriklerinden "Nestoryos" Allah Teâlâ'nın tek olup baba, oğul, Ruh'u'l-kudüs, yani vücud, ilim, hayat üç esası bulunduğunu ve Ekanim-i Selase (üç asıl) Allah'ın zâtı üzere ne fazla, ne de "o odur" şeklinde aynı olmadığını; **Hz. İsa'da biri ruhanî ve ilâhî, biri de cismanî ve ilâhî iki şahsiyet bulunduğunu**, Meryem'den doğan ancak insan olup, ilâhın ancak ilâhdan doğduğunu; kelimenin İsa'nın cesedi ile birleşmesi Melkâniye'nin dediği gibi uyuşma ve zırhlama suretiyle olmayıp güneşin pencereye veya bardağa doğması gibi doğmak suretiyle olduğunu kabul etmiştir. Bu şekilde Nesturiyye mezhebi kurulmuş olduğundan Efsus (Efes- Ayasluğ) şehrinde ikiyüz piskoposun ibaret üçüncü konsil toplanıp bunu aforozla lanetleyerek sürmüşler (M.431), böylece Nestûrîlik de kaldırılmış mezheplerden olmuştur.²²

Antakya'da bir keşiş iken 428 yılında II. Teodosius tarafından İstanbul Patrikliğine getirilen Nestoryus, İsa'da tanrısal ve insani olmak üzere iki kişiliğin bulunduğunu, bunların yan yana birbirine karışmaksızın varlığını sürdürdüğünü savunmuştur. Aslında bu görüş İstanbul bölgesi anlayışı ile benzer bir yapıdaydı. Fakat Nestoryus'un muhalifi ve imparatora yakınlığı ile bilinen İskenderiyeli Cyrill, yönetimin hassasiyetini de bilerek ve kullanarak, İstanbul'un Antakya etkisine girdiğini iddia etmiştir. Cyrill, biraz kurnazca hareketle İskenderiye ekolünün temsilciliğini yaptığı monofizit²³ anlayışın kabul edildiği konsili 431 yılında imparator emri ile Efes'te gerçekleştirmiş ve Nestoryus'u patriklikten azlettirmiştir. Edessa'ya (Urfa) geçen Nestoryus fikirlerini orada açıklamıştır. 436 yılında Mısır'a sürgüne gönderilen Nestoryus bir süre sonra orada ölmüştür. Nestorius, Efes Konsilinde aforoz edilince Yazır'ın dediği gibi Nesturilik Roma topraklarından kaldırılmıştır. Fakat Nesturilik bir mezhep olarak varlığını devam ettirmiş, Irak ve İran'dan Hindistan, Çin ve Moğolistan'a kadar yayılmış, Ortaasya halklarında, Hindu ve Budist çevrelerde 15 nci yüzyıla kadar ciddi tesir bırakmıştır. Günümüzde de bölünmelerle birlikte az sayıda varlıkları devam etmektedir.

8- Monofizit ve Diyofizit anlayış, Ötükes, Yakubiler ve Melkitler:

Nestorius'la başlayan kristolojik tartışmalar, Efes ve Kadıköy'de iki konsilin gerçekleşmesine ve Hıristiyan dünyasında ilk bölünmelere sebep olmuştur. Yazır bu hususu şöyle açıklar:

Nestoriliğe karşı mücadele ederken İstanbul patriklerinden "Ötükes" tersine, Hz. İsa'da ilâhtan ibaret olmak üzere ancak bir tabiat bulunduğunu ve cesetlenmesinden itibaren ilâhın beşeri yutmuş olduğunu ve şu halde öldürme ve asmanın ilâha taalluk ettiğini iddia etmiş ve bu şekilde Frenklerin "Monofizit veya Monofizim" dedikleri "şahsî birlik" mezhebi ortaya çıkmış bulunduğundan, geçmişte anılan küçük

²² Yazır M. Hamdi: *Hak Dini Kur'an Dili*, C.3.s:194.

²³ "Monofizitizm: Hıristiyan teolojisinde İsa'daki insani tabiatın ilahi tabiat içerisinde yok olduğunu ve dolayısıyla onda yalnızca bir tek ilahi tabiatın bulunduğunu savunan Kristolojik doktrin. Diyofizitizm: Hıristiyanlıkta İsa'nın şahsında birbiriyle birleşmez, ayrılmaz ve karışmaz iki ayrı tabiatın, yani tanrısal ve insani tabiatın var olduğunu savunan Kristolojik akım. Diyofizit akide Yakubi, Ermeni ve Kiptiler dışındaki diğer Hıristiyan mezheplerinin birçoğu tarafından kabul edilmiştir." *Gündüz Şinasi; Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi yay. İstanbul-1998.

*Teodosios'un halefi Merkıyan zamanında (M.451) İstanbul'da Kadıköy'de üçyüz otuz piskoposdan ibaret dördüncü konsil Ötüken aleyhinde toplanmış, fakat bu toplantıda Yakubîler çıkıp muhalefette bulunmuş, konsilin kararını benimseyen çoğunluk mezhebine muhalifleri, Melkit adını vermişler.*²⁴

M.Hamdi Yazır'ın Ötükes dediği şahıs Eutyen, 380-456 yılları arasında yaşayan ve İstanbul başpiskoposu olup *"İsa'da iki ayrı tabiat değil, insani tabiatla ilahi tabiat yeni tabiatı oluşturmuştur"* düşüncesinden dolayı Nestorius'a muhalefet eden bir isimdir. Monofizit düşüncenin kabul edildiği Efes konsilinde kendini göstermiştir. Eutyen, Hiçbir zaman patriklik yapmamış olup, dönemin İstanbul patriği Ortodoks ve Katolik kiliselerinin saygı duyduğu bir aziz konumundaki Flavius (446-449 yılları arası görev yaptı) 'dur.²⁵ Eutyen'in İsa'da var olduğunu iddia ettiği bu yeni tabiat anlayışı aslında 431 Efes konsilinde de benimsenen monofizit düşüncenin bir uzantısıdır. Hamdi Yazır'ın buraya kadar verdiği bilgide Hıristiyanlık Tarihi bilgileri ile bir sıkıntı yoktur, fakat 451 yılında gerçekleşen Kadıköy Konsili Eutyen'e karşı toplanmamıştır.

431 yılında Efes konsilinde monofizit anlayış Cyril'in gayretleri ile herkese haber ulaştırılmadan hileli yollarla kabul edilmiş, Roma sınırları içerisindeki piskoposların çoğunun ve yönetimin kabul edemeyeceği bir anlayış olmasına rağmen Ortadoğu coğrafyasında yer alan birçok Hıristiyan'ın da benimsediği bir düşüncedir. Fakat bu durum fazla uzun sürmemiş ve yirmi yıl sonra 451 Kadıköy konsilinde Monofizit anlayış reddedilmiş ve Diyofizit anlayış benimsenmiştir. Bu sebeple konsili gerçekleştiren patrik Flavius Katolik ve Ortodoks kiliselerinin aziz kabul ettiği bir şahıstır.

Konsil sonrası tabii olarak monofizit düşüncenin reddi, bu anlayışa sahip olanların ve de kiliselerin reddine de yol açmıştır. Antakya bölgesinde Süryani Kilisesi (Antakya Yakubi Kilisesi), İskenderiye bölgesinde Kıpti Kilisesi ve Kafkasya'da Ermeni Kilisesi Roma İmparatorluğu ve İstanbul ile bağlarını koparmış, *Ayrılmış Doğu Kiliseleri* olarak bugün de varlıklarını sürdürmektedir.

9- Reform, Anglikanizm, Protestanlığın çıkışı:

M.Hamdi Yazır Maide suresi ayet 17nin tefsirinde Protestanlık ile ilgili açıklamalarda da bulunmuştur:

XVI. asrın başlarında Almanya'da "Luter" adlı rahibin papalara karşı dini ve siyasi itirazlar ve neşriyatıyla başlayan ve "reform" denilen hareket ile protestanlık ortaya çıkmış ... Hıristiyanlıkta "reform" denilen, dinî ve siyasî tahrirlerden çıkan mezheplerin ve fırkaların tümüne Protestanlık denilir ki, bunların bir kısmı o zaman İncil ve akıl adına papaları protesto ederek Roma kilisesinden ayrılan katoliklerle kurulmuş, bir kısmı da bizzat protestan cemaatlerinin sinesinden türemiştir. Bu şekilde

²⁴ Yazır M. Hamdi: *Hak Dini Kur'an Dili*, C.3.s:195.

²⁵ İstanbul Patrikleri için : <http://www.patriarchate.org/patriarchate/patriarchs>

diğer Hıristiyan fırkalarının toplamına eşit denecek kadar Protestan fırkaları hasıl olmuştur. Başlıcaları Luteranizm, Kalvinizm, Presbiteranizm, Angilikanizm, Anabaptizm fırkalarıdır. Angilikanizm denilen İngiltere'nin resmi mezhebi katolikliğe en yakın mezheptir. Aralarındaki başlıca fark, İngilizlerin papayı tanımayıp, kralı amir ve hakim tanımaları, papazların bekarlığının İngiltere'de yasak oluşu, İncil'in tercemesiyle ayinin İngilizce yapılması hususlarından ibarettir. Kilisenin eski durumuyla ruhânî reislerin derece sıralaması tamamen bâkidir.²⁶

Protestanlık Avrupa'da 16ncı yüzyılda yaşanan dini olduğu kadar siyasi sıkıntılar sonucu ortaya çıkan sosyal bir başkaldırıdır. Katolik kilisesinin yönetimi ve yapılanması ile uygulamalarına, Papanın yanılmaz tek irade oluşuna, ibadet dilinin Latince oluşu ile sakremler hususlarında (özellikle evlilik sakremleri) ilk başkaldırı İngiltere'de görülmüş, İngiliz milliyetçiliğine dayalı bir Hıristiyan anlayışı, Anglikan Kilisesi ortaya çıkmıştır. Almanya'da ise Luther Papaya ve otoritesine karşı çıkmış ve bölgesel yönetimlerce de himaye edilerek onun düşünceleri daha büyük kesimler tarafından destek görmüştür. M.Hamdi Yazır konuyu güzel irdelemiş ve günümüz Protestan hareketlerinden olan Anglikanizm, Luteryanizm, Kalvinizm, Presbiteryanizm ve Anabaptizm'i isim olarak zikretmiştir.

Yazır, Protestanlığın bu gelişiminde aklı ön plana çıkarışının rolü olduğunu söyler ve Protestanlığın özelliklerini İslam dünyasındaki mezheplerin kelami tartışmalarında geçen "amel imandan cüz mü değil mi?" hususunu Protestanlıkla mukayeseli olarak ele alır. Protestanlıkla ilgili sıraladığı özellikler şu şekildedir:

- a- Protestan kiliseleri kurtuluş için inanmayı yeterli görürler ve amele pek önem vermezler.
- b- Katoliklerdeki gibi gelenek ve konsil kararları Protestanlarda önemli değildir.
- c- Papanın otoritesine karşıdırlar.
- d- Protestanlar din adamlarının bekarlığını kaldırmıştır.
- e- Protestan kiliselerinde İsa'nın çarmıha gerilmiş bir resminden başka şey bulundurulmaz.
- f- Kilise hiyerarşisine ve sakremlerin ikisi (Vaftiz ve Evharistiya) dışında diğerlerine karşı çıkarlar.
- g- Protestanlar, günahın doğuştan ve takdirin ezelden olduğu inancını benimserler.
- h- Protestanlar akla önem vermiş oldukları iddiasındadırlar.
- i- Onlar ferdin akıl ve danışmasıyla inceleme ve tefsir yapılabilen İncile dayalı bir Hıristiyanlığı önemserler.²⁷

²⁶ Yazır M. Hamdi: *Hak Dini Kur'an Dili*, C.3.s:196-197.

²⁷ Yazır M. Hamdi: *Hak Dini Kur'an Dili*, C.3.s:197.

M.Hamdi Yazır bu açıklamalardan hemen sonra Protestanlara yönelik bir eleştiride bulunmaktan kendini uzak tutamaz:

Protestanlıkta Hıristiyanlığın esasının İncil-i Şerif olması gerekirdi gerçekte eldeki İncillerinin ilk İznik konsiline kadar doğruluk ve sıhhatini temin edecek hiçbir ilmi vasıta yoktur. Önce bunların her biri bir zatın yazması olduğundan, nihayet bir tek kişinin haberinde sonuçlanıyordu. Eğer dört kişinin dördü de bir tabaka insanlarından olsalardı, dört İncil'in birleşmiş olduğu noktalar, dört râvînin haber vermesine dayanmış olabilirdi. Fakat bu bile henüz bir tevatür olabilmekten uzak idi..... Özetle eldeki dört İncil'in resmîyeti, yalnız İznik konsiline dayanmaktadır. Ve ondan önce bunların varlığını isbat edecek ilmi vesikalar kayıptır. Eldeki İnciller'in bütün resmi vesikaları "authenticite"si Hz. İsa'dan tam üç asır sonra gelen ilk konsillerin kabullerine dayanır. Şu halde ilk konsillerin tam selahiyeti teslim edilmedikçe ne eldeki İncillerin inanç dayanağı olabilecek bir kıymeti kalır, ne de Hıristiyanlığın. ... ananeyi ve konsillerin selahiyetlerini inkâr eden akılların sırf o anane ile sabit olan İncil tercemelerini sıhhatli,sağlam bir inanç delili gibi ileri sürmeleri de ondan daha garip bir fikrî çelişki oluşturur.²⁸

Hıristiyan kutsal metinleri zaman içerisinde ortaya çıkmış ve tedricen kabul edilmiş metinlerdir. İslam kaynaklarında Hz. İsa'nın bir peygamber olarak ifadesi hemen hemen tüm İslam âlimlerince kutsal metin İncillerin de O'nun tarafından getirilmiş metinler olması gerektiği oysa yaklaşık 3 asır sonra farklı kişilerin kaleme aldığı metinler oluşu sebebiyle kutsal kabul edilemeyeceği şeklinde bir anlayış vardır. Bunun üzerine birçok reddiye de yazılmış olup²⁹ M. Hamdi Yazır da bu doğrultuda eleştirilerde bulunmuştur.

Oysa araştırmamızın başından buyana izah etmeye çalıştığımız nokta İsa'nın tabiatı ile ilişkili olup, hemen hemen tüm mezhepler ve bu konudaki görüşler İsa'nın az veya çok tanrısal yönünün olduğu şeklindedir. Bu açıdan konuya yaklaşacak olunursa Hıristiyanlıkta Tanrı konumundaki bir İsa'nın vahiy olarak İncilleri getirmesi aklen mümkün olmayacağı gibi Hıristiyan anlayışı da böyledir. Ayrıca Vahiy anlayışına baktığımızda İslam'daki gibi vahiy kapısı kapanmış bir din olarak Hıristiyanlığı değerlendirmek yanlış olacaktır. Dolayısıyla 3 asır sonra da olsa İncil yazarlarına Tanrısal üçlükteki Kutsal Ruh vasıtası ile vahyin (Esin veya ilham da derler) gelmesi yine Hıristiyan anlayışına göre normal bir husustur.

Hıristiyanlığın bu bakış açıları iyi değerlendirilmeden yapılacak eleştiri veya reddiyelerin tutarlı olmadığı kanaatindeyiz.

²⁸ Yazır M. Hamdi: *Hak Dini Kur'an Dili*, C.3.s:198.

²⁹ Aydın Mehmet, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, T.Diyaret Vakfı yay. İstanbul-2008

Sonuç:

Elmalılı M.Hamdi Yazır *Hak Dini Kur'an Dili* adlı yazmış olduğu tefsirde Hıristiyanlıkla ilgili verdiği bilgiler için dört kaynaktan istifade etmiştir. Bunlar: a-Hintli Rahmetullah Efendi'nin İzharu'l Hak; b-Şehristani'nin el-Milel ve'n-Nihal; c-Paul Janet'in Histoire de la Philosophie (Mezahib ve Metalib); d-İbn Hazm'ın el-Fisal'dir.

Hindistan'da misyonerlik yapan rahip Carl Gottlieb Pfander'in İslam'a karşı Hıristiyanlığı savunmak için yazdığı *Mizan'ül-Hak* adlı esere reddiye mahiyetinde Rahmetullah Efendi tarafından *İzhar'ül-Hak* yazılmıştır. Bir misyonerin hazırladığı eserde Hıristiyanlığın anlatımındaki üslup araştırmacıların en hassas olması gereken noktalardandır. Bir diğer kaynağın yazarı Paul Janet Paris Edebiyat Fakültesi Felsefe Profesörü olup, yazdığı eserin adı net olarak "*Felsefe Tarihi, Problemleri ve Ekoller*"dir. Şüphesiz eserde Hıristiyan felsefesi ile ilgili bilgilere de yeri geldikçe teferruatlı girilmiştir, fakat Dinler Tarihi metodu ve bilgisi ile kaleme alınmadığı açıktır. Şehristani'nin el-Milel ve'n-Nihal adlı eseri ise Yazır'ın zaman zaman müracaat ettiği fakat özellikle mezhepler konusunda kullanmadığı bir kaynaktır. O bu konuda daha çok İbn Hazm'ın el-Fisal'ini tercih etmiştir.

Burada bir hususu daha değerlendirmemiz konuya açıklık getirecektir. İslam fetihleri ile Halid b. Velid Şam vilayetini aldığı anda önde gelen ailelerden ve Bizans döneminde de yönetimde bulunmuş Sarcun ailesinin katkıları ile anlaşmaları hazırlamıştır. Emeviler döneminde Yezid bu aileden Yuhanna ed-Dimeşki (650-750) ile oldukça samimi olup bölgedeki Hıristiyanlarında Yuhanna'ya saygısı vardır. Yuhanna devlet idaresinde mali işlerden sorumlu oluşu yanında Hıristiyanların temsilcisi ve onlarla ilgili hususlarda yönetimin muhatab aldığı bir şahıstır.

Yuhanna ed-Dimeşki *De Haeresibus* "İsmaili sapkınlık " adlı on sayfayı geçmeyen bir eser yazmıştır. Eserini İslam'a reddiye şeklinde yazmıştır. O, Hıristiyanlığı cesaretle savunmuş, Müslüman yetkililer de bu tartışmaları hoşgörüyü karşılamışlardır.³⁰ Emeviler döneminden itibaren küçük olmasına rağmen Hıristiyan dünyasında İslam hakkında yanlış bilgilerin yayılmasına sebep olan bu eser batılilar tarafından oldukça önemsenmiştir. İbn Hazm'ın da kaynak olarak istifade ettiği bu eserde Yuhanna, Rahip Bahira hadisesini işlerken, Bahira'nın Hz. Peygamber'e tesir ettiği, bunun hadislerde de bulunduğunu iddia eder.³¹ Yine eserinde İslamiyet'in Hıristiyanlık içerisindeki

³⁰ Çubukcu İ. Ağah, *Müslümanların Hıristiyanlığa Bakış Açıkları*, A.Ü. İlahiyat Fak Dergisi, Ankara-1991, Sayı 32, s.225.

³¹ Hıdır Özcan, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İnsan yay. İstanbul-2006, s.174.

sapık bir mezhep olan Aryanizmin bir devamı olduğunu, Aryus ve düşüncelerinin İslam'da yaşadığını söyler³².

Bu ve benzeri kaynakların yukarıda da izah etmeye çalıştığımız Aryus, Makedonyus, Samsatlı Pavlos, I.Konstantin ve Eutyken.. vb. gibi Hıristiyanlık tarihindeki önemli şahıslar ve mezhepleri ile ilgili verdiği bilgiler, günümüzdeki birçok çalışmada olduğu gibi M. Hamdi Yazır tarafından da kullanılmıştır.

Kaynaklar

- Akşit** Oktay; 1985, *Roma İmparatorluk Tarihi*, İ.Ü.Edebiyat Fak yay. İstanbul.
- Aster** von Ernest; 1999, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, İm yay. İstanbul.
- Aşirov** Tahir, 2005, *Biruni ve İbn Hazm'a Göre Hıristiyanlık*, Bursa, Basılmamış Doktora tezi.
- Aydın** Mehmet; 1995, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, T.Diyaret Vakfı yay Ankara.
- Aydın** Mehmet, 2008, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, T.Diyaret Vakfı yay. İstanbul.
- Aykt** Dursun Ali; 2011, *İskenderiyeli Philo*, Kitabevi yay. İstanbul.
- Baş** Bilal: 2000, *Monoteist Bir Hıristiyanlık Yorumu: Aryüsçülük Mezhebi*: Divan Dergisi, yıl 5, sayı9, İstanbul.
- Çoban** Bekir Zakir, 2009, *Geçmişten Günümüze Papalık*, İnsan yay. İstanbul.
- Çubukcu** İ.Agah, 1991, *Müslümanların Hıristiyanlığa Bakış Açıkları*, A.Ü.İlahiyat Fak. Dergisi, Ankara, Sayı 32.
- eş-Şehristani**: 1975, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II. Beyrut.
- Gündüz** Şinasi; 1998, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi yay. İstanbul.
- Gündüz** Şinasi; 2004, *Hıristiyanlık*, İsam yay. İstanbul.
- Hıdır** Özcan, 2006, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İnsan yay.İstanbul.
- İbn Hazm**, 1996, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said ez-Zahiri, *el-Fisalu fi'l-Mileli ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, I-III, Daru'l-Kutubu'l-ilmıye, Beyrut, c.I, 65;
- Kaçar** Turhan; 2009, *Geç Antikçağda Hıristiyanlık*, Arkeoloji ve Sanat Yay. İstanbul.
- Komisyon**; *Hıristiyanlık Tarihi*, 2004, çev: Sibel Sel-Levent Kınran, Yeni Yaşam Yay.İstanbul.
- Sahas, Daniel**, 2010, "Hıristiyanlığın İslam'la olan münazaralarında arap karakteri, Yuhanna ed-Dımaşki'nin konumu", Çeviren: M. Faruk Toprak, Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi, Konya, S.9, sayfa: 29-46
- Yazır** M. Hamdi: 1993, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-IX, Sadeleştirenler: Komisyon, Feza Yay. İstanbul.
- Yılmaz** Ayşe, 2010, *Sosyal ve Siyasal Olayların Konsillere Tesiri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman:Ahmet Aras, Konya.
- İstanbul Patrikleri** için : <http://www.patriarchate.org/patriarchate/patriarchs>
- Antakya Patriklerinin** görev süreleri için bakınız:
<http://www.hristiyanforum.com/forum/showthread.php?t=317804>

³² Sahas, Daniel, "Hıristiyanlığın İslam'la olan münazaralarında arap karakteri, Yuhanna ed-Dımaşki'nin konumu", Çeviren: M. Faruk Toprak, Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi, Konya, 2010, S.9, sayfa: 29-46

II. İZNIK KONSİLİ'NE İKONOĞRAFİK AÇIDAN YAKLAŞIM

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Alparslan KÜÇÜK*

Öz

Hıristiyanlığın ilk dönemlerinden itibaren Hıristiyanlar arasında Yahudi adetlerine uyup uymama konusu başta olmak üzere Tanrı anlayışı ve Hz. İsa'nın tabiatı gibi çeşitli konularda görüş ayrılıkları ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu görüş ayrılıklarını gidermek amacıyla Konsiller toplanmıştır. Bu konsillerden bir tanesi de diğer ilk altı konsil gibi Türkiye'de gerçekleştirilmiş olan II. İznik Konsili'dir. II. İznik Konsili ikonografik bir özellik taşıması bakımından diğer Konsillerden farklılık göstermektedir. Biz de bu farklılığı ön plânda tutarak makalemizde II. İznik Konsili'nin ikonografik açıdan tahlilini ele aldık. Bu bağlamda makalemizde ikonanın tanımı yapılmış ve ikonalar ile genel bilgilerin ardından genel olarak kısaca ilk yedi konsil ve Hıristiyan tarihinde önem arzeden bazı konsiller de ele alınmıştır. Daha sonra II. İznik Konsili hakkında bilgi verilmiştir. Çalışmamızın Sonuç kısmında ise genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: İkona, İkonoklazm, Konsil ve İznik.

The Council of Nicaea in Terms of Iconographic Perspective

Abstract

As from the early days of Christianity, dissidences have started to come in view amongst Christians particularly on whether or not being in conformity with Jewish traditions, but in general on variety of subjects such as the Concept of God and nature of the Prophet Jesus. And Councils were convened for the purpose of smoothing out such matters. One of these Councils which was convened in Turkey just as the other first six Councils is the II. Council Of Nicaea. In the point that this Council featured iconographically, it differed from the other Councils. And accordingly, giving particular importance to this difference, we have discussed in this article the analysis of the II. Council of Nicaea in terms of iconography. Concordantly, iconography is defined in this article and in general, the first seven Councils and some Councils that have importance in the history of Christianity are also discussed briefly following the general information and information on icons. And then information about the II. Council of Nicaea is presented. And an overall evaluation is made in the conclusion of this study.

Keywords: Icon, Iconoclasm, Council and Nicaea

* Gazi Üniversitesi Turizm Fakültesi Öğretim Üyesi

Giriş

Hız. İsa'nın çarmıha gerilmesinin ardından Pavlus'un ortaya koyduğu unsurlar, Hıristiyanlar arasında bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalar; Yahudi adetlerine uyup uymama konusu başta olmak üzere Tanrı anlayışı, Hız. İsa'nın tabiatı, Hız. Meryem'in ve Kutsal Ruh'un konumu gibi birçok konuda gerçekleşmiştir. Tarihî bir süreç içerisinde devam eden bu tartışmalar, bazen şiddetli şekilde cereyan etmiş ve Hıristiyanlıkta dinî anlamda bölünmelere sebep olmuştur.

Hıristiyanlıkta yukarıda sözü edilen tartışmalar, sadece dini düşünce/anlayış çerçevesinde olmamış, aynı zamanda uygulamalar bazında da vuku bulmuştur. Uygulama açısından tartışma sebeplerinden birisi de "ikonalar" olmuştur.

İkona ile ilgili uygulamalar, Hıristiyanlar arasında tartışmalara vesile olmuş ve İkonoklast veya İkonodül şeklinde İkona karşıtları veya İkona taraftarları olarak isimlendirilen iki farklı grubu ortaya çıkarmıştır. Hıristiyanlar arasında meydana gelen ihtilaflar ve gruplaşmalar üzerine M.S. 787'de II. İznik Konsili toplanmıştır. Bu Konsil'de İkonoklast anlayış yıkılmış ve Hıristiyanlıkta ikonalara saygı gösterme serbestliği getirilmiş, ancak ona tapınması veya tapınma aracı yapılması yasaklanmıştır.

Bu bağlamda "II. İznik Konsili'ne İkonografik Açısından Yaklaşım" adlı makalemizde de yukarıda kısaca bahsettiğimiz süreç ve bu süreç zarfında ortaya çıkan gelişmeler ele alınmıştır.

A- İkonalara Genel Bir Bakış

Yunanca "eikon"dan gelen ve 'benzemek' anlamındaki 'eikein' fiili ile de ilişkilendirilen İkon kavramı; resim, suret, tasvir, benzemek ve benzetmek gibi anlamlara gelmektedir. Bununla birlikte herhangi bir kişi, düşünce veya akımı simgeleyen şekil veya resimlere de ikona adı verilmektedir. Bilgisayardaki bir programı gösteren küçük resim veya simgeler de ikon olarak değerlendirilmektedir. Hıristiyan dinî literatürde ise ikon; Kiliselerdeki¹ Hız. İsa'nın, Hız. Meryem'in, Hız. Yahya'nın², aziz/azizelerin ve Hıristiyanlık dinine ait olayların tahta üzerine mum veya yumurta boyalı veya kabartma olarak yapıldığı dinî içerikli resimler veya tasvirler olarak tanımlanmaktadır³. Ayrıca İsa'nın görüntüsünün insan eli değmeden ortaya çıkma biçimi de ikona olarak betimlenmektedir. Bu bağlamda da ikonalara gösterilen saygı, Tanrı'ya olan saygının bir gerekliliği şeklinde algılanmaktadır.

¹. Bu metindeki Kiliseler ve Hıristiyanlar ile anlatılmak istenen, Katolik ve Ortodoks Kiliselerdir. Çünkü Protestan Kiliselerde ikona ile ilgili dinî uygulamalar mevcut değildir.

². Hız. İsa, Hız. Meryem ve Hız. Yahya'nın birlikte betimlendiği ikonalara "Deisis" adı verilmektedir (Tayfun Akkaya, *Ortodoks İkonaları*, İstanbul 2000, 9).

³. Akkaya, 9; J. Thomas Mitchell, *Iconology: Image, Text, Ideology*, London 1987, 1-2; J. Thomas Mitchell Mitchell, "Iconology", *New Princeton Encyclopedia of Poetry & Poetics* 1993, s. 552-553.

Ahşap, mermer, maden, fildişi gibi çeşitli levhalar üzerine yapılan İkonalar; genellikle dikdörtgen şeklinde tek bir levhadan oluşmaktadır. Ancak iki, üç ve dört levhadan oluşan ikonalar da bulunmaktadır. Bunlardan iki parçadan oluşanlarına '**diptikona**', üç parçadan oluşanlarına '**triptikona**', dört parçadan oluşanlarına ise '**kuadriptikona**' ve yuvarlak olanlara da '**klipeus**' adı verilmektedir.

Bizanslılara ait bir tarz olarak kabul edilen ikonalar, hem Kiliselerde hem de evlerde bulunmaktadır. Kiliselerde ikonaların bulunduğu ve ana sunak (bema) ile cemaatin toplandığı alanı birbirinden ayıran bölmeye **ikonostasis** ya da **templan/templon duvarı** adı verilmektedir. Bu yapıda; maddi dünya ile ruhsal âlem arasındaki sınırı sembolize eden üç kapı yer almaktadır. İkonostasis'teki kapılar, yeryüzü krallığı ile göksel krallık arasındaki sınırın simgesi olarak yeryüzünden gökyüzü krallığına geçişi temsil etmektedir. Ortadaki ana kapı sembolik olarak gökyüzüne açılmayı ve Tanrı'nın geldiği yeri simgelemektedir. Bu kapı, insanların dualarını gökyüzüne ileten meleklerin sürekli kullandığı kapı olarak da tanımlanmaktadır.

İkonostasis'te yer alan ikonalar, belli bir hiyerarşik düzene göre tasarlanmışlardır. İkonostasis'in girişinde bir perde yer almakta ve bu perde, insanın gökyüzünü görmesine engel olan insanî yönünü sembolize etmektedir. İkonostasis'in arka tarafındaki bema⁴ bölümünde ise ekmek-şarap (komünyon/evharistiya⁵) ayini yapılmaktadır. İkonostasis'te Hz. Meryem ve çocuk İsa, Pantokrator⁶ İsa gibi belli başlı temel/ana ikonalar ile birlikte hiyerarşik bir düzen içinde on iki yortuyu (dodekaorton) anlatan diğer resimler bulunmaktadır. Böylelikle kilisede bulunanların bu resimlere bakarak dinsel düşünceye dalmaları ve o anı yaşamaları/ hissetmeleri amaçlanmaktadır⁷.

-
4. Bema, Ortodoks Kiliselerde sunağının bulunduğu ve halkın girmesinin yasak olduğu ruhaniler için ayrılmış bölüme verilen isimdir(Bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Konya 1998, 64).
 5. Evharistiya (Eucharistia); "teşekkür etmek, şükretmek, şükranlarını sunmak" anlamına gelen Yunanca "Eucharistesas" kelimesinden türemiştir. O; Hz. İsa'nın ölümünü, Yeni Ahit için feda edilen bedenini, kanını, dirilişini, "İkinci Gelişi"ni anma ve havarileri ile yediği "Son Akşam Yemeği"ni hatırlama amacıyla yapılan bir şükür törenidir(Bkz. Abdurrahman Küçük- Günay Tümer-Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 2010, 393; Mehmet Katar, *Hristiyanlıkta Paskalya*, Ankara 2003,1-4; Ahmet Hikmet Eroğlu, "Ekmek-Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları", A.Ü.İ.F.D., (Ayrı Basım), C. 39, Ankara 1999, s. 440; Mehmet Alparslan Küçük, *Türkiye Protestan Ermenileri*, Ankara 2009,176. Ayrıca bkz. Matta 26:26-29; Markos 14:22-25; Luka 22:15-20, 24:30-31; Yuhanna 6: 32-58).
 6. Pantokrator; Hz. İsa için kullanılan "Evrenin Hâkimi" anlamına gelen bir sıfattır. İkonografide Pantokrator, Her şeye hükmeden, her şeye kadir anlamında Tanrıya atfedilen bir sıfattır. Ortodoks sanatında da Pantokrator, kilise kubbesinin göbeğini süsleyen ve İsa'nın "Kadiri Mutlak Tanrı ve Evrenin Efendisi" olarak resmedildiği freski simgelemektedir(Bkz. Tamer Yörükoğlu, *Batılılaşma Devri Resim Sanatında Edirne Bulgar Kilisesindeki İkonaların Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Edirne 2006,7).
 7. Nilay Yılmaz, *İkonalar*, Ankara 1992, 3; Oleg Tarasov, *Icon and Devotion*, Translated and edited by Robin Milner-Gulland, London 2002, 39-42; Akkaya, 126-131; Jerzy Uscinowicz, *New Life of Icons*

Hıristiyanlar, ibadet amacıyla kiliseye geldiklerinde ilk olarak İkonastasis'e yönelmekte ve ikonalara saygı, hürmet ve bağlılık anlamında onları selamlamaktadır. Daha sonra İsa ve Meryem İkonaları başta olmak üzere diğer ikonalar sıra ile öpülmektedir. Ardından da İkonastasis'in önündeki kürsüye çıkılarak kürsüde teşhir edilen ikona öpülmekte, selamlanmakta ve dua edilerek haç çıkartılmaktadır. Haç çıkarmanın ardından geri geri gidilmek suretiyle ayine katılım gerçekleştirilmektedir.

Hıristiyanlarca Tanrı'ya şükretme vasıtası olarak kullanılan İkonalar için evlerde de özel bir bölme yer almaktadır. Her Ortodoks'un evinin doğu köşesinde bir ikona bölümü bulunmaktadır. Evin bu bölümü hem ev sahibi hem de misafirler için önem arz etmekte ve her işin başlangıcından önce dua edilmektedir. Eve misafir olanlar da dâhil ikonanın önüne gelinmekte baş önde eğik biçimde selam verilmekte ve haç çıkartılmaktadır. Hatta ikonalar, kilise ve evler dışında her çeşit sivil yapıda, okullarda, askeri yapılarda çeşitli sosyal teşkilatlarda da yer almaktadır. Ayrıca ikonalarını yanlarında taşıyan dindarlar da bulunmaktadır.

İkonlar genel olarak İbadet ve Tanımlayıcı İkonlar olmak üzere iki bölümden oluşur. İbadet ikonaları; insan eli değmeden yapılmış İsa İkonaları, Meryem İkonaları, Aziz ve Melek İkonaları gibi ikonlardır. Yunanca "acheiropoitos" olarak da ifade edilen bu ikonalar, "Kutsal Yüz" (Holy Face) şeklinde de isimlendirilmektedir⁸. İnsan eliyle yapılmadığı düşünülen ibadet ikonaları; Hıristiyanlar tarafından İncil yazarlarından Luka ile ilişkilendirilmekte ve buna göre ilk ikonanın, Hz. İsa'nın ölümünden sonra Luka'nın Meryem'in bir resmini yapması ile ortaya çıktığı iddia edilmektedir. Bazı Hıristiyanlar da ibadet ikonalarına örnek olarak Urfa Kralı ile Hz. İsa arasında yaşanan olayı dayanak göstermektedir. Bu efsaneye/olaya göre, hasta olan Urfa kralı Abgar/Abgaros, Hz. İsa'ya bir elçi göndererek kendisini iyileştirmek için yanına gelmesini rica eder. Hz. İsa da yüzünü yıkadıktan sonra kurulduğu ve kendisinin yüzünün resminin çıktığı mendili (Kutsal Mendil/Hagion Mandilion⁹) elçi Ananya/ Ananias'a verir. Mendil sayesinde

in Architecture: Applications Versus Synthesis, Urbanistika Ir Architektura Town Planning and Architecture, 34(5), 2010, 291.

⁸. Bkz. Tarasov, 45,61-62; Akkaya, 10,13,131,135.

⁹. Ermeni kaynaklarına göre Ermenilerin Hıristiyanlığı ilk kabul ediş olayı olarak değerlendirilen ve ikonografide "Kutsal Mendil" olarak geçen bu olay şu şekildedir: "Roma İmparatoru Sezar'ın oğlu Tiberius (Tiberius) döneminde Urfa (Edesse) Kralı olan Abgar, cüzzam hastalığına yakalanmış ve Hz. İsa adında birisinin bu hastalığı iyi ettiğini duymuştur. Bunun üzerine o, adamlarından Anan (Hananya) ile Hz. İsa'ya bir mektup göndermiştir. Abgar, mektubunda Hz. İsa'nın "Tanrı veya Tanrı'nın oğlu" olabileceğine inandığını belirtmiş, bulunduğu yere gelip kendisini iyi etmesini istemiş ve Yahudilerin kötülüklerine karşı kendisini koruyabileceğini ifade etmiştir. Hz. İsa da Abgar'a yazdığı cevabında onu iyileştirmek için oralara gelmesinin mümkün olmadığını, bulunduğu yerde bir görevi olduğunu ancak hastalığını iyi etmek, onunla beraber olanlara hayat vermek ve orada Hıristiyanlığı yaymak için havarilerinden birisini göndereceğini bildirmiştir. Hz. İsa, bir mektup ve yüzünü sildiği mendili ile havarilerinden birini Kral Abgar'a

hastalıktan kurtulan Urfa kralı, mendili bir tahta pano içerisinde kentin giriş kapısı üzerine koyar. Mendilin uzun bir süre orada kaldığı daha sonra şehrin girişindeki sur kapısının üstündeki bir nişte saklandığı ve uzun bir zaman diliminden sonra mendilin piskopos Evalios tarafından mucizevi olarak bulunduğu dile getirilmektedir. Çünkü Hıristiyanlarca kutsal olarak kabul edilen mendilin koruyucu bir güce sahip olduğu ve 544 yılındaki Perslerin istilasına karşı kentin düşmesini önlediği de anlatılmaktadır¹⁰.

Tanımlayıcı/Didaktik İkonalar ise Tevrat ve İncil'deki çeşitli hikâyeleri/olayları konu edinen ikonlardır. Bu tarz ikonlara İkonografi biliminde "Dodekaorton" adı da verilmiştir. İncil'de yer alan bu konular, Hıristiyanlarca dogmatik biçimde "Oniki Yortu" adı ile listelenmiştir. On İki Yortu şu şekildedir: "1. Müjde (Haber/Tebşir), 2. Doğum, 3. Mabede Sunum, 4. Vaftiz, 5. Görünüm Değiştirme (Metamorfosis), 6. Lazarus'un Dirilişi, 7. Kudüs'e Giriş (Vaiforos), 8. Çarmıha Gerilme (İstavroz/Stavrosıs), 9. Boş Mezar/Diriliş (Anastasis) , 10. Göğe Yükselme, (Analepsıs), 11. Pentekost ve 12. Hz. Meryem'in Ölümü (Koimesıs)"¹¹.

İkonalar, renkler bakımından da özgün anlamlara sahiptir ve bu renkler ve anlamları kiliselerce belirlenmiştir. İkonalara ait renkler genel olarak; Koyu kahverengi, Titan beyazı, toprak sarısı, Kırmızı Tonları, Siyah, Yeşil, Mavi ve Sarı Tonları ile Lacivertten oluşmaktadır. İkonaları yapan kişilerin kendi tercihinin söz konusu olmadığı ve kiliselerce belirlenen renk sınıflandırmasına göre Beyaz, saflığın rengi olup ilahi nur ve Tanrı'nın yeryüzündeki tezahürü olarak tanımlanmaktadır. Mavi renk ise diğer âlemin yapısını ve Kırmızı renk de kurbanlığı dolayısıyla İsa'nın kurban oluşunu ve ateş ile vaftizini anlatmaktadır. Kızıl (Güneşin doğduğu andaki kırmızısı) renk ise İsa'nın doğumuna işaret etmektedir. İkonalarda Altın Sarısı renk, ilahi ışığı, Koyu sarı gerçeği, sönük tondaki sarı da kibir ve ihaneti ifade etmektedir. Erguvan rengi de mutlak otoriteyi ve asaleti simgelemektedir. Yeniden dirilişi temsil eden renk ise yeşil olup genellikle peygamberlerin ve Vaftizci Yahya'nın rengi olarak kabul görmektedir. Kahverengi renk ise toprakla ilişkilendirilerek alçak gönüllüğünün işareti olarak ölümü, sonbaharı, toprağı ve toprağa dönüşü temsil etmektedir. Siyah ise karanlığın simgesi olarak ölüm ve keder ile ilişkilendirilmektedir.

göndermiştir. Hz. İsa tarafından gönderilen havari de Kral Abgar'ı iyileştirmiştir. Çünkü Hz. İsa'nın yüzünü sildiği mendilde kendisinin yüzünün sureti çıkmıştır. Böylece Hz. İsa'nın mektubu ve hastalığından kurtulması karşısında heyecanlanan Abgar, Hıristiyanlığı kabul etmiş, vaftiz olmuş ve halkı da onunla beraber vaftiz olup Hıristiyanlığı benimsemiştir" (Bkz. M.A.Küçük, 16).

¹⁰. Yılmaz, 2; Akkaya, 10-11; Hüseyin Alanta, "İkona", <http://www.usdusunveotesi.net/yazilar2/> (21.11.2012).

¹¹. Akkaya, 11; Tarasov, 112-113; Solrunn Nes, *The Mystical Language of Icons*, William B. Eerdmans Publishing Company 2009, 17; Jan Van Biezen, "Icons of the Dodekaorton", http://www.janvanbiezen.nl/dodekaorton_icons.html/ (15.12.2012).

İkonalarda keşişlerin elbiseleri, kahverenginin yanı sıra, dünyevi zevklerden, kibirden arındıklarının simgesi olarak siyah renkte de görülebilmektedir.

İkonalar genellikle 8 aşamalı bir işlem neticesinde özel itina ve büyük bir çaba ile yapılmaktadır. Öncelikli olarak selvi, meşe, gürgen ve ceviz ağaçları gibi sert ve dayanıklı ağaçlar seçilmektedir. Ancak ağaç olma zorunluluğu söz konusu değildir. Seçilen ağaçlardan yapılan tahta levhanın üzerine birkaç kat yapıştırıcı sürülmektedir. Yapıştırıcının kurumasının beklenmesinin ardından sertleşen tabaka sünger taşı ile zımparalanarak düz bir yüzey elde edilmektedir. Tahtanın rutubetten korunması amacıyla düzleştirilen yüzeyin üzerine yapıştırıcı ile birlikte karıştırılmış olan alçı sürülmektedir. Daha sonra tahtanın üzerine keten bir bez geçirilmekte ve üzeri tekrar alçı ile kaplanmaktadır. Temel malzemesi hazırlanmış olan tahta levha üzerine, madeni bir kalemle veya ince bir fırçayla resmin ana hatları çizilmektedir. Kilise geleneğine bağlı biçimde toz boyalar, yumurta sarısı (günümüzde daha çok zeytinyağı tercih edilmektedir), sirke ile karıştırılarak boyama işlemine başlanmaktadır. Boyamanın ardından renklerin parlak gösterilmesi amacı ile üzerine koruyucu bir vernik sürülmektedir. Ancak ikonaların mum cila/ gümüşle de kaplandığı dikkat çekmektedir. Gümüş kaplama, Kiliselerde dua edenlerin bu tasvirlerle ellerini sürmeleri ve gümüşün zararlı olduğu düşüncesi nedeniyle çok fazla tercih edilmemektedir. Bu işlemlerin tamamlanmasından sonra resimler kurumaya bırakılmakta ve kurumunun ardından da ikonaların üzerine ikonun özelliğini anlatan yazılar yazılmaktadır. Yazıların yazılmasının ardından ikonanın kutsiyet kazanması için kilisede altın/sunakın bulunduğu mekânda en az 40 gün muhafaza edilmektedir.

İkonlarda vurgulanmak istenen kişi veya olay, ön plana çıkarılarak büyük boyutlarda resmedilmektedir. Geri kalan unsurlar ise arka planda ve küçük şekilde resmedilmektedir. Çünkü ikonalarda tasvirlerde görülen şahısların çizilmesi kişilerin önem derecesi ile doğru orantılıdır. Önemli bir kişi veya olay arka planda kalsa da diğer kişilerden veya kişiden daha büyük boyutta çizilmektedir¹².

İkona kavramının kullanılması ile birlikte hem yeni bir disiplin hem de yeni bir sanat dalı ve bunlara bağlı olarak da yeni kavramlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu kavramlardan birisi de “**İkonografi**” terimi olmuştur. İkonografi; ikonları inceleyen, onların biçimlerini, simgelerini, konularını belirleyen ve sınıflandıran disiplin dalına verilen bir isimdir. İkonografi bilimi ile uğraşan dinî simgelerin tarihini inceleyen sanata da “**ikonoloji**” adı verilmektedir. İkonografi ile ikonoloji kavramları 1920’li ve 1930’lu yıllarda kullanılmaya başlanmış ve yeni birim dalı olarak eğitim hayatımızdaki yerini almıştır¹³.

¹². Yılmaz, 5; Akkaya, 124, 197; Nes, 8-11.

¹³. Mitchell, 1987:2-3; Mitchell, 1993:553.

Bu bağlamda da Türkiye’de ikonaların sanat eseri olarak değerlendirilmesi ve önem kazanması 1960’lı yıllardan sonra olmuştur. Ancak ikona yapımı açısından İstanbul, Bizans İmparatorluğu’nun kuruluşundan itibaren bir merkez olmuş ve Batı’ya ve Doğu’ya doğru yayılma da İstanbul’dan gerçekleşmiştir¹⁴. Daha sonra İstanbul merkeziliğini kaybetmiş ve yerini Aynoroz’a¹⁵ bırakmıştır¹⁶.

B- Hıristiyanlıkta Konsiller¹⁷ Sürecine Genel Bakış

Hıristiyanlığın ilk dönemlerindeki yayılış sürecinde, Hıristiyanlığı yeni benimsemiş olanlar arasında, Yahudi adetlerine uyup uymama konusunda bazı problemler yaşanmıştır. Hıristiyanlar arasındaki bu problemlerin giderilmesi amacıyla, 49 yılında Kudüs’te “**Havariler Konsili**”¹⁸ adı verilen bir Konsil toplanmıştır. Bu ilk Konsil’den sonra Pavlus’un görüşünü benimseyenler ile bu görüşe karşı çıkan “Yahudi Hıristiyanlar” olmak üzere iki grup ortaya çıkmıştır. Bu ayrılık, Hıristiyanlar arasındaki ilk bölünmenin de başlangıcı olmuştur¹⁹. Bu bölünme ile başlayan süreç içerisinde Hıristiyanlık, hem Doğuya hem de Batıya doğru genişleme göstermiş, bu genişleme coğrafi ve tarihî açıdan Hıristiyanlar arasında birtakım farklı düşünceleri de beraberinde getirmiştir. Farklı düşüncelerle birlikte M.S. III. ve IV. yüzyıllarda da Hıristiyanlar arasında Tanrı anlayışı ve Hz. İsa’nın tabiatı gibi çeşitli konularda görüş ayrılıkları meydana

¹⁴. İstanbul’dan başlayan bu hızlı yayılma neticesinde Bizans resim sanatının Hıristiyan resminin öncülüğü yaptığı iddia edilmektedir. Bu bağlamda Türkiye’deki en zengin ikona koleksiyonu Ayasofya Müzesi’nde bulunmaktadır. Ayasofya Müzesi ile İstanbul Rum Patrikhanesi olmak üzere Türkiye’nin birçok kilisesinde çok sayıda çeşitli ikonalar bulunmaktadır. Bunların yanı sıra özel kişilerde, antika dükkânlarında, müzayedelerde de ikonalara rastlanmaktadır(Bkz. Uscinowicz, 289; Alanta, “**İkona**”, <http://www.usdusunveotesi.net/yazilar2/> (21.11.2012).

¹⁵. Kutsal Dağ anlamına gelen Aynaroz; Kadınların girmesinin yasak olduğu, Güneydoğu Avrupa’da, Yunanistan’ın Selanik şehri yakınlarındaki Halkidiya Yarımadası’nda, Kassandra Parmakları olarak da isimlendirilen ve Ege Denizi’ne doğru uzanan yarımadaanın en doğusundaki yere verilen bir isimdir. Aynaroz Adası’ndaki ilk teşkilatlı manastır Kolovos adında bir keşişin Hierissos şehri civarında kurduğu manastırdır. Bu manastırların sayısı, günümüzde 20 tane dir(Geniş bilgi için bkz. Abidin Temizer, *Kadınsız Şehir Aynaroz: Tarih, Mekân ve Yaşam*, Studies of The Ottoman Domain, Cilt 1, Sayı 1, 2011, s. 1-22).

¹⁶. Uscinowicz, 289; Alanta, “**İkona**”, <http://www.usdusunveotesi.net/yazilar2/> (21.11.2012).

¹⁷. Bu başlık altında sadece Türkiye’de gerçekleştirilmiş olan ilk 7 konsil ve Hıristiyanlık için dönüm noktası olarak değerlendirilen bazı konsiller ele alınmıştır. Diğer konsiller sadece isim olarak zikredilmiştir.

¹⁸. Konsil, Hıristiyan literatüründe dini liderlerin dini öğreti ve uygulamalar için karar almak ve dini problemleri çözmek amacıyla oluşturulan topluluğa verilen isimdir. Küçük çapta yapılan bölgesel toplantılara da genellikle “sinod” adı verilir(Geniş bilgi için bkz. Ömer Faruk Harman, “**Konsil**”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 26, Ankara 2002, s. 175; Mehmet Aydın, *Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, Konya 1991, 1; Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 222-223; Alparslan Yıldız, *Konsillerin Hıristiyanlık Tarihindeki Yeri ve İznik Konsili*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 12, Sayı:2, Bursa 2003, s. 258).

¹⁹. Abdurrahman Küçük, “*Belgelerin Işığında Türk-Ermeni Münasebetlerine Genel Bir Bakış*”, A.Ü.İ.F.D., (Ayrıbasım), C. 31, Ankara 1989, s. 245; Ahmet Hikmet Eroğlu, “*Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış*”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Ayrıbasım), C. 41, Ankara 2000, s. 311-312.

gelmiştir. Bu görüş ayrılıklarını gidermek amacıyla da Konsiller toplanmaya²⁰ başlanmıştır.

Havariler Konsili'nin ardından Montanizm²¹ ve Gnostisizm²² gibi anlayışların da doğmasına yol açacak çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Hıristiyanlıkta "Konsiller Tarihi" olarak da nitelendirilen ve ilk yedi tanesinin Türkiye'de gerçekleştiği ekümenik²³ konsillerden ilki M. S. 325'de İznik'te yapılmış olan I. İznik Konsili'dir. Bu konsil, I. Silvestre'nin Papa olduğu dönemde Konstantin tarafından Mısır'da yetişmiş ve İskenderiye Patrikliği'ne bağlı bir rahip Arius'a (Aryus) karşı toplanmıştır. Çünkü Arius, Allah'ın birliğini/Tevhid ilkesini savunmuş, İsa Mesih'in tanrılığını ve İnciller'de yeralan "ilahlık" fikrini reddetmiştir. Arius, Oğul'un ezeli ve ebedi olmadığını, yaratılmış bulunduğunu ve Oğul'dan önce Baba'nın var olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca Konsil'deki oturumda İsa Mesih'in ve annesinin Allah'tan ayrı iki ilâh olduğu, Mesih'in Tanrı'dan yaratıldığı ve özü itibariyle insan olduğu görüşlerini savunan iki farklı grup da yer almıştır. 325 yılındaki İznik Konsili'nde 318 piskoposun ittifak ettiği İsa-Mesih'in tanrılığı görüşü benimsenmiş ve Arius'un görüşü mahkûm edilmiştir. Böylece Konsil'de Baba'nın tanrılığı yanında Oğul'un tanrılığı ve ikisinin aynılığı veya Baba ile Oğul arasındaki tabiat eşitliği (Homoousios=İsa Tanrı/homo= aynı, ousios= öz) anlayışı kabul görmüştür. Bu anlayışa göre İsa, Baba Tanrı ile aynı özden olup O'nun oğludur ve Baba Tanrıdan doğmuştur/çıkıştır. İmparator tarafından da tasdik edilen "**İznik Formülü**"²⁴, Kredo'ya dahil edilmiş ve günümüze ulaşan Hıristiyanlık inancının ilk

²⁰. Bu Konsillerin toplanmasının gerekliliğinin kaynağı olarak da Kutsal Kitap gösterilmiştir(Bkz. Matta 18:20)

²¹. Montanizm II. yüzyılda adını Montanus'tan almış bir Hıristiyanlık akımıdır. Montanizm, M.Ö. 156'lı yıllarda Pepuza (Uşak ili Karahallı ilçesi Karayakuplu Köyü) merkezli Frigya Bölgesi'nde ortaya çıkmıştır. Kadın liderlerin ön plânda yer veren bu akım, diğer Hıristiyan gruplardan farklılık göstermektedir(Bu farklılıklar için bkz. Ali İsmail Güngör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog*, Ankara, 2002, 18; Şişman, "*Misyonerlik Faaliyetleri ve Uşak'ta Montanizm'e Dair Çalışmalar*", A.Ü.S.B.D., C. 3, S. 2, Afyon 2001, 1-6; Turhan Kaçar, "*Montanizm: Erken Kilise'de Çatışan Gelenekler*", Tarih İncelemeleri Dergisi, C. 17, Sayı 1, İzmir 2002, s. 39-59).

²². Yahudi, Hıristiyan ve pagan kaynaklı düalist bir dini hareket olarak kabul edilen Gnostisizm, Tanrı, alem, insan ve bunların birbiriyle olan ilişkilerini kendine has kutsal ezoterik (gizli) bilgi doktrinine dayalı olarak açıklayan dinî, felsefi geleneğe verilen isimdir(Yalduz, s. 261. Ayrıca bkz. Gündüz, *Son Gnostikler Sabiller*, Ankara 1995, 67-77).

²³. Ekümenik kavramı, Yunanca "ikamet edilen dünya" ve "bütün dünya" anlamına gelmektedir. Benzer tanımları İncil'de de "yeryüzü ve bütün dünya(Matta 18:19; Luka 2:1)" anlamında kullanılmıştır. Ekümenik Konsiller çerçevesinde ise bu kavram, hem tüm Hıristiyan liderlerinin katıldığı ilk yedi konsil hem de Katoliklerce bütün genel konsiller için kullanılmıştır. Bu kavram, Hıristiyan olmayanlara karşı Hıristiyan olanları ifade etmek için de belirtilmiştir(Bkz. Ahmet Hikmet Eroğlu, *Ökümenizm ve Fener Patrikhanesi*, Ankara 2005, 34-35).

