

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

e-ISSN 2564-6478

Abdullah ALTUNCU

Haskala Sırasında Yayımlanan Bir Dergi:
Ha-Measef (1783-1811)

Halit YEŞİLMEN

Farklı Etnik Gruplar Arası Etkileşimlerde
Atasözlerinin Rolü: Süryaniler ve
Mahallemiler Arasında Bir Karşılaştırma

Yaşar KAPLAN

Hakkârî'de Nestûrî Patrikliğinin
Son Dönemi (1876-1915)

Ramazan ADIBELLİ

İslam Karşıtı Söylemi Bilimsellik Kisvesine
Büründürmek: Hans G. Kippenberg Örneği

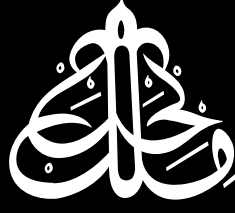
Emin Selçuk TAŞAR & Halil İbrahim DÜZENLİ

Türkiye'de Cami Gündemi, Medya ve
Mimarlık (2009-2013): Şakirin, Mimar Sinan,
Çamlıca ve Sancaklar Camileri Üzerine

Adem ÇAYLAK & Onur YILDIRIM

Nevâbitten Muhalefete: Mutevâhhid'in
Muhalefetinden Erdemli Siyasal Topluma

cilt: 17 sayı: 2 Temmuz - Aralık'20



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482 / e-ISSN: 2564-6478

Cilt/Volume: 17 Sayı/Issue: 2
Temmuz - Aralık/July - December 2020

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/Volume: 17 Sayı/Issue: 2 Temmuz - Aralık / July - December 2020

ISSN: 1304-5482 / e-ISSN: 2564-6478

Bu dergi uluslararası EBSCO HOST Research Databases veri indeksi tarafından taranmaktadır.

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği adına Hakan Olgun

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editors

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

Editör Kurulu/ Editorial Board*

Mehmet Alıcı, Mahmut Aydın, Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, Hakan Olgun,

M. Mahfuz Söylemez, Burhanettin Tatar

Danışma Kurulu/Advisory Board*

Baki Adam (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi); Mohd Mumtaz Ali (Prof. International Islamic University of Malezya); Kemal Ataman (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi); Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Medipol Üniversitesi); Dursun Ali Aykut (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi); Yılmaz Can (Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi); Ahmet Çakır (Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi); Mehmet Çelik (Prof. Dr., Anka Teknoloji Üniversitesi); Waleck S. Dalpour (Prof. Dr., University of Maine at Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Prof. Dr., Siirt Üniversitesi); Richard Foltz, (Prof., Concordia University); Erman Gören (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi); Tahsin Görgün (Prof. Dr., 29 Mayıs Üniversitesi); Ahmet Güç (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi); Recep Gün (Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi); Ö. Faruk Harman (Prof. Dr., İbn Haldun Üniversitesi); Erica C.D. Hunter (Dr., University of London); Mehmet Katar (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi); Mahmut Kaya (Emekli Prof. Dr.); Sadık Kılıç (Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi); Şevket Kotan (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi); Ali Osman Kurt (Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi); İlhan Kutluer (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi); George F. McLean (Prof. Dr., Catholic University, Washington DC); Yasin Meral (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi); Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi); Jon Oplinger (Prof. em.); Ömer Özsoy (Prof. Dr., Frankfurt Gothe Universität); Rosalie Helena de Souza Pereira (Pontificia Universidade Católica de São Paulo); Ekrem Sarıkçıoğlu (Emekli Prof. Dr.); Hüseyin Sarıoğlu (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi); Bobby S. Sayyid (Prof., Leeds University); İsmail Taşpınar (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi); Martin Whittingham (Dr., Oxford University); Hüseyin Yılmaz (Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi); Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Kapak ve Sayfa Tasarımı / Cover & Page Design

Bilal Patacı

Baskı / Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Ocak 2021

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

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği

Fevzipaşa Cad. Şehit Mehmet Sarper Alus Sok. No: 5, K.: 3, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih/İstanbul

www.milelvenihal.org e-posta: dergi@milelvenihal.org

Milel ve Nihal yılda iki sayı olarak altı ayda bir yayımlanan **uluslararası hakemli** bir dergidir.

Milel ve Nihal'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları *Milel ve Nihal*'e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

bu sayıda / contents

193-194 | Editörden / From Editor

Makaleler / Articles

195-224 | *Araştırma makalesi / Research article*
Abdullah ALTUNCU
Haskala Sırasında Yayımlanan Bir Dergi: Ha-Measef
(1783-1811)
A Journal Published over the Course of Haskalah:
Hame'assef (1783-1811)

225-248 | *Araştırma makalesi / Research article*
Halit YEŞİLMEN
Farklı Etnik Gruplar Arası Etkileşimlerde Atasözlerinin
Rolü: Süryanîler ve Mahallemîler Arasında Bir
Karşılaştırma
The Role of Proverbs on Interactions Between Different
Ethnic Groups: A Comparison Between Syrians and
Mhallemies

249-280 | *Araştırma makalesi / Research article*
Yaşar KAPLAN
Hakkârî'de Nestûrî Patrikliğinin Son Dönemi (1876-1915)
The Last Period of the Nestorian Patriarchy in Hakkârî
(1876-1915)

281-297 | *Araştırma makalesi / Research article*
Ramazan ADIBELLİ
İslam Karşıtı Söylemi Bilimsellik Kisvesine
Büründürmek: Hans G. Kippenberg Örneği
Disguising Anti-Islamic Discourse in Science
Package: The Case of Hans G. Kippenberg

- 299-332 | *Araştırma makalesi / Research article*
Emin Selçuk TAŞAR & Halil İbrahim DÜZENLİ
Türkiye’de Cami Gündemi, Medya ve Mimarlık (2009-2013): Şakirin, Mimar Sinan, Çamlıca ve Sancaklar Camileri Üzerine
The Agenda of Mosque in Turkey: Media and Architecture (2009-2013) in the Cases of the Şakirin, Mimar Sinan, Camlica and Sancaklar Mosques

- 333-359 | *Araştırma makalesi / Research article*
Adem ÇAYLAK & Onur YILDIRIM
Nevâbitten Muhalefete: Mütevahhid’in Muhalefetinden Erdemli Siyasal Topluma
From Nawabit to the Opposition: From the Opposition of the Mutevahhid to the Virtuous Political Society

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler / Review

- 361-367 | *Kitap Tanıtımı / Review*
Bilal PATAÇI
Şinasi Gündüz, *Güç, İktidar ve Kutsal: tanrı-kral’dan tanrı-insan’a* (İstanbul: Hikav Yayınları, 2020)

- 368-374 | *Kitap Tanıtımı / Review*
Muammer ÖZDEMİR
Bilal Toprak, *Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe - Disiplinlerarası Eleştirel Bir Yaklaşım-* (İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2020)

- 375-381 | *Kitap Tanıtımı / Review*
Ayşe ÇEKİÇ
Teofilo F. Ruiz, *Tarihin Dehşeti Batı Medeniyetinde Hayatın Belirsizlikleri* (çev. İsmail Aydın, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019)

Editörden

Milel ve Nihal Dergisi yeni bir karma içeriğiyle okurlarıyla buluşuyor. Din araştırmaları alanında kaleme alınmış makalelere yer verdiğimiz dergimizin bu sayısında, Yahudi Haskala hareketinin periyodik yayın organından modern cami mimarisinin medyatik algılanışına, Hakkâri Nestûrî cemaatinden, atasözleri bağlamındaki Süryani ve Mahallemi kültürleri temelinde etnografik çalışmaya, Batılı akademik çevrelerdeki İslamofobik söylemlerden İbn Bacce'nin muhalefet teorisine kadar birbirinden değerli çalışmaları okuyucusu ile buluşturmuş oluyoruz.

Abdullah Altuncu, "Haskala Sırasında Yayımlanan Bir Dergi: Ha-Measef (1783-1811)" başlıklı makalesinde Yahudi Aydınlanması olan Haskala düşüncesinin yayın organı *Ha-Measef* adlı periyodiği konu edinmektedir. *Ha-Measef*'in Avrupa Yahudilerinin düşünce dünyasına ışık tutması bakımından önemine işaret edildiği makalede, Yahudilerin kendi kaleminden üretilmiş yorumlar ile Yahudi Aydınlanması'nın iç dünyasına ulaşılmasının imkânı değerlendirilmiştir. Halit Yeşilmen ise "Farklı Etnik Gruplar Arası Etkileşimlerde Atasözlerinin Rolü: Süryaniler ve Mahallemiler Arasında Bir Karşılaştırma" adını taşıyan çalışmada temel olarak atasözlerinin farklı grupların etkileşimlerindeki rolünü ele almıştır. Konuyu Mardin'de yaşayan Süryani ve Mahallemilerin kullandıkları atasözleri ile sınırlandıran yazar, sadece grup içinde kullanılan atasözlerinin farklı sosyo-kültürel öğeler taşıdığı ve bu açıdan grubun farklı okuma biçimini korumasına aracılık ettiğini tespit etmiştir.

"Hakkâri'de Nestûrî Patrikliğinin Son Dönemi (1876-1915)" başlıklı çalışmada Yaşar Kaplan, XIX. yüzyıl sonlarından 1915 yılına kadar Hakkâri bölgesinde yaşayan Nestûrî halkının dini ve sosyal yaşamını konu edinmektedir. Makalede temel olarak Nestûrî Kilisesi patrikliği yapmış olan Mar Şem'un Ruel (Ruvel) (1861-1903), Mar Şem'un Benyamin (1903-1918) ve önemli Nestûrî simalarından biri olan Nemrud Efendi'nin (ö. 1915) faaliyetleri ele alınmıştır. Ramazan Adıbelli'nin "İslam Karşıtı Söylemi Bilimsellik Kisvesine Büründürmek: Hans G. Kippenberg Örneği" adını taşıyan çalışmada 11 Eylül olayları ile Arapça bir mektup arasında ilişki kuran Alman dinler tarihçisi Hans G. Kippenberg'in yorumu

değerlendirilmektedir. Makalede Kippenberg'in kurgusunun yapı bozumu yapıldığında bilimsel bir yaklaşımla bağdaşmadığına ayrıca ideolojik ve indirgemeci bir söyleme sahip olduğuna işaret edilmektedir.

Emin Selçuk Taşar ve Halil İbrahim Düzenli tarafından "Türkiye'de Cami Gündemi, Medya ve Mimarlık (2009-2013): Şakirin, Mimar Sinan, Çamlıca ve Sancaklar Camileri Üzerine" başlığıyla kaleme alınan iki yazarlı makalede İstanbul'da inşa edilen bu dört caminin 2009-2013 yılları arasında Türkiye medyasında, daha önce hiç olmadığı kadar gündem konusu edildiği ve dolayısıyla bu tarihsel aralık irdelenmeyi hak eden anlamlı bir dönem olarak tanımlanmıştır. Bu nedenle makalede, bu dört caminin ele alındığı 2009-2013 yılları arasında yayımlanmış 8000 basılı medya verisi üzerine bir değerlendirme yapılmıştır. Bu değerlendirmede niceliksel verilerle oluşturulan grafiklerdeki anlamlı değişimler yorumlanmış, söz konusu yılları arasında Türkiye'de cami-mimarlık gündeminin siyasi ve ideolojik çerçevede kırılma noktaları, kritik eşikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bir diğer iki yazarlı çalışma "Nevâbitten Muhalefete: Mütevahhid'in Muhalefetinden Erdemli Siyasal Topluma" başlığıyla Adem Çaylak ve Onur Yıldırım tarafından kaleme alınmıştır. Makalede bireyin ancak bir siyasal toplum içinde iyi, mutlu ve yetkin olacağı kabul edilen klasik ya da modern siyaset felsefesinin aksine, filozofun/bireyin tek başına da mutlu olabileceği ve yetkinleşebileceği iddiasını dile getiren İbn Bacce'nin "tedbirü'l-mütevahhid" yani "yalnız insanın yönetimi" kavramsallaştırmasından yola çıkılarak erdemsiz bir toplumda mütevahhidin (nevâbitin) muhalefetinden erdemli bir siyasal topluma dönüşümün imkânı ele alınmıştır.

Bu makalelerin yanı sıra yakın zamanda yayınlanarak okuyucularıyla buluşmuş olan üç önemli kitap hakkında değerlendirme yazıları yer almaktadır.

Yeni sayıda görüşmek üzere...

Editor

Haskala Sırasında Yayımlanan Bir Dergi: Ha-Measef (1783-1811)

Araştırma makalesi / Research article

Abdullah ALTUNCU*

A Journal Published over the Course of Haskalah: Hame'assef
(1783-1811)

Citation/©: Altuncu, Abdullah, (2020). A Journal Published over the Course of Haskalah: Hame'assef (1783-1811), Milel ve Nihal, 17 (2), 195-224.

Abstract: The Jewish Enlightenment is a movement that had a bearing upon the Western Enlightenment which emerged as a consequence of the Renaissance and the Reform processes in Europe in the 18th century. This movement, that was referred to as Haskalah which means enlightenment in Hebrew, fastened on transforming the Jewish communities living in Europe, and integrating them into Europe while bringing forth awareness of religious, cultural and scientific matters for them. Expressing itself especially by the phrase "Hebrew at home, German on the street", the Haskalah movement, owing to the journal Hame'assef first published in 1783, obtained its institutional structure to the accompaniment of a plan that was being carried out in accordance with a number of objectives. The journal which was brought out under different editors' directorship in different cities through its publishing course contains the most important datum on Haskalah movement. There whilst the subscribers to the journal enable us to see Haskalah proponents named Maskilim and, the content of the journal gives us information about what Haskalah's positions are, and about the efforts conducted in conformity with those positions. Moreover, the interruptions, the editor changes, the special discrepancies of the content also shed light on prominent aspects of the changing experienced by Haskalah movement.

Keywords: Jewish Enlightenment, Haskalah, Hebrew journal, Isaac Euchel, Hame'assef.



* Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Ana-bilim Dalı [abdullahaltuncu@kilis.edu.tr] ORCID: 0000-0002-7385-9188.

Atıf/©: Altuncu, Abdullah, (2020). *Haskala Sırasında Yayımlanan Bir Dergi: Ha-Measef (1783-1811)*, Mîlel ve Nihal, 17 (2), 195-224.

Öz: Yahudi Aydınlanması, Rönesans ve Reform hareketlerinin bir sonucu olarak XVIII. yüzyılda Avrupa’da meydana gelen Batı Aydınlanması’nın etkisiyle oluşmuş bir harekettir. İbranicede aydınlanma anlamına gelen Haskala kelimesiyle adlandırılan bu hareket özellikle Avrupa’da yaşayan Yahudi topluluklarına dinî, kültürel ve bilimsel açıdan yeni bir bilinç kazandırarak Yahudileri dönüştürmeyi ve Avrupa’ya entegre etmeyi amaçlamıştır. Özellikle “Evde Yahudi, sokakta ise Alman” sloganıyla kendisini ifade eden Haskala hareketi, belli hedefler doğrultusunda yürütülen bir plan eşliğindeki kurumsallaşmış yapısına 1783 yılında yayın hayatına başlayan ha-Measef dergisi ile kavuşmuştur. Yayın hayatı boyunca farklı editörlerin yönetiminde ayrı şehirlerde yayımlanan dergi, Haskala hareketi ile ilgili en önemli verileri de içerisinde barındırmaktadır. Dergi aboneleri, Maskilim olarak adlandırılan Haskala taraftarlarını görmemizi sağlarken, dergi içeriği de Haskala fikirlerinin ve bu fikirler doğrultusunda yürütülen çalışmaların ne olduğu konusunda bizlere bilgiler sunmaktadır. Ayrıca derginin yayın sürecinde yaşadığı fasıllar, editör değişiklikleri ve yayın içeriklerindeki özel farklılıklar Haskala hareketinin yaşadığı dönüşümlerin öne çıkan yönlerine de ışık tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yahudi Aydınlanması, Haskala, İbranice dergi, Isaac Euchel, ha-Measef.

Giriş

Aydınlanma fikirlerinin yayılmaya başlaması ile birlikte, Avrupa’da kitap, dergi ve gazete basımı gibi yayıncılık faaliyetlerinin yoğun şekilde gerçekleştirildiği görülmektedir. Bu yayınlar, sadece meydana gelen olaylara, güncel haberlere ve politik meselelere değil aynı zamanda aydınlanma ile ilgili konulara da odaklanmış ve belirlenen hedefler doğrultusunda “aktarıcı” olarak işlevsel özellik göstermiştir. Dolayısıyla XVIII. yüzyıl, Avrupa’da mürekkep ve divitin etkili olduğu bir yüzyıl olarak karşımıza çıkmaktadır. 1711’de İngiltere’de *The Spectator* (İzleyici), 1724’te Almanya’da *Der Patriot* (Vatansever) ve 1764’te İtalya’da *II Caffè* (Kahvehane), Batı Aydınlanması etkisi ile farklı ülkelerde yayımlanmaya başlayan dergilerden sadece birkaç örnektir.¹ Dolayısıyla Avrupa’da aydınlanma etrafında yürütülen dergicilik faaliyetleri, burada yaşayan Yahudi cemaatlerini, kendi aydınlanma tecrübelerinde yani *Haskala* (השכלה) sürecinde etkileyerek örnek bir form oluşturmuşlardır.

Yahudi Aydınlanması’nın en önemli ismi Moses Mendelssohn (ö. 1786), Tobias Bock (ö. ?) isimli arkadaşıyla birlikte, 1750’li yılların

¹ Bk. Ulrich Im Hof, *The Enlightenment: The Making of Europe*, çev. William E. Yuill (Oxford, Cambridge: Blackwell Publishers, 1994), 150-154.

ortasında *Kohelet Musar* (קהלת מוסר)² adını taşıyan bir dergi çıkarmıştır.³ Henüz yirmili yaşlarında olan Mendelssohn ve Bock çıkarmış oldukları bu dergiyi yalnızca iki sayı devam ettirebilmiştir. *Kohelet Musar*'da yer alan aşağıdaki ifadeler genç yazarların başlıca meselesini de ortaya koymaktadır.

Kardeşlerimiz olan İsrailoğullarının kutsal dilimizden vazgeçtiklerini gördüm ve bu beni çok kızdırdı. Bu kötülüğün nasıl olduğunu bilmiyorum. İhtişamlı güzelliklerini ve azametli bir taç olan (dillerini) terk etmekte ne buldular? (İbranice) Dillerin içinde seçilmiş olanı değil miydi? Tanrı, kullarıyla ve peygamberleriyle olan görüşmelerinde İbranice konuşmadı mı? Tanrı, dünyasını onun içinde hazırlayıp oluşturmadı mı? Kimse, dilini aslına uygun bir hâle getiren kişi kadar kendisini güçlendiremez. Eğer 'Tanrı bizi dilimizi bilmeyen milletlerin arasına cennetin dört rüzgârıyla dağıtmıştır' denirse, bu yargı saman yığınlarının doğu rüzgârında dağılması gibi yok olup gidecektir.⁴ Hayır, atalarımız Mısır hanedanına hizmetçi ve cariye olarak satıldı. Yine de *Şemot*'taki *Mekilta* da söylendiği gibi dillerini unutmadılar.⁵

Isaac Euchel (ö. 1804), derginin kendine has yapısından, içeriğinden, argümanlarından ve ortaya koyduğu fikirlerden dinî gerekçelerle rahatsız olan "radikal" bir grubun olduğunu belirtir.⁶ *Kohelet Musar*, ilk iki sayısı yayımlandıktan sonra Berlin rabbilerinin muhalefetlerine dayanamamıştır.⁷ Bununla birlikte dergi, kısa süreli varlığına rağmen yeni bir bilincin ortaya çıkışını haber vermesi açısından oldukça önemlidir. *Kohelet Musar*, muhafazakâr yapının etkili

² Ahlak Vaizi

³ Robert Singerman, *Jewish Serials of the World: A Research Bibliography of Secondary Sources* (Connecticut: Greenwood Press, 1986), 69.

⁴ Bulundukları ülkelerde İbranice'nin dışında farklı bir dili kullanan Yahudilerin argümanlarını eleştirmek amacıyla bu ifadeler kullanılmıştır.

⁵ Moses Mendelssohn, Tobias Bock (ed.), *Kohelet Musar*, 2. Ty. Kaynaklarda, Berlin'de yayımlanan derginin ilk sayısı, 1750 ile 1758 arasında değişen farklı yıllarda tarihlendirilmektedir. Ağırlıklı olan görüşe göre dergi, 1755'ten sonra yayımlanmıştır. Bk. Singerman, *Jewish Serials of the World*, 69.

⁶ Isaac Euchel, *Toldot Rabenu ha-Haham Moşe ben Menahem* (Berlin: Hinuh Nearim, 1778), 13.

⁷ Michael A. Meyer, *The Origins of the Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany 1749-1824* (Detroit: Wayne State University Press, 1967), s. 21; Abdullah Altuncu, *Yahudilikte Gelenek ve Haskala İlişkisi*, Basılmamış Doktora Tezi (Elâzığ: 2019), 225.

olduğu dönem içerisinde yeni ve modern bir karakter taşımıştır.⁸ İbranice'nin edebiyat dili olarak gündelik hayatta yer bulması için gösterilen bu çaba, Almanya merkezli Yahudi cemaatlerinin aydınlanma fikirlerinin etkisiyle karşılaşacakları yeni bir sürecin habercisi olmuştur. Yahudilikte dini yenilenme, Avrupa ülkelerine entegrasyon, etik ve bilime yönelim gibi ana konular etrafında yeni bir tutum geliştiren Yahudiler, yayın faaliyetleri aracılığıyla fikirlerini aktarmaya çalışmışlar ve Yahudi topluluklarını dönüştürmeyi hedeflemişlerdir. Bu yayınların en bilinen örneği ise *Kohelet Musar*'ın ardından ortaya çıkan ilk modern İbranice dergi olarak ifade edebileceğimiz *ha-Measef* (המאסף)⁹ dergisidir. Bu dergi İbranice süreli yayınlarının öncüsü olarak da kabul edilmektedir.¹⁰

Bu makalede *Haskala*'nın özellikle Orta Avrupa'da kendisini hissettirdiği dönemde yayın hayatına başlaya *ha-Measef* dergisinin ortaya çıkışı, hedefleri, *Haskala* ile ilişkisi, içeriği ve geçirdiği dönüşümler konularında bilgi verilecektir. Böylece Yahudi Aydınlanması'nın aktarımı konusunda *ha-Measef*'in belirgin rolü ve sonraki süreçte Almanya dışındaki *Haskala* merkezlerine olan etkisi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. *Ha-Measef*'in Yayın Hayatına Başlaması: *Hevrat Dorşey Laşon Ever* ve *Nahal ha-Besor*

Cemiyet ve dernekler, XVIII. yüzyıl Avrupası'nda şekillenen önemli toplumsal organizasyonlar arasındadır. Genellikle toplum ve kamu yararına faaliyet gösteren bu cemiyetler, aydınlanma fikirleri ile de irtibatlı olmuş ve bu fikirleri benimseyen bireyleri bir araya getirerek sistematik çalışmaların gerçekleşmesinde öncülük etmişlerdir. Avrupa'da kamu yararına çalışan ilk cemiyet 1723'te Edinburgh'da kurulmuş, Fransız İhtilali öncesinde ise bu sayı yüz elliye ulaşmıştır. Derneğin etkinliklerinin duyurulması veya katılımcı ve üyelerin artırılması gibi temel amaçlar doğrultusunda bu derneklere bağlı olarak dergi, makale veya başka yayın faaliyetleri de yürütülmüştür.¹¹

⁸ Jonathan Karp, "The Aesthetic Difference: Moses Mendelssohn's 'Kohelet Musar' and the Inception of the Berlin Haskalah", *Renewing the Past, Reconfiguring Jewish Culture: From Al-Andalus to the Haskalah* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004), 93.

⁹ *Koleksiyoner* ya da *Toplayıcı*

¹⁰ Joseph Chotzner, *Hebrew Humour and Other Essays* (London: Luzac & Co., 1905), 175.

¹¹ Hof, *The Enlightenment*, 105-106.

Maskilim olarak isimlendirilen *Haskala* taraftarları, diğer Yahudilere yol gösterme gibi bir hedef belirlemiş oldukları için sadece özel dernekler vasıtasıyla aydınlanma değerlerinin Yahudi ifadelelerini geliştirebileceklerine ve bu düşünceleri benimseyen bir kitle ile Yahudi topluluklarını yönlendirebileceklerine inanmışlardır.¹²

Ha-Measef'in temelinde de bir grup genç *Maskilim*'in, 1782 yılında Königsberg'de kurdukları *Hevrat Dorşey Laşon Ever* (חברת דורשי לשון עבר)¹³ isimli bir dernek bulunmaktadır.¹⁴ Immanuel Kant'ın (ö. 1804) fikirlerinden ve Christian Wilhelm von Dohm (ö. 1820) tarafından tavsiye edilen Yahudi gelişim programından etkilenen dernek,¹⁵ aynı dönem içerisinde yayımlanmaya başlayan ve oldukça popüler olan *Berliner Monatsschrift* (Aylık Berlin) isimli dergiyi model olarak benzer bir İbranice dergi kurmaya çalışmıştır.¹⁶

Üyeler, derneğin idaresi için ikisi eğitimci grubundan Isaac Euchel ve Menachem Mendel Breslau (ö. 1827), ikisi ise üst sınıf ailelerin çocuklarından Shimon Friedländer (ö. 1818) ve Zanwil Friedländer (ö. 1837) olmak üzere dört sorumlu yönetici belirlemiştir. Derneğe üye olmak isteyen herkesin, mali durumlarına göre üyelik ücretlerinin belirlenmesi amacıyla bir sonraki toplantıya çağırılması için Zanwil Friedländer'a yazılı olarak başvuruları istenmiştir.¹⁷ İlk organize yapıya sahip *Maskil* grubu olan *Hevrat Dorşey Laşon Ever*, erken *Haskala*'nın faaliyet alanlarını geliştirerek hem Yahudi cemaatlerinde hem de içerisinde yaşanan Hristiyan ülkelerde kabul gören, dil, kültür ve bilim üzerine birikim sahibi aydınlanmış bir Yahudi kimliği inşa etmeye çalışmıştır.¹⁸

¹² Jacob Katz, *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages*, Çev. Bernard Dov Cooperman (New York: New York University Press, 1993), 228.

¹³ *İbrani Edebiyatının Dostları*

¹⁴ Ali Osman Kurt, "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala", *Milel ve Nihal* 7/1 (2010): 36; Shmuel Feiner, *The Jewish Enlightenment*, Çev. Chaya Naor (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004), 190.

¹⁵ Shmuel Feiner, "Towards a Historical Definition of the Haskalah", *New Perspectives on the Haskalah* (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2004), 189.

¹⁶ Israel Zinberg, *A History of Jewish Literature "Berlin Haskalah"*, Vol. VIII (Cincinnati, New York: Hebrew Union College Press-Ktav Publishing House, 1976), 75; Mordechai Breuer, Michael Graetz, *German-Jewish History in Modern Times: Tradition and Enlightenment 1600-1780*, Vol. I (New York: Columbia University Press, 1996), 314.

¹⁷ Feiner, *The Jewish Enlightenment*, 192-193.

¹⁸ Feiner, "Towards a Historical Definition of the Haskalah", 187.

Hevrat Dorşey Laşon Ever'in kurulmasından hemen sonra modern bir İbranice derginin yayın hayatına başlaması için gerekli olan çalışmalara başlanmıştır. Bu doğrultuda derneğin kurulmasından dört gün sonra Isaac Euchel, *Haskala*'nın önemli isimlerinden Naphtali Herz Wessely'ye (ö. 1805) hitaben bir mektup göndermiştir.¹⁹ Bu mektubunda Euchel, İbraniceye katkıları ve yazmış olduğu eserler sebebiyle Wessely'i bir otorite ve aydın bir rehber olarak gördüklerini belirtmiştir. Yine Wessely'ye, bir dergi kurma arzusunda olduklarını söyleyerek destek ve tavsiyelerini talep etmiş, yazacağı şiirlerle dergiye katkıda bulunmasını istemiştir.²⁰

Wessely, Euchel'e gönderdiği cevabında İbranice bir dergi yayımlama girişimlerini memnuniyetle karşıladığını belirtmekle birlikte çeşitli uyarılarda bulunmuştur.²¹

Mişna ve *Talmud*'un temelleri lisanın görkemli kutsallığı ve incelikli 'kutsallıkta yüceltmeye değer' ifadesi üzerine kuruludur... Elimizde bulunan kutsal metinleri ve yorumları derinlemesine inceleyen herkesi küçümseyenlerin ve çekiştirenlerin, artık ekleyecek bir şeyimiz olmadığını ifade edenlerin sözlerine kulak asmayın. Onlar *Tora* çalışmasının ve inceleme yoluyla (kutsal metinlerin) anlamlandırılmasının zahmetinden muaf tutulmak için kendilerini aşağılarlar... Bu tembelliğin en olumsuz şeklini temsil eder.²²

Yukarıdaki uyarılarla birlikte Wessely, şehvet içerikli şiir, aşk hikâyeleri veya herhangi bir kişiyle alay eden hiciv konulu edebi ürünlerin yayımlanmamasını, makale ve şiirlerde, pagan tanrıların ve mitolojik varlıkların isimlerinin olmamasını istemiştir.²³

Wessely ile gerçekleştirilen bu yazışmalardan sonra yayın hayatına başlayacak olan derginin tanıtım broşürü *Nahal ha-Besor* (נהל

¹⁹ Zinberg, *A History of Jewish Literature*, 75-76; Feiner, *The Jewish Enlightenment*, 192. Dernek yöneticileri tarafından gönderilen bu mektup, derginin tanıtıcı broşürü olan *Nahal ha-Besor*'da 4-6 sayfaları arasında yayımlanmıştır.

²⁰ Hevrat Dorşey Laşon Ever, *Nahal ha-Besor* (Königsberg: 1783), 4-6; Edward Breuer, "Naphtali Herz Wessely and the Cultural Dislocations of an Eighteenth-Century Maskil", *New Perspectives on the Haskalah* (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2004), 37-38.

²¹ Hevrat Dorşey Laşon Ever, *Nahal ha-Besor*, 6-10; Moshe Pelli, *Haskalah and Beyond: The Reception of the Hebrew Enlightenment and the Emergence of Haskalah Judaism* (Maryland: University Press of America, 2010), 173.

²² Hevrat Dorşey Laşon Ever, *Nahal ha-Besor*, 8-9.

²³ Hevrat Dorşey Laşon Ever, *Nahal ha-Besor*, 7.

הבשר),²⁴ 1783 yılında²⁵ yayımlanmıştır. Bu on altı sayfalık broşürün ilk kısmında “Ne? Kim? Kimin için? Neden? Nasıl?” (מה? מי? למי? למה? איך?) soruları belirtilmiş ve bu sorulara ayrıntılı cevaplar verilerek *ha-Measef*’le ilgili konular ele alınmıştır.

“Ne?” sorusuyla ilgili “Elinizdeki broşür Tanrı’nın izniyle yakın bir zamanda çıkarak aylık olarak yayınlanacak bir derginin tanıtımı ve önsözüdür.” ifadeleri kullanılmıştır. Bu cümlelerin devamında ise bilgelik isteyen herkesin beklentilerini karşılayacak nitelikte doğa bilimleri ve etiğin tüm dallarında çeşitli makaleleri toplayıp bir araya getireceğinden dolayı yeni derginin isminin *ha-Measef* (koleksiyoner) olacağı belirtilmiştir. Dergiyi oluşturan bölümler de ayrıntılı şekilde tasnif edilmiştir. Buna göre *ha-Measef*, “şiiirler” (שירים), “makaleler” (מכתבים), “biyografiler (İsrail’in önde gelenlerinin hayat hikâyeleri” (תולדות גדולי ישראל), “haberler (kronoloji)” (תולדות הזמן) ve “yeni basılan kitapların tanıtımı” (בשורת ספרים חדשים) şeklinde belirtilen beş ana bölümden oluşmuştur.

Derginin şiiirler bölümünde, seçkin şairlere ait daha önce hiçbir yerde yer almayan eserlerin yayımlanacağı, bu şiiirlerin konularının ana hatlarıyla dünyevi bilgi, etik, güzellik, dostluk ve sevginin nimetleriyle ilgili olacağı belirtilmiştir. Bununla birlikte Wessely’nin tavsiyelerinde belirttiği gibi tutku ve şehvet konularında yazılan ya da yabancı tanrılar, paganizm, ikonlar ve mitoloji ile ilgili unsurları içerisinde barındıran şiiirlerin kesinlikle yayımlanmayacağı vurgulanmıştır.