²⁴. İznik Konsili'nin "Dogmatik Formülü" şöyledir: "Yeri ve göğü, görünen ve görünmeyen her şeyin yaratıcısı, her şeye kadir tek Baba Tanrı'ya inanıyoruz. Bütün çağlardan önce Baba'da olan Tanrı'dan Tanrı, Nurdan Nur, Gerçek Tanrı'dan gerçek Tanrı, kendiliğinden varolan, yaratılmamış, Baba ile aynı özden olan, Tanrı'nın Oğlu tek bir Rab İsa Mesih'e inanıyoruz. Her şey O'nun aracılığı ile yaratıldı. Biz insanlar ve kurtuluşumuz için göklerden geldi. Kutsal Ruh ve Bakire Meryem'den vücut buldu ve insan oldu. Pontius Platus zamanında çarmıha gerildi, acı

esas olarak kayda geçmiştir. İznik Konsili'nde bu ana karar maddesi ile birlikte yirmi karar daha kabul edilmiştir.

İznik Konsili kararlarına rağmen Arius'un görüşleri, hem Doğuda hem de Batıda yayılmaya devam etmiş ve "Ariyanizm" adı altında güç kazanmıştır. Bu güç, Hıristiyanlar arasındaki huzursuzluğu da artırmıştır. Ancak Ariyanizm de kendi içerisinde bir fikir birliği oluşturamamış ve farklı görüşler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunlardan bir tanesi, İstanbul Piskoposu Macedonie'nin öncülüğünü yaptığı ve Kutsal Ruh'un Tanrı olmadığı görüşünü savunduğu grup olmuştur. Böylece İmparator Theodos (379-395), Roma İmparatorluğu'nun Doğu Kısmının piskoposlarının katıldığı ve Batı piskoposlarının yer almadığı bir Konsil düzenlemiştir. 381 yılında İstanbul'da yapılan bu Konsil'de, Macedonie'nin görüşü reddedilerek Kutsal Ruh'un da Tanrı olduğu kararı alınmış ve "Üç uknumda yalnız bir tanrısal cevher" düşüncesi ileri sürülerek Teslis'in üç unsuru tamamlanmıştır. Bu kararlar birlikte dört karar daha alınmıştır.

İznik ve İstanbul Konsilleri'nden sonra da Hıristiyanlık'ta "İsa'nın Tabiatı" hakkındaki tartışmalar vuku bulmuş, Hz. İsa'nın iki ayrı tabiata sahip olduğu ileri sürülmüştür. Bu süreçte Doğu Kilisesi bünyesindeki ekollerden biri olan İskenderiye Ekolü, Hz. İsa'nın Tanrısal (ilahî) tabiatı üzerinde durmuş ve Tanrı bedeninin insan bedeninde birleştiği görüşünü ortaya atmıştır. Antakya Ekolü ise İskenderiye Ekolü'nün bu görüşlerine karşı çıkarak Hz. İsa'nın insanî tabiatı üzerinde durmuş ve Hz. İsa'da iki ayrı tabiat bulunduğunu, Meryem'in de insan olan Hz. İsa'nın annesi olduğunu dile getirmiştir. Nestoryus da Antakya Ekolü'nü desteklemiştir. Bunun üzerine İskenderiyeli Cyrille, Nestoryus'un görüşlerine sert tepki göstermiş ve Cyrille ile Nestoryus, Papa I. Celestin'in hükmüne başvurmuşlardır. Papa ise Nestoryus'un görüşünü reddederek Cyrille ile Nestoryus arasındaki tartışmaların da zaman içerisinde ciddi boyutlara ulaşmasına sebep olmuştur. Tartışmaların ciddi boyutlara ulaşması üzerine İmparator II. Theodos, 431 yılında Efes'te bir Konsil toplamıştır. Bu Konsil'de; Nestoryus'un görüşleri, Hz. İsa'nın Tanrılığına zarar verebilecek bir yapı taşıdığı gerekçesiyle reddedilmiş ve İsa Mesih'in gerçek bir Tanrı ve iki tabiata sahip bir insan olduğu ve uknum bakımından Tanrı ile aynı olduğu, Meryem'in de "Tanrı Annesi" olduğu görüşü kabul edilmiştir.

Efes Konsili'nden sonraki zaman içerisinde 449 yılında Efes'te yeni bir Konsil daha toplanmıştır. Bu süre zarfında Cyrille tarafından ortaya atılan ve

çektik ve gömüldü, Kutsal Yazılar uyarınca üçüncü gün dirildi, Göğe yükseldi ve Baba'nın sağında oturdu. Dirileri ve ölüleri yargılamak için görkem içinde tekrar gelecek ve O'nun krallığında hiç son olmayacaktır. Baba ve Oğul'dan gelen, Rab olan, hayat veren, Baba ve Oğul ile birlikte tapınılıp yüceltilen Peygamberler aracılığı ile konuşmuş Kutsal Ruh'a inanıyoruz. Tek kutsal evrensel ve elçisel kiliseye inanıyoruz. Günahların affı için tek bir vaftiz tanıyoruz. Ölülerin dirilişini ve sonsuz yaşamı bekliyoruz" (Turgay Üçal, *İnanç Bildirgemiz*, İstanbul 1996, 26-30).

Eutyches tarafından geliştirilen Hz. İsa'nın iki tabiatının insan olduktan sonra tek tabiat haline geldiği görüşü ortaya atılmış ve Hz. İsa'nın insanî tabiatının ilahî tabiat içerisinde eridiği fikri ileri sürülmüştür. Bu görüş, zaman içerisinde taraftar kazanmaya başlamış ve bu görüşü savunanlara "**Tek Tabiatçı (Monofizit)**" adı verilmiştir. Ancak Efes Konsili'ni, "Haydutlar Konsili" olarak değerlendiren İstanbul ve Roma Kiliseleri ise yeni bir konsilin toplanması gerektiğini iddia etmişlerdir. Bunun üzerine M.S. 451'de İmparator Marcien tarafından Hz. İsa'da tek tabiat olduğu fikrini savunan Monofizitlere karşı İstanbul Kadıköy'de Konsil toplanması kararı alınmıştır. Devrin Papası I. Büyük Leon zamanında yapılan Konsil neticesinde Konsil Babaları, kurtarıcı bir tek şahsiyette iki tabiatı kabul etmiş ve yirmisekiz karar ile birlikte Hz. İsa'nın hem insanî hem de ilahî yönü olduğu kararı alınmıştır. Böylece Hz. Meryem'in bu iki farklı tabiat çerçevesinde Tanrı olan İsa'nın annesi olduğu ve dolayısıyla Hz. Meryem'in "Teotokos" olduğu anlayışı benimsenmiştir. Bu anlayış doğrultusunda İsa'da bu iki özelliğin kendisinde ayrı ayrı mevcut olmakla birlikte Çarmıh'ta acı çeken İsa'nın da insan olan İsa olduğu, Tanrı olan İsa olmadığı ilkesi benimsenmiştir. 451 Kadıköy Konsili'nde alınan bu kararı Kıpti, Süryani ve Ermeni Kiliseleri de kabul etmemişlerdir. Kadıköy Konsili'nde alınan kararı reddeden ve Hz. İsa'da "ilahî ve insanî" yönünün birleştiği görüşünü savunan bu Kiliseler "**Monofizit Kiliseler**" olarak Hıristiyan dünyasındaki yerini almışlardır.

Hıristiyanların Monofizit ve Diyofizit şeklinde ikiye bölünmesinin ardından İstanbul'da sırasıyla 553 ve 680'li yıllarda iki ayrı konsil daha toplanmıştır. Ardından aşağı bölümde detaylı olarak ele alacağımız 787'de II. İznik Konsili ve 869-870'de de IV. İstanbul Konsili düzenlenmiştir. Bu süreçte Hıristiyanlık, Doğuya ve Batıya doğru yayılmaya ve bu yayılma ile birlikte Hıristiyanlar arasında dil, kilisenin otoritesi ve kilisedeki bazı uygulamalarda farklılıklar kendisini göstermeye devam etmiştir. Bu esnada Roma, İznik Konsili'nde kabul edilmiş olan Kutsal Ruh'un Baba'dan çıktığı inancına, İspanya'da "Filyok/Filioque" takısını ekleyerek Kutsal Ruh'un hem Baba'dan hem de Oğul'dan çıktığı düşüncesini ortaya atmıştır. Kilise içindeki bu dinî ihtilafların yanında siyasî olarak da Doğu Roma İmparatorluğu'nun başkenti olan İstanbul'a "Yeni Roma" adıyla yeni bir statü kazandırma çalışmaları başlamıştır. Bu çalışmalar sonucunda Kadıköy Konsili'nde İstanbul ile Roma'nın yetki konusunda eşit olduğu kararının alınmış olması da Roma'nın tepkisine sebep olmuştur. Çünkü Roma; kendisinin bizzat İsa'nın sözüne göre Petrus üzerine kurulduğu²⁵ ve Papa'nın da Petrus'un halefi olduğunu iddia ederek kendisinin evrensel kilise ve her şeyde hüküm verebilme yetkisine sahip olması gerektiği iddiasında bulunmuştur. Sonuçta Roma ile İstanbul Patriklerinin arasındaki karşılıklı aforozlaşma ile Kilise, 1054 yılında en büyük bölünmeyi yaşamış, Hıristiyanlık Doğu ve Batı Kilisesi şeklinde ikiye bölünmüş; Batı

²⁵. Bkz. *Matta* 16:18.

Kilisesi “Evrensellik” imajıyla “Katolik”, Doğu Kilisesi de “İsa geleneğine bağlılık” adı altında “Ortodoks” olarak isimlendirilmiştir²⁶.

Hıristiyanlar arasında Monofizit ve Diyoizifit anlayış çerçevesinde başlayan Katolik ve Ortodoks adı ile devam eden bölünme, Katolikler’in kendi içerisinde de vuku bulmuştur. Çünkü Katolik Kilisesi’ndeki papalık makamı, Roma’daki Petrus Kilisesi’nin yapımı adı altında lüks harcamalar içerisine girmiş ve mevkisini ticaret merkezi haline getirmiştir. Ayrıca bu olumsuzlukla birlikte Papa’nın kendisini kilise devletinin ilk sahibi olarak lanse etmesi, etkin bir nüfuza sahip olması ve papalık makamını kullanarak devlet işlerine karışması siyasî açıdan Papalık ile krallar arasındaki ilişkileri de olumsuz biçimde etkilemeye başlamıştır. Bu olumsuzluklarla birlikte Kilise’nin kendisini “Yanılmaz Otorite” olarak görmesi, kendi içerisinde de yozlaşmaya başlaması ve ülkenin genel durumunun kötüleşmesi kiliseye karşı tepkilerin artmasına sebep olmuştur.

Katolik Kilisesi’ne karşı oluşan tepkiler üzerine Kilise; 19 Nisan 1529’da Spire’de (Speyer) bir toplantı düzenlemiş, bu toplantı sonucunda Luther ve taraftarları, Papa ve İmparator tarafından aforoz edilerek “protesto edenler” anlamında “Protestan” adı ile adlandırılmışlardır. Hıristiyanlıkta tartışmalar son bulmamış ve bu tartışmalar ile ilgili olarak I., II., III., IV. ve V. Latran Konsilleri, I. ve II. Lyon Konsilleri, Viyana Konsili, Konstans/Constance Konsili, Bâle-Ferrare-Florance Konsili gibi çeşitli Konsiller düzenlenmiştir. Yapılan bu konsillerin ardından Katolik Kilisesi, kendisini yenilemeye çalışmıştır. Bu yenileme çalışmaları neticesinde Protestanlığa karşı 1545’te Trent’te bir Konsil toplanmış, imanla ilgili Katolikliğin kesin doktrini açıklanmış ve daha önce yapılan yanlışların düzeltilmesi kararı alınmıştır. Ancak Protestanlık hızlı bir şekilde yayılmaya devam etmiş ve Protestanlık da Hıristiyan dünyasında Katolik ve Ortodoks ile birlikte Hıristiyan mezhep içerisindeki yerini almıştır²⁷.

Hıristiyan dünyasındaki tartışmalar ve bölünmeler daha sonraki yıllarda da devam etmiş ve bu tartışmaları değerlendirmek için Hıristiyanlık adına yeni bir dönemin başlangıcı olarak kabul edilen I. ve II. Vatikan Konsilleri düzenlenmiştir²⁸. Ancak Hıristiyan tarihinde yapılan Konsiller içerisinde İznik’te düzenlenen II. Konsil, muhteviyat, oluşum ve kararlar bakımından diğer konsillerden farklılık göstermektedir. Bu farklılık da, Konsil’in “ikona”

²⁶ Abdurrahman Küçük, *Ermeni Kilisesi ve Türkler*, Ankara 2003, 117-138,146-152; Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi II. İznik’ten II. Vatikan’a*, Çev. Mehmet Aydın, Ankara 1990, 3-21; G. L. Seidler, *Bizans Siyasal Düşüncesi*, Çev. Mete Tunçay, Ankara 1980, 21-29; Eroğlu, “*Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış*”, s. 317-321; M.A.Küçük, 26-27, 40.

²⁷ M. A. Küçük, 40-45.

²⁸ Bu konsiller hakkında geniş bilgi için bkz. Dvornik, 3-105; Aydın, *Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, 12-62. Ayrıca bkz. Jean François Mayer, “*II. Vatikan Konsili’nden Sonra Hıristiyan Dünyasındaki Yeni Temayüller ve Gelişmeler*”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C. 2, 2000, s. 75-112.

merkezli olmasından kaynaklanmaktadır. Aşağıda da bu özellik üzerinde durulacaktır.

C- İkonografik Açıdan II. İznik Konsili

Romalılar, Hıristiyanlığın yayılma sürecindeki artış üzerine Hıristiyanlara karşı sert politikalar uygulamaya başlamıştır. Bu sert tavırlar nedeni ile Hıristiyanlar da putperest Romalıların sert tutumlarından kurtulma amacına yönelik olarak uzun ve karmaşık dehlizlerden oluşan yeraltı şehirlerine (Katakombalar) sığınmışlardır. Böylece her türlü yaşam biçimlerini burada icra eden hatta ölümlerini de buralara defneden Hıristiyanlar, her türlü duygu ve düşüncelerini katakombaların duvarlarına çeşitli sembollerle işlemeye çalışmışlardır. M.S. IV. Yüzyıl'a geldiğinde İmparator Konstantin'in Hıristiyanlığı resmî din olarak kabul etmesi ile çeşitli bölgelere kiliseler inşa edilmeye başlanmış ve katakombalardan alışkanlık olarak kalan resim yapma geleneği kiliselerde de devam etmiştir.

IV. yüzyıl'a kadar devam eden bu süsleme anlayışı zaman içerisinde değişim göstermeye başlamıştır. Çünkü o dönemlerde Hıristiyanlar arasında okuma ve yazma oranının çok düşük olması, Hıristiyan Kutsal Kitabı'ndaki yaşanmış bazı olayların veya önemli şahsiyetlerin halka anlatılması gerektiği dillendirilmeye başlanmıştır. Böylece dinî olayların ve şahsiyetlerin resimlerinin yapılmasının kaçınılmaz ve bir gereklilik olduğu kararlaştırılmıştır. Bu suretle kutsal kitaplarda yer alan olaylar ile Hz. İsa, Hz. Meryem başta olmak üzere Hıristiyan Azizler eğitim ve öğretim aracı olarak resmedilmiştir²⁹. 599'da Marseille Piskoposu'nun, kiliselerdeki bütün resimleri kaldırtması üzerine Papa Gregoire le Grand'ın(590-604) ikonaların geleneklerdeki yerine ve önemine işaret ederek "**Kiliselerde, azizlerin hayatını resmetmeye, Antikitenin bize izin vermesi, sebepsiz değildir. Bu resimlere saygı göstermeyi savunarak, övgüye layık olacaksınız. Resim vasıtasıyla bir resme tapmak ayrı şey, birine resim vasıtasıyla tebcillerimizi göndermek başka bir şeydir. Yazı, okumayı bilenler içindir. Resim, okumayı bilmeyenler içindir. Taklit etmek zorunda olan cahiller, resimlerle bilgi öğrenmektedirler. Resimler, yazı bilmeyenlerin kitabıdır**" şeklinde yaptığı açıklamada bu düşünceleri teyit etmektedir³⁰.

Yapımının III. Yüzyıl'da başladığı iddia edilen ikonalar, VI. Yüzyıl'dan sonra dinî hayattaki fonksiyonlarını arttırmaya başlamış, dinî uygulamaların ve ibadetlerin vazgeçilmez kutsal aracı olmuştur. Bu süreçte ikonalara, tapınak ve kentleri saldırıdan kurtardıkları veya korudukları inancı çerçevesinde dinî anlam yanında büyüsel vasıflar da eklenmiştir. Hatta İstanbul'un kuşatma altına alınması sürecinde Hz. Meryem'e³¹ ait 'Yol Gösterici/ Theotokos Hodegetria'³² adlı bir ikonanın

²⁹. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Çev. Ali Berktaş, C. 3, İstanbul 2003, 71-72; Mehmet Zeki İbrahimgil, *Sanat Tarihi* (Lise I), Ankara 2009, 60-62; Oktay Aslanapa- M. Arif Mansel, *Sanat Tarihi*, İstanbul 1973, 85-89,157

³⁰. Bkz. Mehmet Aydın, "*Bizans Kilisesinde İkonoklast Hareketin Kökenleri*", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 13, Konya 2002, s. 6.

³¹. Ortodokslarda Hz. Meryem için Panagia (Kutsalların Kutsalı), Ahrandu (Lekesiz, günahsız), İpervlogimeni endoksu (Çok kutsanmış ve görkemli), Theotokos (Tanrı-doğuran/Tanrı'ya

kuşatmayı püskürtmek amacıyla surların etrafında dolaştırıldığı da anlatılmaktadır³³.

Dinî tasvirleri konu alan ikonalara karşı gösterilen ileri derecedeki saygı ve sevgi, zaman zaman aşırı boyutlara ulaşmıştır. Öyle ki adaklar adama, şifa bulma ve buna benzer çeşitli dilekler ile önünde eğilerek öpme, ilahiler söyleme, kandil ve mumlar yakma gibi değişik faaliyetler/ uygulamalar kendisini göstermeye başlamıştır. Hatta Hz. İsa ile Hz. Meryem ve azizler aracılığıyla insanların sorunlarının çözüldüğü inancı da yaygınlık kazanmıştır. Bu bağlamda da yeni doğan bebeklere ve ölümün rahat gerçekleşmesi amacı ile ölmek üzere olanlara ikonalar gösterilmeye başlanmış ve yeni evliler ikonalar önünde kutsanmıştır³⁴.

Tarihi gelişim süreci içinde bu tür uygulamalara ve dinî düşüncelere sahip olanlar (İkonodül/ikonofil/ikonaseverler/İkona taraftarları) ile birlikte, böyle bir anlayışı kabul etmeyen ve putperestlik olarak değerlendirenler (ikonoklast/ikonomach/ikona düşmanları/ İkonaları tahrip edenler) de ortaya çıkmaya başlamıştır. Çünkü İkona taraftarlarına göre Tanrı'nın On Emir'in hükümleri içerisinde "Kendine yukarıda gökyüzünde, aşağıda yeryüzünde ya da yer altındaki sulara yaşayan herhangi bir canlıya benzer put yapmayacaksın"³⁵ buyurduğunu ve Hıristiyan kutsal kitabının bazı bölümlerini de delil olarak böyle bir uygulamanın putperestlik³⁶ olduğunu savunmuşlardır. İkonoklastlar ise üç (evharistiya ayinindeki ekmek ve şarap, kilise binaları ve haç) objenin kutsiyeti olduğunu, çünkü bunların din adamları tarafından kutsandığını diğer nesnelere kutsanmadığını ve kutsal olamayacağını iddia etmişlerdir. Ayrıca İsa'nın acı çekerken resmedilmesinin, Tanrı'nın da acı çekmesi olarak yorumlanabileceğini ve bu tür resimlerin İsa'nın insanî yönü olduğunu kabulünü gösteren bir görünüm dolayısıyla çift başlılık yaratabileceği düşüncesini de ileri sürmüşlerdir³⁷. İkonoklastların bu düşüncelerine karşılık ikonodüller de ikonalara tapılmadığını sadece saygı gösterildiğini ve bunun bir gelenek olduğu iddiasında bulunmuşlardır. Hatta onlar, bu iddialar ile birlikte ikonoklast anlayışı benimseyenlerin Yahudiler ve Müslümanlarla birlikte Monofizit Hıristiyanlar tarafından desteklendikleri/ etkilendikleri ve Ermenilerin yaşadıkları bölgelerden geldikleri düşüncesine de sahip olmuşlardır. İddialar bunlar ile sınırlı kalmamış; III. Leo'nun Yahudiler arasında büyümüş olması dolayısıyla Yahudilikle ilişkisi olduğu ve ikona karşıtlığının da buradan geldiği; Yahudi dönmesi olan bir

insan tabiatı veren), Aiparthenu (Ebediyen Bakire) gibi çeşitli sıfatlar verilmiştir(Bkz.**Ortodoks İnanç ve İbadetinde Hz. Meryem'e Verilen Sıfatlar**:21.10.2012).

³². Hıristiyanlıkta Hz. Meryem'in **Hodegetria**(Yolgösterici) ikonasından başka **Eleousa** (Hassas Dokunuş), **Blacherutissa** (Dua eden), **Kyriotissa** (Tahta oturmuş) ve **Bizans İmparatorluğu'nun askeri güçlerinin simgesi olarak da kullanılan Nikopeia** (Hz. İsa'yı iki eli arasında tutan) gibi birçok konuyu ihtiva eden ikonaları bulunmaktadır(Geniş bilgi için bkz. "Kinds of Marian Icons", <http://campus.udayton.edu/mary/resources/icon3.html>.(12.10.2012).

³³. Akkaya, 133-134; Tarasov, 69-70; Alanta, "İkona", <http://www.usdusunveotesi.net/yazilar2/> (21.11.2012).

³⁴. Yılmaz, 1; Akkaya, 133.

³⁵. Bkz. Çıkış 20:4.

³⁶. Bkz. I.Tarihler 16:26, Galatyalılar 4:8-9, Efesliler 5:5, Filipililer 3:19.

³⁷. G. Barker, *O'nun İzinde*, İstanbul 1985, 79; Çoban, 2008:122; Özcan, 2008: 165-166

kâhinin önce Emevi Halifesi II. Yezid'i³⁸ (720-724)'i sonra da III. Leo'yu ikonoklast bir ferman yayınlamaya ikna ettiği de diğer iddialar arasındaki yerini almıştır³⁹. Ayrıca Doğu-Batı şeklindeki kültür farklılıkları, genelde Kilise-Devlet çatışması, özelde Kilise-Manastır çekişmesi gibi bazı unsurların da ikonoklast hareketin doğmasına neden olduğu da ileri sürülen iddialar arasındadır⁴⁰.

Bizans tarihindeki en önemli ve en ilginç çatışma örneklerinden birini oluşturan İkonoklastlar ile İkonodüller arasındaki çatışmalar/ ihtilaflar zaman içerisinde şiddetlenmeye başlamıştır. Bu süreç içerisinde 692'de Bizans imparatoru II. Justinianos (685-717) İstanbul'da beşinci ve altıncı ökümenik konsillerin kararlarını pekiştirme amacı ile Trullo (Quinisext) konsilini toplayarak İsa'nın tasvirinin yapılmaması veya ibadet edilmemesi ve kiliselerde de yer almaması kararını almıştır. Ancak asıl ikonoklast anlayışın hâkim bulması III. Leo/Leon⁴¹ ile olmuştur⁴².

III. Leon, Karanlık çağ olarak da adlandırılan bir dönemde İmparator olmuştur. Bu dönemde Bizans Devleti; malî ve askerî bakımdan çökmüş ve çevre ülkeler ile de mücadeleler içerisinde olmuştur. Hatta Bizans Devleti, topraklarını da kaybetmeye başlamıştır. Devletin, zorluklar yaşadığı bu dönemlerde, kilise ve manastırlar hem ekonomik açıdan güçlü olmuş, hem kendi içinde çatışmalar yaşamış, hem de askerlikten kaçanların veya vergilerden muaf olmak isteyenlerin yuvası haline gelmiştir. Böylesine iki farklı ortam, İmparatorluğun kiliselere bakış açısında değişimlere sebep olmuştur. Böyle bir süreçte III. Leon'un Araplara karşı savaşlarda üstünlük sağlaması onun önemini ve imparatorluğun saygınlığını artırmıştır. Bu süreç, birçok gelişmenin ve yeniliğin başlangıcı olmuştur. Çünkü İmparatorluk tarafından özgür köylüleri yerleştirme politikası, tarım yasası, denizcilik yasası ve özellikle orduda disiplin ve itaati sağlamaya yönelik askerlik yasası gibi yeni yasalar ortaya konulmuştur. Hatta ilk defa, Bizans devletinde "**Ecloga**" adı ile bilinen Yunanca yazılmış bir medeni hukuk yasası da hazırlanmıştır. III. Leon, bu reform çalışmaları ile birlikte tek başlılığı savunarak Hükümetin hem dinî hem de siyasî fonksiyonları elinde bulundurması gerektiğini düşünmüştür. Bu çerçevede III. Leon da Justinyen gibi kendisini hem imparator hem de rahip olarak telakki etmiştir. Böylece 726'da Doğu kökenli III. Leo/Leon (717-741) dinin özüne dönme amacına yönelik "reform" girişimi olarak da değerlendirilen "**İkonoklazm hareketi**"ni başlatmıştır. Bizans tarihinde 726-843

³⁸. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Michael Cook, "*Erken Döneme Ait Bir Fiten Metni*", Çev. M. Emin Eren - Muzaffer Tan, AÜİFD, C. 48, Sayı I, 2007, s. 169-175.

³⁹. Bu iddialar hakkında geniş bilgi için bkz. Bekir Zakir Çoban, "*Bizans İkonoklazmının Nedenleri ve İslam Etkisi Tartışması*", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII Sayı: 4, 2008, s. 119; Hatice Özyurt Özcan, "*Tigran Honents (Aydınlatıcı Aziz Gregorios) Kilisesinin Freskoları Ne Kadar Bizans'lı?*", Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 25, Sayı 1, Ankara 2008, s. 166.

⁴⁰. Bkz. Çoban, s. 129-135, 143.

⁴¹. III. Leon'dan önce de etkisiz bazı ikonoklast girişimler olmuştur. M.S 300'lü yıllarda İspanya'da Elvire Konsili'nin toplanarak, kiliselerde resimlerin yasaklanması kararı alması bu örneklerden sadece bir tanesidir (Bkz. Aydın, "*Bizans Kilisesinde İkonoklast Hareketin Kökenleri*", s. 6).

⁴². Aydın, "*Bizans Kilisesinde İkonoklast Hareketin Kökenleri*", s. 6-7.

yılları arasında faaliyet gösteren dinî resimlerin ve diğer kutsal imge veya anıtların dinî veya politik sebeplerle tahrip edilmesi olarak da tanımlanan ikonoklazm (ikona kırıcılık) hareketinin vuku bulduğu 726'da başlayan ve 787 II. İznik Konsili'ne kadar devam eden süreç, Hıristiyan kaynaklarında "**Birinci İkonakırıcılar Dönemi**" olarak yerini almıştır.

İmparator III. Leon, ilk olarak 726 yılında Bizans'ın ilk imparatorluk sarayı olan Büyük Saray'ın bugünkü Sultanahmet Meydanı'na bakan Halki (Bronz) Kapısı'nın üstündeki Halki'nin İsa'sı olarak da isimlendirilen Hz. İsa ikonasını kaldırmış ve yerine bir Haç resmi koydurmuştur. Ayrıca İsa'nın paralar üzerindeki resmini kaldırarak kendi resmini yerleştirmiş ve ardından da 17 Ocak 730'da bir ferman yayınlarak dinî muhteviyata sahip resimlerin yok edilmesini istemiştir. Tasvirlerle ibadeti paganlıkla eş tutan bu fermanın yürürlüğe girmesinin ardından kiliselerdeki ikonalar ve onları andıran her türlü kilise tasvirleri de ortadan kaldırılmıştır⁴³.

İkonoklast hareketi onaylamayan Germanuis'un yerine de kararları onaylayacak Anastas'ı patrik olarak atamıştır. Ayrıca İkonakırıcılık eğilimi içerisinde olmayanları da bilgisiz ve bağnaz olarak değerlendirmiş ve kendisine göre gerici olan bu anlayışa sahip kişilere ve her türlü tarıkata karşı çıkmıştır. Hatta yayınladığı ferman çerçevesinde bazı Manastırları kapatarak III. Gregoire'e (731-741) cevap olarak Bizans'a bağlı olan Jalabre ve Sicilya'daki piskoposlukların gelirlerine el koymuştur. Romalıların ikamet ettiği, İlyrie'yi (Arnavutluk) ve Thessalonique (Selanik)'deki Papalık makamını da İstanbul Patrikliğine bağlamayı ihmal etmemiştir⁴⁴. Böyle bir ortamda Theodor Studit, Germanius, Damasken ve Nikefor gibi ikona taraftarı olanlar da ikonaların meşruluğunu savunmuş ve bununla ilgili çalışmalar yapmışlardır. Bunlar arasında III. Leon'a sert tepki gösterenler de olmuştur. Bunlardan en önemlisi Anadolu piskoposlarının temsilcisi ve kilisedeki ihtiyar cemaatin önderlerinden ikona yanlısı Şamlı Yohannes⁴⁵ olmuştur. Yohannes sadece tepki göstermekle kalmamış aynı zamanda halkın bilinçlenmesi adına ikonoklastlara karşı üç bölümlük düşüncelerini de anlatmıştır. Çünkü ona göre tasvirlerle ibadet etmenin putatapıcılık ile ilgisi yoktur. Hatta İmparatora "Kiliseye yasalar yapmak hükümdara düşmez, sana (kutsal) sözü (Kelam'ı) hükümdarlar getirmedir, havariler ve nebiler, papazlar ve din bilginleri öğretti. Hükümdarların ilgilenecekleri konu, siyasal iyiliktir; kilise düzeni, ancak papazlarla din bilginlerinin karışacakları bir sorundur ve bu bir haydutluk eylemidir...Ey Kral, gündelik yaşayışımızla ilgili şeylerde sana boyun eğimiz. Mallarımızı haraçlar ve vergiler ve hediyeler halinde sana veririz, fakat kiliseye ilişkin konular da, kelam'ı bize öğreten ve kilise yasasını yapmış olan ruhanilerimiz var. Kutsal perdelerimizin bizim için

⁴³. Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, Ankara 1981, 146-149; Aydın, "Bizans Kilisesinde İkonoklast Hareketin Kökenleri", s. 5-7; Çoban, s. 117-149; Yılmaz, 1-2. Ayrıca bkz. "İkonoklazm (İkona Düşmanlığı)", http://www.oodegr.com/tourkika/eortes/kyriaki_orthodoxias.htm. (12. 10.2012).

⁴⁴. Seidler, 30-31; Dvornik, 24; Onur Yamaner, *Bizans İkonakırıcılığı Üzerine Bir İnceleme: III. Leon ve İkonakırıcılık*, Akademik Bakış Dergisi, Sayı 292012:1-6.

⁴⁵. Şamlı Yohannes hakkında geniş bilgi için bkz. Daniel Sahas, "Hıristiyanlığın İslam'la Olan Müzakaralarında Arap Karakteri Yunana Ed-Dimaşki'nin Konumu", çev. M. Faruk Toprak, *Türk İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, Sayı 9, Konya 2010, s. 29-48.

bıraktığı sürekli sınırları değiştirmeyiz. Gelenekleri aldığımız gibi koruruz. Eğer kilisenin yapısını küçük bir şeyde bile olsa bozarsak, bütün yapı çok geçmeden çöker. Fakat kilisenin imparatorluk fermanıyla idare edilmesini aklım almaz. Kilise, babaların yazılı ve yazısız gelenekleriyle yöneltilir. Nasıl İncil bütün dünyada herhangi bir yazı olmadan öğretilmişse onun gibi Tanrı'yı ve azizleri tasvirlerle temsil etmemiz de dualarımızda yüzümüzü Doğu'ya çevirmemiz de, öylece bütün dünyada bir gelenek olarak bize kadar gelmiştir..." diyerek geniş bir yankı uyandırmıştır. Ancak bu tepkinin, III. Leon için çok fazla bir değeri ve etkisi olmamıştır⁴⁶. Buna benzer bir başka diyalog da Leo ile Papa II. Gregoire arasında yaşanmıştır. Leon, kendi haklılığını gösterme amacıyla Papa II. Gregoire'a fermanını göndermiş ve ikonlara karşı tutumunu bildirmiştir. Papa II. Gregoire de "Dogmalar, imparatorları değil; rahipleri ilgilendirir. Nasıl ki rahibin, sarayın işlerini idare ve imparatorlara bir görev önerme hakkı yoksa; imparatorun da kiliseyi yönetmeye, din adamlarına hükmetme, sakramentlerin sembollerini çekip çevirmeye ve takdis etmeye hakkı yoktur. Biz sizi imparator olmaya ve bu vasıflara lâyık bir rahip olmaya davet ederiz." şeklinde cevap vererek yaptığının yanlışlığını dile getirmiştir. Ancak bu cevap da Leo üzerinde herhangi bir etkiye sebep olmamıştır⁴⁷.

III. Leon'dan sonra yerine oğlu V. Konstantin/Constantine (741-775) geçmiş ve o da babasından kalan ikonoklast anlayışı benimsemiş ve devam ettirmiştir. V. Konstantin de görüşlerini sağlamlaştırmak adına 754 yılında Hiereia'da bir konsil toplamıştır. 10 Şubat-8 Ağustos 754 tarihleri arasında yapılan ve 398 piskoposun katıldığı bu Konsilde, bütün dinî resimlerin yerine dini olmayan resimlerin bulundurulması kararı alınmıştır. Yohannes gibi ikona taraftarları bu konsilde aforoz edilmişlerdir. V. Konstantin'den sonra da yerine IV. Leon tahta geçmiş ve III. Leon ve V. Konstantin'e göre daha sakin bir hayat yaşamıştır. Kendisi ikonoklast anlayışa sahip olmasına karşı din adamlarına yönelik herhangi bir husumet beslememiştir. Hatta onların nüfuz kazandıkları da iddialar arasındadır.

780'de IV. Leon'un ölmesi üzerine 31 Temmuz 786'da çocuk yaşta (10 yaşında) tahta çıkan VI. Konstantinos adına devlet işlerini yürüten İrene/Eirene iktidarı ele geçirmiştir. İrene de yaklaşık elli yıllık ikona karşıtı tavrı kaldırmak için Patrik Tarasios'un başkanlığında tahmini 350 piskopos ve çok sayıda keşişin katıldığı İstanbul'da Havariler Kilisesi'nde bir konsil düzenlemiştir. Ancak bu konsil, ikonoklast askerler tarafından dağıtılmıştır. Bu süre zarfından sonra M. S. 787'de İznik'te bir konsil daha toplanmıştır. Bu konsil, İmparatoriçe İrene tarafından İkonoklast Harekete (İkonoklazm) karşı düzenlenmiştir. II. İznik Konsili, 24 Eylül'de başlamış ve 23 Ekim 787'ye kadar devam etmiştir. Uzun bir zaman diliminde gerçekleşen ve İkonoklast anlayışın yok edildiği konsilin ilk oturumu İznik'teki Ayasofya'da yapılmış ve sekiz oturum şeklinde devam etmiştir. Burada Azizlerin resimlerine yapılan ibadetin meşruluğu kabul edilerek İkonoklazm anlayışı reddedilmiş ve resimlere, ikonlara dönüş serbest bırakılmıştır. Hatta günümüzde kiliselerde ikonasız gerçekleştirilmeyen ayinin temeli de atılmıştır. Alınan yirmi

⁴⁶. Seidler, 27.

⁴⁷. Ostrogorsky, 152-153; Dvornik, 24; Aydın, "Bizans Kilisesinde İkonoklast Hareketin Kökenleri", s. 8

karar⁴⁸ ile birlikte bu Konsil’de ikonalara saygı gösterilmesi onaylanmış, ancak onlara tapılması veya putlaştırılması yasaklanmıştır. Çünkü onlara göre İkonalara saygı göstermenin temelinde, Tanrı Sözü olarak telakki edilen Hz. İsa’nın insan biçiminde vücut bulmuş olması yatmaktadır. Tanrı’nın oğlu Hz. İsa, insan bedeni alıp fiziksel bir görünüme sahip olması dolayısıyla Oğul’u ve azizleri tasvir etmek için somut nesnelere kullanmak kaçınılmazdır.

813 yılında ise Ermeni olduğu iddia edilen V. Leo’nun (813–820) imparator olması ile 813 yılından başlayan 843 yılına kadar devam eden ancak etkili olamayan “**İkinci İkonakırırcılar Dönemi**” olarak değerlendirilen bir süreç başlamıştır. Bu süreçte V. Leo ilk girişim olarak ikona yanlısı Patrik Nicephorus’un istifa etmesini sağlamış ve yerine ikona karşıtı Theodotus’u atamıştır. 815 yılında da Ayasofya’da ikinci bir “ikonoklastik konsil” toplanmıştır. Fakat konsil, ikona taraftarları için etkili bir konsil olamamıştır. V. Leon’dan sonra da yerine II. Mikhail ve onun oğlu Theophilos gelmiştir. Theophilos’un ölümü ile birlikte eşi Theodora⁴⁹ ikonoklast anlayışa sahip patrik Grammaticus’u azlederek yerine ikonodül anlayışa benimsemiş olan Methodius’u getirmiş ve imparatorluk için de III. Mikhail’i atamıştır. İkona yanlısı olan Theodora, hiçbir şeyin devletin güvenliğinden daha yararlı olamayacağını düşünerek yanındaki yüksek kamu görevlileri ile birlikte bütün nüfuzlu keşişleri huzuruna çağırarak ve onlardan tasvirler kültü sorununa çözüm bulmalarını istemiştir. O, Keşişlerden kutsal kitaplardan tasvirlerle tapınma ile ilgili kanıtları bulmalarını söyleyerek her iki taraftan bazı şahsiyetlerin de yer aldığı konsil toplanmasını önermiş ve ulusal bir bildiri yayımlamıştır. 843 yılında da Ayasofya Kilisesi’nde, İmparatoriçe Theodora’nın da hazır bulunduğu törende, Patrik Methodios ikonoklastları eleştiren bir konuşma yapmış ve konuşmanın ardından bugün de Ayasofya’nın apsisinde duran Meryem ve Çocuk İsa ikonasının açılışı gerçekleştirilmiştir. Böylece III. Mikhail ile “**ikona eksenli**” bunalım dönemi sona ermiş ve ikonalara eski konumları kazandırılmıştır⁵⁰. Günümüzde de Ortodoksluk’ta, o günlerin anısına büyük oruç devresinin ilk pazar günü, Ortodoksluğun zaferinin pazarı olarak kutlanmaktadır⁵¹.

Sonuç

Hıristiyan dünyası, yayılma sürecinde Yahudi adetlerine uyup uymama konusu başta olmak üzere Hıristiyanlar arasında Tanrı anlayışı ve Hz. İsa’nın tabiatı gibi çeşitli konularda görüş ayrılıkları meydana gelmeye başlamıştır. Bu

⁴⁸. Bu kararlar piskoposların atanması, ayrılması ve onlarla ilgili bazı unsurlar, 6 konsilin kabulü, Kilisede olan eşyaların kutsiyeti, Bölgesel sinodların yıllık tutmaları, Dian adamlığına adayların genel konuları, din değiştirme için gerekli kurallar gibi kilise yapısı ve düzeni ile ilgili kararlardır(Bu kararlar hakkında geniş bilgi için bkz. Norman Tanner, *Decree of The Nicea Council 787*, Georgetown University Press 1990, 133-156; “*The Second Council of Nicaea*”, <http://www.newadvent.org/cathen/11045a.htm/>.(12.10.2012).

⁴⁹. Teodora için 1 Şubat’ta onun anısına kutlama yapılmaktadır.

⁵⁰. Bkz. Seidler, 60; Ostrogorsky, 154-165; Dvornik, 24-25; Yılmaz, 2-3; Eliade, 72; Çoban, s. 121-122.

⁵¹. Ortodokslarca Büyük oruç devresinin ilk pazar günü olarak takdir edilen bu günde, Musa, Harun ve Samuel gibi peygamberler hatırlanmakta ve Kutsal Kitap’tan İbraniler 11:24-26, 32-12:2 ile Yuhanna 1:43-51 gibi bölümler okunmaktadır(Bkz **Af Pazarı**, http://www.oodegr.com/tourkika/eortes/kyriaki_syggnwms.htm 02.12.2012).

görüş ayrılıkları Hıristiyanlık içerisinde dönem dönem ciddi tartışmalara ve bölünmelere sebep olmuştur. Bu görüş ayrılıklarını gidermek amacıyla Konsiller toplanmış ve bunun ilk örneğini de M.S.325'de Hz. İsa'nın tabiatı ile ilgili olarak yaşanan hakkındaki tartışmaları çözmek amacıyla yapılan İznik'te yapılmış olan I. İznik Konsili oluşturmuştur. Bu konsil, çözüm sağlayamamakla birlikte diğer konsillerin de habercisi olmuş ve Hıristiyanlıkta Konsiller Tarihi olarak da kaynaklarda yer alan Konsiller süreci başlamıştır. I. İznik Konsili'nin ardından "Kutsal Ruh'un Tanrılığı" tartışmaları üzerine toplanan I. İstanbul Konsili ve ardında da Hz. Meryem'in Tanrı Annesi olup olmadığı tartışması üzerine yapılan I. Efes Konsili düzenlenmiştir. Tartışmalar, "Hz. İsa'nın tanrı mı? İnsan mı?" olduğu şeklinde devam etmiş ve bunun üzerine Kadıköy/Kalkedon Konsili toplanmıştır. Ardından İstanbul'da iki konsil daha düzenlenmiş ve İznik'te de ikinci bir konsil toplanmıştır. Bu konsilleri diğer konsiller devam etmiş ve en son Hıristiyanlık için yeni bir dönemin başlangıcı olarak kabul edilen I. ve II. Vatikan Konsilleri düzenlenmiştir. Ancak Hıristiyan tarihinde yapılan Konsiller içerisinde İznik'te düzenlenen II. Konsil, muhteviyat, oluşum ve kararlar bakımından diğer konsillerden farklılık göstermektedir. Bu farklılık da, Konsil'in "ikona" merkezli olmasından kaynaklanmaktadır.

590'lı yıllardan II. İznik Konsili'nin de düzenlendiği 787 yılına kadar olan süreç Hıristiyanlıkta İkonoklazm dönem olarak adlandırılmıştır. Bu dönem, dinî-siyasî sorun olarak Bizans İmparatorluğu açısından en sıkıntılı dönemlerden birisi olmuştur. Bunun da dinî, siyasî ve kültürel gibi birçok sebebi bulunmaktadır. Bununla birlikte III. Leon'un Yahudiler arasında büyümüş olduğu dolayısıyla Yahudilikle ilişkisi olduğu, Yahudi dönmesi olan bir kahinin önce Emevi Halifesi II. Yezid'i (M. 720-724)'i sonra da III. Leo'yu ikonoklast bir ferman yayınlamaya ikna ettiği gibi iddialar da gündeme getirilmiştir. Ancak sebebi ne olursa olsun İkonoklazm olarak adlandırılan dönem, Hıristiyanlıkta uygulama açısından İkonoklast ve İkonodül olarak isimlendirilen iki farklı anlayışın/grubun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu bölünme ve çatışma II. İznik Konsili'ne kadar devam etmiş ve konsil'de İkonoklast anlayış yıkılarak Hıristiyanlıkta ikonalara saygı gösterilme serbestliği getirilmiş, ancak ona tapınması veya tapınma aracı yapılması yasaklanmıştır. Bu süreçten sonra İkonoklast adına başka girişimler de meydana gelmiş ancak bu girişimler etkisiz olmuştur. Netice olarak İkonoklazm anlayışı, Hıristiyanlık adına ikonaların zarar görmesi veya yok olması açısından zararlı bir hareket olarak dikkat çekmiştir. Hatta bu hareket çerçevesinde sadece ikonlar değil Kiliseler de zarar görmüştür.

Kaynaklar

"Af Pazarı",

http://www.oodegr.com/tourkika/eortes/kyriaki_sygnwmis.htm.(02.12. 2012).

AKKAYA, Tayfun, *Ortodoks İkonaları*, İstanbul 2000.

ALANTA, Hüseyin, "İkona", <http://www.usdusunveotesi.net/yazilar2/> (21.11.2012).

ASLANAPA, Oktay - MANSEL, M. Arif, *Sanat Tarihi*, İstanbul 1973.

AYDIN, Mehmet, *Hristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, Konya 1991.

AYDIN, Mehmet, "Bizans Kilisesinde İkonoklast Hareketin Kökenleri", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 13, Konya 2002, s. 5-14.

BARKER, G., *O'nun İzinde*, İstanbul 1985.

BIEZEN, Jan Van, "Icons of the Dodekaorton", http://www.janvanbiezen.nl/dodekaorton_icons.html (15.12.2012).

COOK, Michael, "Erken Döneme Ait Bir Fiten Metni", Çev. M. Emin Eren - Muzaffer Tan, AÜİFD, C. 48, Sayı I, Ankara 2007, s. 169-175.

ÇOBAN, Bekir Zakir, "Bizans İkonoklazmının Nedenleri ve İslam Etkisi Tartışması", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Sayı: 4, VIII (2008), s. 117-145.

DVORNIK, Francis, *Konsiller Tarihi II. İznik'ten II. Vatikan'a*, Çev. Mehmet Aydın, Ankara 1990.

ELİADE, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Çev. Ali Berktaş, C. 3, İst. 2003.

EROĞLU, Ahmet Hikmet, "Ekmek-Şarap Ayini (Evhariştiya) Konusunda Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları", A.Ü.İ.F.D., C. 39, Ankara 1999, s. 439-453.

EROĞLU, Ahmet Hikmet, "Hristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Ayrıbasım), C. 41, Ankara 2000, s. 309-325.

EROĞLU, Ahmet Hikmet, *Ökümenizm ve Fener Patrikhanesi*, Ankara 2005.

GÜNDÜZ, Şinasi, *Son Gnostikler Sabiiler*, Ankara 1995.

GÜNDÜZ, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Konya 1998.

GÜNGÖR, Ali İsmail, *Vatikan, Misyon ve Diyalog*, Ankara 2002.

HARMAN, Ömer Faruk, "Konsil", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Dia), C. 26, Ankara 2002, s.175-176.

"İkonoklazm (İkona Düşmanlığı)", http://www.oodegr.com/tourkika/eortes/kyriaki_orthodoxias.htm (12.10.2012).

İBRAHİMGİL, Mehmet Zeki, *Sanat Tarihi* (Lise I), Ankara 2009.

KAÇAR, Turhan, "Montanizm: Erken Kilise'de Çatışan Gelenekler", Tarih İncelemeleri Dergisi, C. 17, Sayı 1, İzmir 2002, s. 39-59.

KATAR, Mehmet, *Hristiyanlıkta Paskalya*, Ankara 2003.

"Kinds of Marian Icons", <http://campus.udayton.edu/mary/resources/icon3.html>. (12.10.2012).

KUTSAL KİTAP, İstanbul 2009.

KÜÇÜK, Abdurrahman, "Belgelerin Işığında Türk-Ermeni Münasebetlerine Genel Bir Bakış", A.Ü.İ.F.D., (Ayrıbasım), C. 31, Ankara 1989, s. 245-259.

KÜÇÜK, Abdurrahman, *Ermeni Kilisesi ve Türkler*, Ankara 2003.

- KÜÇÜK, Abdurrahman-TÜMER, Günay-Küçük, Mehmet Alparslan, *Dinler Tarihi*, Ankara 2010.
- KÜÇÜK, Mehmet Alparslan, *Türkiye Protestan Ermenileri*, Ankara 2009.
- MAYER, Jean François, "II. Vatikan Konsili'nden Sonra Hristiyan Dünyasındaki Yeni Temayüller ve Gelişmeler", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C. 2, 2000, s. 75-112.
- MITCHELL, W. J. Thomas, *Iconology: Image, Text, Ideology*, London 1987.
- MITCHELL, W. J. Thomas, "Iconology", *New Princeton Encyclopedia of Poetry & Poetics* 1993, s. 656-657.
- NES, Solrunn, *The Mystical Language of Icons*, William B. Eerdmans Publishing Company 2009.
- "Ortodoks İnanç ve İbadetinde Hz. Meryem'e Verilen Sıfatlar", [http:// www.hristiyanforum.com/forum/showthread.php?t=320863/](http://www.hristiyanforum.com/forum/showthread.php?t=320863/) (21.10.2012).
- OSTROGORSKY, Georg, *Bizans Devleti Tarihi*, Çev. Fikret İşıltan, Ankara 1981.
- ÖZCAN, Hatice Özyurt. "Tigran Honents (Aydınlatıcı Aziz Gregorios) Kilisesinin Freskoları Ne Kadar Bizans'lı?", *Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 25, Sayı 1, Ankara 2008, s. 163-186.
- SAHAS, Daniel, "Hristiyanlığın İslam'la Olan Müzaralarında Arap Karakteri Yunana Ed-Dimaşkî'nin Konumu", Çev. M. Faruk Toprak, *Türk İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, Sayı 9, Konya 2010. S. 29-48 .
- SEİDLER, G. L., *Bizans Siyasal Düşüncesi*, Çev. Mete Tunçay, Ankara 1980.
- ŞİŞMAN, Adnan, "Misyonerlik Faaliyetleri ve Uşak'ta Montanizm'e Dair Çalışmalar", *A.Ü.S.B.D.*, C. 3, S. 2, Afyon 2001, s. 1-6.
- TANNER, Norman P., *Decree of The Nicea Council 787*, Georgetown University Press 1990.
- TARASOV, Oleg, *Icon and Devotion*, Translated and edited by Robin Milner-Gulland, London 2002.
- TEMİZER, Abidin, "Kadınsız Şehir Aynaroz: Tarih, Mekân ve Yaşam", *Studies of The Ottoman Domain*, Cilt 1, Sayı 1, 2011, s. 1-22.
- "The Second Council of Nicaea", <http://www.newadvent.org/cathen/11045a.htm/> (12.10.2012).
- USCINOWICZ, Jerzy, *New Life of Icons in Architecture: Applications Versus Synthesis*, *Urbanistika Ir Arhitektura Town Planning and Architecture*, 34(5), 2010.
- ÜÇAL, Turgay, *İnanç Bildirgemiz*, İstanbul 1996.
- YALDUZ, Alparslan, "Konsillerin Hristiyanlık Tarihindeki Yeri ve İznik Konsili", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 12, Sayı:2, Bursa 2003, s. 257-296.
- YAMANER, Onur, "Bizans İkonakırcılığı Üzerine Bir İnceleme: III. Leon ve İkonakırcılık", *Akademik Bakış Dergisi*, Sayı 29, 2012, s. 1-6.
- YILMAZ, Nilay, *İkonalar*, Ankara 1992.
- YÖRÜKOĞLU, Tamer (2006). **Batılılaşma Devri Resim Sanatında Edirne Bulgar Kilisesindeki İkonaların Yeri**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Edirne.

İSTANBULLU KARDİNAL HASUN EFENDİ'NİN OSMANLI ve KATOLİK DÜNYASINDA BIRAKTIĞI ETKİ

Dr. Ahmet Türkan*

Öz

Osmanlı topraklarında yaşayan Doğu Hıristiyan toplulukları içerisinde kardinallik payesini elde eden din adamlarının sayısı çok sınırlıdır. Bu payeyi elde edenlerden biri de Hasun Efendi isimli İstanbullu bir Katolik Ermeni'dir. Hasun Efendi'nin 1880 yılında kardinal oluşuna kadar İstanbul'daki 45 yıllık din adamlığı görevi birbirinden farklı süreçleri içerisinde barındırmaktadır. Onun din adamlığı, diplomat ve akil adam gibi çok yönlü yaşamı Osmanlı-Papalık ilişkilerine de büyük damga vurmuştur. Osmanlı Devleti onun nüfuzu sayesinde Balkanlar'daki birçok isyana Katoliklerin karışmasını engellemiştir. O, bu sayede Osmanlı'dan övünç madalyası da almıştır. Ancak Katolik Ermeni cemaatini Papalığın hükümranlılığı altına almaya çabalaması hem kendi cemaatinin hem de Osmanlı'nın büyük tepkisine neden olmuştur.

Anahtar kelimeler: Osmanlı, Papalık, Kardinal, Hasun

The Impact of Hasun Efendi - Cardinal from İstanbul - on Ottoman Empire and Catholic World

Abstract

Eastern Christian communities living in the Ottoman territories in the number of clergy who achieved rank as cardinality is very limited. These positions, in one of the sages named Hasun Efendi, a Catholic Armenian from İstanbul. Hasun Efendi in İstanbul for 45 years until being a Cardinal in 1880 as cloth hosts in different processes. His cloth, multi-faceted life as a diplomat and wise men in the Ottoman-Vatican relations has left a great mark. Thanks to his influence in the Ottoman Empire in the Balkans prevented from contaminating many rebel Catholics. He has received the Medal of pride in this way the Ottomans. However, the attempt to get under the suzerainty of the Holy See Catholic Armenian community and has led to criticism by their own community, as well as the Ottoman Empire.

Keywords: Ottoman, Papacy, Cardinal, Hassoun

* Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen.

Giriş

İstanbul'un fethi Avrupa ülkelerinde olduğu kadar Papalık nezdinde de büyük bir travma meydana getirmişti. Papalık fethi bir türlü hazmedememiş ancak İstanbul'a askerî bir harekât yapacak gücü de kendinde bulamamıştı. Bunun yanında Martin Luther'in reform hareketleri de Katolik Kilisesini zayıflatmış ve Avrupa'nın birçok ülkesinde Katoliklikten ayrılmalar meydana gelmişti. Yaşanan tüm gelişmeler karşısında Papalık inanç doktrinlerini sağlamlaştırmak için *karşı reform hareketini* başlatmıştı. Karşı reform hareketi ile misyonerler daha planlı ve organizeli bir şekilde yapılandırılmıştı.¹

Papalık doğudaki misyonerlik faaliyetlerini başta Fransa olmak üzere Avusturya ve İspanya gibi Katolik ülkelerin yardımıyla gerçekleştiriyordu. Ancak Katolik misyonerler gönderildiği ülkeler tarafından kimi zaman bir ajan muamelesi görüyorlardı. Ayrıca farklı ülkelerden gelen Katolik misyonerler ortak bir çalışma yerine birbirine rakip olabiliyorlardı.² İşte tüm bu risklerin farkında olan Papa XV. Gregoire (1621-1623), dünyanın birçok yerinde faaliyet gösteren Katolik misyonları Roma'nın merkezi altında toplamak için harekete geçti. Bu amaçla 14 Ocak 1622 tarihinde yayınladığı bildiriyle kısa adı *Propaganda* olan *İnanç Propagandası için Kutsal Cemaat* adı altında bir teşkilatın kurulduğunu bildirdi.³

Papalığın bünyesinde kurulmuş olan Propaganda teşkilatı Papalığa sıkı sıkıya bağlı ve daha merkezî bir tutumla çalışmalarını sürdürüyordu. Bu tutum zaman zaman doğudaki Katolik kiliselerini rahatsız etmekte ve Propaganda teşkilatı ile Doğu Katolik kiliseleri arasında çatışmalar yaşanmaktaydı. Bu çatışma ve zıtlıklar 19. yüzyılda Papalığın Doğu kiliseleri ile ilgili yeni siyaseti neticesinde zirveye ulaşacaktı. Papalık Doğu kiliseleri ile ilgili çalışmalarını iki kanat aracılığıyla yürütmeye çalışıyordu. Bunlardan birincisi Vatikan'daki kardinaller, diğeri ise doğudaki kiliselerin başında bulunan patrik ve diğeri piskoposlardı.⁴

Papalığın Doğu kiliseleri ile ilgili projelerini iyi anlamak ve XIX. yüzyıldaki Osmanlı-Papalık ilişkilerini daha yakından görebilmek için Katolik Ermeni din adamı Hasun'un rolünü iyi irdelemek gerekir. Çünkü onun 1835 yılından başlayıp 1880 yılında Vatikan'a kardinal olarak atanıncaya kadar İstanbul'da yaşadığı süreç çok renkli siyasi ve dinî olaylara sahne olmuştur.

Esas adı *Andon Bedros Hasun* olan Hasun Efendi, 15 Haziran 1809 tarihinde İstanbul'da doğdu. Kaynaklarda genellikle soyadı ile anılıp *Hasun*,

¹ Albert M. Besnard, "Katolik Mezhebi", *Din Fenomeni*, çev. Mehmet Aydın, Konya, 1995, s. 137.

² Mustafa Soykut, *Papalık ve Venedik Belgelerinde Avrupa'nın Birliği ve Osmanlı Devleti (1453-1683)*, İstanbul, 2007, s. 141.

³ Mehmet Aydın, "Katolik Misyonerliğin Dünü ve Bugünü", *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, İstanbul, 2004, s. 105-106.

⁴ BOA, HR. TO., 455/4, 1 ve 5. varak.

Hasounian, Hassoun, Hasounean ve Hassun şeklinde farklı yazım tarzları vardır.⁵

Propaganda Fide'den mezun olan Hasun, 1842 yılında İstanbul Katolik Ermeni Başpiskoposunun yardımcılığına atandı. 1846'da başpiskoposun ölümünden sonra bu makama tayin edildi. Ruhani görevleri Roma tarafından belirlenen Hasun'a, 1856 yılında Osmanlı tarafından ruhani memurluğunu resmi hâle getiren berat verildi. 1861 yılında İstanbul'daki Katolik Ermeni cemaatinin hem ruhani hem de cismani patriği oldu. 14 Eylül 1866 tarihinde sinod tarafından patrik olarak seçildi ve Kilikya ile İstanbul Patrikliğinin birleşiminden sonra Kilikya Katogikosu ve İstanbul Ermeni Patriği makamına oturarak Galata'daki patrikhanede cemaatinin işlerini yürütmeye çalıştı. Kendisine bundan sonra IX. Bedros unvanı verildi. Katolik cemaati içerisindeki ihtilaflardan dolayı Osmanlı Hükûmeti tarafından 18 Ekim 1870 tarihinde azledildi. 1 Nisan 1879 tarihinde tekrar Katolik Ermeni Patrikliği makamına oturdu. 16 Aralık 1880 tarihinde kardinallik makamına terfi etti ve Haziran 1881 tarihinde Katolik Ermeni Patrikliği görevinden istifa etti. 28 Şubat 1884 tarihinde Roma'da öldü ve orada defnedildi.⁶

Kendisini kısaca tanıttığımız Hasun Efendi'nin İstanbul'daki 45 yıllık din adamlığı dönemine baktığımızda onun çok yönlü bir tarihî süreç geçirdiğini görürüz. Bu süreç hem Katolik Ermenileri hem Papalığı hem de Osmanlı'yı derinden etkilemiştir. Hasun'un 1846'da İstanbul Başpiskoposluğu makamına getirilişinden 1880 yılında Roma'da kardinal oluşuna kadar geçen sürecin iyi tetkik edilmesi tarihî birçok meseleyi aydınlığa kavuşturacaktır.

1. Papalığın Hasun'u İstanbul Başpiskoposluğu Makamına Getirme Çabaları

Katolik Ermeniler 1830 yılında Osmanlı Devleti tarafından ayrı bir millet olarak tanındıktan sonra kendilerine bir takım ayrıcalıklar sunulmuştur. Bunlar şu ana başlıklardan oluşmaktadır:

- 1) İstanbul'da bir patriklik ve piskoposluk ihdas edilecektir.
- 2) Sürgün edilen Katolik tebaanın geriye dönüşü, hak ve mallarının iadesi sağlanacaktır.
- 3) Kilise inşa etme özgürlüğü verilecektir.
- 4) Osmanlı Devleti'nde diğer cemaatlere tanınan imtiyazlar Katolik din görevlilerine de verilecektir⁷

⁵ bk. BOA, İ.HR., 227/13284; Shahan, Thomas J., "Greek-Orthodox Church And Non-Uniat Armenians", The Catholic Encyclopedia, C I, s. 1639; Levant Herald, July 7, 1869/7 Temmuz 1869; Charles A Frazee, *Catholics and Sultans*, s. 233; http://www.armeniancatholic.org/inside.php?lang=en&page_id=2319, erişim tarihi, 23 Nisan 2009; Engelhardt, *Tanzimat ve Türkiye*, s. 285.

⁶ bk. BOA, İ. MMS., 9/369; İ. HR., 181/10046; İ. HR., 227/13320; HR. SYS., 1769/50. *Takvim-i Vekayi*, 3 Cemaziyelahir 1277/17 Aralık 1860; www.fiu.edu/mirandas/1880.htm, erişim tarihi, 17 Şubat 2008.

⁷ Mgr Hovhannes Tcholakian, *J. L'eglise Armenienne Catholique En Turquie*, s. 13.

Yukarıda verilen haklarla birlikte Katolik Ermenilerin cemaat organizasyonları diğer milletlerden farklı bir biçimde şekillenmiştir. Bunlar, cemaatin ruhani işlerine bakan bir başpiskoposluk makamı ile cemaatin devletle ilgili sivil işlerini düzenleyen bir patriklik makamlarıydı. Patriklik makamı daha üstün gözükmeye rağmen işleyen sisteme bakıldığında ruhani işlere bakan başpiskoposun yetkileri daha ön plana çıkıyordu. Osmanlı Devleti'ndeki diğer gayrimüslim cemaatlerle karşılaştırıldığında bu farklılık daha yakından görülebilir. Örneğin Rum Patrikhanesine bağlı bir metropolit taşraya gönderileceğinde onun ataması *on ikiler* denilen sinod meclisi ve patriğin onayıyla ancak gerçekleşmekteydi. Aynı şekilde Ermeni Patrikhanesine bağlı bir piskopos taşraya gönderileceğinde Ermeni millet meclisinin ve patriğin onayı gerekmekteydi. Dinî ve sivil görevleri icra edecek olan bu metropolit ve piskoposlara devlet tarafından berat verilerek işin resmî boyutu tamamlanmaktaydı. Ancak Katolik Ermenilerde bu sistem farklı bir şekilde işliyordu. Taşraya gidecek olan piskoposları çoğunlukla ruhani işlere bakan İstanbul başpiskoposu belirliyordu. Bu noktada hem Osmanlı Devleti'nin hem de Katolik Ermenilerin büyük bir kısmının rahatsızlığı vardı. İşte bu gibi nedenlerden dolayı İstanbul Başpiskoposluğu makamını elde etmek için Katolik Ermeniler arasında büyük rekabet başladı. Özellikle Vatikan, İstanbul Başpiskoposluğu makamının kendi taraftarlarından oluşması için büyük çaba sarf etmekteydi. Bunda da en büyük destekçisi Hasun olacaktı.

Katolikler Ermeniler 1830'da ayrı bir millet statüsü kazandıklarında geçmişte Ortodoks Ermeni kardeşleriyle yaşadıkları ihtilafları bu defa kendi içerisinde yaşamaya başladılar. Onlar dört ana gruba bölünmüşlerdi. Bunlar Papalığın himayesindeki *Propaganda Okulundan* yetişmiş din adamları, Lübnan kaynaklı *Antonyan Tarikatının mensupları*, İstanbul'daki Ermeni patrikhanesini yakın duran *Papaz Sınıfından Katolikler* ve *Mihitaristlerden* oluşmaktaydı.⁸

Dört farklı gruptan oluşan Katolik Ermenilerin her birinin kendi aralarında da ihtilafları bulunmasına rağmen Propagandaya karşı diğer üç grup birlikte hareket ediyorlardı. Bunun en başlıca nedeni cemaat ve kilise yönetimini Papalığın hükümrânlığına bırakmak istememeleriydi. Onlar Katolik olmakla birlikte Ermeni de olduklarını ve geçmişten beri uygulaya geldikleri geleneklerini terk etmeyeceklerini belirtiyorlardı. Papanın ruhani yetkisine saygı duyduklarını ancak bir garp patriği gibi görmediklerini belirtiyorlar. Kısacası yargısal yetkinin patrikleri vasıtasıyla Osmanlı'nın elinde olduğunu söylüyorlardı.⁹

Katolik Ermeniler arasında cereyan eden karşılıklı ihtilaflar kimi zaman dinî polemiklere neden oluyordu. Ancak Papalık, muhalif Katoliklerin görüşlerine itibar etmiyor ve kendi politikalarını uygulamaya devam

⁸ Ahmet Türkan, "İstanbul'daki Katolik Ermeni Gruplarının Sorunları ve Papalığın Müdahaleleri", *History Studies: International Journal of History*, Volume 4 Issue 2 July, Samsun, 2012, s. 320-322.

⁹ BOA, DH., 660/45974-1; HR. TO., 510/56.

ediyordu. Papalık, kendi politikalarını kalıcı hâle getirmek için Katolik Ermeniler arasında kendisine tam bağlılığından şüphe etmeyeceği bir kişiyi cemaatin başına getirmeyi tasarlıyordu. Şüphesiz papanın zihninde tasarladığı bu kişi Propaganda okulunda yetişmiş olan Rahip Hasun'du. Papa, Hasun için ilk fiili adımı 1842 yılında attı ve Katolik Ermenilerin ruhani lideri Piskopos Maruşyan'dan Propagandada yetişmiş Rahip Andon Hasun'u kendisine yardımcı olarak almasını istedi. Maruşyan, İstanbul'daki Katoliklerin tepkisini çekeceği endişesiyle Hasun'u yardımcı olarak atamanın uygun olmayacağını belirttiyse de papayı ikna edemedi ve onu 1842 tarihinde kendisine yardımcı olarak aldı.¹⁰ Hasun, Başpiskopos yardımcılığı görevini sürdürürken Başpiskopos Maruşyan 1846 yılında öldü. Maruşyan'ın ölümüyle Katolik Ermeniler yeni bir ruhani lider seçme arifesinde iken Papalık tek taraflı olarak Hasun'u başpiskopos olarak atadı. Ancak bu atama cemaat tarafından büyük bir tepkiyle karşılandı. Katolik Ermenilerin ileri gelenlerinden on iki amira¹¹ papaya mektup yazarak cemaatlerinin içinde bulunduğu problemi çözmesini rica ettiler. Bu durum karşısında papa, Hasun'a mektup yazarak konu ile ilgili bilgi vermesini istedi.¹²

2. Hasun'un İstanbul'dan Papalığa Gönderdiği Gizli Mektup

Hasun, 1847'nin Mayıs'ında papaya yazdığı çok gizli mektubunda problemin kaynağının özellikle Mihitaristlerin İstanbul Başpiskoposluğu makamını elde etme çabasından kaynaklandığını belirtti. Bunun için de birtakım önlemlerin alınmasını istedi. Bu önlemlerden en başta geleni İstanbul Başpiskoposluğu seçiminin Dersaadet'teki ruhbanlar vasıtasıyla yapılması ve yeni piskoposluk bölgelerinin oluşturularak Propagandanın hâkimiyetinin sağlanmasıydı.¹³ Hasun'un gönderdiği mektubu inandırıcı bulan papa, ilk başta muhaliflerin şikâyetlerini fazla dikkate almadı. Ancak Katolik Ermeniler arasındaki problemlerin devam etmesi Vatikan'ı yeni bir adım atmaya zorladı. Bundan dolayı IX. Pie (1846-1878) Papalık makamına daha henüz yeni oturmuşken problemin çözümü için temsilcisi Sayda Başpiskoposu Innocenzo Ferrieri'yi 16 Ocak 1848 tarihinde İstanbul'a gönderdi. Ferrieri'nin İstanbul'a gelişine Osmanlı Hükûmeti tarafından büyük önem verildi. Hariciye nazırı Âli Paşa, papanın elçisinin onuruna bir ziyafet düzenledi ve İstanbul'daki bütün yabancı elçileri de davet etti.¹⁴

Ferrieri İstanbul'a geldiğinde beraberinde Osmanlı Devleti'nde yaşayan Doğu Hristiyan liderleri için yazılmış papanın mektubunu da getirmişti.

¹⁰ Frazee, *a.g.e.*, s. 261.

¹¹ Osmanlı Devleti'nde yüksek mevkilerde görev alan Ermeni kişiler için kullanılan isim.

¹² Taksim Atatürk Kütüphanesi, Muallim Cevdet, nr. 1591, s. 23.

¹³ Taksim Atatürk Kütüphanesi, Muallim Cevdet, nr. 1591, s. 23.

¹⁴ Ceride-i Havadis, 8 Rebiülevvel 1264/13 Şubat 1848; Ferrieri ile Katoliklerin problemlerinin görüşülmesinin yanında Osmanlı-Vatikan ilişkileri açısından da önem arz edecek hususlar görüşülmüştür. Bunlardan biri Âli Paşa ile Ferrieri arasında yapılan görüşme sonucunda Katoliklerin menfaatinin korunması için İstanbul'da bir papalık memurunun bulundurulması hususudur. BOA, HR. MKT., 20/25.

Mektubun içeriğinde doğudaki Hristiyan kiliselerinin geçmişteki başarılarından bahsedilmekte ve tüm Hristiyanların papayla aynı safta olmamasından duyulan rahatsızlık dile getirilmekteydi. Mektupta Papalık tarafından birtakım garantiler de verilmişti. Örneğin, Doğu Hristiyanları Roma ile birleşirlerse kendi mezheplerinde kalmaya devam edecekler ve kilise yasaları değiştirilmeyecekti. Bu yüzden Vatikan'la birleşmekten korkmanın bir anlamı yoktu.

Papalığın mektubu Ferrieri vasıtasıyla İstanbul Rum patriği IV. Antimos'a iletildi. Ancak patrik, mektubu reddetmekle kalmadı Roma Kilisesinin dine karşı olduğunu belirten 15 maddelik mektubunu da papaya gönderdi. Antimos ayrıca "*Papanın gönderdiği misyonerler doğudaki Ortodoks inancına saldıracağına Batıdaki heresileri (Batı'daki din karşıtlarını) yola getirirse daha iyi olur.*" diyerek papanın mektubunun kaçınılması gereken bir baş belası olduğunu belirtti.

Papanın mektubu Rum Patriğinin dışındaki diğer doğulu patriklere de iletildi. Onlar da Rum Patriği Antimos'un tavrına benzer bir şekilde karşılık vermiştir.¹⁵

Osmanlı Hükûmeti'nin elçinin gelişini önemsemesi iki nedene dayanmaktaydı: Bunlardan birincisi Katolik Ermeniler arasında meydana gelen tartışmaların bitirilmesi; ikincisi ise Kudüs Patrikliğinin yeniden kuruluşu ile ilgili olarak müzakerelerde bulunulması idi.¹⁶

Uzun yıllardır kapalı olan Kudüs Patrikliğinin Osmanlı'nın iyi niyetli çabalarıyla açılması Papalığı çok memnun etmişti. Osmanlı Devleti ile Vatikan arasında yapılan antlaşma ile 1848 yılında kurulan Kudüs Patrikliğinin yapısı şu hususları içermekteydi: Kudüs Patrikliğindeki din adamlarının yarısı Osmanlı vatandaşı olacaktı. Ancak patriği Roma atayacaktı. Patriğin topluluk üzerinde idari yetkileri olmayacak, toplulukla devletin ilişkileri Fransız elçisi kanalıyla yürütülecekti. Patrik ve vekilleri eyalet meclisinde de yer alacaklardı.¹⁷

Ferrieri İstanbul'daki yoğun diplomasisi arasında Katolik Ermeniler sorununa da yakından eğildi. Kısa zaman içerisinde Katolik cemaati içindeki tartışmaların sebeplerini geniş bir biçimde soruşturdu ve çözümün de ulusal bir meclisin kurulmasıyla gerçekleşebileceği sonucuna vardı. Ancak Hasun, ruhani bir lider olmanın yanında usta da bir diplomat olduğundan Ferrieri'yi ulusal bir meclisin kurulmasının gerekli olmadığı yolunda ikna etti.¹⁸

3. Hasun Muhaliflerinin Osmanlı Hükûmeti'nden Yardım İstemesi

Papalık makamı tarafından problemlerinin çözülemediğini gören

¹⁵ Frazee, a.g.e., s. 227.

¹⁶ Mehmet Aydın, "Katolik Misyonerliğin Dünü ve Bugünü", s. 114.

¹⁷ Gülnihal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, s. 188.

¹⁸ Frazee, a.g.e., s. 262.

Hasun muhalifleri tekrar Babiâli'ye müracaat ederek cemaat işlerinin sağlıklı bir şekilde görülebilmesi için bir meclis oluşumuna izin verilmesini istediler. Onlara göre, Tanzimat'ın gereğince Osmanlı Devleti'nde yaşayan bütün gayrimüslim unsurlara kendi ruhani reislerini seçme hakkı tanınmıştı. Diğer milletlerde uygulanan Tanzimat'ın bu hükümleri kendi cemaatlerinde de uygulanmalıydı. Meclis isteyen grup bu isteklerine başka bir neden olarak da cemaatin eğitim işlerinin yerine getirilemediğini ve bu yüzden de cahil bir grup yettiğini öne sürdüler. Bunun için de altında 200 imzanın bulunduğu uzun bir dilekçe vererek Katolik cemaati meclisinin şu temeller üzerine kurulmasını Babiâli'den rica ettiler. Bunlar şu hususlardan oluşuyordu:

- 1) Katolik Ermeni Meclisi on iki kişiden meydana gelecek ve bir de logofet¹⁹ bulunacak.
- 2) Meclis, patriğin riyaseti altında olacak.
- 3) Azaların memurluk süresi iki yıl olacak ve her iki yılda bir aza değişimi olacak.
- 4) Meclisin kendine ait bir mührü bulunup milleti ilgilendiren bütün hususlarla ilgili olarak dile getirilecek olan maruzatlar sadece patriğin mührü ile değil meclisin mührü ile beraber mühürlenmiş olacak.
- 5) Meclis azasından birinin uygun olmayan bir hareketi ortaya çıkar ve bu durum herkesin indinde sabit olursa görevinden el çektirilecek.
- 6) Patriğin azledilip değiştirilmesi gerektiğinde bütün esnaf ve cemaatin çoğunluk oyu ile oylanıp değiştirilebilecek.²⁰

Hariciye Nezaretine yukarıdaki şartları içeren bir meclisin oluşumu için dilekçe veren Hasun muhalifleri meclis için seçilecek olan azaların isimlerini dahi takdim etmişlerdi. Buna karşılık Hasun taraftarları da ayrı bir dilekçe düzenleyerek cemaatin arasında aslında problem olmadığını, problem çıkarıcıların ise *ötede beride meclisler düzenleyerek fitne çıkaran kişiler* olduğunu sekiz yüz imza ile Babiâli'ye ilettiler. Ayrıca patrikten memnun olduklarını da dile getirerek zaten kendilerinin millî işlerinin görüldüğü bir meclisinin bulunduğunu ve ayrı bir meclis yapılmasına gerek olmadığını söylediler.²¹

Katolik Ermenilerin dünyevi işlerinin görüldüğü bir meclis vardı. Ancak bu meclis cismani patriğin egemenliği altında olup yetkileri çok sınırlıydı. Meclis isteyen grup ise geniş tabanlı bir meclis kurulup kendi ruhani liderlerini de seçmek ve dolayısıyla Vatikan'ın cemaat üzerindeki etkisini kırmak istiyorlardı. Babiâli iki tarafın karşılıklı suçlamalarını içeren dilekçelerini incelediğinde öncelikli olarak problemin devletin asayiş ve hukukuna zarar vermeyecek bir şekilde çözümlenmesi gerektiği sonucuna vardı. Sorunun çözümü için Katolik Ermenilerin ileri gelenleri ile konu enine boyuna müzakere edildi. Müzakereler sonucunda meclis teşkili için dilekçeleri veren kişilerin çoğunun Venedik Mihitaristlerinden oluştuğu ve

¹⁹ Logofet, Osmanlı Devleti'nde patrikhane ile devlet arasında bir tür aracılık yapan rahip olmayan sivil memurlara denir.

²⁰ BOA, İ. MSM, 34/976, 1. varak.

²¹ BOA, İ. MSM, 34/976, 2. varak.

onların ise toplumun aşağı tabakasından olduğu, dolayısıyla da onların görüşlerine itibar edilmemesi gerektiği belirtildi.²²

4. Hasun'un Baskılara Dayanamayıp Papanın Yanına Gitmesi

Venedik Mihitaristlerinin Osmanlı Hükûmeti üzerinde bırakmış olduğu olumsuz tutum, onların İstanbul'da birkaç yıldır sürdürdükleri faaliyetlerden kaynaklanmaktaydı. Mihitaristler İstanbul'daki Katolikleri kendi tarafına çekmek için özellikle eğitim alanında faaliyette bulunuyorlar ve bu amaçla nizamnameler hazırlayıp, devletten gizli cemiyetler kuruyorlardı. Halktan da haksız yere para topluyorlardı. Sadrazam arz tezkiresinde, "*Mihitaristlerin talebiyle meclisin teşkili hem patriğin dinî ve dünyevi işlerine zıt hem de devletçe münasip olmayacağından bu meclisin teşkiline müsaade edilmemesi gerekir.*" diyerek padişaha uyarıda bulundu.²³

Mihitarist taraftarlarının isteklerinin yerine getirilmemesi karşısında ne gibi sonuçların doğabileceği Meclis-i Vükelada²⁴ müzakere edildi. Müzakereler sonucunda onların *ikide bir gizli olarak cemiyet teşkil etmelerinin ve meclis oluşumu için teşebbüste bulunmalarının uygun olmayacağından* onlara belirtilmesine karar verildi.²⁵ Ancak devletin bu kararlılığı karşısında Mihitaristlerin "*Hükûmet, maarifin ilerlemesini engelliyor.*" gibi uluslar arası yaygaralar koparması da ihtimal dâhilindeydi. Bunun için Mihitaristleri ikna etmenin yolları arandı. İki görüş öne sürüldü: Birincisi, Katolik Ermeni patriği cemaatin lideri olduğundan bu tür teşebbüslere kalkışmaması için Mihitaristlere uyarıda bulunması; ikincisi ise, iki taraf da birlikte çağrılarak Babıâli'de gerekli uyarıların yapılması idi. Ancak Meclis-i Vükela, Mihitaristlerin zaten patriğe zıt olduklarından patriğin böyle bir uyarı yapması düşmanlığı daha da arttıracığından birinci şıkkın zorluğunu, iki tarafın birlikte çağrılıp tenbihlerde bulunulması da sanki onları muhakeme ediyormuş gibi bir izlenim doğuracağından ikinci şıkkın uygulanmasının zorluğunu dile getirdi. Bu iki ihtimali uygulamanın zorluğu, Osmanlı Hükûmeti'nin gayrimüslim cemaatlerin çoğunda karşılaştığı genel bir problemdi. Hükûmet bunun karşısında ara bir formül bularak iki tarafın ileri gelenlerinin ayrı ayrı hariciye nazırının yalısına çağrılarak uyarılarda bulunulmasına karar verdi. Ayrıca bu karardan sonra yine de aralarındaki düşmanlıklar artıp asayiş tehdit edecek bir durum ortaya çıkarsa hükûmetin tavrının daha da sertleşeceğine dair tembihlerde bulunuldu. Patriğe de bu gibi durumların ortaya çıkmaması için cemaat içerisinde sükûneti sağlaması gerektiği uyarısı yapıldı.²⁶

Hükûmetin uyarıları karşısında Hasun, sükûneti sağlamaya çalıştıysa da bunda başarılı olamadı ve çok geçmeden de patriklikten istifa etti.²⁷

²² BOA, A. AMD., 1/93.

²³ BOA, İ. MSM., 34/976, 3. varak.

²⁴ Meclis-i Vükela, bugünkü anlamda bakanlar kurulunu ifade eder.

²⁵ BOA, HR. TO., 409/17.

²⁶ BOA, İ. MSM., 34/976, 3. varak; 34/977.

²⁷ BOA, İ. MMS., 38/1600.

Verdiği istifa dilekçesinde kendisinin uzun zamandan beri hasta olduğunu ve hava değişimine gereksinimi olduğunu belirtti.²⁸

Hasun'un istifası padişah tarafından kabul edildi ve kısa zaman içinde yapılan seçim sonucunda Erzurum Murahhasası Selviyan Efendi patrik olarak atandı.²⁹ Çok zaman geçmeden Selviyan eski Patrik Hasun'un Roma'ya gitme isteğini belirten bir dilekçeyi Hariciye Nezaretine verdi. Dilekçesinde, Hasun'un gitmek isteme nedeninin papanın Roma'daki isyan hareketlerini bastırıp tekrar kendi hükümetini ortaya koyduğundan onu tebrik amaçlı olduğunu belirtti. Selviyan Efendi dilekçesinde ayrıca Hasun'a yol harçlığı verilmesinin Katolik milleti tarafından sevinçle karşılanacağına dair devletten niyazda bulundu. Sadrazam, padişaha yazdığı arz tezkiresinde Hasun'un Roma'ya gönderilmesinin Osmanlı ile Papalık arasındaki ilişkilerin gelişmesine yardımcı olacağını belirterek kendisine beş yüz kuruş atıyye-i seniyye verilmesinin uygun olacağını belirtti. Padişah tarafından sadrazamın istekleri uygun görüldü ve yol harçlığı verilerek Hasun Roma'ya gönderildi.³⁰

Hasun'un Roma'ya gönderilmesi ve yeni patriğin daha ılımlı bir siyaset izlemesi cemaat içerisindeki kavgaları bir nebze olsun azalttı. Bu arada cemaatin ileri gelenleri Katolik Patrikhanesinde geniş tabanlı bir meclis teşkil edilmesinin tartışmaları sona erdireceği düşüncesiyle patriğe bu konudaki isteklerini dile getirdiler.³¹ Patrik de onların isteğini uygun görerek Hariciye Nezaretine bir dilekçe yazdı ve cemaatinin isteklerini bildirdi. Ancak bu arada esnaf grubundan birkaç kişi Babiâli'ye tam zıt yönde bir dilekçe vererek böyle bir meclisin kurulmasına karşı olduklarını dile getirdiler. Babiâli yaptığı incelemeler sonucunda meclisin oluşturulmasını istemeyen grubun itibar sahibi kişilerden olmadığını belirtti ve Osmanlı açısından önemli olanın kişilerin *devlet nazarında bilinmiş, tecrübeli reisler, ileri gelenlerin sözleri olduğu ve sözün ayağa düşürülmemesi gerektiği* vurgulandı ve meclisin kurulması uygun görüldü.³²

Burada dikkat çeken hususlardan biri de Babiâli'nin patriğin görüşünü dikkate almasıdır. Çünkü daha önce Hasun zamanında da böyle bir meclisin kurulması için Katolik Ermenilerin bir kısmı tarafından istek geldiğinde hükümet patriğin görüşü doğrultusunda meclisin kurulmasına izin vermemişti.³³

5. Hasun'un Roma'da Osmanlı Devleti'nin Yararına Yaptığı Çalışmaları

Katolik Ermeniler için millî bir meclis teşkil edildikten sonra Osmanlı Hükümeti başka bir sorunun çözümüne daha girişti. Bu sorun uzun

²⁸ BOA, İ. HR., 48/2273; A. AMD., 15/49.

²⁹ BOA, Gayrimüslim Cemaat Defteri, nr. 13, s. 40; İ. HR., 48/2289.

³⁰ BOA, İ. HR., 57/2677.

³¹ BOA, İ. HR., 56/2610.

³² BOA, A. AMD., 11/24.

³³ bk. BOA, İ. MSM., 34/977.

zamandır devletin başını ağrıtan *ecnebi piskoposlar meselesi* idi. Ecnebi piskoposlar uzun zamandan beri Fransa ve Avusturya devletinin aracılığı ile atanmaktaydı. Hasun, Roma'da bulunduğu süreçte bu sorunun çözümü için Osmanlı Devleti ile beraber hareket etti.³⁴ O, papanın hariciye nazırı Kardinal Antonelli ile yaptığı görüşmelerde Osmanlı Devleti'nin şu iki konuda çok hassas olduğunu belirtti:

1) Osmanlı, Katolik tebaasının kendisi ile ilgili olan millî ve dinî münasebetlerinde ecnebinin müdahalesine karşıdır.

2) Osmanlı'nın Katolik tebaası hangi millet ve mezhepten olursa olsun bunların papazları da Osmanlı Devleti'nin tebaasından olacaktır. Osmanlı, Papalığa karşı olan güvenine bağlı olarak bundan böyle Katolik tebaanın manevi idarelerine tayin edilecek piskoposlar ve diğer rütbede olan ruhani reisler dinî işlerinde ecnebi tavassutunu kabul etmeyecek ve doğrudan doğruya Osmanlı Devleti'ne müracaat edeceklerdir. Bu milletin reisleri de Devlet-i Âliye tarafından bu sıfatla tanınacaklardır.³⁵

Kardinal Antonelli Hasun'a, ancak papa ile görüştüğünden sonra Osmanlı Devleti'nin isteğine cevap verebileceğini belirtti. Antonelli daha sonra papa ile görüştü ve Osmanlı Devleti'nin isteğinin kendileri açısından da makul olduğunu belirtti. Ancak ilave olarak bunun gibi müşkül durumların ortadan tamamen kalkması için Osmanlı Devleti'ne bir papa memurunun tayin edilmesinin uygun olacağını dile getirdi. Hasun, papa ve Antonelli ile yaptığı görüşmeleri İstanbul'a gönderdiği birkaç mektubuyla bildirdi hatta bu konudaki gayretlerini belirterek kendini övmekten geri de durmadı.³⁶

Hasun'un Osmanlı Devleti nezdinde yapmış olduğu çalışmalar hükûmet tarafından övgüyle karşılandı. Sadrazam padişaha yazdığı arz tezkiresinde Hasun'un gayretlerini dile getirerek papanın Osmanlı Devleti'nin görüşü doğrultusunda karar vermesinin memnuniyet verici bir durum olduğunu belirtti. Sadrazam ayrıca papa ile bu sorun halledildiğinden aynı konu üzerinde Fransa ve Avusturya ile görüşmeye gerek kalmadığını belirtti. Zaten onların zıt yönde karar vermeleri de mümkün değildi.³⁷

Hasun'un öne sürdüğü teklifleri Papa IX. Pie'nin kabul etmesinin nedeni Osmanlı Devleti ile Roma arasında meydana gelen karşılıklı iyi niyetlerin bir sonucu olarak kabul edilebilir. Özellikle IX. Pie'nin Papalık makamına gelişiyile beraber ilişkiler yeni bir seyir izlemişti. Kudüs'te Latin Patrikliğinin kurulmasına Osmanlı Devleti tarafından izin verilmesi Vatikan'ı sevindirmişti. Çünkü Latin patriği XIII. yüzyıldan beri Kudüs'te oturmuyordu. Bu olaydan sonra IX. Pie buraya Joseph Valerga'yı patrik olarak atadı.³⁸ Ancak Valerga daha sonraki yıllarda görüleceği üzere Hasun

³⁴ BOA, İ. HR., 66/3221, 1. varak.

³⁵ BOA, HR, TO., 411/43, 412/4; A. AMD., 19/10; İ. HR., 66/3221.

³⁶ BOA, İ. HR., 66/3221, 1. varak.

³⁷ BOA, İ. HR., 66/3221, 2. varak.

³⁸ Mehmet Aydın, "Katolik Misyonerliğin Dünü ve Bugünü", s. 113.

ile beraber çalışacak ve Doğu Katolikleri arasında Roma'nın hâkimiyetini sağlamlaştırmak için birçok faaliyette bulunacaktı.³⁹

6. Piskoposların Seçimi İçin Hasun'un Papalıkla Yaptığı Kulis Faaliyetleri

Piskoposların atanması meselesi ilk olarak 1846 yılında Hasun'un patrikliğe atanması sorunu ile gündeme gelmişti. İstanbul'daki Katolikler İstanbul başpiskoposunun ruhaniler ve cemaatin ileri gelenleri tarafından seçilmesini isterken papa, Hasun'u tek tarafı olarak atamıştı. Katolik amiraların papaya gönderdikleri şikâyet mektupları karşısında papa da Hasun'a bir mektup yazdı ve İstanbul'daki Katolik cemaatinin durumunu bildirmesini istedi. Hasun, papaya 1847 yılının mayısında yazdığı mektubunda papanın hükümrancılığının İstanbul'daki Katolik Ermeniler arasında sağlamlaştırılması -yani Propaganda ekolünden gelen ruhbanın cemaatin liderliğini elde etmesi- için iki hususun altını önemle çizdi. Bunlardan birincisi İstanbul Başpiskoposluğu seçiminin İstanbul'da yaşayan ruhbanlar tarafından yapılması, ikincisi ise başpiskoposun hükümrancılığı dairesinde bulunması gereken piskoposlar tayin edilerek başpiskopos seçiminin bunlara havale edilmesi hususu idi.⁴⁰

Hasun, İstanbul'daki başpiskoposun mevcut durumda Propaganda ekolünden seçildiğini görüyor ancak ileride bunun engellenebileceğine dair endişeler taşıyordu. Ona göre Papalık muhalifi Katolik Ermenilerin kendi adamlarından bir başpiskopos seçememelerinin nedeni aralarındaki ihtilaflar nedeniyledi. Örneğin manastır sınıfından olan Katolik Ermenilerle papaz sınıfından olan Katolik Ermeniler arasında meydana gelen ihtilaflar bunun en başta geleniydi. Hiçbir rütbesi olmayan İstanbul'daki Katolik papazlar, manastırlı rahipleri cemaatin geneline değil de kendi tarikatlarına hizmet ettiklerinden bahsederek onlara misafir hükmünde bakmaktaydılar. Manastırlı rahipler de papazlar kadar kendilerinin de cemaate hizmette kusur etmediklerini belirtiyor ve papazların sahip oldukları haklardan mahrum edilmelerini kabullenemediklerini sürekli dile getiriyorlardı.⁴¹

Hasun'a göre gruplar arasındaki cedelleşmelere rağmen İstanbul Başpiskoposluğu makamının papa taraftarlarının elinde olması büyük bir başarı sayılırdı. Ancak zikredilen iki grup birleştiği zaman İstanbul başpiskoposunun Propaganda ekolünden bir şahıs tarafından yönetilmesi tehlikeye düşebilirdi. Hasun bunun en iyi örneğini Maruşyan'ın vefatından sonra kendisinin papa tarafından atanmasının İstanbul'daki tüm Katoliklerin -Mihitaristler, papaz sınıfı ve Antonyan rahipleri- karşı çıkışlarında gördüğünü belirtti. Hasun'a göre her iki grup da başpiskoposluk hakkının kendilerinde olduğunu düşünmekteydi. Papaz sınıfı zaman zaman başpiskoposun seçim usulüne karşı çıkıyor ve millet kilisesi idaresinin kendilerine ait olduğunu iddia ediyorlardı. Diğer tarafan

³⁹ Frazee, *a.g.e.*, s. 233.

⁴⁰ Taksim Atatürk Kütüphanesi, Muallim Cevdet, nr. 1591, s. 23.

⁴¹ Taksim Atatürk Kütüphanesi, Muallim Cevdet, nr. 1591, s. 24.

Venedik Mihitaristleri de şahsi menfaatleri için İstanbul Başpiskoposluğu makamının manastır ruhbanlarından birine verilmesini istiyorlardı.⁴²

Hasun, İstanbul başpiskoposunun seçimindeki zorlukları dile getirdikten sonra mektubunda ikinci bir soruna değindi. O da eyalet piskoposlarının hangi usule göre atanacağıydı. Hasun'a göre İstanbul Başpiskoposluğunu elde etmiş olan zat her ne kadar Osmanlı Devleti'nin diğer bölgelerindeki Katolik Ermenilerle haberleşmeleri postalar vasıtasıyla yerine getirebiliyorsa da yine de birçok sorunla karşı karşıya kalınmaktaydı.⁴³

Bu sorunların ilki İstanbul'daki başpiskoposun makamının Osmanlı Devleti'nin diğer bölgelerinde yer alan Katolik Ermeni mahallerinden uzak olduğundan bizzat buraların kontrol edilememesi idi. Başpiskoposun ruhani hâkimiyeti altındaki bölgeler bundan dolayı papaz sınıfından vekiller tarafından idare edilmekteydi. Ancak oradaki papazları teftiş etmeye gelenler olmadığından pek çok suistimal yaşanmaktaydı. Özellikle papazlar şahsi menfaatleri için birçok suiistimallerde bulunduğundan halk bunlara gereken değeri vermemekteydi. Hasun'a göre halkın saygı göstereceği piskopos sınıfından olan bir kişinin buralara atanması işleyişi daha da kolaylaştırabilecekti. Diğer bir husus da Osmanlı'nın piskopos sınıfından olan murahhaslara papaz sınıfına göre daha çok değer vermesiydi. Çünkü piskoposlar devlet yetkililerince daha üst makamda görüldüklerinden onlara daha çok itimat edilmekteydi.⁴⁴

7. Hasun'un Başına Buyruk Tavırları ve Osmanlı'nın Kızgınlığı

Hasun'un piskopos atanması ile ilgili göndermiş olduğu mektup Papalık tarafından hemen uygulamaya konulmadı. Bunun nedeni İstanbul'daki Katolik Ermeniler arasındaki ihtilafların daha da artacağı endişesi idi. Ancak ilerleyen süreçte Hasun'un istifa edip Roma'ya gitmesi ve cemaatin başına ılımlı bir patriğin geçmesi ihtilafları bir nebze olsun azalttı. Gelişmelerden memnun olan Papalık, Hasun'un geçmişte mektubunda altını çizmiş olduğu hususların uygulanma zamanı geldiği kanısına vardı. Bu amaçla Papa IX. Pie, 30 Nisan 1850 tarihinde Ankara, Artvin, Bursa, Erzurum ve Trabzon piskoposluk bölgelerine Hasun'un gönderdiği adayları atadı. Ancak atanan piskoposların ruhani töreni İstanbul'daki Katolik Ermeni Kilisesinin ulusal meclisine danışılmadan yapılmıştı. Yine papa aynı süreçte, Hasun'u da ulusal meclise danışmadan başpiskopos olarak doğrudan doğruya tayin etti.⁴⁵

Vatikan'daki haberler İstanbul'a ulaştığında hem Osmanlı hem de Papalık muhalifleri –özellikle papaz sınıfı- tarafından büyük tepkiyle karşılandı. Çünkü Katolik Ermeni kiliselerinde bir müddetten beri piskoposların seçimi hem sivil hem de ruhanilerin katılımıyla

⁴² Taksim Atatürk Kütüphanesi, Muallim Cevdet, nr. 1591, s. 27.

⁴³ Taksim Atatürk Kütüphanesi, Muallim Cevdet, nr. 1591, s. 30.

⁴⁴ Taksim Atatürk Kütüphanesi, Muallim Cevdet, nr. 1591, s. 32.

⁴⁵ Frazee, *a.g.e.*, s. 262.

gerçekleştirilmekteydi. Papanın tek tarafı olarak yaptığı atama onları çok gücendirdi. Osmanlı Hükümeti'nin kızgınlığı ise piskopos atanması gibi çok önemli bir konuda görüş dahi alınmamış olmasıydı. Piskoposlar görev yaptıkları yerlerde ruhani vazifelerinin yanında aynı zamanda Osmanlı yönetiminin sivil idari yöneticileri de olduğundan hükümete danışılması gerekliydi.⁴⁶

Muhalifler kızgınlıklarını resmî bir başvuru ile Babiâli'ye iletiler ve papanın yaptığı işin kilise hukukuna aykırı olduğunu dile getirdiler. Babiâli şikâyetleri haklı buldu ve gayrimüslim cemaat reislerinin dünyevi görevlerle de mükellef olduğunu belirterek yeni piskoposlara berat vermedi.⁴⁷ Bunun üzerine Katolik Ermeni patriği, Hariciye Nezaretine piskoposların atanması ricasıyla arzuhâl verdi.⁴⁸ Patriğin isteği Babiâli tarafından şu cümlelerle reddedildi:

"Piskoposlar buldukları mahallerde Osmanlı Devleti'nin Katolik tebaasının reisi olduklarından bunların seçimlerinin yalnız papazlar ile Roma'ya bırakılması kesinlikle münasip değildir. Yeni atanmış olan piskoposların memuriyet yerlerine gidebilmeleri için berat talep edilmektedir. Bu piskoposların kişiliklerine ve papanın piskopos tayininde ayınca olan hukukuna bir diycek yoktur. Ancak piskoposlar mezhep reisine olan ruhani olan bağlılıklarından başka milletin dinî işlerini yerine getirmekle de yükümlüdürler. Onların dinî görevleri yerine getirmeleri bir anlamda Osmanlı memurluğunu da ifade ettiğinden devletin öncelikle bu kişilerin ne fikir ve mizaçta adam olduklarını bilmesi gerekir..."⁴⁹

Babiâli piskoposların atanması ile ilgili olarak ortaya koyduğu yukarıdaki hassasiyetine ilave olarak piskopos seçiminin bir sene önce tesis edilmiş olan millet meclisinde yapılmasının gerekliliğini vurguladı. Yani devletin istediği seçim tüm Katoliklerin katılımı ile yapılmalıydı. Papalığın yetkisi ise millet tarafından seçilen piskoposa ruhani takdis yapmakla sınırlı kalmalıydı.⁵⁰

8. Hasun'un Diplomatik ve Barışçıl Çabaları

Doğulu Katoliklerin kadim âdetlerine müdahale etme teşebbüsleri hem Osmanlı'nın hem de İstanbul'daki muhalif Katoliklerin Papalıkla ilişkilerini gerginleştirirken, Rusya'nın Osmanlı için oluşturduğu tehdit kimi zaman Roma ile birlikte hareket etmeye vesile oluyordu. Örneğin Balkanlar'da zaman zaman ortaya çıkan isyanlar Osmanlı'yı çok zor durumda bırakıyordu. Bu isyanların çoğu da Rusya'nın kışkırtması sonucu meydana geliyordu. Yine bu isyanlardan biri Bosna ve Hersek'te ortaya çıkmış ve devletin isyanları bastırmasında Hasun'un büyük gayretleri görülmüştü.⁵¹

⁴⁶ Frazee, *a.g.e.*, s. 262.

⁴⁷ Engelhardt, *a.g.e.*, s. 282.

⁴⁸ BOA, İ. HR., 77/3815.

⁴⁹ BOA, İ. HR., 78/3815, 2. varak.

⁵⁰ BOA, İ. HR., 78/3815, 3. varak.

⁵¹ Çark, *Türk Devleti Hizmetinde Ermeniler*, s. 164; Ayrıca Papanın Balkanlar'daki Katolikleri Rus nüfuzundan korumak için aldığı tedbirlerin ayrıntıları için bk. BOA, HR. SYS., 157/49.

Osmanlı Devleti'nin Bosna-Hersek vilayetinde çok miktarda Katolik tebaası bulunmaktaydı. Papanın isteği ile Hasun buradaki Katolik cemaati ile görüşmüş ve Ortodokslar gibi Rusya'nın kışkırtmalarına alet olmamalarını onlardan istemişti. Hasun'un da gayretleri ile hükûmet, isyanları bastırmada başarılı olmuştu. Bundan dolayı o, Âli ve Mithat paşaların büyük bir itimat ve güvenini kazandı.⁵² Hatta kendisine birinci rütbeden Mecidi nişanı verilerek devlet tarafından taltif edildi.⁵³

Hasun'un devlet tarafından önemsenmesini sağlayan etkenlerden biri de Osmanlı'da yaşayan farklı gayrimüslim unsurlar üzerindeki etkisiydi. Örneğin Fener Patrikhanesi'nden ayrılmak için Rusya'ya güvenen bir grup Bulgar, bu devletten yardım alamayacaklarına kani olup ümitlerini kestiklerinde Katolik olan Fransa'nın yardımını elde etmek için iki bin kişi ile beraber Katolik olmuşlardı. Bunların Katolikliğe geçişleri ile ilgili ruhani törenleri Katolik Ermeni Patrikhanesinde Hasun tarafından Aralık 1860'da gerçekleştirilmişti. Bulgarlar bu katılımdan önce Katolikliğe geçme hususunda Hasun'la makamında bir dizi görüşmelerde bulunmuşlardı. Onların öncelikli olarak üzerinde durdukları husus kendi idari özerkliklerini korumaları idi. Hasun ise bu konuda onlara yardım etmeye çok heveslenmiş ancak aklında bazı şüpheleri olduğundan Roma ile görüşmesi gerektiğini belirtmişti. Daha sonra Roma ile yaptığı görüşmelerin neticesinde bunların isteklerinin reddedilmemesi için Propaganda teşkilatından emir almıştı. Bulgarların Katolikliğe kabul edildiği bu ayinde papanın İstanbul'daki Latin vekili Brunoni de hazır bulundu. Ancak Bulgar Arşimandriti Makari'nin Katolik mezhebine geçmelerinde özellikle Hasun'un emeğine vurgu yapması onun Ermenilerin dışındaki diğer Katolik grupları üzerinde ne kadar etkili olduğunu göstermektedir.⁵⁴

9. Hasun'un İstanbul ve Kilikya Katogikosluğu Makamının Başına Getirilmesi

Hasun'un yukarıda belirtilen diplomatik ve barışçıl çabaları Osmanlı'yı memnun ederken Papalıkla yürüttüğü gizli faaliyetleri ise rahatsızlık meydana getirmekteydi. Osmanlı, Katolik Ermeni grupları arasındaki tartışmalara devletin hukukunun zedelenmemesi çerçevesinde bakarken Papalık ise evrensellik iddiasıyla kendi egemenliği zemininde olaylara yaklaşmaktaydı.⁵⁵ Papa IX. Pie, bu amaçla Haziran 1862 yılında Propaganda teşkilatının içerisinde Doğu Kiliseleri ile ilgilenecek olan özel bir komisyon kurdu. Komisyonun açılışında papanın mektubundaki "*Vatikan'ın sizden istediği tek şey Katolik inancına aykırı olacak hiçbir şeyin öğretilmemesidir.*" sözü vurgulandı. Bununla komisyonun amacının Doğu Kiliselerinin ayinlerini korumak olduğu belirtiliyordu. Komisyona bunun yanında birtakım misyonlar da yüklenmişti. Öncelikle, doğuda Hristiyanların birliğini

⁵² Çark, *a.g.e.*, s. 164.

⁵³ *Takvim-i Vekayi*, 4 Recep 1276/17 Şubat 1860.

⁵⁴ Frazee, *a.g.e.*, s. 244.

⁵⁵ S. Vailhe, "Uniat Armenian Archbispopric", *The Catholic Encyclopedia*, C IX, s. 293.

sağlayacak şekilde tavır sergileyecekti. Ayrıca, bu bölgedeki okul, kilise, manastır ve diğer kurumların durumları hakkında bilgi elde edecekti.⁵⁶

Yukarıda zikredildiği şekilde Papa IX. Pie'nin Hristiyan birliğinin sağlanması gibi amaçlarla 1860'lı yıllardan sonra yoğun bir çaba içerisine girmesinin birtakım nedenleri vardı. Bu nedenlerden biri teolojik, diğeri ise siyasi idi. Teolojik neden, Vatikan'ın inanç öğretileri doğrultusunda Doğulu Hristiyan geleneklerine kısmen saygı göstererek birlik sağlama düşüncesi idi. Siyasi neden ise Avrupa'daki Katolik ülkelerin kendisine karşı almış olduğu tavırdan dolayı siyasi bir güç elde etme çabaları idi.⁵⁷ Bu iki önemli nedenle birlikte Papa IX. Pie'nin kişisel hırslarının da bu hususta etkili olduğu göz ardı edilemezdi.⁵⁸

1864 yılına gelindiğinde IX. Pie Katolik Kilisesi bünyesinde bir Konsil toplanması için çağrı yapmayı düşünüyordu. Papanın düşüncesine göre Batı Kilisesi ne kadar güçlenirse Doğu Kiliseleri ile -hatta Ortodoks Kilisesi ile bile- ilişkiler daha iyi olabilirdi.⁵⁹ Bu amaçla o, doğunun iki büyük şefi olan Paulo Brononi (İstanbul Katolik rahibi) ve Giuseppe Valerga (Kudüs patriği)'nin bu konudaki fikirlerini sordu. Onlar da Katolik Kilisesi dışındaki hiçbir piskoposun papanın görüşüne katılmayacağını belirttiler. Hasun ise papanın sadece doğunun patriklerine değil bütün piskoposlarına mektuplar gönderebileceğini belirterek farklı bir yorum getirdi. Ne tuhaftır ki olaylar bu minvalde giderken IX. Pie Doğu Kiliselerini otonomi yönetiminden çıkarmayı amaçlayan *Reversurus*'u (Değişiklik Nizamnamesi) 18 Temmuz 1867 tarihinde yayınladı. Nizamnamenin diğer cemaatlerde uygulanıp uygulanamayacağını anlamak için bunu öncelikle Hasun vasıtasıyla Katolik Ermeni cemaatinde denemeye kalkıştı.⁶⁰ İşte papa bu aşamadan sonra Doğu Katolik cemaatleri arasındaki ayrışmayı artık fiili olarak gerçekleştirecek tehlikeli bir adım atmıştı. Tabii olarak da bu ayrışmanın en büyük etkisi birçok farklı Katolik Ermeni grubunun bulunduğu İstanbul'daki cemaat arasında görülecekti.⁶¹

Papalığın *Reversurus*'u ilan etmesinden kısa süre önce Katolik Ermenileri ilgilendiren önemli bir gelişme daha olmuştu. O da İstanbul Katolik Ermeni Patrikhanesi ile Lübnan'da bulunan Kilikya Katogikosluğunun birleştirilmesi idi. Papa, Kilikya Katogikosunun başına buyruk tavırlarından rahatsız olduğundan uzun zamandır onu etkisizleştirmenin yollarını arıyordu. Yaşanan yeni gelişmeler Papalığa büyük bir fırsat verdi. Olay şu şekilde gelişmiştir: Kilikya Patriği Katogikos VIII. Krikor Pierre (1843-1866) özerklik idaresini korumakta kesin kararlı olduğundan 1860 yılında İstanbul Katolik Patrikliğinden tamamen ayrı

⁵⁶ Frazee, *a.g.e.*, s. 232.

⁵⁷ Frazee, *a.g.e.*, s. 232.

⁵⁸ *Basiret*, 1 Ramazan 1289/3 Kasım 1872.

⁵⁹ Frazee, *a.g.e.*, s. 232, Papa IX. Pie'nin doğudaki kiliseleri Batı kilisesi ile birleştirme ve aralarındaki ihtilafları gidermesi ile ilgili uğraşları İstanbul'da yayınlanan gazetelerde de yoğun gündem oluşturmuştur. bk. *Takvim-i Vekayi*, 8 Recep 1285/24 Ekim 1868.

⁶⁰ Frazee, *a.g.e.*, s. 233.

⁶¹ bk. Tuğlacı, *a.g.e.*, C I, s. 4.

olmak için Babıâli nezdine bir vekil göndermiş ve onun bu hareketi Papalık makamını hayli rahatsız etmişti.⁶² Olay bu şekilde gergin bir süreçte gelişirken Katogikos Krikor 1865 senesinde öldü. Kurallara göre, katogikosluk makamı boş olduğu zaman cemaat bir patrik kaymakamı seçer ve bu kaymakam, patriğin seçilmesine memur olan meclise başkanlık ederdi. Patrik kaymakamlığına seçilen Serup Favityan, Katogikos Pierre'nin halefini seçmek için bütün başpiskoposları Lübnan'da bulunan meclise davet etti. Fakat Papalık makamı meseleye müdahale ederek başpiskoposlara başka bir emre kadar oy vermemelerini tebliğ etti. Serup Favityan patrik kaymakamlığından azledilerek yerine Propaganda (kolejli) öğrencilerinden Malkon Mazaryan atandı. Katogikosu seçmekle görevli olan piskoposların sayısı da on ikiden beşe indirildi. Bu minvalde gelişen olaylardan sonra 2 Eylül 1866 tarihinde Başpiskopos Hasun, Kilikya Patrikliğine seçildi.⁶³ Seçimden sonra Hasun kendisini Babıâli tarafından tasdik ettirmeksizin papanın duasını alma bahanesiyle Roma'ya gitti. Patrik, seçim usulüne aykırı olarak Katolik Ermeni Kilisesinin daha önce sahip olduğu hukuk ve imtiyazları papaya teslim etti. Papa da onu patrik olarak atadı.⁶⁴

Hasun patriklik sıfatıyla birlikte Reversurus nizamnamesinin hükümlerini cemaati arasında uygulayabilmek için uygun ortam oluşturmaya başladı. Onun İstanbul ve Vatikan'da nabız yoklama şeklinde devam eden çabalarına Katolik Ermeniler ilk başta çok sert tepki vermediler. Ancak İstanbul'daki Patrikhane meclisinde Reversurus'un şartlarına uyulması gerektiğini kesin bir dille ifade ettiğinde ipler kopmaya başladı. Çok geçmeden cemaat mensupları onun başına buyruk girişimlerine çok sert tepki verdiler. Hasun muhaliflerine göre Reversurus nizamnamesinin hükümleri kabul edilirse Katolik halktan herhangi biri ne seçime katılabilir ne de bir söz sahibi olabilirdi. Ayrıca piskoposluk bölgelerine atamalar ise ancak iki şekilde yapılabilirdi. Bunlardan biri Propaganda tarafından yapılacak doğrudan bir atama şekli; diğeri ise Katolik Ermeni Piskoposların oluşturduğu meclisin üç aday belirlemesi şekliydi. Papa da bu üç adaydan birini kendi kriterlerine göre seçebilirdi.⁶⁵

10. Hasun'un Muhalif Katoliklerle İpleri Koparması

Papalığın ve Hasun'un Reversurus'tan geri adım atmaması üzerine gruplaşmalar daha da keskinleşti ve olaylar tekrar dini polemiklere dönüşmeye başladı. Muhaliflerden özellikle Antonyan grubundan olanlar Papalığın genelgesinin kabul edilemez olduğunu söylüyorlar ve kendilerini şöyle savunuyorlardı: *"Biz Doğu Ermeni Katolik Kilisesinin sadık bir üyesi olmanın yanında aynı zamanda Aydınlatıcı Aziz Krikor'a kendimizi adanmış"*

⁶² Engelhardt, *a.g.e.*, s. 283.

⁶³ Engelhardt, *a.g.e.*, s. 283.