Makaleler bölümünde ise derginin yayın kapsamında olan dört ayrı konuyla ilgili makalelerin yer alacağı belirtilmiştir. Bunlardan ilki İbranice ve diğer dillerdir. Bu alandaki makalelerle, İbranice dil bilgisi konularının aydınlatılması, anlatım ve retorik problemlerinin netleştirilmesi, İbranice şiiirinde edebi bir yol çizilmesi ve okuyucuya kelimelerin yalın anlamının tanıtılarak öğretilmesi hedeflenmiştir. İkincisi ise kutsal metinlerdeki anlaşılması zor *pasuklar*ın yorumlarıdır. Ayrıca *Talmud* üzerine incelemeler ve *halahanın* kaynağı

²⁴ *Besor Deresi* ya da *İyi Havadis*

²⁵ Kaynaklarda *Nahal ha-Besor* ile ilgili 1782-1784 arasında değişen farklı tarihler bulunmaktadır. Broşürde editörlerin isimlerinin bulunduğu kısımda, İbrani takvimine göre, “salı günü, Nisan ayının 13’ü, (5)543” (היום יום ג' שלשה עשר לחדש ניסן) ifadesi yer almaktadır. Bu tarih ise 15 Nisan 1783, salı gününe karşılık gelmektedir. Bk. *Nahal ha-Besor*, 15.

konularında da çeşitli araştırma ve yorumların bu bölümde yer alacağı söylenmiştir. Üçüncüsü ise kaynağını eski bilge adamlardan ya da kendi dönemlerindeki bilim insanlarından alan doğa bilimleri ve etik olarak belirlenmiştir. Bu bölümde Yahudi olmayan kişilerin hazırladığı diğer dillerden makalelerin de tercüme edilerek yayımlanacağı ifade edilmiştir. Son olarak eğitim için gerekli olan diğer konularla ilgili yapılan çalışmaların da makaleler bölümünde yer alacağı belirtilmiştir.

Nahal ha-Besor'da yer aldığı üzere dergiyi oluşturan üçüncü bölümün, Yahudi tarihindeki önemli kişilerin biyografilerinden oluşacağı ifade edilmiştir. Bu bölümün açıklamasında, Yahudiler arasındaki din adamlarının, dâhi isimlerin, dünyevi bilgi konusunda tanınmış olanların, saygın bilim adamlarının, Yahudileri desteklemek ve onları korumak için kral ve idarecilerle görüşen zengin insanların biyografilerinin yayımlanacağı belirtilmiştir. Bu çalışmalarda ele alınan şahısların doğumları, kendi yaşamlarındaki önemli olaylar ve yapmış oldukları iyiliklerin ön planda olacağı söylenmiştir. Böylece bu insanların, hayatlarını okuyan gençler için örnek bir model oluşturmalarının hedeflendiği vurgulanmıştır.

Haberler bölümünde ise Avrupa'daki Yahudi cemaatleri arasında meydana gelen olaylar, farklı krallıklarda Yahudilerle ilgili yeni gelişmeler ve gerçekleşen bilimsel araştırmalar hakkında yazıların paylaşılacağı anlatılmıştır.

Yeni basılan kitapların duyurulması olarak ifade edilen son bölümde ise hem İbranice hem de diğer dillerde yazılan ve Yahudilerin yetişmesi ve istifade etmesi açısından önemli görülen yeni kitapların tanıtılacağı söylenmiştir. Ele alınan kitapların, eleştirel bir bakış açısıyla gözden geçirileceği, üstün yönlerinin, zayıf kalan yanlarının, varsa hatalarının ifade edileceği ve kitapların özellikleri ile ilgili tartışmaların yer alacağı eser kritiklerinin bu bölümde bulunacağı belirtilmiştir.²⁶

Ha-Measef'in içeriğini oluşturacak yayın türleri hakkında verilen bilgilerden sonra "Kim?" sorusunun cevabına geçilmiştir. Bir paragraflık metin, bu soruya cevap verdiği gibi derginin arka planında bulunan bilgi ve birikim sahibi *Maskilim*'e ve *Hevrat Dorşey Laşon Ever*'e de atıf yapmaktadır.

²⁶ Hevrat Dorşey Laşon Ever, *Nahal ha-Besor*, 1-3.

Şimdi, sevgili okuyucu! Kesinlikle bu dergiyi kimin çıkardığını ve kimin bu meseleleri yayımlamaya çalıştığını merak edeceksiniz. Ünlü mü, değil mi? Bir kişi mi, bir grup mu? Genç mi, yaşlı mı? Bu derginin bir, hatta iki kişinin değil, hayatlarını *Tora* ve dünyevi bilginin kaynakları üzerinde titiz bir çalışmayla geçirmiş aydın erkeklerden oluşan bir topluluk tarafından çıkarıldığından emin olun. Bunlar *Talmud*'un ustalarını, *halahanın* derinliklerini açık ve doğru bir şekilde bilen ve yabancı dillerde öğrenen bilge adamları kapsamaktadır. Her biri, kutsal yazılarımızda ve eski yazarların yazılarında kullanıldığı gibi kutsal dilimizin (İbranice) özelliklerini araştırmak ve incelemek için uzun zaman harcadı. Bunların her biri kutsal yazıların yorumları, dilbilgisi, dili, retorik ve şiiri, hikayelerinin açıklığı ve sözdiziminin ve diksiyonunun zarafeti hakkında bir kitap yazmıştır. Bu bilginler, *pasuklarda* kutsanmış hafızanın söylediği gibi, *Tora* ve dünyevi bilgide ustalaşmak için güçlerini birleştirdiler: "Dinle ve kulak ver İsrail; bugün bir ulus oldun." Sadece birlikte çalışarak ustalaşılacak olan *Tora*'yı incelemek için gruplar oluşturdular. Her adam çalışmasının bulgularını, çalışmaların düzenli bir şekilde sürdürülmesi için grubun günlük toplantılarına getirecek.²⁷

Nahal ha-Besor'un yazarlarının, İbranice edebiyatının aktif bir merkezini kurmaya çalıştıklarını ve *Hevrat Dorşey Laşon Ever*'i de yine İbranice üzerine çalışmalar yürütmek için oluşturdıklarını vurgulamaları önemlidir. Dernek veya dergi faaliyetleri içerisinde olan kişilerin geleneksel anlamda *Tora*'yı ele almak gibi öncelikli gayret ve hedefleri olmamış olsa da yazarlar hem Yahudi geleneğine ait konularda hem de seküler bilimlerde kendilerinin eğitilmiş ve üst seviyede kişiler olduklarını göstermek istemişlerdir.²⁸

"Kimin için?" ve "Neden?" sorularının cevabı, derginin belirlenen hedef kitlesini, yani genç *Maskilim*'i tanımlamıştır. Aynı zamanda bu kısımda *Nahal ha-Besor*'un yazarları, dergiyi yayımlamalarını sağlayan itici gücü açıklamışlardır. Avrupa'da yeni yeni fark edilen sosyal ve kültürel değişimlere, ortaya çıkan "Akıl Çağı"na ve

²⁷ Hevrat Dorşey Laşon Ever, *Nahal ha-Besor*, 3-4.

²⁸ Moshe Pelli, "1783 The Haskalah Begins in Germany with the Founding of the Hebrew Journal *Hame'asef*", *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096-1996* (New Haven, London: Yale University Press, 1997), 103.

şekillenmeye başlanan hoşgörü yaklaşımına vurgu yapılmıştır. Ayrıca yaşanan bu değişimleri fark ettiklerini ve Yahudi halkının da bundan faydalanması gerektiğini söylemişlerdir.²⁹

Nahal ha-Besor'un son kısmı ise "Nasıl?" sorusunun cevabına ayrılmıştır. Burada *Hevrat Dorsey Laşon Ever*'in kuruluşu ve oluşturulan kurullar hakkında bilgiler verilmiş, dergi faaliyetlerinin nasıl ve hangi süre boyunca yürütüleceği izah edilmiştir.

İmzaları aşağıda görünen dört adam başkan seçildi ve kutsal bir görevi üstlendi; iki kişi (Isaac Euchel ve Menachem Mendel Breslau), basılacak makaleleri inceleyecek ve Tanrı Evi'ne kabul edilmeyecek herhangi bir kirlilik veya küfrü kaldıracaktır. Diğer ikisi (Shimon Friedländer ve Zanwil Friedländer) gelir ve harcamaları ve grubun diğer ihtiyaçlarını denetleyecek... *Ha-Measef*, bu tanıtıcı broşür olan *Nahal ha-Besor*'un sunulmasından sonra aylık olarak yayımlanacaktır. Her ne kadar *Tora* ve dünyevi bilgi meseleleri kaynak suyu gibi akmaya devam ediyor olsa da -suları sınırsız ve tükenmez olduğu için her gün kullanılabilir- masrafların çok ağır olması sebebiyle dergiyi bundan daha sık yayımlayamayız. Bu durum, özellikle İbranice dizgi için harf baskılarının bulunmadığı ve matbaacıların fiyatlarını hevesle yükselttiği bölgemizde geçerlidir. Ayrıca sahip olduğumuz harf baskıları, cazip olmadığı ve düzgün bir şekilde düzenlenmediği için dergiyi basıma hazır hâle getirmek amacıyla Berlin'den yeni bir harf baskısı getirmek zorunda kaldık. Her üç ayın sonunda, renkli kâğıt üzerinde derneğin tüm üyelerinin isimleri ve aralarında meydana gelen kayda değer olayların bulunduğu bir ön kısım olacaktır. Yayının kapsamını genişletmek mümkün olduğunda bunu yapacağız... Karanlıkta yürüyenler için gökyüzünün ihtişamlı parlaklığı gibi parlayan dünyevi bilgi ve etik çalışmalarınızın olduğunu biliyoruz. Her biriniz masasında arama yapmalı ve orada bulduklarını bize göndermeli ve böylece çabalarımızı başarı ile taçlandırmalısınız. Lütfen arkadaşlığınız ve öğrenme isteğinizle kalplerimizi güçlendirin ve teşvik edin. Söylediklerinizi dinleyeceğiz ve bizi asla bırakamayacağınız şekilde sizi kucaklayacağız.³⁰

²⁹ Hevrat Dorsey Laşon Ever, *Nahal ha-Besor*, 10-14; Pelli, *Haskalah and Beyond*, 173.

³⁰ Hevrat Dorsey Laşon Ever, *Nahal ha-Besor*, 14-15.

Yukarıdaki ifadelerle Isaac Euchel ve Menachem Mendel Breslau'nun, yayımlanacak derginin ilk editörleri oldukları resmî bir şekilde ilan edilmiştir. Bunun yanı sıra devam eden ifadelerde *ha-Measef*'in yayın sürecinde karşılaşılan ve karşılaşılabilecek bazı problemler üzerinde de durulmuştur. Dönemin şartları içerisinde matbaacılık, kitap basma ve bunların da ötesinde düzenli bir dergi çıkarma faaliyetlerinin ciddi şekilde maddi külfet oluşturduğu bilinmektedir. Avrupa'da Latin harfleriyle basımın etkili olduğu bir matbaa dünyasında İbranice harflere ait baskı malzemelerinin temini, editörlerin epey uğraşmasına neden olmuştur. Diğer problem, süreli bir derginin yayın hayatına devam etmesi için gerekli olan çalışmaların temin edilmesidir. Derginin arka planında bir okuma topluluğu ve dernek bulunmuş olsa da belirlenen hedefler doğrultusunda derginin Königsberg dışına taşmayı ve bütün Yahudi topluluklarına ulaşmayı hedeflediği açıktır. Dolayısıyla bu çalışmaların temini konusunda *Maskilim*'in benimsediği fikirleri benimsemiş ve benzer bir düşünüş biçimine sahip Yahudilere ulaşarak dergi yayınına katkı sağlanması amaçlanmıştır. Son olarak görünen o ki dergi içerisinde yazılan yazıları okuyucuya ulaştırmak ve belli sayıda abone elde edebilmek de editörlerin zihnini meşgul eden önemli bir konu olmuştur. Okuyucuya ve onların görüşlerine yönelik övgü ifadeleri ve dernek üyelerinin isimlerinin yer alacağı baskıların duyurulması bu endişeye yönelik bir çözüm önerisi olarak düşünülmüştür. Bütün bunların sonunda bu tanıtıcı broşürün ardından, 1783 yılında³¹ *ha-Measef*'in ilk sayısı yayımlanmıştır.

2. *Ha-Measef*'in Yayın Süreci: *Haskala* Yayıncılığı ve Editörler

Arada fasılalar olsa da *ha-Measef*, 1783'ten 1811'e kadar yayın hayatını devam ettirmiştir. Derginin ilk üç cildi 1783 ile 1786 arasında Almanya'nın Königsberg şehrinde yayımlanmıştır. Sonraki üç cilt ise 1787-1790 yılları arasında Berlin'de basılmıştır. Yedinci cildin

³¹ Kaynaklarda, *Nahal ha-Besor*'un tarihlendirilmesinde görülen farklılık, *ha-Measef* için de geçerlidir. Yapılan çoğu çalışmada 1784 tarihi gösterilmiş olsa da *ha-Measef*'in ilk sayısı 1783 yılında yayımlanmıştır. Derginin ilk sayısında İbrani takvimine göre "Tişri ayı (5)544" (לחדש תשרי (ה)תקמ"ד) ifadesi yer almaktadır. Bu ise Eylül/Ekim 1783 tarihine denk gelmektedir. Tişri ayı İbrani takvimine göre yılbaşı olan *Roş ha-Şana*'nın bulunduğu aydır. Dolayısıyla *ha-Measef*, cilt sayılarının ilkinin Tişri ayında basmış, bununla birlikte ciltteki sayıların büyük çoğunluğu bir sonraki miladi yılın içerisinde çıkarılmıştır. Derginin ilk cilt kapağında da 1784 tarihinin yer alması bu sebepten dolayıdır. Bk. Ek 1.

dört sayısı 1794-1797 yıllarında Breslau'da çıkartılmıştır. Berlin, Altona ve Dessau'da ise 1809-1811 yılları arasında yenilenen *ha-Meassef*'in üç cildi yayımlanmıştır. Bu şekilde toplam on cilt yayımlanan derginin editörleri de süreç içerisinde farklı isimler olmuştur. Königsberg'de Isaac Euchel ve Mendel Bresslau derginin kurucu editörleri olarak görev yapmıştır. Euchel, derginin Berlin'e taşınmasından sonra da 1790'a kadar editörlüğe devam etmiştir. 1790'larda Euchel'den editörlük görevini alan Aaron Wolfsohn-Halle (ö. 1835) ve Joel Loewe Brill (ö. 1802), 1797'ye kadar bu görevi yürütmüştür. Yenilenen derginin editörlüğünü ise Shalom Hacohen (ö. 1845) üstlenmiştir.³²

2.1. Isaac Euchel ve Mendel Bresslau'nun Editörlük Dönemi

Almanya'da 1770'lerde basılan sanat ve edebiyat dergilerinin toplam sayısı yedi yüzden fazla olmuştur. Editörler, aydınlanma fikirlerini benimseyen İbranice bir dergi kurarak, Yahudilerin kendilerini gerçekleştirmesini ve entelektüel bir gelişim ortamının kurulmasını sağlamaya çalışmışlardır. Yayın hayatına başlayan bu derginin İbranice yayın yapma kararı, Nahal *ha-Besor*'da bahsedilen zorluklara rağmen *Haskala* hedefleriyle uyumlu ve pratik sonuçlarının gözlemlenebileceği bir karar olmuştur. Editörlerin tamamının üst seviyede Almanca biliyor olmasına ve dergiyi bu şekilde daha kolay yayımlayabilme imkânlarına rağmen hedef okuyucu kitlesinin yeterli seviyede Almancaya hâkim olmaması, bu durumun en önemli sebeplerinden birisidir. Editörler, dergiyi İbranice yayımlayarak ileri düzey Yahudi eğitimi almış herkese ulaşmayı ümit etmişler, derginin kapsamını da sadece Alman topraklarıyla sınırlamak istememişlerdir. *Maskilim*'e göre İbrani dilinin edebi bir dil olarak yenilenmesi, Yahudi halkının kültürel ve sosyal yükselişi için gerekli görülen hedeflerin bir parçası hâline gelmiştir.³³ Daha net bir şekilde ifade etmek gerekirse, Avrupa'daki Yahudi topluluklarının modernleşmesi, İbranicenin kullanımı aracılığıyla gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. *Maskilim*, modernizasyonun, Yahudi cemaatinin kendi içerisinde ve çevre toplumla olmak üzere iki boyutunun olduğunu

³² Tsemah Tsamriyon, "Hame'assef", *Encyclopaedia Judaica*, Vol. VIII (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), 298-299; Gedalyah Elkoshi, "Euchel, Isaac Abraham", *Encyclopaedia Judaica*, Vol. VI (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), 547; Feiner, *The Jewish Enlightenment*, 267; Altuncu, *Yahudilikte Gelenek ve Haskala İlişkisi*, 228.

³³ Jill Anita Storm, *Culture and Exchange: The Jews of Königsberg 1700-1820*, Basılmamış Doktora Tezi (St. Louis: 2010), 216-217.

düşünmüş ve Almanca bilmeyen Yahudilerin, Avrupa'daki aydınlanma ile bağıını İbranice aracılığıyla kurmaya çalışmıştır. Bununla birlikte *Maskilim*'in Almanca ve İbranice merkezli çift yönlü dil anlayışı sürekliliğini korumuş ve *ha-Measef* içerisinde ilk ciltten itibaren yılda iki sayı olmak üzere Almanca sayılar da çıkartılmıştır.³⁴

Hevrat Dorşey Laşon Ever kurulduğunda Königsberg'deki Yahudi nüfusu, yüz yetmiş beşi "korunan" statüde olmak üzere toplam altı yüz altmış beştir. Dolayısıyla editörler, Königsberg'deki Yahudi nüfusunun, basit bir derginin bile yayın hayatını devam ettirmesini sağlayacak kitleyi oluşturmadığını görmüşlerdir. Editörler, derginin sürdürülebilmesi için en az iki yüz aboneye ihtiyaç duymuşlar ve bu sebeple Königsberg dışındaki *Maskilim*'e ulaşarak diğer şehirlerden *ha-Measef*'e abone temin etmeye çalışmışlardır. Euchel'in 1784 yılında Berlin üzerinden Kopenhag'a yapmış olduğu seyahat, abone sayısını artırmaya yönelik olmuştur. Yine aynı hedef doğrultusunda Euchel'in çocukluk arkadaşı olan ve aynı zamanda ilerleyen süreçte *ha-Measef*'in editörlüğünü de yürüten Joel Loewe Brill ve Josel Pick (Rochnowe) (ö. ?), *Hevrat Dorşey Laşon Ever*'in Königsberg dışındaki üyeleri olmuşlar ve *ha-Measef*'in Berlin'deki temsilcileri olarak görev yapmışlardır.³⁵ Editörler, *ha-Measef*'in ilk sayısının sonunda yaptıkları duyuru ile yaklaşık iki yüz abone sayısına ulaştıklarını açıklamışlar ve ilk abone isimlerine, ikinci cildin girişinde yer vermişlerdir. Şehirlere göre düzenlenen abone listesindeki isimler arasında Mendelssohn da yer almıştır. 1785'ten 1788'e kadar iki yüz doksan beş *ha-Measef* abonesi üç yüz on sekiz adet kopya siparişi vermiştir. Editörler, abone sayısının verilen listelerden daha fazla olduğunu belirtmiş, bazı abonelerin istememeleri nedeniyle listede isimlerinin olmadığını söylemişlerdir.³⁶ Berlin, Königsberg, Viyana, Amsterdam, Kopenhag, Prag, Strazburg ve Shklov gibi birçok farklı şehirden *Maskil*, yazıları ve abonelikleri ile dergiye katkı

³⁴ Yaacov Shavit, "A Duty Too Heavy to Bear: Hebrew in the Berlin Haskalah, 1783-1819: Between Classic, Modern, and Romantic", *Hebrew in Ashkenaz: A Language in Exile* (New York: Oxford University Press, 1993), 115, 119; Pelli, *Haskalah and Beyond*, 174. *Ha-Measef*'in ilk Almanca sayısı için bk. Ek 2.

³⁵ Storm, *Culture and Exchange*, 221; Feiner, *The Jewish Enlightenment*, 191, 193.

³⁶ *Ha-Measef* 1, 16; "Şemot", *Ha-Measef* 2; Shmuel Feiner, "Mendelssohn and "Mendelssohn's Disciples": A Re-examination", *The Leo Baeck Institute Year Book* 40/1 (1995): 140.

sunmuştur. Bununla birlikte Johann Bernhard Kohler (ö. 1802), Johann Gottfried Hasse (ö. 1806) ve Johann David Michaelis (ö. 1791) gibi bazı Hristiyan akademisyenler de dergiye abone olmuştur.³⁷

İlk cilt içerisindeki toplam yüz yirmi yayının yirmi biri şiirlerden oluşmuştur. On beş fabl ve üç öykü de diğer edebi türler olarak dergide yayımlanmıştır. Ayrıca çeşitli türlerde Almanca ve İngilizceden on çeviri yapılmıştır. Yine eğitim üzerine altı ve İbranice ile ilgili altı çalışma yayımlanmıştır. *Tanah* yorumlarıyla ilgili on beş çalışma ve bazı *pasuk*ların çevirisi ile ilgili iki çalışma derginin ilk cildinde yer almıştır.³⁸ Ayrıca ilk ciltte Don Isaac Abravanel (ö. 1509) ve Joseph del Medigo'yla (ö. 1655) ilgili iki biyografi yayımlanmıştır.³⁹ Sonraki sayılarda ise Maimonides (ö. 1204) ve Menasseh ben Israel (ö. 1657) gibi Yahudi tarihindeki önemli rabbani din adamlarının da biyografilerinin hazırlandığı görülmektedir.⁴⁰ Yapılan yayınlardan yola çıkarak derginin, özellikle Königsberg'deki ilk üç yılında *Tanah pasuk*larının yorumlarına, İbranicenin hem şiir hem de yazı dili olarak yeniden canlandırılmasına, Yahudi gençliğinin eğitime, Yahudi toplumu içerisinde meşhur insanların hayatlarına ve kendi dönemlerinde Yahudileri etkileyen yeni gelişme ve politik olaylara odaklandığı görülmektedir. Editörler, özellikle Moses Mendelssohn'un ölümüne kadar Wessely'nin önerilerine bağlı kalmışlar ve Yahudi geleneği ile çatışmaktan kaçınmışlardır.⁴¹

Isaac Euchel, *ha-Measef*'in ilk cildinde yer alan bir makalesinde "Geçmişten bize miras kalan geleneğimiz, bizim inancımızdır ve ondan yönümüzü sağa veya sola çevirerek sapmamız mümkün değildir." demiştir.⁴² Benzer şekilde Wessely, 1786'da cehennem azabını küçümseyen teolojik bir makaleyi geleneğe ait inançla ilgili unsurları tartışması ve hafife alması nedeniyle derginin kuruluşunda belirttiği görüşler çerçevesinde ciddi şekilde sansürlemiştir. Yine *Ha-*

³⁷ Storm, *Culture and Exchange*, 221-222.

³⁸ Pelli, *Haskalah and Beyond*, 175.

³⁹ Chotzner, *Hebrew Humour and Other Essays*, 175.

⁴⁰ Zinberg, *A History of Jewish Literature*, 81; Altuncu, *Yahudilikte Gelenek ve Haskala İlişkisi*, 260-261.

⁴¹ Lloyd P. Gartner, *History of the Jews in Modern Times* (New York: Oxford University Press, 2001), 95-96; Meyer, *The Origins of the Modern Jew*, 116; Pelli, *Haskalah and Beyond*, 171.

⁴² *Ha-Measef* 1, 26.

Measef'in Berlin'de çıkartılan ilk cildindeki *Hikur Din* isimli makale-siyle⁴³ "ruhun ölümsüzlüğü, ölümden sonraki yaşam, mükâfat ve ceza" gibi bazı konuların, Yahudi inancının temelinde yer aldığını vurgulamıştır.⁴⁴ Bununla birlikte Mendelssohn'un *Zikron Yedidot Legaber Maskil be-Gan Rio*⁴⁵ başlıklı şiiri gibi derginin ilk dönemlerindeki birçok çalışma, isimsiz olarak yayımlanmıştır.⁴⁶

Yazarların, *ha-Measef*'in yenilikçi bir yöne sahip olması sebebiyle geleneğin tepkisiyle ilgili olarak endişeli ve tedbirli tutumlarının hatalı olduğunu söylememiz mümkün değildir. İkinci sayıdan itibaren "defin vakti"⁴⁷ ile ilgili tartışmalı makalelerin yayımlanması, muhafazakâr okuyucularda bütün *halahanın* da tartışmaya açılıp sorgulanabileceği endişesini oluşturmuştur. Euchel, 1785'ten itibaren yazar olarak kendi kimliğini açıklamadan *Şealah (el-Hahmey Yisrael ve-Rašihem)*⁴⁸ ve *Divrey ha-İş ha-Şoel al-Dvar Minhag ha-Lenet ha-Metim*⁴⁹ başlıklarını taşıyan dört makale yayımlamıştır. Defin vakti ve ilerleyen sayılardaki benzer içerikli makaleler nedeniyle geleneksel çevrelerden *ha-Measef*'e yönelik tepkiler oluşmuştur.⁵⁰ Euchel'in "Sakal bırakan herkes Tanrı korkusuna sahip değil, kitaplara yönelen herkes de *Tora* sevgisine sahip değil"⁵¹ ifadeleri bu gerginliğin daha da artmasına ve *ha-Measef*'in okuyucuları arasında bulunan bazı geleneğe bağlı Yahudilerin dergiden uzaklaşmasına yol açmıştır. *Maskilim* ve geleneğe bağlı Yahudiler arasında oluşan ve ar-

⁴³ *Ha-Measef* 4, 97-111, 146-165.

⁴⁴ Feiner, *The Jewish Enlightenment*, 267-268; Steven M. Lowenstein, *The Berlin Jewish Community: Enlightenment, Family, and Crisis, 1770-1830* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1994), 101.

⁴⁵ *Ha-Measef* 1, 130-132; Feiner, "Mendelssohn and "Mendelssohn's Disciples": A Re-examination", 156.

⁴⁶ Tsamriyon, "Hame'assef", 299.

⁴⁷ Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Altuncu, Sami Kılıç, "Haskala Sırasında Mecklenburg-Schwerin Yahudi Cemaatinin Karşılaşmış Olduğu Defin Vakti Sorunu Üzerine Yaşanan Tartışmalar", *Felsefe ve Din Bilimlerinde Ölüm ve Ölüm Sonrası* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 73-104.

⁴⁸ *Ha-Measef* 2, 87-90.

⁴⁹ Derginin ikinci ve üçüncü ciltlerinde aynı başlığı taşıyan üç makale yer almıştır. *Ha-Measef* 2, 152-154; 3, 183-192, 202-205.

⁵⁰ Seda Özmen, 18. Yüzyıl Yahudi Aydınlanma Hareketi Haskala ve Moses Mendelssohn (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2014), 94-95.

⁵¹ Moshe Pelli, "Isaac Euchel: Tradition and Change in the First Generation Haskalah Literature in Germany", *Journal of Jewish Studies* 26 (1975): 164; Altuncu, *Yahudilikte Gelenek ve Haskala İlişkisi*, 182.

tarak devam eden gerilim, *Measfim* olarak ifade edilen *ha-Measef* yazarları ve *Haskala* taraftarları arasında da bir ayrışmanın yaşanmasına neden olmuştur. Bütün bunların sonucunda *Hevrat Dorşey Laşon Ever*, *ha-Measef*'in üçüncü cildi yayımlandıktan sonra dergi yayınının bir yıl kesintiye uğramasına neden olan bir kimlik krizi yaşamıştır. Dergi, ancak 1787/1788 döneminde tekrar yayına başlamış fakat bu arada dernek adı *Hevrat Şoharey ha-Tov ve-ha-Tuşiya* (חברת שוחרי הטוב והתושיה)⁵² olarak değiştirilmiş, dernek ve dergi merkezi Berlin'e taşınmıştır. Bu dönemden itibaren derginin kapsamı ve hedefleri, İbranice'nin ötesine geçmiş ve dergi daha radikal bir tutumu yansıtmıştır.⁵³ Ayrıca derginin Berlin'e taşınma sürecinde dergi ve yeni kurulan dernek hakkındaki bilgilerin yer aldığı *Tavnit Hevrat Şoharey ha-Tov ve-ha-Tuşiya* (תבנית חברת שוחרי הטוב והתושיה) isimli bir kitapçık da hazırlanmıştır.

Euchel, 1787'de, Berlin'deki *Maskilim* tarafından kurulan *Juedische Freischule (Hinuh Nearim)* adlı okulun *Orientalische Buchdruckerei* isimli matbaasını ve yayınevini yönetmesi için davet edilmiş ve Berlin'e hareket etmiştir.⁵⁴ *Ha-Measef*'in bir yıl aradan sonra tekrar yayımlanan yeni sayıları da bu matbaada basılmaya başlamıştır. Yine aynı dönemde, *Haskala* taraftarlarının hazırlamış olduğu tüm kitapların basımı da Berlin'deki bu matbaada gerçekleştirilmiştir. Dergi ve diğer yayınların basımı koordineli bir şekilde gerçekleştirilmiş, dergi sayfalarında bu eserlerin tanıtımı yer almış ve belki de en önemlisi *ha-Measef*, *Haskala*'nın en etkili olduğu şehirde, aydınlanma fikirlerinin kültürel ortamında, diğer *Maskilim* ve onların çalışmalarlarıyla birlikte şekillenmiştir.

Berlin'de basılmaya başlanan *ha-Measef*'in bir yıllık kesintiden sonra yayımlanan dördüncü cildinde *hakdama* (הקדמה) ismiyle bir sunuş yazısı hazırlanmıştır. Burada, *ha-Measef*'in, Königsberg'deki yayın sürecine ve karşılaşılan problemlere ışık tutan ifadeler de yer almıştır. *Hakdama*, bilgelik yolunda ilerlemeye çalışan genç bir insanın

⁵² *İyilik ve Faziletin Yayılması Derneği*

⁵³ Pelli, *Haskalah and Beyond*, 176; Azriel Shochat, Judith R. Baskin, "Haskalah", *Encyclopaedia Judaica*, Vol. VIII (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), 437; Meyer, *The Origins of the Modern Jew*, 116; Altuncu, *Yahudilikte Gelenek ve Haskala İlişkisi*, 229.

⁵⁴ Elkoshi, "Euchel, Isaac Abraham", s. 547; Michael Albrecht, "Euchel, Isaak (1756–1804)", *The Bloomsbury Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers* (London, New York: Bloomsbury Academic, 2016), 195; Feiner, *The Jewish Enlightenment*, 243–244.

karşılaştığı, hikmet sahibi olduğunu iddia eden üç farklı grubu tasvir ederek başlamıştır. Burada belirtilen her üç grubun da gençlerin bilgiye ve bilgeliğe yabancılaşmasına, hikmetten uzaklaşmasına ve dinden kopmalarına neden olduğu anlatılmıştır. Bu kişilerin tutumları nedeniyle Yahudiler arasında bilgiye yönelmiş aydın insanların sayısının azaldığı, buna karşılık cehaletin ve ahlaki bozulmanın arttığı belirtilmiştir. Bilgelik yolunda karşılaşılan tüm bu problemler nedeniyle *ha-Measef*'e ihtiyaç duyulduğu ve derginin yayınlanması gerektiği vurgulanmıştır.⁵⁵ *Hakdama*'nın sonlarında yer alan aşağıdaki ifadeler aslında *ha-Measef*'in karşılaştığı problemleri de özetlemektedir.