⁶⁴ BOA, HR. TO., 455/4; Frazee, *a.g.e.*, s. 265; John Whooley, "The Armenian Catholic Church: a study in history and ecclesiology", Heythrop Journal, Volume 45, Issue, 4, Oxford Publishing, UK, 2004, s. 419; Donald Attwater, Catholic Eastern Church, s. 206.

⁶⁵ Frazee, *a.g.e.*, s. 265-266.

kişileriz. Bizler kiliselerimizin âdetlerini, ayrıcalıklarını ve atalarımızdan beri gelen bozulmamış haklarımızı kullanmak istiyoruz.”⁶⁶

Papalığa göre muhalif Katoliklerin yukarıdaki eleştirilerin haklı bir tarafı yoktu. Papa IX. Pie, “Eğer Papa evrensel kilisenin lideri olarak Katolik kilisesinin yönetimi ile ilgili düzenlemelerde bir karar veremeyecekse onun otoritesi nerede kalacaktı.”⁶⁷ diyerek bir anlamda her bir Katolik ferdin tüm yönüyle Papalık makamına itaat etmesi gerektiğini ima ediyordu.

Muhalif grubun geri adım atmaması üzerine Papalık bu defa aforoz kozunu kullandı ve 1870 yılının sonuna doğru rahip sınıfından kırk kişinin Vatikan’a ve Patrik Hasun’a karşı geldiği iddiasıyla Katolik inancından çıktığını duyurdu. Rahip sınıfının dışındakilerden de birçok kişiyi aforoz etmişti ancak bunların kaç kişi olduğu belli değildi. Antakya Başpiskoposu Kazancıyan, Kıbrıs Piskoposu Gasparyan, Diyarbakır Piskoposu Bahtıyryan ve Amasya Piskoposu İgnatus Kalıpcayan aforoz edilen yüksek rütbeli ruhani liderlerdendi. Papa bunun yanında ayrıca 17 Antonyan’ı, 20 Mihitarist’i ve Bizmar’daki 5 keşiş ve on papazı da kınadı.⁶⁸

Papalığın bu tavırları nedeniyle Katolik Ermeniler artık aynı kilisede ibadet edemez hâle geldiler. Bu durum doğal olarak Osmanlı vilayetlerinde özellikle de İstanbul’da şehir asayişini tehdit etti. Hemen her gün Beyoğlu, Galata ve Kumkapı civarlarındaki kiliselerde arbede yaşanmaya başladı. Gelişmeler Osmanlı Hükümeti’nin müdahale etme sürecini beraberinde getiriyordu.⁶⁹ Ancak hükümet ilk başlarda ne yapacağını kestiremiyordu. Çünkü tartışmaların gayrimüslim bir cemaatin iç meselesi olma şüpheleri vardı. Hükümet zamanla şüphelerinden arındı ve gelişmelerin Osmanlı’nın kamu düzenine zarar verdiği kanısına vardı. Dolayısıyla Reversurus nizamnamesine karşı tavır aldı ve bu nizamnamenin kabul edilemez olduğunu belirtti.⁷⁰ Ancak Papalık ile de ilişkiler tam olarak kesilmedi. Bu amaçla Papalığın İstanbul vekili Poleyim ile bir dizi görüşmeler yapıldı. Papalık yetkilileriyle yapılan görüşmeler tartışmaları bitirmek bir yana daha da alevlendirdi. Özellikle Poleyim Papalık muhalifi Katoliklere *imanname* isminde bir belge göndermiş ve yaptıklarından pişman olduklarını belirten bu belgeyi imzalamalarını istemişti. İmanname belgesini kabul etmezlerse *rafizi* olacaklarını belirtmişlerdi. Muhalifler ise rafizilik suçunun çok kötü bir isnat olduğunu belirterek kendilerinin yaklaşık altı ay önce açıklamış oldukları *ilannameyi* gündeme getirdiler. İlanameleri şu maddeleri içeriyordu.

- Ayrılmaları Katolik mezhebine aykırı değildir.
- Şark kiliselerine ait olan hüküm ve nizamlar korunacaktır.
- Hasun’u tanımayacaklardır.⁷¹

⁶⁶ Frazee, *a.g.e.*, s. 267.

⁶⁷ Frazee, *a.g.e.*, s. 267.

⁶⁸ Frazee, *a.g.e.*, s. 267.

⁶⁹ BOA, Y. EE., 91/9.

⁷⁰ BOA, İ. MMS., 39/1632.

⁷¹ Millet Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 281.9, s. 34.

11. Osmanlı'nın Hasun'u Görevinden Azletmesi

Papalık yetkilileriyle yapılan görüşmelerde olumlu bir netice alınmamasıyla birlikte Osmanlı Hükûmeti de kalıcı adımlar atma zorunluluğunu kendinde hissetti. Her ne kadar Papalıkla ilişkiler gerginleştirilmek istenmiyor ise de yapılanları kabul etmek de mümkün değildi. Üstelik Papalık geçen süreçte Reversurus belgesinden pek geri adım atıyor da gözüküyordu.⁷² Papalık istediklerini Hasun eliyle yürütmeye çalıştığından gruplaşmalarda *Hasunist* ve *Antihasanist* isimleriyle anılmaya başlandı. Osmanlı Hükûmeti bir nebze rahatlama olur inancıyla sorunların odağına oturmuş olan Hasun'u şu ifadelerle görevinden azletti:

*"Osmanlı Devleti'nin hukukuna ve Şark Katolik Kilisesinin imtiyazlarına aykırı hareket ettiğinden dolayı 27 Eylül 1867 tarihinde kendisine patriklik makamı verilen Hasun Efendi görevinden azledilmiştir. Patrikliğin usul ve şartları gereğince yeni bir patrik seçmeleri için de Katolik cemaatine gerekli izin verilmiştir."*⁷³

Hasun'un azledilişi neticesinde onun taraftarları ve Papalık büyük hayal kırıklığı yaşadı. Hatta Papalık sorunun çözümü için Kardinal Franki'yi *fevkalade sefir* unvanıyla İstanbul'a gönderdi. Ancak Franki'nin çabaları da bir netice vermedi.⁷⁴

Osmanlı Devleti'ni ilgilendiren esas konu Hasun'un azledilişiyle birlikte Katolik Ermenilerin başsız kalmasıydı. Bunun için acil olarak patrik seçilmesi için gruplara yazılar gönderildi. Ancak her bir grup kendi adamlarından bir kişiyi patrik olarak seçmeye çalıştığından hükûmet bu çabalara karşı çıktı. Galatasaray Lisesinde Divan Beylikçisi'nin nezaretinde bir seçim yapılacağı belirtildi. Geniş katılımlı bir seçim olması için İstanbul'un birçok bölgesinde ilanlar asıldı. Ancak seçim günü geldiğinde Papa taraftarları fazla katılım göstermediler. Neticede çoğunluğun oyunu alan Diyarbakır Piskoposu Kúpeliyan yeni patrik oldu. Ancak Kúpeliyan Papalık muhalifi olan kanattandı.⁷⁵

Papalık makamı ve Fransa, Hasun'un görevden alınmasına ve Kúpeliyan'ın yeni patrik olarak seçilmesine itiraz ettiler. Ancak Osmanlı Hükûmeti Papalığın itirazlarını dikkate almadı. Çünkü gereken bütün iyi niyet ortaya konulmuş ancak bir netice alınamamıştı. Ayrıca papa taraftarlarını destekleyen Fransa'nın Almanya karşısında aldığı yenilgi Osmanlı'nın elini güçlendirmişti. Almanya her seferinde Papalık muhaliflerini destekliyor ve Papalığa ödün verilmemesi için Osmanlı'ya telkinlerde bulunuyordu.⁷⁶ Rusya da Sadrazam Mahmut Nedim Paşa aracılığıyla Hasun taraftarlarına ödün verilmemesi yönünde görüş belirtiyordu. Bu yönüyle Papalığa ödün verilmemesinde dış konjonktürün

⁷² *Basiret*, 15 Zilhicce 1287/7 Mart 1871.

⁷³ BOA, İ. MMS., 39/1632.

⁷⁴ BOA, HR. TO., 455/4, 1. varak.

⁷⁵ Türkan, İstanbul'daki Katolik Ermeni Gruplarının Sorunları ve Papalığın Müdahaleleri, s. 338.

⁷⁶ *Time*, February 15, 1874/ 15 Şubat 1874.

de büyük etkisi olmuştu.⁷⁷

Osmanlı Devleti'nin bu dönemde uğraştığı mesele sadece Katolik Ermenilerin ihtilafları değildi. Rum ve Bulgarlar arasında meydana gelen kilise tartışmaları da devletin başını iyice ağrıyordu. Bu durumu Theodor Kasab, sahibi olduğu Diyojen dergisinde mizahi üslubuyla şu şekilde yorumlamıştır: "Bu sene mesele çoğaldı. Tesadüf edenin vay hâline! Ben söyleyeyim siz parmaklarınızla sayınız. Birincisi Şark meselesi, ikincisi Bulgar meselesi, üçüncüsü de Hasun Efendi meselesi..."⁷⁸

12. Hasun'un İstanbul'dan Gitmemekteki İsrarı ve Osmanlı'nın Kararlı Tutumu

Sultan Abdülaziz'in iradesiyle Hasun görevinden azledildikten sonra kendisine İstanbul'da kalmasının uygun olmayacağı belirtilmiş ve geçici bir süre başka bir mahalle gitmesi istenmişti.⁷⁹ Ancak bu karara rağmen o, İstanbul'da kalmaya devam etti ve hükûmet tarafından atılan her adıma engel oldu. Bu nedenle de olumlu bir netice alınamadı.⁸⁰ Kardinal Franki Katolik Ermeni meselesini görüşmek için Roma'daki Osmanlı elçisinin yanına gittiğinde elçi Hasunla ilgili ona şikâyetinde bulundu. Hasun'un Dersaadet'te olduğu zaman zarfında cemaat arasındaki tartışmaları körüklediğini, bu nedenle de hükûmetin attığı adımlardan olumlu bir netice alınmadığını söyledi. Elçi ayrıca, onun Dersaadet'ten uzaklaştırılmasının ve papa tarafından kardinallik rütbesi verilmesinin çözüm yolunda önemli bir adım olacağını belirtti.⁸¹

Elçi yukarıdaki önerileri getirmenin yanında devletin kararlı bir tutum sergileyeceği imasında da bulundu. Eğer Hasun'un İstanbul'dan çıkarılması ile ilgili Papalık tarafından gözle görülür bir adım atılmazsa Osmanlı tek taraflı olarak gereken tedbirleri alacaktı. İşin ciddiyetinin nerelere varacağı ise şimdilik meçhuldü.⁸²

Osmanlı elçisinin bu sözleri karşısında Franki ise Hasun'un İstanbul'dan uzaklaştırılmasının zorunluluğunu kendilerinin de kabul ettiklerini ancak bunun gerçekleşmesi için Osmanlı'nın bir takım adımlar atması gerektiğini söyledi. Bunun en başında geleni ise cemaatin iki grubuna da ayrı ayrı patrik atanmasıydı. Bu şekilde Hasun'a kardinallik rütbesi

⁷⁷ BOA, Y. EE., 24/64; Millet Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 281.9, s. 61.

⁷⁸ *Diyojen*, 10 Rebiülevvel 1288/30 Mayıs 1871.

⁷⁹ BOA, İ. MMS., 41/1665.

⁸⁰ BOA, HR. SYS., 1765/33, 7. varak. Hasun'un uzun müddet İstanbul'da kalması muhaliflerin aşırı tepkisini çekmiştir. Hasun hakkında kimi zaman hakaret ve küfre varan derecede sözler sarf ettiklerine dair hükûmete şikâyetinde bulunulmuştur. Onlar da savunmaya geçip hükûmete verdikleri arzuhâllerinde Hasun'a sövmediklerine dair arzuhâl takdim etmişlerdir. bk. *Diyojen dergisi*, 25 Mayıs 1871.

⁸¹ Türkan, "İstanbul'da Ermeni Cemaatleri Arasındaki Dini ve İdari İhtilaflar ve Tartışmalar", *Basılmamış Doktora Tezi*, Konya, 2011, s. 216.

⁸² BOA, HR. SYS., 1765/36, 6. varak; 1786/25.

verilebilir ve onun İstanbul'dan uzaklaştırılması çok kolay bir hâle gelebilirdi.⁸³

Osmanlı Hükûmeti ise iki ayrı patrik atama işine sıcak bakmadığından Franki'nin istekleri uygun görülmedi ve Papalığın bu meseleyi sürüncemede bırakmak istediği kanaatine varıldı. Papalığın çözüme yanaşmamasından dolayı tek taraflı karar alındı⁸⁴ ve Hasun'a şu yazı gönderilerek İstanbul'da kalmasının uygun olmayacağı belirtildi. *"Bundan önce padişah iradesi ile memur olarak atandığınız Katolik Patrikliğinden daha önce ayrılmanız söz konusu olmuştu. Bu ayrılığın sebebi herkese malum olduğundan tekrar izah etmeye lüzum yoktur. Katolik milleti arasındaki düşmanlık sizin inadınız sebebiyle uzamıştır. Hukukla alakalı olan bu zıtlık şimdi asayişe de sirayet etmektedir. Devletin istediği huzur ve iki tarafın uyuşması sizin zatınız sebebiyle yerine gelmemektedir. Bu duruma kayıtsız kalınmayacağından Osmanlı Devleti'nde ikametinize devam edemeyeceğinizi üzüntüyle ifade ederiz."*⁸⁵

Tüm uyarılara rağmen Hasun dört beş ay kadar daha İstanbul'da kaldı. O, bu dönemde muhaliflerle olan mücadelesinde Roma ve Fransa'nın yardımının yanında basının gücünden de faydalanmaya çalışıyordu. Hatta bu amaçla sırf kendi düşüncelerini yansıtmaya için Saday-ı Hakikat isimli gazetenin kurulmasına yardımcı olmuştu. Ayrıca gazetenin yazarlarına yaptıkları propaganda karşılığında yüksek ücret vermeyi taahhüt etmişti. Ancak bir süre sonra gazetenin yazarları Hasun'un fikrini yaygınlaştırıp hükûmete ve diğer gruba karşı bir üstünlük sağlayamadığından dolayı suçlandılar ve ücretleri kesildi. Bundan dolayı da yazarlar ticaret mahkemesine başvurarak Hasun tarafından kendilerine vaad edilen taahhütlerin yerine getirilmesini istediler.⁸⁶

Hükûmet tarafından yapılan baskıların da etkisiyle Hasun hem Roma'nın ona daha fazla yardım edememesi hem de Fransa'dan umduğu desteği bulamaması nedeniyle Roma'ya gideceğini bildirdi. Yolculukla ilgili olarak hükûmete gönderdiği yazısında kendi haklılığını şu şekilde savunmaya devam etti: Cemaatin içerisindeki tartışmalara neden olan kişi kendisi değildi. Yaptığı tek şey muhalifleri Katolik mezhebinin ruhani kurallarına uymasını istemesiydi. Yaşanan tüm problemler de kendine muhalif olanların gayrimeşru isteklerine cevap vermemesinden kaynaklanmaktaydı. Otuz senelik ruhani memurluğu süresince Osmanlı Devleti'ne olan sadakatinden hiç ayrılmamıştı.⁸⁷

Hasun hükûmete gönderdiği yazısıyla birlikte Roma'ya gitmeden iki gün önce İstanbul'un Büyükdere semtindeki bir evde bazı taraftarlarıyla toplantı yaptı ve onlara kendisi gittikten sonra da muhaliflere ödün

⁸³ *Ceride-i Havadis*, 20 Rebiülevvel 1288.

⁸⁴ BOA, HR. SYS., 1786/25.

⁸⁵ BOA, HR. SYS., 1765/35.

⁸⁶ *Ceride-i Havadis*, 22 Muharrem 1289/1 Nisan 1872.

⁸⁷ BOA, HR. SYS., 1765/17, 2. varak.

vermemelerini istedi.⁸⁸ Çok zaman geçmeden de Triyeste yoluyla Viyana'ya ve oradan da Roma'ya gitti.⁸⁹

13. Hasun'un Tekrar Patriklik Makamına Oturması

Osmanlı Devleti'nin Katolik Ermeniler için yaptığı iyi niyetli düzenlemelere rağmen sorunlar yine bitmedi. Hükûmet bu yüzden Vatikan'a gayri resmi sıfatla yeniden memurlar göndererek Papalıkla tekrar iletişime geçti. Papalık makamının bu defa Reversurus Nizamnamesi'nden yumuşama sinyalleri vermesi ilişkileri olumlu etkiledi.⁹⁰ Özellikle IX. Pie'nin vefat edip yerine Doğu Katolik kiliseleri hakkında daha ılımlı görüşleri olan XIII. Leon (1878-1903)'un Papalığa gelmesi bu havayı daha da yumuşattı.⁹¹ Bu sürece 1877-1878 yılında yapılan Osmanlı-Rus Savaşı (93 Harbi) da itici bir etki yaptı. Osmanlı Devleti'nin Rusya karşısında yenilgiye uğrayıp büyük bir nüfuz kaybına uğraması Balkanlar'da bir milyona yakın Katolik nüfusu olan papayı da endişelendiriyordu. Neticede Papalık ile Osmanlı Devleti bu tehlikeye karşı kimi zaman ortak çalışmalar yapma noktasına geldiler.⁹²

Katolik Ermeni cemaati içerisinde cereyan eden tartışmalar 1879 yılına gelindiğinde çok değişik bir sürece girdi. Yıllardan beri papaya ve Hasun'a karşı mücadele veren Patrik Küpeliyan, yaptıklarından pişman olduğunu söyleyerek affedilmesi için Vatikan'a gitti.⁹³ Bununla birlikte kendi grubu olan Küpeliyanların da papadan özür dilemeleri gerektiğini söyledi. Ancak çağrısına bir karşılık bulamadı. Eski taraftarları, Küpeliyan'ın daha önce savunduğu haklardan vazgeçmesinin kendilerini bağlamadığını belirttiler.⁹⁴ Bu durum Osmanlı Devleti'ni de yeni bir zorlu sürecin içerisine çekti. Küpeliyan istifa ettiğine göre yeni patrik kim olacaktı. Papalık eski sert tutumundan vazgeçmiş ve Osmanlı'nın hukuku doğrultusunda davranmaya başlamış görüntüsü veriyordu.⁹⁵ Ayrıca Papalık taraftarlarının sayısı da haylice çoktu. Bunun da ötesinde muhaliflerin lideri olan Patrik Küpeliyan da Papalık saflarına geçmişti. Tüm bu gelişmeleri göz önüne alan hükûmet üyeleri Babiâli'de uzun soluklu müzakerelere başladı. Öyle bir karar alınmalıydı ki eski hatalar tekrar edilmemeliydi. Çünkü Osmanlı Devleti daha önce Girit Hadisesi ile uğraştığından Reversurus'un içeriğinden tam haberdar olamamış ve başına büyük sıkıntılar almıştı. İşte bu kaygılar içerisinde Babiâli'de yapılan müzakereler sonucunda 1879 yılında Hasun'un patrikliği uygun görüldü, muhaliflere ise işlerini görmeleri için ayrı bir meclis tayin edildi. Ancak gelinen sürece bakıldığında

⁸⁸ *Basiret*, 14 Cemaziyelevvel 1289/20 Temmuz 1872.

⁸⁹ *Basiret*, 16 Cemaziyelevvel 1289/22 Temmuz 1872.

⁹⁰ *Sabah*, 29 Rebiülahir 1293/24 Mayıs 1876.

⁹¹ Bekir Zakir Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, s. 184.

⁹² BOA, Y. EE., 91/9.

⁹³ BOA, Y.A. RES., 2/35; Şark, 9 Zilkade 1296/25 Ekim 1879.

⁹⁴ BOA, İ. DH., 785/63775-04.

⁹⁵ BOA, Gayrimüslim Cemaat Defteri, nr. 13, s. 3.

yedi sene önce muhaliflerin lehine gelişen olumlu hava bu defa Hasun taraftarlarına geçti.⁹⁶

14. Hasun'un Kardinal Olması ve Roma'da Ölümü

Hasun'a kardinallik verilmesi söylentisi 1870'li yıllarda çok defa gündeme gelmişti. Söylentiler hem İstanbul hem de Roma basınında büyük yer tutmuştu. Hatta muhalifler Sadarete verdikleri arızalarında Hasun'a kardinallik rütbesi verilmesinin papanın kendilerini rencide etme niyetinden kaynaklandığını belirtmişlerdi.⁹⁷ Ancak o zaman diliminde Osmanlı Devleti'nin yetkilileri muhalifler gibi düşünmüyor hatta Hasun'a kardinallik rütbesi verilmesinin devletin menfaatlerine uygun olacağı kanısını taşıyorlardı. Yetkililere göre onun kardinal olması İstanbul'dan uzaklaşmasına bir bahane teşkil edecek, bu da Katolik meselesinde devletin elini güçlendirecekti. Hatta konu ile ilgili olarak devlet yetkilileri Franki ile birkaç defa da görüşmüşlerdi.⁹⁸ Ancak gelişen süreçte Hasun'a kardinallik rütbesi verilmemişti.

Hasun 1879 yılında patrik olduktan kısa bir süre sonra (yaklaşık beş ay) patriklikten ayrıldığına dair papaya istifasını verdi. Kardinal Antonelli 1 Ekim 1880 tarihinde papanın konu ile ilgili olan mektubunu Hariciye Nezaretine ilettiler.⁹⁹ Mektup padişaha ulaştığında Sultan II. Abdülhamit çok kızdı. Çünkü devlet bir taraftan muhalifleri sakinleştirip Hasun'a patriklik rütbesi verirken o, padişaha hiçbir şey sormadan Roma'ya gidip papadan kardinallik rütbesini elde etmişti. Bu durum hem padişaha saygısızlık hem de Osmanlı'nın hukukuna ters bir durumdu. Bu nedenle padişah usulsüz bir şekilde yapılan bu yanlışlığın düzeltilmesini Papalıktan istedi.

Sultan Abdülhamit'in tepkisinden sonra Hasun Adliye ve Mezahip Nezaretine 23 Kasım 1880 tarihinde bir telgraf çekti. Telgrafında 45 seneden beri ruhani hizmette görev aldığını ve bunun on üç senesinin Katolik Ermeni Patrikliğinde geçtiğini söyledi. Sıhhati elvermediğinden ruhani memurluktan istifasının kabul edilmesini istedi. Hasun bir gün sonra gönderdiği diğer telgrafında ise papanın istifasını kabul etmişse de bunu gerek hükümete gerekse millete arz etmeden önce halefinin memuriyetini kolaylaştırmak arzusunda bulunduğunu ve bundan dolayı istifasının tebliğinin bu güne kadar geciktiğini belirtti.¹⁰⁰

Aslında Hasun'un yaptığı bu tür tavırlar nedeniyle 13 seneden beri iki cemaat arasında kavgalar eksik olmamış ve Osmanlı Devleti de kendi hukukunu çiğnediğinden dolayı Hasun'a karşı çıkmıştı. Hasun 1866 yılında da patriklik beratını almadan önce Roma'ya papanın yanına gittiğinde de aynı hukuk ihlaline sebep olmuştu. II. Abdülhamit Hasun'un yaptığı davranışın kabul edilebilir olmadığını belirtti. Çünkü patriklik beratı

⁹⁶ Türkan, İstanbul'daki Katolik Ermeni Gruplarının Sorunları ve Papalığın Müdahaleleri, s. 338.

⁹⁷ *Basiret*, 9 Zilkade 1286/10 Şubat 1870.

⁹⁸ BOA, HR. SYS., 1769/44/45/46/47.

⁹⁹ BOA, HR. SYS., 1769/50.

¹⁰⁰ BOA, HR. TO., 557/87.

padişah iradesiyle verilmekte ve beratın içerisinde bu durum açıkça zikredilmekteydi.¹⁰¹

Padişahın bu kararlılığı karşısında gelişmeler Roma'dan alınan haberlerle birlikte Meclis-i Vükelada enine boyuna tartışıldı. Hükümet, Hasun Efendi'nin bu tarz hareketini hoş karşılamadığını belirtti. Aslında Babıâli kardinallik rütbesini almış olan Hasun Efendi'nin patriklik görevini sürdürme taraftarı değildi. Hatta bu durumda patrikliğinin devam etmesini genel kaidelere ve devletin çıkarlarına da uygun bulmamaktaydı. Fakat Hasun Efendi prosedüre aykırı hareket etmişti. İstifasının papa tarafından kabulü netice itibariyle ruhani bir meseleydi. Ancak sahip bulunduğu Katolik Ermeni Patrikliği ve Kilikya katogikosu unvanlarından vazgeçmesi ancak padişahın izniyle mümkün olabilecekti. Dolayısıyla konuyu görüşen Osmanlı Hükümeti bütün bu hususların Hasun Efendi'ye hatırlatılmasına eğer istifa edecekse bunun için padişahın iznini almasının gerektiğinin bildirilmesine karar verdi.¹⁰²

Babıâli'nin takınımış olduğu tavır aslında Osmanlı Devleti'nin hukukunun muhafazası konusunda duyulan hassasiyetin bir göstergesiydi. Nitekim Hasun Efendi bu gerçeğe karşı karşıya kalınca istifasının kabul edilmesi için padişahın iznini almaya yönelik bir dilekçeyi İstanbul'a gönderdi. Dilekçesinde kardinallik makamına getirildiğinden patriklik ile meşgul olamayacağını beyan ediyor ve görevinden alınmasını isteyip af diliyordu.¹⁰³ Hasun Efendi'nin bu şekilde prosedürü yerine getirmesi ve Osmanlı hukukuna uygun hareket etmesi ile istifası kabul edildi.¹⁰⁴ İstifasının kabulü üzerine Hasun Efendi Adliye ve Mezahip Nezaretine telgraf çekerek teşekkürlerini beyan etti.¹⁰⁵

Papa, yapılan işin Osmanlı Hükümeti tarafından beklemediği bir tepkiye neden olmasından dolayı özel görevli olarak Kardinal Vanotelli'yi padişaha mektup takdim etmesi için gönderdi. Vanotelli mektubu bizzat padişaha takdim etmek isteyip onunla özel görüşme yapmayı arzuladı. Fransa elçisinden bu konuda aracılık yapmasını istedi. Papa yazdığı mektubunda Hasun'u kardinalliğe terfi edeceklerinden patriklik hizmetinden çekildiğini, Hasun'un övülecek hasletleri olan bir kişi olduğundan bu terfiyi hak ettiğini belirtiyordu.

Papanın mektubunda Hasun'un kardinalliğe terfi edilmesinin bir başka sebebi daha zikredilmişti. Papaya göre Hasun, Doğu Katoliklerinin bir anlamda temsilcisi makamında olduğundan onun kardinalliği ile Doğu

¹⁰¹ Türkan, Doğu Hıristiyanlarının Sorunları Çerçevesinde Osmanlı Papalık İlişkileri, s. 293.

¹⁰² BOA, Y. A. RES., 8/42; Vahdettin Engin, *Kurtlar Sofrasındaki Osmanlı*, s. 186.

¹⁰³ Vahdettin Engin, *a.g.e.*, s. 187.

¹⁰⁴ BOA, Y. A. RES., 10/55; Vahdettin Engin, *a.g.e.*, s. 187.

¹⁰⁵ BOA, Y. A. HUS., 167/108, 13 Haziran 1881. Teşekkürün metni şöyledir: "İstifayı daiyanemin ba iradei seniyye kabul buyrulduğuna dair olan telgrafname-i nezaretpenahileri vasıl oldu. Zati meali simat cihanbaniye olan ubudiyet ve sadakatimin hakıpayı âli cenab-ı zilluliyeye arzını istirham ile beyanı teşekkürüne müsaraat eylerim."

halkları Vatikan'daki yönetime ortak olacaklardı.¹⁰⁶ Papanın vurguladığı üzere gerçekten de Bessarion'dan sonra Doğu Katoliklerinden ilk kardinal olan kişi Hasun'du.¹⁰⁷ 1880 yılında Kardinal olan Hasun 4 yıl gibi kısa bir görev yaptıktan sonra 1884 yılında Roma'da öldü ve oraya gömüldü.

Sonuç

Hasun Efendi, 19. yüzyılda Osmanlı'da adından en söz ettiren patriklerden biri oldu. Kimi zaman onun şahsında odaklanan tartışmalar Katolik Ermeniler içerisinde Hasunist-Antihasunist gruplaşmalarına sebebiyet verdi. Gruplaşmalar Osmanlı Devleti'nin başını da çok ağrıttı. Devlet bu yüzden Papalık politikalarına yakın duran Hasun'u görevinden uzaklaştırmak zorunda kalmıştı. Yaşanan tüm bu olumsuzluklarla birlikte Osmanlı'nın Hasun'la güzel ilişkileri de olmuştu. Kendisine birinci rütbeden Mecidi nişanı verilerek devlet tarafından onure edilmişti. Hasun'un Doğulu Katolikler üzerinde olduğu kadar Balkanlar'da yaşayan Katolikler üzerinde de büyük nüfuzu vardı. Osmanlı, onun nüfuzundan büyük oranda istifade etmişti. Onun gayretleri sonucu Balkanlar'daki Katolikler Ortodoksların zıttına Rusya'nın Panislawizm politikasına destek vermediler. Bosna'da meydana gelen isyanın bastırılmasında da Hasun'un büyük katkısı olmuştu. Şüphesiz onun en önemli özelliklerinden biri de Kardinalliğe terfi etmesiydi. Doğu Hristiyanları içerisinde çok az kişinin elde ettiği bu makama Hasun'un getirilişi hiç şüphesiz onun Osmanlı Katolikleri üzerinde bıraktığı etkinin bir sonucuydu. İşte önce patrik daha sonra Kardinal olan Hasun'un görev yılları çok renkli ancak karmaşık ve birbirine zıt tutumların sergilendiği bir dönem oldu.

Sonuç olarak Hasun'la ilgili üç hususta bir değerlendirmede bulunulabilir. İlk olarak onun Balkanlar ve Doğulu Katolikler nezdindeki gücü Osmanlı'nın çoğu zaman elini kolaylaştırmıştır. Ancak Papalığın Doğu Hristiyanları ile ilgili olarak Hasun'la yürüttüğü faaliyetlere devletin ilk anda cemaat içi problemler nazarıyla bakması daha sonradan birçok problemin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Her şeye rağmen devlet, geç kalmış olsa da hukuksal haklarını korumak için Katolik meselesini bir iç mesele olarak algılamış ve Papalığın girişimlerine sıcak bakmamıştır. Ancak uluslar arası gelişmeler devletin bu kararlı duruşunu olumlu ya da olumsuz yönde etkilemiştir.

Hasun Efendi örneği, yabancı bir gücün Osmanlı vatandaşına müdahalesinin ne şekilde sonuçlar doğurduğunu ortaya koyması açısından günümüz için de önemli ipuçlarını barındırmaktadır. Bu nedenle günümüzdeki gayrimüslim vatandaşlarla ilgili yapılacak düzenlemelerde geçmişteki olumlu ya da olumsuz örneklerin gözden geçirilmesi çalışmalara hem büyük kolaylık sağlayacak hem de daha objektif bir bakış açısı getirecektir.

¹⁰⁶ BOA, İ. HR., 283/17552-1.

¹⁰⁷ Frazee, *a.g.e.*, s. 269.

Kaynaklar

Arşiv Belge ve Defterleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

Gazete ve Dergiler

Basiret; Ceride-i Havadis; Diyojen; Levant Heralt; Sabah; Şark; Takvim-i Vekayi; Time.

Kütüphane Nadir Eserler

Taksim Atatürk Kütüphanesi, Muallim Cevdet, nr. 1591.

Taksim Atatürk Kütüphanesi, Muallim Cevdet, nr. 140.

Millet Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 281.9

Kitap ve Makaleler

ATTWATER, D., 1937, *Catholic Eastern Church*, The Bruce Publishing Company Milwaukee, London

AYDIN, M., 2004, "Katolik Misyonerliğin Dünü ve Bugünü", *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul

BESNARD, A. M., 1995, "Katolik Mezhebi", *Din Fenomeni*, çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yayınları, Konya

BOZKURT, G., 1996, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, TTK Basımevi, Ankara

ÇARK, G., 2006, *Türk Devleti Hizmetinde Ermeniler*, Kesit Yayınları, İstanbul

ÇOBAN, B. Z., 2009, *Geçmişten Günümüze Papalık*, İnsan Yayınları, İstanbul

ENGELHARDT, 1999, *Tanzimat ve Türkiye*, çev. Ali Reşat, Kaknüs Yayınları, İstanbul

ENGİN, V., 2007, *Kurtlar Sofrasında Osmanlı*, Yeditepe Yayınları, İstanbul

FRAZEE, C. A., 1983, *Catholics and Sultans*, Cambridge University Press, Newyork

SHAHAN, T. J., 1907, "Greek-Orthodox Church And Non-Uniat Armenians", *The Catholic Encyclopedia*, ed. Herbermann, Charles G., C I, Robert Appleton Company, Newyork, 1639-1641.

SOYKUT, M., 2007, *Papalık ve Venedik Belgelerinde Avrupa'nın Birliği ve Osmanlı Devleti (1453-1683)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul

TCHOLAKIAN, Mgr. H., 1998, *J. L'eglise Armenienne Catholique En Turquie*, Ohan Matbaacılık, İstanbul

TÜRKAN, A., 2011, "İstanbul'da Ermeni Cemaatleri Arasındaki Dinî ve İdari İhtilaflar ve Tartışmalar", Doktora Tezi,

TÜRKAN, A., 2012, "İstanbul'daki Katolik Ermeni Gruplarının Sorunları ve Papalığın Müdahaleleri", *History Studies: International Journal of History*, Volume 4, s. 317-341

TÜRKAN, A., 2012, *Doğu Hristiyanlarının Sorunları Çerçevesinde Osmanlı Papalık İlişkileri*, Kitabevi Yayınları, İstanbul

VAİLHE, S., 1910, "Uniat Armenian Arcbispopric", *The Catholic Encyclopedia*, ed. Herbermann, Charles G., C IX, Robert Appleton Company, Newyork, s. 293-305

WHOOLEY, J., 2004, "The Armenian Catholic Church: a study in history and ecclesiology", *Heythrop Journal*, Volume 45, Issue, 4, Oxford PUBLISHING, UK, s. 419-440

Elektronik kaynaklar:

http://www.armeniancatholic.org/inside.php?lang=en&page_id=2319
Erişim tarihi, 23 Nisan 2009

www.fiu.edu/mirandas/1880.htm, erişim tarihi, 17 Şubat 2008.

XVIII. YÜZYILIN İLK YARISINDA RUSYA'DA TARİH ve TARİHÇİLİK ANLAYIŞI

Dr. Nahide ŞİMŞİR*

Öz

Rusya'nın dünya devleti olması, Rusya'daki tarih çalışmaları ile paralel şekilde gelişmiştir. Başlangıçta Rusya'ya Alman tarihçilerin davet edilmesi ile İlimler Akademisi'nde kurulan Tarih bölümü, kısa bir süre sonra meyvelerini vermeye başlamıştır. Rusların kökenleri ile ilgili olarak, yabancı tarihçilerin ortaya atmış oldukları Vareg (Norman) teorisi, Rus tarihçilerce kabul görmemiş ve çürütülmüştür.

Anahtar kelimeler: Rusya, Tarihçilik, Vareg, Alman tarihçiler, İlimler Akademisi

The Comprehension of History and Historiography in Russia in the first half of the XVIIIth Century

Abstract

Russia's transformation into a world power went parallel with the history researches in Russia. The History Department at the Academy of Sciences which was founded with the invitation of German historians to Russia began to production in a short time. The Varangian (Norman) theory about descent of Russians suggested by the foreign historians was not accepted and exploded by the Russian historians.

Keywords: Russia, Historiography, Varangian, German historians, the Academy of Sciences.

I. Petro (1696 -1725) devri Rusya'nın dünya devleti haline gelişini simgelediği için son derece önemli bir yere sahip olmuştur. Bu sayede Rusya, Asya Devleti olmaktan kurtulmuş ve Avrupa Devleti olmuştur. (Şimşir 2010: 59-79).

I. Petro devrinde Rus Devleti ordu, donanma, devlet teşkilâtı v.b. alanlarda kendini yenilediği gibi, Rusların büyük önem verdiği tarih alanının da büyük aşamalar kaydetmiştir. Bir milletin kendi tarihini en doğru şekilde öğrenmesi, bunun içinde kendi birimlerini ve bilim adamlarını yetiştirmesi, her şart altında

* Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi
nsimsir@balikesir.edu.tr

vatandaşına tarih sevgisi ve vatan sevgisini aşlaması, o milletin ve devletin yükselmesine hizmet edeceği felsefesi Rusların temel hareket noktası olmuş, gerek Çarlık gerekse Sovyet döneminde bu düşünce değişmeden korunmuş ve geliştirilmiştir(Şimşir 2010:11-15).

I. Petro devrinde Rus tarihi yeniden ele alınmış, önce eğitim bölümüne, 1725'ten itibaren de Petersburg İlimler Akademisi'ne yabancı tarihçiler davet edilmiş ve Rus tarihçiler yetiştirilmesi sağlanarak şekillendirilmiştir.

XVIII. yüzyılın ilk yarısından itibaren Rus tarih ilmi yabancı tarih problemleri ile tanışmıştır. Rus ilimler akademisinin kuruluş döneminde, henüz Rusya'nın yetişmiş kendi ilim adamları bulunmadığı için, Alman bilim adamları davet edilmiştir. XVIII. Yüzyılın ilk yarısında Rus tarihine damgasını vuran Alman tarihçileri G.Z.Bayer (1697 -1738) ve G.F.Miller(1705 -1783) 'dir.

Rus tarih biliminin temellerini atan bu Alman tarihçiler, kendilerinden sonra Rusya'da İlimler Akademisi çatısı altında veyahut da yurt dışında yetişen Rus bilim adamlarının bir kısmı tarafından olumlu değerlendirilirken, bir kısmı tarafından da kıyasıya eleştirilmişlerdir. Hatta bir kuşak Rus tarihçisi bunların isimlerini ağızlarına almak bile istememişlerdir. (Алпатов,1985: 9)

Alman bilim adamları Rusya'da, Rusların Varyaglardan çıktığı tezini ortaya atmışlar ve kanıtlamaya çalışmışlardır. Varyaglar, Kiyev Rusya'sı zamanında Rusların parçalanmış siyasî yapısı sebebiyle, Rusları yönetmek üzere davet edilmişlerdir. Ancak Varyag(Norman) tezi karşısında. Ruslar ile Bizanslılar arasında ilgi kurularak, Varyag tez ve motifleri unutturulmaya çalışılmıştır.

1453 yılında Osmanlıların İstanbul'u alması ve 1480 yılında Rusların Moğol Tatar boyunduruğu altına girmesi üzerine, dünya kamuoyunda İstanbul'un yerini Moskova'nın alması gerektiği düşüncesi ve bunu destekleyen tarih teorileri üretilmiştir. İşte Moskova'nın üçüncü Roma olarak nitelenmesi bu devirde olmuştur. Esasen Moskova'ya böyle dinî bir misyon yüklenmesinin altında bölgedeki nüfusun özellikle Türk kökenli halkların varlığı, Hıristiyanlığı çağrıştıran motiflerin bölgede bulunması, kontrol altındaki bir Moskova ile bu toplulukların Hıristiyanlığın Katoliklikten daha yumuşak bir mezhep altında toplanıp, asimile edileceği düşüncesinden çıkmış olduğu kuvvetle muhtemeldir. (Аджи, 2006: 48 - 104; Рыбаков, 1984: 38)

Rusların tarih sahnesine çıkışları hakkında Bizans tezinin karşısında, Rusların Roma imparatoru August Sezar'ın soyundan geldiği teorisi ortaya atılmış, Rus Çarı İvan Grozni kendisini August'un evlâdı olarak saymıştır. (Алпатов,1985: 10)

Rusların menşei hakkında Petro döneminde çok dağılmış olan tarih görüşü, İlimler Akademisi'nin kuruluşu ile toparlanmaya çalışılmıştır. İlimler Akademisinin ilk yirmi yılında yabancı ilim adamlarına görev verilmesi ve onların "Varyag" teorisini yeniden gündeme getirmeler ile, Rusya'da, Batı Avrupa tarih anlayışını Rusya'dan tamamen uzaklaştırmayı ön gören tarih anlayışı ortaya çıkmıştır.

Aslında İlimler Akademisinin ilk yıllarında görev alan yabancı bilim adamlarının bir kısmı Rusya'yı kendi vatanları gibi görmüşler ve Rusya'yı Batı Avrupa'da savunmuşlardır. Ancak bu Akademinin kendi Rus kadrolarını

yetiştirmesine ve Rus menşeli güçlü bir tarih anlayışının ortaya çıkmasına engel olmamıştır.

İlimler Akademisinin ilk on yılı Rusya için yabancı beden sayılmıştır. Yabancıların Rus tarihine hükmettiği ve Rusya'nın kendi yetiştirdiği V.N.Tatişev(1685-1750)'in mevcut Rus tarih anlayışına karşı çıkması ve mücadelesi yıllar sonra II.Katari (1762 - 1796)'na döneminde tarihçi Nikita Papin tarafından, "Akademinin ilk yirmi yılında Rus tarihine hükmedenlerin hiç kimseye faydası olmadığı, netice itibarıyla onların büyük paralar ödenerek dışarıdan getirilmiş insanlar olduğu, onların kendilerine kim para verirse ona göre yazacaklarını söyleyip, Rusların tarihini, kendilerinin yazması gerektiğinin" altını çizmiştir. (Алпатов,1985: 10)

I.Petro devrindeki İsveç savaşı ve Poltava zaferi Rusya'nın dünyada adını duyurmasına dolayısıyla Avrupa devleti haline gelmesine sebep olmuştur. Bu zafer Rus millî duygularını coşturmuş ve Poltava Zaferi'nin ve Bironovşin tarih görüşünün çağdaşı Feofan Prokopoviç, Kuzey savaşını eski Roma'yı dünya devleti haline getiren ikinci Puniçesk savaşı ile kıyaslamıştır. Böylece Poltava savaşı dünya tarihindeki büyük mücâdeleler ile bir sayılmış ve I. Petro, Aleksandr Mekodonskiy ve Jul Sezar ile kıyaslamış ve Poltava Savaşı'nın Rusları dünyada söz sahibi haline getiren bir savaş safında değerlendirilmiştir.

Rusya'nın Avrupa ülkeleri ile eşit sayılması batıda şaşkınlık ve düşmanlık yaratmış ve bir takım antipatileri de beraberinde getirmiştir. Böylece XVIII. Yüzyılın ilk ve hatta ikinci yarısı Alman bilim adamları ve Rus bilim adamlarının tezlerinin çarpışması ile geçmiştir.

Almanya'dan Rusya'ya ilk gelen bilim adamı Gotlib Zigfrid Bayer (1694 - 1738) olmuştur. Bayer, olgun bir bilim adamı idi. Almanya'da doğu dillerini öğrenmiş ve doğu halkları üzerine çalışmıştır. Diğer ilgi duyduğu alanlar arasında Antik tarih ve Prusya tarihi geliyordu. Rus İlimler Akademisine 1726 yılı başında gelmiş ve ilk çalışmaları Ruslardan çok kendi ilgi alanları olmuştur. Hatta Skif tarihine özel bir önem vermiş, Rusların tarih sahnesine çıkışlarını Skifler ile ilişkilendirmiştir. (Алпатов,1985: 16) Ancak onun "Varyaglar" hakkında yazdıkları Normanistlerin safında yer almasına sebep olmuştur. Netice olarak Normanizm, anti Rus hareketi olarak doğmuş, onun yaratıcısı Bayer olmuştur. Bayer'in ülkesine dönerken, yolda vefat etmesinden sonra, Normanizm ve Anti-normanizm taraftarları arasında şiddetli mücadeleler başlamıştır. Bilhassa Miller ile Lomonosof ve Şletzer arasında şiddetli fikir çatışmaları yaşanmıştır.

Gerard Fridrih Miller (1705 -1783) adlı Alman tarihçi, Rusya'da Feodor İvanoviç diye isimlendirilmiştir. 1748'de Rus vatandaşı olmuş iki oğlu da Rus ordusunda görev yapmıştır. O, Petersburg'ta İlimler Akademi'si açıldığında davet edilmiştir. Akademide çeşitli görevlerde çalışmış, Rusların Varyaglardan çıktıkları ile ilgili yazdıkları sebebiyle, İlimler Akademisi'nde büyük tartışmalara konu olmuştur. Bu vesile ile Rusların İskandinav mı yoksa Fin çıkışlı mı oldukları detaylı olarak tartışılmıştır. Miller Rusya'yı 1613'e kadar yöneten Rurik hanedanının kurucusu olan Rurik'in, yönetici değil, askeri vazife ile davet edilmiş olduğunu, ancak daha sonra güç kullanarak idareyi ele almış olduğu tezini ortaya

atmıştır. Lomonosof ile karşı karşıya gelen bilim adamı, tarih ve coğrafyaya da ilgi duymuştur. Sibirya gezisi ve Sibirya ile ilgili yazdıkları halen değerini korumaktadır. Yedisu bölgesindeki dil ve folklor malzemesini de derleyip, yayınlamıştır. Kamçatka, Hazar ve Sibirya'nın haritalarını çizmiş olması da oldukça kıymetlidir. Lomonosof ile beraber, Rus belgelerini Almanya'ya götürmüş olan Alman bilim adamı Şiletzer (1735 -1809)'e de karşı çıkmış olması ile ünlüdür. (Алпатов,1985: 19 -27)

Mihail Vasiliç Lomonosov (1711 -1765) Kimya profesörü olup, tarihi milletlerin hayatını özetleyip, geleceğe dair ona ümit verecek bir unsur olarak değerlendirmiştir. Rusların Norman çıkışlı olduklarını kabul etmemiş, mesaisini yeni girdiği bu bilim dalını tanımaya ve literatürüne hakim olmaya ayırmıştır. Neticede Rusların Norman çıkışlı olmadığını, Slav asıllı olduğunu, Rus tarihini Rurik'ten önce başlatarak, doğu ve güney-doğu Avrupa ile ilgili bütün kaynakları tarayarak, Slav kaynaklı yer isimlerinin üzerinde araştırmalar yaparak, Alman tarihçilerin tezlerini çürütmüştür. (Алпатов,1985: 61 -71)

M.V. Lomonosov'un fikirlerinden hareket eden N.M. Karamzin, Rusya Devleti'nin Tarihi isimli kitabında geniş yer vermiştir. (Шмидт, 1989:191) Kara Mirza soyundan gelen, Simbirsk doğumlu ve Türk kökenli olan Karamzin eserini 1818'de çıkarmaya başlamış, 1826'da XII cilt olarak tamamlanmıştır. Rus devletinin kuruluşundan 1612'ye kadar gelen eserde Rus monarşisi övülmüştür. Eser kaynak zenginliği ve uslûbu sebebiyle çok beğenilmiştir. Avrupa'da monarşilerin modalarının geçmeye başladığı bir devirde yazılan eser, çağdaşlarının bir kısmından da eleştiri almıştır (Şimşir 2010:14).

Netice olarak XVIII. Yüzyılın ilk yarısında Rusya'da yabancı tarihçiler tarafından kurulan tarih okulu, yapılan araştırmalar ile güçlenmiş ve İlimler Akademisi çatısı altında Rus tarih anlayışının temelleri atılmıştır. Böylece XVIII. Yüzyılın ilk yarısında başlayan tarih ile ilgili çalışmalarda, İlimler Akademisi mühim bir yer oynamış, zamanla bu çalışmalar olgunlaştığı gibi, diğer milletlerin tarihleri ile ilgili verimli çalışmalar da burada yapılmıştır.

Кайнаклар

Аджи, Мурад, 2006, **Азиатская Европа**, Москва: Издательство.

Алпатов, М.А., 1985, **Русская Историческая Мысль И Западная Европа (XVIII- первая половина XIXв)**, Москва: Академи наук СССР.

Шмидт, С.О.. 1989, "История Государства Российского Н.М.Карамзин в контексте мировой культуры", **Всемирная История и Восток** Москва: Академи наук СССР,s. 187 - 202.

Şimşir, Nahide, **RUS DEVLETİ TARİHİ, İstanbul, 2010.**

Рыбаков, Б.А., 1984, **Мир и Истории**, Москва: Молодая Гвардия.

BEYLİKLER ve OSMANLI DÖNEMİNDE SEYDİŞEHİR'DE TASAVVUF *

Ayşe DEĞERLİ**
Prof. Dr. Yusuf KÜÇÜKDAĞ***

Öz

Türkler Müslüman olduktan bir süre sonra Orta Asya'da temelleri atılan tarikatlar, XII. yüzyıldan itibaren Anadolu'da da yayılmaya başlamış ve farklı tarikatlara bağlı pek çok tekke ve zaviye inşa edilmiştir. Eşrefoğulları Beyliği döneminden yani XIV. yüzyılın başından itibaren önemli bir Türk-İslam yerleşim bölgesi olan Seydişehir'de değişik tarikatler kurulmuş; bunlar için kaza merkezi ve bağlı köylerde toplam 38 tekke ve zaviye inşa edilmiştir. Bunlar Yesevilik, Ahilik, Babailik ve Nakşbendilik gibi tarikatlerle bağlantılı tasavvuf yapılarıdır. Bu tebliğde önce Seydişehir ve çevresinde yaygın olan tarikatler; arkasından tekke ve zaviyeler incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Seydişehir, tasavvuf, tarikat, tekke ve zaviye.

Sufism in Seydişehir of the Period of Principalities and Ottomans

Abstract

When Turks had become Muslim, Sects in which foundations were laid in Central Asia, as from XII. century this was separated and many *tekkes* (dervish lodges)- *zaviyes* (cell of recluse) were built by the different Sects. Even in the period of Eşrefoğlu Sultanate, in Seydişehir which was one of the important Turks-Muslim settling area, different sects were built and for them in city-center and villages thirty-eight *tekkes* and *zaviyes* were built. These buildings were mystic structures which were related to Sects such as Yasawiya, Akhiyya and Naqshbandi. In this paper, before it will be discussed sects that are common in and around Seydişehir; later *tekkes* and *zaviyes*.

Keywords: Seydişehir, sufism, religious order, dervish lodges- cell of recluse.

* Bu çalışma, İtalya-Milano'da 17-21 Eylül 2012 tarihleri arasında düzenlenen "VI. Uluslararası Türk Kültürü, Sanatı ve Kültürel Mirası Sempozyumu"nda, "Osmanlı Döneminde Seydişehir ve Çevresinde Tasavvufi Hayat, Tekke ve Zaviyeler" başlığı ile sunulmuş olan tebliğin makaleye dönüştürülmüş şeklidir.

** Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Araştırma Görevlisi.

*** Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi.

Giriş

Anadolu'ya özellikle XIII. yüzyıl başlarından itibaren vuku bulan göçlerde değişik tasavvuf mekteplerine bağlı Sünni veya Batını derviş grupları gelmişlerdi. Bunlar fethedilen topraklarda yerleşiyor ve müritleriyle beraber zaviyeler açıyorlardı. Anadolu'da kurulan bir tekke, eğer şehirde ise, masraflarını karşılamak üzere belli bir miktarda arsa ve emlakın geliri vakfedilmekte veya devlet hazinesinden tahsisat ayrılmaktaydı. Köylerde ve yol üzerinde olan zaviyelerde ise durum daha başka idi. Buralarda kurulanlar tıpkı Orta Çağ manastırlarındaki gibi masraflarını kendi üretim güçleriyle karşılıyorlardı. Bu zaviyelerin etrafında tarlalar, bahçeler, bağlar ve değirmenler meydana geliyor; hayvan sürüleri besleniyordu. Dervişler hem kendilerinin, hem de gelip geçen yolcuların ihtiyaçlarını bizzat kendi emekleriyle karşılıyorlardı¹.

Zaviyelerde kalma süresi ve ağırlama şekli vâkıfın koyduğu şartlar çerçevesinde düzenlenirdi. İbn Battûta'ya bakılırsa, gezgin bir derviş veya bir yolcu misafir olduğu zaviyede üç günden fazla kalmamak şartıyla ücretsiz yer içer, hatta hayvanının ihtiyacını temin ederdi. Bazen zaviyenin şeyhi vakfın mali durumuna göre fakir bir yolcuya elbise ve para yardımında bulunurdu. Zaviyeye bir yolcu geldiği zaman ilgili görevli tarafından karşılanıp kim olduğu, nerden gelip nereye gittiği hakkında bilgi alınıp içeri buyur edilirdi. Eşya ve hayvanları yerleştirildikten sonra hamama sokularak temizlik yapması sağlanırdı. Arkasından yiyecek içecek ikram edilirdi. Akşam namazından sonra tarikatın kuralları çerçevesinde ayin yapılırdı. Bazen gece yarısı zikir ve diğer nafile ibadetlere kalkılır; bu, her gün böyle sürüp giderdi². Şüphesiz bu ağırlama işi yolcunun statüsüne ve sosyal konumuna göre değişmekte idi³.

A-Seydişehir Kazasında Tasavvufi Hayat

Seydişehir, Anadolu'da tarikatların merkezi durumunda olan Konya'ya yakın bulunduğu için değişik tasavvuf kolları burada da yayılmış; bu çerçevede kaza merkezi başta olmak üzere bu idari birime bağlı köylerde birçok tekke ve zaviye açılmıştır. Aşağıda Seydişehir kazasında tasavvufi hayat üzerinde durulduktan sonra tekke ve zaviyeler ayrı başlıklar altında incelenecektir. Amaç, günümüzde bile Anadolu'da Türk-İslam kültürünün merkezlerinden biri konumundaki Seydişehir ve çevresinde tarikatlar kanalıyla meydana gelen kültürel oluşumun tarihî temellerini ana hatlarıyla ortaya koymaktır.

1) Yesevilik

Orta Asya'da çok geniş bir bölgeyi etkisi altına alan ve varlığını

¹ Ö. Lütfi BARKAN, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, S. 2 (1942), s. 279-304.

² İbn-i Battûta, *Rihlet-i İbn-i Battûta*, I, Beyrut, 1981, s. 231, 248, 252.

³ Ahmet Yaşar OCAK, "Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, S. 12 (1978), s. 266.

Anadolu'da da devam ettiren Yesevilik, Hoca Ahmet Yesevi (ö. 1166)'nin fikirleri etrafında oluşmuştur. Şeyh Yusuf Hemedani halifelerinden olan Ahmed Yesevi, Hâcegân silsilesine mensuptur⁴.

Yesevilik, XII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Ahmed Yesevi'nin Türkistanlı halifeleri aracılığıyla Anadolu'ya yayılmış bir tarikattir. Seydişehir bölgesi, Yesevilik'in Anadolu'da etkili olduğu yerlerdendir. Bu tasavvuf yolunun Seydişehir ve çevresinde ilk temsilcisi Seyyid Harun Veli'dir. Seyyid Harun, Şeyh Abdülkerim tarafından 1554'te yazılmış olan *Makâlât-ı Seyyid Hârûn*'a⁵ göre, baba tarafından Musa Kâzım, anne tarafından ise Veysel Karani soyundandır. Horasan'da beylik yaparken, bu görevi terk ederek Yesevilik öğretisinin merkezi olan Horasan'dan kırk kişilik maiyeti ile birlikte Seydişehir bölgesine yerleşmek üzere Anadolu'ya gelmiştir.