Son üç yıldır Tanrı'nın yardımıyla bizim tarafımızdan yayımlanan bu dergide yer alan makale ve notların toplayıcıları olarak derginin ilkelerine bağlı kaldık. *Ha-Measef* mükemmelliğe ulaşmamış veya lekelerden tamamen temizlenmemiş olabilir. Bizler ve grubumuzun üyelerinin çoğu, gündelik hayatları için çeşitli işlerle meşguldür. Onlardan bazıları öğretmenlik yapıyor, diğerleri ise ticaretle uğraşıyor. Buna rağmen aydınlanmış okuyucu *ha-Measef*'in bugüne kadar ki faaliyetlerinin boyutunun farkında. *Tanah*'taki ve âlimlerimizin çalışmalarındaki zor *pasukları* açığa çıkardı ve İbranice dilinde açık ve güzel yazılar yayımladı. Bunlar genç erkeklerle dil hakkında kapsamlı bilgi verecektir. İsrail'in gelenekleri ile ilgili sorular, eski bilgelerin sözleri ile çözüldü. Halkımızın büyük adamlarının biyografileri, aydınlanmış adama örnek olarak sunuldu. Dergi her ay yayımlandığından, genç erkekler yeni sayıyı dört gözle bekliyorlar. Buna ek olarak, İsrail topluluğuna, yayıncılıkta bulunan kâr için bu işi yapmadığımızı gösterdik ve uygun fiyat belirledik. Bundan böyle yılda otuz sayfa, 2 *Reichsthaler*'a mal olacak. Ayrıca dergiye doğa bilimleri ile ilgili makaleler ekleyeceğiz. Doğa bilimi, tarih gibi konularla ilgilenen okuyucu, 5547 yılı Tamuz ayının ilk gününde (17 Haziran 1787) yayımlanacak olan *Tavnit Hevrat Şoharey ha-Tov ve-ha-Tuşiya* başlıklı kitapçığı incelesin. Her samimi insan bu emeği toplumun yararına yaptığımızı bilecektir. *Tora*'yı ve bilgeliği yaymak için bu yükü omuzlarımıza aldık. Kalplerimizin niyeti açıktır. Ulusumuzun, etik ve bilgi duymak isteyen oğullarının yolunu aydınlatmak istiyoruz. Bu nedenle, Yahudiler arasındaki birçok kişinin iftiralарına ve bizi kötüleyen dedikodularına dikkat etmeyeceğiz. On-

⁵⁵ "Hakdama", *ha-Measef* 4, 1-2.

larla savaşmayacağız ve dudaklarımızı isimleriyle kirletmeyeceğiz. Ve gerçekle ilgili bir şey dışında asla kimseyle savaşmayacağız.⁵⁶

Hakdama' da yer alan bütün bu ifadeler, *ha-Measef*'in yayın sürecinde karşılaşılan problemlerin bir özeti niteliği taşımaktadır. Buna göre araştırma ve öğrenmeye dayalı olmayan fikirlerin bilgi olamayacağı vurgulanmıştır. Doğru olarak görülen bütün uygulamaların hakikati ifade edemeyeceği, hakikatin ise ancak Yahudi tarihinden elde edilen birikim ve bilgelik yolunda ilerlemekle elde edilebileceği söylenmiştir. Yayınlanan her makalenin ve tartışılan her konunun kutsal metinler ve Yahudi âlimlerinin görüşleri ile temellendirildiği söylenerek derginin bir savunusu da yapılmıştır. Yine derginin hazırlanmasında gayret gösteren kişilerin, aynı zamanda kendi meslekleriyle de ilgilenmek mecburiyetinde olmaları, gayretle yürütülen çalışmalara rağmen ortaya çıkan çeşitli problemlerin sebebi olarak gösterilmiştir. Muhtemelen *ha-Measef*'in kuruluşunda önemli bir abone sayısına ulaşılsa da beklenen olumlu artışlar gerçekleşememiştir. Bu sebeple derginin yayımlanmasında maddi bir kazanç gözetilmeden, oluşan masraflar ve derginin devamlılığını sağlamak adına belli bir ücret belirlenmiştir. Belki de dikkat edilmesi gereken en önemli husus, derneğin adının değişmesi ve *ha-Measef*'in Berlin'e taşınması sonrasında yayımlanan bu sunuş yazısıyla yayın temasının ve hedeflerin değiştirilmesi olmuştur. İbranicenin kullanımının yaygınlaşması ve dil üzerine kurulan hedeflerin kutsal metinlerin yorumu üzerinden sunulması fikri, yeni yayın hayatı ile birlikte seküler konulara kaymıştır. Dolayısıyla derginin yayın politikasındaki bu değişiklik, *Haskala* sürecindeki değişime de ışık tutmaktadır.⁵⁷

Ha-Measef'in yeni dönemini, yayın süreci içerisinde değişim yılları olarak görmek mümkündür. Hacim olarak iki katına çıkan derginin materyal ihtiyacı olmamıştır. Bununla birlikte dinî konular ve İbranice ile ilgili makalelerin, *Tanah* yorumlarının, diğer dillerden

⁵⁶ "Hakdama", *ha-Measef* 4, 12-13.

⁵⁷ Erken *Haskala*'nın önemli isimlerinin yazı ve söylemlerinde daha mutedil bir dil kullandıkları ve gelenekle çatışmaktan kaçındıkları görülmektedir. *Haskala*'nın ikinci nesliyle birlikte bu tutumun değiştiği ve daha radikal bir söylemin etkili olduğu fark edilmektedir. Bk. Özmen, 18. *Yüzyıl Yahudi Aydınlanma Hareketi*, 90; İki nesil arasında oluşan bu farklı tutumun ilk göstergesi, *ha-Measef*'in değişen yayın politikasında ortaya çıkmaktadır.

yapılan çevirilerin, anma yazılarının ve ahlaki hikâyelerin oranı giderek azalmıştır. Bu dönemde, haberler ve güncel olaylara yönelik makalelere, tartışma ve incelemelere, okuyucular ve editörler arasındaki yazışmalara dergi içerisinde daha fazla yer verilmiştir. Ayrıca dinî kitapların eleştirel incelemeleri, *Haskala* ile rabbani gelenek arasındaki sınırların ve oluşan ayrışmanın daha belirgin hâle gelmesine neden olmuştur.⁵⁸ Berlin’de yayımlanan ilk cildin içeriğinde, artık Wessely’nin tavsiyelerinin bir kenara bırakıldığını görmek mümkündür. Derginin dördüncü cildinde Dr. Marcus Herz’e (ö. 1803) ait *die Herausgeber des hebräischen Sammlers über die frühe Beerdigung der Juden* başlığını taşıyan Almanca bir ek yayımlanmıştır. Makale, canlı insanların gömülme ihtimali nedeniyle geleneksel uygulamalara dayanan erken defin uygulamasına, tıbbi gerekçelerle sert eleştiride bulunmuştur. Yine derginin altıncı cildinde Euchel tarafından *İgrot Meşulam ben Urya ha-Eştemoy* isimli bir çalışma yayımlanmıştır.⁵⁹ Çalışmada Halep’ten Batı’ya giden Yahudi bir gezgin anlatılmakla birlikte metin içerisinde, Yahudi geleneğine eleştirel bir tavır alınmış, bazı Yahudi uygulamalarında değişikliğe gidilmesi vurgusu yapılarak modern eğitimin gerekliliği belirtilmiştir.⁶⁰ Bu sert tepkisel tutuma rağmen *Haskala* açısından önemli birçok çalışma da bu dönem içerisinde dergi sayfalarında yer almıştır. Bu çalışmalardan en önemlisi yine Euchel tarafından hazırlanan ve daha sonra kitap olarak ayrı basılan Moses Mendelssohn’un biyografisidir. *Toldot Rabenu Moşe ben Menahem* başlığını taşıyan biyografi derginin dördüncü cildinde üç ayrı bölüm hâlinde yayımlanmıştır.⁶¹ Bu dönemdeki eğitim ve bilim üzerine yapılan çalışmalar arasında ise Josel Pick’e ait *Hinuh Nearim* adlı bir pedagoji makalesi⁶² ve Baruh Lindau’nun sonraki süreçte *Reşit Limudim* ismiyle kitaplaştırılan bilimsel makaleleri öne çıkmaktadır.⁶³

⁵⁸ Feiner, *The Jewish Enlightenment*, 267.

⁵⁹ *Ha-Measef* 6, 38-50, 80-85, 171-176, 245-249.

⁶⁰ Lowenstein, *The Berlin Jewish Community*, 98.

⁶¹ Bk. *Ha-Measef* 4, 113-144, 177-208, 337-368.

⁶² *Ha-Measef* 5, 176-187; Tal Kogman, “Baruch Lindau’s Reşit Limmudim (1788) and Its German Source: A Case Study of the Interaction between the Haskalah and German Philanthropismus”, *Historical Studies in Science and Judaism* 9/2 (2009): 291.

⁶³ Moshe Pelli, “The Reception of Early German Haskalah in Nineteenth-Century Haskalah”, *Maven in Blue Jeans: A Festschrift in Honor of Zev Garber* (Indiana: Purdue University Press, 2009), 185.

2.2. Joel Loewe Brill ve Aaron Wolfsohn-Halle'nin Editörlük Dönemi

Haskala hareketi, Moses Mendelssohn'un 1786 yılındaki ölümünden sonra giderek daha radikal bir tutum içerisinde olmuştur. Bu durum, bir şekilde kendilerini takip eden geleneğe bağlı Yahudilerin dergiden hızlı bir şekilde uzaklaşmasına, ayrıca bazı *Haskala* taraftarlarının da endişe duymasına neden olmuştur. Dergide doğa bilimleri ve seküler çalışmalar arttıkça, okuyucu kitlesi azalmaya başlamıştır. Geleneğe bağlı okuyucular şüpheli olarak gördükleri bu makaleleri takip etmemiş, *Maskilim* ise giderek Almanca eserlere yönelmiştir.⁶⁴ Oluşan bu yeni duruma göre *ha-Measef* geleneğe bağlı olanlar için fazla aydınlanmacı, aydınlanmacılar için ise fazla gelenekçi kalmıştır.⁶⁵ Bu nedenlerle İbranice edebi yaratıcılığın en parlak dönemi, sona ermeye başlamıştır. Yine bu dönem içerisinde *ha-Measef*'in Fransız Devrimi ile sonuçlanan olaylardan etkilendiği görülmektedir. 1789-1790 yılları arasında Fransa'dan dergi bürosuna ulaşan mektuplar, *Maskilim*'e ait fikri bilincin artmasını sağladığı gibi hareketin politik bir ivme kazanmasına da neden olmuştur. "İsraillioğulları için gelecek günler, geçmiş günlerden daha iyi olacaktır." söylemi *Maskilim*'in devrime karşı bakış açısını oluşturmuş ve bu tutum dergi sayfalarında da yer almıştır.⁶⁶ Aynı dönem içerisinde dikkat çeken bir olay da 1790 yılında Isaac Euchel'in *ha-Measef* editörlüğü ve *Juedische Freischule* matbaasındaki idarecilik görevi de dâhil olmak üzere *Haskala* kurumlarındaki bütün görevlerinden istifa etmesi olmuştur.⁶⁷

Euchel'in istifasıyla *ha-Measef*, ikinci yayın kesintisiyle karşı karşıya kalmıştır. Bu boşluk, derginin Berlin'e taşınma sürecinde oluşan kesintiden daha uzun sürmüş ve *ha-Measef*, 1794 yılına kadar herhangi bir sayı çıkaramamıştır. Dergi, ancak Joel Loewe Brill ve Aaron Wolfsohn-Halle'nin (ö. 1835), 1794'te editörlük görevini üstlenmesiyle yeni sayılarını yayımlayabilmiştir.⁶⁸ Brill, sorgulayıcı bir

⁶⁴ Lowenstein, *The Berlin Jewish Community*, 100-101.

⁶⁵ David Sorkin, "From Context to Comparison: The German Haskalah and Reform Catholicism", *Tel Aviver Jahrbuch für Deutsche Geschichte* 20 (1991): 40.

⁶⁶ Shmuel Feiner, *Haskalah and History: The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*, Çev. Chaya Naor, Sondra Silverston (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2014), 40.

⁶⁷ Feiner, *The Jewish Enlightenment*, 322.

⁶⁸ Storm, *Culture and Exchange*, 230.

tavırla çalışmalarını yürütürken Wolfssohn, Wessely'nin endişelerini gün yüzüne çıkaran yayınlar hazırlamıştır.⁶⁹

Brill ve Wolfssohn'un Prusya'da kurulan Yahudi okulunda (II. Wilhelm Kraliyet Okulu) öğretmen olarak göreve başlamasıyla birlikte derginin yeni adresi de Breslau olmuştur. Dergi, önceki yayın politikalarının aksine sadece bilimsel gelişmelere ve aydınlanma fikirlerine odaklanan bir çizgiyi benimsememiş, aynı zamanda *Haskala* karşısında direnç gösteren bir kitle olarak gördüğü ve "gerici" olmakla suçladığı geleneksel anlayışı benimseyen din adamları ile de sert bir mücadeleye girişmekten kaçınmamıştır.⁷⁰ Derginin yayın sürecinde oluşan bu tutumun en önemli göstergesi, editörlerden Aaron Wolfsohn-Halle tarafından kaleme alınan ve *ha-Measef*'te dört bölüm hâlinde yayımlanan *Siha be-Eretz ha-Hayim* isimli çalışmadır.⁷¹ Diyaloglardan oluşan bu çalışma, *Maskilim*'in hedeflerine bariyer olarak gördüğü sorunlara odaklanmakla birlikte kendi dönemlerindeki farklı Yahudi gruplarını ve tutumlarını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bu çalışma Maimonides, Mendelssohn ve Ploni isimindeki geleneğe bağlı bir Yahudi'nin cennetteki uzun tartışmaları şeklinde tasvir edilen diyaloglarından oluşmuştur. Bu diyaloglarda Maimonides ve Mendelssohn, *Maskilim*'e ait idealleri ve hedefleri savunurken, geleneksel bakış açısıyla konuşan Ploni, görüşleri nedeniyle diğer ikisi tarafından eleştirilerek alay edilmiştir.⁷²

Aaron Wolfsohn-Halle tarafından seri olarak yayımlanan çalışmanın etkisi oldukça sarsıcı olmuştur. Halihazırda 1794-1797 yılları arasında sadece dört sayılık bir cilt yayımlanabilen *ha-Measef*'in abone sayısı yüz yirmilere kadar düşmüştür. Dergideki İbranice makaleleri okuyan kitlenin bir kısmı, Yahudi toplulukları içerisinde muhafazakâr ve gelenekçi tutumlarını devam ettirmeye çalışanlardan oluşuyordu. Dolayısıyla *ha-Measef*, yukarıdaki örneğe benzer

⁶⁹ Heinrich Graetz, *History of the Jews*, Vol. V (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1895), 400.

⁷⁰ Feiner, *The Jewish Enlightenment*, 327-328; Meyer, *The Origins of the Modern Jew*, 117.

⁷¹ *Ha-Measef* 7, 56-67; 120-158; 203-228; 279-298.

⁷² Bernard D. Weinryb, "Aaron Wolfsohn's Dramatic Writings in Their Historical Setting", *The Jewish Quarterly Review* 48/1 (1957): 45-46; Lowenstein, *The Berlin Jewish Community*, 98-99; David Sorkin, *The Berlin Haskalah and German Religious Thought: Orphans of Knowledge* (London: Vallentine Mitchell, 2000), 115-117; Altuncu, *Yahudilikte Gelenek ve Haskala İlişkisi*, 180-181.

çalışmalar nedeniyle, bu okuyucu kitlesini kaybetmiş ve bu sert yayın politikası, dergiye, geleneksel çevrelerin olumsuz eleştirilerinden daha fazla zarar vermiştir.⁷³

Yodea Sefer adlı eserde anlatılan bir öyküye göre Euchel'in erken defin uygulamasına tepkisel tutumu ve Wolfssohn'un geleneğe yönelik sert eleştiriler taşıyan makaleleri sonrasında meydana gelen bir başka olay, *Ha-Measef*'in karşılaşmış olduğu tepkilerin en üst noktasına ulaşmasına ve uzun yıllar boyunca yeni bir sayı yayımlanmamasına neden olmuştur. Bu öyküye göre Breslau şehrinde *Purim Bayramı*'ndan önce zengin bir Yahudi ölmüş, şehirdeki Yahudiler dinî kurallar gereği cenazenin defnedilmesi için aceleci davranmış ve *ha-Measef*'in editörleri olan Brill ve Wolfssohn bu olayı gözlemlemiştir. Birkaç gün sonra *Purim*'de geleneksel bir uygulama olduğu üzere insanlar farklı kostümler giyerek bayramı kutlamaya başlamıştır. Wolfssohn da birkaç gün önceki cenaze defnine atıf yaparak ölü bir insanı tasvir eden bir kıyafet giymiş, vücudunun çeşitli yerlerini, ellerini ve ayaklarını, yara ve çürük gibi izler gösterecek şekilde boyamıştır. Boynuna ise "Ben böyleyim. Bayıldım ve topluluğumun üyeleri beni gömmek için acele ettiler ve acımasızca kanımı akıttılar. Fakat Tanrı'nın yardımı ve ellerimin gücüyle kapatıldığım yerden kurtuldum ve burada karşınızda duruyorum." şeklinde bir not asmıştır. Bu olay karşısında başta ölen kişinin ailesi olmak üzere orada bulunanlar uzun bir süre boyunca *ha-Measef* ve editörlerine şiddetli bir tepki göstermiştir. Bu yaşananlar sonucunda *ha-Measef* 1797 yılında yayınıni durdurmak zorunda kalmıştır.⁷⁴

Derginin bir önceki editörü olan Euchel, *ha-Measef*'in yayınıni devam ettirebilmesi için ciddi bir değişimi gerekli gördüğünü ifade etmiştir. Ona göre, meydana gelen olaylar ve abone sayısının gittikçe azalması, *Maskilim*'in Almanca yayınlara yönelmesinin ve İbranice yayınlara ancak geleneksel çevrelerde okuyucu kitlesine ulaşabilmesinin bir sonucu olmuştur. Euchel, bu durumun önüne geç-

⁷³ Meyer, *The Origins of the Modern Jew*, 117-118.

⁷⁴ Moshe Pelli, "Reality and Folklore in Smolenskin's Novel: A Deadly Subject and Its Lively Background", *Jewish Social Studies* 4/3 (1998): 149-150.

mek için *ha-Measef*'in, İbrani harfleri ile Almanca yayımlanması gerektiğini savunmuştur.⁷⁵ Fakat Euchel'in, Almanya'daki Yahudiler arasındaki dil merkezli bu farklılığa atıf yapan önerisine rağmen derginin basımı durdurulmuştur.

2.3. Shalom Hacohe'nin Editörlük Dönemi ve Derginin Yayın Hayatının Sona Ermesi

Ha-Measef'in yayını durdurmasından birkaç sene sonra *Juedische Freischule*'de öğretmen olmak için Berlin'e yerleşen Shalom Hacohe'nin, derginin yayın hayatına tekrar başlaması için Euchel'e başvurmuştur. Euchel'in 1800 yılında cevap olarak göndermiş olduğu mektuptaki ifadeler oldukça dikkat çekicidir.

Senin için acı çekiyorum arkadaşım. Elinde kimsenin istemediği değerli bir mücevher var. Ahlak kurallarına talip olanlar için bir deva ve tedavi olarak kokulu bir merhem getirdin. Fakat artık kimse umursamıyor. Neden bu kadar geç kaldın? Neden bu kadar oyalandın? Öyle ki sen çağırdığında kimse sana cevap vermiyor. Güzel günler bitti. İbranicenin çiçek açtığı zamanlarda İsrailoğullarıyla yapmış olduğum anlaşma sona erdi. Onlar gittiler ve artık geri dönmeyecekler. Kalplerinden, 'dünyanın tamamı bilimle doldu' diye geçirdiklerinden beri atalarının dili onlar için değersiz hâle geldi ve kendi dillerini reddettiler. Beni ıssız yerlerde terk edip unuttular. Şimdi senin mutsuz ruhunu desteklemek için kime döneyim? Sokaklara dön, pazarlarda dolaş, gözlerini aç ve izle. İbranice konuştuğunu fark ettiklerinde seni dinleyecek şehirde bir kişi, ailede iki kişi bulabilecek misin? Onların nezdinde zaman değişmiştir.⁷⁶

Euchel, bu cümlelerinin devamında özellikle Mendelssohn'un ölümünden sonra yaşanan tarihi gelişmelerin, aydınların geride kalmasına neden olduğunu belirtmiştir. *Ha-Measef*'te gördüğü başarısızlığı kendi başarısızlığı olarak kabul etmiş ve yalnızlığından dolayı sitemde bulunmuştur. *Dorsey Laşon Ever*'den geriye çok az kişinin kaldığını, dilin ve kitabın geriye dönülemez bir şekilde çöküş yaşadığını ümitsizce ifade etmiştir.⁷⁷

⁷⁵ Jeremy Dauber, *Antonio's Devils: Writers of the Jewish Enlightenment and the Birth of Modern Hebrew and Yiddish Literature* (California: Stanford University Press, 2004), 178.

⁷⁶ Feiner, *The Jewish Enlightenment*, 295; Zinberg, *A History of Jewish Literature*, 138-139; Pelli, *Haskalah and Beyond*, 96.

⁷⁷ Feiner, *The Jewish Enlightenment*, 295-296.

Dergi bütün bu yazışmalara rağmen neredeyse on yıl aradan sonra 1809 yılında Hacoheh'in editörlüğüyle yayına başlayabilmiştir. Öncelikle Hacoheh, 1808 yılında *Hevrat Ohavey Laşon İvrit* (חברת אוהבי לשון עברית)⁷⁸ isimli bir dernek kurmuştur. Diğerlerinin ümitsizliğine karşın Hacoheh, *Haskala* hareketinin eski günlerindeki gibi faal olabileceğini düşünmüş ve *ha-Measef*'in, *Maskilim*'e ait şiir ve yazıların yayımlanması için gerekli bir platform olarak varlığını sürdürmesi gerektiğine inanmıştır.⁷⁹ Bununla birlikte Hacoheh, *Aufklärung* yani aydınlanma kavramının doğru bir şekilde anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Ona göre aydınlanma, deistik yorumlarda bulunarak Hristiyanlarla yakınlaşılması veya Yahudi dinî hukukunun ortadan kaldırılması olmayıp, başta şiir alanında olmak üzere İbrani dili ve edebiyatının geliştirilmesi anlamına gelmiştir. Bu tanım savunmacı bir tutumla Yahudi toplumunun ve ona ait geleneklerin yok olmasını engellemeye yönelik bir anlayışın göstergesi olmuştur.⁸⁰

Shalom Hacoheh, her ne kadar dergiyi yeniden canlandırma girişiminde bulunmuş olsa da *Haskala* hareketi içerisinde etkisini tamamlamış bir yayın üzerinde girişimde bulunduğu unutulmamalıdır. Hacoheh'in Euchel'le mektuplaşmalarından çok uzun bir süre sonra derginin editörlüğünü üstlenip yenilenmiş bir tarzla sayıları çıkarması da bu durumu doğrulamaktadır. Ayrıca son üç cildin her birisinin farklı bir şehirde basılması da *ha-Measef*'in ısrarla ayakta tutulmaya çalışıldığını göstermektedir. *Ha-Measef*'in 1809'da yayımlanan sekizinci cildi Berlin'de, 1810'daki dokuzuncu cildi Altona'da, 1811'de ki son cildi ise Dessau'da basılmıştır.⁸¹ Bu son dönem, *ha-Measef*'in kendi yayın süreci içerisinde çok büyük bir etkiye sahip olmasa da aydınlanma fikirlerinin Viyana üzerinden Avusturya-Macaristan İmparatorluğuna ve diğer Doğu Avrupa ülkelerine taşınması bakımından *Haskala* hareketinin kendi tarihi içerisinde büyük bir öneme sahiptir. Dolayısıyla Shalom Hacoheh, yayıncılık aracılığıyla aktarılan *Haskala* fikirlerinin Berlin'den diğer ülkelere yayılmasında önemli etkiye sahip isimler arasındadır.

Ha-Measef'in uzun bir aradan sonra tekrar yayımlanmaya başlaması "İbranice'nin yeniden canlanması" olarak tasvir edilmiştir.

⁷⁸ *İbrani Dilini Sevenler Derneği*

⁷⁹ Pelli, *Haskalah and Beyond*, 177.

⁸⁰ Feiner, "Towards a Historical Definition of the Haskalah", 194.

⁸¹ Dauber, *Antonio's Devils*, 168.

Bu doğrultuda Hacohen, üç yüze yakın abone sayısına ulaşarak ciddi bir başarı da kazanmıştır. Şiirin merkezde olduğu bu ciltler, yeni yayın politikaları doğrultusunda sert çatışmalardan kaçınmış olsa da modern eğilimlerin, bilimsel çalışmaların ve seküler eğitimin önemini vurgulayan makaleler de yayımlanmıştır. Dergideki değişim politikalarına rağmen nedeni, ister Alman Yahudilerinin aydınlanma ile birlikte ayrışan kutuplaşmaları olsun, isterse derginin önceki dönemlerde gelenekle olan çatışmalarının kalıcı izleri olsun, *ha-Measef* 1811 yılında yayın hayatını sonlandırdığını duyurmuştur. Böylece ilk modern İbranice süreli yayın, Yahudi tarihindeki bir döneme etkisini bırakarak raflardaki yerini almıştır.⁸²

Derginin 1811’de sonlandırılmasını sadece içerik, abone sayısı veya görünür hâle gelen gelenek çatışmasıyla ifade etmemiz eksik bir yorum olacaktır. Yukarıda belirttiğimiz gibi Shalom Hacohen’in editörlüğü döneminde hem içerikte geleneğe yönelik sert eleştirilerden kaçınılmış, hem de abone sayısı bakımından büyük bir başarı elde edilmiştir. Bununla birlikte derginin sonlandırılmasından dokuz sene sonra Shalom Hacohen, 1820 yılında Viyana’da *ha-Measef*’le aynı çizgide bulunan *Bikurey ha-İtim* (בכורי העתים)⁸³ isimli yeni bir derginin editörlüğünü üstlenmiştir. *Ha-Measef*’in yeni kurulan bu dergi üzerindeki etkisi nedeniyle birçok araştırmacı *Bikurey ha-İtim*’in, önceki derginin gerek biçim gerekse içerik açısından bir devamı olduğunu belirtmiştir. *Ha-Measef*’in “en iyileri” olarak betimlenen birçok çalışma da *Bikurey ha-İtim*’in sayfalarında yer bulmuştur. Başta *Nahal ha-Besor* olmak üzere *ha-Measef*’in özellikle ilk dört cildinde yer alan iki yüzden fazla çalışma, *Bikurey ha-İtim*’de yeniden yayımlanmıştır.⁸⁴

Sonuç

Ha-Measef, kısa süreli ve etki alanı oldukça zayıf olan *Kohelet Musar*’ı dahil etmezsek belli bir plan doğrultusunda Yahudi toplumunu aydınlanma fikirleri etrafında etkilemeye çalışan ilk modern İbranice dergi olarak görünmektedir. Bununla birlikte gerek derginin kuruluş aşamasında hazırlanan yayınlar gerekse derginin içeriği, Königsberg ve Berlin başta olmak üzere *Haskala* hareketinin Avrupa’daki durumu ve tarihi süreç içerisindeki seyri hakkında en

⁸² Pelli, *Haskalah and Beyond*, 177-178.

⁸³ *Dönemin İlk Meyveleri*

⁸⁴ Chotzner, *Hebrew Humour and Other Essays*, 176; Zinberg, *A History of Jewish Literature*, 77; Tsamriyon, “Hame’assef”, 299; Pelli, *Haskalah and Beyond*, 87.

önemli bilgileri vermektedir. Çoğu araştırmacı kurumsallaşmış *Haskala* hareketini Moses Mendelssohn gibi erken öncülerden ayırarak *Measfim* olarak isimlendirilen *ha-Measef* yazarlarıyla başlatmaktadır. Dolayısıyla dergi, İbranice'nin modern bir dil olarak kullanımı konusunda gerçekleştirilen çalışmalar kadar Yahudi Aydınlanması'nın kendi dönemi içerisindeki gelişimi, fasılları ve yaşadığı kırılmaları da ortaya koymaktadır. *Haskala* ile ilgili gerçekleştirilen çalışmalara bakıldığında *Maskil* olarak isimlendirilen aydınlanma taraftarlarının isimlerinin Moses Mendelssohn'un *Tora* tercümesinin ve *ha-Measef*'in abone kayıtlarından tespit edildiği görülmektedir. Derginin şiirler bölümü, İbranice'nin canlanışını, *Tora* ve *Talmud pasukları* üzerine yazılan makaleler dinî aydınlanmayı, bilimsel çalışmalar seküler eğitime yönelimi, biyografiler güçlü bir kimlik kazandırma arzusunu, haberler, Avrupa içerisinde Yahudi kimliğiyle entegrasyon beklentisini, kitap tanıtımları ise eğitilmiş genç bir nesil yetiştirme amacını ortaya koymuştur. Derginin Berlin'de yayımlanan ilk cildi, yürüttüğü toplumsal hedefler karşısında görmüş olduğu geleneksel tepkiyi de işaret etmiştir. Euchel'in sitem ve kararlılık taşıyan ifadelerinden *ha-Measef*'in Yahudiler arasında etkili bir yayın organı olarak faaliyet göstermeye başladığını da anlamak mümkündür. Bununla birlikte her dernek ve editör değişimi *ha-Measef*'le birlikte *Haskala*'nın da değişim gösteren ve farklılaşan durumunu ortaya koymaktadır. Bu keskin değişimlerin en önemlisi hiç şüphesiz Aaron Wolfsohn-Halle'nin editörlüğü sürecinde kendisini göstermektedir. Bu dönemde dergide yer alan yazıların, gelenekle sert bir çatışma oluşturduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla *ha-Measef*'in 1797 yılındaki fasılasını, derginin yayın hayatının sonu olarak da görmek mümkündür. Shalom Hacohen'in uzun bir müddet sonra göstermiş olduğu gayreti, ancak bireysel ve geçici bir çaba olarak görmek daha doğru olacaktır. Bununla birlikte *ha-Measef*'in son editörü ve *Bikurey ha-İtim*'in ilk editörü olan Shalom Hacohen, Alman topraklarında biçim değiştiren *Haskala* hareketinin Viyana üzerinden Doğu Avrupa'da ilk hâliyle yayılım göstermesi bakımından önemli bir etkiye bulunmuştur.

Kaynakça

- Albrecht, Michael. "Euchel, Isaak (1756–1804)". *The Bloomsbury Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2016, 195-196.
- Altuncu, Abdullah. *Yahudilikte Gelenek ve Haskala İlişkisi*. Basılmamış Doktora Tezi. Elazığ: 2019.

- Altuncu, Abdullah ve Sami Kılıç. "Haskala Sırasında Mecklenburg-Schwerin Yahudi Cemaatinin Karşılaşmış Olduğu Defin Vakti Sorunu Üzerine Yaşanan Tartışmalar". *Felsefe ve Din Bilimlerinde Ölüm ve Ölüm Sonrası*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019, 73-104.
- Breuer, Edward. "Naphtali Herz Wessely and the Cultural Dislocations of an Eighteenth-Century Maskil". *New Perspectives on the Haskalah*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2004, 27-47.
- Breuer, Mordechai ve Michael Graetz. *German-Jewish History in Modern Times: Tradition and Enlightenment 1600-1780*. Vol. I. New York: Columbia University Press, 1996.
- Chotzner, Joseph. *Hebrew Humour and Other Essays*. London: Luzac & Co., 1905.
- Dauber, Jeremy. *Antonio's Devils: Writers of the Jewish Enlightenment and the Birth of Modern Hebrew and Yiddish Literature*. California: Stanford University Press, 2004.
- Elkoshi, Gedalyah. "Euchel, Isaac Abraham". *Encyclopaedia Judaica*. Vol. VI. Jerusalem: Keter Publishing House, 2007, 547.
- Euchel, Isaac. *Toldot Rabenu ha-Haham Moşe ben Menahem*. Berlin: Hinuh Nearing, 1778.
- Feiner, Shmuel. *Haskalah and History: The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*. Çev. Chaya Naor ve Sondra Silverston. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2014.
- _____. "Mendelssohn and "Mendelssohn's Disciples": A Re-examination". *The Leo Baeck Institute Year Book* 40/1 (1995): 133-167.
- _____. *The Jewish Enlightenment*. Çev. Chaya Naor. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- _____. "Towards a Historical Definition of the Haskalah". *New Perspectives on the Haskalah*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2004, 184-219.
- Gartner, Lloyd P. *History of the Jews in Modern Times*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Graetz, Heinric. *History of the Jews*. Vol. V. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1895.
- Ha-Measef* 1-10. Königsberg, Berlin, Breslau, Altona, Dessau: 1783-1811.
- Hevrat Dorşey Laşon Ever. *Nahal ha-Besor*, Königsberg: 1783.
- Hof, Ulrich Im. *The Enlightenment: The Making of Europe*. Çev. William E. Yuill. Oxford, Cambridge: Blackwell Publishers, 1994.
- Karp, Jonathan. "The Aesthetic Difference: Moses Mendelssohn's 'Kohélet Musar' and the Inception of the Berlin Haskalah". *Renewing the Past, Reconfiguring Jewish Culture: From Al-Andalus to the Haskalah*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, 93-120.
- Katz, Jacob. *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages*. Çev. Bernard Dov Cooperman. New York: New York University Press, 1993.

- Kogman, Tal. "Baruch Lindau's Rešit Limmudim (1788) and Its German Source: A Case Study of the Interaction between the Haskalah and German Philanthropismus". *Historical Studies in Science and Judaism* 9/2 (2009): 277-305.
- Kurt, Ali Osman. "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala". *Milel ve Nihal* 7/1 (2010): 33-59.
- Lowenstein, Steven M. *The Berlin Jewish Community: Enlightenment, Family, and Crisis, 1770-1830*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Mendelssohn, Moses, Tobias Bock (ed.). *Kohelet Musar*. Berlin: ty.
- Meyer, Michael A. *The Origins of the Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany 1749-1824*. Detroit: Wayne State University Press, 1967.
- Özmen, Seda. 18. Yüzyıl Yahudi Aydınlanma Hareketi Haskala ve Moses Mendelssohn. İstanbul: Ayışığıkitapları, 2014.
- Pelli, Moshe. "1783 The Haskalah Begins in Germany with the Founding of the Hebrew Journal Hame'asef". *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096-1996*. New Haven, London: Yale University Press, 1997, 101-107.
- _____. *Haskalah and Beyond: The Reception of the Hebrew Enlightenment and the Emergence of Haskalah Judaism*. Maryland: University Press of America, 2010.
- _____. "Isaac Euchel: Tradition and Change in the First Generation Haskalah Literature in Germany". *Journal of Jewish Studies* 26 (1975): 151-167.
- _____. "Reality and Folklore in Smolenskin's Novel: A Deadly Subject and Its Lively Background". *Jewish Social Studies* 4/3 (1998) 142-167.
- _____. "The Reception of Early German Haskalah in Nineteenth-Century Haskalah", *Maven in Blue Jeans: A Festschrift in Honor of Zev Garber*. Indiana: Purdue University Press, 2009, 182-189.
- Shavit, Yaacov. "A Duty Too Heavy to Bear: Hebrew in the Berlin Haskalah, 1783-1819: Between Classic, Modern, and Romantic". *Hebrew in Ashkenaz: A Language in Exile*. New York: Oxford University Press, 1993, 111-128.
- Shochat, Azriel ve Judith R. Baskin. "Haskalah". *Encyclopaedia Judaica*. Vol. VIII. Jerusalem: Keter Publishing House, 2007, 434-440.
- Singerman, Robert. *Jewish Serials of the World: A Research Bibliography of Secondary Sources*. Connecticut: Greenwood Press, 1986.
- Sorkin, David. "From Context to Comparison: The German Haskalah and Reform Catholicism". *Tel Aviver Jahrbuch für Deutsche Geschichte* 20 (1991): 23-58.
- _____. *The Berlin Haskalah and German Religious Thought: Orphans of Knowledge*. London: Vallentine Mitchell, 2000.
- Storm, Jill Anita. *Culture and Exchange: The Jews of Königsberg 1700-1820*. Basılmamış Doktora Tezi. St. Louis: 2010.

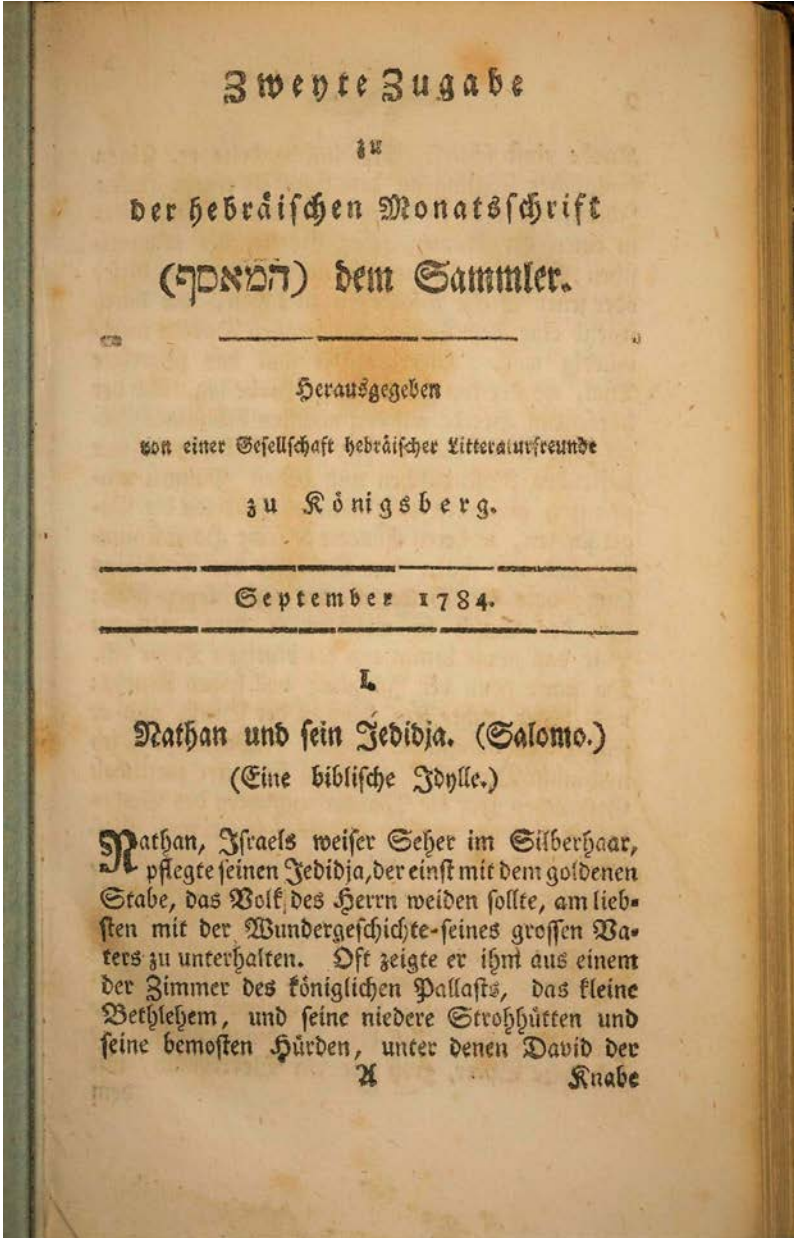
Tsamriyon, Tsemah. "Hame'assef". *Encyclopaedia Judaica*. Vol. VIII. Jerusalem: Keter Publishing House, 2007, 298-299.

Weinryb, Bernard D. "Aaron Wolfsohn's Dramatic Writings in Their Historical Setting". *The Jewish Quarterly Review* 48/1 (1957): 35-50.

Zinberg, Israel. *A History of Jewish Literature "Berlin Haskalah"*. Vol. VIII. Cincinnati, New York: Hebrew Union College Press-Ktav Publishing House, 1976.



Ek-1: Ha-Measef'in 1784 yılında yayımlanan ilk cildine ait kapak sayfası.



Ek-2: Ha-Measaf'ın ilk cildinde yayımlanan Almanca sayının kapak sayfası.

Farklı Etnik Gruplar Arası Etkileşimlerde Atasözlerinin Rolü: Süryaniler ve Mahallemiler Arasında Bir Karşılaştırma*

Araştırma makalesi / Research article

Halit YEŞİLMEN**

The Role of Proverbs on Interactions Between Different Ethnic Groups: A Comparison Between Syriacs and Mhallemies

Citation/©: Yeşilmen, Halit, (2020). The Role of Proverbs on Interactions Between Different Ethnic Groups: A Comparison Between Syriacs and Mhallemies, Milel ve Nihal, 17 (2), 225-248.

Abstract: The topic of this article is the role of proverbs in the interactions of different groups. The subject is limited to the proverbs used by Syriacs and Mhallemies living in Mardin. Proverbs were selected according to the data obtained from two different field studies based on interviews. The aim was to reveal that proverbs preserve the diversity of the group and at the same time mediated the formation of a common style of evaluation. As a result of the study, it was seen that the proverbs used only in the group carried different socio-cultural elements and mediate the group to maintain its perspective. On the other hand, it was concluded that proverbs with similar social dynamics and sensitivities gained common use and mediated the reduction of boundaries between groups. In this respect, the article contributes to the studies on Syriac proverbs and to the explanation of cultural processes.

Keywords: Culture, Syriacs, Mhallemies, Proverbs.

* Makalede kullanılan Süryanice ifadelerin transkripsiyonunda yardımlarını esirgemeyen Mardin Artuklu Üniversitesi Süryani Dili ve Kültürü Anabilim Dalı'nda görev yapan Öğr. Gör. Mihayel Akyüz'e teşekkür ederim.

** Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Antropoloji Bölümü [halitiesilmen@artuklu.edu.tr] ORCID: 0000-0002-4907-1366.



Atıf/©: Yeşilmen, Halit, (2020). Farklı Etnik Gruplar Arası Etkileşimlerde Atasözlerinin Rolü: Süryaniler ve Mahallemiler Arasında Bir Karşılaştırma, *Milel ve Nihal*, 17 (2), 225-248.

Öz: Makalede atasözlerinin farklı grupların etkileşimlerindeki rolü konu edilmiştir. Konu, Mardin’de yaşayan Süryani ve Mahallemilerin kullandıkları atasözleri ile sınırlandırılmıştır. Atasözleri, biri Mahallemilerle diğeri Süryanilerle ilgili olmak üzere ayrı ayrı yapılmış olan ve görüşmeye dayalı iki alan çalışmasından elde edilen verilere göre seçilmiştir. Amaç, atasözlerinin gruplar arası etkileşimlerde hem grubun farklılığını koruduğunu hem de gruplar arasında ortak bir anlam ve değerlendirme alanının oluşmasına aracılık ettiğini ortaya koymak olmuştur. Amaç doğrultusunda sadece grup içinde kullanılan atasözleri ile ortak kullanımda olan atasözleri karşılaştırılarak değerlendirilmiştir. Çalışmanın sonucunda, sadece grup içinde kullanılan atasözlerinin farklı sosyo-kültürel öğeler taşıdığı ve bu açıdan grubun farklı okuma biçimini korumasına aracılık ettiği görülmüştür. Benzer sosyal dinamikleri ve hassasiyetleri barındıran atasözlerinin ise olayları okuma ve değerlendirme biçimi açısından ortak bir kullanım değeri kazanarak gruplar arasındaki sınırların yumuşamasına aracılık ettiği neticesine ulaşılmıştır. Bu açıdan makale, Süryani atasözleri ile ilgili yapılacak olan çalışmalara, genel anlamda da kültürel süreçlerin açıklanmasına katkı sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Süryaniler, Mahallemiler, Atasözleri.

Giriş

İlk sözlü biçimlerinden biri olan ve genellikle anonim bir değerle karşılanan atasözleri, farklı dil ailelerinde olduğu gibi farklı etnik gruplara göre de çeşitlilik gösterirler. Her milletin, toplumun, kültürel ve etnik grubun kendine has atasözü literatürü söz konusudur. Bununla birlikte atasözleri, farklı gruplar arasındaki temas ve etkileşimler yoluyla geniş bir alana da yayılırlar. Etkileşimde bulunmamış, dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan toplumlarda bile benzer anlam içeriklerine sahip atasözleri mevcuttur. Nitekim dünyadaki farklı milletlerin kullandıkları atasözleri ile Sümer tabletlerindeki sözlerin veya Tevrat’ta yer alan Süleyman’ın Özdeyişleri arasında bir benzerlik olduğu bilinmektedir.¹ Menşei ne olursa olsun, ister aktarım veya yayılma yoluyla isterse de özgül sosyo-kültürel dinamikler neticesinde oluşmuş olsun kullanılan atasözle-

¹ Aydın Oy, “Atasözü”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), IV:44.

rinin sosyo-kültürel yaşamda bir karşılığı vardır. Zira atasözleri, kültürel ve etnik grupların, sosyal yaşam içerisinde karşılaştıkları olay ve durumları, kısa ve özlü biçimde okuma, değerlendirme, anlamlandırma ve bunları formüle etme biçimlerini yansıtır. Şunu da belirtmek gerekir: Bir grubun atasözü literatürü değişime uğrayabilir. Çünkü atasözlerinden bir kısmının unutulup bir kısmının kullanılmaya devam etmesi veya temasta olan farklı etnik gruplar arasında ortak bir kullanım kazanarak yaygınlık gösterebilmesi dinamik bir süreçtir. Dinamik süreç içerisinde ve farklı gruplarla kurulan temaslar neticesinde atasözü literatüründe bir değişim, zayıflama, yayılma ya da zenginleşme söz konusu olur.

Atasözlerinin Süryaniler ve Mahallemiler gibi Sami dil grubundan olan topluluklarda, bilhassa Araplarda sık görüldüğü bilinmektedir.² Buna rağmen hem Süryani hem de Mahallemi atasözleri ile ilgili yapılmış çalışmaların az olduğunu söylemek gerekir. Bunlardan; Ercan Akçay'ın Midyat ve çevresindeki Süryanilerden derlediği ve Türkçe dil ile yazılmış olan dört yüz kırk dört atasözünü barındıran *Süryani Atasözleri* adlı çalışma ile Gabriel Afram'ın özgül denilebilecek otuz dokuz atasözü içeren *Ordspråk & Aforismer* (*Atasözleri ve Özdeyişler*) isimli eser zikredilebilir.³ Her iki çalışmada yer alan atasözleri, açıklamasız bir şekilde doğrudan verilmektedir. "Mahallemi Atasözleri" ile ilgili Türkiye'de yapılmış çalışmalardan da şunlar zikredilebilir: Davut Orhan'ın *Midyat Yöresel Arapçası ve Sözlü Edebiyatı* adlı eserin içerisinde, anlamları ve yazılışı ile birlikte verilen "yüz yirmi beş" atasözü yer almaktadır.⁴ Ahmet Abdülhadioğlu'nun *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri* adlı kitap çalışması da önemli bir boşluğu doldurmaktadır.⁵ Abdülhadioğlu'nun çalışmasında, Mardin'de Arapça olarak kullanılan atasözlerine yer verilmektedir. Ana hatlarıyla iki bin yedi yüz yetmiş üç atasözünün yer aldığı bu çalışmada atasözleri hem sahadaki görüşmecilerle desteklenmekte hem de yazılı kay-

² C. Brockelmann, "Mesel", *İA* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 8/120.

³ Ercan Akçay, *Süryani Atasözleri* (İstanbul: Aram Yayınevi, 2005); Gabriel Afram, *Ordspråk & Aforismer* (Stockholm: Författares Bokmaskin, 2010).

⁴ Davut Orhan, *Midyat Yöresel Arapçası (Muhallemleri) ve Sözlü Edebiyatı* (İstanbul: Sahaflar Yayınevi, 2015).

⁵ Bk. Ahmet Abdülhadioğlu, *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri* (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2019).

naklardaki versiyonları ile ele alınmaktadır. Bu açıdan zengin bir literatür de gözler önüne serilmektedir.⁶

Yukarıda zikredilen kaynaklara nispeten bu makalede ise sosyo-kültürel süreçler ile atasözlerinin birbiriyle ilişkili olduğu göz önüne alınarak atasözlerinin etnik grupların etkileşimlerinde oynadığı rol konu edilmektedir. Konu, Mardin’de yaşayan Süryaniler ile Midyat’ta yaşayan Mahallemilerin (yer yer Kürtlerin) kullandığı atasözlerinin karşılaştırılması yoluyla ele alınmaktadır.⁷ Bunun için örnek atasözleri seçilmiştir. Bu belirlemede, üzerinde az çalışma yapıldığı ve ilgili veriler az olduğu için daha çok Süryani Atasözleri çerçevesinde bir seçim yapılmıştır. Seçilen atasözleri, Süryani ve Mahallemiler ile ilgili ayrı ayrı iki farklı zaman diliminde yapılmış olan saha çalışmalarımıza dayanmaktadır: Bunlardan biri, 2011-2016 yılları arasında Midyat’a bağlı Söğütlü köyü merkezinde yapılan Mahallemilerle ilgili bir çalışmadır. Diğeri ise 2017-2019 yılları arasında Mardin’de yaşayan Süryanilerle ilgili yapılan bir çalışmadır.

Etnometodolojik bir hassasiyetle ve nitel yöntemlere dayalı alan çalışmalarının kültürel süreçlerin anlaşılması için vazgeçilmez bir

⁶ Mahallemi atasözleri ile ilgili yapılmış çalışmalara şunlar da eklenebilir: Yasin Kahyaoğlu ve Adnan Demircan, “Mardin’in Ömerli İlçesinde Kullanılan Bazı Atasözleri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/16 (2006): 101-120; Mevlüt Kula ve Zeki Teken, “Mahalme Atasözleri”, *Makalelerle Mardin: Eğitim-Kültür- Edebiyat*, ed. İbrahim Özcoşar, Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi (İstanbul: 2007), 251-261; Mehmet Ali Aslan, “Mihellemilerde Sözlü Edebiyat Geleneği”, *Makalelerle Mardin: Eğitim-Kültür- Edebiyat* ed. İbrahim Özcoşar, Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi (İstanbul: 2007), 241-249; Yaşar Acat, “Mhallemi Lehçesinde Kullanılan Atasözü ve Deyimlerin Fasih Arapçada Kullanılan Atasözü ve Deyimlerle Mukayesesi”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/2 (2016): 694-704; Yaşar Acat ve Emin Cengiz, “Midyat ve Çevresinde Yaşayan Mhallemi Araplarına Ait Sözlü Kültür Öğeleri”, ed. İbrahim Baz vd., thk. Mehmet Emin Erkan, *Uluslararası Dengbêlik Kültürü ve Dengbêjler* (Uluslararası Sempozyum Bildirileri), (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2019), 351-362.

⁷ Süryaniler (Kadim Süryani Ortodokslar), Hristiyanlığın ilk döneminde, yani M.S. 38’den itibaren İsa Mesih’in mesajını kabul eden kadim bir topluluktur. Suavi Aydın vd., *Mardin: Aşiret-Cemaat-Devlet* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2001), 50-51; Midyat ve çevresini içine alan Turabidin bölgesi ile Mardin şehri, Süryanilerin ana yurtlarından biridir. Arap kabile boyundan olan Mahallemiler de günümüz itibarıyla, Mardin iline bağlı Ömerli, Savur ve Midyat üçgenini çevreleyen coğrafya ile özdeş; Dicle Fırat arasında kalan bölgedeki tarihi geçmişleri de en az 5. yüzyıla kadar uzanan kadim bir Arap topluluğudur. Halit Yeşilmen, *Mahallemiler* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017), 101-105.

değerde olduğu belirtilmelidir. Nitel yöntemlere dayalı alan çalışmaları, özellikle bu çalışmayı göz önüne aldığımızda, bağlamsal süreçler ile anlam arasındaki sıkı ilişkiden dolayı, dışarıdan bakıldığında aynı olduğu düşünülen grupların anlamlı farklılıklara sahip olduğunu ya da kalın sınırlar taşıdığı düşünülen grupların anlamlı benzerlikler taşıdıklarını görmemize imkân tanımaktadır. Bununla birlikte, alan çalışmalarının hem araştırmacı (*etik*) hem de görüşmeciler (*emik*) için zorluklar taşıdığı da söylenmelidir. Bu zorluklar, özellikle içsel tutumla/kıvamla ilgilidir. Her iki tarafın, taraf olmaktan çıkmasını sağlayan bir fedakârlık gerektirir. Bunun için konu merkezinde (konuyu aşan demek daha doğru olur) güvenilir ilişkilerin tesisi kaçınılmazdır. Güvenilir ilişkilerin elde edilmesinde Mahallemiler ile olan etkileşimlerimizin (bölgenin ve alanın bir ferdi olmanın da etkisiyle) daha hızlı cereyan ettiğini söylemek gerekir. Öyle ki katılım imkânının elde edildiği durumlarda yani doğal diyalog ortamlarında atasözlerinin kullanımıyla karşılaşıldığı birliktelikler söz konusu olmuştur. Ek olarak sadece atasözlerinin değerlendirilmesi için ses kaydına alınan görüşmeler de gerçekleştirilmiştir. Süryaniler ile olan görüşmelerde ise durum farklıdır: Katılımdan ziyade görüşmeye dayalı oturumlar söz konusu olmuştur. Bunun temel sebeplerinden biri, iletişim bağının kurulmasındaki zorluklardır. Bu bağın oluşmasında, özellikle Kili-se yetkililerinin belirleyici bir yardımı söz konusu olmuştur. Ancak bu yolla alanda sağlıklı bir iletişim imkânı elde edilmiştir. Diğer bir zorluk ise görüşme planlamasında kendini göstermiştir: pazar günü haricindeki günlerde maişet hareketliliğinden dolayı görüşme planlaması yapmak zorlaşmaktadır. Pazar günü ise dini ibadetler ile birlikte, bu güne ertelenmiş olan taziye ve akrabalık ziyaretleri nedeniyle görüşme için randevu almak hayli zorlaşmaktadır. Bu zorluklar dâhilinde ayrı ayrı zaman dilimlerinde Midyat merkez, Midyat'a bağlı Anıtlı köyü, Mardin merkez ve Yeşilli ilçesine bağlı, aynı zamanda il merkezine yakın olan Bülbül köyünde ses kayıt cihazı eşliğinde çeşitli görüşmeler yapılmıştır. Süreç içerisinde ilgili görüşmelerin transkripsiyonu düzenlenmiş, ihtiyaç duyulan hususlarda da mobil iletişim kurulmuştur.⁸

Alanda elde edilen verilerin karşılaştırılması ile birlikte, konuyla ilgili olarak karşılaştırmayı desteklediği, kıyaslama ve değerlendir-

⁸ Makalede kaynak görüşmeciler "G" harfiyle kodlanarak yer almaktadır.

dirmelere imkân tanıdığı için yukarıda belirtilen yazılı kaynaklardaki atasözleri de dikkate alınmış, bu çerçevede atasözlerinin gruplar arasındaki etkileşimlerde oynadığı rol sorgulanmıştır. Bu sorgulama, farklı çalışmalar için şu hususları da içermektedir: Ağırlıklı olarak Mardin’de Arapça, Midyat’ta ise Kürtçe konuşan Süryanilerin kendi özgül yapılarını imleyen atasözlerinden bahsedilebilir mi ya da konuşulan dilin etkili olması kadar sosyo-kültürel özellikler ve dinamikler de özgül atasözlerinin belirlenmesinde belirleyici bir faktör olarak ele alınamaz mı? Bu sorgulamalar dâhilinde çalışmanın amacı, atasözlerinin hem grup içine yönelik olarak hem de diğer gruplarla olan etkileşimlerdeki rolünü ortaya koymaktır. Bu doğrultuda Süryani ve Mahallemilerde kullanılan atasözleri, anlam içeriği ve kullanım alanları üzerinden karşılaştırılmaktadır. Karşılaştırma, dolaylı olarak meselenin sosyo-kültürel dinamiklerde düğümlendiğine de dikkat çekmeyi hedeflemektedir.

Makalede, gruba özgü sosyo-kültürel dinamiklerle yapılanmış atasözlerinin, anlam ve değerlendirme biçimi itibarıyla grup farkını taşıdığı ve bu farkın korunmasında etkili olduğu; bazı atasözlerinin ise gruplar arası temaslarda benzer anlam ve değerlendirme biçimlerinin taşınmasına, bu açıdan da gruplar arası sınırların yumuşamasına aracılık ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Bunlara ek olarak fark ve benzerlik mesafesi arasında kalan yorum ve değerlendirme biçimlerini taşıyan atasözlerinin, gruplar arasında paylaşılan daha zengin bir yorum imkânını ve bakış açısını beraberinde getirdiği tespit edilmiştir ki bu, bir yönüyle karşılaşma, temas, tanışma ve değersel açıdan sürdürülebilir ilişkiler alanını da imlemektedir.

1. Süryani ve Mahallemilerde Kullanılan Atasözlerinin Menşesine Genel Bir Bakış

Süryani ve Mahallemilerin ortak coğrafyayı paylaşmaları ve değersel alışverişleri/etkileşimleri, kullanılan atasözlerine yansımış durumdadır. Farklı ve benzer okuma biçimlerini yansıtan atasözlerine sahipler. Farklılık ve benzerlik, atasözlerinin menşei/kaynakları açısından da geçerlidir: Süryaniler, kullandıkları atasözlerinin kaynağı olarak daha çok kutsal metinlere; kutsal metin menşeli olanların dışındaki atasözleri için de çevre gruplarına (Mardin merkezde Araplar, Midyat’ta ise Kürtler) işaret ederler. Buna kıyasla Mahallemiler ise “büyüklerimizden öğrendik” yaklaşımına sahipler. Bu farklılık dışında açıklanması gereken bazı te-

Farklı Etnik Gruplar Arası Etkileşimlerde Atasözlerinin Rolü: Süryaniler ve Mahallemiler... mel hususlar da vardır. Şöyle ki; Süryanilerin, birincil dereceden kutsal metinleri dayanak göstermelerinin temel gerekçeleri söz konusudur. Bunlardan biri, Süryanilerin erken dönemde Hristiyanlığı kabul etmeleridir. Yani Hristiyanlığı erken dönemde kabul etmiş olmaları, günümüze kadar uzanan bir etkiyi de beraberinde getirir. Bu etki, doğrudan atasözlerine de yansımaktadır. Belirtilen husus, Kutsal Kitap'tan kaynaklanan atasözlerinin, kaynağı fark edilmeksizin sosyal yaşamda kullanılıyor olmasının da en temel yönüdür. Modern okuma refleksleri açısından düşünüldüğünde ise; Kutsal Kitap'ta yer alan *Mezmurlar*, *Süleyman'ın Özdeyişleri* ve *Vaiz* kitaplarının söz konusu söylemin temel gerekçesini oluşturduğu söylenebilir, çünkü burada yoğun bir şekilde atasözü ve özdeyiş niteliğinde ifadeler yer almaktadır. Meselâ;

Demir demiri biler, insan da insanı.⁹

Erdemli kadın, kocasının tacıdır.¹⁰

Zenginin malı, zengini uyutmaz.¹¹

Sağ köpek, ölü aslandan iyidir.¹²

Bilgelik, güçten iyidir¹³

Taş çıkaran, taştan incinir.¹⁴

Yarının kaygısı yarının olsun.¹⁵

Diğer önemli bir faktör de kutsal sözlü geleneğin taşıyıcı aktörü niteliğinde zikredilebilecek olan Süryani Büyüklerinin özdeyişleridir. Meselâ;

Altın, sıkıntıları çoğaltır; ilim ise rahatlık ve hoşnutluk kazandırır.¹⁶

Zorla kaçırılan biri, kralın hükmüne sığınır.¹⁷

⁹ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009), Süleyman'ın Özdeyişleri, 27: 17.

¹⁰ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009), Süleyman'ın Özdeyişleri 12: 4.

¹¹ Vaiz, 1: 8.

¹² Vaiz, 9: 4.

¹³ Vaiz, 9: 16.

¹⁴ Vaiz, 10: 9.

¹⁵ Matta, 6: 34.

¹⁶ Mor Efrem, *Kilise Ataları Tarafından Kutsal Ruh'un Kavalı Olarak Adlandırılan Süryani Mor Efrem'in Şiirleri*, çev. Gabriyel Akyüz (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2012), 392.

¹⁷ Mor Efrem, *Mor Efrem'in Şiirleri*, 62.

Hikmet, silahtan; ilim de maldan daha iyidir.¹⁸

Çocukların terbiyesinde babalar, Allah'ın vekilleridir.¹⁹

Kutsal Kitap'ın içerdiği ana temalardan biri olan “hikmet”/“bilgelik” mesajının Süryani Büyüklüğü tarafından aktarılması, zamanla sözün kaynağından bağımsızlaşarak atasözü formunda kullanılmasını da beraberinde getirmektedir. Meselâ;²⁰

Akıl, yaşlı ya da genç olmaya bağlı değildir.²¹

Akılsızların yükü her zaman ağır olur.²²

İki tanrıya secde edilmez.²³

İnsan, ismiyle iyi olmaz.²⁴

Küçük yaşta kazanılan ilim, taştaki nakış gibidir.²⁵

Benzer bir etki Mahallemiler için de söz konusudur. Analitik bir değerlendirme yapıldığında, Mahallemilerin Kur'ân-ı Kerim ve Hadis-i Şerif menşeli denilebilecek atasözlerine sahip oldukları görülmektedir. Meselâ; Mahallemilerde ve Türkiye'de yaygın olarak kullanılan “Her koyun kendi bacağından asılır.”²⁶ şeklindeki atasözü, Kur'ân'da yer alan “... Herkes, günahı yalnız kendi aleyhine kazanır. Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez...”²⁷ ayetinin anlamını taşımaktadır.²⁸ “Utanmayana ne mutlu!”²⁹ atasözü, ilk peygamberden itibaren insanların duy-

¹⁸ Mor Efrem, *Mor Efrem'in Şiirleri*, 394.

¹⁹ Hanna Dolabani, “Özdeyişler”, *Süryani Büyüklüklerinden İnciler*, haz. İshak Tanoğlu ve Sara Tanoğlu (Elâzığ: Çağ Ofset, 2004), 56-57.

²⁰ Metinde yer alan atasözlerinin; Arapça, Kürtçe ve Süryanice olmak üzere değişen yerel kullanımları söz konusudur. Yerel kullanım biçimi, ilgili dipnotun sonunda latinize edilerek verilmiştir. Atasözlerinin hangi dilden latinize edildiğini belirtmek adına Arapça için “A”, Süryanice için “S” ve Kürtçe için “K” harfi kullanılmıştır.

²¹ Afram, *Ordspråk & Aforismer*, 45. S: “U meho lat yo mu rabo aw mu z'uro.”

²² Akçay, *Süryani Atasözleri*, 8. S: “U ta'no danaḥmaq kul naqla yakuro yo.”

²³ Akçay, *Süryani Atasözleri*, 26; G. 1; G. 3; G. 4; G. 5; G. 6; G. 7; G. 8. S: “Latre Alohe lo komışgad.”

²⁴ Akçay, *Süryani Atasözleri*, 26; G. 1; G. 3; G. 4; G. 5; G. 6; G. 7; G. 8. S: “U noşo b'işme lo kohowe tovo.”

²⁵ G. 11; G. 15. A: “'ilm fissiğır, kemennakş 'alel ḥacar.”

²⁶ G. 16; G. 18; G. 21; G. 22. A: “Kîl ḡanemé m'alleké min ker'ube.”

²⁷ el-En'âm, 6/164.

²⁸ Acat, “Mhallemî Lehçesinde Kullanılan Atasözü ve Deyimlerin Fasih Arapçada Kullanılan Atasözü ve Deyimlerle Mukayesesi”, 697.

²⁹ G. 16; G. 18; G. 21; G. 22. A: “Heniyét limo yistihi.”

Farklı Etnik Gruplar Arası Etkileşimlerde Atasözlerinin Rolü: Süryaniler ve Mahallemiler...
duğu sözlerden biri olan “Utanmıyorsan dilediğini yap!” hadisinin anlam ve vurgu içeriği ile neredeyse aynıdır. “Sabır selamet, acele nedamettir.”³⁰ atasözü de “Acele, şeytandandır.” hadisinin anlamını vurgulamaktadır.³¹

Verilen örneklerde olduğu gibi öğüt içerikli bilgece sözlerin, sosyo-kültürel etkileşim bağlamına uygun olarak zamanla davranışları organize eden atasözü vurgulamalarına dönüşmesi hem ilgili öğütlerin sosyal yaşamda kökleşmesini hem de ilgili değerlendirme tarzının sürekliliğini, yani nesillere aktarılmasını beraberinde getirmektedir.³² Dolayısıyla bu nitelikteki atasözlerinin temelde *irfan/hikmet/bilgelik* denilebilecek bir okumanın tezahürü oldukları düşünülebilir. Meselâ, Mahallemilerin kullandığı “Rızık, ittifak-tandır.”³³ veya “Ene’den (*ego-nefs*) Allah’a sığınırım.”³⁴ sözleri ile Süryanilerin kullandığı “İnsan, ismiyle iyi olmaz.”³⁵ veya “Bin’in başı, -bir- kelimedir.”³⁶ sözlerinin belirtilen köklü geçmişle ilişkili olduğu söylenebilir.

Atasözleriyle ilgili genel hatlarıyla açıklanan kaynakların dışında, doğrudan sosyo-kültürel etkileşimlerden ve bu etkileşimleri değerlendirme tarzından kaynaklanan atasözleri de söz konusudur ki bununla ilgili örnekler aşağıda verilmektedir. Bu dinamikler de göz önüne alındığında; ana hatlarıyla hem Süryani hem de Mahallemi atasözlerinin dört temel kaynağından bahsedilebilir: a) Kutsal metinler; b) Kutsal metinlerin aktarılmasında etken olan dini liderler ki Süryanilerde Süryani Büyükleri, Mahallemilerde ise Hadisler ve bunların aktarılmasına aracılık eden aktörler; c) grup içi sosyo-kültürel dinamikler; d) gruplar arası değersel etkileşimler. İlk iki kaynağa yönelik açıklama ve örnekler yukarıda yer verildi. Ko-

³⁰ G. 15; G. 16; G. 18; G. 21; G. 22. A: “İs-sabır selemé, ul’acelé nidémé.”

³¹ Bununla ilgili daha fazla örnek ve açıklama için bk. Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 37-39.

³² Atasözleri ile hikmetli öğütler içeren sözlerin arasındaki temel farklar için bk. Alaaddin Gültekin, “Ravzatu’l-Ukûl Adlı Eserde Geçen Mesel Örneklerine Dair Bir İnceleme” *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2017): 3125-3126.

³³ G. 15; G. 16; G. 17; G. 19; G. 22; Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 283. A: “İr-rızık min ittifâq.”