Başta Seydişehir kent merkezindeki Seyyid Harun Veli Manzumesi olmak üzere bu dergâha bağlı olarak köylerde 17 ayrı tekke ve zaviye mevcut olduğu tespit edilmiştir. Bu durum, Seydişehir merkez olmak üzere çevresinde Yesevilik hakim tarikat olduğunu göstermektedir.

2) Ahilik

Ehlifütüvvetin geçmişi, İslamiyet'in ilk dönemlerine kadar götürülmektedir⁶. Bununla birlikte Claude Cahen, fityanın Abbasiler devrinde Fütüvvet teşkilatına bağlandığını, bir esnaf örgütü sıfatıyla ortaya çıkmasının ise, Anadolu ve İran sahasında XIV. yüzyıldan sonra olduğunu yazmaktadır⁷. Oysa daha XIII. yüzyıl ortalarında, Anadolu Selçukluları'nda bunların esnaf teşkilatı müntesipleri olarak algılandığı, devrin eserlerinden anlaşılmaktadır⁸. XII. yüzyıl sonlarında bir başkana bağlı olarak hareket eden fityanlar, daha sonra Ahi liderlerinin emrine girmişlerdir. Bundan sonra fityanlar, Ahilerin yanında devlet protokolünde yer almaya başlamışlardır⁹.

Ahilik, başkent olduğu için XII. yüzyıl sonlarında ilk Konya'da örgütlendi. Konya'ya yakın kentlerde de Ahiliğin XIII. yüzyılda kurulduğu görülmektedir. Nitekim daha Türkiye Selçukluları döneminde Ereğli ve Beyşehir'de Ahiliğin etkin olduğu belgelerden anlaşılmaktadır¹⁰.

⁴ Ahmed Yesevi, XI. yüzyılın ikinci yarısında Batı Türkistan'ın Sayram kasabasında doğmuştur. Yedi yaşında babasını kaybettikten sonra Yesi şehrine gelerek oraya yerleşmiştir. Daha sonra Buhara'ya giderek burada Şeyh Yusuf Hemedani (1049-1140)'ye intisap etmiş ve onun üçüncü halifesi olmuş; 1160'da şeyhlik postuna oturmuştur. Geniş bilgi için bk. M. Fuad Köprülü, "Ahmed Yesevi", *İslâm Ansiklopedisi*, I, Eskişehir 2001, s. 210-212.

⁵ Abdülkerim bin Şeyh Musa, *Makâlât-ı Seyyid Hârûn*, (haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 1991.

⁶ Mevlâna Celâleddin, *Mecâlis-i Sab'a (Yedi Meclis)*, (terc. Abdülbâki Gölpınarlı), Konya 1965, s. 89.

⁷ Claude Cahen, *İslamiyet*, (terc. Esat Nermi Erendor), Ankara 1990, s. 147.

⁸ Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, (terc. Abdülbâki Gölpınarlı), Ankara 1976, s. 372.

⁹ İbn Bibî, *el-Evâmiri'l-Alâ'iyye fi'l-Umûri'l-Alâ'iyye*, (yay. Adnan Erzi), Ankara 1956, s. 32, 230, 585.

¹⁰ Yusuf Küçükdağ, "Konya'da Ahi Evran Zaviyesi ve 1097H/1687M Tarihli Vakfiyesi", *Türk Tasavvuf Araştırmaları*, Konya 2005, s. 44.

Seydişehir’de ise Ahilik XIII. yüzyılda kurulmuş olmalıdır. Ancak izlerine şimdilik Osmanlı dönemi belgelerinde rastlanmaktadır. Bu çerçevede Çalmanda köyündeki Ahi Segit/Ahi İskender Zaviyesi Osmanlı döneminde Ahiliğin Seydişehir’de varlığını devam ettirdiğine işaret etmektedir.

3) Babailik

Anadolu’da XIII. yüzyılda doğan tarikatlardan biri de Babailik olup Türkiye Selçukluları devrinde Orta ve Güneydoğu Anadolu’da Baba İlyas’a bağlı Türkmenlerin isyanı dolayısıyla ortaya çıkan tasavvufî bir harekettir¹¹.

Baba İlyas’ın Anadolu’da birçok halifesi bulunuyordu. Bu halifelerinden biri de Nure Sofu’dur¹². O, şeyhinden aldığı tasavvufî fikirleri ile Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubat’ı (616-634/1219-1237) cezbetmek için cesaretlendirildi. 1231 yılında Baba İlyas’ı Nure Sofu’nun ziyaret ettiği, Babai Tarikatı’nın yayılması için çaba göstererek Kırşehir’in Maliya ovasında Selçuklulara karşı Babailer tarafında yer aldığı ve Nure Sofu’nun oğlu Karaman’ın tarikatın şeyhlerinden biri olduğu bilinmektedir. Kesin olmamakla birlikte, Nure Sofu 1255 yıllarında vefat etmiştir¹³. Soyundan gelen Karamanoğulları, ilk fırsatta Selçuklu Devleti’nin mirasını devraldı ve onun siyasetini kabul etti.

Nure Sofu’nun Karamanoğulları Devleti üzerindeki etkisi araştırmacılar tarafından ortaya konmuştur. Babailiği benimsemiş bir mutasavvıf olarak nedense onun Konya ve çevresindeki etkileri hep göz ardı edilmiştir. Oysa Karamanoğulları’nın hakimiyeti altında bulunan yerlerde onun adına açılmış tekke ve zaviyeler mevcuttur. Nitekim Seydişehir’in Karahisar köyündeki Nure Sofu Veled-i Hacı İbrahim Zaviyesi bunlardan biri idi. Bu durum, Seydişehir ve çevresinde Babailiğin pek aktif olmamakla birlikte Osmanlı döneminde de sürdürüldüğüne işaret kabul edilebilir.

4) Şeyh Didiği Tarikatı

İlgın dolaylarına XII. yüzyılın ikinci yarısında yerleşen Didiği Sultan, menakıbnamesindeki anlatılanlar ile belgelerde verilen bilgilere bakılırsa tarikat kurucu bir şeyh idi. Onun Anadolu’ya gelmeden önce Hacı İbrahim Sultan’dan tasavvuf dersleri aldığına menakıbnamede işaret edilmektedir¹⁴.

¹¹ Ahmet Yaşar OCAK, “Babailik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, IV., İstanbul 1991, s. 373.

¹² Ahmed b. Sinanüddin Yusuf el-Karamanî, *Ahbaru’d-Duvel ve Asaru’l-Üvel*, Süleymaniye Kütüphanesi, no: 1099, s. 293. Ayrıca bk. Şikârî, *Karamanoğulları Tarihi*, (haz. M. Mes’ud Koman), s. 42/7. Bu eser, Karaman Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğüne *Karaman Tarihi ve Kültürü*, II’nin içinde yayınlanmıştır.

¹³ Şihâbeddin TEKİNDAG, “Karamanlılar”, *İslâm Ansiklopedisi*, VI., İstanbul 1977, s. 316-318.

¹⁴ ANONİM, *Didiği Sultan Menâkıbnâmesi*, (haz. Safa Odabaşı, “Didiği Sultan Menâkıbnâmesi’nin Konyalı Seyyid Mustafa Rüşdi Tarafından Yapılan Manzum Tercümesi”, *Yeni İpek Yolu Konya Ticaret Odası Dergisi*, Konya, I, Özel Sayı (1998), (Kısaltma: *Didiği Menâkıbnâmesi*), s. 368, 376.

Şeyh Didiği'nin Anadolu'ya geldiğinde 350 dervişi bulunuyordu. Bunları Anadolu'nun değişik yerlerine göndermiş, adına zaviye açmalarını istemiştir¹⁵. Müritlerinin çoğunlukta olduğu Beyşehir tarafında onun halifesi Yatağan Mürsel'in de zaviye açtığı bilinmektedir¹⁶.

Karamanoğulları¹⁷ ile Osmanlı dönemlerinde de onun "evliya zümresinden" olduğuna inanılırdı¹⁸. Şeyh Didiği'nin tarikat zinciri Hz. Muhammed'e kadar uzanıyordu. Ancak ORAL'ın gördüğünü söylediği şecereyi tespit etmek mümkün olmadığından silsilesinin dört halifeden hangisine dayandığını söylemek mümkün olmamaktadır. Muhtemelen akrabası Hacı Bektaş-ı Veli gibi Şeyh Didiği'nin silsilesi de Hz. Ali'ye kadar gidiyordu. Bağımsız tarikatların belirlenmiş adap ve erkânının da olması gerekirdi. Şeyh Didiği Tarikatı'nın adabıyla ilgili bilgilerin 1017/1608 tarihli Postnişin Şeceresi'nde bulunduğu bilinmektedir¹⁹.

Didiği Sultan, hem kendi hem Seyyid Harun'un menâkıbnamesinde keramet izhar eden bir veli olarak gösterilmiştir. Nitekim menâkıbnameye göre o, ayıya binip yolculuk etmiş, Seyyid Harun'u ziyaret için Seydişehir'e yönelmiş, bunu duyan Seyyid Harun da bir taşa "deve ol" demiş, taş canlanıp bir deveye dönüşmüş ve yolda karşılaşmışlardır. Buluştukları noktada Seyyid Harun deveden inmiş, deve tekrar taşa dönüşmüş ve orada kalmıştır²⁰. Devetaşının yeri Seydişehir'de Eski Mezba'a'nın karşısı idi. Etibank Alüminyum Tesisleri kurulmaya başlanınca bu mezba'a ve taş yerinden kaldırılmıştır.

Tüm bu bilgiler, Didiği Sultan'ın Seydişehir ve dolaylarında kendi adı ile anılan tarikatı yaydığını ve onun için zaviyeler açıldığını göstermektedir. Fatih dönemi tahrir kayıtlarında (1476) Şeyh Ahmed/Devetaşı Zaviyesi adıyla anılan Şeyh Didiği Tarikatı'na ait bir yapı mevcuttur. Şeyh Didiği Tarikatı bağlamında bu yapı da aşağıda ele alınacaktır.

5) Nakşibendilik

Horasan menşeli Sünni tarikatlardan biri de Nakşibendilik'tir. Kurucusu Bahau'd-Din Nakşibend (ö. 1389)'den dolayı bu adla şöhret bulmuştur.

Fatih Sultan Mehmed (1444-1446, 1451-1481)'in ilim, edebiyat ve sanata değer vermesi, İslam âlemindeki büyük âlim ve mutasavvıfların İstanbul'da toplanmalarına neden olmuştu. Bu müsait ortamı değerlendirmek isteyen Horasan Nakşileri de onun hükümdarlığı sırasında İstanbul'a gelip tekkeler

¹⁵ Didiği Menâkıbnamesi, s. 383.

¹⁶ Didiği Menâkıbnamesi, s. 370-375. M. Zeki ORAL bu zaviyenin vakfiyesini yayınlamıştır. Bk. "Yatağan Mürsel Vakfiyesi", *Bellekten*, XVIII/71 (1954), s. 337-345.

¹⁷ *Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi Defter*, (Kısaltma: VAD.), no. 2176, s. 141.

¹⁸ VAD., no. 2176, s. 145; *Konya Şer'iye Sicili*, (Kısaltma: KŞS), no. 99, s. 233.

¹⁹ M. Zeki ORAL, "Turgut Oğulları, Eserleri-Vakfiyeleri", *Vakıflar Dergisi*, S. 3 (1956), s. 47.

²⁰ Abdülkerim bin Şeyh Musa, *Makalât-ı Seyyid Hârûn*, (Tenkitli Basım), (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1991, s. 53-55.

kurmaya başlamışlardır. Nakşiliğin Osmanlı topraklarında geniş çapta yayılması, esas II. Bayezid (1481-1512) zamanında olmuştur. Nakşibendi şeyhlerinden Abdullah İlahî-yi Simavî (ö. 1491)'nin bunda rolü büyük olmuştur²¹.

Şah İsmail (1501-1524)'in Anadolu'da başlattığı Osmanlı karşıtı Safevi Tarikatı'nın faaliyetlerine karşı devlet Nakşibendiliği desteklemiştir. Anadolu ve Rumeli'de tekkeler kurmalarına yardım etmiştir. Osmanlı Devleti'nin bunları desteklemesinin diğer bir nedeni, Nakşibendiler'in çoğunlukla ulema kökenli olmasıdır²². Böylece XVI. yüzyıl başlarından itibaren marjinal sofiliğin yerine ilmi olanı kaim kılınmaya çalışılmıştır.

Nakşibendiliğin Konya çevresinde teşkilatlanmaya başlaması, XVI. yüzyıl başlarına rastlamaktadır²³. Bununla birlikte Konya şehrinde fazla etkili olmadıkları anlaşılmaktadır. Konya'da XVIII. yüzyılda Nakşi şeyhlerinin ikamet ettiği belgelerde geçmekle birlikte²⁴ tekkeler kurarak örgütlenmeleri XIX. yüzyıldan sonradır²⁵. II. Mahmud (1808-1839)'un Yeniçeri Ocağı ile birlikte Bektaşiliği ilga ederek tekkelerini Nakşibendiler'e vermesinden sonra Nakşilik, devlet nezdinde daha çok itibarlı hale gelmiş²⁶, devletin bu politikası Konya'da da etkisini göstermiş; kısa sürede birçok Nakşibendi Tekkesi kurulmuştur²⁷.

Benzer yapılanmaya Seydişehir ve çevresinde de gidildiği belgelerden anlaşılmaktadır. Hâlen Çavuş köyünde türbesi bulunan Memiş Efendi (ö. 1852), Seydişehir kent merkezinde medfun olan Şeyh Abdullah Efendi (ö. 1902) ve Alaylar Mahallesi'ndeki Akyol Mezarlığı'nın kuzeydoğusunda türbesi bulunan Şeyh Mehmed Emin Efendi (ö. 1854) Seydişehir'de Nakşibendi Tarikatı'nın XIX. yüzyılda temsilcilerindedir.

Çeşitli meselelere dair arşiv kayıtlarında adına rastlanan Şeyh Abdullah Efendi'nin, bir tarikat şeyhi olduğu belgelerde ifade edilmiştir²⁸. Bozkır'ın Karacahisar köyünde 1222/1807 yılında doğan Şeyh Abdullah Efendi, küçük yaşlarda anne ve babasını kaybetmiş, Hocaköyü'ndeki Müderris Memiş Efendi'nin medresesine giderek himayesine girmiştir.

²¹ Bk. Yusuf KÜÇÜKDAĞ, "Mevlânâ Dergâhı ve Türbe Hamamı'na Dair İki Mevlevî Vakfiyesi", *Türk Tasavvuf Araştırmaları*, Konya, 2005, s. 73-75.

²² Kasım KUFRALI, "Molla İlahî ve Kendisinden Sonraki Nakşibendiye Muhiti", *Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, III./1-2 (Kasım 1948), s. 143-145.

²³ İrfan GÜNDÜZ, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, İstanbul 1984, s. 58.

²⁴ VAD. no. 484, s. 288-289; KŞS. no. 49, s. 216.

²⁵ Konya'da Nakşibendi zaviyeleriyle ilgili vakıf kayıtları XIX. yüzyılda başlamaktadır. Bk. M. Akif ERDOĞRU, "Karaman Vilâyeti Zâviyeleri", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, IX (1994), s. 95.

²⁶ GÜNDÜZ, *aynı eser*, s. 68-69.

²⁷ Yusuf KÜÇÜKDAĞ, "Osmanlı Döneminde Konya'nın Tasavvufi Hayatına Kısa Bir Bakış", *Türk Tasavvuf Araştırmaları*, Konya, 2005, s. 355-380.

²⁸ BOA, MVL, Dosya: 683, Gömlek: 15; DH. MKT., Dosya: 437, Gömlek: 49.

Memiş Efendi, Nakşibendi Tarikatı şeyhi olarak Abdullah Efendi'ye terbiye vermişti. Tahsilini tamamladıktan sonra Abdullah Efendi 1833-1869 yılları arasında Seydişehir'de müderrislik yapmış; 1869'dan öldüğü tarih olan 1902'ye kadar ise Seyyid Harun Camii'nde Nakşibendi Tarikatı icablarını müritleriyle birlikte icra etmişti. Her sene üç aylarda Osmanlı ülkesinin hemen her yanından gelen Nakşi müritleri Şeyh Abdullah Efendi ile görüşürlerdi. Şeyh Abdullah Efendi 29 Mart 1902'de vefat etmiş, Sultan II. Abdulhamid (1876-1909)'in emri ile kabri üzerine türbe yapılmıştır²⁹.

Seydişehir'de bir de Akyol Mezarlığı'nın kuzeydoğusunda Şeyh Mehmed Emin Efendi adına inşa edilmiş bir türbe vardır³⁰. Bu zatın da Nakşibendi şeyhlerinden olduğu 1271/1854 tarihli kitabeden anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki kısa bilgiler, Seydişehir'de Nakşibendiliğin XIX. yüzyılda şöhret bulduğunu; Osmanlı padişahlarının desteğini aldığını göstermektedir.

B- Seydişehir'deki Tekke ve Zaviyeler

Cumhuriyet'ten önce tarikatların örgütlendikleri yerler, tekke ve zaviyelerdi. Tekke, Farsça "*dayanma, dayanacak yer*" anlamına gelen "*tekye*" kelimesinden bozma olup, tarikat mensuplarının oturup kalkmalarına, âyinlerini icra etmelerine mahsus yerler demektir. Şehir ve kasaba merkezlerinde kurulurlar; hangi tarikata ait ise ona bağlı dervişleri buralarda sürekli kalırlardı. Tekkenin küçüğüne ise zaviye adı verilir. Çoğunlukla şehir ve kasabaların dışında ve köylerde kurulan zaviye, hücre, küçük oda demektir³¹. Çoğu hanların bulunmadığı ikinci derecede önemi haiz yollar üzerinde kurulduklarından yolcular, buralarda birkaç gün barındırılırlardı.

Arşiv kaynakları doğrultusunda Seydişehir kent merkezinde yedi tasavvuf yapısı tespit edilmiştir. İçlerinde en ünlüsü şüphesiz Seyyid Harun Manzumesi idi. Seydişehir çevresinde buraya bağlı olarak kurulmuş 17 ayrı tekke ve zaviye mevcuttu. Bunlar dışında kent merkezinde altı; Seydişehir'e bağlı Akçalar, Akkilise, Boyalı, Bükarmud, Çalmanda, Dereköy, Gökhüyük, Gökçehüyük, İncesu, Karahisar, Kürtköy, Kuran, Orta ve Baş Karaviran, Taraşçı, Ulukilise ve Yağlıhüyük köylerinde de 14 tekke ve zaviye mevcuttu.

²⁹ Abdurrahman AYAZ, *Makalât-ı Seyyid Harun Velî ve Müderris Eş' Şeyh Hacı Abdullah Dehleû*, Seydişehir, 1977, s. 79-98. Türbe, Seyyid Harun Hamamı'nın kuzeybatısındadır. Dikdörtgen planlı olup eski şekli bozulmaksızın 1955'te temelden onarılmıştır.

³⁰ Türbe moloz taştan yapılmış olup, 4.35x4.35 m ölçüsünde kare planlıdır. Sandukasının başucundaki mermer kitabede şöyle yazmaktadır: "*Hû/ el-merhûm el mağfur tarikat-i 'aliyye-i Nakşibendî ve sâdâtdan olup terk-i ma'sevâ ile mürşid-i meşâyih-i 'âliden el-Hâc Abdullah Kuuddüs Efendi Medresesinde ve rütbesinde iken cezbe-i Rahmanî ile irtihâl eden Şeyh Mehmed Emin Efendi/ Ruhûna Fâtîha. Sene 1271*".

³¹ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III., İstanbul 2004, s. 445, 648.

Seydişehir'deki tekke ve zaviyeler, Seyyid Harun Veli Manzumesi, kent merkezindeki diğer tekke ve zaviyeler, Seyyid Harun Dergâhı'na bağlı tekke ve zaviyeler ve köylerdeki diğer tekke ve zaviyeler olmak üzere dört ana başlık altında incelenecektir.

I- Seyyid Harun Manzumesi

1) Seyyid Harun Manzumesi'nin inşası

Seyyid Harun Tekkesi'nde, daha Seyyid Harun'un sağlığından itibaren yapılmış değişik yapılar mevcuttur. Bundan sonra da ilaveler yapılmıştır. Aynı anda bir bütün olarak ortaya çıkmadığı için bunlar Seyyid Harun Manzumesi başlığı altında incelenecektir.

Seyyid Harun Manzumesi, yapının çekirdeği konumundaki değişik zamanlarda yapılmış cami, medrese ve türbelerden oluşmakta idi.

Seyyid Harun Camii: İnşa tarihine dair elde kesin bir belge yoktur. *Menâkıpname'*den öğrenildiğine göre bizzat Seyyid Harun tarafından yaptırılmıştır. Seyyid Harun, Seydişehir'i Eşrefoğlu Mübarüziddin Mehmed Bey zamanında (1302-1320) kurduğuna ve caminin bitişiğindeki türbenin kitabesinde de Seyyid Harun'un ölüm tarihi 1320 olarak verildiğine göre, cami de 1302-1320 yılları arasında yapılmış olmalıdır³².

Seyyid Harun/Haruniye Medresesi: *Menâkıpnâme'*ye göre Seyyid Harun tarafından kurulmuştur. Günümüzde medreseden eser kalmamıştır. Osmanlı döneminde oldukça faal bir medrese idi. Buraya 4 Zilkade 1331/1 Ağustos 1919'a kadar devam eden düzenli müderris atamaları bulunmaktadır³³.

Seyyid Harun Türbesi: Seyyid Harun Camii'nin kuzey duvarına bitişik olarak giriş kapısının solunda iki, sağında ise bir kümbet vardır. Caminin kuzey duvarındaki üç kümbetten sağ taraftaki kümbet, kitabesinden açık olarak anlaşıldığına göre, caminin de banisi olan Seyyid Harun'a aittir. Gerek Seyyid Harun Türbesi, gerek diğer iki türbe ve içindeki mezarlar ÖNDER ve ÜNAL başta olmak üzere diğer bazı araştırmacılarca daha önceden ele alınmıştır. Bu sebeple aşağıda bu yapılar incelenirken her birinde dipnot verme yönüne gidilmeyip burada sayfa aralığı verilecektir³⁴. Buraya değişik tarihlerde türbedar atamalarının yapıldığı görülmektedir³⁵.

³² Mehmet ÖNDER, "Seydişehir'de Seyyid Harun Külliyesi, Vakıfları ve Bânisi", *Vakıflar Dergisi*, S. 20 (1988), s. 13.

³³ VAD, no. 544, vr. 13b; no. 548, vr. 59b; no. 1090, vr. 82b; no. 2180, s. 399; BOA, C. EV., Dosya no. 485, Gömlek no. 24550.

³⁴ Mehmet ÖNDER, *Seydişehir Tarihi*, Seydişehir, 1986, s. 108; R. Hüseyin ÜNAL, "Seyid Harun Camii ve Önündeki Üç Kümbet (Seydişehir-Konya)", *Sanat Tarihi Yıllığı*, VI., (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Enstitüsü), İstanbul 1976, s. 49-50; Mehmet BAYRAKDAR, "Seyyid Hârûn Veli ve Türbesi", *Uluslar arası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri (23-27 Eylül 2002 Mersin)*, Ankara 2004, s. 284.

³⁵ VAD, no. 544, vr. 13b; no. 1088, vr. 59b; no. 1119, vr. 50a; no. 2179, s. 183.

Halife Sultan Türbesi: Caminin kuzey cephesi önünde sıralanan kümbetlerden ikincisi, caminin kuzeydoğu köşesine bitişik olup Halife Sultan Türbesi'dir. Kitabesinde inşa tarihi olarak 10 şevval 768/9 Haziran 1367 yazmaktadır³⁶. Seyyid Harun'dan sonra şeyhlik yapanlardan biri olmalıdır.

Sultan Hatun Türbesi: Caminin kuzeyinde bulunmakta olup içinde beş mezar vardır. Üçü büyük, ikisi küçük olan sandukalar kendi içinde kronolojik olarak sıralanıp aşağıda verilecektir:

Sultan Hatun bint Emirşah Bey ibn Turgut Bey Mezarı: Sultan Hatun Türbesi'ndeki mezarlardan en güneyde kalanı Emirşah Bey'in kızı Sultan Hatun'a ait olup 8 Şaban 825/28 Temmuz 1422 tarihlidir³⁷. Bu yapı hakkında başkaca herhangi bir belgeye şimdilik rastlanamamıştır.

Rüstem Bey Mezarı: Sultan Hatun mezarı ile birlikte Sultan Hatun Türbesi'nde bir de Rüstem Bey'e ait mezar bulunmaktadır. Sanduka şekilli mezarlardan soldan birincisi Rüstem Bey bin Halil Bey'e ait olmalıdır. Safer 843/Temmuz-Ağustos 1439 tarihlidir.

Rüstem Bey oğlu Ali Bey Mezarı: Aynı türbede ikinci büyük sanduka şekilli mezar Rüstem Bey-oğlu Ali Bey'indir. Rebiyülevvel 843/Eylül-Ekim 1439 tarihlidir.

Rüstem Bey kızı Dürrühant Hatun Mezarı: Adı geçen türbedeki bir diğer sanduka tipi küçük mezarlardan ilki Rüstem Bey kızı Dürrühant Hatun'a aittir ve Muharrem 832/Ekim-Kasım 1428 tarihlidir.

Mustafa oğlu Yusuf Mezarı: Sanduka tipi küçük mezarlardan ikincisi üzerinde rakamla 999/1590-91 tarihi ve Yusuf bin Mustafa adı okunmaktadır. Bunun kime ait olduğu bilinmemektedir. Türbedeki diğer mezarlar Turgutoğullarından gelenlerindir. Muhtemelen bu da Turgutoğullarından birine aittir.

İmaret: Seyyid Harun Veli Manzumesi'nde bir de imaret mevcut idi. Fatih dönemi tahririnde kaydedildiğine bakılırsa XV. yüzyılın ilk yarısında imaret bölümü mevcut idi³⁸. Buradan misafirlere, komşulara, bölgeden gelip geçenlere, fakirlere, âlimlere, öğrencilere ve seyitlere sabah ve akşam yemek pişirilip verildiği belgelerden anlaşılmaktadır³⁹.

2) Seyyid Harun Manzumesi'nin vakıfları

Seyyid Harun Manzumesi'ne dair vakıfların kuruluş tarihi net olarak tespit edilememektedir. *Makâlât-ı Seyyid Hârûn Velî'de*, Eşrefoğlu Mübarüziddin

³⁶ ÜNAL, aynı makale, s. 53-54.

³⁷ ÖNDER, aynı eser, s. 111-116; ÜNAL, aynı makale, s. 58.

³⁸ *Fatih Devrinde Karaman Eyâleti Vakıfları Fihristi*, (haz. Ferdiun Nâfiz Uzlu), (Kısaltma: *Fatih Devrinde Karaman Vakıfları*), Ankara 1958, s. 34.

³⁹ VAD, no. 2179, s. 194; no. 2180, s. 505.

Mehmed Bey'in Seyyid Harun'un yaptırdığı cami, medrese ve zaviyeye Beyşehir'deki köşkünün ve has bahçesini vakfettiği yazılıdır. Ayrıca Seyyid Harun'un da manzumeye tahsis ettiği vakıfları bulunmaktadır. Ancak günümüze dek ne Eşrefoğlu Mehmed Bey, ne de Seyyid Harun vakfiyesinin sureti bulunabilmiştir. Ancak Bey'le olan münasebetlerinden, Beyşehir Eşrefoğlu Külliyesi vakfından kısa bir süre sonra kurulmuş olabileceği düşünülmektedir.

Seyyid Harun'un kale, mescit, medrese, hamam, zaviye ve evler inşa ettikten sonra buralara birtakım yerleri ve gelirleri vakfettiği *Makalat'* ta yazmaktadır. Seyyid Harun 1320'de vefat ettiğine göre, vakfın kuruluşu bu tarihten öncelerde olmalıdır. Bundan sonra tekkeye gelir sağlamak için han, kapan, bezzazistan, debbağhane, boyahane, ekmek fırını ve kasap dükkânlarının yapıldığı anlaşılmaktadır⁴⁰.

Belgelerde Seyyid Harun ve Eşrefoğlu Mübarüziddin Mehmed Bey dışında da manzumeye dair vakıfların isimleri bulunmaktadır. Nitekim 1476⁴¹ ve 1483⁴² tarihli belgelerden Karamanoğlu II. İbrahim Bey'in azatlı kölesi Bahadır Ağa tarafından Yeniceköy'deki bir çiftliğin; 1518 tarihli belgeden Karamanoğlu II. İbrahim Bey (1423-1464) tarafından Ulukilise köyündeki arazilerin⁴³; 1583 tarihli belgeden Eşrefoğlu Mehmed Bey bin Süleyman Bey tarafından Beyşehir'de bazı tarlalar ve Seydişehir'de bazı bağların⁴⁴ vakfedildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bölge idarecilerinin ve nüfuzlu kimselerin Seyyid Harun Vakfı'na maddi anlamda destek çıktığı söylenebilir.

Seyyid Harun Veli Manzumesi vakfına gelir arşiv belgelerindeki bilgilere göre iki ana kaynaktan sağlanmaktaydı. Bunlardan birincisi şehir merkezindeki işletmelerden, diğeri ise tarım alanlarından elde ediliyordu. Seydişehir merkezindeki işletmeler; hamam, fırın, han, kapan, bezzâzistan, su değirmeni, evler ile debbağhane ve boyahaneler; tarım alanları ise Seydişehir ve bağlı köylerde bulunan çiftlik, harım ve tarlalardı.

Manzumenin XV. ve XVI. yüzyıl vakıf gelirlerini, 1476⁴⁵, 1483⁴⁶, 1500⁴⁷, 1518⁴⁸, 1530⁴⁹, 1583⁵⁰ ve 1584⁵¹ tarihli evkaf defterlerindeki bilgiler ışığında

⁴⁰ M. Akif ERDOĞRU, "Seydişehir-Seydi Harun Külliyesi Vakıfları Üzerine Bir Araştırma", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, VII., (Kısaltma: *Seyyid Harun Külliyesi Vakıfları*), (1992), s. 83.

⁴¹ *Fatih Devrinde Karaman Vakıfları*, s. 34.

⁴² *Taksim Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları*, no: 0-116/1, (Kısaltma: *Murad Çelebi Defteri*), vr. 59a. (1483 tarihli bu evkaf defteri Fahri COŞKUN tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak; M. Akif ERDOĞRU tarafından da latinize edilip dört ayrı sayıda yayınlanmıştır: F. COŞKUN, "888/1483 Tarihli Karaman Eyaleti Vakıf Tahrir Defteri", (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk İktisat Tarihi Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1996; M. Akif ERDOĞRU, "Murad Çelebi Defteri: 1483 Yılında Karaman Vilâyetinde Vakıflar I, II, III, IV", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XVIII/1 (Temmuz 2003), s. 119-160; XVIII/2 (Aralık 2003), s. 99-140 ; XIX/1 (Temmuz 2004), s. 119-154 ; XIX/2 (Aralık 2004), s. 141-176.

⁴³ *BOA, TT. d.*, *BOA, TT. d.*, no. 455, s. 890-895.

⁴⁴ *BOA, MAD*, no. 241, vr. 3a.

⁴⁵ *Fatih Devrinde Karaman Vakıfları*, s. 33-35.

belirtmek mümkündür. Buna göre; Seydişehir’de bir vakıf hamam vardı. Vakfın gelirinin azalmaması için şehirde bu vakıf hamamdan başka hamam yapılmaması merkezce emredilmişti. Vakfa ait bir ekmek fırını ile kasap dükkânı vardı. Vakfa zarar gelmemesi için bu dükkândan gayri dükkân işletilemezdi. İşlenmesi gereken deri varsa yine vakfa ait olan debbâghanede işlenirdi. Vakfın kent merkezinde bir de boyahanesi vardı ve bunun dışında başka bir boyahanenin açılıp işletilmesi yasaktı. Ayrıca bezzazistan, kapan ve yağhaneler de bulunuyordu. Vakfa ait bezzazistanda attarların pazar günleri de dahil olmak üzere iş görmeleri ve başkaca bir yere gitmemeleri kayıt altına alınmıştı.

Seyyid Harun Manzumesi’ne gelir getiren işletmelerin sınırlı tutulması ve yenisinin yapılmasına izin verilmemesi, Seydişehir’de çarşı ve pazar dokusunun gelişmesine engel teşkil etmiş; kasaba uzun süre bir köy görünümünde kalmıştır.

Vakfın en önemli gelir kaynağı Seydişehir kent merkezindeki hamam idi. Vakıf gelirlerinin üçte birinden fazlası hamamdan sağlanmaktaydı. Muhtemelen kale, medrese, mescit ve zaviye ile birlikte inşa edilen bu hamam, Seydişehir, Bozkır ve Hatunsaray bölgesinin tek hamamı olarak XVI. yüzyıl sonlarına kadar hizmet vermişti. Kent merkezinde yapılan ve günümüze dek varlığını korumuş olan Hacı Nasuh Hamamı ise XVII. yüzyıl ortalarında inşa edilmiş olmalıdır.

Seydişehir’deki derici ve kasap dükkânlarından alınan para da vakıf için önemli bir gelir kaynağı idi. Kentte ve çevre köylerde yetiştirilip kesilen hayvanlar, kurban bayramında türbeye verilen deriler Seydişehir tabakhanesi için gerekli hammaddeyi oluşturuyordu.

Seydişehir boyahanesinin varlığından ilk defa 1483 tarihli belgede “*an sabbağın vakf boyâhaneden gayri yerde boyahâne işlemeye*⁵²” şeklinde açıkça bahsedilir. Osmanlı Devleti’nde büyük boyahanelerin gelirleri ya padişah, beylerbeyi, sancakbeyi haslarına ya da bir vakfa bağlıydılar. Nitekim Diyarbakır boyahanesinin gelirinin padişahın, Kayseri’dekinin Karaman Beylerbeyisinin, Beyşehir’dekinin Beyşehir Sancakbeyinin hassı olduğu bilinmektedir. Seydişehir boyahanesinin bunlara nazaran küçük olduğu anlaşılmaktadır⁵³.

⁴⁶ Murad Çelebi Defteri, vr. 54b-59a.

⁴⁷ Kubbe Altından Müdevver Atık Konya Vakfı, Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi, no: 565, vr. 81b-87a.

⁴⁸ BOA, TT. d., Gömlek no: 455, s. 935-939.

⁴⁹ BOA, 387 Numaraları Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri (937/1530), Ankara 1996, (Kısaltma: 387 Numaralı Muhasebe Defteri), s. 65-66.

⁵⁰ Defter-i Evkâf-ı Livâ-i Konya, Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi, no: 584, vr. 131b-134a.

⁵¹ Defter-i Mufassal-i Livâ-i Begşehri, Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi, no: 137, vr. 21a-135a.

⁵² Murad Çelebi Defteri, vr. 54b.

⁵³ ERDOĞRU, Seyyid Harun Külliyesi Vakıfları, s. 90.

Seydişehir boyahanesinde yün, keten ve pamuğun boyandığı; boğası, çitari ve alaca denen pamuklu bezlerin boyanıp İstanbul'a gönderildiği bilinmektedir⁵⁴.

Ziraat alanları vakfın en önemli gelir kaynağı idi. Seydişehir'deki üzüm bağlarının "*mukataa-i öşrü*" vakfa aitti. Dere, Ulukilise, Suberde, Akkilise, Karacalar, Olberid, Kababulak, Kuğulu, Keçikilise, Keçihoma, Buzağucu, Gevrekli, Manastır, Başkaraviran, Taşağıl, Düden, Elmesud, Sakızarmud, Karakız, Göküyük, Kilisecik, Yenice, Karaüyük ve Çat köylerindeki tarlalar ve harımların; kent merkezindeki Keçikapı, Beybağı, Sarnıççalısı, Umurçalısı, Kınıkovası, Atabağ, Başikesik, Pınarbaşı, İlisuluk ve Kızılyer denilen mahallerde bulunan tarla, bağ, harım ve su değirmenlerinin gelirleri Seyyid Harun Vakfı'na ait idi. Ziraat alanlarının öşründen elde edilen gelir, vakıf gelirlerinin neredeyse yarısını oluşturmaktaydı.

Şimdi de Seyyid Harun Veli Manzumesi'ne bağlı vakıfların giderleri ele alınacaktır. Cami ve medresede görevli vakıf personelinin ücretleriyle zaviye mutfağının masrafları giderler içerisinde önemli yer tutmaktadır. XV. yüzyıl sonunda vakıf gelirlerinin Seyyid Harun vakfına bağlı müderris, şeyh, nazır, imam gibi görevliler arasında taksim edildiği görülmektedir.

Seyyid Harun Veli Manzumesi'nin dam ve çatılarının onarımı için ücretsiz olarak çalışmaları şartıyla 30 kişi görevlendirilmiştir. Az miktarda olan onarım masrafları kendi ceplerinden karşılamak zorunda idiler. Eğer yüksek miktarda masraf çıkarsa gereken meblağın vakıf tarafından verilirdi. Şayet kendilerine ayrılan yerleri onarmazlarsa yaya, müselleme veya reaya olarak kaydedilirlerdi⁵⁵.

II- Kent Merkezindeki Diğer Tekke ve Zaviyeler

1) Rüstem Bey Zaviyesi

Rüstem Bey Zaviyesi, Seydişehir merkezinde Rüstem Bey tarafından yaptırılan türbenin bitişiğinde olmalıdır.

Turgutoğullarından olup Seydişehir'de inşa ettirdiği zaviyeye vakıf yapan Rüstem Bey, Turgutoğlu Halil Bey'in oğludur. Seydişehir'de Safer 843/1439 tarihli kabir taşında onun elkabı "*el-emirü'l-kebîr Rüstem Bey bin Halil Bey*" şeklinde yazılmıştır.

Seydişehir'e bağlı Olbert köyü yakınındaki Tollar mezarası, Karakız köyünde dört dönüm tarla, Manastır ve Çokrağan köylerinde üç dönüm tarla bu Rüstem Bey Türbesi'nin vakfıdır. Salı ve Perşembe günleri dört hafız bir cüz okuyacak diye şart edilmiştir. 1483'de vakfın tevliyeti Seyyid Harun evladından Hüsnü Baba'nın tasarrufunda idi⁵⁶. Cemaziyelevvel 1110/Kasım-Aralık

⁵⁴ ÖNDER, *Seydişehir Tarihi*, s. 54.

⁵⁵ ERDOĞRU, *Seyyid Harun Külliyesi Vakıfları*, s. 94.

⁵⁶ M. Akif ERDOĞRU, "Murad Çelebi Defteri'ne Göre 1483 Yılından Önce Karaman Vilayetinde Vakıf Kuran Hayırsever Müslümanlar (Vakıflar)", *Uluslar Arası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi (7-9 Nisan 1999)*, Konya 2000, s. 172.

1698'den 27 Şaban 1241/6 Nisan 1826'ya kadar olan süreçte vakfa düzenli olarak mütevellî, nazır, cüzhan ve aşrhan atamalarının yapıldığı⁵⁷; bunun sonucu olarak aktif bir şekilde varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

2) Şeyh Ahmed/Devetaşı Zaviyesi

Devetaşı yakınında idi⁵⁸. Devetaşı, Şeyh Didiği Tarikatı başlığı altında da belirtildiği üzere, Seyyid Harun'un Şeyh Didiği ile karşılaşmaya giderken üzerine bindiği söylenen taşı.

Şeyh Ahmed Zaviyesi, Fatih dönemi kayıtlarında geçmemektedir. Zaviyeyle ilgili ilk belge, XVII. yüzyıl sonlarına aittir. Zilkade 1103/Temmuz-Ağustos 1692 tarihli kayda göre, zaviyenin şeyhliği evlada meşruta olup o tarihte mutasarrıfı olan Salih'in beratı yenilenmiştir⁵⁹. Bu bilgi doğrultusunda Şeyh Ahmed/Devetaşı Zaviyesi'nin en erken XVII. yüzyıl ortalarında inşa edildiği söylenebilir.

3) Melik Gazi Zaviyesi

Melik Gazi Zaviyesi ile ilgili tek bir kayda ulaşılmıştır. Bu, Zilhicce 1110/Mayıs-Haziran 1699 tarihli olup, zaviyeye mutasarrıf olan Mehmed'in başka bir şehre göç etmesi üzerine yerine İbrahim'in görevlendirildiği yazmaktadır⁶⁰.

4) Âb-1 Germ/Yusuf Oğlu Mehmed Zaviyesi

Âb-1 Germ/Yusuf Oğlu Mehmed Zaviyesi, Seydişehir'e bağlı Karakız köyünde idi. Karakız, günümüzde Seydişehir'in merkez mahallelerinden olan Saadetler, Kurtuluş ve Bahçelievler mahallelerinin bulunduğu alanı kapsamaktadır. Halk arasında hâlen bu mevki Karakızlar olarak bilinmektedir. Âb-1 Germ ise bugün dahi mevcut olan kaplıcanın adıdır.

Fatih dönemi tahrir kayıtlarında yani 1476'da Seydişehir'deki kaplıca yanında bir çiftlik yeri zaviye vakfına aitti⁶¹. 1483 yılında Derviş Mehmed bin Yusuf ve kardeşi İlyas'ın tasarrufunda olup ellerinde Karamanoğlu İbrahim Bey ve Fatih Sultan Mehmed'den alınma mektup olduğu arşiv belgelerinde kayıtlıdır. 1483'te kaplıca yakınında bir çiftlik yeri ve Karakız mevkiindeki dokuz kıta arazi de zaviye vakfındandı. Ali bin Yusuf ve Hamza, zaviyenin hizmetkârları idi⁶². 1530'da vakfa ait iki kıta zemin tespit edilmiştir⁶³.

⁵⁷ VAD., no. 544, vr. 13b, 14b; no. 549, vr. 50a; no. 1088, vr. 59a, 59b; no. 1090, vr. 81a, 82b, 84a; no. 1118, vr. 70a, 70b, 71b, 72b; no. 1119, vr. 50b; no. 1140, vr. 163b; no. 1122, vr. 33b; no. 1160, vr. 8b, 9a, 9b, 10a, 10b; BOA, *Şikâyet Defteri*, no. 112, s. 188; BOA, *Karaman Ahkâm Defteri*, no. 18, s. 18.

⁵⁸ VAD., no. 1122, vr. 33b.

⁵⁹ VAD., no. 1160, vr. 8b.

⁶⁰ VAD., no. 1140, vr. 164a.

⁶¹ *Fatih Devrinde Karaman Vakıfları*, s. 35.

⁶² *Murad Çelebi Defteri*, vr. 62a.

⁶³ 387 Numaralı Muhasebe Defteri, s. 66.

5) Kızgın Sânem Zaviyesi

Fatih dönemi tahrir defterlerinde adı geçmeyen Kızgın Sânem Zaviyesi'nin XVIII. yüzyıl başlarında kurulduğu anlaşılmaktadır. Safer 1148/Haziran-Temmuz 1735 tarihli kayda göre, zaviyede aşırhan olan Abdullah'ın vefatı üzerine yerine Süleyman görevlendirilmiştir⁶⁴.

6) Pınarbaşı Zaviyesi

Pınarbaşı Zaviyesi, günümüzde kent merkezinde Pınarbaşı Mahallesi adıyla anılan mevkide idi. Fatih dönemine ait tahrirde bu zaviyenin adı geçmemektedir. Ancak 1483 tahririnde Pınarbaşı Zaviyesi'ne tasarruf eden Derviş Yahya'nın elinde Karamanoğlu İbrahim Bey, Sultan Cem ve Sultan Abdullah tarafından verilen mühürlü birer mektubun bulunduğu yazmaktadır.

Aynı vakıf tahririne göre, Pınarbaşı Zaviyesi'nin bulunduğu arsayı Karamanoğulları zamanında Durdu Hacı adlı kişi satın alıp zaviye yeri olarak vakfetmiştir. O zaman Pınarbaşı Zaviyesi XV. yüzyılın ilk yarısında inşa edilmiş olmalıdır.

O tarihte Pınarbaşı Zaviyesi'nin vakfından olmak üzere Bükarmud köyünde 20 dönüm arazi bulunmaktaydı⁶⁵. 1530'da Seydişehir'de iki kıta zemin vakfa aitti⁶⁶. evâhir-i Cemaziyelahir 1198/11-20 Mayıs 1784 tarihli bir kayda göre, Gurgurum Nahiyesi'ne bağlı Gökarmud köyünde 20 dönümlük bir arazi ile Pınarbaşı mevkiinde 20 dönümlük başka bir arazi de zaviyeye aitti⁶⁷.

III- Seyyid Harun Dergâhı'na Bağlı Tekke ve Zaviyeler

Seyyid Harun Manzumesi vakıfları incelenirken de belirtildiği üzere Fatih devrinde tekkede oturan 15 derviş vardı. Bunlar her bir köydeki tekkenin tekkenişini idiler⁶⁸. Öyleyse Seyyid Harun Tekkesi'ne bağlı farklı köylerde 15 zaviye bunlar adına Fatih döneminde kurulmuştu. Seydişehir'deki ana dergâha bağlı olan bu zaviyelerden biri Beyşehir, biri Hatunsaray, biri Bozkır'a; diğerleri ise Seydişehir'e bağlı köylerde idi.

Bahsolunan bu zaviyelerin ilerleyen tarihlerde âtil hale geldiği ve Seydişehir kent merkezindeki ana dergâh gibi işlek olmadıkları anlaşılmaktadır. evâhir-i Cemaziyelahir 1121/28 Ağustos-5 Eylül 1709 tarihli iki ayrı hükümdede, bu zaviyelerin işler vaziyette olmamasına rağmen buldukları köylerdeki arazilerin hâlen Seyyid Harun Vakfı'na ait olduğu, buralardan elde edilen

⁶⁴ VAD., no. 1122, vr. 32b.

⁶⁵ Murad Çelebi Defteri, vr. 62b.

⁶⁶ 387 Numaralı Muhasebe Defteri, s. 66.

⁶⁷ BOA, Karaman Ahkâm Defteri, no. 18, s. 90.

⁶⁸ Fatih Devrinde Karaman Vakıfları, s. 34.

mahsul ve vergi gelirine kimsenin karışmaması icab ettiği halde bazı kimselerin müdahale edip vakfı zarara soktuğu bildirilmektedir⁶⁹.

Yukarıda işaret edilen 15 zaviye dışında, Seyyid Harun Dergâhı ile bağlantılı olması ve Seyyid Harun Zaviyesi mütevellisi tarafından gerektiğinde müdahale edilebilmesi sebebiyle Akkilise köyündeki Şeyh Salih Zaviyesi ile Taraşçı köyündeki Ekmek Yemez Zaviyesi de bu başlık altında ele alınacaktır.

1) Hacı Veysel Zaviyesi

Hacı Veysel Zaviyesi, Seydişehir'e bağlı Kıraçlar köyünde idi. 1476⁷⁰, 1483⁷¹ ve 1530'da⁷² zaviye vakfına ait bir çiftlik yeri vardı.

2) Şeyh Hüseyin Zaviyesi

Şeyh Hüseyin Zaviyesi, Seydişehir'in Karakız köyünde idi. 1476⁷³ ve 1483'te Yahya veled-i Enbiya tasarrufunda bir çiftlik yeri zaviyenin vakfı idi⁷⁴.

3) Şeyh Gaybi Bin Hacı Hamza Zaviyesi

Şeyh Gaybi bin Hacı Hamza Zaviyesi, Seydişehir'e bağlı Baş-Karaviran köyünde idi. 1476⁷⁵ ve 1483 yıllarında yapılan tahrirler sırasında bir çiftlik yeri bu zaviyenin vakfı olarak tespit edilmiştir⁷⁶.

4) Şeyh Âdil Zaviyesi

Şeyh Âdil Zaviyesi, Seydişehir'in Taşağıl köyünde idi. 1476⁷⁷, 1483⁷⁸ ve 1530'da⁷⁹ Şeyh Âdil ve Derviş İlyas soyundan gelenlerce tasarruf edilen üç çiftlik yeri zaviyenin vakfı olarak tespit edilmiştir.

5) Seyyid Harun/İsmail Şeyh/İbrahim Şeyh Zaviyesi

Seydişehir'in Sakızarmud/Şekerarmud köyünde idi. 1476 tahririnde Seyyid Harun Zaviyesi, 1483 tahririnde İsmail Şeyh Zaviyesi olarak anılan bu yapının ilerleyen tarihlerdeki atama kayıtlarında ve *Ahkâm Defterleri* ile *Şikâyet Defterleri*'ndeki hükümlerde İbrahim Şeyh Zaviyesi olarak geçtiği görülmektedir.

Seyyid Harun Zaviyesi'nin 1476'da⁸⁰ ve 1483'te⁸¹ iki çiftlik yerinin öşrü vakfı idi. evâsıt-ı Zilhicce 1131/25 Ekim-3 Kasım 1719'da vakfın öşür geliri olan

⁶⁹ BOA, *Şikâyet Defteri*, no. 53, s. 443; no: 54, s. 450.

⁷⁰ *Fatih Devrinde Karaman Vakıfları*, s. 34.

⁷¹ *Murad Çelebi Defteri*, vr. 55a.

⁷² *387 Numaralı Muhasebe Defteri*, s. 65.

⁷³ *Fatih Devrinde Karaman Vakıfları*, s. 34.

⁷⁴ *Murad Çelebi Defteri*, vr. 55a.

⁷⁵ *Fatih Devrinde Karaman Vakıfları*, s. 34.

⁷⁶ *Murad Çelebi Defteri*, vr. 55b.

⁷⁷ *Fatih Devrinde Karaman Vakıfları*, s. 34.

⁷⁸ *Murad Çelebi Defteri*, vr. 55a.

⁷⁹ *387 Numaralı Muhasebe Defteri*, s. 65.

320 akçeye müteveli Şeyh İbrahim tasarruf etmekteydi. 13 zemin ve beş çiftlikten oluşan Sakızarmud köyünün öşür geliri zaviye vakfına, salariyesi ve diğer vergileri timar sahibi Bostan bin Abdullah Çavuş'a aitti⁸². evâil-i Rebiyülevvel 1198/24 Ocak-2 Şubat 1784 tarihli bir *Ahkâm Defteri* kaydında, zaviyenin Şeyh Hasan veled-i Hüseyin adına kurulduğu, Sakızarmud köyündeki bir çiftlik yerinin ürün ve bostan öşründen gelen 324 akçenin zaviye vakfına ait olduğu yazılıdır⁸³. Değişik adlarla anılan Seyyid Harun Zaviyesi'ne XVIII. yüzyıl ortalarından XIX. yüzyıl başlarına kadar düzenli olarak zaviyedar ataması yapılmıştır⁸⁴.

6) Şeyh Mustafa Zaviyesi

Şeyh Mustafa Zaviyesi, Seydişehir'e bağlı Düden köyünde idi. 1476⁸⁵ ve 1483'te Ahmed veled-i Şeyh Mustafa zaviyenin bir çiftlik yerine tasarruf ediyordu⁸⁶.

7) Şeyh Enbiya Zaviyesi

Şeyh Enbiya Zaviyesi, Seydişehir'deki El-Mesud köyünde idi. Zaviyenin 1476'da Şeyh Enbiya-oğlu ve Bereket⁸⁷ ve 1483'te Şengeldi veled-i Hacı Halil tarafından tasarruf edilen bir öküzlük arazisi mevcuttu⁸⁸. 1530'da da bir öküzlük yerin tasarrufu ve öşrü zaviyeye aitti⁸⁹.

8) Musa Şeyh Evlâdı Mezid Seydi Harun Veli Zaviyesi

Musa Şeyh Evlâdı Mezid Seydi Harun Veli Zaviyesi, Seydişehir'e bağlı Dereköy'de idi. 1476⁹⁰ ve 1483'te bir çiftlik yeri ile bir değirmen zaviye vakfına aitti⁹¹.

9) Abdal Mehmed Zaviyesi

Abdal Mehmed Zaviyesi, Beyşehir'e bağlı Örtülü köyünde idi. 1476⁹² ve 1483'te zaviye vakfından olmak üzere bir çiftlik yeri tespit edilmiştir⁹³.

⁸⁰ *Fatih Devrinde Karaman Vakıfları*, s. 34.

⁸¹ *Murad Çelebi Defteri*, vr. 55b.

⁸² BOA, *Şikâyet Defteri*, no. 83, s. 160/2.

⁸³ BOA, *Karaman Ahkâm Defteri*, no. 18, s. 65.

⁸⁴ VAD., no. 547, vr. 7a; no. 1090, vr. 81a, 84a; no. 1122, vr. 33a, 33b, 34a.

⁸⁵ *Fatih Devrinde Karaman Vakıfları*, s. 34.

⁸⁶ *Murad Çelebi Defteri*, vr. 55a.

⁸⁷ *Fatih Devrinde Karaman Vakıfları*, s. 34.

⁸⁸ *Murad Çelebi Defteri*, vr. 55a.

⁸⁹ 387 Numaralı Muhasebe Defteri, s. 65.

⁹⁰ *Fatih Devrinde Karaman Vakıfları*, s. 34.

⁹¹ *Murad Çelebi Defteri*, vr. 55b.

⁹² *Fatih Devrinde Karaman Vakıfları*, s. 34.

⁹³ *Murad Çelebi Defteri*, vr. 55a.

10) Abdal Mehmed Zaviyesi

Abdal Mehmed Zaviyesi, Bozkır'a bağlı Avrana/Arvana köyünde idi. Zaviyenin 1476⁹⁴ ve 1483'te Şeyh Mahmud bin Abdal Mehmed'in tasarrufunda bir öküzlük vakıf arazisi bulunuyordu⁹⁵.

11) Şeyh Armağan Zaviyesi

Şeyh Armağan Zaviyesi, Konya kazasına bağlı Hatunsaray-Çukurçimen köyünde idi. Zaviyenin vakfı olarak 1476⁹⁶ ve 1483'te bir çiftlik yeri tespit edilmiştir⁹⁷.

12) Tavus Abdal Zaviyesi

Tavus Abdal Zaviyesi, Seydişehir'e bağlı Yeniceköy'de idi. 1476⁹⁸ ve 1483'te zaviyenin vakfı olarak bir çiftlik yer vardı⁹⁹.

13) Hacı Osman ve Hacı Halil Veled-i Şeyh Seydi Zaviyesi

Hacı Osman ve Hacı Halil Veled-i Şeyh Seydi Zaviyesi, Seydişehir'e bağlı Kilisecik köyünde idi. Ancak 1476 tahririnde Aladana köyünde olarak gösterilmiştir¹⁰⁰. 1483'te¹⁰¹ ve 1530'da¹⁰² bir çiftlik yeri zaviye vakfındandı.

14) Derviş İsmail Zaviyesi

Derviş İsmail Zaviyesi, Seydişehir kazasına tâbi Hacılar köyünde idi. Zaviyenin 1476¹⁰³ ve 1483'te Derviş İsmail soyundan gelen Kara Hamza bin İsmail ve kardeşi Bahşayış tarafından tasarruf edilen bir öküzlük vakıf arazisi bulunuyordu¹⁰⁴.