³⁴ G. 15; G. 17; G. 19. A: “E’ûzu billahi min kilmitél ene.”

³⁵ Akçay, *Süryani Atasözleri*, 26; G. 1; G. 3; G. 4; G. 5; G. 6; G. 7; G. 8. S: “U noşo b’ışme lo kohowe tovo.”

³⁶ G. 11; G. 13. A: “Râsıl-elf, kilmé.”

nunun bundan sonrasında ise son iki kategori ile ilgili karşılaştırmalı değerlendirmeler yapılmaktadır.

2. Farklı Sosyo-Kültürel Dinamiklerin Atasözleri ile Korunması: İç Aktarım

Süryani ve Mahallemilerin (aynı zamanda Kürtlerin) uzun yıllara dayanan değersel etkileşimleri, yakın anlam ve vurgulamalar içeren atasözü literatürünün oluşmasını beraberinde getirmiştir. Bu literatürün içerisinde kendi özgül dinamiklerinden kaynaklanan atasözlerine ek olarak ortak kullanıma sahip, fakat atasözünün sıklıkla kullanılması sebebiyle gruba has denilebilecek atasözleri de söz konusudur. Çünkü bir atasözünün gündelik yaşamda ve ilgili bağlamlarda aynı grup içinde sıklıkla kullanılması o atasözünün işaret ettiği okuma ve yorum biçiminin sosyal karşılığının devam ettiğini gösterir. Dolayısıyla atasözünün kullanım yoğunluğu da önem kazanabilmektedir. Meselâ; “Muhalefet, inşa ettirir.”³⁷ veya “Bozulmazsa düzelmez.”³⁸ ya da “Yıkılmayan imar edilemez.”³⁹ şeklindeki atasözleri, Süryaniler arasında kullanılmaktadır. Süryaniler, genel olarak politik seçim süreçlerinde ve dış gruplarla olan etkileşimlerinde uzlaşma yöntemlerinden yana olsalar da iç dinamikler çerçevesinde bu sözleri sıklıkla kullanırlar. “Muhalefet, inşa ettirir.” şeklindeki atasözü, doğrudan sosyal dinamikleri karşılayan bir özelliktedir. Benzer bir anlamı vurgulayan “Bozulmazsa düzelmez.”, “Yıkılmayan imar edilemez.” atasözleri de gündelik işlere yönelik yaklaşımı yansıtmaktadır.⁴⁰ Sosyo-kültürel dinamikler ile atasözleri arasındaki ilişki açısından düşünüldüğünde; söz konusu edilen kullanım sıklığı, bu atasözlerinin Süryaniler için özgül bir nitelikte olduğunu belirtmemize imkân tanımaktadır. Bu atasözleri, Süryanilerin dışında; aynı anlam içeriğiyle, fakat nispeten daha seyrek ve lokal durumlara bağlı bir biçimde Mardin’de de kullanılmaktadır. Fakat Mahallemilerde yaygın olmadığını belirtmek gerekir. Özellikle “Muhalefet, inşa ettirir.” sözüyle ilgili olarak şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür: Mahallemiler arasında “muhalefet”, Arap aşiretlerinin iç dinamik-

³⁷ G. 2; G. 9. S: “Î berberîye koma ‘amro.”

³⁸ Afram, *Ordspråk & Aforismer*, 47. S: “D’lo hōrwo lo k’omro.”

³⁹ G. 11; G. 12; G. 13. A: “Limo yinhıdır, mo yinbinî/mo yıt’ammar.”

⁴⁰ Geniş bir değerlendirme için ayrıca bk. Yeşilmen, “Kadim Süryani Atasözlerinin Kaynağı ve Rolü (Mardin Örneği)”, *Folklor/Edebiyat* 26/4 (2020): 994.

lerinde ön plana çıkan soy ve itibari akrabalık bağlarına nispeten “berberiyé” ifadesiyle hoş karşılanmayan bir eylem niteliğindedir. Dolayısıyla farklı gruplar, her ne kadar bu söze aşına olsa da kullanım sıklığı açısından ele alındığında, bu sözün, Süryanilerin sosyo-kültürel özelliklerini yansıttığı söylenebilir.

“Aşçılar çoğaldığı vakit, yemeğin tadı bozulur.”⁴¹ veya “Aşçılar çoğaldı, yemek yandı.”⁴² şeklindeki atasözlerinin de bir öncekinde olduğu gibi Süryanilerin kültürel yapılarına uygun olduğu düşünülebilir. Her ikisi de bir işe gereğinden fazla kişinin müdahale etmesi durumunda, neticenin olumsuz olacağını belirtmektedir.⁴³ Mahallemilerin geleneksel yaşam kültüründe ise aş ve mutfak işlerinden sorumlu olan kişi, genellikle ailenin büyüğü olur. Bu rol nedeniyle mutfaktan ve aştan sorumlu kişi, “kebâni” veya “kebâniyye” ismiyle zikredilir. Dolayısıyla aş pişirme işine müdahale yetkisi bir kişidedir, bu arada diğerleri de gündelik işlerin başındadır. İlgisiz müdahalelerden kaynaklanan düzensizliği belirtmek için farklı bir atasözü yer almaktadır ki bu da Mahallemilerin kültürel öğelerini imlemektedir. Meselâ, Mahallemilerde kullanılan “Kuma, acıdır.”⁴⁴ sözü, bu çerçevede görülebilir. “Bir kadının bulunduğu ev mamur, iki kadının bulunduğu ev harabe...”⁴⁵ şeklindeki atasözü de belirtilen dinamiği vurgulamaktadır.

Bir atasözünün iç grubun sosyo-kültürel öğelerini taşıması, o sözün kullanım alanını da iç gruba has kılabilir. Meselâ; “Boşanma işine gir (müdahil ol), fakat evlilik işine girme (müdahil

⁴¹ Afram, *Ordspråk & Aforismer*, 45; G. 2. S: “Bu ‘edono dattaboqe d’soğın, ta‘me du muklo k’horuw.” Bu sözün, benzer bir anlam vurgusuyla Doğu Süryanicedeki kullanımı şöyledir: “Bushala d’raba la Akhalan.” Bk. Joyce Bynum Lethin, “Syriac Proverbs from California”, *Western Folklore* 31/2 (1972): 93-94.

⁴² İshâk Armala, *Selva’r-râidîn fî emsâl Mardin* (Beyrut: el-Matba’at’us-Süryâniyye, 1927), 80’den aktaran: Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 338. Belirtilen kaynaktan bu söz Arapça ifadeyle yer almaktadır: “كُتِرُوا الطَّابَجِينَ أَوْ شَاطُ اللَّكْلِ” Burada olduğu gibi, bazı dipnotlarda, konuyu desteklemesi için yazılı kaynaklardan alınan atasözleri, kaynağındaki ifadeye bağlı kalınarak doğrudan yansıtılmaktadır.

⁴³ G. 2; Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 338.

⁴⁴ G. 16; G. 18; G. 21; G.22; Orhan, *Midyat Yöresel Arapçası*, 59; Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 620. A: “İddırıra, murrayé.”

⁴⁵ A: “Beytil vêhde ma’mur, beytil-sinteyn xırab.” Ayrıca bk. Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 138.

olma)."⁴⁶ atasözünün dini açıdan Süryanilerle uyuşmadığı açıktır, çünkü Süryanilerde boşanma (istisnai durumlar dışında) yasaktır. Dolayısıyla bu söz, Süryanilerin arasında karşılık görmez. Fakat "Erkeği olmayan kadın, dağları olmayan kale gibidir."⁴⁷ atasözünün, ortak kullanıma uygun bir anlam taşıması ile birlikte, sosyo-kültürel dinamikler açısından birincil derecede Süryaniler arasında karşılık bulabileceği söylenebilir. Grup içi kültürel öğelerle sınırlı denilebilecek özgül atasözlerinin gruplar arası etkileşimlerle aktarılması mümkün olsa da daha çok grup içi aktarımlarda ve geleneksel yaklaşımın yinelenmesinde ön plandadır. Bu yolla atasözleri, grubun farklılığını sürdürmesine de aracılık ederler.

Süryanilerin kullandığı atasözlerinden biri de şöyledir: "Ağrımayan başa eşarp gerekmez".⁴⁸ Baş ağrısının hafiflemesi için fiziki olarak alın tarafının fular veya eşarp tarzı bir kumaşla sıkıca sarılarak bağlanması işlemini içeren bu atasözü, yersiz müdahalelerden ve sorunlardan uzak durulması gerektiğini belirtmek için kullanılmaktadır.⁴⁹ Anlam içeriği itibariyle bu söz, temkinli ve tedbirli davranmak gerektiğini, kendi işine odaklanıp başkasının işine karışmamak gerektiğini imlemektedir. Türkiye'de bu anlamı veren farklı atasözleri bulmak mümkündür. Fakat konumuz açısından ele alındığında bu sözün, özellikle Midyat Süryanilerinde (ve Kürtlerde) kullanıldığını, buna rağmen Mahallemilerde bu yoğunluğun söz konusu olmadığını, hatta bilinmediğini belirtmek gerekir. Meselâ; "Küçük bayram, büyük bayramdan önce geldi."⁵⁰ atasözü, Süryanilerde kullanılmasına rağmen Mahallemilerde kullanılmaz. Mahallemilerde (ve Kürtlerde) Ramazan Bayramı küçük, Kurban Bayramı ise büyük bayram olarak zikredilir. Süryanilerdeki dini bayram sıralaması ise tam tersidir: önce Nisan ayındaki büyük oruca müteakip Paskalya bayramı sonra da Aralık ayının 25. günü olan Yaldo bayramı gelir. Bu atasözü de Paskalya ve Yaldo bayramlarına atfen ve özgül bir okuma biçimiyle, küçük kardeşin bü-

⁴⁶ Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 305. A: "İdxıl fi şığıl ittlâk u lé tıdxıl fi şığıl izzivêc."

⁴⁷ A: "مَرَّةٌ بِلَا رَجَالٍ كَمَا قَلْعَةٌ بِلَا جِبَالٍ" Armala, *Emsâl Mardîn*, 92'den aktaran: Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 460.

⁴⁸ S: "Risha d'la mraya, la asritle b'dismala." K: "Serê neêşe nehewcî destmala." Ayrıca bk. Akçay, *Süryani Atasözleri*, 7. Bu sözün Doğu Süryanicedeki kullanımı için bk. Lethin, "Syriac Proverbs from California", 92.

⁴⁹ G. 5; G.8.

⁵⁰ Akçay, *Süryani Atasözleri*, 34. S: "U 'edô na 'imo aî meqim mu 'edô rabo."

yüğünden önce evlenmesi gibi beklenen sıralamanın dışındaki durumlarda kullanılmaktadır.⁵¹ Dolayısıyla özgül nitelikli atasözlerinin, grubun farklı olan okuma biçiminin devamını da sağladığı söylenebilir.

“Evin papazına barıkmor denmez.”⁵² atasözü de önemli ipuçları sunmaktadır: Süryanilerde “barıkmor”, “Allah, sizi ve bizi bereketlendirsın, korusun!” temennisiyle kullanılan bir selamlaşma sözcüğüdür. Mahallemilerde ise böyle bir selamlaşma biçimi yoktur. Ehil olmayan bir kimsenin, işi ehline öğretmeye kalkışması durumunda bu söz kullanılmaktadır.⁵³ Diğerlerinde olduğu gibi burada da kültürel (ve dini) öğelerin ön plana çıktığı görülmektedir. Buna benzer farklı bir örnek de şöyledir: “Geçen sene yumurta derdi, bu sene çörek der.”⁵⁴ Geçmiş yaşam koşulları açısından yumurta tüketiminin refah açısından özel bir değeri söz konusudur. Buna atfen bu söz de iyiye giden işlerin veya iyi olan kişinin kötüleşmesi durumunda kullanılmaktadır.⁵⁵

Atasözlerinin gruba has okuma biçimlerini koruduğunu gösteren örneklerden biri de “Yeni şarap, eski tuluma konmaz.”⁵⁶ atasözüdür. Süryanilerin şarap yapımında mahir oldukları bilinmektedir. Kültürel öğeler ve kültürel okuma biçimini yansıtan bu söz hem doğrudan somut anlamını taşımaktadır hem de gündemdeki meselelere yönelik olarak yaşlılara karşı alınması gereken mesafeyi dile getirmektedir.⁵⁷ “Hristiyan’ın yaşlısı maskara, Müslüman’ın yaşlısı danışılan olur.”⁵⁸ sözü de belirtilen vurgunun somut varlığını kanıtlar derecededir. Geleneksel yaşam değerleri açısından Mahallemilerde danışılan merci, ailenin (aynı zamanda akraba çevresi-

⁵¹ G.1; G. 3; G. 4; G. 5; G. 6; G. 7; G. 8.

⁵² Akçay, *Süryani Atasözleri*, 20. S: “Lu qašo du bayto barıkmor lıgmitavmar.” Bu söz Arapça bir ifadeyle de yer almaktadır: “قَسَّ النَّيْتُ مَالَوْبَارْخُورُ” Bk. Ebu Yusuf Kûşakcî, *el-Emsâlu’ş-şa’biyyetu’l-Halabiyye ve emsâl Mardin* (Halep: el-Mektebetu’s-Suryâniyye, 1984), 396’dan aktaran: Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 380.

⁵³ G. 1; G. 8.

⁵⁴ Akçay, *Süryani Atasözleri*, 20. S: “İşqad omar wa bı’to, adşato komar kliča/kâké.”

⁵⁵ G.1; G. 3; G. 4; G. 5; G. 6; G. 7; G. 8.

⁵⁶ A: “Şarab il-icdîd mo yınhat fi tulûmul ‘atiq.”

⁵⁷ G. 11.

⁵⁸ A: “إكْبِيرُ النَّصَارَى مَسْخَرَةٌ، إكْبِيرُ الْإِسْلَامِ مَشُورَةٌ” Armala, *Emsâl Mardin*, 79’dan aktaran: Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 276.

nin) büyüğüdür (*ikbîr*). “Büyüğü olmayanın tedbiri olmaz.”⁵⁹ şeklinde kullanılan atasözü de bunu örneklemektedir. Bu kıyaslama itibarıyla de düşünüldüğünde, yaklaşım farkının sözler üzerinden taşındığı ve korunduğu görülebilmektedir.

Atasözlerinin farklı sosyo-kültürel dinamikleri ve okuma biçimlerini yansıttıkları ile ilgili olarak biri Süryanilerden diğeri de Mahallemilerden olmak üzere örnekler verilebilir: Midyat’ta yaşayan Süryanilerde yerel öğeler taşıyan, “Sen nerde, Botélilerin bayramı nerde”⁶⁰ sözü dikkate değerdir.⁶¹ Bu söz, birinin bir işi başaramadığı veya o işte geç kaldığı ya da gidişatın kötüye gittiği durumlarda kullanılır.⁶² Bununla aynı anlam içeriğini vurgulayan bir başka atasözü ise şöyledir: “Nohut bu nohutsa bayram uzaktır.”⁶³ Yani bayram gelmez.⁶⁴ Mahallemilerde ise yine işlerin kötüye gitmesi durumunda gereğinin yapılması gerektiğini belirten, fakat bu defa Mahallemilere özgü kültürel öğeler taşıyan “Deve barındıran, evinin kapısını yükseltir.”⁶⁵ atasözü kullanılmaktadır.⁶⁶

Mahallemilere has, onların sosyo-kültürel dinamiklerini vurgulayan ve yaygın bir kullanıma sahip olan atasözlerine farklı örnekler verilebilir. Meselâ, “Ehil olan ehille, yabancı olan –ise- yavaş yavaş”.⁶⁷ Bu atasözü, Araplarda öne çıkan “asabiyet” (dayanışma)

⁵⁹ G. 15; G. 16; G. 19; G.20; G. 22; Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 397. A: “Li mêlû ikbîr, mêlû tedbir.”

⁶⁰ Akçay, *Süryani Atasözleri*, 39. K: “Tu li ku..., îda Bate li ku.”

⁶¹ “Boté” veya “Bate”, Midyat’a bağlı Bardakçı köyünün yerel telaffuzudur. İlgili sözün çıkış hikayesi şöyledir: “Bardakçı köyünün papazı, bir tasa bıraktığı kırk nohut ile büyük orucun günlerini hesaplamış. Evin gelini, papazın nohut sevdiğini düşünerek tasın içine sürekli nohut ilave edermiş. Bu da hesapların yanlış/geç tutulmasına sebep olmuş.” Bk. Yeşilmen, “Kadim Süryani Atasözlerinin Kaynağı ve Rolü”, 997.

⁶² G. 1; G. 3; G. 4; G. 5; G. 6; G.7; G. 8.

⁶³ A: “إذا كن الحنصن هذا الحنصن العبدُ يُعبدُ وه” Armala, *Emsâl Mardîn*, 10’dan aktaran: Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 317.

⁶⁴ “Boté” köyü etrafında şekillenen atasözü ile bu atasözünün çıkış hikayesi, yerel öğeler hariç aynıdır. Bu atasözünün Hristiyan bir “kâhin”in başından geçen aynı olaya nispeten ortaya çıktığı ile ilgili olarak bk. Kûşakcî, *el-Emsâlu’s-ş’a’biyyetu’l-Halabiyye ve emsâl Mardîn*, 354-355.

⁶⁵ Orhan, *Midyat Yöresel Arapçası*, 62; Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 440. A: “Li yihvi cemelé, ti’alli beb darû.”

⁶⁶ G. 15; G. 16; G. 17; G. 19; G.20; G. 21; G. 22.

⁶⁷ G. 14; G. 15; G. 16; G. 17; G. 18; G. 19; G.20; G. 21; G. 22; ayrıca bk. Orhan, *Midyat Yöresel Arapçası*, 55; Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 113. A: “Îl-ehél bi-ehlû ul-ğarib ‘alâ mehlû.”

duygusunu içermektedir. Mahallemilerde “asabiyet” duygusu, akrabalık ilişkilerinde belirleyicidir. Bu atasözü de akraba içi desteğin öncelikli olduğunu, yabancı biri(leri)nin ise akraba işlerinde geri durması gerektiğini, yani sosyal ilişkilerdeki sınırlara dikkat edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. “Asabiyet” ve akrabalık hassasiyetleri, o kadar ön plandadır ki “Evinin çöpüne muhtaç ol, komşuya muhtaç olma.”⁶⁸ atasözünü de bu çerçevede görmek mümkündür. Buna nispeten Süryanilerin kullandığı “Yakın komşu, uzak kardeşten iyidir.”⁶⁹ sözünün ise farklı kültürel anlam kodlarını yansıttığı söylenebilir.

Mahallemilerin sosyo-kültürel dinamiklerine uygun okuma biçimini yansıtan yaygın atasözlerinden bir diğeri de şöyledir: “Doğuran ölmez”.⁷⁰ Bu söz, hem soy (erkek evlat) ve mülk itibarıyla miras bırakmak ve mirasın sahipsiz kalmaması hem ailenin sosyal kargaşalar karşısında ya da mevsimlik işlerde gücünü devam ettirmek, ayrıca yaşlılık sonrasında sâlih bir evlattan destek almak anlamında kullanılmaktadır.⁷¹ Bunun gibi “Büyük gitti, düzen/tedbir kayboldu.”⁷² şeklindeki atasözü de özgül dinamikleri vurgulamaktadır: Akraba (geniş anlamda itibari bağlar da buna dâhil) içerisinde büyüğün (*ikbîr*); düzeni, saygınlığı ve danışma merciini temsil ettiğini ifade eden bu atasözü, büyük olanın yokluğunda karşılaşılabilecek temel problemi vurgulamaktadır. Akrabalar arasındaki bağlar önemli olduğu gibi farklı akraba grupları ile oluşan sıhri veya onursal bağlar da önemlidir. Her iki durumda da sosyal etkileşimler bu bağları temsilen söz konusu edilir. Bu çerçevede, “Köpeğe sahibinin hatırına değer ver.”⁷³ atasözünün de Ma-

⁶⁸ Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 263. A: “ihtéc li zibél dârik u lé tihtâc li cirânk.”

⁶⁹ Bk. Süleymanın Özdeyişleri, 27: 10. S: “U ciran qariwo tawtır mu ahuno rahuqo yo.” Arapça kullanımda ise şöyle yer almaktadır: “جيرانك القريب أحسن من أخوك البعيد” Armala, *Emsâl Mardîn*, 32’den aktaran: Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 168.

⁷⁰ G. 15; G. 16; G. 17; G. 19; G. 21; G. 22; Orhan, *Midyat Yöresel Arapçası*, 61. A: “Li xellef, mé mét.”

⁷¹ G. 15; G. 16; G. 17; G. 19; G. 21; G. 22; Orhan, *Midyat Yöresel Arapçası*, 61.

⁷² G. 15; G. 16; G. 19; G. 22; ayrıca bk. Orhan, *Midyat Yöresel Arapçası*, 58; Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 504. A: “Raḥ il-ikbîr u za’ ittedbîr.”

⁷³ G. 14; G. 15; G. 16; G.17; G. 18; G. 19; G. 20; G. 22; ayrıca bk. Orhan, *Midyat Yöresel Arapçası*, 59; Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 76. A: ‘ız il-kelb lixatır şahûbû.”

hallemilerin özgül sosyo-kültürel dinamiklerini vurguladığı söylenebilir.

Urfa ve Antakya gibi illerde yaşayan Türkiye Araplarında yaygın olarak görülen ziyaret fenomeninin Mahallemilerde de önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir. Ziyaret mekânları ve anlayışı ile sosyal yaşam arasındaki bağı yansıtan “Kız, ziyaret gibidir.” (الْبِنْتُ كَمَا) (الْإِزْيَارِيَّة)⁷⁴ veya “Kız, ziyarettir.”⁷⁵ atasözünün de diğer örneklerde olduğu gibi sosyo-kültürel unsurları içeren bir niteliğe sahip olduğu görülmektedir. Bu söz hem evlilik için gelin adayı taliplerinin, yani ziyaretçilerinin çok olabileceğini hem de adayın kısmetine halel getirilmemesi gerektiğini, aksi durumda bir ziyaret gibi işlerin ve yaşamın kötüye gitmesine sebep olabileceğini belirtmek için kullanılmaktadır.⁷⁶

Buraya kadar söz konusu edilen örnekler, sosyo-kültürel dinamikler ile atasözleri arasında bir ilişkinin olduğunu, bu açıdan atasözlerinin gruba özgü dinamikleri yansıttığını, özgül okuma biçimini koruduğunu, aynı zamanda bu okuma ve değerlendirme tarzını da aktarmaya aracılık ettiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte; verilen örnekler, taşıdığı anlam ve değerlendirme tarzı itibarıyla atasözlerinin grup farklılığını koruyarak bu farkın sürdürülmesine aracılık ettiğini de göstermektedir.

3. Ortak/Benzer Sosyo-Kültürel Dinamiklerin Atasözleri ile Korunması ve Aktarılması: İç ve Dış Aktarım

Atasözlerinin farklı gruplar arasında yayılması, benzer/ortak okuma biçiminin oluşmasını da beraberinde getirir. Bir grubun, meselâ Süryanilerin iç aktarımına konu olan bir atasözü diğerlerinde de -konumuz açısından Mahallemilerde de- söz konusu olabilmektedir. Meselâ; “Akıl altın bir taş gibidir, herkeste bulunmaz.”⁷⁷ şeklindeki atasözünün genel olarak bilinmesine rağmen Süryanilerin kültürel anlam dünyasına daha yakın olduğu söylenebilir. Nitekim

⁷⁴ G. 15; G. 16; G. 18; G. 19; G. 21; G. 22; ayrıca bk. Orhan, *Midyat Yöresel Arapçası*, 56. A: “İl-bint kemê lizyârâyé.”

⁷⁵ Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 153.

⁷⁶ G. 15; G.19; G. 22.

⁷⁷ G. 11; ayrıca bk. Akçay, *Süryani Atasözleri*, 8. S: “U meho kıd u kilo du dahwo yo, b’kul nošo (b’kul rišo) lıgmiqafe.” K: “Aql tacek zérîn e li sere her keşî nînê.” Arapça kullanımda ise şöyle yer almaktadır: “العقلُ تاجٌ ذهبٌ لا يوجد في كلِّ رأسٍ” Küşakcî, *Emsâl Mardin*, 611’den aktaran: Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 57.

sözün anlam içeriği, bilgelik vurgusu dâhilinde Kutsal Kitap'ta da işlenir: akıl yolu, bilgelik yolu çerçevesinde ön planda tutulur.⁷⁸ Bunun gibi yaygın bir kullanıma sahip olan “Akıl yaşta değil, baştadır.”⁷⁹ atasözü de zikredilebilir. Bu söz, bilgeliğin bir gereği ve parçası olan adaleti uygulamanın yaşa bakmadığını belirtmek suretiyle Kutsal Kitap'ta da yer almaktadır.⁸⁰ Dolayısıyla Süryani atasözü niteliğinde görülebilecek olan bir atasözünün, genel kabul gören bir temayı ve durumu vurgulaması dolayısıyla ortak kullanım kazanabileceği ve söz ile taşınan bakış açısının da müşterek bir yaklaşımın oluşmasına aracılık ettiği söylenebilir.

“Kardeş kanı, asla su olmaz”⁸¹ veya “Kan, su olmaz.”⁸² atasözü de farklı gruplar içerisinde yaygın bir kullanıma sahiptir. Bununla birlikte, bu sözün, özellikle Mahallemilerde ve Kürtlerde ön plana çıktığını, Kürtçe telaffuzla Süryanilerde de kullanıldığını belirtmek gerekir. Bu itibarla sözün dereceli olarak ortak bir kullanım değeri söz konusudur. “Kan”, soy ve akrabalık ile eşdeğer bir nitelikte değerlendirilebilir. Süryanilerde bu söz, küs olan kardeşleri barıştırmak, kardeşlerin birbirine küs/düşman olamayacağını vurgulamak için yer yer kullanılır.⁸³ Mahallemilerde (ve Kürtlerde) ise aynı anlam içeriğiyle, fakat hem yakın hem de geniş akrabalık çevresini de kuşatacak bir şekilde kullanılır. Burada şunu belirtmek gerekir: Atasözleri üzerinden söz konusu edilen ortaklık, kullanılan sözün, grup içi ve gruplar arasındaki sosyal dinamikleri dereceli de olsa karşılaması yönüyledir. Bu durum, özgül dinamikler merkezinde değersel etkileşimin derecesine bağlı olarak da değişebilmektedir. Meselâ; “Köpek gibi çalış, aslan gibi ye!”⁸⁴ şeklindeki atasözü, gruplar arasında bilinen bir sözdür. Süryaniler arasında da yer yer kullanılan bu söz ile hem çalışmak gerektiği hem de yorgunluktan sonraki rahatlık vurgulanır.⁸⁵ Böylece çalışmak teşvik edilerek çalışanların zem edilmemesi gerektiği de belir-

⁷⁸ Süleyman'ın Özdeyişleri, 3: 13; 9: 10; 19: 8; 24: 3-4.

⁷⁹ Bk. Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 57.

⁸⁰ Eyüp, 32: 9.

⁸¹ Akçay, *Süryani Atasözleri*, 29.

⁸² G. 14; G. 15; G. 16; G. 17; G. 19; G. 22; ayrıca bk. Kahyaoğlu ve Demircan, “Mardin'in Ömerli İlçesinde Kullanılan Bazı Atasözleri”, 106; Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 185. A: “İd-dem moysér may.” K: “Xwîn nabé av.”

⁸³ G. 1; G. 3; G. 4; G. 5; G. 6; G. 7; G. 8.

⁸⁴ S: “Şgal kîd u kalbo, aqul kîd u şer.”

⁸⁵ G. 10; G. 11.

tilir. Benzer temsili öğeler, farklı bir atasözünde de yer almaktadır: “Gezen/dolaşan köpek, oturan aslandan daha yeğdir”.⁸⁶ Bu atasözü de tembelliğe ve zor ekonomik şartlara karşı girişimde bulunulması gerektiğini belirtir. Dolayısıyla atasözlerinin etkileşimler yoluyla, ortak olan bir konu hakkında, benzer bir değerlendirme tarzının oluşmasına aracılık ettiği söylenebilir.

Ortak kullanılan atasözlerinin farklı derecelerle yorumlanmasında gruba has sosyo-kültürel dinamikler belirleyicidir. Meselâ; Süryanilerde öne çıkan “Çocuğun terbiyesi, okuldan daha iyidir.”⁸⁷ sözünde yer alan terbiye ve aile temaları genel bir değerdedir.⁸⁸ Süryanilerde bu söz, aile (anne-baba) terbiyesinin önemini ve önceliğini, ayrıca bu terbiyenin okula havale edilmemesi gerektiğini vurgulamak için kullanılmaktadır.⁸⁹ Nitekim anne-baba merkezindeki aile terbiyesi, başta baba olmak üzere bilgece bir yaşam için önemli bir sorumluluktur ve bu sorumluluk, Kutsal Kitap’ta da vaaz edilir.⁹⁰ Yani bu sözün, belirtilen hassasiyet temelinde Süryanilerin sosyo-kültürel dinamiklerine açıklık getirdiği de söylenebilir. Mahallemilerde ise; “Ev (beyt), okuldur.”⁹¹ atasözünün kullanımı yaygınlık göstermektedir.⁹² Burada “okul”, kurumsal açıdan değil, “eğitim merkezi” anlamında söz konusudur. Gündelik yaşamda bu söz hem bir ailenin eğitim sorumluluğu taşıdığını hem de her akrabalık grubunun kendine has eğitim tarzının olduğunu vurgulamak için iki anlamda da kullanılmaktadır.⁹³ Belirtilen bu farklılık göz önüne alındığında; temanın aynı olduğu, anlam içeriğinin ise sosyo-kültürel dinamiklere göre değiştiği görülmektedir.

“Koyuna bak, sütünü öyle sağ”⁹⁴ atasözü de Mardin’de ortak bir kullanıma sahiptir. Bu söz, genellikle bir işin yapılp yapılamayacağını koşullarından hareketle kararlaştırmak durumunda, bazen

⁸⁶ Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 330. A: “Kelb iddâyîr exeyrvé min seb’ râbîb.”

⁸⁷ S: “Î tarbiþo du na’imo þav mi madraþto yo.”

⁸⁸ Burada modern okullara bir tepki değil, aile terbiyesinin ihmale gelmez bir sorumluluk olduğu belirtilmektedir. Başka bir ifadeyle, öncelik aile terbiyesidir.

⁸⁹ G. 5; G. 8.

⁹⁰ Süleymanın Özdeyiþleri, 1: 7-8; 2: 1-6; 4: 10-13; 22: 6; 23: 13; 29: 17; 29: 15.

⁹¹ Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 151. A: “Îl-beyt, mektebvé.”

⁹² G. 14; G. 15; G. 16; G. 17; G. 18; G. 19; G. 21; G. 22.

⁹³ Mahallemilerdeki “beyt” olgusunun geniş bir açıklamsı için bk. Yeşilmen, *Mahallemiler*, 161-181.

⁹⁴ Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 570. A: “Tallî fil ğelemé urcî ħelibé.”

de gelin tercihinde bulunurken annesinin ahlaki ve zihinsel özelliklerinin de dikkate alınması gerektiğini belirtmek için kullanılmaktadır.⁹⁵ Gelin tercihi ile ilgili olarak Mahallemilerde yaygın olan söz ise şöyledir: “Gülü kopar ve kokla; kızı annesini soruşturmadan alma”⁹⁶ Mahallemilerde, özellikle geçmişte yaygın bir hassasiyet olarak gelin adayının sorgulanması, sadece anne baba üzerinden değil, anne soyu üzerinden de kendini göstermektedir. Bu sorgulama, kızın anne soyunu içine alan geniş akrabalık grubunun sorgulanmasını da beraberinde getirir.

Aynı kelimeler içeren, fakat farklı durumlar için kullanılan sözler de vardır. Meselâ; birinin, söylenen sözü, beklenilenin aksine duymayıp sözün yinelenmesini istemesi durumunda “Halatın başı kısadır.”⁹⁷ ifadesi söz konusu iken Mahallemilerde ise işi savaştıran birinin durumunu anlatmak için “Halatı uzundur” sözü kullanılmaktadır.⁹⁸ Birkaç farklı kelimeyle aynı durumu vurgulayan farklı örnekler de vardır: Korku sendromunu vurgulayan “Yılan tarafından ısırılan, halatın sallanmasından korkar.”⁹⁹ şeklindeki atasözü, aynı durumun belirtilmesi için Mahallemilerde şöyle yer almaktadır: “Yılan tarafından ısırılan, köpek yavrusundan korkar.”¹⁰⁰ Diğerlerinde olduğu gibi bu atasözleri de sosyo-kültürel dinamikler ile atasözü ilişkisini, aynı zamanda gruplar arası etkileşimlerin ortak söz ve kelime kullanımını beraberinde getirdiğini örneklemektedir.

Gruplar arası etkileşimi yansıtan örnekler çoğaltılabilir. Meselâ; “Kiliseden çıktı, şeriatı öğrendi.”¹⁰¹ şeklindeki atasözü, birinin, beklenmedik bir şekilde etrafındakilere nasihat etmeye başlaması

⁹⁵ G. 11.

⁹⁶ G. 14; G. 15; G. 16; G. 17; G. 18; G. 19; G. 21; G. 22; ayrıca bk. Orhan, *Midyat Yöresel Arapçası*, 55. A: “İqtif ilverdê u şimmê, lê têxîd il-bint kemo tıstaxbêr ‘alê immê.”

⁹⁷ Doğu Süryanilerinde kullanılan bu söz, konuyu örneklemesi açısından buraya aktarılmıştır. Doğu Süryanicedeki telaffuzu da şu şekildedir: “Risha d’khola kelyele.” Bk. Lethin, “Syriac Proverbs from California”, 96.

⁹⁸ G. 15; G. 17; G. 22. Ayrıca bk. Orhan, *Midyat Yöresel Arapçası*, 57. A: “Hablû tavilvê.”

⁹⁹ Afram, *Ordspråk & Aforismer*, 44; G. 2. Ayrıca bk. Lethin, “Syriac Proverbs from California”, 99. S: “U dwîşo di kurfo kozoye’ mu zhofo du hawlo.”

¹⁰⁰ G. 14; G. 15; G. 16; G. 17; G. 18; G. 19; G. 20; G. 21; G. 22; Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 459. A: “Meldoğ il-heyê, yîfze’ min cerûl-kelb.”

¹⁰¹ G. 13. A: “Tala’ min bi’ê ut’allem iş-şari’a.”

veya bilgiçlik taslaması durumunda kullanılırken Mahallemilerde ise yine aynı anlam içeriğiyle, fakat farklı kelimeler ile “Mahkemeden çıktıktan sonra konuşmayı öğrendi.”¹⁰² şeklinde söz konusudur. “Her tak tak yapan (yani çekiç vuran), demirci olmaz”¹⁰³ ile “Her tak tak yapan (yani tak tak sesi çıkaran) –kilim- dokumuyordur.”¹⁰⁴ şeklindeki atasözlerinin de müşterek bir kullanım değeri vardır. Günümüze nispeten geçmişte; demircilik, örgü, basma, mobilya, gümüş ve altın ile ilgili zanaatlarda Süryanilerin ön planda olduğu bilinmektedir. Söz bağlamında ele alındığında; Mahallemi köyleri içerisinde bazılarının dokuma tezgâhı olduğu, buna kıyasla, yerel telaffuzla “doléb” ismiyle ün kazanmış olan “çıkırık” kullanımının ise yaygın olduğu belirtilmelidir. Dolayısıyla diğerlerinde olduğu gibi bu atasözlerinin de anlam içeriği ve vurguladıkları durum açısından gruplar arası etkileşimlerle yayılmaya müsait bir özellik taşıdıkları ya da gruplar arası etkileşim neticesinde birbirine yakın okuma biçiminin oluşmasına aracılık ettikleri söylenebilir.

“Yük, yerde kalmaz.”¹⁰⁵ sözü, Süryaniler arasında ön plandadır. Bununla birlikte bu söz, ortak bir kullanım değerine de sahiptir: Zor durumdaki birine, diğerlerinin yardım edeceğini vurgulamak veya içinde olduğu zorluğun geçeceği yönünde ümit vermek için kullanılmaktadır.¹⁰⁶ “Aslan aslandı, erkek kadın fark etmez.”¹⁰⁷ atasözü de girişken ve çözüm üreten cesaretli kadınların engellenmemesini belirtmek için kullanılmaktadır.¹⁰⁸ Anıtlı’da yaşayan Süryaniler, bu sözü Kürtçe bir telaffuzla kullanırlar.¹⁰⁹ Bununla ilgili olarak şunu da belirtmek gerekir: Mahallemiler, bu sözün anlam içeriğine kıyasla gündelik yaşamda daha çok “kadın kadın-

¹⁰² G. 14; G. 19; G. 22; Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 566. A: “Tala’ min mahkeme ut’allem il-ḥakî.”

¹⁰³ G. 11; G. 19; Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 478. A: “Eynê litaqtaq mo ḥiddedvé.”

¹⁰⁴ G.19; Kahyaoğlu ve Demircan, “Mardin’in Ömerli İlçesinde Kullanılan Bazı Atasözleri”, 107; Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 108. “Eynê litaqtaq mo nisseccvé.”

¹⁰⁵ Akçay, *Süryani Atasözleri*, 17; Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 245. S: “U ṭa’ no ligfoyaş ‘al i ar’o.” A: “Ḥimél fil-ard mo yibqé.”

¹⁰⁶ G. 5; G. 9; G. 14; G. 15; G. 16; G. 18; G. 19.

¹⁰⁷ Abdülhadioğlu, *Mardin Arapça Atasözleri*, 518. A: “İs-seb’ seb’vé, ha mara ha riccél.”

¹⁰⁸ G. 11; G. 13; G. 14; G. 15; G. 16; G. 18; G. 19.

¹⁰⁹ K: “Şêr şêrâ ha jîn ha mêrâ.” veya “Şêr şêrâ çi jîn e çi mêrâ.”

dır, erkek erkektir.” sözüne yer verirler.¹¹⁰ Bu söz kullanıldığında, sosyal sorumluluk ve girişkenlik açısından kadın ve erkeğin kendi sınırları içerisinde kalması gerektiği, tartışılan bir konuda kadının erkeklere, erkeğin kadınlara müdahale etmemesi gerektiği belirtilir. Her iki söz bir arada değerlendirildiğinde, ilk ifadenin ikincisinden sonra bir savunma niteliği taşıdığı ve zamanla her ikisinin de toplumsal kullanım değeri kazandığı düşünülebilir. Tam da Ong’un sözlü kültürün dinamiklerinden bahsederken vurguladığı gibi: her bir atasözü, insanları “sözlü zekâ yarışı”na sürüklemektedir.¹¹¹ Yani canlı sözlü bağlamda; biri, “Kadın kadındır, erkek erkektir.” derken, diğerinin buna mukabil bir savunmayla “Aslan aslandır, erkek kadın fark etmez.” sözü ile karşılık vermesi durumunu çağrıştırmaktadır. Gruplar arasındaki etkileşimler, “sözlü zekâ yarışı”na uygun bir zemin üzerinden her iki söz perspektifinin oluşmasını sağlamaktadır.

Verilen atasözleri, farklı etnik gruplarda söz konusu olan ortak/benzer dinamikleri ve yorum biçimlerini örneklemektedir. Bir kısmı, benzer durumlar için kullanılmasına rağmen farklı derecelerde yorumlanmaktadır. Dışardan bakıldığında net ve kalın sınırların söz konusu olduğu düşünülen farklı etnik grupların içerden bakıldığında küçümsenmeyecek kadar benzer yönlerinin de olduğu görülmektedir. Gruplar arası etkileşimler açısından düşünüldüğünde: grup içinde oluşmuş bir atasözünün; ortak duruma (konuya) ilişkin bir okuma, yorumlama ve değerlendirme sunması halinde, o atasözünün gruplar arasında kullanım değeri kazandığı söylenebilir. Bir grup, formüle ettiği okuma ve yorumlama biçimini, atasözleri aracılığı ile sürdürürken diğer grubun -konu ortaklığına bağlı olarak- bu atasözü ile karşılaşması durumunda konu, atasözleri üzerinden dereceli olarak işlenmiş olur. Bu durum, grupların içinde konumlandığı ufuk genişliği (zenginliğini) ile birlikte, oluşan müşterek bakış açısı ve değerlendirme tarzı açısından da bir yakınlaşmayı beraberinde getirir.

¹¹⁰ G. 14; G. 15; G. 16; G. 17; G. 18; G. 19; G. 21; G. 22. Ayrıca bk. Orhan, *Midyat Yöresel Arapçası*, 64. A: “İl-mara marayé u-rricêl riccêlvé.”

¹¹¹ Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, çev. Sema Postacioğlu Banon (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), 60.

Sonuç

Bu çalışmada, atasözlerinin farklı gruplar arasındaki etkileşimlerde oynadığı rol sorgulanmıştır. Bunun için Süryani ve Mahallemi atasözlerinin; ana hatlarıyla menşei, konu vurgusu ve kullanım alanları -sosyo-kültürel dinamikler de göz önüne alınarak- karşılaştırılmıştır. Menşei itibarıyla hem Süryanilerde hem de Mahallemilerde kutsal metinlere ve bunlarla ilişkili erdemli öğütlere dayanan atasözleri tespit edilmiştir. Ek olarak hem grup içi özgül sosyo-kültürel dinamiklerden kaynaklanan hem de gruplar arası etkileşimlerle orak bir kullanım değeri kazanan atasözlerinin mevcut olduğu da görülmüştür.

Gruplar arası etkileşimler açısından iki çeşit aktarıma konu olan atasözleri tespit edilmiştir: Biri, sadece grup içi, diğeri ise hem grup içi hem de grup dışı aktarımlardır. Özgül sosyo-kültürel dinamikler ve taşıdıkları kültürel öğeler açısından farklı anlam ve vurgulamaları taşıyan atasözlerinin grup içi aktarımlara; ortak tema ve öğeler taşıyan atasözlerinin ise hem grup içi hem de grup dışı aktarımlara konu oldukları görülmüştür. Bu çerçevede atasözlerinin iki temel rolü olduğu sonucuna ulaşılmıştır: Sadece grup içi aktarımlara konu olan atasözleri, taşıdıkları özgül okuma, değerlendirme ve betimleme biçimleriyle grubun farklılığını korumasını sağlamaktadır. Menşei hangi grup olursa olsun gruplar arasında kullanım değeri kazanan atasözleri ise ortak okuma biçimine, aynı zamanda değerlendirme tarzı itibarıyla da gruplar arasında bir yakınlaşmaya ve benzerliğe aracılık etmektedir. Bu atasözleri, gruplarda müşterek bir paydayla biriken yorum zenginliğini ve eylem alanını inşa etmektedir. Böylece sosyo-kültürel olarak yapılandırılmış içerikleri ile birlikte atasözleri, taşıdıkları okuma/değerlendirme biçimi ve çeşitliliği açısından gruplar arasındaki canlı etkileşimsel bağlamın sürdürülmesine de katkı sağlamaktadır. Aynı temayı işleyen atasözlerindeki değişen yorum farklılıkları hem ortak ufkun hem de özgül farklılığın bir arada, biri diğerini eritmeden sürdürüldüğünü göstermektedir.

Konu çerçevesi itibarıyla, atasözlerinin tespit ve değerlendirilmesinde, meselenin sadece konuşulan dil ile sınırlı olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuca, sosyo-kültürel dinamiklere ek olarak bir atasözünün gündelik yaşamdaki kullanım sıklığının da belirleyici olduğunu gösteren örneklerden hareketle ulaşılmıştır. Bu açıdan Süryani atasözlerinin farklı çalışmalara konu olması gerekir. Çün-

Farklı Etnik Gruplar Arası Etkileşimlerde Atasözlerinin Rolü: Süryaniler ve Mahallemiler...
kü Türkiye'de "Süryani Atasözleri" gerekli ilgiyi görmemiştir. Mardin açısından bunun temel sebebi, Süryanilerin Midyat'ta daha çok Kürtçe, Mardin'de ise Arapça konuşmalarıdır. Makale ise dik-katlerin sosyo-kültürel dinamiklere çevrilmesi gerektiğini gözler önüne sermektedir.

Kaynakça

- Abdülhadioğlu, Ahmet. *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri*. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2019.
- Acat, Yaşar. "Mhallemî Lehçesinde Kullanılan Atasözü ve Deyimlerin Fasih Arapçada Kullanılan Atasözü ve Deyimlerle Mukayesesi", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/2 (2016): 694-704.
- Acat, Yaşar ve Emin Cengiz. "Midyat ve Çevresinde Yaşayan Mhallemi Araplarına Ait Sözlü Kültür Öğeleri". Ed. İbrahim Baz, Ruhullah Öz, Çağdaş Ertaş ve İsmet Tunç, thk. Mehmet Emin Erkan, 351-62. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Afram, Gabriel. *Ordspråk & Aforismer*. Stockholm: Författares Bokmaskin, 2010.
- Akçay, Ercan. *Süryani Atasözleri*. İstanbul: Aram Yayınevi, 2005.
- Aslan, Mehmet Ali. "Mihellemîlerde Sözlü Edebiyat Geleneği". *Makalelerle Mardin: Eğitim-Kültür- Edebiyat* 3: 241-49. İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi, 2007.
- Aydın, Suavi, Kudret Emiroğlu, Oktay Özel ve Süha Ünsal. *Mardin: Aşiret-Cemaat-Devlet*. 2. bs. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2001.
- Brockelmann, C. "Mesel". *İA* 8: 120-24. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Dolabani, Hanna. "Özdeyişler". *Süryani Büyüklerinden İnciler*. Haz. İshak Tanoğlu ve Sara Tanoğlu. Elazığ: Çağ Ofset, 2004.
- Gültekin, Alaaddin. "Ravzatu'l-'Ukûl Adlı Eserde Geçen Mesel Örneklerine Dair Bir İnceleme". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2017): 3122-39.
- Kahyaoğlu, Yasin ve Adnan Demircan. "Mardin'in Ömerli İlçesinde Kullanılan Bazı Atasözleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 16 (2006): 101-20.
- Kaya, Doğan. *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.
- Kula, Mevlüt ve Zeki Teken. "Mahalmi Atasözleri". *Makalelerle Mardin: Eğitim-Kültür- Edebiyat*. Ed. İbrahim Özcoşar, 3: 251-61. İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi, 2007.
- Kûşakcî, Ebu Yusuf. *el-Emsâlu's-Şa'biyyetu'l-Halabiyye ve Emsâl Mardin*. 2. bs. Halep: el-Mektebetu's-Suryaniyye, 1984.
- Kutsal Kitap: *Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Lethin, Joyce Bynum. "Syriac Proverbs from California". *Western Folklore* 31/2 (1972): 87-101. <https://doi.org/10.2307/1498227>.

- Mor Efrem. *Kilise Ataları Tarafından Kutsal Ruh'un Kavalı Olarak Adlandırılan Süryani Mor Efrem'in Şiirleri*. Çev. Gabriyel Akyüz. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2012.
- Ong, Walter J. *Sözlü ve Yazılı Kültür*. Çev. Sema Postacıoğlu Banon. 3. bs. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- Orhan, Davut. *Midyat Yöresel Arapçası (Muhalleme) ve Sözlü Edebiyatı*. İstanbul: Sahaflar Yayınevi, 2015.
- Oy, Aydın. "Atasözü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4:44-46. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Yeşilmen, Halit. *Mahallemler*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017.
- Yeşilmen, Halit. "Birlikte Yaşama Tecrübesine ve Ortak Yaşam Alanına İşaret Eden Kavramsal Bir Çalışma: Ebrulî Kültür (Mardin Örneği)". *Mukaddime* 10/ 1 (2019): 77-97.
- Yeşilmen, Halit. "Kadim Süryani Atasözlerinin Kaynağı ve Rolü" (Mardin Örneği), *Folklor/Edebiyat* 26/4, sy. 104 (2020): 985-1002.

Kaynak Görüşmeciler

Süryanilerden Kaynak Görüşmeciler:

- G. 1: Aktaş, Gabriyel, dt: 1947, Alagöz köyü/Midyat/Mardin.
- G. 2: Akyüz, Mihayel, dt:1986, Merkez/Mardin.
- G. 3: Aslan, Zeki, dt: 1975, Anıtlı köyü/Midyat/Mardin.
- G. 4: Ay, Hazni, dt: 1984, Anıtlı köyü/Midyat/Mardin.
- G. 5: Aydın, Bünyamin, dt: 1984, Anıtlı köyü/Midyat/Mardin.
- G. 6: Büyüç, İsa, dt: 1977, Anıtlı köyü/Midyat/Mardin.
- G. 7: Çepe, Bünyamin, dt: 1973, Anıtlı köyü/Midyat/Mardin.
- G. 8: Durmaz, Aziz, dt: 1977, Anıtlı köyü/Midyat/Mardin.
- G. 9: Kırılmaz, İliye, dt: 1950, Merkez/Mardin.
- G. 10: Türker, Yusuf, dt: 1964, Midyat/Mardin.
- G. 11: Yıldız, Aziz, dt: 1968, Bülbül köyü/Mardin.
- G. 12: Yıldız, İldız Meryem, dt: 1930, Bülbül köyü/Mardin.
- G. 13: Yıldız, Mesut, dt:1970, Bülbül köyü/Mardin.

Mahallemlerden Kaynak Görüşmeciler:

- G. 14: Bozkurt, Abdülbaki, dt: 1971, Söğütlü köyü, Midyat/Mardin.
- G. 15: Bozkurt, Ahmet, dt: 1946, Söğütlü köyü, Midyat/Mardin.
- G. 16: Karakurt, H., dt: 1936, Söğütlü köyü, Midyat/Mardin.
- G. 17: Öz, İbrahim, dt: 1942, Söğütlü köyü, Midyat/Mardin.
- G. 18: Özdemir, F., dt: 1944, Söğütlü köyü, Midyat/Mardin.
- G. 19: Özdemir, M., dt: 1961, Söğütlü köyü, Midyat/Mardin.
- G. 20: Teken, Zeki, dt: 1950, Mardin.
- G. 21: Yeşilmen, Atiye, dt: 1941, Söğütlü köyü, Midyat/Mardin.
- G. 22: Yeşilmen, Menci, dt: 1951, Söğütlü köyü, Midyat/Mardin.

Hakkâri'de Nestûrî Patrikliğinin Son Dönemi (1876-1915)

Araştırma makalesi / Research article

Yaşar KAPLAN*

The Last Period of the Nestorian Patriarchy in Hakkâri (1876-1915)

Citation/©: Kaplan, Yaşar, (2020). The Last Period of the Nestorian Patriarchy in Hakkâri (1876-1915), Milel ve Nihal, 17 (2), 249-280.

Abstract: There has been a significant number of Christian Nestorian population living in Hakkâri region alongside with the Muslims. Kochanes (Konak) has become the most important seat of the religious administration after the Patriarchy's headquarter was moved to the Mar Shalita Church there within the administration of Hakkâri towards the end of the 17th Century. The Kochanes village in Hakkâri continued to be the religious centre of the Nestorians for more than 300 years, until 1915 when the Nestorians were forced to go outside the borders of Turkey. During this time, the Muslim and Nestorian sections of the population generally lived together peacefully until the Western missionaries took a close interest in them. In this study, the activities of Mar Shimon Ruwel (1861-1903), Mar Shimon Benyamin (1903-1918) and Nimrod Effendi -who was one of the most important Nestorian figures- will be examined in detail, especially during the period between 1876 and 1915.

Keywords: Hakkâri, Nestorians, Ottoman Empire, Mar Shimun, Kochanes, Missionary.



* Arş. Gör., Hakkâri Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı [yasarkaplan111@gmail.com] ORCID: 0000-0002-3960-0221.

Atıf/©: Kaplan, Yaşar, (2020). Hakkâri’de Nestûrî Patrikliğinin Son Dönemi (1876-1915), Milet ve Nihal, 17 (2), 249-280.

Öz: Hakkâri bölgesinde Müslümanların yanı sıra önemli miktarda Hristiyan Nestûrî nüfus yaşamıştır. Patriklik merkezinin XVII. yüzyılın sonlarına doğru Hakkâri’ye bağlı Koçanis (Konak) Mar Şalita Kilisesi’ne taşınmasından sonra Nestûrîlerin en önemli dini merkezi olmuştur. 1915 yılında Nestûrîlerin Türkiye sınırları dışına çıkmaya mecbur kalmalarına kadar üç yüz yıldan fazla bir süre boyunca Hakkâri bölgesindeki Koçanis Köyü, Nestûrîlerin dini merkezi olmaya devam etmiştir. Bu süre içerisinde Müslüman unsurlar ve Nestûrî unsurlar Batılı Misyonerlerin onları fark etmesine kadar genel olarak sorunsuz bir şekilde beraber yaşamışlardır. Bu çalışmada 1876 yılından 1915 yılına kadar geçen sürede Nestûrî Kilisesi patrikliği yapmış olan Mar Şem’un Ruel (Ruvel) (1861-1903), Mar Şem’un Benyamin (1903-1918) ve önemli Nestûrî simalarından biri olan Nemrud Efendi’nin (ö. 1915) faaliyetleri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hakkâri, Nestûrîler, Osmanlı Devleti, Mar Şem’un, Koçanis, Misyonerler.

Giriş

Hristiyanlık, Roma İmparatorluğu sınırları içerisindeki yayılmasına paralel olarak Part (MÖ 247-MS 224) ve Sasani (224-651) devletleri yönetimindeki Süryani/Aramiler ve çeşitli İranlı unsurlar arasında taraftar bulmuştur. V. yüzyıldan itibaren Sasani Devleti’nin başkenti Seleucia- Ktesifon’da (Medain), Doğu Kilisesi ya da Pers Kilisesi adı altında bağımsız bir kilise şeklinde teşkilatlanmaya başlamıştır. Roma İmparatorluğu içerisindeki Hristiyanların bölünmesi ile beraber, Mopsuestialı Theodore (ö. 428) ve Nestorios’a (381-453) atfedilen kristolojik görüşler üzerinde şekillenen bu kilise diğer gruplar tarafından Nestûrî Kilisesi olarak adlandırılmıştır.¹ Bu kilise, Müslümanların yönetimi altında varlığını devam ettirmiş, tercüme faaliyetlerinde başat bir rol oynamış ve gerçekleştirdiği misyonerlik faaliyetleri ile geniş bir alana yayılmıştır. XIII. yüzyılda başlayan Moğollar ve Timurluların egemenliği ile beraber gerilemeye başlamıştır. Piskoposlar tarafından seçilen ve “Katolikos” diye isimlendirilen patrikler tarafından yönetilen Nestûrî Kilisesi,²

¹ Yusuf Habbi, *Kenisetü’l- Maşrik* (Beyrut: el-Merkezu’l-Akadîmî li’l-Ebhâs, 2013), 50-52, 122; Christoph Baumer, *Keniset’ül- Maşrik* (Duhok: Râbitetu’l-Kitabi ve’l-Udebai’l-Asuriyyin, 2009), 10, 46; Mehmet Alici, “Sasani İmparatorluğu’nun Erken Döneminde Hristiyanların Konumu ve İlk Sinodlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/1 (2015): 39; Zafer Duygu, “Doğu Kilisesi Erken Yüzyılları Üzerine Bir Değerlendirme”, *The Journal of Mesopotamian Studies, Periodical Journal for Kurdish, Arabic and Syriac Studies* 2/1 (Winter 2017): 134.

² Albert Abuna, *Tarihü’l-Kenise’i’ş-Şarkıyye*, c. 1 (Beyrut: Darü’l- Maşrik, 2002), 23-24; Kadir Albayrak, *Keldaniler ve Nesturiler* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 75-78.

XIII. ve XIV. yüzyıllarda karşılaştığı sorunlar nedeniyle patriklik merkezini birçok kez değiştirmek ve idari sorunlar ile uğraşmak zorunda kalmıştır. II. Mar Şem'un Timothy'nin (1318-1332?)³ patrikliğinden itibaren onun ailesine mensup kişiler patrik olmaya başlamışlardır. Aynı aileye mensup III. Mar Şem'un Basibdi (1480-1502) döneminde kilisenin birlik ve beraberliğini koruma güdüsüyle kendiliğinden gelişen bu fiili durum, kanun haline getirilerek resmen veraset sistemine geçilmiştir. Patriklerin verasetle belirlenmesi (Natar Kursi) ile beraber şu hükümler kabul edilmiştir: Patrik seçimi iptal edilerek veraset usulüne geçilmiş ve buna göre patrik, Beyti Ebevi ailesi fertleri arasından seçilecektir. Ailenin en büyük erkek çocuğu daha patrik hayatta iken tespit edilerek halef (*Nazarite*) gösterilecek ve başpiskopos (*matran*) olarak takdis edilecektir. Patrik adayı olarak belirlenen kişi hayatı boyunca; evlenmemek, et yememek ve sakalını tıraş etmemek gibi kurallara uyacaktır. Müstakbel patriğin annesi de hamile olduğu andan çocuk sütten kesilinceye kadar et tüketmeyecektir.⁴ 1318'den 1975'e kadar Nestûrî Kilisesi'nin patrikliğini yapan bu aile, Nestûrîler tarafından "Abuna" ya da "Beyti Ebevi"⁵ olarak isimlendirilmiştir. Patrikler evlenmediği için patriklik amcadan-yeğene ya da kardeşten kardeşe geçmiştir. Musul yakınlarındaki Elkoş'ta bulunan Rabban Hürmüzd Manastırı Patriklik merkezi olarak kullanılmaya başlanmıştır.⁶

³ II. Denha'dan (1336-1381/2) XVII. yüzyıla kadar görev olan patrikler ve patriklik süreleri ile ilgili farklı listeler bulunmaktadır. Bkz. Thomas A. Carlson, *Christianity in Fifteenth-Century Iraq* (UK: Cambridge University Press, 2019), 265, 269-271.

⁴ Mar Eliya Abuna, *Tarihu Betariket'il-Beyti Ebevi* (Duhok: Darü'l- Maşriki's-Sakafi, 2008), 31-32.

⁵ Aubrey Russel Vine, *The Nestorian Churches* (London: Independent Press, 1937), 173; Mar Eliya, *Tarihu Betariketi*, 15-16. Bu ailenin kökleri Duhok'a dayanmaktadır. III. Mar Şem'un Basibdi'nin dördüncü kuşak dedesi olan İbrahim, buradan göç ederek Erbil'in Basibdi köyüne yerleşmiştir. 1491 yılında Akkoyunlu hükümdarı Sultan Yakup tarafından dönemin Nestûrî patriği III. Mar Şem'un Basibdi'ye verilen bazı vakıf ve satış işlemlerine ait vesikalarda patriğin soy kütüğü şöyle kaydedilmiştir: "Şem'un b. Ferec b. Hanna b. İbrahim Basibdi". Bkz. Mar Eliya, *Tarihu Betariketi*, 35.

⁶ Beyti Ebevi ailesi 1426 tarihinden itibaren Elkoş'a yerleşmişti. Basibdi, Cizre'ye yerleşmiş ama ondan sonraki patrikler tekrar Elkoş'a yerleşmişlerdir. Bkz. Mar Eliya, *Tarihu Betariketi*, 39.

Nestûrî Kilisesi'nde Bölünme

Nestûrî Kilisesi'ni birlik halinde tutmak için uygulanmaya başlanan veraset sistemi kısa bir süre sonra kilisede bölünmelere sebep olmuştur. V. Mar Şem'un Denha Koryal Ferec (1538-1551), yeğeni Hananişo'yu patrik halefi olarak seçmiştir. Ancak kendisi daha hayatta iken patrik halefi ölünce yerine VIII. Mar Şem'un İšo'yab'ı (1551-1558) halefi olarak takdis etmiştir. Patrik ölünce yerine geçen yeni patriğin sekiz yaşında bir çocuk olmasından dolayı Rabban Hürmüzd Manastırı rahiplerinden Akreli Yuhanna Sulaka buna karşı çıkmıştır. Kilisenin büyük çoğunluğunun desteğini alan Sulaka patrik olarak kutsanmak üzere Roma'ya gönderilmiştir. Katolik mezhebine geçmesi ile beraber Papa III. Julius (1550-1555) tarafından takdis edilerek 1553'te Diyarbakır'da yeni kurulan patrikliğin başına getirilmiştir.⁷ Böylece Nestûrî Kilisesi Elkoş ve Diyarbakır patriklikleri şeklinde ikiye ayrılmıştır. Yuhanna Sulaka çizgisinde devam eden patrikler kısa bir süre sonra Urmiye havalisine taşınmışlardır.

Veraset sistemini sürdüren Elkoş Patriği VIII. Eliya Hananişo (1617- 1660) döneminde patrik seçimi ile ilgili yaşanan bir tartışma yeni bir bölünmeyi beraberinde getirmiştir. VIII. Eliya'nın kardeş olan yeğenlerinden Denha'nın İšo'yab ve İbrahim'in Hananişo isimli çocukları vardır ve her ikisi de patrikliğe adanmıştır. Veraset kanununa göre büyük oğul olan İšo'yab'ın patrik halefi olarak takdis etmesi gerekmektedir. Fakat patrik onun yerine Hananişo'yu halefi olarak takdis etmiştir. Bunun üzerine duruma çok içerlenen Denha, yeğeni Hananişo'yu öldürerek ailesiyle beraber Urmiye/Husrova'ya kaçmış (1653) ve orada Yuhanna Sulaka çizgisini devam ettiren IV. Şem'un Yuhanna'nın (1653-1692) yanına sığınmıştır. IV. Şem'un Yuhanna, 1572'de Roma ile tüm bağlarını kopararak Nestûrî Kilisesi çizgisine dönmüştür. Musul/Elkoş'tan kaçarak buraya sığınan Denha ve oğlu İšo'yab, Abuna ailesine mensup olmalarından dolayı bölgedeki Nestûrîler tarafından büyük saygı görmüşlerdir. IV. Şem'un Yuhanna'nın 1692 yılında ölmesi ile beraber

⁷ Yuhanna Sulaka 1555 yılında Elkoş'taki patriğin entrikaları neticesinde Bahdinin emiri tarafından İmadiye'de idam edilmiştir. Bazı çalışmalarda Amid (Diyarbakır) ve İmadiye (Şimdiki Duhok'un bir ilçesi) isimlerinin karıştırılmasından dolayı Sulaka'nın Diyarbakır Paşası tarafından öldürüldüğü şeklinde yanlış bir anlaşıma ortaya çıkmıştır. Bkz. Mar Eliya, *Tarihu Betariketi*, 52-53.

İšo’yab patrik seçilmiş ve Hakkâri’nin Koçanis⁸ köyüne yerleşmiştir. Koçanis’ta kitabesinde 1689’da yapıldığı belirtilen Mar Şalita Kilisesi patriklik merkezi yapılmıştır. Urmiye’deki Roma’ya bağlı kilisenin Nestûrîliğe dönmesi ve Koçanis’e taşınması ile beraber Roma Katolik Kilisesi’ne bağlı Yuhanna Sulaka çizgisi sona ermiştir. Bunun üzerine Roma Katolik Kilisesi tarafından Diyarbakır’da yeni bir Keldanî Patrikliği oluşturularak I. Yusuf (1681-1696) buraya patrik olarak atanmıştır.⁹ Böylece Nestûrî Kilisesi üç patrikliğe bölünmüştür:

Eliyalar: Musul /Elkoş Rabban Hürmüzd Manastırı’nı merkez edinmiş ve Eliya unvanını kullanmışlardır. Abuna ailesine mensup olup veraset sistemini devam ettirmişlerdir. Nestûrî geleneğine bağlı olmakla beraber her fırsatta Roma ile birleşmeye çalışmıştır.

Yusufler: Yusuf Sulaka tarafından kurulan ve Roma Kilisesi’ne bağlı olan çizginin Urmiye/Husrova’da sona ermesiyle Diyarbakır’da yeniden ihdas edilmiştir. Roma ile birleşmiş ve patrikleri Yusuf unvanını kullanmışlardır.

Şem’uniler: Musul/Elkoş’taki Abuna ailesi mensupları tarafından Hakkâri/Koçanis’te kurulmuştur. Nestûrî geleneğini devam ettirmişlerdir.¹⁰

Elkoş ve Diyarbakır patriklikleri 1830’da birleşmiş, tamamen Roma’ya bağlanarak Keldanî Patrikliği adını almış ve veraset sistemine son verilmiştir.¹¹ Beyti Ebevi ailesinin patrikliği Hakkâri/Koçanis’daki Şem’uniler arasında devam etmiştir.

Hakkâri’de Hristiyan Varlığı ve Abuna Ailesinin Koçanis’e Yerleşmesi

Nestûrî kaynakları, Hakkâri’deki Hristiyan varlığı patrikliğin bölgeye yerleşmesinden çok öncesine dayanmasına rağmen XIV. yüz-

⁸ Hakkâri’nin 18 km kuzeydoğusunda bulunmaktadır.

⁹ Mar Eliya, *Tarihu Betariketi*, 59-80.

¹⁰ Muvaffık Nisko, *es- Süryanî İsmu’l- Hakiki li’l- Aramiyyin ve’l- Aşuriyyin ve’l- Kildan*, (Beyrut: Bisan li’n-Neşri ve’t-Tevzii’ ve’l- ‘İlam, 2012), 39; Ramazan Turgut, “Koçanis: Üç Asırlık Nestûrî Patrikhane Merkezi (1600-1915)”, *Uluslararası Tarihte Hakkâri Sempozyumu Bildirileri*, c. 2 (Ankara: Hakkâri Üniversitesi Yayınları, 2016), 21-23.