15) Derviş Musa Zaviyesi

Derviş Musa Zaviyesi, o zaman Seydişehir kazasına bağlı Akkilise köyünde idi. Zaviyenin 1476¹⁰⁵ ve 1483'te Derviş Musa'nın tasarrufunda bir çiftlik yeri bulunuyordu¹⁰⁶.

16) Şeyh Salih Zaviyesi

⁹⁴ *Fatih Devrinde Karaman Vakıfları*, s. 34.

⁹⁵ *Murad Çelebi Defteri*, vr. 55b.

⁹⁶ *Fatih Devrinde Karaman Vakıfları*, s. 34.

⁹⁷ *Murad Çelebi Defteri*, vr. 55b.

⁹⁸ *Fatih Devrinde Karaman Vakıfları*, s. 34.

⁹⁹ *Murad Çelebi Defteri*, vr. 55b.

¹⁰⁰ *Fatih Devrinde Karaman Vakıfları*, s. 34.

¹⁰¹ *Murad Çelebi Defteri*, vr. 55a.

¹⁰² *387 Numaralı Muhasebe Defteri*, s. 65.

¹⁰³ *Fatih Devrinde Karaman Vakıfları*, s. 34.

¹⁰⁴ *Murad Çelebi Defteri*, vr. 55b.

¹⁰⁵ *Fatih Devrinde Karaman Vakıfları*, s. 34.

¹⁰⁶ *Murad Çelebi Defteri*, vr. 55b.

Şeyh Salih Zaviyesi de Seydişehir kazasına tâbi Akkilise köyünde idi. Mevcut belgelerden hareketle bu zaviyenin XVIII. yüzyıl başlarında inşa edilmiş olduğu söylenebilir. Zilkade 1160/Kasım-Aralık 1747 tarihli kayıttan anlaşıldığına göre bu zaviye de Seydişehir'deki Seyyid Harun Veli Dergâhı'na bağlı yapılardandı. Zira o tarihte Seyyid Harun Veli Zaviyesi mütevellisi Şeyh Mustafa, Akkilise köyüne gitmiş, zaviyenin oldukça harap halde bulunduğunu ve hizmet verilmediğini görmüş; Ahmed adlı birinin vâkıfın soyundan olmadığı halde zaviyenin idaresine el koyduğunu tespit etmiştir. Bu durum merkeze bildirilmiş ve emaneten Seyyid Harun Zaviyesi mütevellisine Şeyh Salih Zaviyesi vakıflarının idaresi bırakılmıştır¹⁰⁷.

17) Ekmek Yemez Zaviyesi

Ekmek Yemez Zaviyesi, Seydişehir'e bağlı Taraşçı köyünde idi. Günümüzde Taraşçı'nın Şıhlar Mahallesi'nde zaviyeye ait olduğu sanılan bir türbe mevcuttur.

Türbede medfun olan Şeyh Mahmud bin Yahya'nın Seyyid Harun'la birlikte Horasan'dan geldiği ve Taraşçı'nın kuruluşunda rol oynadığı, zaviyeyi de o veya onun adına müritlerinin yaptırdığı söylenmektedir.

Ekmek Yemez Zaviyesi'nin türbe dışında bir de camisi mevcuttu. Buraya yapılan atama kayıtları 1913'e kadar devam etmektedir¹⁰⁸.

IV- KÖYLERDEKİ DİĞER TEKKE VE ZAVİYELER

1) Hasan Dede Tekkesi

Seydişehir'in Tekke köyünde idi. Fatih dönemi tahrir kayıtlarında adı geçmemektedir. Tekkeye dair ulaşılabilen arşiv kayıtlarının en eskisi Zilkade 1104/Temmuz-Ağustos 1693 tarihli dir. Buna göre zaviyenin XVII. yüzyılın ikinci yarısında inşa edildiği söylenebilir¹⁰⁹.

Şeyh Hasan Tekkesi'nin bir de mescidi ve mektebi mevcut idi¹¹⁰. Tekkeye düzenli görevli ataması yapılmıştır. Receb 1139/Şubat-Mart 1727'de mütevellisi olmayan tekkeye günlük bir akçe ile Ali bin Abdusselam görevlendirilmişti¹¹¹. Zaviyedarlık, evlada meşruta idi. Cemaziyelahir 1145/Kasım-Aralık 1732'de, tekkede "batnen ba'd batn karnen ba'd karn evlâdiyet ve meşrûtiyet üzere" ortaklaşa zaviyedar olan Seyyid Ahmed, Seyyid Mahmud ve Abdullah vefat etmiş; yerlerine Ali tayin edilmiştir¹¹². Zaviyeye tekkenişin, mektebe muallim-i sıbyan

¹⁰⁷ VAD., no. 1122, vr. 33b.

¹⁰⁸ BOA, C. EV., Dosya: 371, Gömlek: 18827; VAD., no. 2180, s. 246, h. 519; no. 4172, s. 26.

¹⁰⁹ VAD., no. 1160, vr. 10b.

¹¹⁰ VAD., no. 1128, vr. 19a.

¹¹¹ VAD., no. 1119, vr. 50b.

¹¹² VAD., no. 1088, vr. 58a.

ve mescide imam atamaları Zilhicce 1216/Nisan-Mayıs 1802'e kadar devam etmiştir¹¹³.

2) Asıl Tekkesi

Asıl Tekkesi, Seydişehir'e bağlı Karacalar köyünde idi. XVIII. yüzyılın ilk yarısında kurulmuş olmalıdır. Çünkü bu yapıya dair ulaşılabilen ilk arşiv kaydı Ramazan 1164/Temmuz-Ağustos 1751 tarihli olup tekkenişin Mehmed'in ölümü üzerine yerine oğulları Seyyid İbrahim, Seyyid Osman ve Mustafa görevlendirilmişlerdir¹¹⁴. Tekkeyle ilgili bu belge dışında herhangi bir kayda şimdilik rastlanmamıştır.

3) Eskibor Tekkesi

Eskibor Tekkesi, Seydişehir'e tâbi Çalmanda köyünde idi. XVIII. yüzyıl sonlarında ortaya çıkmıştır.

Eskibor Tekkesi'ne dair ilk ve tek kayıt, 5 Zilhicce 1214/30 Nisan 1800 tarihlidir. Buna göre zaviyenin günlük bir akçe ile şeyhliği ve dörtte bir hisse ile zaviyedarlığına mutasarrıf olan Şeyh İsmail'in vefatı üzerine büyük kızı Marziye Hatun görevlendirilmiştir¹¹⁵.

4) Ali Baba Zaviyesi

Seydişehir'e bağlı Boyalı köyündeki Ali Baba Zaviyesi hangi tarikata müntesip olduğu belirlenemeyen meşayihden Mevlâna Bedreddin adına XV. yüzyılın ortalarında kurulmuştu.

Ali Baba Zaviyesi'nin zengin vakıfları vardı. 1476 vakıf tahririne göre, zaviyenin birkaç köyde üç çiftlik yeri vardır. Bunlardan ikisi ortakçılarla birlikte ekilirdi¹¹⁶. 1483'te ise Gök Kadı'nın biraderi Mevlâna Bedreddin'in tasarrufunda olan iki çiftlik yeri vardı ve ortağa ekilirdi. Dereköy'de 24 dönüm, Tahir köyünde 54 dönüm, Boyalı köyünde 67 dönüm ve Buzağucu köyünde 99 dönüm arazinin öşür hâsılatı Ali Baba Zaviyesi'ne aitti¹¹⁷. 1530 yılı kayıtlarında da iki çiftlik yerinin ortaklaşa ekildiği ve dört kıta zeminin vakfa ait olduğu yazılıdır¹¹⁸.

Daha sonraki tarihlerde vakfa ait arazilerin miktarının azaldığı görülmektedir. Evâil-i Ramazan 1201/17-26 Haziran 1787'de Boyalı köyünde bir çiftlik yeri, Dereköy'de 10 dönüm ve Tahir köyünde 58 dönüm arazinin öşürleri Ali Baba Zaviyesi Vakfı'na 500 akçe gelir getirmiştir¹¹⁹.

¹¹³ VAD., no. 544, vr. 13b, 14b; no. 1117, vr. 65b; no. 1122, vr. 33a, 34b.

¹¹⁴ VAD., no. 1122, vr. 34b.

¹¹⁵ VAD., no. 544, vr. 14a.

¹¹⁶ *Fatih Devrinde Karaman Vakıfları*, s. 34.

¹¹⁷ *Murad Çelebi Defteri*, vr. 60b.

¹¹⁸ *387 Numaralı Muhasebe Defteri*, s. 66.

¹¹⁹ *BOA, Karaman Ahkâm Defteri*, no. 20, s. 130-131.

Ali Baba Zaviyesi'ne XVIII. yüzyılda atamaların yapıldığı görülmektedir. Evâil-i Muharrem 1159/24 Ocak-2 Şubat 1746 tarihli kayda göre, zaviyenin şeyhi Ali idi¹²⁰.

5) Hasan Abdal Zaviyesi

Seydişehir'e bağlı Gökhüyük köyünde bulunan Hasan Abdal Zaviyesi'nin 1470'li yıllarda kurulduğu tahrirlerden anlaşılmaktadır. 1483 tarihli vakıf tahririnde, bu zaviyenin Sultan Mehmed'in izniyle kurulduğu ve Abdal Hasan evladınca tasarruf edildiği yazılıdır. Şu halde Hasan Abdal Zaviyesi, Konya ve çevresi Osmanlılara geçtikten sonra, 1470'lerde inşa edilmiştir.

Hasan Abdal Zaviyesi'nin değişik köylerde vakıf arazileri bulunuyordu. 1476'da Âdil bin Hasan Abdal tasarrufunda olmak üzere 40 dönüm tarlası vardı¹²¹. Gökhüyük köyünde bir ev, dört dönüm arazi ve Karacalar köyündeki iki çiftlik yeri Hasan Abdal Zaviyesi'ne aitti¹²². 1530'da köyde iki çiftlik yerinin geliri de bu zaviyenin vakfı idi¹²³.

6) Kavlak Musa Zaviyesi

Seydişehir'e bağlı Orta Karaviran köyündeki Kavlak Musa Zaviyesi, 1483 tahririne göre Karamanoğlu İbrahim Bey döneminde inşa edilmiştir.

Fatih dönemi tahrir kayıtlarına göre, 1476'da Şeyh Hasan'ın oğulları Derviş Mehmed ve İsmail tasarrufunda vakfa ait bir çiftlik yeri vardı¹²⁴. 1483 tahririnde birbuçuk çiftlik yer vakfa ait olup bağ, bostan ve kovan öşürleriyle ağnam vergisi zaviyeye tahsis edilmiştir¹²⁵. 1530'da da bir çiftlik yeri vakfa ait gösterilmiştir¹²⁶. R. 1262/M. 1846-1847 yılı muhasebe defterine göre zaviyenin hazineye gönderdiği harc bedeli 1,10 kuruş, maaş bedeli ise beş kuruş idi¹²⁷.

Kavlak Musa Zaviyesi'ne Zilkade 1103/Temmuz-Ağustos 1692'den itibaren düzenli olarak zaviyedar atamaları yapılmıştır. Ancak XIX. yüzyıl ortalarında zaviye işlevini sürdüremeyecek kadar harap idi. R. 1279/M. 1864 tarihli muhasebe kaydında zaviyenin harap halde olduğu, bu yüzden hademesinin dahi bulunmadığı belirtilmektedir¹²⁸. Onarım görüp işler hale geldiği 27 Temmuz 1327/9 Ağustos 1911'e kadar devam eden kayıtlardan anlaşılmaktadır¹²⁹.

¹²⁰ BOA, *Karaman Ahkâm Defteri*, no. 3, vr. 21, s. 38/1.

¹²¹ *Fatih Devrinde Karaman Vakıfları*, s. 34.

¹²² *Murad Çelebi Defteri*, vr. 61a.

¹²³ *387 Numaralı Muhasebe Defteri*, s. 66.

¹²⁴ *Fatih Devrinde Karaman Vakıfları*, s. 34.

¹²⁵ *Murad Çelebi Defteri*, vr. 61a.

¹²⁶ *387 Numaralı Muhasebe Defteri*, s. 66.

¹²⁷ BOA, *EV. d.*, Gömlek no: 12829.

¹²⁸ VAD., no. 3177, s. 179.

¹²⁹ VAD., no. 1087, vr. 30a; no. 1090, vr. 82b, 84b, 85b; no. 1117, vr. 65b; no. 1160, vr. 8b; no. 3162, s. 29; no. 3228, s. 20.

7) Ahi Segit/Ahi İskender Zaviyesi

Ahi Segit/Ahi İskender Zaviyesi, Seydişehir'e bağlı Çalmanda köyünde idi. Adı bazı kayıtlarda Ahi Segit¹³⁰ bazılarında ise Ahi İskender Zaviyesi¹³¹ olarak geçmektedir. Ahi Segid Zaviyesi, 1483 tahririne göre Fatih Sultan Mehmed döneminde yapılmıştır.

Ahi Segit/Ahi İskender Zaviyesi, 1476'da Ahi Segid'in oğlu Yusuf'un tasarrufunda olup bir çiftlik yeri vardı¹³². 1483'te ise Kavak köyünde bir çiftlik yerin ürün, bağ, bostan ve kovan öşürleri ile ağnam vergisi Ahi Segit Zaviyesi'ne aitti. Bahsolunan çiftliğin vakfiyede on parça yer olarak kaydedildiği de defterdeki bilgiler arasındadır¹³³. 1530'da vakfa ait köyde iki çiftlik yeri vardı¹³⁴.

Ahi Segit Zaviyesi'ne Ramazan 1114/Ocak-Şubat 1703 tarihinden itibaren 27 Temmuz 1327/9 Ağustos 1911'e kadar düzenli olarak müteveli, şeyh ve zaviyedar atamaları yapılmıştır¹³⁵. Zaviyedarlık evlada meşruta idi. Bunun için zaviyede kız evladı da zaviyedarlık yapabiliyordu. Muharrem 1182/Mayıs-Haziran 1768 tarihli kayda göre İsmail, Abdülbaki'nin kızları Rahime ve Emine hanımların hissesine de müdahale etmeye çalışmış; ancak merkezce menedilmiştir¹³⁶.

8) Derviş Bahşi/Derviş Yahşi Zaviyesi

Belgelerde bazen Derviş Bahşi bazen de Derviş Yahşi olarak geçen bu zaviye Seydişehir'e bağlı Kürt köyünde idi. 1483 tahririnde zaviyenin Karamanoğlu İbrahim Bey zamanında yapıldığına işaret edildiğine bakılırsa Karamanoğulları döneminde inşa edilmiştir.

Derviş Bahşi/Derviş Yahşi Zaviyesi'nin Fatih zamanında bir çiftlik yeri vakfı idi¹³⁷. Konya Valisi Sultan Cem de bir çiftlik yerini bu zaviyeye vakfetmiştir¹³⁸. 1530'da köydeki bir çiftlik yerini vakıf adına Yunus tasarruf ediyordu¹³⁹.

9) Nure Sofu Veled-i Hacı İbrahim Zaviyesi

Nure Sofu Veled-i Hacı İbrahim Zaviyesi, Seydişehir'e bağlı Karahisar

¹³⁰ *Fatih Devrinde Karaman Vakıfları*, s. 35; *Murad Çelebi Defteri*, vr. 61b.

¹³¹ VAD., no. 1117, vr. 66b; no. 1160, vr. 9b; no. 3142, s. 79; no. 3162, s. 29; no. 3228, s. 20.

¹³² *Fatih Devrinde Karaman Vakıfları*, s. 35.

¹³³ *Murad Çelebi Defteri*, vr. 61b.

¹³⁴ *387 Numaralı Muhasebe Defteri*, s. 66.

¹³⁵ VAD., no. 1088, vr. 58b; no. 1089, vr. 13b; no. 1117, vr. 66b; no. 1160, vr. 9b; no. 3142, s. 79; no. 3162, s. 29; no. 3228, s. 20; no. 3259, s. 75; no. 3302, s. 194.

¹³⁶ VAD., no. 1117, vr. 66b.

¹³⁷ *Fatih Devrinde Karaman Vakıfları*, s. 35.

¹³⁸ *Murad Çelebi Defteri*, vr. 61b.

¹³⁹ *387 Numaralı Muhasebe Defteri*, s. 66.

köyünde idi¹⁴⁰. Fatih dönemi tahririnde (1476) bu zaviyeden de zikredildiğine göre Karamanoğulları döneminde inşa edilmiştir. Ancak XVI. yüzyıldan sonra belgelerde adına rastlanmamıştır.

Nure Sofu Veled-i Hacı İbrahim Zaviyesi'nin fazla vakfı bulunmuyordu. Zaviyenin vakıfları arasında 1476 ve 1483 tahrirlerinde sadece bir çiftlik yeri kaydedilmiştir¹⁴¹.

10) Kademoğlu Zaviyesi

Kademoğlu Zaviyesi, Seydişehir'e bağlı Dereköy'de idi. Tespit edilen ilk belgenin 1736 tarihli olduğuna bakılırsa, XVIII. yüzyıl başlarında inşa edilmiştir.

Kademoğlu Zaviyesi'nin de fazla vakıfları bulunmuyordu. Cemaziyelevvel 1149/Eylül-Ekim 1736 tarihli kayıttan anlaşıldığına göre, Dereköy'de Kademoğlu mezrasının mahsul gelirleri zaviyeye aitti¹⁴².

Kademoğlu Zaviyesi'ne 1736'dan itibaren müteveli ve zaviyedar atamaları düzenli olarak yapıldığı belgelerden anlaşılmaktadır¹⁴³.

11) Derviş Ahmed Zaviyesi

Derviş Ahmed Zaviyesi, Seydişehir'e bağlı Kilise-i Sagîr köyünde idi. İnşa tarihi XVIII. yüzyıl başlarında olmalıdır. Çünkü zaviye ile ilgili ilk ve tek kaynağın tarihi Cemaziyelevvel 1137/Ocak-Şubat 1725'tir. Buna göre, Derviş Ahmed adlı hayır sahibi adına kurulmuştur.

Derviş Ahmed Zaviyesi'ne zaviyedar atamasına dair bir arşiv kaynağından başka belgeye rastlanmamıştır. Buna göre, zaviyede zaviyedar olan Mahmud vefat edince yerine Şeyh Mustafa tayin edilmiştir¹⁴⁴.

12) Şeyh Yusuf Zaviyesi

Şeyh Yusuf Zaviyesi, Kilise-i Kebir/Ulukilise köyünde XVII. yüzyıl sonlarında inşa edilmiş olmalıdır. Çünkü zaviye ile ilgili ilk belgenin tarihi, Muharrem 1114/Mayıs-Haziran 1702'dir¹⁴⁵.

Şeyh Yusuf Zaviyesi XVIII. yüzyıl ortalarında tamire muhtaç durumda idi. Şaban 1153/Ekim-Kasım 1740 tarihli kayda göre, Şeyh Yusuf Zaviyesi harap olup tamirini Receb'in oğulları Süleyman ve Mehmed, zaviyeye şeyh olmaları kaydıyla üzerlerine almışlardır¹⁴⁶. Zaviyenin onarımından sonra Ramazan

¹⁴⁰ Günümüzde bu köy Konya ili Beyşehir İlçesi'ne bağlıdır.

¹⁴¹ *Fatih Devrinde Karaman Vakıfları*, s. 35; *Murad Çelebi Defteri*, vr. 62b.

¹⁴² VAD., no. 1088, vr. 59b.

¹⁴³ VAD., no. 1087, vr. 30a; no. 1090, vr. 83a.

¹⁴⁴ VAD., no. 1119, vr. 50a.

¹⁴⁵ VAD., no. 1160, vr. 9a.

¹⁴⁶ VAD., no. 1088, vr. 60a.

1169/Mayıs-Haziran 1756'da Süleyman ve Mehmed adlı bu kardeşlerin tekkenişinlik beratları yenilenmişti¹⁴⁷.

13)Şeyh Muslihuddin Zaviyesi

Şeyh Muslihuddin Zaviyesi, Gökçehüyük köyünde idi. XVIII. yüzyılın ilk yarısında inşa edilmiş olmalıdır. Çünkü zaviyeye dair ilk belgenin tarihi, evâhiri Rebiyülevvel 1160/2-11 Nisan 1747'dir¹⁴⁸.

Şeyh Muslihuddin Zaviyesi'ne 1747'den itibaren Rebiyülahir 1324/Mayıs 1906'ya kadar düzenli olarak mütevellî ve zaviyedar atamaları yapıldığı belgelerden anlaşılmaktadır¹⁴⁹.

14)Evren Dede Zaviyesi

Evren Dede Zaviyesi, Seydişehir'e bağlı Gökçehüyük köyünde idi. Zaviyeye dair ilk belgenin tarihi evâhiri Receb 1120/6-15 Ekim 1708'dir. Buna göre, 200 seneden beri köyün üçte bir arazisinin öşür geliri Evren Dede Zaviyesi'ne aitti¹⁵⁰. Bu bilgiye bakılırsa zaviyenin 1500'lü yılların başında mevcuttu. Ancak bu durum, diğer vakıf kayıtlarıyla teyit edilememiştir.

Daha sonraki belgelerde Evren Dede Zaviyesi vakıflarına müdahaleler söz konusu olmuştur. 29 Zilhicce 1255/4 Mart 1840'da zaviyenin zaviyedarı Abdülkadir Efendi olup İstanbul'a yazdığı arzuhalde ayandan Ahmed Ağa ve Bektaş Ağa'dan şikâyetçi olmuştur. Köyde zaviyeye ait olan yerlerin öşürüne el koyan bu iki mütegalibe ile kendisinin baş edemediğini, kadınların dahi ayanlardan yana tavır aldıklarını, vakfın gelirlerinin korunması için bir mütevellîye ihtiyaç duyulduğunu ifade etmiştir¹⁵¹.

Sonuç

Horasanlı Şeyh Seyyid Harun ve beraberindeki kırka yakın dervişin Anadolu'ya gelmesi ile Torosların eteğinde XIV. yüzyıl başlarında Seydişehir kurulmuştur. Yesevilik mektebinden gelen Seyyid Harun, kent merkezinde bir zaviye inşa ettirmiş; kazaya bağlı köylerde de tarikat adına benzer yapılanmaların vücut bulmasına önyak olmuştur. Yani Seydişehir'de ilk tasavvufi yapılanma, şehrin kuruluşu ile birlikte Seyyid Harun döneminde başlamıştır.

Seydişehir'de Karamanoğulları döneminde, Yesevilik dışında Ahilik, Babailik ve Şeyh Didiği gibi farklı tarikatlar da mevcut olup bunlar adına tekke

¹⁴⁷ VAD., no. 1090, vr. 83a.

¹⁴⁸ BOA, *Karaman Ahkâm Defteri*, no. 3, vr. 46, s. 87/3.

¹⁴⁹ BOA, *Karaman Ahkâm Defteri*, no. 15, s. 95; no. 26, s. 33; *EV. d.*, Gömlek no: 12829; *EV. d.*, Gömlek no: 24182; *Şurâ-yı Devlet.*, Dosya no: 152, Gömlek no: 73; *İ. EV.*, Dosya no: 28, Gömlek no: 22; *VAD.*, no: 281/130, s. 280; no: 3214, s. 67; no: 3259, s. 75; no: 3264, s. 132; no: 3302, s. 187; no: 4152, s. 48; no: 4244, s. 304.

¹⁵⁰ BOA, *Şikâyet Defteri*, no. 52, s. 221, 237.

¹⁵¹ BOA, C. *EV.*, Dosya: 457, Gömlek: 23147.

ve zaviyeler de inşa edilmiştir. Böylece tasavvufi anlamda çeşitli tarikatlar kent merkeziyle çevresinde örgütlenmeye gitmişlerdir.

Yukarıda zikredilen tarikatların çok azı Seydişehir Osmanlı idaresine geçtikten sonra varlıklarını devam ettirmişlerdir. Dönemin durumuna göre daha sonra yeni tarikatlar ortaya çıkmıştır. XIX. yüzyılda Nakşibendilik, ülkenin diğer yerlerinde olduğu gibi Seydişehir’de de yayılma imkânı bulmuş; özellikle Şeyh Hacı Abdullah Efendi, bu tarikatın Seydişehir’deki önde gelen halifelerinden olmuştur.

Seydişehir’de çok sayıda tekke ve zaviye bulunuyordu ki, incelenen dönemde sayıları 38 idi. Bunlardan sanat özelliği bulunan Seydişehir’deki Seyyid Harun Manzumesi, günümüze kadar gelmiştir. Köylerdeki tekke ve zaviye binaları, dayanıklı malzemeden yapılmadıkları ve sıradan oldukları için, türbeleri dışındakiler yıkılmışlardır. Bununla birlikte tekke ve zaviyeler kapatılıncaya kadar (1925) tarikat yapılarının bazılarında faaliyetler sürmüş ve Türk toplumuna manevî güç veren birer kültür kaynağı olmuşlardır.

Kaynaklar

1) Yayınlanmamış Arşiv Kaynakları

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi Defter, (VAD.), no. 484, s. 288-289; no. 544, vr. 13b, 14a, 14b; no. 547, vr. 7a; no. 548, vr 59b; no. 549, vr. 50a; no. 1087, vr. 30a; no. 1088, vr. 58a, 59a, 59b; no. 1089, vr. 13b; no. 1090, vr. 81a, 82b, 84a, 84b, 85b; no. 1117, vr. 65b, 66b; no. 1118, vr. 70a, 70b, 71b, 72b; no. 1119, vr. 50a, 50b; no. 1122, vr. 32b, 33a, 33b, 34a; no. 1128, vr. 19a; no. 1140, vr. 163b, 164a; no. 1160, vr. 8b, 9a, 9b, 10a, 10b; no. 2176, s. 141, 145; no. 2179, s. 183, 194; no. 2180, s. 399, 246, 505; no. 3142, s. 79; no. 3162, s. 29; no. 3177, s. 179; no. 3228, s. 20; no. 3259, s. 75; no. 3302, s. 194; no. 4172, s. 26; no. 4244, s. 304.

Konya Şer’iye Sicili, (KŞS), no. 49, s. 216; no. 99, s. 233.

BOA, C. EV., Dosya: 371, Gömlek: 18827; Dosya: 457, Gömlek: 23147; Dosya no. 485, Gömlek no. 24550; *EV. d.,* Gömlek no: 12829; Gömlek no: 24182; *İ. EV.,* Dosya no: 28, Gömlek no: 22; *MVL,* Dosya: 683, Gömlek: 15; *DH. MKT.,* Dosya: 437, Gömlek: 49; *MAD,* no. 241; *TT. d.,* no. 455; *Şikâyet Defteri,* no. 112, s. 188; no. 52, s. 221, 237; no. 53, s. 443; no. 54, s. 450; no. 83, s. 160/2; *Karaman Ahkâm Defteri,* no. 3, vr. 21, s. 38/1; vr. 46, s. 87/3; no. 15, s. 95; no. 18, s. 18, 65, 90; no. 20, s. 130-131; no. 26, s. 33; *Şurâ-yı Devlet.,* Dosya no: 152, Gömlek no: 73.

Kubbe Altından Müdevver Atık Konya Vakfı, Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi, no: 565.

Defter-i Evkâf-ı Livâ-i Konya, Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi, no: 584.

Defter-i Mufassal-i Livâ-i Begsehri, Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi, no: 137.

2) Yayınlanmış Arşiv Kaynakları

Fatih Devrinde Karaman Eyaleti Vakıfları Fihristi, (haz. Ferdiun Nâfiz Uzluk), Ankara 1958.

Taksim Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevedet Yazmaları, no: 0-116/1, vr. 54a-59a (1483 tarihli bu evkaf defteri Fahri COŞKUN tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak; M. Akif ERDOĞRU tarafından da latinize edilip dört ayrı sayıda yayınlanmıştır: F. COŞKUN, "888/1483 Tarihli Karaman Eyaleti Vakıf Tahrir Defteri", (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk İktisat Tarihi Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1996; M. Akif ERDOĞRU, "Murad Çelebi Defteri: 1483 Yılında Karaman Vilâyetinde Vakıflar I, II, III, IV", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XVIII/1 (Temmuz 2003), s. 119-160; XVIII/2 (Aralık 2003), s. 99-140 ; XIX/1 (Temmuz 2004), s. 119-154 ; XIX/2 (Aralık 2004), s. 141-176.

BOA, 387 Numaraları Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri (937/1530), Ankara 1996.

3) Diğer Kaynaklar

Abdülkerim bin Şeyh Musa, *Makâlât-ı Seyyid Hârûn*, (Tenkitli Basım: Cemâl Kurnaz), Ankara 1991.

Ahmed b. Sinanüddin Yusuf el-Karamanî, *Ahbaru'd-Duvel ve Asaru'l-Üvel*, Süleymaniye Kütüphanesi, no: 1099.

ANONİM, *Didiği Sultan Menâkıbnâmesi*, (haz. Safa Odabaşı), "Didiği Sultan Menâkıbnâmesi'nin Konyalı Seyyid Mustafa Rüşdi Tarafından Yapılan Manzum Tercümesi", *Yeni İpek Yolu Konya Ticaret Odası Dergisi*, Konya, I, Özel Sayı (1998), s. 368, 376.

AYAZ, Abdurrahman, *Makâlât-ı Seyyid Harun Velî ve Müderris Eş' Şeyh Hacı Abdullah Dehlevî*, Seydişehir 1977.

BARKAN, Ö. Lütfi, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, S. 2 (1942), s. 279-304.

BAYRAKDAR, Mehmet, "Seyyid Hârûn Veli ve Türbesi", *Uluslar arası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri (23-27 Eylül 2002 Mersin)*, Ankara 2004, s. 284-289.

İbn-i Battûta, *Rihlet-i İbn-i Battûta*, I, Beyrut, 1981.

İbn Bibî, *el-Evâmîrü'l-Alâ'iyye fi'l-Umûri'l-Alâ'iyye*, (yay. Adnan Erzi), Ankara 1956.

Claude Cahen, *İslamiyet*, (terc. Esat Nermi Erendor), Ankara 1990.

ERDOĞRU, M. Akif, "Seydişehir-Seydi Harun Külliyesi Vakıfları Üzerine Bir Araştırma", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, VII., (1992), s. 81-132.

_____, "Karaman Vilâyeti Zâviyeleri", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, IX (1994), s. 89-105.

_____ Murad Çelebi Defteri'ne Göre 1483 Yılından Önce Karaman Vilayetinde Vakıf Kuran Hayırsever Müslümanlar (Vakıflar)", *Uluslar Arası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi (7-9 Nisan 1999)*, Konya, 2000, s. 169-183.

GÜNDÜZ, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, İstanbul 1984.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, "Ahmed Yesevi", *İslâm Ansiklopedisi*, I., Eskişehir 2001, s. 210-212.

KUFRALI, Kasım, "Molla İlâhî ve Kendisinden Sonraki Nakşbendiye Muhiti", *Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, III./1-2 (Kasım 1948), s. 143-145.

KÜÇÜKDAĞ, Yusuf, *Türk Tasavvuf Araştırmaları*, Konya 2005.

Mevlâna Celâleddin, *Mecâlis-i Sab'a (Yedi Meclis)*, (terc. Abdûlbâki Gölpınarlı), Konya 1965.

OCAK, Ahmet Yaşar, "Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, S. 12 (1978), s. 247-270.

_____, "Babâlik", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, IV., İstanbul 1991, s. 373.

ORAL, M. Zeki, "Yatağan Mürsel Vakfiyesi", *Belleten*, XVIII/71 (1954), s. 337-345.

_____, "Turgut Oğulları, Eserleri-Vakfiyeleri", *Vakıflar Dergisi*, S. 3 (1956), s. 47-49.

ÖNDER, Mehmet, *Seydişehir Tarihi*, Seydişehir, 1986.

_____, "Seydişehir'de Seyyid Harun Külliyesi, Vakıfları ve Bânisi", *Vakıflar Dergisi*, S. 20 (1988), s. 13-28.

PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III., İstanbul 2004.

Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, (terc. Abdûlbâki Gölpınarlı), Ankara 1976.

Şikârî, *Karamanoğulları Tarihi*, (haz. M. Mes'ud Koman), Konya 1946.

TEKİNDAĞ, Şihâbeddin, "Karamanlılar", *İslâm Ansiklopedisi*, VI., İstanbul 1977, s. 316-318.

ÜNAL, R. Hüseyin, "Seyid Harun Camii ve Önündeki Üç Kümbet (Seydişehir-Konya)", *Sanat Tarihi Yıllığı*, VI., (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Enstitüsü), İstanbul 1976, s. 45-66.

ESKİ TÜRKLERDE MİLLİYETÇİLİK

Dr. Sebahattin ŞİMŞİR

Öz

Milliyetçilik, bir milletin kendi mensup olduğu kavmi sevmesidir. Bu kavramın şüphesiz en önemli muhatabı Türklerdir. Modern manada kelime her ne kadar, Fransız ihtilalinden sonra ortaya çıksa da, tanımı itibarı ile en eski devirlerden beri Türkler arasında var olan bir hakikattir.

Anahtar kelimeler: Eski Türkler, Milliyetçilik, Modern, Fransız İhtilâli.

Nationalism in Old Turks

Abstract

Nationalism is the love of a nation for its own nation. The most important collucutors of this concept are Turks definitely. In modern context, although the word apperaed after the French Revolution, the concept existed among Turkish people since early times.

Keywords: Old Turks, Natinalism, Modern, The French Revolution.

Milliyetçilik, en kısa ve genel tanımı ile kişinin milletine sevgi ve saygı hisleri ile bağlanmasıdır.

Peki milliyetçi olmak kolay bir haslet midir? Sorusuna kolaydır diyemeyiz. Çünkü, soydaşları aynı kültürden feyz alanları, kaderde ve sevinçte birleşenleri yalnız sevmeyi değil, icabında onlar için, bazen hayat değerinde, türlü fedakârlıklara katlanmayı gerektirmektedir. (Kafesoğlu, s.9)

Türk milleti günümüzden birkaç yüzyıl öncesine kadar *Cihan Hakimiyeti* ülküsüne inanmıştır. Bu, yani Cihan Hakimiyeti ülküsünün ilk belirtilerini, en eski Türk destanlarında bile görmekteyiz. Oğuz Kağan Destanı bu destanların en önemlisidir. Destana göre, ilk cihan hakimiyeti Oğuz Kağan tarafından kurulmuştur. Zaten cihan hakimiyetini hedef alan Oğuz Kağan ilahi bir kaynaktan gelmiş, olağanüstü güçlere sahiptir. Çin, Hindistan, İran, Irak, Suriye, Arap, Rum, Rus ve Fars ülkelerini fethetmiştir. Cihan hakimiyetini gerçekleştirmek için dünyanın dört bir tarafına elçiler göndererek, *Ben artık dünyanın hakimiyim* diyerek hepsinin kendisine itaatini istemiştir.

Türk tarihine ismini altın harfler ile kazıtın bilinen ilk isim herhalde Mete (Motun)'dur. O, Babası Teoman'a karşı giriştiği mücadeleden galip çıkarak iktidarı ele aldığı anda, komşu Tung-hu, Yüeh-chi ve Çinliler fırsat kollamaya başlamışlardır. Doğu'da bulunan Tung-hular Hunların yaşadığı bu iç karışıklıktan istifade ederek, bu durumdan yararlanmak istemişlerdir. Bunun için de ilk olarak Mete'den babasından kalma iyi cins ve 1000 km'yi durmadan gidebilen at'ı istemişlerdir. Mete

durumu Meclis'e getirir ve burada bazı aksakallar, zikredile at vazgeçilmez bir hayvan olduğundan, görüşmede verilmesin demişlerdir. Mete'de, *bir at nasıl komşularımızdan daha değerli olabilir* diyerek, Tung-huların isteğini kabul etmiştir.

Tung-hular, Türklerin korktuğunu düşünerek bu sefer de yabgunun hanımı ve ya cariyelerinden birini istemek cüretinde bulunmuşlardır. Bu mesele de meclis de tartışılmış ve aksakallar yine savaşıma meyilli olduklarını belirtince, Mete, *bir hanım için koca milleti tehlikeye alamam* demiş ve sevdiği cariyeyi Tung-hulara göndermiştir.

Tung-hular bundan sonra taleplerini daha da ileri götürerek, iki ülke sınırında bulunan çorak toprak parçasının kendilerine bırakılmasını, *bu ıssız toprakta kimse yaşamıyor, size çok uzak ve bize yakın, ayrıca sınırlarımıza yaklaşmayın ve buraları bize bırakın* demişlerdir. Bunun üzerine Mete yine Meclis'i toplamıştır. Bazı aksakallar verelim gitsin demişlerdir. Mete Han buna çok sinirlenmiş ve, *Toprak Devletin temelidir. Nasıl olur da ondan vaz geçilir* diyerek, verelim diyenlerin hepsinin kellesini vurdurduğu gibi Tung-huları da yerle yeksan etmiştir. Bu düşünce muhtemelen Mete'den önce var olduğu gibi sonrada var olmuştur. Gerçi zaman zaman toprağın önemini bilmeyen yöneticiler çıktığı gibi, zaman zaman da hatırlatmak için şairlerimiz,

Toprak eğer uğrunda ölen varsa Vatandır diyerek bu durumu vecizeleştirmişlerdir.

Şüphesiz, Türk milliyetçiliğinin en önemli özelliği, 18. yüzyıldan sonra şekillenen manada tarihte ilk defa görülmesidir. Batı'da milliyetçilik duygularının bu yüzyılda ortaya çıkmaya başladığını kabul görmektedir. Bu kanaat batı için doğru olabilir, lakin Türk tarihi açısından sağlıklı bir yaklaşım değildir. Çünkü, Türklerde milliyetçiliğin izleri yine batılı araştırmacılar tarafından Hun Kağanlarından Çi-çi (Ö. M.Ö. 36) dönemine kadar götürülmüştür. Çünkü, O, Ağabeyi Ho-Hen-Yeh'in, Çin egemenliğine girilmesi teklifini, atalardan kalan yadigarlar arasında geniş ülkelerle birlikte, hürriyet ve istiklal de bulunduğu ve bunlara önem verilmemesinin ihanet sayılacağını belirtmiştir. Bu yaklaşımı, Alman Sinolog Fr. Hirth, *Tarihte milliyetçiliği devlet siyasetinde temel yapan ilk devlet adamı Çi-çi'dir* şeklinde değerlendirmiştir. (Kafesoğlu, s. 11)

Batı Kök Türk Kağanı İstemi Han'ın vefatından sonra tahta çıkan Tardu Han, bir müddet sonra, Merkez ile ayrılık çizgilerini daha da sertleştirmiştir. Bunun neticesinde devlet Doğu ve Batı Kök Türk Devleti şeklinde ikiye bölünmüştür. Kısa bir süre sonra Doğu Kök Türk Hakanına Çin İmparatoru yardım teklifinde bulunmuş ve bazı şartlar bildirmiştir. Bu şartlar gayet hassas şartlardır. Çin imparatoru Doğu Kök Türklerini Çinileştirmek şartı ile himaye edecektir. Bunun için de, Türk milletinın kıyafetini, an'anesini, adetini, kanunlarını ve hatta dilini de değiştirip, bunların yerine Çin kıyafetini, Çin an'anesini, adetlerini, Çin kanunlarını ve hatta Çin dilini zorla kabul ettirdiği taktirde yardım edecektir.

Türk hakanı Çinlilerin bütün şartlarını kabul ediyor, ama milliyetinden bir zerre bile feda etmemiştir. Nitekim, Sinolog Stanislas Julinen'in 1877 tarihinde basılan eserinde, Türk hakanı, Çin imparatoru Kao-tsu'ya gönderdiği, Türk

milliyetçiliği tarihinin en kıymetli vesikalarından olan aşağıdaki mektuba eserinin 55. sayfasında yer vermiştir.

Şimdi oğlum sarayında isbat-ı vücut edecek ve her sene haraç olarak ilahi bir asla mensup atlar takdim edilecektir; her gün sabahdan akşama kadar sizin emirlerinizden başka bir şey dinlemeyeceğim. Fakat, elbiselerimizin önlerini kesmeye, omuzlarımızdan dalgalanan saç örgülerimizi çözmeye, dilimizi değiştirmeye ve sizin kanunlarınızı, kabul etmeye gelince, bizim adetlerimizle, an'anelerimiz o kadar eskidir ki, ben şimdiye kadar bunları değiştirmeye cesaret edemedim; (kanaatimce) bütün millet aynı kalbi taşımaktadır...(Danişment, 1983, s.24)

Ancak, Kök Türkler bu fikriyata rağmen Çin egemenliğine girmekten kurtulamamışlardır. Onların, bu esaret hayatından kurtaran şahıslardan en önemlilerinden biri olan Kür Şad olup, rahmetli atsız tarafından tarihin tozlu raflarından çıkarılmıştır. Ama, hala varlığı tartışma konusu olmaktadır, oysa eski Türk tarihi ile uğraşanların belirttiği gibi, böyle bir şahıs vardır. (Gömeç, 2012, s. 69)

Bu gözü pek Türk, 630 tarihinde Kök Türk Devleti yıkılınca, ağabeyi Tuğlu (Tulu, Törü) kendisini muhtemelen Çin'e getirmiştir. Tuğlu, burada kendisine pek çok imkân sağlamış olmasına ve imparatorun hassa askerleri komutanlığına getirilmiş olmasına rağmen henüz 29 yaşında iken ölmüştür. Yine muhtemelen kardeşi Kür Şad ile araları açılmıştır. Çünkü, Kür Şad küçük olmasına rağmen niye burada yaşadıklarını, neden Ötüken'e gidip taht için mücadele etmediklerini sormuş olmalıdır.(Gömeç, 2012, s. 70)

Aynı dönemde Çin'e esir olarak getirilen Kök Türk Kağan'ı İlig Kağan, 634 tarihinde esaret hayatına dayanamayarak ölmüştür. En yakın adamlarından ve çocukluk arkadaşı Ulug Toygun üzüntüsünden boğazını keserek intihar etmiş ve birlikte gömülmüşlerdir. İşte bu tür olaylar Kür Şad'ın kişiliğinde derin izler bırakmıştır. Kağan'ının gözleri önünde öldüğünü görmüştür. Binlerce yıldır Asya'nın efendisi olarak yaşamış Türk milletinin bir ferdi olarak o da, bu tür bir hayatın kendilerine yakışmadığını gün geçtikçe anlamaya başlamıştır. Kahramanlıkları ile Çin ordusunda önemli görevlere getirilmiştir. Fakat, ne yazık ki, günümüzde olduğu gibi, insanların bazı mevki ve makamlara geldikten sonra geçmişlerini unutmalarına karşılık, Kür Şad hiçbir zaman Türk olduğunu, halkının sefaletini ve ıstırabını aklından çıkarmamış, gizliden gizliye bu aşağılayıcı vaziyetten kurtulmak için yollar aramıştır. (Gömeç, 2012, s. 71.

Neticede, güvendiği otuzdokuz arkadaşı ile birlikte kurtuluş planını uygulamaya koymuşlardır. Planları; bazı geceler tek başına şehirde dolaşan İmparator T'ai-tsung'u esir alarak, Çin dışına çıkmayı ve Tuğlu'nun oğlunu Ötüken'e götürerek kagan yapmaya ant içmişlerdir. Ama planın tatbik olunacağı gece, ansızın fırtına ve yağmur yağması planları alt üst etmiştir. Çünkü, imparator o gece dışarı çıkmamıştır. Vaz geçmenin tehlikeli olacağını gören kırk arkadaş sarayı basmaya karar vermişlerdir. Birçok muhafızı öldürmeyi başarmışlar, ama dışardan yardıma gelenlerle başa çıkamayınca, Kür Şad ile birkaç kişi at alıp Wei ırmağı kenarına ulaşmışlardır. Ancak, fırtına ve yağmurdan dolayı kabaran nehri geçmeyi başaramamışlar ve burada vuruşa vuruşa hayatlarını vermişlerdir. İşte bu hareket, Kök Türklerin yeniden istiklal ateşini yeşerten en önemli harekettir. Tarih içinde

belki Kür Şad adı unutulmuştur, ama Türk milleti onları *kırklara karışmak, üçler yediler kırklar* gibi deyimlerle anmışlardır.

Yine 8. yüzyılda yazılan Orhun Kitabeleri, Türk milliyetçiliğini ortaya koyan bir başka vesikadır. Bu kitabelerde Kök Türk hakanı Bilge Kağan, Türkleri dünyanın tek hakim milleti olarak vasıflandırmakta, sevgi ve saygıyı övmekte, Türk yurduna hiçbir yabancıyı ayak basamayacağını bildirmiştir. Bunun, yani Türk yurduna ayak basılıp, törenin yürürlükten kalkması için, *yukarıda mavi gök'ün yıkılması, aşağıda kara yerin delinmesi* gerektiğini belirtmiştir. (Kafesoğlu, s.12)

Türkler Müslüman olduktan sonra da, milliyetçi duygularını devam ettirmişlerdir. Abbasi Halifesi Memun'un özel kitaplığında görevlendirilen bir Türk'ün diğer milletlere mensup memurlarla yaptığı konuşmada milletin meziyetlerini, hakanlıklarını birer birer sayarak, Türklerin kudretli, insafli, hür insanlar olduklarını, Arap, Acem, Rum vs.yi kendi ülkelerinde başkalarına köle ettiklerini söylemiştir. (Kafesoğlu, 12)

Yine meşhur Arap edibi el-Cahiz, *Türklerin Faziletleri* adlı eserinde ve Selçuklu Veziri ibn Hassül'da Türklerin üstünlüklerini ortaya koymak amacıyla eserler kaleme almışlardır.

Gerçi, şüpheless en önemli eser, Kaşgarlı Mahmud'un kaleme aldığı Divan-ı Luga't Türk'üdür. Çünkü, kişilerin kendi mensup oldukları itibarı bir kategori olarak millet kavramının ve milliyetçilik duygusunun tarihini millî devlet döneminden çok öncelere götürmek mümkündür. Yani, Türk tarihinde Orhun Abidelerinde bu abideleri yazdıranların ve Divan-ı Luga't Türk'ü yazanın zihninde bir Türk milleti bilinci ve milliyetçilik duygusu vardır. (Öz, 2012, s. 204) Çünkü, Kaşgarlı Mahmud büyük bir Türk milliyetçisidir. O, Türklüğe aşık bir bilgedir. Bunun en güzel delili de, İslâm camiası içerisinde Hz. Peygamberin ırkı olması hasebiyle, Araplara karşı duyulan sevgi ve saygı ile beraber, Arap milliyetçiliğinin karşısında Türkçülüğün savunuculuğunu yapmıştır. Şöyle ki, Divan'ı Luga't Türk'te rastladığımız Hz. Muhammed'e ait pek çok hadis Türk milletinin üstünlüğünü ve seçilmiş bir ırk olduğunu ortaya koymaya yöneliktir. (Gömeç, 2012, s. 155)

Türkler, tarihin yaratılışından bu yana kendini, insanoğullarını yönetmek, düzene sokmak ve böylece onları yaşatmak üzere bir misyon üzerinde yürümüştür. Töre ve devlet düzeni, toplumlari düzene sokup yönetmek gibi işlevleri kendine görev seçmiştir. Bu yazıtlarda açıkça şu şekilde ifade edilmiştir; *Dünya yaratıldığında, mavi gök ile kara yer yarıldığında, bunların ikisinin arasında insanoğulları yaratılmış ve onların üstüne de, atalarım kağan olmuş.* (Yıldırım, 2012, s. 197)

Kaynaklar

YILDIRIM, Dursun, "Tarih ve Türk Milliyetçiliği", *Türk Yurdu*, Mart 2012, S. 295., s. 197.

ÖZ, Mehmet, "Tarih, Millet ve Milliyetçilik Üzerine Bazı Notlar", *Türk Yurdu*, Mart 2012, S. 295, s. 204.

DANIŞMENT, İsmail Hami, *Türklük Meseleleri*, İstanbul, 1983, s. 24.

KAFESOĞLU, İbrahim, *Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri*, İstanbul, 1970.

GÖMEÇ, Saadettin, *Dişi Kutrun Çocukları*, Ankara, 2012.

TÜRKİYE SELÇUKLU HANEDAN ÜYELERİNİN İKTİDAR MÜCADELELERİNDE ŞEHİR HALKLARININ ROLÜ

Züriye ÇELİK*

Öz

Türkiye Selçuklu Devleti'nin hâkim olduğu topraklar üzerindeki bazı şehir halklarının hanedan üyeleri arasında meydana gelen iktidar mücadelelerinde etkin roller üstlendiği görülür. Özellikle Konya, Aksaray gibi şehirler, sahip oldukları avantajlarla ön plana çıkmışlardır. Şehir halklarının, iktidar mücadelelerinde üç temel noktada rollerinin olduğunu söylemek mümkündür. Bunlar; antlaşma yapmak, davet göndermek ve taraftar olmaktır. Bununla birlikte Türkiye Selçuklu Devleti 1243 Köseadağ mağlubiyetinden sonra Moğol vassalı haline gelmiş ve taht değişiklikleri esas olarak Moğol hanlarının yarlığı ile gerçekleşmiş olduğundan şehir halklarının iktidar mücadelelerindeki rolleri yok denecek kadar azalmıştır.

Bu çalışmada Türkiye Selçuklu hanedan üyelerinin iktidar mücadelelerinde şehir halklarının söz konusu üç temel üzerinden rolleri ve etkileri tartışılacak ve incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Türkiye Selçuklu Devleti, iktidar, taht, şehir, halk.

The Role of the Urban People in the Power Struggle of Members of the Dynasty of Turkey Seljuks

Abstract

It is seen that peoples of some cities ruled by the Sultanate of Seljuk played important roles in the ruling struggles between the members of the dynasty. Cities such as Konya, Askaray were especially significant due to the advantages they had. It is possible to state that the peoples of the cities had roles at three fundamental points; these are signing treaties, sending invitation and supporting. However, as the Sultanate of Seljuk became a vassal of the Mongol after the Kosedag defeat in 1243 and the succesions were done by Mongol decrees, the infleuce of city people on ruling struggles was so low as almost none.

The roles and influence of the city peoples on the ruling struggles between the members of the Seljuk dynasty will be studied and discussed on the said three points in this study.

Keywords: the Sultanate of Seljuk, ruling, throne, city, peoples.

* Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Tarih Eğitimi Anabilim Dalı, zuriyecelik@gmail.com.

1. Giriş

Türk devletlerinde iktidarın, devleti kuran hanedana Tanrı tarafından verilmiş bir hak ve ihsan olduğuna inanılıyordu. Dolayısıyla, hanedanın her erkek üyesi, tahta çıkma hakkına sahip olarak doğardı. Hanedan üyesi olmayan ve hanedan kanı taşımayan birinin tahta çıkarılması mümkün değildi. Öyle ki, Türkiye Selçuklu hükümdarlarının Moğol hanlarının vassalı haline geldiği; iktidarın, idarî ve askerî kadroların bile onların verdiği yarlıklarla belirlendiği yıkılış döneminde dahi bu inanışa ters bir uygulamaya rastlanmaz. Bu sebeple hanedandan olmayıp tahta çıkmayı amaçlayanların bu gerçeği göz önüne alarak herkesi hanedandan olduklarına inandırmak için bir hikâye kurguladıkları görülür. Örneğin; II. Gıyaseddîn Keyhüsrev döneminde (1237-1246)¹ Emir Sadeddin Köpek, göz diktiği Selçuklu tahtını ele geçirebilmek için I. Gıyaseddîn Keyhüsrev'in oğlu olduğu hikâyesini uydurmuş ve herkesi bu hikâyeye inandırmaya çalışmıştı². Bundan başka taht için verdiği mücadelede hanedan kanı taşıdığını ispat etmek isteyenler de olmuştur. Örneğin; III. Gıyaseddîn Keyhüsrev döneminde (1266-1284) Karamanoğlu Mehmet Bey tahta Cimri lakaplı Siyavuş'u geçirmek üzere harekete geçtiğinde (1277) Saltanat Naibi Eminateddin Mikail'e elçi göndererek, Siyavuş'un hanedan kanı taşıdığını doğrulamak için, güvenilen saray hocalarından birinin gelerek durumu araştırabileceğini, eğer kanı hanedandan değilse bu işten vazgeçeceğini bildirmişti³. Ayrıca, Selçuklu devletinin, Türkmenleri "merkezden uzak tutma" siyasetlerinin altında yatan nedenlerden biri de, soydaşları olan bu Türkmenlerin kan ve iktidar hakkının gereği olarak hanedan üyelerinin destekçisi olabilmeleri idi. Türkmenlerin bu özelliği dolayısıyla II. İzzeddîn Keykâvus'un ilk saltanat döneminde (1246-1249) uç bölgelerde isyan eden Türkmen Ahmed, Türkmenlerden destek alabilmek amacıyla II. Gıyaseddîn Keyhüsrev'in kardeşi olduğu propagandasını yapmıştı⁴ (1249). İsyancı, Türkmenlere yanında bulunan annesini işaret ederek ondan, kendisinin bir sultan çocuğu olduğunu anlatmasını istemiş ve böylelikle Selçuklu tahtında hak iddia etmişti⁵. Nitekim, hanedan kanı taşıdığını iddia edenler ya da hanedan üyeleri, tahtta oturmasalar bile hanedandan aldıkları hak ve kuvvetle hareket edebiliyorlardı. Ancak bu durumun istisnaları olmuştur. Örneğin; I. Gıyaseddîn

¹ Türkiye Selçuklu hükümdarlarının saltanat süreleri ve kullandıkları lakaplar için bkz. Salim Koca, "Türklerin Soy Kütüğü", *Türkler*, I, Ankara 2002, s. 261-267.

² İbn-i Bibî, *El Evâmîrü'l-Alâ'iyye Fi'l-Umuri'l-Alâ'iyye*, I. Tıpkıbasım, Hazırlayan: Adnan Sadık Erzi, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1956, s. 475; *El Evâmîrü'l-Alâ'iyye Fi'l-Umuri'l-Alâ'iyye (Selçuk Name)*, Hazırlayan: Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996, II, s. 29; *Selçuknâme*, Hazırlayan: M. Halil Yanıç, İstanbul 2007, s. 157; Yazıcızâde Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk [Selçuklu Tarihi]*, Hazırlayan: Abdullah Bakır, İstanbul 2009, s. 627.

³ *İbn-i Bibî*, 1956, s. 691; 1996, II, s. 204; *Selçuknâme*, 2007, s. 244; *Yazıcızâde*, 2009, s. 828.

⁴ Simon de Saint Quentin, *Bir Keşişin Anılarında Tatarlar ve Anadolu 1245-1248*, Çeviren: Erendiz Özbayoğlu, Hazırlayan: Tufan Karasu, Alanya 2006, s. 59-60; *İbn-i Bibî*, 1956, s. 583; 1996, II, s. 116; *Selçuknâme*, 2007, s. 195; *Yazıcızâde*, 2009, s. 720.

⁵ *Simon*, 2006, s. 59-60.