¹¹ Aziz S. Atiya, *Doğu Hristiyanlığı Tarihi* (İstanbul: Doz Yayınları, 2005), 308; Kadir Albayrak, “Keldânîler”, *DİA*, (İstanbul: 2002), XXV: 209.

yıldan önceki Hristiyan varlığı hakkında birkaç atıf dışında herhangi bir malumat vermemektedir. Bu kısa atıflarda Doğu Kiliyesi'nin kurucusu olarak kabul edilen yetmişlerden Mar Mari'nin MS. I. yüzyılın sonları ve II. yüzyılın başları arasında öğrencileri ile beraber Erzen, Nusaybin, Musul, Erbil güzergâhında misyon faaliyetlerini gerçekleştirirken öğrencisi Tomas'ı; Dasen, Zawzan, Ermenistan ve Med havalisine¹² göndermiş ve Tomas son olarak Gawar (Yüksekova) bölgesinde öldürülmüştür.¹³ Beth Dasen ve Beth Begash piskoposluk bölgeleri V. yüzyıldan beri bilinmelerine rağmen günümüz Hakkâri bölgesinden ziyade Duhok ve Erbil bölgelerini içermektedir. Bunun dışında kilise geleneği tarafından Jilo (Cilo) bölgesindeki Mar Zay'a aziz kültü IV. yüzyıla kadar götürülmektedir. Ancak bu atıflar dışında 1400lü yıllara kadar Hakkâri bölgesindeki Hristiyan varlığı ile ilgili derin bir sessizlik sürmüştür. Nestûrî geleneğine göre Hakkâri bölgesindeki Hristiyan yerleşimi esas olarak Timur'un baskıları sonucu Musul bölgesinden kaçarak bölgeye sığınan Hristiyanlar tarafından gerçekleştirilmiştir.¹⁴ Buradaki Hristiyan varlığı esas olarak Moğol ve Timur dönemlerinden sonra dağılma ve gerileme sürecine giren kilisenin varlığını devam ettirmek için Musul- Van- Urmiye arasındaki dağlık alana sığınmaya başlaması ile görünür hale gelmeye başlamıştır. Hakkâri- Yüksekova- Çukurca üçgeninde bulunan derin vadilerde ve dağ yamaçlarında aşiretler halinde kümelenmiş Nestûrîlerin varlığı ile ilgili ilk bilgiler Şerefname'de (1597) geçmektedir.¹⁵ 1587-1640 yılları arası Hakkâri Beyliği emirlerinin tarihini ele alan "Mirname" isimli

¹² Beth Dasen; günümüz Duhok sınırları içerisinde, doğuda Akre ilçesinden Duhok şehir merkezine uzanan hattın İmadiye ilçesini de içine alarak günümüz Hakkâri sınırlarının güney bölgelerine kadar uzanan dağlık bölge için kullanılmaktadır. Beth Bagash, Erbil'in kuzey bölgelerini içermektedir. Zawzan, İslam kaynaklarında Musul'un kuzeyindeki dağlardan Ahlat'a ve Dicle'nin doğusundan Urmiye yakınlarına kadar olan geniş bir bölgeyi ihtiva etmekte olup yaylak anlamına gelmektedir. Geniş bilgi için bkz. Jean M. Fiey, *Assyrie Chrétienne*, v. I, (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1965). Ayrıca Yakut el-Hamevi, *Mu'cemu'l-Buldan*, (Beyrut: Dâr Sâdir, 1979), III, 158.

¹³ Amir Harrah, *The Acts of Mar Mari, the Apostle* (Leiden-Boston: Brill, 2005), 23-27; Albert Abuna, *Şühedaü'l-Maşrik* (Bağdat: yy, 1985), I, 19.

¹⁴ James F. Coakley, "Hakkâri", *GEDSH*, (ed. Sebastian P. Brock et al.), Gorgias Press, (New Jersey 2011), 186; David Wilmshurst, *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318-1913*, CSCO; Subsidia, v. 582, Tomus 104, (Louvain: Peeters, 2000), 227-228.

¹⁵ Şerefhan Bidlisi, *Şerefname*, (Diyarbakır: Deng Yayınları, 2006), 76-77.

eserde, Hakkâri bölgesindeki Hıristiyanlar “Mesihi” olarak isimlendirilmekte ve Hakkâri ile Bahdınan (İmadiye) emirleri arasındaki savaşlarda Hakkârili aşiretler ile beraber hareket ettikleri nakledilmektedir.¹⁶ Husrova/Urmiye’de patriklik yapan ve kısa bir süreliğine Koçanis’ı patriklik merkezi olarak kullanan Mar Eşai Şem’un (1638–1653) ölmeden kısa bir süre önce Roma’ya yazdığı mektupta kendisine bağlı olan bölgelerden bahsederken Çölemerik, Berwar, Gever, Cilo, Baz, Dasın, Tıxuma, Tiyari¹⁷ gibi Hakkâri bölgesinde bulunan yerleşim yerlerinin isimlerini zikretmiştir. Elkoş ve Diyarbakır’daki patriklikler Osmanlı Devleti’nin idari yapısı içerisinde yerlerini almışlar ve devletle olan ilişkilerini Ermeni Kilisesi üzerinden yürütmüşlerdir.¹⁸ Ancak Koçanis’te faaliyet gösteren Nestûrî Patrikliği XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar Osmanlı Devleti’nin idari sistemi içerisinde yer almamış, hatta devletin bu patrikliğin varlığından bile haberi olmamıştır. Hakkâri emirleri tarafından hükümet ve yurtluk- ocaklık şeklinde yönetilen bu bölgede, Osmanlının memurları olmadığı için doğrudan Hakkâri beylerine tabi olmuş, vergi ve cizyelerini onlara vermişlerdir. Cizre emiri Bedirhan Bey’in Nestûrîlere yönelik askerî harekâtlarından sonra Osmanlının gündemine girmiş ve bu tarihten itibaren “Nestûrî Taifesi” veya “Nestûrî Milleti” şeklinde Osmanlı yazışmalarında görünmeye başlamışlardır. Nestûrî Patriği ise Nestûrîlerden sorumlu resmi bir görevli olarak görülmüş ve kendisine maaş bağlanmıştır. Patrik unvanı yerine “Nestûrî Reis-i Ruhanisi” olarak tanımlanmıştır.¹⁹ Osmanlı Devlet Salnamelerinde Nesturi Patrikliğine hiç yer verilmemiştir.²⁰ Nestûrî patrikleri bu dönemden sonra sadece Nestûrîlerin

¹⁶ Bu eser, Hakkâri emirlerinden Yahya Bey (1611-1617) ve İmadeddin’in (1633-1640) kâtipliğini yapan Temer Yazıcı tarafından Farsça manzum olarak kaleme alınmıştır. Bu eserin bir kopyası özel kütüphanemizde bulunmaktadır.

¹⁷ Mar Eliya, *Tarihu Betariketi*, 60.

¹⁸ Canan Seyfeli, “Osmanlı Devlet Salnamelerinde Süryaniler (1847-1918)”, *Süryanilik ve Süryaniler*, Haz. Ahmet Taşğın, Eyyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli, (Ankara: Orient Yayınları, 2005), 82-84; İbrahim Özcoşar, *19. Yüzyılda Mardin Süryanileri*, (Basılmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri: 2006), 43. 19. yüzyılın ilk yarısından önce Nestûrîler ya da Keldanîler için kullanılan Murahhasa veya Marhasa terimi sadece Diyarbakır ve Elkoş/Musul Patrikliklerini kapsamaktadır. Canan Seyfeli, “Keldanî Patrikliğinin İdaresi ve Osmanlı Devlet Salnameleri”, *SBARD*, 32/2 (Güz, 2018), 92, 101.

¹⁹ BOA, HR.MKT. 2.29 (9 Safer 1260); BOA, A.MKT.MVL. 51.42 (25 C. Evvel 1268); BOA, A.MKT.MVL. 49.29 (26 Zilka’de 1268); BOA, A.MKT.UM. 444.85 (12 C. Ahir 1277).

²⁰ Seyfeli, “Keldanî”, 91.

dini önderi olarak görülmemiş aynı zamanda Nestûrîlerden alınacak vergilerin tahsili için de görevlendirilmişlerdir.²¹

XIX. yüzyılın başlarından itibaren Nestûrîler arasında faaliyetlerine başlayan batılı misyonerlerin faaliyetleri iki dönemde yoğunlaşmıştır. Bunlardan ilk dönem 1830-1850 yılları ve ikinci dönem ise 1880-1914 yılları arasına tarihlenmektedir.²² Aradaki fasıla Bedirhan Bey'in Nestûrîlere yönelik harekâtı neticesinde ortaya çıkan güvenlik endişesine dayanmaktadır. Ancak Berlin Antlaşması (1878) ile Hristiyanların bulunduğu eyaletlerde ıslahat yapılacağına kabulü ile ikinci dönem misyonerlik faaliyetleri yeniden başlamıştır.²³ Urmiye, Musul ve Van'da kurulan misyonerlik merkezleri üzerinden Nestûrîler arasında yoğun çalışmalar başlamıştır. Urmiye Nestûrîleri genel olarak Rusya himayesinde Ortodoks Mezhebine geçerken İngiliz ve Amerikan Protestan misyonerleri ile Roma Katolik misyonerleri Hakkâri Nestûrîleri üzerinde kıyasıya bir mücadeleye girişmişlerdir. Ancak İngiltere Canterbury Başpiskoposluğunun Urmiye'de "Arcbishop of Canterbury's Assyrian Mission" isimli bir merkez kurması ve William Henry Browne'u Koçanis'a yerleştirmesiyle bir adım öne geçmiştir. Bu misyoner 1886'dan 1913 yılına kadar Koçanis'ta çalışmalarını yürütmüştür.²⁴

XVI. Mar Şem'un Ruel (1861-1903) ve Patrikliği

Ruel, kendisinden önce patrik olan Abraham'ın (1820-1861) kardeşi Benyamin'in oğludur. Abraham hayatta iken veraset usulüne uygun olarak kendisini patrik adayı olarak kutsamıştır. Genç yaşta patrik olmuştur. Papa IX. Pius, Musul Katolik Keldanî Kilisesi patriği Yusuf Avdo'nun (1847-1878) aracılığıyla 8 Aralık 1869'da düzenlenen Birinci Vatikan Konsili'ne davet edilmiştir. Konsile katılmak istemesine rağmen babası Benyamin izin vermemiştir.²⁵ Ruel,

²¹ Murat Gökhan Dalyan, *19. Yüzyıl'da Nasturiler (İdari Sosyal Yapı ve Siyasi İlişkileri)*, (Basılmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta: 2009), 29.

²² Jelle Verheij, "Hakkâri, 'Batılılar' ve 'Nasturiler' Hakkâri'nin 19. Yüzyıl Tarihi ile İlgili Avrupa ve Amerikan Kaynakları", *Uluslararası Tarihte Hakkâri Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara: Hakkâri Üniversitesi Yayınları, 2014), 79-93.

²³ Geniş bilgi için bkz. Selahattin Satılmış, *I. Dünya Savaşı Öncesinde Nestûrîler ve Misyonerlik Faaliyetleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir: 2006), 87-163; Dalyan, *19. Yüzyıl'da*, 122-150, Tarkan Ziya Arvas, *Hakkâri Nasturileri (1836-1936)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van: 2010), 92-117.

²⁴ BOA, A.MKT.MHM. 489.25.2 (24 Receb 1303); Satılmış, *I. Dünya*, 122- 124.

²⁵ Mar Eliya, *Tarihu Betariketi*, 133-134.

yabancı misyonerler ile en fazla ilişki kuran Nestûrî patriği olarak öne çıkmaktadır. Osmanlı Devleti; bölgedeki yabancı misyonerlerin faaliyetleri ve patriğin onlarla ilişkisi, Kürt- Nestûrî çatışmaları ve Berlin Antlaşması’ndan sonra büyüyen Ermeni olayları karşısında bir Nestûrî Meselesinin ortaya çıkmaması için çeşitli tedbirlere başvurmuştur. Bu meyanda Hakkâri’de merkezi otoritenin sağlanması için idari yapılanmada bazı değişiklikler yapılmış,²⁶ patriğe maaş bağlanmış ve çeşitli nişanlarla taltif edilmiştir.²⁷ Fakat bütün bunlara rağmen yabancı misyonerler ve devlet temsilcileri ile çalışmalarını devam ettirmiştir. Bazı yazışmalarının ele geçirilmesi, onu, Osmanlı Devleti nezdinde daha da şüpheli bir hale getirmiştir. Mart 1891’de Van’dan gönderilen bir yazıya göre Urmiye Ermenileri tarafından Mar Şem’un’a gönderilen bazı evraklar Bajêrge’de (Esendere) ele geçirilmiştir.²⁸ Yine Eylül 1892’de kendisi tarafından yazılıp bazı Nestûrî meliklerine (ağalarına) gönderilmiş mektuplar yakalanmıştır. Bu mektuplar patriğin amcaoğlu Nemrud tarafından çevrilmiş ve Van Valisi Bahri Bey tarafından Bab-ı Âli’ye gönderilmişlerdir.²⁹ Bahri Bey, Nemrud Efendi’nin devlete sadık bir adam olduğunu ifade ederek Hakkâri mutasarrıfı Ali Rıza Bey tarafından onun ve Tiyari Aşireti Reisi Melik İsmail’in Osmanlı namına kazanılmış olduklarını aktarmaktadır. Buna göre Nestûrîler; Nemrud ve Mar Şem’un taraftarları şeklinde ikiye ayrılmıştır.³⁰ Mar Şem’un, mektubun kendisine ait olduğunu inkâr etmiş fakat yapılan tahkikat sonucunda ona ait olduğu kesinlik kazanmıştır.³¹ Mahallî idare, Hakkâri sancak merkezinin Elbak (Başkale) olmasına ve güç kullanılarak yakalanmasının menfî etkilere mâtuf olmasına binaen temkinli davranmıştır. Tiyari Meliki İsmail’in, valinin yanına gelerek hükümetin emirlerine itaat göstermesi Mar Şem’un’u oldukça kızdırmıştır. Tiyar’e giden patrik, Melik İsmail’i köyden kovmuş ve aforoz etmiştir. Bu duruma kızan Melik İsmail de Koçanıs’ta bulunan Amerikan misyonerinin kendisine 15 Eylül 1892’de gönderdiği

²⁶ 24 Ağustos 1886’da Mar Şem’un Ruel, Elbak idare azasından Şeyh Hamid’in hükümet dairelerine kendi adamlarını yerleştirmesinden dolayı kendilerine haksızlık yaptığına dair şikâyetinde bulunmuştur. Bkz. BOA, DH.MKT.1361.178. (12 Ağustos 1302).

²⁷ Arvas, *Hakkâri*, 123-125.

²⁸ BOA, Y.MTV. 49.38.1 (12 Mart 1307).

²⁹ BOA, İ.HUS. 4.16.6 (11 Eylül 1308).

³⁰ BOA, İ.HUS. 4.16.6 (11 Eylül 1308)

³¹ BOA, BEO. 86. 6446 (14 Eylül 1308); BOA, BEO. 77. 5731 (14 Eylül 1308).

İngilizce bir mektubu hükümet yetkililerine teslim etmiştir.³² Mar Şem'un daha yakalanıp mahkeme edilmeden bu sefer Rusya'ya gönderilmek üzere birkaç sene evvel yazıp göndermediği bir mektubu Ocak 1893'te ele geçirilmiştir. Mektupta Rusya Devleti'nin himayesine girmek talebinde bulunduğu anlaşılmıştır.³³ Bütün bunların üzerine oldukça zor durumda kalan Mar Şem'un Ruel, mahkeme edilmek üzere Elbak'a geleceğini hükümet yetkililerine bildirmiş ve Temmuz ayında teslim olmuştur.³⁴ Elbak'a gelen patrik, hakkındaki şüpheleri gidermek için buradaki Osmanlı askerlerine para dağıtmak istemiştir.³⁵ Patriğin özellikle 93 Harbi'nden sonra bölgede etkinliğini artıran Rusya ile Ermeni olayları bağlamında bir takım kazançlar elde etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Osmanlı Devleti durumunun nezaketine binaen patriğe ceza vermeyi uygun bulmamış, bunun yerine çeşitli uyarılarda bulunulmuştur. 15 Temmuz 1893'te affedilmesini isteyen bir telgraf³⁶ göndermiş, 18 Temmuz 1893'te bu defalığına affedildiği belirtilmiştir³⁷ ve ardından devlete olan bağlılığını sağlamak için maaş ve bir nişan ile taltif edilmiştir.³⁸

Van Valisi Bahri Bey, Nestûrîler ile ilgilenmiş ve özellikle Mar Şem'un'un faaliyetlerini izlemiştir. Fakat bütün bunlara rağmen patrik, Ruslar ve İngilizler ile ilişkilerini devam ettirmiştir. Haziran 1894'te Londra'da bulunan dört Nestûrî tarafından Mar Şem'un'a 3 Mayıs 1894 tarihinde gönderilen mektuplar hükümet tarafından ele geçirilmiştir.³⁹ Van valiliğinin baskısı altında olan patrik bu durumu değiştirmek için İngiltere Canterbury Piskoposluğuna mektup göndererek İngiltere hükümetinin Osmanlı Devleti nezdinde kendilerine yardım etmesini istemiştir. Eylül 1894 yılında gönderdiği bu mektubunda; İstanbul'da Nestûrî bir vekilin ikamet etmesini ve Mar Şem'un'un Bab-ı Âli ile doğrudan muhaberede bulunmasına müsaade edilmesini talep etmiştir. Patrik mektubunda şu hususlara değinmektedir: "Valinin (Van Valisi Bahri Bey) yönetim biçimi Mar

³² BOA, Y.MTV. 69.77.1 (28 Eylül 1308).

³³ BOA, Y.MTV. 73.195.2 (2 K. Sani 1308); BOA, BEO. 132.19868.2 (11 C. Evvel 1310); BOA, Y.A.HUS. 278.16.2 (1 Temmuz 1309).

³⁴ BOA, Y.A.HUS. 275.119.1 (1 Haziran 1309); Y.A.HUS. 278.16.2 (1 Temmuz 1309).

³⁵ BOA, Y.MTV. 72/10 (18 C. Ahir 1310).

³⁶ BOA, Y.A.HUS. 278.32.2 (2 Temmuz 1309).

³⁷ BOA, BEO. 251.18751 (23 Temmuz 1309); BOA, Y.A.HUS. 278.32.001 (5 Temmuz 1309).

³⁸ BOA, A.MKT. MHM. 669.5. (20 Safer 1314); BOA, A. MKT. MHM. 669.3 (7 Safer 1314).

³⁹ BOA, BEO. 420.31433 (9 Zilhicce 1311).

Şem’un’un konumunu sekteye uğratmakta ve kilisesi ile cemaatini zaafa uğratmaktadır. Normalde Nestûrî cemaatinin sorunları ile ilgilenmek Mar Şem’un’un görevi iken bu görev, açıkça ona karşı gelen Nemrud’a tevdi edilmiştir. Nemrud desteklenmekte ve bu da nahoş olayların ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Mahallî meclis, Nestûrî nahiyeleri meclislerinden her birinde Nestûrî bulunacak surette cânibi hükümeti seniye tarafından oluşturulmuştur. Hâlbuki şu son zamanlarda ilgili meclislerin azaları eskiden olduğu gibi benim tarafımdan değil, yerel yöneticilerin emrinde olan kişiler tarafından belirlenmektedir. Dolayısı ile Mar Şem’un ikinci plana atılmakta ve sekiz aydan beri maaşı verilmemektedir. Ayrıca Nemrud, 80 altın değerindeki buğday yükünü ele geçirerek kendi tasarrufuna almış ve patrik, maddi olarak zarara uğramıştır”.⁴⁰ Mektuptan anlaşıldığı gibi onun siyasi ve idari yetkilerinin sınırlandırıldığı ve sadece dinî yetkilerini kullanması istendiği anlaşılmaktadır. Nestûrîler ile ilgili siyasi ve idari işler, mahallî yöneticiler ile uyumlu bir şekilde çalışan Nemrud ve adamlarına bırakılmıştır. Bu durum da patrik ailesi arasında ayrılıkların derinleşmesine neden olmuştur. İngiltere, patriğin taleplerini Osmanlı hükümetine bildirmiş ve hükümet de Bahri Bey’den değerlendirmesini istemiştir. Bunun üzerine Bahri Bey; “Nestûrîlerin meclis-i ruhanileri olmayıp onların dini işleri, reis-i millet olan Mar Şem’un tarafından, ilgili din adamları vasıtasıyla idare edilmekte olduğundan bizim Meclis-i Ruhani seçimlerine müdahale etmek gibi bir durumumuz olmamıştır”⁴¹ diye cevap vermiştir. Vali, Mar Şem’un’un dini işler ile meşgul olmasına kimsenin karışmadığını ancak politika ile ilgilenmesine müsaade edilmediğini ifade etmiştir. Fakat bütün bunlara rağmen tam anlamıyla Browne ile Mar Şem’un’un Osmanlı Devleti’ne karşı olan faaliyetleri durdurulamamıştır. Nitekim vali, Bab-ı Âli’ye gönderdiği yazılarda Browne’nin faaliyetlerini etraflı bir şekilde aktarmıştır.⁴²

Mar Şem’un Ruel ile Nemrud Efendi Çekişmesi

Nemrud, Ruel’in amcası İshak’ın oğludur. Abraham, Şilimun, Şemuil ve Ebi Şalum isimli kardeşleri vardır. İshak öldüğü için Nemrud ve kardeşlerinin bakımını Mar Şem’un üstlenmiştir. Bunlardan

⁴⁰ BOA, A.MKT.MHM. 533.19.5 (6 Eylül 1310).

⁴¹ BOA, A.MKT.MHM. 533.19.6 (22 Eylül 1310).

⁴² BOA, Y.MTV. 108.22.2 (21 Eylül 1310); BOA, Y.PRK.UM. 30.10 (30 Mayıs 1310).

Abraham 1884 yılında patrik adayı (*nazarite*) olarak takdis edilmiştir. En büyük patrik adayı Abraham olduğu için Nemrud ve kardeşleri, Ruel'den sonra patrikliğin kendi uhdelerine geçmesini umuyorlardı. Ancak daha sonra Patrik ile Nemrud arasında ortaya çıkan ihtilaflardan ve onların Keldanî Katolik Kilisesi'ne meyilli olmalarından dolayı bunu arzu etmemiştir.⁴³ Ruel'in Osmanlı Devleti ile ilişkileri iyi olmamasına rağmen Nemrud'un; akıllı ve güvenilir biri olması ve Türkçe, Kürtçe ve Süryanice dillerine hâkim olması, onun mahallî yöneticiler tarafından ön plana çıkarılmasında etkili olmuştur. Özellikle Bahri Bey, Nemrud'u koruyup kollamış ve Nestûrîlerin idaresi ile ilgili görevler tevdi etmiştir. Ocak 1895'te Şemdinli Matranı İshak ile idare meclisi üyesi olan Nemrud Efendi'ye maaş tahsis edilmiştir.⁴⁴ Hakkâri meclis üyeliği dışında Bidayet Mahkeme Reisliği de yapmıştır.⁴⁵ Nemrud, aynı zamanda Kürt ileri gelenleri ile de güzel ilişkiler kurmuş ve evi sürekli misafirler ile dolup taşmıştır. Ruel'den daha fazla öne çıkmaya başlamış ve toplumsal sorunların çözümünde yardımına başvurulmuştur.⁴⁶ Bundan dolayı ikisi arasında derin ihtilaflar oluşmuş; Patrik ailesi ile Nestûrîler arasında Mar Şem'un taraftarları ve Nemrud taraftarları şeklinde iki grup ortaya çıkmıştır. Bu durum neticesinde Nemrud'un desteklediği Keldanî Katolik papazlar Nestûrîler arasında faaliyetlerini artırmaya başlamışlardır.⁴⁷

1900'lü yılların sonlarına doğru Ruel-Nemrud çekişmesi İngiliz-Fransız misyonerleri çekişmesine dönüşmüştür. 1898 yılında Per de Frans isimli Katolik misyoner Hakkâri ve civarına gönderilmiştir.⁴⁸ Fransız Katolikler Nemrud'un nüfuzunu da kullanarak Nestûrîler arasında taraftar kazanma konusunda oldukça ümitli oldukları için Van'da bir misyon açmışlar ve çalışmalarını buradan yönetmişlerdir.⁴⁹ Mar Şem'un ve İngilizler bu durumdan oldukça rahatsız olmuşlardır. Nitekim Mar Şem'un'un bir taraftarı Tiyari

⁴³ Mar Eliya, *Tarihu Betariketi*, 135-136.

⁴⁴ BOA, DH.MKT. 337.73.1 (11 K. Sani 1310).

⁴⁵ Arvas, *Hakkâri*, 147.

⁴⁶ BOA, DH.ŞFR. 194.42 (25 Haziran 1312).

⁴⁷ Mar Eliy, *Tarihu Betariketi*, 135-138.

⁴⁸ BOA, Y.PRK.ASK. 144.84 (7 Eylül 1314); BOA, A.MKT.MHM. 642.2 (5 Temmuz 1315). Bu tarih ve sonrası salnamelerde Van, Çölemerik, Urmiye, Salmas, Gever vb. bölgelerde Katolik Keldanî Kilisesi'ne bağlı birçok papazın görev yaptığı anlaşılmaktadır. Bkz. Seyfeli, "Keldanî", 111-117.

⁴⁹ Mar Eliya, *Tarihu Betariketi*, 143.

Reis-i Ruhanisi adı ile Nisan 1899'da Nemrud ile Fransa Van konsolosunun halka para dağıtarak Katolik yaptıklarına dair şikâyetinde bulunmuştur.⁵⁰ Buna göre Nemrud Efendi Katolikliğe meyilli olup Fransa konsolosluğuyla ilişki içerisinde ve kendi adına bir mühür bastırarak yazışmalarda bulunmaktadır.⁵¹ Hem İngiltere hükümeti hem de Fransa hükümeti kendi taraftarı olan Nestûrî gruplar lehine Osmanlı Devleti nezdinde çeşitli girişimlerde bulunmaya başlamışlardır. İngilizler ayrıca Urmiye'deki misyonlarını Van'a taşıma kararı almışlardır.

Nemrud bir hamle yaparak taraftarları ile beraber Keldanî Katolik Kilisesi'ne geçmek için Musul'a hareket etmiştir. Musul'da Keldanî Kilisesi'ne başvuruları üzerine durum hükümet yetkililerine aktarılmıştır. Bunun üzerine Musul vilayeti 6 Mart 1903'te bir yazı göndererek Tiyari Aşireti rüesâsından⁵² Nemrud'un kırk elli kadar adam ile beraber Musul'a gelerek Keldanî Katolik Patrikhanesi'nde misafir olduklarını ve Keldanî Kilisesi'ne geçmek istediklerini bildirmiştir. Vilayet, Nestûrîlerin öteden beri İngiliz nüfuzu altında olduklarını ve şimdi de Keldanî Kilisesi'ne geçerlerse Fransa nüfuzu altına gireceklerine⁵³ dikkati çekerek keyfiyeti bildirmiştir. Bab-ı Âli durumu Van'a bildirmiş, Van vilayeti de 22 Mart 1903'te; "Nemrud, Patrik Mar Şem'un'un amcasının oğlu, akıllı ve hükümete sadık bir adamdır. Mar Şem'un'a muhalif olarak öteden beri Katolik olduğu biliniyor ve Musul'a giderek Katolik olacağı daha önceden işitilmişti. Zaten Nestûrîler arasında Katolikliğe meyilli pek çok kişi vardır" şeklinde bir cevap vermiştir.⁵⁴ Bu durum Van vilayetinde herhangi bir telaşa sebebiyet vermemiş görünmektedir. Ancak bu esnada yaşanan bir gelişme durumu değiştirmiş, Nemrud'un planlarını bozmuş ve İngiliz misyonerlerinin patrik seçimini bir oldubittiye getirmelerini sağlamıştır.

Patrik Mar Şem'un Ruel'in Ölümü ve Patrik Seçimi

Nemrud ve en büyük patrik adayı olan kardeşi Abraham'ın Keldanî Kilisesi'ne geçmek üzere Musul'da bulundukları esnada 1 Nisan

⁵⁰ BOA, DH.TMİK.M. 67.72.3 (22 Mart 1315).

⁵¹ BOA, DH.ŞFR. 257.100 (13 Mart 1317).

⁵² Bir Nestûrî aşiretinin ismi olan Tiyari, Hakkâri Nestûrîlerini belirtmek için sıklıkla kullanılmıştır.

⁵³ BOA, DH.TMİK.M. 140.52.2 (22 Şubat 1319).

⁵⁴ BOA, DH.TMİK.M. 140.52.5 (9 Mart 1319).

1903'te Çölemerik'ten çekilen bir telgraf ile Mar Şem'un Ruel'in vefat ettiği bildirilmiştir.⁵⁵ Ruel, ölümünden kısa bir süre önce, İngiliz misyoner Browne tarafından daha küçüklüğünden beri eğitilip patrikliğe hazırlanan 16 yaşındaki yeğeni Benyamin'i matran olarak kutsamıştır. Durum Van vilayetine bildirilerek Benyamin'in yeni patrik olarak seçilmesi ve takdis edilmesi için hazır bulunması şart olan Şemdinli Matranı'nın⁵⁶ Koçanis'e gönderilmesi ile ilgili Şemdinli kaymakamına talimat verilmesi istenmiştir. Durumdan haberdar olan Nemrud, oldukça hazırlıksız yakalanmıştı. Matran Eliya Abuna, Nemrud ailesinin o anda hissettiklerini şu şekilde kaydetmiştir: "Keşke biz bugün Koçanis'te olsaydık. Patriklik tartışmasız bizim olurdu".⁵⁷ Nemrud, Musul'dan Van vilayetine bir telgraf çekerek Şemdinli Matranı'nın Koçanis'e getirilmesi emrinin ertelenmesini ve kendisi Koçanis'e ulaşınca kadar herhangi birisinin patrik olarak seçilmemesini istemiştir. Ancak vilayet bu talebi göz ardı ederek Şemdinli'ye verilen talimata uygun olarak matranın askeri bir müfreze marifetiyle Koçanis'e gönderilmesinde karar kılmıştır. Mevsimin olumsuz hava şartlarına rağmen matran, hızlı bir şekilde Koçanis'e ulaştırılmıştır. 3 Nisan 1903'te Çölemerik'ten gönderilen bir telgraf ile Benyamin'in yeni patrik olarak seçildiği Bab-ı Âli'ye bildirilmiştir.⁵⁸ Ruel, 29 Mart'ta ölmüş ve 3 Nisan'da Benyamin'in patrik seçildiği bildirilmiştir. Ancak Koçanis'te bulunan İngiliz misyonerlerin bildirdiğine göre Şemdinli Matranı Hananişo', gerçekte

⁵⁵ BOA, DH.ŞFR. 304.14 (19 Mart 1319); DH.MKT. 681.32.2 (7 Muharrem 1321). Ruel, 29 Mart'ta ölmüştür. Bkz. Mar Aprem Mooken, *The History of the Assyrian Church of the East in the Twentieth Century*, St Ephrem Ecumenical Research Institute, (Kottayam, 2003), 74. 16 Mart'ta öldüğünü bildiren kaynaklar varsa da bu isabetli gözükmemektedir. Bkz. Mar Shimun Theodore, *The History of the Patriarchal Succession of the d'Mar Shimun Family* (USA: Mar Shimun Memorial Foundation, 2008), 43; Norman Solhkhah, *The Assyrian Martyr Mar Benjamin Shimun Patriarch of the Church of the East* (Chicago: Center for the Assyrian Genocide Studies, 2008), 1.

⁵⁶ Şemdinli Matran'ı, Nehrili Şeyh Muhammed Sıddık'ın tazyiklerine dayanamadığı için 1896 yılında 150 kadar Nestûrî ailesi ile beraber İran'a geçmek istemiştir. Ancak Urmiye bölgesinde etkin olan Rus misyonerlerinin kendisi üzerinde nüfuz kurması ihtimali göz önünde bulundurulduğundan böylesi olumsuz bir durum ile karşılaşmamak için bölgedeki etkili aktörlerden birisi olan Musa Bey'in yardımıyla İran'a geçişine müsaade edilmemiş, güvenli bir şekilde Koçanis'a ulaştırılmış ve bir müddet burada kalmıştır. Bkz. Emel Demir Görür, "Hakkâri Sancağı'nda Nasturi Olayları (1896-1897)", *Tarih İncelemeleri Dergisi* XXXIV/2 (2019): 489.

⁵⁷ Mar Eliya, *Tarihu Betariketi*, 143.

⁵⁸ BOA, BEO. 2077.155711 (21 Safer 1321).