Keyhüsrev, yerini kardeşine bırakarak başkenti terk ettiğinde, yol üzerindeki Ladik köyüne vardığı zaman, köy halkı tarafından kötü muameleye maruz kalmış ve mallarının bir kısmı yağmalanmıştır⁶. Bunun üzerine kardeşi II. Rükneddîn Süleymanşah'a sitem dolu bir mektup göndererek başına gelenleri anlatan I. Keyhüsrev, kardeşi tarafından tertiplenen bir oyun ve hile ile suçluların cezalandırılmasını sağlamıştır. Suçlular, bir hanedan üyesine kötü muamele etmenin cezası olarak ve herkesin görerek ders alması amacıyla şehir surlarının şerefesinde çarımha gerilmişlerdir. Ladik köyü ise ateşe verilmiştir⁷. II. Rükneddîn Süleymanşah'ın bu emri verirken; *"Bilmezler mi ki Selçuklu ailesine saygısızlık gösterip hakarete bulunan ve onların nimetlerine nankörlük eden herkesin lâîyk olduğu ceza bu olur"*⁸ demesi tahttan düşmüş de olsa bir hanedan üyesine saygıda kusur edilmesinin ne kadar şiddetle cezalandırılacağını ve hanedan kanununun ne kadar kutsal kabul edildiğini gösterir.

Hanedan üyelerinin iktidarda hak sahibi olmaları kaçınılmaz şekilde iktidar mücadelelerinin yaşanmasına neden olmuştur. İktidar, esas olarak babadan oğla ya da kardeşe geçmekte; bu geçişte ise yaş faktörü (evlad-ı ekber) göz önüne alınmaktaydı⁹. Ancak tahta çıkmak her zaman yeterli olmuyor, tahta çıktıktan sonra da hanedanın diğer üyelerine karşı tahtı korumak ve mücadeleyi sürdürmek gerekebiliyordu. Büyük Selçuklu Devletinde Tuğrul Bey'in kardeşi İbrahim Yınal'ın, Arslan Yabgu'nun oğlu Resultekin'in, Alparslan'ın amcası Fahrü'l-Mülk Yabgu'nun, Çağrı Bey'in oğlu Kara Arslan Kavurd'un, Alparslan'ın oğulları Tekiş, Tutuş ve Arslan Argun'un ve Berkayaruk'un kardeşi Muhammed Tapar'ın mücadeleleri iktidar hakkının bir gereği olarak ortaya çıkmıştı¹⁰. Türkiye Selçuklu Devleti'nde ise Şahinşah-I. Mesut, I. Keyhüsrev-II. Süleymanşah, I. Keykavus-I. Keykubâd ve II. Keykavus-IV. Kılıç Arslan arasındaki iktidar mücadeleleri buna örnektir.

⁶ İbn-i Bibi, 1956, s. 36-37; 1996, I, s. 55-56; Selçuknâme, 2007, s. 22; Yazıcızâde, 2009, s. 181.

⁷ İbn-i Bibi, 1956, s. 39; 1996, I, s. 57-58; Selçuknâme, 2007, s. 23; Yazıcızâde, 2009, s. 183.

⁸ İbn-i Bibi, 1956, s. 39; 1996, I, s. 57-58; Selçuknâme, 2007, s. 23; Yazıcızâde, 2009, s. 183.

⁹ II. İzzeddin Keykâvus döneminde, Moğol Hanının huzuruna gönderilen Sultanın kardeşi IV. Rükneddîn Süleymanşah, Goyuk Han'ın (1246-1248) verdiği yarlığ ile Anadolu'ya geri döndüğünde, yarlığa razı gelmesi için Keykâvus'a elçi olarak Kadı Cemaleddin Hoteni'yi göndermişlerdi. Konya'da bulunan devlet adamları ise Kadı Cemaleddin'e; *"Küçük kardeşi büyük kardeşten üstün tutmak ve onu onun önüne geçirmek, emirde ve hükümde öncelik tanımak şeriate uygun, doğrulukla bağdaşır, insanlık gereklerine sığar, örf ve adetlere yakışır bir durum değildir. Kim bu yola başvurursa, bütün insanların, Hilafet makamının ve ümmetlerinin imamlarının nezdinde kınanır."* demişlerdir. Devlet adamlarının bu sözleri, kardeşler arasında yaş bakımından daha büyük olanın tahtta daha çok hak sahibi olduğu temayülünü göstermesi bakımından önemlidir. Bkz. İbn-i Bibi, 1956, s. 588-589; 1996, II, 121; Yazıcızâde, 2009, s. 721-722. Bununla birlikte bu konuda kesin bir uygulama olmayıp daha küçük yaştaki meliklerin tahta çıktığı da görülmüştür. Örneğin; I. Gıyâseddin Keyhüsrev ve III. İzzeddin Kılıç Arslan, tahta çıkmak için kendisinden yaşça daha büyük bir hanedan üyesi bulunmasına rağmen tahta çıkmışlardır. Bkz. İbn-i Bibi, 1956, s. 30; 1996, I, s. 50; Selçuknâme, 2007, s. 21.

¹⁰ Nurullah Yazar, *Selçuklu Devleti'nde İsyanlar*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007.

Taht için verilen veya tahta çıktıktan sonra devam eden bu mücadelelerde halkın da onaylayıcı, uzlaştırıcı ve destekleyici bir rolü bulunmaktaydı. Halk tarafından kendisine biat edilmesi, aynı zamanda o hükümdarın meşruiyetinin bir gereği idi. Örneğin; Karamanoğlu Mehmet Bey, Siyavuş'u tahta çıkardığında, Konya halkının ileri gelenleri, ahileri ve itibarlı kişilerinden biat etmelerini istemişti. Halk can korkusu ile yemin etmek zorunda kaldıysa da bir süre sonra sultanları III. Gıyasedîn Keyhüsrev'in Moğol askerleri ile birlikte geldiğini öğrendiklerinde, şehirden çıkan ve mücadele etmek üzere şehre tekrar girmek isteyen Mehmet Bey'e ve Siyavuş'a şehir kapılarını açmamışlardı. Hatta kale kapılarına uzanan köprüleri yıkmışlar ve iç kale kapısının dış duvarlarını içerden örmüşlerdi. Bu mücadele esnasında şehrin kadısı Siraceddin Urmevî dahî mücadeleye destek vermek için fetva çıkarmış; hatta bununla da yetinmeyerek bizzat sura çıkararak ok atmıştı. Böyle bir direnişle karşılaşan Mehmet Bey ve Siyavuş ise mücadeleyi bırakarak kaçmaktan başka çare bulamamıştı¹¹.

Türkiye Selçuklu Devleti'nin sahip olduğu topraklarda bulunan şehirler, jeopolitik konumları, savunma yapıları, donanımları veya coğrafi özellikleri gibi sebeplerle zaman içerisinde diğerlerinden ayrılmışlardır. Örneğin Kayseri ve Aksaray şehirleri devletin askerî merkezleri olarak ön plana çıkarken¹² Antalya, Alanya ve Beyşehir kışlık merkez olarak kullanılmıştır. Başkent (dârü'l-mülk) Konya ise siyasî ve askerî merkez olmaktan başka başlıca kültür ve ticaret merkezlerinden biri haline gelmiştir. Bundan başka, Konya, Aksaray, Ankara ve Niğde gibi şehirler hanedan üyelerinin taht için yaptıkları mücadelelerde ön plana çıkmışlardır. Söz konusu bu şehirlerin, bazı hanedan üyelerini bizzat davet ettikleri bazılarına ise karşı koydukları ve şehir kapılarını dahî açmadıkları görülür.

Şehir halkları hanedan üyelerinin iktidar mücadelelerinde üç temel rol üstlenmişlerdir¹³. Bunlar:

¹¹ **İbn-i Bibî**, 1956, s. 696-702; **1996**, II, s. 209-213; **Selçuknâme**, 2007, s. 248; **Yazıcızâde**, 2009, s. 837.

¹² Kayseri ve Aksaray çok erken tarihlerde Selçuklu toprağı haline gelmiştir. Kayseri'nin özellikle Alâeddîn Keykubâd döneminden itibaren askerî bir merkez olarak ön plana çıktığı görülür. Aksaray da tıpkı Kayseri gibi Türkiye Selçuklu Devleti'nin askerî üslerinden biri olmuştur. İbn-i Bibî, Alâiyye seferinden önce Aksaray'a gidildiğini ve Alâeddîn Keykubâd'ın askerlere, şehre girilerek savaş araç gereçlerini yüklemelerini buyurduğunu söyler. Bu bilgi de Aksaray'ın askerî bir üs, bir merkez olarak kullanıldığını gösterir. Bkz. **İbn-i Bibî**, 1956, s. 238; **1996**, I, s. 257; Ahmed bin Mahmud, **Selçuk-Nâme**, II, Hazırlayan: Erdoğan Merçil, İstanbul 1977, s. 21. Kayseri ve Aksaray şehirleri hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Halil Ethem (Eldem), **Kayseri Şehri**, Hazırlayan: Kemal Göde, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1982; Ahmet Akşit, **Türkiye Selçukluları Devrinde Kayseri Şehri**, (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri 1996, s. 8-10; Nevzat Topal, **Anadolu Selçukluları Devrinde Aksaray Şehri**, (Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), Niğde 2006, s. 7-10.

¹³ Selçuklu şehirlerinin, iktidar üzerindeki fikrî ve siyasî birtakım etkileri için ayrıca bkz. Mikail Bayram, "Selçuklular Zamanında Anadolu'da Bazı Yörelere Arasındaki Farklı Kültürel Yapılanma Ve Siyasî Boyutları", **Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar**, Kömen Yayınları, Konya 2005, s. 1-22.

1. Hanedan üyesi ile antlaşma yapmak ve ondan ahidnâme almak
2. Hanedan üyesini tahta çıkarmak üzere davet etmek
3. Hanedan üyesinin mücadelesine taraftar olduğunu ilan etmek ve görüş bildirmektir.

1. Hanedan Üyesi ile Antlaşma Yapmak ve Ondan Ahidnâme Almak

Türkiye Selçuklu Devleti'nde hanedan üyeleri iktidar mücadelesine girerek rakiplerini bir şehirde kuşattıklarında o şehir halkı, hükümdarını veya şehirde bulunan melikini korumak adına canla başla mücadele ederdi. Ancak kuşatmanın uzayıp şehirde kıtlık çıkması veya akıbetin belli olması durumunda devreye girerler, iki taraf arasında barışın ve anlaşmanın sağlanması için çalışırlardı. Bu durum adeta şehir halkının, melikine veya hükümdarına karşı bir vazifesi idi. Böyle bir durumda önce şehirde bulunan hükümdarın ya da melikin izni alınır. Ardından rakip taraf ile irtibata geçilir; teslim şartları belirtilirdi. Bu şartlar genel olarak; aman verilmesi, cana ve mala dokunulmaması şeklinde olurdu. Ayrıca karşı tarafın şartları kabul etmesi halinde kendisinden ahidnâme¹⁴ kaleme alması istenirdi. Söz konusu bu uygulamayı Konya halkı I. Gıyaseddîn Keyhüsrev ve III. İzzeddîn Kılıç Arslan için; Ankara halkı da I. Alâeddîn Keykubâd için yapmıştır.

I. Gıyaseddîn Keyhüsrev, kardeşi II. Rükneddîn Süleymanşah tarafından Konya'da kuşatıldığı zaman şehir halkı dört ay boyunca¹⁵ mücadele vermiş ve hükümdarı için şehri savunmuştur. Ancak kuşatma uzamaya devam ettikçe zor duruma düşmüşler; bunun üzerine halktan ileri gelenler; şehrin ahileri, fityan reisleri ve itibarlı kişileri durumu istişare ederek bir çare aramışlardır. Sonunda II. Süleymanşah'a elçi göndermeye karar vermişlerdir. Gönderilen elçi II. Süleymanşah'a iki çarenin olduğunu söylemiştir. Buna göre kuşatmadan vazgeçerek şehirden uzaklaşırsa şehir halkı masraflar için kendisine tazminat vergisi verecekti. Ancak şehri almakta kararlıysa I. Keyhüsrev'e, oğullarına, mahiyetine, hazinesine ve adamlarına zarar gelmeyeceğine ve nereye gitmek isterlerse izin verileceğine dair bir ahidnâme kaleme almalıydı. Bundan başka, Konya halkı hükümdarına zarar gelmemesi için I. Keyhüsrev gitmek istediği yere ulaşınca kadar şehir kapılarını açmayacaklarını söylemişlerdir¹⁶. Yapılan antlaşma gereği I. Keyhüsrev, oğulları ile birlikte Elbistan'da oturacak; buna

¹⁴ "Ahidnâme, 'vasiyet etmek, ısmarlamak, yemin edip söz vermek, eman vermek ve zimmetine almak' anlamındaki Arapça *ahd* ve Farsça *nâme* (mektup, kitap) kelimelerinden meydana gelen birleşik bir isimdir." Mustafa Fayda, "Ahidnâme", *DİA*, I, İstanbul 1988, s. 535. Diplomatik bakımdan ahidnâmelerde Allah'ın adı ile Hz. Peygamber ve dört halifenin adları zikredilir; Allah'ın yardımının ve Peygamber'in şefaatinin istendiği davet rüknü bulunurdu. Bunun altında ise padişahın tuğrası yer alırdı. Mübahat S. Kütükoğlu, "Ahidnâme", *DİA*, I, İstanbul 1988, s. 536-537.

¹⁵ Aksarayî, Konya kuşatmasının bir ay sürdüğünü söyler. Bkz. Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, Çeviren: Mürsel Öztürk, Ankara 2000, s. 24.

¹⁶ *İbn-i Bibi*, 1956, s. 34; *1996*, I, s. 53; *Yazıcızâde*, 2009, s. 179.

karşılık canlarına, mallarına ve maiyetine dokunulmayacaktı¹⁷. II. Süleymanşah'a elçi göndermekle birlikte, şehir halkının I. Keyhüsrev'e bağlılıkları devam ediyordu. Bu sebeple gönderilen elçi, II. Süleymanşah'ın bizzat kaleme aldığı ahidnâmeyi getirdiğinde derhal I. Keyhüsrev'in huzuruna çıkmışlardır. Ona ahidnâmeyi sunduktan sonra, ahidnâme hususlarını kabul etmek istemezse mücadeleden vazgeçmeyeceklerini, bu uğurda ne gerekiyorsa yapacaklarını söylemişlerdir. Şurası bir gerçektir ki Türkiye Selçuklu hükümdarları içinde, halkı zor durumda bırakarak mücadeleye devam etmek isteyen olmamıştır. Zira hükümdarın ilk görevi halkının menfaatini düşünmek olduğundan kendisinden de beklenen bu olurdu. Dolayısıyla I. Keyhüsrev onların daha fazla sıkıntı çekmelerini istememiş ve ahidnâme hususlarını kabul etmiştir. Hatta ileri gelenler hükümdarın yanına üç bin kişilik bir koruma gücü vermek istemişse de o bunu kabul etmemiştir¹⁸. Konya halkının hükümdarı ile kardeşi arasındaki iktidar mücadelesinde uzlaşma sağlanabilmesi adına böyle bir rol üstlenmesi oldukça ilginçtir. Öyle görülüyor ki hükümdarlar da şehir halkının böyle bir görev üstlenmesi karşısında hiddetlenmiyor; aksine anlayışla karşılayarak önerilen çareyi kabul ediyorlardı. Bununla birlikte I. Keyhüsrev kardeşinin ölümü üzerine davet edildiği Konya'yı kuşattığında şehir halkı bu sefer onunla anlaşma yoluna gitmişti. III. Kılıç Arslan'ın canına, malına ve mahiyetine zarar gelmeden memleket topraklarından ikta olarak verilecek bir bölgeye gidebilmesi [Tokat şehri ikta olarak verilmiştir] için ondan da ahidnâme almıştı¹⁹.

Konya halkının iktidar mücadelelerinde ahidname talep etme ve uzlaşmayı sağlayabilme gayretlerinin diğer şehirlerde de mevcut olduğu; aynı taleplerle rakip taraf ile iletişime geçtikleri görülür. Örneğin; I. İzzeddin Keykâvus tahta çıktığında kardeşi I. Alâeddin Keykubâd'ın rekabeti ve mücadelesi ile karşılaşmıştı. Tokat'tan kardeşi ile mücadele etmek için yola çıkan I. Keykubâd, mücadeleyi kaybederek Ankara kalesine çekildiğinde Ankara halkı da tıpkı Konya halkı gibi mücadele vermişti. Öyle ki bu sefer, kuşatma bir yıl gibi uzun bir süre devam etmişti. Hatta I. Keykâvus Ankara'yı kesin olarak alma niyetinde olduğundan şehrin karşısına bir ev²⁰ dahî yaptırmıştı. Akıbeti görerek mücadelenin fayda vermeyeceğini anlayan şehir halkı yaşadıkları zahire kıtlığı dolayısıyla I. Keykubâd'ın da onları anlayışla karşılayacağını biliyordu. Huzuruna çıktıklarında ona; *"Eğer şehri onlara teslim etmezsek, onlar durumumuzun kötüleşmesi yüzünden hiç şüphesiz bu yıl şehre girerler. Şehri böyle kılıç zoruyla aldıkları zaman güçlüye zayıfa, sıradana, seçkine velhasıl hiç kimseye acımazlar.*

¹⁷ Aksarayî, 2000, s. 24; Ahmed bin Mahmud, *Selçuk-Nâme*, II, Hazırlayan: Erdoğan Merçil, İstanbul 1977, s. 149.

¹⁸ İbn-i Bibî, 1956, s. 35-36; 1996, I, s. 54-55; Yazıcızâde, 2009, s. 179.

¹⁹ İbn-i Bibî, 1956, s. 85-87; 1996, I, s. 105-107; Selçuknâme, 2007, s. 34; Yazıcızâde, 2009, s. 225.

²⁰ İbn-i Bibî medrese yapıldığını söyler. Müneccimbaşı ise kale düştükten sonra evin medreseye dönüştüğünü anlatır. Bkz. İbn-i Bibî, 1956, s. 135, 1996, I, s. 156; Anadolu Selçukileri. Müneccimbaşıya Göre, Hazırlayan: H. Fehmi Turgal, Türkiye Matbaası, İstanbul 1935, s. 32.

Eğer kulların düşündüklerini uygulayıp şehri onlara teslim ederlerse, o zaman onlar tarafından affedilebilirler” demişlerdir. Böylece I. Keykubâd’dan aldıkları barış izni ile I. Keykâvus’tan ahidnâme talep etmişlerdi. I. Keykubâd’ın canına, malına ve mahiyetine zarar verilmeyeceği ahidnâme ile yemin haline gelince de şehrin kapılarını açmışlardır²¹. Bununla birlikte şehir halkı, I. Keykâvus’un şehre girişi esnasında kutlama ve şenlik gereklerini yerine getirmeyi; çok miktarda dinar ve dirhem saçmayı ihmal etmemiştir²².

2. Hanedan Üyesini Tahta Çıkmak Üzere Davet Etmek

Şehir halkları, sultanlarının ölümü veya rakip hanedan üyesi tarafından mağlup edilmeleri halinde tahta çıkan yeni sultanlarına biat eder; bu konuda bir ihtilaf olmaz veya şüphe duyulmazdı. Ancak I. Gıyaseddîn Keyhüsrev, tahtta kardeşinin oğlu olmasına rağmen, tahta çıkmak üzere Konya ve Aksaray şehirlerinin halkları tarafından davet edilmiştir. Bu durum Türkiye Selçuklu Sultanları içinde bir ilktir.

I. Keyhüsrev, tahttan feragat ederek yerini kardeşine bıraktığında İstanbul’a gitmişti. Sultan İstanbul’da iken kardeşi (1204) ölmüş ve devlet adamları tarafından yerine, vâliht ilan edilmiş küçük yaştaki oğlu²³ III. İzzeddîn Kılıç Arslan geçirilmişti. Ancak uç vilayetlerinin yöneticileri olan Yağbasan oğulları Muzaffereddin Mahmud, Zahirreddin İli ve Bedreddin Yusuf adlı kardeşler, tahta küçük yaştaki bir çocuğun geçmesinden rahatsız olmuşlardı²⁴. I. Gıyaseddîn Keyhüsrev taraftarı ve onun hizmetinde bulunmuş olan bu beyler, İstanbul’da bulunan Sultana haber ulaştırmak ve tahta çıkmak üzere onu davet etmek istemişlerdir. Bu sebeple çevre vilayetlerin yöneticilerinden, gelmesi halinde ona uyacaklarını taahhüt eden belge ve mektuplar almışlardı. Toplanan mektup ve taahhütnâmeleri, bir çoban değneği içine yerleştirerek Hacib Zekeriya ile birlikte İstanbul’a göndermişlerdi²⁵. Bir rahip kılığında İstanbul’a giderek I. Keyhüsrev’in huzuruna çıkmayı başaran Hacib Zekeriya, durumu gizli olarak ona bildirince Keyhüsrev yola çıkma kararı almıştır²⁶. Bu sırada Konya halkı durumdan habersiz, III. Kılıç Arslan’a biat etmişti. I. Keyhüsrev Konya’ya gelerek şehri kuşattığında da ona karşı koyarak

²¹ Alâeddîn Keykubâd Emir Seyfeddin Ayaba tarafından teslim alındığında önce bir iğdişin evine götürülerek burada tutulmuş ve başına muhafızlar dikilmiştir. Bir süre sonra ise ilk hapis yeri olan Malatya-Miñsar kalesine götürülmüştür. Ayaba, Keykubâd’ı Malatya’ya getirdiğinde buranın emir ve serverlerinden onu sağ salim teslim ettiğine dair bir belge alarak Konya’ya geri dönmüştür. Bkz. **İbn-i Bibi**, 1956, s. 140; **1996**, I, s. 160; **Selçuknâme**, 2007, s. 48-49; **Yazıcızâde**, 2009, s. 269.

²² **İbn-i Bibi**, 1956, s. 139; **1996**, I, s. 160; **Selçuknâme**, 2007, s. 48; **Yazıcızâde**, 2009, s. 268.

²³ Müneccimbaşı’na ve Cenâbî Mustafa Efendi’ye göre III. İzzeddîn Kılıç Arslan’ın yaşı 11; Aksaray’ı göre ise 6’dır. **Turgal**, 1935, s. 25; Cenâbî Mustafa Efendi, **Cenâbî Mustafa Efendi’nin El-Aylemü’z-zâhir Fî Ahvâli’l-Evâil Ve’l-Evâhir Adlı Eserinin Anadolu Selçukluları İle İlgili Kısımın Tenkidli Metin Neşri**, Hazırlayan: Muharrem Kesik, (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1994, s. 13; **Aksarayî**, 2000, s. 24.

²⁴ **İbn-i Bibi**, 1956, s. 76-77; **1996**, I, s. 97; **Selçuknâme**, 2007, s. 32; **Yazıcızâde**, 2009, s. 216.

²⁵ **İbn-i Bibi**, 1956, s. 77; **1996**, I, s. 97-98; **Selçuknâme**, 2007, s. 32; **Yazıcızâde**, 2009, s. 216.

²⁶ **İbn-i Bibi**, 1956, s. 80; **1996**, I, s. 101; **Selçuknâme**, 2007, s. 32; **Yazıcızâde**, 2009, s. 219.

mücadele etmiş ve II. Süleymanşah'a ettikleri ahde vefa göstermişlerdi²⁷. Bunun üzerine şehir halkına kızan I. Keyhüsrev onları cezalandırmak için şehrin yakınındaki ağaçlara ve evlere zarar vermiştir.

Konya halkı I. Keyhüsrev'e karşı çıkarak onu şehre almamış; yaptığı mücadelede başarısız olan I. Keyhüsrev, kendisini çağıran beylerle birlikte ne yapacağını bilmez halde kalmıştı. Konya şehrine girilememişti. Ancak bu sırada Aksaray (dârü'z-zafer) halkından bir haber ulaşmıştı kendisine. Aksaray halkı, yaşananları öğrenerek valilerine karşı ayaklanmışlar ve onu şehir dışına çıkarmışlardı. I. Keyhüsrev'i Sultan olarak tanıdıklarını ilan eden halk, kendisini Aksaray'da tahta çıkmaya davet etmiştir²⁸. Konya'ya giremeyen I. Keyhüsrev Aksaray halkının daveti üzerine burayı kendisine başkent yapmak istemiş olmalıdır. Nitekim telaşa kapılan Konya halkı atağa kalkarak daha önce şehir kapılarını açmadıkları Sultana bu defa davet göndermişlerdir. Ayrıca Konya halkının, Aksaraylıların yaptıklarını öğrendikten sonra *"Biz bu işi yapmağa onlardan daha lâyhıkız"*²⁹ dediğini; veliaht III. Kılıç Arslan'ın da *"Amcam amacından dönmez, ailelerinizin hayatlarını boş yere tehlikeye atmayın, canım başışlanırsa yeter bana"*³⁰ diyerek sultan olmaktan feragat ettiğini görürüz. Bu şekilde sorun çözümlü ikinci defa tahta geçen I. Keyhüsrev, yeğenini bir süre dizinde oturtturarak teselli etmiştir. Sultan, şehir ileri gelenlerinin isteği üzerine, III. Kılıç Arslan'a ikta verilmesi isteğini kabul etmişti. Tokat'ı yeğenine ikta olarak vermeyi kabul etmiş; daha şehre girmeden bir menşur yazarak göndermişti. İşte dizine oturttuğu yeğenine artık Tokat'a gidebileceğini; ancak bir süre Gavele kalesinde kalması gerektiğini anlatmıştır³¹.

3. Hanedan Üyesinin Mücadelesine Taraftar Olduğunu İlan Etmek Ve Görüş Bildirmek

Türkiye Selçuklu Devleti'nde hanedan üyelerinin sahip olduğu iktidar anlayışının temelinde halk vardı. Halkın iktidara yaklaşımına önem verilirdi. Bu

²⁷ Konya halkının gözünde, küçük yaşta olduğu ve etkisiz kaldığı için III. İzzeddin Kılıç Arslan'ın itibarı azdı. Zira I. Keyhüsrev'i çağıran uç Türkmen beyleri de aynı görüşte idi. Bu sebeple halkın da kendilerini destekleyeceklerini düşünmüş olmalıydılar. Buna rağmen Konya halkı, I. Keyhüsrev'e haber göndererek *"Biz Sultan Rükneddin'e oğlunun veliahtlığını tanıyacağımız hususunda söz verdik. Anlaşma ve sözleşmemizi sağlam yeminlere dayandırdık. Padişah bizi anlayışla karşılasın. Biz ahdimize vefasızlık etmeyecek, kendimizi bağladığımız o anlaşmanın düğümlerini çözmeyeceğiz"* diyerek verdikleri söze bağlı kalmaya ve sultanlarını korumaya çalışmışlardır. Bkz. **İbn-i Bibi**, 1956, s. 84; **1996**, I, s. 104-105; **Selçuknâme**, 2007, s. 34; **Yazıcızâde**, 2009, s. 222; **Selçuk-Nâme**, II, 1977, s. 150.

²⁸ İbnü'l-Esir, **El Kâmil Fi't-Tarih**, XII, Çeviren: Ahmet Ağrakça-A. Kerim Özeydin, İstanbul 1987, s. 170; Müneccimbaşı Ahmed bin Lütfullah, **Câmiu'd-Düvel. Selçuklular Tarihi II. Anadolu Selçukluları ve Beylikler**, Yayımlayan: Ali Öngül, İzmir 2000, s. 35; **Cenâbi Mustafa Efendi**, 1994, s. 13-14; Gregory Abû'l-Farac, **Abû'l-Farac Tarihi**, II, Türk Tarih Kurumu Yayınları Ankara 1999, s. 486.

²⁹ İbnü'l-Esir, 1987, s. 170; **Câmiu'd-Düvel**, 2000, s. 35; **Turgal**, 1935, s. 26; **Cenâbi Mustafa Efendi**, 1994, s. 14; **Abû'l-Farac**, II, 1999, s. 486.

³⁰ **İbn-i Bibi**, 1956, s. 85; **1996**, I, s. 105; **Selçuknâme**, 2007, s. 34; **Yazıcızâde**, 2009, s. 223.

³¹ **İbn-i Bibi**, 1956, s. 88; **1996**, I, s. 108; **Selçuknâme**, 2007, s. 34; **Yazıcızâde**, 2009, s. 225.

sebeple, şehir halklarının ve ileri gelenlerinin görüşleri, önerileri ve sıkıntıları göz ardı edilmezdi. Nitekim, halkın onayı ve bağlılığı hükümdarın meşruiyetinin son halkasını oluştuyordu. Özellikle Konya devletinin başkenti olduğundan, bura halkının hanedan üyeleri arasındaki mücadelelerdeki rolleri ve verecekleri destek çok daha önemli idi. Örneğin; I. İzzeddin Keykâvus'un, ölüm döşeğine düştüğü zaman, hapsedtiği kardeşi I. Alâeddin Keykubâd'ı yanına çağırarak kendisinden sonra tahtı ona bıraktığını söylediği ve bu arada Konya halkına da bu yönde yemin ettirdiği rivayet edilir³².

I. Keykâvus, I. Keykubâd ve II. Keykâvus -ilk tahta çıkışı- gibi bazı Sultanlar, "devlet ileri gelenlerin ve komutanların seçim ve tercihi ile"³³ tahta çıkmışlardır. Böyle durumlarda devlet ileri gelenleri, kendi aralarında istişare etmekten başka Konya halkının ne düşündüğünü de önemserlerdi. Bununla birlikte, II. İzzeddin Keykâvus'un tahta çıkışına kadar *doğrudan doğruya* böyle bir tedbire ihtiyaç duyulmamıştır. Ancak II. Keyhüsrev'in anî ölümünden sonra devlet adamları II. İzzeddin Keykâvus'ta karar kıldıklarında Konya halkının da ne düşündüğünü öğrenmek istemişlerdir³⁴. Bu durum, halkın iktidar mücadeleleri karşısındaki uzlaşmacı ve kabullenici tavrının değiştiğini gösterir. Nitekim, halk II. Keyhüsrev ile birlikte çok acı tecrübeler edinmişti. Bu sebeple o dönemde halkın daha temkinli ve belki de şüpheli bir yaklaşım sergilediğini düşünmek mümkündür³⁵. Ayrıca, II. Keykâvus'un bu ilk tahta çıkışında Moğol Hanlarının izin ve etkisi olmadığından ve bundan sonraki bütün iktidarlar Moğol yarlığı ile kurulacağından -bilinen ilk- son defa Konya halkının görüşünün alındığı söylenebilir.

Türkiye Selçuklu hükümdarları Moğol tahakkümünden sonra esas olarak Moğol Hanlarının verdiği yarlıglara göre tahta çıktıklarından şehir halkları Moğol gücü ile desteklenmiş bir hükümdarı karşılamak veya kabul etmek dışında bir şey yapamazlardı. Ancak II. İzzeddin Keykâvus'un saltanatından sonraki karışık dönemde kısa aralıklarla hükümdar değişiklikleri olduğundan ve taht mücadeleleri yaşandığından, tahta çıkmayı etkilemese bile, şehir halklarının bu sefer taraflar arasında kaldığını görürüz. Hatta destekledikleri hanedan üyesi ile mücadele halinde olan rakip hanedan üyesi tarafından sırf bu sebeple cezalandırıldıkları dahî olmuştur. Örneğin; II. Keykâvus ikinci defa tek başına tahta oturduktan sonra Niğde halkından ileri gelen pek çok kişiyi cezalandırmıştır. II. Keykâvus, kardeşi IV. Rükneddin Kılıç Arslan ve

³² Abû'l-Farac, II, 1999, s. 505; Cenâbi Mustafa Efendi, 1994, s. 18.

³³ Salim Koca, "Selçuklu İktidarının Belirlenmesinde Rol Oynayan Güçler ve Alâeddin Keykubâd'ın Türkiye Selçuklu Tahtına Çıkışı", *Selçuklu Devri Türk Tarihinin Temel Meseleleri*, Ankara 2011, s. 303-344.

³⁴ İbn-i Bibi, 1956, s. 549; 1996, II, s. 88.

³⁵ Mehmet Suat Bal, tezinde verdiği dipnotta, bu konuya işaret ederek, II. Keyhüsrev'in ölümünden sonraki dönemin oldukça hassas olduğunu ve devlet adamlarının halkın tepkisinden çekindiklerini söyler. Bkz. Mehmet Suat Bal, *II. İzzeddin Keykâvus Dönemi (1246-1262)*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2004, s. 26.

Moğolların Anadolu komutanı Baycu Noyan ile mücadele halinde idi. Bu dönemde Niğde halkı, Moğollar tarafından da desteklenen IV. Rükneddîn Kılıç Arslan'a taraftar olduklarını ilan etmişlerdi. Bu sebeple II. İzzeddîn Keykâvus tekrar tahta çıktığında talihsiz bir karar vermiştir³⁶. Bu karar neticesinde, IV. Kılıç Arslan'a taraftar olduklarını ilan etmiş olan Niğde ileri gelenleri, itibarlı kişileri ve IV. Kılıç Arslan tarafından buraya sübaşı atanmış olan Selçukşahoğlu zincire vurularak ve işkence edilerek şehrin dışına çıkartılmış ve öldürülmüşlerdir³⁷. Bununla birlikte Münecimbaşıya göre sadece Niğde ileri gelenleri değil gerek Konya'da gerekse başka yerde olsun IV. Kılıç Arslan taraftarı olan herkes cezalandırılmıştır³⁸. İbn-i Bibî'nin de "talihsiz" olarak nitelediği bu kararın, II. İzzeddîn Keykâvus'un Moğol desteği ile hareket eden kardeşi IV. Rükneddîn Kılıç Arslan'a ve Moğollara duyduğu öfkeden doğmuş ve birtakım kışkırtmalar neticesinde alınmış olması muhtemeldir.

Sonuç

Türkiye Selçuklu Devleti'nde hanedan üyelerinin iktidar mücadelelerinde başlıca iki dönem yaşanmıştır. Birincisi II. Keykâvus'un ilk saltanatına (1246) kadar geçen dönemdir. Bu ilk dönemde hanedan üyelerinin iktidar mücadelelerinde şehir halklarının çeşitli rolleri olmuştur. Konya, Aksaray ve Ankara gibi şehirlerin söz konusu rolleri antlaşma yapmak, davet göndermek ve taraftar olmaktır. Şehir halkları, hanedan üyeleri arasındaki mücadeleler esnasında gerek şehre zarar gelmemesi, gerekse can ve mal kaybı yaşanmaması ve istikrarın bir an evvel yeniden tesis edilebilmesi için devreye girmişlerdir. Hanedan üyeleri ise halktan gelen istek ve davetlere karşı duyarlı bir davranış sergilemişlerdir. Hatta çoğu zaman sürdürülen mücadeleden halkın daha fazla zarar görmemesi adına vazgeçilmiştir. Bu karşılıklı anlayış hem şehirlerin ve şehir halklarının hem de hanedan üyelerinin yıpranmasını önlemiştir. Nitekim, hanedan üyelerinin iktidar mücadelelerine giriştiklerinde, şehir halkları ile kurdukları ilişkilere bakıldığında, verilen mücadelelerin halka rağmen yapılmadığı ve bu amacı gösterir şekilde de halkın zararına olacak hiçbir harekette bulunmadıkları görülür. Hanedan üyelerinin bu tutumu Selçuklu hanedan üyelerinin halka ne kadar önem verdiklerini göstermesi bakımından önemlidir.

İkincisi ise II. Keykâvus'un tahttan indirilmesi ile başlayan dönemdir. İkinci dönemde, tahta çıkmak için Moğol hanlarının yarlığı gerekmiştir³⁹. Han

³⁶ İbn-i Bibî bu kararda Camedar Uğurlu'nun kışkırtmalarının etkili olduğunu söyler. Bkz. **İbn-i Bibî**, 1956, s. 627; **1996**, II, s. 152; **Selçuknâme**, 2007, s. 217; **Yazıcızâde**, 2009, s. 760-761.

³⁷ **İbn-i Bibî**, 1956, s. 627-628; **1996**, II, s. 152; **Selçuknâme**, 2007, s. 217; **Yazıcızâde**, 2009, s. 761.

³⁸ **Münecimbaşı**, 2001, s. 101; **Turgal**, 1935, s. 68.

³⁹ II. İzzeddîn Keykâvus'un ilk saltanatından sonra Türkiye Selçuklu tahtına Moğol Hanı tarafından onaylanan ve kendisine bu amaçla yarlık verilen hanedan üyeleri çıkmıştır. Böylece IV. Rükneddîn Kılıç Arslan, huzuruna gelmeye cesaret ettiği ve itaatini bildirdiği için Goyuk Han tarafından tahta çıkarılan ilk sultan olmuştur. Bkz. Alaaddin Ata Melik Cüveynî, **Tarih-i Cihangüşa**, Çeviren: Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, s. 233.

tarafından kendisine yarlıg verilmiş bir hanedan üyesine karşı çıkmak veya başka hanedan üyesini ona karşı korumak Moğolların gazabını getireceğinden ikinci dönem için şehir halklarının aktif olarak rollerinden bahsedilemez. Bununla birlikte ikinci dönemde şehir halklarının rakipler arasında pasif bir şekilde *tarafdar* rolü oynadığını görüyoruz.

Kaynaklar

ABÛ'L-FARAC, Gregory, **Abû'l-Farac Tarihi**, II, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1999.

AHMED BİN MAHMUD, **Selçuk-Nâme**, II, Hazırlayan: Erdoğan Merçil, Tercüman Yayınları, İstanbul 1977.

AKSARAYÎ, **Müsâmeretü'l-Ahbâr**, Çeviren: Mürsel Öztürk, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2000.

AKŞİT, Ahmet, **Türkiye Selçukluları Devrinde Kayseri Şehri**, (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri 1996.

BAL, Mehmet Suat, **II. İzzeddin Keykâvus Dönemi (1246-1262)**, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2004.

BAYRAM, Mikail, "Selçuklular Zamanında Anadolu'da Bazı Yörelere Arasındaki Farklı Kültürel Yapılanma Ve Siyasî Boyutları", **Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar**, Kömen Yayınları, Konya 2005, s. 1-22.

CENÂBÎ MUSTAFA EFENDÎ, **Cenâbî Mustafa Efendî'nin El-'Aylemü'z-zâhir Fî Ahvâli'l-Evâil Ve'l-Evâhir Adlı Eserinin Anadolu Selçukluları İle İlgili Kısımının Tenkidli Metin Neşri**, Hazırlayan: Muharrem Kesik, (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1994.

CÜVEYNÎ, Alaaddin Ata Melik **Tarih-i Cihangüşa**, Çeviren: Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.

ELDEM, Halil Ethem, **Kayseri Şehri**, Hazırlayan: Kemal Göde, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1982

FAYDA, Mustafa, "Ahidnâme", **DİA**, I, İstanbul 1988, s. 535-536.

İBN-İ BÎBÎ, **El-Evâmirü'l-'Alâ'iyye Fî'l-Umûri'l-'Alâ'iyye**, I. Tıpkıbasım, Hazırlayan: Adnan Sadık Erzi, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1956.

_____, **El Evâmirü'l-'Alaiyye Fî'l-Umûri'l Alaiyye (Selçuk Name)**, I-II, Hazırlayan: Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996.

_____, **Selçuknâme**, Çeviren: Mükrimin Halil Yinanç, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2007.

İBNÜ'L-ESÎR, **El Kâmil Fi't-Tarih**, XII, Çeviren: Ahmet Ağırakça-Abdülkerim Özaydın, Bahar Yayınları, İstanbul 1987.

KOCA, Salim, "Türklerin Soy Kütüğü", **Türkler**, I, Ankara 2002, s. 261-267.

_____, "Selçuklu İktidarının Belirlenmesinde Rol Oynayan Güçler ve Alâeddîn Keykubâd'ın Türkiye Selçuklu Tahtına Çıkışı", **Selçuklu Devri Türk Tarihinin Temel Meseleleri**, Berikan Yayınları, Ankara 2011, s. 303-344.

KÜTÜKOĞLU, MÜBAHAT S., "Ahidnâme", **DİA**, I, İstanbul 1988, s. 536-540.

MÜNECCİMBAŞI AHMED BİN LÜTFULLAH, **Câmiu'd-Düvel. Selçuklular Tarihi II. Anadolu Selçukluları ve Beylikler**, Yayınlayan: Ali Öngül, Akademi Kitabevi, İzmir 2001.

SIMON DE SAINT QUENTIN, **Bir Keşiş'in Anılarında Tatarlar ve Anadolu 1245-1248**, Çeviren: Erendiz Özbayoğlu, Tarih Vakfı Yayınları, Antalya 2006.

TOPAL, Nevzat, **Anadolu Selçukluları Devrinde Aksaray Şehri**, (Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), Niğde 2006.

TURGAL, Hasan Fehmi, **Anadolu Selçukîleri. Müneccimbaşıya Göre**, Türkiye Matbaası, İstanbul 1935.

YAZAR, Nurullah, **Selçuklu Devleti'nde İsyandar**, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007.

YAZICIZÂDE ALİ, **Tevârih-i Âl-i Selçuk [Selçuklu Tarihi]**, Hazırlayan: Abdullah Bakır, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2009.

ALİ HAYDAR TANER İLE İŞİTME ENGELLİLERİN EĞİTİM TARİHİ ÜZERİNE

Mustafa BAŞKONAK*

Öz

Muallimler Mecmuası'nda eğitim, pedagoji, psikoloji, Türkiye'deki ve yabancı ülkelerdeki eğitim programları ile tabiat bilgisi gibi alanlarda onlarca makalesi bulunan Ali Haydar, Tevhidi Tedrisat (Eğitim Birliği) Kanunu'nun hazırlanması, ortaokul ve liselerin üçer yıllık ayrı birer bölüm haline getirilmesi, öğretmen okullarının düzenlenmesi, ilkokul öğretim programlarının geliştirilmesi, Talim ve Terbiye Dairesi'nin kurulması gibi çalışmalarda yer almıştır. Ali Haydar Elifbası diye meşhur olmuş Kur'an-ı Kerim Elifbası'nın yazarı olan Ali Haydar, 1911 yılında Selanik İdadi Mektebinde Ziya Gökalp, sosyoloji derslerine girerken, kendisi de psikoloji derslerine girmiştir. Muallimler Mecmuası'nun Mart 1925 tarihli 29. sayısındaki makalesinde; işitme engellilerin batıdaki ve ülkemizdeki eğitim tarihini ele almıştır.

Anahtar kelimeler: Sağır, Dilsiz, Sağırlar Okulu, Duyu, Muallimler Mecmuası.

With Ali Haydar Taner, on the History of Hearing Disabled Education

Abstract

Ali Haydar, with tens of articles on such fields as education, pedagogy, psychology, education programmes in Türkiye and foreign countries, and science of nature, took place in such works as programming The Unification of Education, forming the secondary and high schools as a 3-year-period in its own, arranging the Teaching Institutions, developing the primary schools programmes, founding The department of Education. Ali Haydar, the writer of Qoran Alphabetical, which is well-known as Ali Haydar Alphabetical, taught psychology in Selanik School of Admin in 1911 while Ziya Gökalp taught sociology there. In The Journal of Teachers, on March 1925, in his article of 29th volume, he dealt with education history of Hearing Disabled in the west and in our country.

Keywords: Deaf, Inarticulate, School for the Deaf, Sense, Journal of Teachers.

İstanbul Muallimler Birliği ve Muallimler Mecmuası

1920 yılında Ankara'da "Muallim ve Muallimeler Cemiyeti" kurulmuştur. Cemiyet, 7 Mayıs 1922'de yurdun değişik bölgelerinde kurulan öğretmen derneklerinin temsilcilerinin katılımıyla "Türkiye Muallimler ve Muallimeler

* Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Eğitimi Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.

Cemiyetleri Birliği" haline gelmiştir.¹ Türkiye'de öğretmen hareketinin ilk merkezi örgütlenmesi olarak kabul edilen bu birlik, 1925 yılında Türkiye Muallimler Birliği adını almıştır. Birliğin bir şubesi olan İstanbul Muallimler Birliği, 1922-1927 ve 1930-1935 yılları arasında, esas olarak pedagojik amaçlı ama aynı zamanda meslek kimliğinin gelişmesi ve idealist öğretmen kurgusunun yayılmasına da yardımcı olacak Muallimler Mecmuası'nı çıkarmıştır.²

Hayatı (1883-1956)

Ali Haydar, 1883 yılında, Bulgaristan'da doğmuştur. Mahalle mekteplerinde bir süre okuduktan sonra, Rüştiye mektebinde eğitimine devam etmiştir. Dört senelik Türk Rüştiyesini bitirdikten sonra Bulgar Rüştiyesine devam etmiş, 1905 yılında da dört senelik Bulgar öğretmen okulunu bitirdikten sonra Rusçuk Türk Rüştiyesi öğretmenliğine tayin olmuş ve burada iki sene öğretmenlik yapmıştır.

Ali Haydar, Rusçuk'taki Avusturya Ticaret Okulunda açılan Almanca gece derslerine devam etmiş ve Türk Rüştiyesinde iki yıl öğretmenlik yaptıktan sonra kendi parasıyla Almanya'ya ilim tahsil etmek için gitmiştir. O sırada 2. Meşrutiyet ilan edilmiş ve tahsil için Almanya'ya öğrenci gönderilmesine başlanmış olduğundan Ali Haydar, Türkiye'ye gelerek Türk tabiiyetine girmiş ve Türk hükümeti tarafından Almanya'da ki Yena Üniversitesi'ne gönderilmiştir. Ali Haydar, eğitimini tamamlayan ilk öğrenci olarak 1910 yılında İstanbul'a dönmüş ve Selanik Sultanisi ders nazırlığına (eğitim ve öğretimin içeriğinden, niteliğinden ve yönteminden sorumlu kişi) tayin edilmiştir. Burada bir yıl çalıştıktan sonra 1911 yılında görevinden ayrılınca ve Selanik'te açılan İdadi mektebine ders nazırı olarak tayin edilmiştir. Buradaki Sosyoloji derslerini Ziya Gökalp, psikoloji derslerini de Ali Haydar okutmuştur. Balkan savaşından sonra İstanbul'a gelmiştir. O sırada Balıkesir İdadi Mektebi, Sultani mektebine çevrilmiş olduğundan Ali Haydar, birinci sınıf Tabiat Bilgisi ve Almanca öğretmenliğine tayin edilmiştir.

Bir buçuk sene Balıkesir'de görev yaptıktan sonra İzmir Lisesi'ne tayin olmuştur. Daha sonra Darülfünun divanının kararı ile Deneysel Psikoloji öğretmenliğine ve buna ilaveten İstanbul Kız Öğretmen Okulu Pedagoji öğretmenliğine tayin olmuştur. Buradan Darülfünun Edebiyat Fakültesi Genel Psikoloji öğretmenliğine atanmıştır.

1926 yılında Talim ve Terbiye Kurulu üyeliğine tayin edilmiş ve on iki yıl bulunduğu bu görevinde, ilkokullardaki müfredat programı içerisinde, ezbercilik yerine öğrenmeyi esas alan yöntemlerin kullanılmasını ve basma eserlerin derlenmesi kanunu ile Türkiye'de her basılan gazete, dergi ve kitabın belirli miktardaki nüshasının parasız olarak Derleme İdaresi'ne teslim olunmasını sağlamıştır. Bu görevi esnasında, Ankara Müzik Öğretmen Okulunda psikoloji öğretmenliği yapmıştır. 1948 tarihinde emekli oluncaya kadar İstanbul Kız

¹ Meydan, Müceddin. "Öğretmenlerin Örgütlü Mücadelesi", Abece Dergisi, Aralık 1986.

² Özden, Barış Alp. "1930'lu Yıllarda Öğretmenlerin Meslek Birlikleri", Journal of Historical Studies, sf.1-8, 2003-1.

Öğretmen Okulu Eğitim ve Psikoloji dersleri öğretmenliğine devam etmiştir.³

Tevhidi Tedrisat (Öğretim Birliği) Kanunu'nun hazırlanması, ortaokul ve liselerin üçer yıllık ayrı birer bölüm haline getirilmesi, öğretmen okullarının düzenlenmesi, ilkokul öğretim programlarının geliştirilmesi, Talim ve Terbiye Dairesi'nin kurulması gibi çalışmalarda yer almıştır. Almanca, Fransızca, Bulgarca ve Arapça bilen Ali Haydar, 30 Aralık 1956 tarihinde vefat etmiştir.⁴

Eserleri ⁵

1. Tetkikatı Ruhiye Rehberi; Matbaayı Amire, İstanbul,1924.
2. Orta Mektep Muallimleri Beynelmilel Prag Kongresi, Matbaayı Amire, 1925.
3. Milli Terbiye, Devlet Matbaası, 1926.
4. Hayat Bilgisi Hayvanlar, (Hüviyet Bekir'le) Devlet Matbaası, 1927.
5. Kur'anı Kerim Elifbası, Hilmi Kitapevi, 1927.
6. Çocuğun Bedeni Terbiyesi (Almancadan Tercüme) Devlet Matbaası, 1928.
7. Hakiki Kolay Elifba, (15. basılış), Hilmi Kitapevi, 1928.
8. Hakiki Kolay Alfabe, Kitapçılık Limitet Şirketi
9. Beyaz Zambaklar Memleketinde (Tercüme), 1928.
10. Mefkureci Muallim (Tercüme) Hilmi Kitapevi, 1928.
11. Milli Bilmeceler, Ahmet Halit Kitapevi, 1930
12. Büyük Adamlar (Tercüme) Ahmet Halit Kitapevi, 1930.
13. Bulgaristan Maarifi, Devlet Matbaası, 1931.
14. Kainatın Muammaları (Tercüme) Devlet Matbaası, 1936.
15. Şehirler ve İnsanlar (Tercüme) Kanaat Kitapevi, 1937.
16. Yabancı Kelimeler Lügati, Kanaat Kitapevi, 1941.
17. Tarih, (Ortaokul İkinci Sınıf), Milli Eğitim Basımevi, 1941.
18. Psikoloji, (Lise Onuncu Sınıf) Milli Eğitim Basımevi.
19. Özel Öğretim Metodları, (Hüviyet Bekir'le) Milli Eğitim Basımevi, 1950.
20. Telkin ve Eğitim, Pedagoji Cemiyeti Yayınları, 1950.
21. Ruhbilim Çeşitleri, Ahmet Sait Matbaası, 1953.
22. Meşhur Ruhbilimciler, Pedagoji Cemiyeti Yayınları, 1954.
23. Muallimler Mecmuası'nın muhtelif sayılarında 1922 ile 1927 yılları arasında 31 adet makalesi yayınlanmıştır.

Makalelerin başlıkları şu şekildedir:

1. İmtihan
2. Maarif İstatistikleri - Bulgaristan
3. Maarif İstatistikleri - İsviçre ve Balkan Hükümetleri
4. Maarif İstatistikleri - Almanya
5. Halk Hükümetinin Maarif Programı Nasıl Olmalıdır ?
6. Emek Mektebi - Emek Mektebi Fikrinin Tekamül-ü Tarihçesi
7. Usul-ü Tedris Bahisleri - Meratib-i Suveriye Nazariyesi

³ Erdem, İsmail Bünyan. "Ali Haydar 'in Eğitim ve Din Eğitimi Görüşleri", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 2007.

⁴ Ovat, Fuat. "Akzambaklar Ülkesinde Mefkureci Bir Öğretmen: Ali Haydar ", Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi, Yıl:6, Sayı:69, Kasım 2005.

⁵ Erdem, a.g.e. s. 5-6.

8. Çekoslavakya İntibaları - Çekoslavakya Cumhuriyeti Mekatip ve Hars-ı Milli Nezareti Teşkilatı
9. Çekoslavakya İntibaları - Tali Muallimler - Tali Muallimlerin Ünvanları
10. Nuhbetü'l-Etfal - Müellifi : Doktor Kaymakamı Kayserili Rüştü Bey
11. Emek Mektebinin Mahiyeti
12. Teylorizm (Taylorisme)
13. Tabiat-ı Tedkike Dair Numune Dersi - Leylek
14. Ders Numuneleri
15. Tabiat-ı Tedkike Dair Numune Dersi - Tilki
16. Bununla Beraber (Bulgar Muallimler İttihadı Mecmuası)
17. Tabiat-ı Tedkike Dair Numune Dersi - Karınca
18. Hikaye: Dane
19. Orta Mektepler Muallimlerinin Beynelmilel Prag Kongresi
20. Tabiat Tetkiki: Gelincik Çiçeği
21. Tabiat Tetkiki: Kirpi
22. Sağır ve Dilsizler
23. Hikaye: Tavsiyesiz
24. Mektep Türküleri / Kırdı Gül
25. Prag Kongresi / Orta Mekteplerde Terbiye-i Ahlakiyye
26. Hikaye: Daskal Cennette
27. İlk Mekteplere Mahsus Hesap Dersi Numunesi
28. İlk Mekteplere Mahsus Hesap Dersi Numunesi - Muallimlerin İzahı - Dersin Planı
29. İmla Meselesi - 1 (Kadim İmla Prensibi)
30. Müfredat Programı
31. Bulgaristan Maarif Teşkilatı

Ali Haydar, Muallimler Mecmuası'nda eğitim, pedagoji, psikoloji, Türkiye'deki ve yabancı ülkelerdeki eğitim programları ile tabiat bilgisi gibi alanlarda birçok makale yazmıştır. Dar-ül Fünun Edebiyat Fakültesinde Genel Psikoloji derslerine girerken öğrencileriyle birlikte Dilsizler Okulu'nu ziyaretinin akabinde Osmanlıca olarak kaleme aldığı "Sağır Ve Dilsizler" isimli makalesi, Muallimler Mecmuası'nın 3.senesinde Mart 1925 de yayınlanan 29. sayısında yer almıştır.

Ali Haydar bu makalede, duyuların önemi, işitme engelinden kaynaklanan rahatsızlıklar, işitme engellilerin batıdaki eğitimleri ve tarihçesi, ilk işitme engelli okulları ve eğitimcileri ile uygulanan metodlar ve istatistiklerden bahsettikten sonra ülkemizdeki işitme engellilerin eğitimi, eğitimcileri ve okulları ile uygulanan metod ve müfredata dair bilgiler vermiştir. Daha sonra ise eğitim-öğretim faaliyetleri, müfredat, metod ve okulların binaları ile ilgili tespit, değerlendirme ve önerilerini aktarmıştır.

SAĞIR VE DİLSİZLER⁶

1-Duyuların Önemi

İnsana göre bir iç dünya, bir de dış dünya vardır. İç dünya, kendi duygularımızdan ibarettir. Kendi benliğimizin dışında olan şeyler dış dünyayı oluşturur. Bu iki dünya arasındaki bağ ve ilişkiler, duyular aracılığıyla kurulur. Eskiden beri beş duyunun varlığı kabul edilmiş "Havass-ı Hamse" tabiri ün kazanmıştır. Fakat son zamanlardaki deneysel psikoloji incelemeleri sayesinde beşinci duyunun yani dokunma duyusunun, sadece dokunma ve temas duyularına özgü olmadığı anlaşılmış, vücut ısı ve kas gücü gibi duyuların varlığı da kabul edilmiştir.

Duyular, insanın iç dünyası ile dış dünyası arasında bir köprü görevi görürler. Fakat bu köprüler her zaman mükemmel ve tam olmayabilirler. Bu duyulardan birisi veya ikisi aradaki iletişimi sağlayamayabilir. Bir kimsenin bütün duyuları eksik olsaydı, o insanın bütün çevresinden habersiz ve mutsuz bir varlık olması gerekirdi.

İnsanın manevi hayatında en önemli görevi yerine getiren duyuları görme, işitme ve dokunma duyularıdır. Tat alma ve koklama duyuları ise daha çok organlarla ilgilidir. Onlar, belirli maddelerin beden kalesine girmesine yardımcı olan kapıcı görevini üstlenirler.

2-Sağırılık

Sağırılık, işitsel algıları anlamlandırmadaki yetersizliktir. Bunun da çeşitli dereceleri vardır: Kalıcı sağırılık veya ağır işitme kaybı.

Kalıcı sağır olan bir kimse, hiçbir ses duymaz. İlbaharda öten bülbülün hoş terennümlerini, bir kemandan çıkan boğuk ve yanık nameleri, piyanonun şen sedalarını duyamaz. Kendisi için doğal ve yapay sesleri duyamamaktan daha büyük bir felaket vardır ki, o da insanların toplumsal yaşamında büyük bir etken olan düşünceler, hisler ve istekleri iletme ve açıklama aracı olan insan sesini işitememesidir. Bir dilsiz eğitilmezse, onda diğer konuşan kimseler gibi anlamlar, yüksek düşünce ve muhakeme yeteneği gelişemez.

Bir sağır, sanki ruhen tutuklanmış mutsuz bir kimse gibidir.

Ağır işitme kaybı olan bir kimsenin kulakları zor işitir. Bunun da doğal olarak çeşitli dereceleri vardır. Sağırılığın her iki hali de gerek sağır için ve gerek çevresinde bulunan insanlar için, can sıkıcı bir durumdur. Sağırılık, şüphesiz işitme organının ve buradaki sinirlerin bir rahatsızlığıdır. İşitme bozukluğunun yeri değişik olabilir. Bu hastalığın sebebi dış kulakta, kulak kepçesinde, orta kulakta ve iç kulakta ses uyarılarını ileten sinir liflerinde veya beyindeki merkezlerde bulunur.

Kalıcı sağırılığın veya ağır işitme kaybının ortaya çıkış sebepleri ve gelişmesi çeşitli olduğundan bunların tedavisi de çeşitlidir. Kalıcı sağırılığın bazı çeşitlerinin

⁶Dar-ül Fünun öğrencileriyle birlikte Dilsizler Okulunu ziyaret münasebetiyle.

tedavisi mümkün değildir. Ağır işitmenin ise tedavi metodları daha çoktur. Yalnız şu unutulmamalıdır ki; işitme kaybının teşhisi ne kadar gecikir ise tedavisi de o kadar güçleşir. Bunun için kulaklarında ağırlık (işitme zayıflığı) hissetmeye başlayan bir kimsenin hemen uzman doktorlara müracaat etmesi ve kulağını tedavi ettirmesi son derece önemle tavsiye edilir. Son zamanlarda memleketimizde göz ve diş hastalıklarına gittikçe önem verildiğini görüyoruz. Gözünde zayıflık hissedenler gözlük kullanıyor. Dişleri çürüyenler mükemmel yapay dişler taktırıyor. Hatta altın kaplama taktırmak bir süs yerine geçiyor. Acaba hislerimizin dış dünyaya karşı bir penceresi hükmünde olan kulaklarımız tüm bunlardan önemsiz midir? Kulak hastalıkları uzmanları da çeşitli tedavi yöntemleri bulmuşlar. Gözlüğün görmeyi kuvvetlendirmesi gibi işitmeyi kuvvetlendirecek borular ve diğer aletler icat etmişlerdir. Bunlardan mükemmel derecede faydalanılmaktadır.

3-Dilsizlik

Sağırılık, ya doğuştan olur ya da sonradan meydana gelir. Anadan doğma sağırılar dilsiz olur. Doğuş anından itibaren bütün sinirleri duyu algılarına kapalı olduğundan bunlar kendini ifade etmek için, hiçbir sesi taklit edemezler. Yani konuşamazlar. Çünkü çocuğun anlamlı bir kelime söyleyebilmesi, örneğin anne-baba diyebilmesi için bunu yüzlerce defa başkalarının ağzından işitmesi ve sonra kendi ses organını işlevsel hale getirerek aynı sesi çıkarmaya gayret etmesi gerekir. Taklitte başarılı olup olmadığını kontrol edebilmek için ağzından çıkan sesi kulağının işitmesi gerekir. Şu halde dilsizlik, sağırılığın doğal bir sonucudur. Dilsizlerin özürleri, çoğunlukla dillerinde değil kulaklarındadır. Bir ameliyat veya tedavi sonucunda kulakları çalışmaya başlarsa dilleri de çözülür. Belirli mahreçlerden (harflerin ağızdaki çıkış yerleri) gelen sesleri kolayca taklit etmeye başlar. Konuşma öğrenilir.

Bazı zamanlar çocuklar annelerinden sağlam bir işitme duyusu ile doğdukları halde küçük yaşta iken yakalandıkları şiddetli bir hastalık sebebiyle kulakları sağır olur. Örneğin kızıl, kuşpalazı, kulak iltihapları, sağırılığa sebep olabilir. Şu halde sağırılık sonradan kazanılan ve doğuştan olmak üzere ikiye ayrılır.

4-Pepemelik - Kekemelik

Dilsizlik bazen de sırf konuşma organındaki eksiklik ve rahatsızlıktan doğmuş olabilir. Böyle bir çocuk söylenen sözleri işitir. Fakat dilinde, damağında, dişlerinde veya boğazındaki kötü oluşumdan dolayı istediği sesleri çıkartamaz. Bunun hafif şekilleri pepemelik ve kekemeliktir. Bu rahatsızlık da bir dereceye kadar tedavi edilebilir. Kekeme ve pepeme çocuklar, çoğunlukla ilkokullara kabul edilirler. Fikirlerini sözlü ifade ve açıklama konusunda sorun yaşayan öğrencilerin zekâları da çeşitli olur. İçlerinde çok zekileri bulunabilir. Yalnız, bildiklerini sözel olarak iyi ifade edemezler. Zekâca onlardan aşağı öğrenciler tarafından haksızca alay edilirler. Fikirlerini sözel olarak güzel bir şekilde ifade edemeyen bu öğrenciler, bazen çok güzel yazılı ödev verirler. Kendilerine bir şey sorulunca, bunu sözel olarak ifade etmekten çok, yazılı olarak ifade etmeye çalışırlar. Öğretmen, bu durumdan faydalanarak arkadaşları tarafından alay edilen kekemelerin, zekâ yönünden

onlardan aşağı olmadığını ve düzenli olarak sözel ifade de bulunamamasının bazı sebeplerden kaynaklandığını diğer öğrencilere göstermelidir.

5-Üç Engelliler (Birden Çok Engeli Bulunanlar)

Elbette sağırılık ve bunun doğal neticesi olan dilsizlik, insan için bir talihsizliktir. Görme engelliliği (körlük) de ayrı bir felakettir. Fakat bunların ikisi bir şahısta toplanırsa, yani bir kimse hem sağır ve dilsiz aynı zamanda da kör olursa artık bu büyük felaketin derecesi düşünülmelidir. İşitme ve görme gibi duyulardan mahrum olan bu zavallılar, bedensel ve ruhsal zevk, koku ve dokunma gibi basit duyuların yardımına muhtaçtırlar. Bu çeşitten olan insanlara “Üç Hasseli” (üç engelli) denir. Nüfus sayımı esnasında Prusya’da aynı zamanda sağır dilsiz ve görme özürülü olarak 215 kişiye rastlanılmıştır. Yani Prusya’nın genel nüfusuna oranla bunların miktarı milyonda altıdır. Üç engeli olanların en meşhurları: Laura Bridgman ile Helen Keller’dir ki bunlar okuma ve yazma öğrenmişler, hatta eserler yazma başarısı göstermişlerdir.

6-Batıda Sağır ve Dilsizlerin Eğitim Ve Öğretimi

Eski ve orta çağlarda sağırılık ve dilsizliğin sebepleri bilinmediğinden bunların eğitim ve öğretimleriyle de uğraşılmazdı. Hatta Hıristiyan kilisesi bu zavallılara Allah’ın gazabına uğramış insanlar olarak bakar, Allah’ın konuşmadan mahrum ettiği kimseleri konuşturmaya çalışmanın Allah’ın iradesine karşı bir hareket olduğuna inanırlardı. Hıristiyanların azizlerinden Aziz Augustin’e göre: “Anadan doğma sağırılar iman sahibi olamaz. İmanı kabul edemezler. Çünkü iman, vaazdan dinlenen sözlerden gelir. Onlar ne okuyabilirler ne de yazabilirler.” Bununla beraber bazı hümanistler, kilisenin tehdidine rağmen bu talihsiz insanlara yaklaşımdan korkmamışlar, onları eğitmeye çalışmışlardır. 865 yılında İngiltere’nin York şehri Piskoposu dilsizlere konuşma öğretmişti. Asıl sağır ve dilsiz eğitime ait deneyimler 16. yy.da başlar. İlk olarak Pedro Ponce de Leon isminde İspanyol bir Benediktin Rahibi 1570 yılına doğru bazı sağırılar konuşturmak için öğretime başlamıştır. Sağır ve dilsizlerin öğretim metodlarına ait ilk kitap, yine Juan Pablo Bonet isminde bir İspanyol tarafından 1620 yılında yayınlanmıştır. 18. Yy.da çeşitli ülkelerde birçok insan, ilmi duyarlılıkları dolayısıyla veya insani amaçlarla bu problemi teorik ve pratik yönden çözmeye çalışmışlardır. İtalya’da Cizvit Francesco Lana de Terzi, İngiltere’de Doktor John Bulwer ve Geometri öğretmeni William Wallis, Müdür William Holder, Almanya’da RudolphusAgricola, Franz Joseph Arnoldi, Otto Benjamin Lasius, Fransa’da Abbé Deschamps, Jacob Rodrigues Pereira, Hollanda’da Johan Konrad Amman isminde İsviçreli bir doktor dilsizlerle ilgilenmişlerdir. Özellikle Johan Konrad Amman 1692 yılında “Konuşan Dilsiz veya Dilsizleri Konuşturma Yöntemi” isminde bir kitap yayınlamıştır. Bu kitap sonradan alman metodu da denilen metodun temelini oluşturmuştur.

7-Dilsiz Okullarının Açılması

A-Fransa’da: 18. Yy.ın ikinci yarısında dilsiz okullarının kurulması ve açılması bu talihsizlerin eğitiminde yeni bir dönem başlatmıştır. Dünyanın ilk dilsiz okulu 1760 yılında Abbe Charles Michel De L’Epee tarafından açılmıştır.



1781 yılında 30 a, 1784 yılında 60 a, 1785 yılında 72 ye ulaşmıştır. Bu insanlara kendini adayan rahip, icatları sebebiyle molan caddesindeki evinin adeta bir ziyaretgah olduğunu gördükten ve buna ek olarak her yönden ödül aldıktan sonra 1789 yılında ölmüştür.

Abbe Charles Michel De L'Epee'nin eğitim metodu Avrupa'ya yayılarak çağdaş ülkelerde sağır ve dilsiz okulları açılmaya başlamakla beraber, rahibin ölümünden sonra Paris dilsiz okulu neredeyse yok olacakken 1790 yılında Skart namında bir kişi kurumun müdürlüğünü üstlenmiş, 1791 yılına kadar özel durumda olan dilsiz okulu Fransa hükümeti tarafından resmen tanındığı için Seleteyn Manastırına taşınmıştır.⁷

"Paris dilsizler okulunun girişine dikilmiş heykel, işte bu kişinin heykelidir."

B-Almanya'da: SamuelHeinicke isminde bir kişi, 1755 yılında sağır ve dilsiz çocukların eğitimi ve öğretimine dair araştırmalarda bulunuyordu. Bu kişi Hamburg civarındaki Eppendorf özel okulunu, 1778 yılında Saksonya Dükü Frederick Austin'in isteği üzerine Leipzig şehrine taşınmıştır. Bu kişi, kurduğu okulda doğrudan doğruya dilsizleri konuşturma metodunu uygulamıştır.

8- İki Öğretim Metodunun Mücadelesi

Fransız *Abbe Charles Michel De L'Epee'nin* metoduyla, Alman Samuel Heinicke'nin metodu birbirine taban tabana zıttır. *Abbe Charles Michel De L'Epee*, sabit ve görülebilir işaretlerle, yani en çok yazı aracılığıyla sağırın iç dünyasına etki

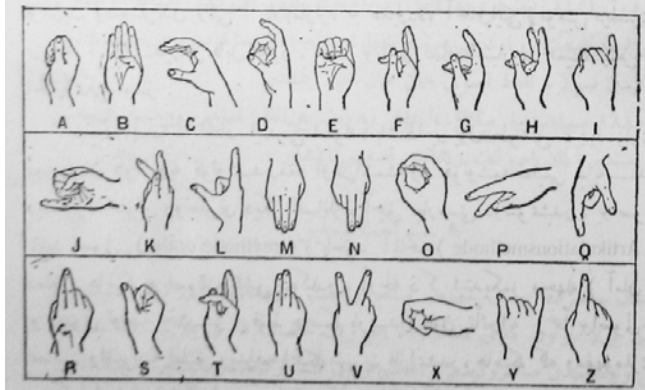
⁷Hekim Başızade Muhyiddin: Sağır, Dilsiz ve Ama Çocukların Usul-i Talim ve Terbiyesi-1322

etmeye çalışıyordu.

“Dilsizlerin Alfabeti – Fransızca”

Sağırlara yazıyı öğretmek için de eller ve parmakla da yapılan çeşitli işaretler bulunmuştu. *Abbe Charles Michel De L'Epee'nin* metoduna parmak (Daktiloloji) metodu denir. Bu daha kolay bir metoddur. Çünkü zeki bir çocuk elin ve parmakların aldığı durumlarla bir harfin yazılmış şeklini kolayca hatırlayabilir. Bir kere alfabeti öğrendikten sonra parmak şekilleriyle kendisine yazdırılan harf, kelime ve cümleleri yazabilir. Fakat bu araç ile yazdığı kelimelerin gerçek anlamlarına hakim olabilir mi? Örneğin kendisine vicdan kelimesi yazdırılmak gerekirse verilen işaretler üzerine vav-cim-dal-elif-nun harflerini yan yana yazar. Ve hatta daha çok çalışılırsa Türkçe harflerin bitişmelerine göre “vicdan” şeklinde de yazabilir. Fakat bunun manasını anlar mı? Peki vicdanın ne demek olduğunu algılayıp anlar mı? Sonra parmak metodunu (Daktiloloji) iyice öğrenmiş bir dilsiz sadece yazı aracılığıyla diğer insanlara meramını ifade edebilir mi? Sözel veya işaret aracılığıyla konuşabilen bireylerle iletişim kuramaz. Çünkü *Abbe Charles Michel De L'Epee'nin* icat ettiği işaretler, sadece bu işaret alfabetini öğrenmiş kimselere özgü olduğundan diğer insanlar ellerin ve parmakların bu garip durumlarından bir şey anlamazlar. Bu takdirde ancak iki okumuş dilsizi birbiriyle anlaştırmak mümkün olur. Fakat bunları dil itibarıyla topluma kazandırmak mümkün olmaz.

Samuel Heinicke ise ortaya koyduğu metotta başka bir yol bulmuş, dilsizleri doğrudan doğruya konuşurmaya uğraşmıştır. Konuşma öğretimi sayesinde dilsizlerin içe kapanık hallerini diğer insanlara açma yolunu düşünmüştür. Bu metoda, sözel metod (*méthode orale*) veya almanca- Artikülasyon metodu denir. Samuel Heinicke bu metodu bulan değildir. Daha önce de anlattığımız gibi Johan Konrad Amman, bu metodu tavsiye etmiştir. Fakat Samuel Heinicke, Paris'ten gelen etkilere rağmen bu metodu ısrarla uygulayarak ve savunarak ün kazanmıştır. Samuel Heinicke, kelime ve anlamları hareketli çağrışımlarla (dil hareketleriyle) öğretmek istemiştir.



Samuel Heinicke'den sonra Almanya'da sağır ve dilsiz mekteplerinin sayısı gittikçe artmış, 1815 yılında bunların sayısı 11 e ulaşmıştır. Dilsizlere özgü okulların açılmasından sonra ülkedeki dilsizlerin çokluğu dikkat çekmeye

başlamıştır. O sırada Johann Heinrich Pestalozzi'nin etkisiyle, ilköğretimin genelleşmesi ve okuma zorunluluğunun uygulanma politikası şiddetle uygulandığından, bu arada sağır ve dilsiz çocukların da öğretimini düşünmüşlerdir. Dilsizlerin öğretimine bir çare olmak üzere, bunların öğretimini sıradan ilkokul

öğretmenlerine vermek istememişlerdir. Bu maksatla öğretmen okullarına bağlı dilsiz uygulama okulları açılmıştır. Fakat dilsiz öğretmenliğinin bir uzmanlaşma işi olduğu, herkesin dilsiz okulu öğretmeni olamayacağı anlaşıldığından bundan kaçınılmış, bununla birlikte bu çalışmadan Almanya'da zarar yerine fayda ortaya çıkmıştır. Çünkü bir taraftan dilsiz okullarının öğretmenleri, öğretmen okullarındaki eğitim ve psikoloji öğretmenleriyle etkileşimde bulunmuşlar, diğer taraftan öğretmen okullarının öğretmenleri ve öğrencileri de dilsiz öğrencilerle etkileşimde bulunarak (kaynaştırma) bunların öğretim yetenekleri hakkında bir fikir edinmişlerdir.

19. yy. boyunca bu iki metod birbiriyle sürekli çarpışmış; birbirinden etkilenmiştir. Alman öğretmenlerden bazıları tavır ve durum işaretlerini kısmen kabul etmişler, bazıları da tamamen reddederek sözel metotta ısrar etmişlerdir. Fransızlar da olanaklar ölçüsünde sözel metoda yaklaşmışlardır. Birçok şiddetli mücadelelerden sonra sözel metod, hemen hemen galip gelmiştir.

1880 yılında Milano'da yapılan "Uluslararası Sağırlar ve Dilsizler Kongresi"nde Alman metodunun üstünlüğü kabul edilmiştir.

9- İstatistik

Şu anda bütün dünyada sağır ve dilsizlerin eğitimi çok ilerlemiştir. Çünkü öncelikle bütün çağdaş devletlerde zorunlu eğitim yasaı istisnasız bir yoğunlukta uygulandığından, sağır ve dilsizlere özgü kurumların sayısı çoğaltılmaktadır. İkinci olarak, gelişmiş ülkelerde mutsuzlara (dilsizlere) yardım işi gittikçe artmakta olduğundan bu zavallı çocukların durumu daha çok düşünülmektedir. Üçüncü olarak, dilsiz okullarının sayı ve kalitesi her ülke için adeta bir ölçüdür. İlköğretimin uygun bir şekilde yayılmadığı ülkelerde bile sağır ve dilsiz okullarına fazla önem verilmektedir.

Bu duruma ait yeni ve kesin istatistikleri üzümlere belirtelim ki elde edemedik. Muhterem hocam Profesör Ryan'ın yayınladığı eğitim sözlüğünün dokuzuncu cildinden aşağıda geldiği şekilde istatistikleri naklediyorum. Şimdilik bunlar eksik olmakla beraber okuyuculara iyi bir fikir verebilir.

Amerika'da ki Volta Bureau'nun topladığı istatistiklere göre 1901 yılında bütün dünyada 615 dilsiz okulu, bunlarda 4778 öğretmen ve 38722 öğrenci varmış.

Kıtalarla göre bu okullar şöyle dağılır:

KITA	OKUL	ÖĞRETMEN	ÖĞRENCİ
Afrika	7	16	127
Asya	9	47	453
Avustralya	7	46	332
Avrupa	450	3152	25821
Güney Amerika	135	1483	11760
Kuzey Amerika	7	34	229

Değişik ülkelere göre şöyle bir istatistik düzenlenmiştir:

MEMLEKET	OKUL	ÖĞRETMEN	ÖĞRENCİ
Belçika	12	181	1265
Danimarka	5	57	348
Almanya(1907)	90	807	7059
Fransa	71	598	4098
İngiltere	95	462	4222
İtalya	47	334	2519
Lüksemburg	1	3	22
Hollanda	3	74	473
Norveç	5	54	309
Avusturya-Macaristan	38	291	2380
Portekiz	2	9	64
Romanya	1	3	46
Rusya	34	118	1719
Sırbistan	2	2	26
İspanya	11	60	462
İsveç	9	124	726
İsviçre	14	84	650

Bizde Dilsizlerin Eğitim-Öğretimi

Şu anda İstanbul'da 1 dilsiz okulu vardır. Son zamanlarda İzmir ve Ankara'da da birer dilsiz okulu açıldığını işittik. Bunlar hakkında bilgimiz olmadığından burada sadece İstanbul Dilsiz Okulu'ndan ve bunun gelişim sebeplerini anlatacağız.

Bir kurumun ileride, nasıl gelişeceğine dair hükümler verebilmek için, adı geçen kurumun tarihçesini ve şu anını bilmek gerekir. Buna göre inceleme planımız şu şekilde olacaktır:

- 1- Okulun Tarihçesi
- 2- Şimdiki Durumu
- 3- Gelişimine Yönelik Öneriler

1-Dilsiz Okulunun Kurucusu: Karati

Hamidiye Ticaret Okulunun Kuruluşu:

İstanbul Dilsiz Okulu 1305 Rumi (1889 Miladi) yılında Mösyö Karati isminde bir Avusturyalı tarafından açılmıştır. Bu kişi bundan önce Hamidiye Ticaret Okulunu kurmuştur.

Hüseyin Sabri Beyden aldığım bilgiyi bu gerekçeyle buraya eklemeye uygun buldum. Avusturya uyruklu Mösyö Ferdi Karati 50 yaşlarında bir kişi olup, Beyoğlu ticarethanelerinde ticari haberleşme yöntemi ve ticari defter tutma metodu derslerini özel olarak vermektedirmiş. 1299 (Rumi) (1883 Miladi) yılında Milli Eğitim

Bakanlığı'na bir dilekçe vererek bir ticaret okulu kurma isteğinde bulunmuş. Bu işin Ticaret Bakanlığı'na ait olduğu düşünülerek dilekçe ilgili bakanlığa gönderilmiş. O tarihte Ticaret Bakanı olan Suphi Paşa da gereği yapılmak üzere Ticaret Genel Müdürü'ne havale etmiş. Ticaret meclisince konu düşünülerek 15 şubat 1299 (Rumi) (1883 Miladi) tarihinde ticaret okulu açılmıştır. Okulun Türkçe ve Fransızca bir yönetmeliği ve müfredat programı yapılarak müdürlüğüne ve ticaret ilimleri öğretmenliğine Mösyö Karati atanmıştır. Okul altı yıl kadar devam ettikten sonra muhasebesinde bazı yolsuzluklar görüldüğünden Karati işten el çektirilmiştir.

2- Dilsiz Okulunun Açılışı

Karati ticaret okulundan çekilince, Milli Eğitim Bakanlığı'na bir dilekçe vererek İstanbul'da bir dilsiz ve körler okulunun kuruluşunu önermiştir. Bu dilekçenin bazı maddeleri aşağıdaki gibidir. ⁸

“Saltanata bağlı ülkelerin her tarafında halkın ihtiyaçlarına uygun olarak çeşitli ilim ve teknolojinin yayılmasına ve gelişmesine hizmet edecek şekilde okullar kurulmuştur. Ancak bu kadar faydalı kurum yanında insanlık açısından büyük öneme sahip olup, sağır ve dilsizlere ait bir okulun bulunmaması toleransla geştirilecek durumda olmadığı yüce makamlarınca kabul edilmektedir.”

“Sağır ve dilsizlere özgü bu okula 30 öğrenci kabul edilerek açılacak ve programı da uzun süreden beri Avrupa'da bu alanda bulunan okulların programına uygun olacaktır. Böyle bir okulun açılmasıyla insanlık, durum ve özelliklerini ayırt edememe bakımından adeta dünyada vahşet içerisinde kalmış ve insani özellikleri anlama gücünden yoksun bulunan bazı çaresizler, düştüğü şu sürekli karanlıktan kurtularak hem evrenin yaratıcısı olan, Yüce Allah hazretlerinin kulu olduklarını anlayacaklar ve hem de bu şekilde anne ve babalarına istek ve arzularını anlatmaya güç yetirerek insani gereksinimleri kazanacaklardır.”

“Bu çeşit okullar Avrupa başkentlerinin tümünde bulunmakta ve insanlığa çok büyük hizmetler sunmaktadır.

İşte bu okullar Türkçe, Fransızca, Coğrafya, Matematik, Geometri, Resim, Hüsn-ü Hat dersleri ve bazı kelimelerin telaffuzu (söylenmesi) tarafımdan kullanılmış ve tecrübe ile faydalı sonuçları elde edilmiş olan özel metodlara dayanarak eğitim verilecektir.”

Bu dilekçe, Münif Paşa'nın Bakanlığı sırasında kabul edilerek 4 Safer 1307 (Rumi) (1891 Miladi) ve 19 Eylül 1305 (Rumi)(1889 Miladi) Pazartesi günü o zamanki Ticaret Okulu ve şimdiki Mahsusat-ı Zatiyye binası içerisinde açılmıştır. Mösyö Karati okula müdür ve öğretmen olarak tayin edilmiştir. Okulun ilk açılışında sağır-dilsiz öğrencisi 25-30 civarında olup bir yıl sonra 45 e ulaşmıştır.

3-Körler Okulunun Açılışı

Mösyö Karati bir yıl sonra Körler Okulu'nun açılışı için resmi talepte bulunarak 1306 (Rumi) (1890 Miladi) yılında adı geçen okulu açmıştır. Milli Eğitim Bakanı

⁸ Milli Eğitim Bakanlığı Tarihçesi, Teşkilatı ve Çalışmaları, sayfa 261.

merhum Münif Paşa'nın iyi niyet ve gayreti sayesinde okul çok iyi bir şekilde ilerlemeye başlamışken, Paşa'nın bakanlıktan ayrılması ve Mösyö Karati'nin vefatı üzerine Bakanlıkça gösterilen eski gayret ve iyi niyet ortadan kalkmıştır. Hüseyin Sabri Bey'in ifadesine göre Mösyö Karati çok faal ve çalışkan bir kişiymiş. Arkadaşlarını bazen sert bir şekilde, bazen de yumuşak bir şekilde yönlendirmiş. Yabancı ziyaretçilerin geleceğini bildirerek okullarını görkemli ve mükemmel bir şekilde tanzim etmek istemiştir. Kendisi Türkçe okuma bilmediğinden Türkçe öğretmenliğine ilk pedagoğumuz meşhur Selim Sabit Efendi'nin oğlu Besim Bey tayin edilmiştir. Karati, aynı zamanda ilk açılan Ticaret Okulu'nun Baş gözlemcisi



olan Hüseyin Sabri Bey'i de aynı görevle Dilsiz Okulu'na almıştır. O sırada Milli Eğitim Bakanlığı memurlarından Aziz Bey'in Dilsiz ve Kör Okulları'na çok büyük yardım ve gayreti görülmüştür. Ferdi Karati'nin vefatından sonra, yerine oğlu o zamanki ifadeyle Osmanlı tebaasından LuiKarati Efendi müdür olarak atanmıştır. Fakat bir süre sonra Lui Efendi'nin Dış İşleri Bakanlığı'ndaki görevi okula engel olduğu için, istifası üzerine okulun uzman öğretmeni Hüseyin Sabri Bey müdür olarak tayin edilmiştir.

4-Hüseyin Sabri Bey

Çerkezistan'daŞapsığ kabilesinin Netukaç halkının toplum önderi Hüseyin Bey'in çocuğu olup 1275 (Rumi) (1869 Miladi) yılında Netukaç'ta doğmuştur. Öğrenimini ilkokul ve Davutpaşa

Rüştiyesi'nde görmüş ve başarı ile tamamlamıştır. Dilsizlerin eğitim metodunu doğrudan doğruya Ferdi Karati'den öğrenmiştir.

26 Mayıs 1296 (Rumi) (1890 Miladi) tarihinde polis memurluğu ile devlet hizmetine girip 15 Kanuni Evvel 1299 da (Rumi) (1893 Miladi) 400 kuruş maaşla Ticaret Okulu gözlemcisi olmuştur. 1 Eylül 1307 de (Rumi) (1901 Miladi) 480 kuruşla Dilsiz Okulu gözlemciliğine geçmiştir. LuiKarati'nin istifası üzerine dilsiz öğretmenliğinde kabiliyetli olduğunu ispat ederek ve yeterlilik göstererek 1 Kanuni Sani 1311 (Rumi) (1905 Miladi) tarihinde 700 kuruş maaşla Dilsiz ve Kör Okulu Müdürlüğü'ne atanmıştır. Daha sonra okulun Türkçe ve Matematik öğretmenliğini de üstlenmiştir. Eylül 1330 (Rumi) (1924 Miladi) tarihinde okulun belediyeye devri üzerine maaşı 1000 kuruşa yükseltilmiştir. Yine Milli Eğitim Müdürlüğü'ne devri üzerine müdürlükte bırakılmıştır. Maaşı 1500 kuruşa çıkartılmıştır. Hüseyin Sabri Bey, geçen yıl (1924 Miladi) emekliye ayrılmıştır. 30 küsur yılını sağır ve dilsiz çocukların eğitim-öğretimine adanmış, gayretli, fedakâr ve ahlâklı bir kişidir. Hüseyin Sabri Bey memuriyet hayatı ve öğretmenliğinde maddi olarak terfi etmemiş bilakis okulun oradan oraya nakledilmesinden, bina ve araç-gereçlerin temin edilmesi için isteklerini gerekli olan sağır makamlara anlatamamasından dolayı çok üzülmüştür. Fakat bu talihsiz çocukların eğitim ve öğretimiyle fazlaca ilgilendiğinden, uzun süren bu çalışmalardan gerçekten büyük manevi bir zevk almıştır.

5-Metod

Karati, daktiloloji yani parmak yöntemini Besim Bey ile Hüseyin Sabri Beye öğretmiştir. Fransızların dilsiz alfabesindeki işaretler, küçük değişikliklerle Türkçe alfabeyle uygulanmıştır. Bu metoda göre öğretmen, yazılması istenen kelimedeki harflerin işaretlerini eliyle verir, öğrenci yazar. Fakat Türkçedeki harflerin çoğunluğu birbirine bitiştiği için öğretmen yerine göre " Ayır! " ve "Bitiştir!" gibi özel işaretlerde vererek bizce bilinen ve kullanılan şekilde kelimeleri yazdırır. Dilsiz Okulunda birden fazla öğretmen varsa, bunların parmak işaretleri ve yazılışları birbirinin tamamıyla aynı olmalıdır. Öğrenciye aynı kelime (örneğin oda kapısı, oda kapısı) yazdırmak için çeşitli şekillerde söylenirse, işiterek okumaktan yoksun olan bu çaresizlerin "çağrışmaları" karmakarışık olur. Kullanımı gereksiz ve dile mâl edilmemiş olan Arapça ve Farsça kelimelerin öğretiminden mümkün olduğunca kaçınılmaktadır. Öğrenciye sade ve açık Türkçe bir dil öğretilmektedir. Yalın anlayışlar ile yüklemelerin geçmiş zaman kiplerini örneğin "şu köprü yıkılmış" gibi bir tümceyi öğretmek zor oluyormuş.



"Türkçe Dilsiz Alfabeti"

6-Ama Okulunun Kapanması

Açılışından sonra Körler okuluna bazı öğrenciler kaydedilmişti. Bunlara kabartma noktalardan oluşan (Braille) harflerle okuma ve en fazla müzik eğitimi verilirdi. 1313(Rumi) (1905 Miladi) yılında kim bilir hangi tutucu bir kafanın görüş ve kararıyla okuldan enstrüman ve makamla şarkı söyleme kaldırılmıştır. Müzik

yerine körlerin ilahi ve kaside okumaları tavsiye edilmiştir. Bunun üzerine öğrenciler okulu bıraktığı için körler okulu kapanmıştır.

7-Bina

Dilsiz ve Körler Okulu ilk önce, önceki Maliye Bakanlığı ve şimdiki İstanbul Lisesi içerisindeki binada açılmıştır. Bu bina, zamanında Ticaret Okuluna ait olmak üzere inşa edilmiş. 1307 (Rumi) (1901 Miladi) yılında burası Bayezid Merkez Ortaokulu yapıldığından Dilsiz Okulu, Bozdoğan Kemer civarında Kaptan İbrahim Paşa Okulu'na taşınmıştır. (Bu tarihten sonra okul nemli ve eski taş binalardan kurtulamamıştır.) Şimdi burada eski Hukuk binasında Dar-ülFünun Kütüphanesi vardır. İbrahim Paşa Medresesi zaten harap ve yıkılmış olduğundan bir sene sonra Çiçekpazarı'nda Haseki Mustafa Ağa Vakıf Okulu'na (daha sonra Çırac Okulu olan yere) taşınmıştır. Büyük depremde bu bina tehlikeli bir duruma geldiğinden orası da terk edilerek Kadırga'da Veziriazam Yahya Paşa Okulu'na taşınmış ve 1313 (Rumi) (1907 Miladi) yılında körler sınıfının kapatılmasından sonra, okul küçük geldiğinden Yerebatan'da Ayasofya Merkez Ortaokulu binasının bir kısmına getirilmiştir. Oradan da 1326 (Rumi) (1918 Miladi) yılında Koska'daki (Laleli) Ragıp Paşa Okulu binasına, oradan da sırasıyla Bayezid'deki Simkeşhane (gümüşçü) bitişiğindeki Emetullah Sultan Okulu binasına ve Şehzade İmareti'nin bitişiğinde yine kubbeli ve taş binaya, eskiden Bayezid Erkek Numune Okulu'nun sığındığı Posta ve Telgraf Okulu'nun bir odasına gitmiştir. Bu arada okulu Sosyal Yardımlaşma İdaresi almış ve sonra tekrar İstanbul İl Milli Eğitim Müdürlüğü'ne bırakmıştır. Adı geçen müdürlük tarafından okul, Süleymaniye Medresesi'nin bir köşesinde açılmıştır.

“Zavallı mektep ve hele zavallı çocuklar, kurumsuzluk ve koruyucusuzluk yüzünden kedinin yavrusunu taşıdığı gibi böyle kapı kapı dolaşmaktan halsiz bir hale gelmiştir.”⁹

Okulun, gece okuluna dönüşümü ve içinde sanat öğretiminin de yapılması için birçok dilekçeler verilmiş ve uğraşılmış ise de faydalı olmamıştır. Bir ara, Dilsiz Okulu binasının yapımı için tuhaf bir gelir kaynağı bulmuşlar: Bütün devlet memurlarının maaşlarının verilmesinde %1 kesinti yapmakla elde edilen gelirin, hiçbir yere harcanmayarak Akşam Dilsiz Okulu yapımına karşılık alınması kararlaştırılmış ve okul arsası olarak da özel hazineden Kadıköy'de Acıbadem'de geniş bir arsa ayrılmış, hatta binanın temel atma töreni bile Danıştay Başkanı Sait Şaşa tarafından yapılmış iken, iş yüzüstü bırakılmıştır. %1 kesintiden biriken 4700 lira da daha sonra Tıp Fakültesinin asli giderlerinin dışında ortaya çıkan donanım ve diğer tıbbi gereksinimlerin giderlerine harcanmıştır. Bu yolsuz harcamalar Millet Meclisi'ne yansıtıldığında, dilsiz çocukların zarar gördükleri düşünülerek padişaha ait iç hazine tarafından Çapa'da okul binasına ayrılan mükemmel bir dilsiz okulunun, her kaç kuruluşun harcanmasına ihtiyaç duyuluyorsa, mali bütçeden harcanarak inşa edilmesi meclis tarafından kararlaştırılmıştır. Fakat bu kararda uygulanmamıştır.

⁹ Osman Tura: Belediye İşleri Dergisi, Cilt 4, sayfa 523.

Çünkü bu arsaya Öğretmen Okulu inşası daha uygun görülmüştür. Bugün burada Kız Öğretmen Okulu bulunmaktadır.¹⁰

Okulun Bugünkü Durumu

1- *İdare ve Eğitim Kadrosu:* Şu anda bir öğretmen, bir gözetmen ve bir hademeden ibarettir. Bunların maaşları çok azdır.

2- *Öğrencileri:* Okulda 20 öğrenci kayıtlıdır. Bunların 16 sı devam etmektedir. Diğerlerinin devamsızlık sebepleri, fakir olmaları ve ikamet yerlerinin uzak olmasıdır. Öğrencilerden birisi kızdır.

3- *Öğretim, Öğrencilerin Kazanımları:* Okula devam eden 16 öğrenciden sadece birisinin kulakları az işitir. Diğerleri tamamen sağırdır. Okulu ziyaretimiz sırasında Müdür Kazım Bey “.....” diye yüksek sesle bağırdı. Bunu işiten öğrenci: Efendim diye seslendi ve yanımıza geldi. Diğerlerinden bir ses duyduklarına dair hiçbir belirti görülmedi.

Öğretmenin gayretiyle, kulakları sağır olan öğrencilerin arasında okuma-yazma öğrenenler vardır.

Okulu 19 Nisan tarihinde tekrar ziyaret ettiğimde, tahtaya bayram nedeniyle okulun tatil edildiği yazılmıştı. Bunu okuyan çocuklar sevindiler. Büyük öğrenciler ise tersine sakin ve suskun duruyorlardı. Sebebini Müdür beye sordum. Bu büyük öğrenciler okuma ve yazmaya çok istekli oldukları ve kendilerinin geri kaldıklarını hissettikleri için, okulun birkaç gün tatil edileceğine üzülüyorlar cevabını verdi. Gerçekten dilsiz çocukların yaşları ilerledikçe, duyuları tam olan insanlarla iletişim kurabilmek için gayretleri artmaktadır.

4-*Program ve Sınıflar:* Okuldaki mevcut öğrenciler, yetenek ve eğitim seviyelerine göre üç sınıfa ayrılmıştır.

1.Sınıfta	4 kişi
2.Sınıfta	5 kişi
3.Sınıfta	7 kişi

Bunlara bazen sınıf yöntemiyle ortaklaşa ve öğrenci sayısı az olduğundan bazen de bireysel olarak ders verilmektedir.

Okulun programı aşağıdaki şekildedir:

Cumartesi	İmla Kuralları	Konuşma
Pazar	Matematik	Ödev
Pazartesi	Dini İlimler	
Salı	İmla Kuralları	Konuşma
Çarşamba	İş Eğitimi Dersleri	
Perşembe	Matematik	

¹⁰ Hüseyin Sabri Bey'in oğlu Kadri Bey, Belediye İşleri Dergisi'nde bina tesisatı hakkında daha başka ayrıntılar vermektedir.

5- *Öğretim Araç-Gereçleri:* Okul, yapımından itibaren defalarca Belediyeye, Sosyal Yardımlaşmaya, Milli Eğitime devrolmuş fakat hiçbiri tarafından ciddi bir bakım yapılmamıştır. Okulda birkaç harita ile bir - iki tablo ve eşyadan başka bir şey yoktur.

6- Tarihçede gördüğümüz şekilde, Dilsiz Okulu bina değiştirmekten çokça usanmıştır. Şu anda okul, Süleymaniye Medreseleri'nin bir köşesinde bulunmaktadır.

Düzenlemeler Hakkındaki Düşünceler

Dilsiz okulunda yapılacak düzenlemeler iki kısımdır. Birincisi: Acilen yapılması gereken ve yapılması mümkün olan düzenlemeler. İkincisi: Daha sonra aşamalı olarak yapılacak düzenlemeler. Acilen yapılması gereken düzenlemeleri anlatalım:

1- *Bina:* Dilsiz Okulu'nu, bina bakımından uygun hale getirmek gereklidir. Yani, yaklaşık 35 yıldan beri vakıfların taş okullarında sürünen bu talihsiz okulu, şimdilik oldukça elverişli ve müstakil bir binaya taşımak gerekir. İster kiralık, ister Milli Eğitimin malı olsun bu binanın sağlıklı ve eğitime uygun olması gereklidir. Şu anda Dilsiz Okulu'nun bulunduğu binanın durumu çok kötüdür. Bütün öğrenciler ve okulun tek öğretmeni ışık ve havadan yoksun, küçük pencereci bir taş odaya yerleşmiştir. Medresenin bu kısmındaki kurşunlar hırsızlar tarafından söküldüğünden yağmurlardan meydana gelen nem, ahşap tavanlara etki etmektedir. Saçakların ahşap kısmı, o kadar çürümüştür ki; insan bunların altından korkmadan geçemez. Yakında kubbelerin ve saçakların çökme ihtimali vardır. Okulda bahçe diye gösterilebilecek kısım o kadar küçüktür ki, ne oyunlara ne de teneffüs ihtiyacını karşılayabilir.

2- Yeni binaya taşınacak olan okulun araç-gereçleri tamamen yenilenmelidir. Eski yapım sıralar yerine, en sağlıklı ve en modern sıralar konulmalıdır. Okulda öğretmenin durumuna uygun bir kürsü, okul müzesinde bulunması gereken eşyayı toplayacak birkaç tane temiz ve düzenli dolabı olmalıdır. Sınıflarda siyah yazı tahtası düzeneği de buna göre olmalıdır. Okulun pencerelerine konacak birkaç saksı çiçek, hem sınıfı süslemeye yarar, hem de dilsiz çocuklarda doğayı inceleme arzusu uyandırır.

3- Ders araç ve gereçleri yenilenmeli ve tamamlanmalıdır. Okulda asılı olan birkaç harita müzeye gönderilecek derecede eskimiştir. Dilsiz çocukların eğitim ve öğretiminde çok büyük bir etken olan hayvan, bitki, sanayi ve manzara tablolarından okul yoksundur. Öğretmenler az maaşlarına rağmen, fedakârlık edip ancak birkaç kartpostal tedarik edebilmişlerdir. Bu tablo eksikliğini, kendi resim yetenekleri ile tamamlamaya çalışmışlardır. Sonra, okulda bakliyat, madenler ve diğer eşya örneklerinden oluşan çok zengin bir koleksiyon bulunmalıdır. Bunun önerisini öğretmenler şimdiden vermişlerdir.

4- Okulun programında, her çeşit el işleri ve resim derslerine çok geniş bir yer ayırmalıdır. Bunların öğretimi de hem müdürlük, hem de öğretmenlik yapan bir kişiye yüklenmemelidir. İstanbul'un en yetenekli el işi ve resim öğretmenleri, Dilsiz Okulu'nda görevlendirilmelidir.

5- Okulun programında oyunlar için, İsveç metodu ve ritmik jimnastiklere yeterli saatler ayrılmalıdır ki, oyunun verdiği sevinç ve neşe sayesinde dilsizlerin gönülleri açılsın. Oyun oynamak, her çocuğun hakkıdır. Bu konuda konuşabilenler ve dilsizler arasında fark olamaz.

6- Dilsiz Okulu'nun kadrosunu takviye etmek ve öğretmenler ile hizmetlilerin maaşını artırmak gerekir. Çünkü konuşabilen çocukları eğitmek başka, dilsiz çocuklarla uğraşmak başkadır. Dilsiz öğretmenleri hem uzman olduklarından ve hem de daha fazla yorulduklarından daha fazla maaş almaya hak etmektedirler. Diğer okullarda bir öğretmen, 40 öğrenciyi bile okutabilir. Fakat dilsizler daha çok bireysel eğitime ihtiyaç duydukları için, 5-6 çocuk için bir öğretmen gerekmektedir.

Dilsiz okulunda gelecekte yapılacak olan düzenlemeler de şimdiden düşünülmelidir. Aklımıza gelen maddeleri aşağıya sıralıyoruz:

1- Eğitim Komisyonunun Hazırlanması: Dünya'nın en iyi dilsiz ve körler okulu nerede ise bunu araştırıp, oradaki pratik ve teorik eğitimi incelemek üzere birkaç erkek ve kadın gönderilmelidir. Bu gençler eğitimlerini tamamladıktan sonra, birkaç modern ülkenin Dilsiz ve Körler Okulunu ziyaret edebilmeleri amacıyla, kendilerine belirli bir ücret ödenmelidir. Öğrenime gönderilecek erkekler veya kadınların güzelce seçimi çok çok önemlidir. Çünkü "Avrupa görürüm, dil öğrenirim sonra bakalım ne olur" gibi düşüncelere sahip olan kimseleri göndermek uygun değildir. Unutulmamalıdır ki, dilsiz ve kör öğretmenliği Allah vergisi bir yetenektir. Hiç olmazsa bu görevi isteyenlerde, yapacakları işe karşı ciddi bir ilgi ve bir dereceye kadar fedakârlık duygusu bulunmalıdır. Öğrenimden dönecek olan bu gençler madden rahatlatılmalıdır. Onları ümitsizliğe düşürmemek için de istekleri yerine getirilmelidir.

2- Binanın İnşası: Dilsiz ve Körler Okulu; kendi hedeflerine uygun, kendine ait bir binaya sahip olmalıdır. İnsanlık ve ahlak açısından bakılırsa, sağır-dilsiz ve körler okullarının açılması bir ihtiyaçtır. İlköğrenimi yaygınlaştırma konusunda geri kalan bir devlet açısından bakılacak olursa, dilsiz ve körler okulları bazılarına göre belki lüks sayılabilir. Ne de olsa modern bir ülkede, bu okulları adamakıllı bir şekilde kurma ve devam ettirme mecburiyeti vardır. Eğer bizde de bir dilsiz mektebi olacaksa bunun eksiksiz ve mükemmel olması gerekir. Mükemmelliğin şartlarından birisi de amaca uygun bir binadır. Buna ilave olarak Avrupa'ya gönderilen öğrenciler öğrenimlerine devam ederken, bir taraftan da geniş bahçeli, havadar ve sağlıklı bir arsa üzerindeki okulun yapımına başlanmalıdır. Bu binada modern okulların tüm şartları bulunmalıdır: Kalorifer, su, elektrik, banyo ve duş, oyun alanı, çiçek bahçesi, örnek tarlası vs. Dilsiz okulu, mümkün olduğunca şehir dışında, deniz kenarında, suyu bol, bağlık-bahçelik özet olarak tabiatı güzel bir alanda yapılmalıdır. Böyle yerler ülkemizde çoktur.

3- İnşa edilecek dilsiz okulunun yatılı olması uygundur. Çünkü yatılı okullarda hayat düzeni, aile çevresinden daha uygundur. Yatılı dilsiz ve körler okulunda, çocuklara gerçek ve samimi bir toplum ve aile hayatı yaşatılmalıdır. Yemekleri çok çeşitli yapıp çocuklara bol, sade ve sağlıklı gıda verilmelidir. Okul

öğrencilerinden alınacak ücret tutarı az olacağından, devlet adına bundan vazgeçilerek okul ücretsiz olmalıdır.

4- Okulun öğretimi yalnız parmak işaretlerine özgü kalmayıp, doğrudan doğruya konuşurma yöntemi uygulanmalıdır. Bazı kimseler bunun mümkün olamayacağını söylüyorlarsa da bir zamanlar muhterem hocam Profesör Ryan'ın önderliğiyle Almanya'da ziyaret ettiğimiz bir dilsiz okulunda çocukların konuştuklarına şahit olduk. Öğrenci, öğretmenin sözlerini işitmemele beraber dudakların hareketlerinden ne söylediğini anlamakta ve sorulan sorulara konuşarak cevap verebilmekte idi. Öğretmen sınıfta düzeni sağladıktan sonra tüm öğrencilerin dikkatini topladı. Konuşuyormuş gibi ağzını ve dudaklarını oynattı, biz bir şey işitmedik. Fakat birçok öğrenci parmak kaldırdı. Öğretmen, içlerinden birini işaret etti. O öğrenci kalktı, anlaşılabilir bir lisanla Almanca: -Bugün salıdır diyebildi. Sonra öğretmen bir süre daha bu şekilde sınıfla konuştu. Dersten sonra dilsizlere nasıl konuşma öğrettiklerine dair şöyle bir açıklama yaptı:

Konuşturulacak her bir çocuğa önce bireysel eğitim gereklidir. Çocuğun bir eline küçük bir ayna verilir. Diğer eli de öğretmenin gırtlığına tutulur. Ve aynı zamanda öğretmenin ağzının, dudaklarının, dilinin ve dişlerinin konumuna dikkat etmesi uyarısında bulunulur. Bunun üzerine öğretmen "A" gibi bir ses çıkartır. Bu kez çocuk elini kendi gırtlığına tutar ve aynaya bakarak ağzına aynı şekli verip "A" sesini çıkarmaya çalışır. Birçok zorluktan sonra bunu başarır. O zaman kendisine "A" harfinin yazılışı gösterilir. İ, E, O gibi seslerden sonra be, bo, ba gibi hecelerin söylenişi ve okunuşu öğretilir. Küçükken kulakları (sonradan) sağır olup da konuşmayı unutan öğrencilerde, daha çabuk başarı elde edilir.

5- Okulda kız ve erkek öğrencilere yönelik el ve bahçe işlerine büyük önem vermekle birlikte, ileri seviyedeki öğrenciler için bazı sanat kollarının açılıp açılmayacağı da düşünülmelidir. Avrupa okullarında sağır çocuklar sepet örme, fırça ve süpürge bağlama gibi sanatları kolayca öğrenirler.

6- Körler Okulu: Okulda, körlere ait bir bölüm de mutlaka açılmalıdır. Fakat bunun açılması için, öğrenim amacıyla giden öğrencinin geri dönüşünü beklemek gerekir. Okulun planı biraz daha geniş tutulursa, Dilsiz ve Körler Okulu'na bitişik olarak zihin engelli çocuklar için de sınıflar açılabilir. Kör, Dilsiz ve Zihinsel Engelli Okullarının bir binada ve bir arada toplanmasının uygunluğunun uzmanlar tarafından araştırılmaları sağlanmalıdır.

7- Dilsiz ve Körler Okullarının kuruluş ve düzenleme sorununu, ilmi kurul programına ilave edip, bu konu hakkında rapor hazırlanıp, tartışılmalıdır. Bu tartışmalar sonucunda dilsiz okulunun ihtiyaç duyduğu tüzük ve yönetmelikler yapılmalıdır.

Sonuç

Ali Haydar, sadece psikoloji alanında değil eğitim ve pedagoji alanlarında da çalışmalar yapmış bir eğitimcidir. İşitme ve görme engellilerin okullarında yapmış olduğu gözlemleri ve değerlendirmeleri ile konuyla alakalı araştırmaları ve özellikle incelemesini yapmış olduğumuz bu çalışmada vermiş olduğu istatistikî bilgiler,

batıdaki ve ülkemizdeki işitme engellilerin eğitim tarihçeleri ile eğitimcileri ve metodları, işitme ve görme engellilerin eğitimleri açısından çok büyük bir öneme sahiptir ve günümüze dahi ışık tutacak mahiyettedir.

Cumhuriyetin ilk yıllarından günümüze kadar geçen süre içerisinde; Engellilerin eğitimleri ile alakalı tüzük ve yönetmeliklerin çıkartılması, diğer ülkelerdeki uygulamaların takip edilmesi, okulların eğitime uygun ve modern bir yapıya kavuşturularak ücretsiz ve yatılı hale getirilmesi, öğretimde sadece işaret dili değil aynı zamanda konuşurma metodunun da uygulanması, el becerilerine ve sanatsal faaliyetlere yönelik çalışmaların yapılması, eğitim kadrosuna takviye yapılarak hak edişlerinin artırılması gibi Ali Haydar'ın yapmış olduğu tavsiyelerin hayata geçirilmiş uygulamalar olduğunu görmekteyiz.

Kaynaklar

Erdem, İsmail Bünyan. "Ali Haydar Taner'in Eğitim ve Din Eğitimi Görüşleri", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 2007.

Hekim Başızade Muhyiddin: "Kulağın Hıfzı Sıhhati: Sağır, Dilsiz ve Ama Çocukların Usul-i Talim ve Terbiyesi", İstanbul, Ahmet İhsan Matbaası, 1322.

Meydan, Müceddin. "Öğretmenlerin Örgütlü Mücadelesi", Abece Dergisi, 9 Aralık 1986.

Ovat, Fuat. "Akzambaklar Ülkesinde Mefkureci Bir Öğretmen: Ali Haydar Taner", Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi, Yıl:6, Sayı:69, Kasım 2005.

Özden, Barış Alp. "1930'lu Yıllarda Öğretmenlerin Meslek Birlikleri", Journal of Historical Studies, sf.1-8, 2003-1.

Ali Haydar. "Muallimler Mecmuası", Sene:3, Sayı:29, Mart 1925, Sf.1237-1260.

Journal of the Academic Studies of Turkish-Islamic Civilisation

Year: 8 Number: 16

MUKARNAS BEZEME

"Figür betimlemesinin dışlandığı İslam kültüründe tasarım, soyuta yönelmiş ve geometriyi de soyut tasarımın bir aracı olarak değerlendirmiştir.

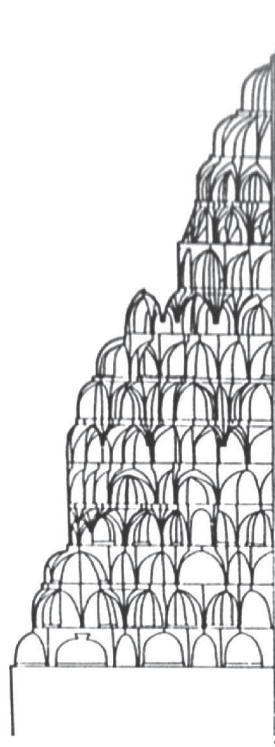
Yaratıcılığı geometri bilgisine dayanarak gelişmiş olan İslam bezeme anlayışında mistik anlam, ayna metaforunda değil, geometrik biçimler ve düzenlemelerin kurgusunda gizlenmiştir. Evrensel birlik ve denge düşüncesi çokgen ve çok köşeli yıldızlarla somutlaştırılmıştır.

Prizmatik öğelerin yan yana ve üst üste gelerek geliştirilen bezeme mukarnas olarak adlandırılır.

Mukarnas bezemenin en önemli özelliği kurgusunun yapısal olmasıdır. İşlevi bir geometrik biçimden, farklı bir geometrik biçime geçişi sağlamaktır.

Geometrik yapısından ötürü, mukarnas bezeme mimarlık konseptiyle uyum içinde gelişir, yapıyla bütünleşir. Gelişmesi taş malzemeye dayalı olan mukarnasın kullanımı taç kapılar ve mihraplar dışında basit ve geleneğe bağlıdır."

(Kaynak (Görsel ve metin): ÖDEKAN, A., 2002, "Anadolu Selçuklu Sanatında Mukarnas Bezeme", Kitapta Bölüm, "Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı" Yazar Doğan KUBAN, Yapı Kredi Yayınları, s:329-336)



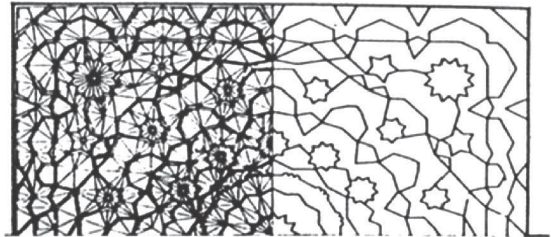
KONYA _____

SAHIPATA CAMİSİ

1. portal _____

rotolore: nurlü ödetkan

0 10 20 30 40 50 100cm



Scientific Research Institute of
Turkish-Islamic Civilization

ISSN: 1306-4223