10 Nisan'da Koçanis Köyüne ulaşmış ve 12 Nisan'da Benyamin'i yeni patrik olarak takdis etmiştir.⁵⁹ Şemdinli Matran'ı 16 Nisan'da 31 arkadaşının imzaları ile Dâhiliye Nezareti'ne çektiği telgrafta Nestûrî ruhanilerin ittifak halinde 13 Nisan 1903 tarihinde Benyamin'i Mar Şem'un sıfatıyla patrik olarak seçtiklerini bildirmiştir.⁶⁰ Matran Mar Eliya'nın aktarımına göre; Van Valisi, Nemrud'un gönderdiği yazıdan sonra onun Katolik olduğunu öğrendiğini ve "madem onlar farklı bir mezheptendirler niçin Nestûrî patriğinin seçim işine karışıyorlar" diyerek kızdığını belirtmiştir. Ardından Nemrud'un talebinin gerçekleşmemesi için yeni patrik seçimi işlemlerinin seri bir şekilde bitirilmesi emrini verdiğini belirtmektedir.⁶¹ Doğrusu patrik seçimi işinin Van vilayetinin de yardımıyla hızlıca sonuçlandırılmasını, Vali'nin Nemrud'un Katolik olduğunu öğrenmesine bağlamak mümkün değildir. Yukarıda Van valisinin yazışmasında da görüldüğü gibi daha Ruel ölmeden önce Nemrud'un öteden beri Katolik olduğundan haberdardı. Yeni seçilen patrik daha 16 yaşında bir çocuk idi. Normal şartlar altında Koçanis'te hazır bulunan Nemrud'un kardeşi Matran Abraham'ın seçilmesi gerekliyordu. Ancak İngilizler yeni patriği Katoliklere kaptırmamak için Nemrud'un yokluğunu da fırsat bilerek Van Valisi Tahir Paşa üzerindeki etkinliklerini kullanmışlar ve acele bir şekilde kendi adaylarını seçtirmişlerdir. Daha sonraki yazışmalarda da göreceğimiz gibi Van vilayeti, Nemrud ve Keldanî Patrikliği'nin yapmış olduğu bütün itirazların Bab-ı Âli tarafından reddedilmesinde belirleyici olmuştur.

Musul vilayeti 4 Nisan'da Bab-ı Âli'ye gönderdiği yazıda patriklik kendi hakkı olan Nemrud'un kardeşi Matran Abraham'ın da bugün Hakkâri'den Musul'a geldiğini ve Keldanî Kilisesi'ne geçmeye karar veren gruba katıldığını bildirmiştir. Buna göre Keldanî patriği durumu hükümete arz etmektedir. Patriğin ölümünün Nestûrîler arasında mezhep değiştirme işini tetikleyeceğini belirttikçe Nestûrîlerin Keldanî olması, onları İngiliz taraftarlığından sarfınazar etmeleri tabîî olması ile faideden gayri hali ve fakat Katolik

⁵⁹ Kurds and Christians, ed. F. N. Heazell vd., Wells Gardner (London: 1913), 165. Bu durumda Şemdinli Matranı'nın gelişinden önce hükümet yetkililerine yeni patriğin seçildiği bilgisi verilerek hükümetin yanıtıldığı anlaşılmaktadır.

⁶⁰ BOA, DH.TMİK.M. 140.52.14 (3 Nisan 1319).

⁶¹ Mar Eliya, *Tarihu Betariketi*, 141-142.

mezhebine geçenlerin de burada Fransızlara temayülü zahir olunduğu beray-ı malumat arz edilmiştir.⁶² Vilayet yeni gelişen durumu Bab-ı Âli'ye arz ederek ona göre hareket etme ihtiyacı hissetmiştir. Bunun üzerine Bab-ı Âli, 16 Nisan'da Van ve Musul vilayetlerine gönderdiği yazıda Osmanlı Devleti'nde mezhep değiştirmenin serbest olduğunu ancak bir aşiret halkının topluca mezhep değiştirme işine hükümet tarafından kesinlikle müsaade edilmeyeceğini belirtmiştir.⁶³ Van vilayetinden verilen cevaba göre Musul'a gidenler zaten eskiden beri Katolik olup öyle Musul'da şayi olduğu gibi Tiyari Aşireti'nin mezhep değiştireceğine dair herhangi bir malumat yoktur.⁶⁴ Her iki vilayet Bab-ı Âli ile yazışmalarında patrikliğin Nemrud'un kardeşi Matran Abraham'ın hakkı olduğunu belirtmektedirler. Bununla beraber patriğin ölümünden sonra Nestûrîler arasında Katolik mezhebine geçişin artabileceği ve öteden beri İngiliz nüfuzu altında olan Nestûrîlerin, Fransa nüfuzu altına gireceğini göz önünde bulundurarak bu durumun olumsuz etkiler ortaya çıkarcığından toplu bir şekilde mezhep değiştirme engellenmiştir.⁶⁵ Bunun üzerine Keldanî Kilisesi'ne geçişine izin verilmeyen Nemrud, 20 Nisan'da Musul'dan ayrılmıştır.⁶⁶

Benyamin'in patrik olarak seçilmesinden sonra resmî işlemlerinin yapılması için serîan Hakkârî'ye gelmesi istenmiştir. Berat-ı âli, maaş ve nişan taltifi gibi resmi işlemlerin yapılması için emir verilen Adliye ve Mezahib Nezareti ise yaptığı inceleme sonucunda; Nestûrîlerin diğer cemaatler gibi belli bir usûle göre tayin edilen bir patriklerinin olmadığını, Mar Şem'un ünvanlı bir reis-i ruhanileri varsa da bunun atamasının nasıl yapıldığına dair nezaretlerinde herhangi bir işlem ve muhabere kaydı bulunmadığını beyan etmiştir. Öyle ki vefat eden Mar Şem'un ile ilgili dahi bir kayıt yoktur. Sadece ölen patrik yerine birâderzâdesi Benyamin'in seçildiğine dair Çölemerik'ten gelen telgraf olduğunu ifade etmiştir.⁶⁷ Bunun üzerine Divân- Hümayun kayıtları incelenmiş ve ancak sadece Musul Nestûrî Murahhasası olan Murukin (1700-1723) ile ilgili eski kayıtlar bulunabilmiştir. Bu tarihten sonra Nestûrî taifesine ne murah-

⁶² BOA, DH.TMİK.M. 140.52.6 (4 Nisan 1319).

⁶³ BOA, DH.TMİK.M. 140.52.4 (3 Nisan 1319).

⁶⁴ BOA, DH.TMİK.M. 140.52.9 (5 Nisan 1319).

⁶⁵ BOA, BEO.2051. 153803 (22 Muharrem 1321).

⁶⁶ BOA, BEO. 2061. 154503.1 (5 Safer 1321).

⁶⁷ BOA, BEO. 2077. 155711 (21 Safer 1321).

hasa ne de patrik unvanı ile berât-ı ali verilmediği anlaşılmıştır. Patrik ataması usûlüne göre yeni seçilen patrik veya murahhasalar bağlı oldukları patrikhane üzerinden muamelelerini gerçekleştirmektedirler. Bunun dışında maaş işlemleri için Maliye Nezaretî'nden bilgi istenmiş ve orada da Mar Şem'unlara verilen maaş ile ilgili bir kayıt bulunamamıştır. En sonunda Van vilayetine başvurulmuş ve oradan alınan bilgi ile eski patriğe ödenen maaşlar hakkında bilgi alınmış ve yeni patriğin maaşı belirlenmiştir.⁶⁸ Aslında bütün bunlardan şu anlaşılmaktadır: Nestûrî Kilisesi'nin devlet ile ilişkileri hem yeni hem de çok zayıftır.

Patrik Mar Şem'un Benyamin'e Yapılan İtirazlar

Benyamin'in patrik seçilmesinden sonra Nemrud taraftarı olan Nestûrîler ile Musul Keldanî Katolik Piskoposluğundan bu seçimin usûlüne göre yapılmadığından dolayı iptal edilmesini isteyen birçok başvuru yapılmıştır. Keldanî Patriği tarafından 14 Haziran'da Dâhiliye Nezaretî'ne sunulan itiraz dilekçesi oldukça önemlidir. Buna göre 14 yıl önce buyurulan bir irade-i seniyye mucibince Nestûrîlerin mezheplerini terk edip Rusların himâye ettiği Ortodoks, İngilizlerin himâye ettiği Protestan ve Fransızların himâye ettiği Katolik mezhebine geçebilecekleri his olunmaktadır. Bu mezhepler yabancı devletlerin himâyesinde iken sadece Keldanî Katolik Piskoposluğu doğrudan Osmanlı Devleti'ne bağlıdır. Hem bundan dolayı hem de Nestûrîlerin esas mezhebinin Keldanî Katolik olması hasebiyle bu mezhebe geçmeleri devletin siyasası için daha uygundur. Nestûrîlerin Keldanî mezhebine geçmelerinin önü açılması gerekirken mahallî yöneticiler tarafından engellenmektedir.⁶⁹ Hakkârî'deki Nestûrî ileri gelenleri arasında da Diz Aşireti reisi Berho ve yirmi arkadaşı ile Tuhub Aşireti vekili özellikle patriklik seçiminin usûlüne uygun yapılmadığını, 16 yaşında bir çocuğun Mar Şem'un olarak görev yapamayacağını belirterek; Nestûrî patrikliğinin ya Keldanî Katolik Patriğinin uhdesine verilmesi ya da Nemrud Efendi'nin kardeşinin patrik yapılmasını istemişlerdir.⁷⁰ Fakat bütün bu itiraz ve istekler Van vilayetinden bildirilen Mar

⁶⁸ BOA, BEO. 2684.201252.1-9 (25 Safer 1321).

⁶⁹ BOA, DH.TMİK.M. 140.52.20 (1 Haziran 1319).

⁷⁰ BOA, DH.TMİK.M. 1159.22.1 (20 Ağustos 1319); BOA, DH.TMİK.M. 140.52.11 (2 Haziran 1319); BOA, BEO. 2164.162293 (14 C. Ahir 1321).

Şem'un Benyamin'in Nestûriler arasında şüpheyne mahal bırakmayacak şekilde kabul gördüğü beyanına binaen reddedilmişlerdir.⁷¹

Patriklik makamının ellerinden çıkmasını kabullenmek zorunda kalan Nemrud ve Keldanî Piskoposluğu, bunun üzerine Nestûriler arasında faaliyetlerini daha da yoğunlaştırmışlardır.⁷² 18 Temmuz'da Van'a gelen Nemrud, vali ile görüşerek Van eski valisi Bahri Paşa'nın isteği üzerine Katolik mezhebine meylettğini belirtmiş ve kardeşinin patrik olması gerekirken istikbâli mahvedilerek daha bir çocuk olan Benyamin'in patrik seçildiğini beyan etmiştir.⁷³ Buradan Bahri Bey döneminde İngilizlere karşı bir denge unsuru olması için Nemrud'a çeşitli sözler verildiğini anlaşılmaktadır. Ancak Van valisi Tahir Paşa, İngiliz misyonerlerinin lehine bu dengeyi bozmuştur. Musul Keldanî Piskoposluğu tarafından Van ve Çölemerik'te Keldanîlerin dinî işleri ile ilgilenmek için görevlendirilen papazların çalışmalarına izin verilmemiştir. Bab-ı Âli'ye bildirdiğine göre vilayette hiç Katolik yoktur. Nemrud Efendi Katolik olmuş ise de şimdi Nestûriler ona mürted gözü ile baktıkları için ahalinin teveccühünü kaybetmiştir. Vali'ye göre Nemrud, cin fikirli biri olup münasip bir görevle bölgeden uzaklaştırılmalıdır.⁷⁴ Nemrud'un Katolik papazlar ve Fransız misyoner Pör de Frans ile beraber Nestûriler arasında yoğun faaliyetler yürüttüğü ve bunun da Nestûriler arasında çelişkiyi körüklediğini belirtilerek bu papazların çıkarılması ve Nemrud'un da uygun bir görevle acilen bölgeden çıkarılması istenmiştir.⁷⁵ Yine vilayetin beyanına göre Nemrud'un yanına giden Fransız papazlarından birisinin Nestûriler arasında şüphe oluşturacak bazı teşebbüslerde bulunduğu halde Mar Şem'un Benyamin hükümetin tebligatına göre hareket etmiş ve seçildiği tarihten itibaren biraderini Nestûrî aşiretleri arasına göndererek ibraz-ı sadakat etmektedir. Patriğin maaşının gecikmesi Nem-

⁷¹ BOA, BEO. 2183.163589 (5 Receb 1321); BOA, DH.TMİK.M. 159.22.2 (11 Eylül 1319).

⁷² Mar Eliya, *Tarihu Betariketi*, 143.

⁷³ BOA, DH.TMİK.M. 140.52.26 (5 Temmuz 1319).

⁷⁴ BOA, DH.TMİK.M. 140.52.26 (5 Temmuz 1319); BOA, BEO. 2129.159672 (7 C. Evvel 1321).

⁷⁵ BOA, BEO. 2125.159339 (14 Temmuz 1319); BOA, DH.ŞFR. 309.117 (22 Temmuz 1319).

rud'un ona karşı olan faaliyetlerine revaç kazandıracağından bu konuda acele edilmesi gerekmektedir.⁷⁶ Hakkâri'de Katolik bulunmadığı gerekçesiyle bu papazların çıkarılmaya çalışılması üzerine Fransa konsolosluğu devreye girmiş ve Browne'un 13 yıldır orada bulunmasına rağmen niçin bölgeden çıkarılmadığı şeklinde itiraz edilmiştir. Buna karşın verilen cevapta Browne'un Nestûrîlerin işlerine karışmadığı ve mezhep değiştirmelerine yönelik herhangi bir faaliyet yürütmediği belirtilmiştir.⁷⁷ Vali ısrarla bölgede Katolik Keldanî olmadığı için bu görevlilerin çıkarılması için çalışmıştır. Ancak Patrik Ruel'in ölmesi ve patriklik tartışmalarının başlamasından önceki vilayet yazışmalarında vilayet dâhilinde Nestûrîler arasında Keldanî Katolik mezhebini kabul eden birçok kişi olduğu belirtilmişti. Bu yazışmalara göre burada Keldanî Katolik Piskoposluğu tarafından görevlendirilen birçok papaz vardır. Van'da Katolik Keldanî din işlerini yürüten Huri Hürmüz'den alınan bilgilere göre vilayette 3300 Keldanî Katolik olduğu⁷⁸ bildirilmişti. Nitekim salnâmelerde de 1899 yılından itibaren Keldanî papazların burada görev yaptığı anlaşılmaktadır.⁷⁹ Ayrıca Nemrud'a yönelik ifadelerde de kullanılan üslûp değişmeye başlamış, devlete sadık ve akıllı biri olarak tarif edilen Nemrud daha sonra cin fikirli ve bölgede bozgunculuk çıkaran birisi olarak tanımlanmaya başlanmıştır. Aslında tüm bu olaylar esnasında Koçanis'te bulunan ve Benyamin'in patrik olmasını sağlayan İngiliz misyoner Browne iken belki de onun hakkında olumlu beyanatta bulunan tek vali, Tahir Paşa'dır. Bu arada Başkaleli Şeyh Hamid Paşa'nın çabaları ile Nemrud ile Mar Şem'un Benyamin'in arası bulunmaya çalışılmış ve ortam yumuşatılmıştır. Böylece Nestûrîler arasında artık Benyamin'in patrikliği ile ilgili bir tartışma kalmamıştır.⁸⁰

Mar Şem'un Benyamin (1903-1918)

Ruel'in kardeşi Eşai'nin oğlu Benyamin, 1887 yılında Koçanis'ta doğmuştur. Nestûrî dinî eğitimi dışında kız kardeşi Surma ile beraber İngiliz misyoner Browne tarafından özel olarak eğitilmiştir. Browne'dan başta İngilizce olmak üzere çeşitli dersler almıştır. 1895'te babasının ölümü üzerine Benyamin ve kız kardeşi Surma,

⁷⁶ BOA, BEO. 2684.201252.008 (12 K. Sani 1319).

⁷⁷ BOA, DH.TMİK.M. 59.22.7 (12 K. Sani 1319).

⁷⁸ BOA, DH.TMİK.M. 140.52.11 (18 Şubat 1319).

⁷⁹ Seyfeli, "Keldanî", 111-117.

⁸⁰ BOA, DH.TMİK.M. 59.22.3,4 (3 Nisan 1319).

diğer patrik adayları olan Abraham ve Yuna ile birlikte amcalarının yanına yerleşmişlerdir.⁸¹ 2 Mart 1903'te amcası Mar Ruel tarafından matran (başpiskopos) olarak kutsanmış⁸² ve daha sonra patrik olarak seçilmiştir. Patrik olduktan sonraki Nemrud ve Katoliklerin yoğun muhalefeti ile karşılaşmış fakat İngiltere Canterbury Başpiskoposluğu ve Van Valisi Tahir Paşa'nın yardımları ile durumun üstesinden gelmiştir. İngiliz misyonerlerin kendi adaylarını patrik yapmaları üzerine hem Katolik misyonerler hem de Keldanî piskoposluğu tarafından görevlendirilen papazlar birkaç yıl boyunca yoğun faaliyetlerde bulunmuşlardır.⁸³ Bu süre içerisinde Benyamin ve onu destekleyen İngiliz misyonerler olabildiğince Osmanlı yetkilileri ile uyumlu hareket etmeye gayret ederek Katoliklerin faaliyetlerinin daha görünür olmasına ve yetkililerin onlara karşı tedbir almaları için çalışmışlardır. Özellikle Mar Şem'un üzerinden yetkililere ulaşmaya çalışarak Keldanî Katolik papazları, Nestûrî mezhebinin bozmaya çalışmak ve mezhep değiştirmekle suçlamışlardır. Koçanis'ta bulunan Browne'u, Keldanîler ile Mar Şem'un arasında tefrika çıkarmakla suçlayan Keldanî Katolik Piskoposluğunun şikâyeti üzerine Bab-ı Âli keyfiyeti Van Vilayetine sormuştur. Van Vilayeti de gönderdiği cevapta Keldanî Katolik Kilisesi'nin gönderdiği papazların Nestûrîleri, Keldanî yapmaya çalışarak tefrika çıkardığı ve Nemrud'un da onlarla iş tuttuğu şeklinde tamamen Nemrud'u suçlayan ve Browne'un Nestûrîlerin mezheplerine karışmayıp onların eğitimi ve gelişimi için kendisini vakfeden bir kişi olarak tanıtıp aklamaktadır.⁸⁴

Keldanî ve Nestûrîler arasında çekişmede özellikle devlet yetkilileri nezdinde sürekli mevzi kaybetmeye başlayan Keldanî Katolik Patrikliği, 25 Mayıs 1906 tarihinde Adliye ve Mezahib Nezaretine uzun bir yazı göndermek ihtiyacı duymuştur. Patrik Emanuel Toma (1900- 1947) tarafından gönderilen bu yazıda şunlar ifade

⁸¹ Dalyan, "I. Dünya Savaşında Nasturi Patriği Mar Şamun Benyamin ve Faaliyetleri", *Savaşın Deoletlerin Tarihçilerinin Gözüyle 100. Yılında Birinci Dünya Savaşı Sempozyumu*, 12-15 Kasım 2014, (Akdeniz Üniversitesi Yayınları, 2014), 984-985.

⁸² Theodore, *The History*, 43. Benyamin'in amcası tarafından piskopos olarak kutsanma tarihi için 1 ve 15 Mart gibi farklı tarihler verilmekte ise de her hâlükârda Ruel'in ölümünden kısa bir süre öncedir. Bkz. Solkhkah, *The Assyrian*, 1; Mookan, *The History*, 73.

⁸³ Satılmış, *I. Dünya*, 94-96.

⁸⁴ BOA, DH.TMİK.M. 195.33.5,7 (11 K. Sani 1321); BOA, BEO. 3106.232911 (11 C. Evvel 1325).

edilmektedir: “Keldanî cemaati cinsiyet ve milliyet bakımından birdir. Fakat mezhep ve yaşam tarzı bakımından Keldanî ve Nestûrî olmak üzere iki kısımdır. Keldanîler mâmur bölgelerde yaşamakta iken Nestûrîler dağlık bölgede aşiretler halinde yaşamaktadırlar. Zaho, Akre, Zibar ve İmadiyedeki Nestûrîler, Katolik olduktan sonra aralarında açılan mekteplerin marifetiyle Nestûrîlerin yaşam tarzını terk etmişler ve devlete bağlı uysal vatandaşlar olarak sorumluluklarını yerine getirmeye başlamışlardır. Eski patriğimiz Eliya (1878-1894) zamanında Nestûrîlerin bir kısım ileri gelenleri ona başvurarak Keldanî olmak istemişlerdi. 17 yıl evvel Nestûrîlerin Keldanî Mezhebine geçişlerine devlet tarafından müsaade edilmiştir. O zamandan beri birçok Nestûrî mezhebini değiştirerek Keldanî olmuştur. Bunlar eski yaşam tarzlarını terk ederek medeni bir hüviyet kazanmışlardır. Selefim Patrik ‘Abdyeşu’ (1894-1899) da bu faaliyetlere devam etmiştir. Bunların bazı köylerinde mektepler açılmış ve din adamları gönderilerek din hizmeti sunulmuştur. Protestan misyonerleri reisi olan Browne, Keldanîliğin Nestûrîler arasında hızlıca yayılmasından dolayı 20 seneden beri Koçanis’te verdiği emeklerinin heba olduğunu görünce dört beş yaşından beri eğitip büyüttüğü ve şimdi de patrik yaptığı Mar Şem’un Benyamin üzerinden bize yönelik şikâyetle bulundurmaktadır. Van’dan gelen yazıya göre Browne’un Nestûrîlerin kadim mezheplerini muhafaza etme gayretinde olduğu belirtiliyor. Şimdi bir İngiliz olan Browne memleketini bırakıp Koçanis gibi âsâr-ı medeniyetten mahrum bir köyde ikamet etmesi Nestûrîlerin mezheb-i kadimelerini muhafaza etmek için midir? Bu konuda Van Valiliğinin, Keldanî Kilisesi’nin faaliyetlerine engel olmasına mâni olunuz.⁸⁵ Mahallî yetkililerin bütün dikkatlerini sadece Katoliklerin faaliyetlerine verip Browne’un faaliyetlerini görmeye başlaması Vali Tahir Paşa’dan sonra gelen Van Valisi Ali Rıza Bey’in gelmesinden sonra başlamıştır. Nitekim Nisan 1907’de Browne’un 25 seneden beri Hakkârî’de bulunduğu, geçen sene memleketine gittiği ve şimdi yeniden bölgeye geldiği aktarılmış ve devlet için zararlı faaliyetlerde bulunduğu bildirilmiştir.⁸⁶

⁸⁵ BOA, DH.TMİK.M. 195.33.8 (12 Mayıs 1322).

⁸⁶ BOA, DH.TMİK.M. 242.22 (7 Nisan 1323).

Nestûrî Kilisesi'nin Karşı Hamlesi

Mar Şem'un Benyamin patrik seçilmesi sürecinde ve sonrasındaki birkaç yıl boyunca sürekli Katolik Keldanî Kilisesi, Nestûrîler arasında yoğun faaliyetler yürütmüştür. Nestûrî patrikliğinin toparlanması ile beraber 1907 yılından itibaren Keldanî Katolik bölgesi olan Musul Vilayeti sınırları içerisinde çalışmalarına başlayarak karşı atağa geçmeye başlamıştır. Birçok Keldanî papaz ve din görevlisi Nestûrîliğe geçerek Koçanis'e gelmişlerdir.⁸⁷ Keldanîler her ne kadar hükümet nezdinde çeşitli girişimlerde bulunmuşlarsa da bu bireysel mezhep değiştirme olarak görüldüğünden herhangi bir işlem yapılmamıştır. Fakat bu Nestûrîliğe geçiş yapan papazların daha sonra Musul bölgesine dönerek faaliyette bulunmalarına Keldanîlerin şiddetle karşı çıkmasından ve durumun bölgede çeşitli olumsuzluklara sebep olmasından dolayı müsaade edilmemiştir. Nitekim 1908 yılında Keldanîlerin kadim merkezi Elkoş'u terk ederek Koçanis'a gelen papazlardan olan Eliya Abuna ile Cercis Abuna, 1910 yılında eski bölgelerine dönmek istemiş fakat Keldanîler buna itiraz etmişlerdir. Bunlardan Eliya Abuna, İngiltere Musul Vis Konsolonsluğu tercümanı görevini yapan Nemrud'un evine sığınmak zorunda kalmıştır.⁸⁸ Osmanlı Devleti burada Keldanîlerin talebi doğrultusunda hareket etmiştir.

Keldanîler arasında birçok taraftar kazandıklarını fark eden İngiliz misyonerler ve Nestûrî patrikliği, Musul Vilayetindeki Keldanîler arasında misyonerlik faaliyetleri yapmak için şartların uygun hale geldiğine kanaat getirmiş ve daha düzenli faaliyet yürütmek için orada bir istasyon kurmayı düşünmüşlerse de bunu gerçekleştirememişlerdir.⁸⁹ Bunun üzerine Van'da Nestûrî çocuklarının eğitimi için açılan okulun, Van ve Musul bölgelerinin ortasında bulunan ve bütün Nestûrîlerin ulaşması için daha elverişli olan İma-diye'ye taşınmasına karar verilmiştir. Hâlbuki İngiliz misyonerler

⁸⁷ Mar Eliya, *Tarihu Betarikehi*, 144-146. 4 Ekim 1911'de Musul'daki Keldanîler, Mar Şem'un tarafından bazı Keldanî din adamlarına dini rütbelere ihdas edilerek askerlik görevinden kurtarılmaya çalışılmaktadır şeklinde şikâyetle bulunmuşlardır. Bkz. BOA, BEO. 3945.295863 (10 Şevval 1329).

⁸⁸ BOA, BEO. 3720.278957 (21 Mart 1326). Nemrud bundan bir yıl önce Çölemerik meclis idare azası olarak Tiyar Aşireti ile Bervar Aşireti arasında sulh yapmak için görevlendirilmiştir. Bkz. BOA, DH.MKT. 2865.62 (18 Haziran 1325); BOA, BEO. 3595.269595 (16 C. Ahir 1327). Tam olarak ne zaman ve niçin Musul'a gittiği belli değildir.

⁸⁹ Satılmış, *I. Dünya*, 143; Mar Eliya, *Tarihu Betarikehi*, 146.

Van'da okul ve kilise kurmak için güçlkle ruhsat almışlardı.⁹⁰ Fakat İmadiye bölgesinde sakin Müslüman, Yakubi ve Süryanilerin de aralarında olduğu birçok kişi buna karşı çıkarak buna müsaade edilmemesi için hükümete başvurmuşlardır.⁹¹ En sonunda İmadiye bölgesine okul açmaya muvaffak olmuşlarsa da kısa bir süre sonra İngiliz misyonierlerin Osmanlı topraklarından çekilmeye başlamalarından dolayı beklenen fayda görülememiştir.⁹² İngiliz misyonierleri ve Nestûrî patrikliğinin bu faaliyetleri Osmanlı Devleti yetkililerinin de dikkatini çekmiştir. Buna göre Urmiye Nestûrîleri arasında Ortodoksluğun büyük bir ivme kazanmasına paralel olarak İngilizler de Osmanlı tebası Nestûrîler arasındaki faaliyetlerine hız vermişlerdir.⁹³ 16 Ekim 1911 tarihli Harbiye Nezareti'nin yazısı ise daha önemli bir noktaya dikkat çekmektedir. Buna göre; Keldanîler köylerde kendi hallerinde çiftçilik ile meşgul olup devlete mutî olan insanlar iken Tiyari ve Tuhub namında ve yaklaşık otuz bin nüfusu olan Nestûrîler ise cahil ve devlete itaat etmeyen bir topluluktur. Bunlar ancak zor kullanılarak mutî hale getirilebilir. İleride isyan etmeyi düşündükleri için oadaki (Musul Vilayetindeki) Keldanîleri de kendilerine ilhak etmek istiyorlar. Özellikle otuz seneden beri aralarında yaşayan Browne, onları İngilizler namına elde edip tahrik etmektedir.⁹⁴ Nestûrîler ve Keldanîlerin karşılıklı faaliyetleri Birinci Dünya Savaşı'nın arifesine kadar devam etmiştir.⁹⁵

⁹⁰ Mar Eliya, *Tarihu Betariketi*, 147-148; Satılmış, *I. Dünya*, 144.

⁹¹ BOA, DH.İD. 123.4.5,8 ,14 (19 Mayıs 1327)

⁹² Satılmış, *I. Dünya*, 147.

⁹³ BOA, DH.İD. 123.4.5,8 ,14 (19 Mayıs 1327).

⁹⁴ BOA, DH.SN.THR. 25.77 (22 Şevval 1329).

⁹⁵ 11 Temmuz 1913'te Mar Şem'un, Katoliklerin Aşot (Çığlı) Köyünde Nestûrîler arasında kilise ve mektep inşa ederek mezheplerini değiştirmeye çalıştıklarından dolayı şikâyet etmektedir. BOA, HR.SYS. 1783.60 (3 Temmuz 1329); 4 Kasım 1913. Fransız sefaretine Aşot'ta mektep ve kilise yapımına izin verilmeyeceği bildirilmiştir. BOA, HR.SYS. 1383.70 ((22 T. Evvel 1329). 5 Ağustos 1914'te Mar Şem'un, Elkoşlu Matran Mar Eliya'nın dört sene evvel Nestûrî olduğunu, köyünde görevini yaparken köylülerin şikâyeti neticesinde oradan kovulduğunu ve yanına (Koçanis) geldiğini bildirerek Eliya'nın Elkoş köyünde kalmasına müsaade istemiştir. Eğer Keldanîlere ait din adamları bizim köylerimizde görev yapabiliyor ise o da orada görev yapabilsin demektedir. BOA, BEO. 116.93.2 (23 Temmuz 1330).

Birinci Dünya Savaşı Öncesi Durum

Mar Şem'un, 10 Ağustos 1912'de seçim yapılmaksızın bir Nestûrî temsilcisinin Meclis-i Meb'ûsan veya Âyan üyesi olarak kabul edilmesi ile ilgili dilekçe sunmuştur. Bu talep kanuna aykırı bulunarak reddedilmiştir.⁹⁶ Âyandan Seyyid Abdülkadir (Nehri) Efendi tarafından Mar Şem'un Benyamin'in kardeşi Hürmüz'ün geçen sene tahsil için İstanbul'a geldiği fakat Maarif Nezaretince okul bulamadığı için Fransız okuluna kaydolduğu, bu durumun adı geçeninin konumu itibariyle uygun olmadığından dolayı Mekteb-i Sultânîye'ye kabul edilmesi için yazı yazmıştır.⁹⁷ Bu esnada 1886 yılından beri Koçanis'te faaliyet gösteren Browne 1913 yılında Koçanis'te ölmüştür. Benyamin'i küçüklüğünden beri eğitip patrikliğe hazırlayan bu misyoner XX. yüzyılın başlarında patrikliğin politikasının belirlenmesinde önemli bir etki bırakmıştır. Onun Urmiye, Van ve Hakkâri'nin değişik bölgelerinde inşa ettiği okullardan mezun olan öğrenciler artık büyümüş ve Nestûrîler arasında önemli görevler ifa etmeye başlamışlardır.⁹⁸ Browne'un da ölümüyle İngiliz misyonerliğinde bir duraklama görülmüş ve kısa bir süre sonra da bütün misyonerlerini geri çekmek zorunda kalmıştır.

Nestûrî patrikler şimdiye kadar özellikle İngilizler tarafından desteklenmişlerse de İngiltere'nin bölge ile bir sınırı olmadığından daha bu destekler sınırlı olmuştur. Rusya ise son yüzyılda elde ettiği topraklar ile bölgeye oldukça yaklaşmıştır. Zaten İran'da bulunan Nestûrîlerin büyük çoğunluğu Ortodoks mezhebine geçmiş ve Rusya'nın nüfuzu altına girmişlerdir. Bu durum Nestûrîlerin, Ruslar ile ilişkilerini geliştirmiştir. O zamana kadar İngiliz misyonerler bunu engellemişlerse de İngilizlerin çekilmesi ile beraber artık herhangi bir engel kalmamıştır. Nitekim bu durum Osmanlı yöneticilerinin de gözünden kaçmamıştır. Bölgeden gelen raporlara göre artık Osmanlı Nestûrîleri tamamen Rusların nüfuzu altına girmektedirler.⁹⁹ Birinci Dünya Savaşının başlamasıyla beraber Nestûrîlerin Ruslar ile beraber hareket edeceği iyi anlaşılmıştır. 3 Ağustos 1914'te

⁹⁶ BOA, DH.MTV. 402.14.1,3 (28-31 Temmuz 1328).

⁹⁷ BOA, BEO. 4092.306894 (24 Şevval 1330).

⁹⁸ Browne öldüğünde Koçanis'te bulunan Mar Eliya Abuna, eserinde onun Nestûrîler için yapmış olduğu hizmetlerden bahsettikten sonra onun için büyük bir cenaze merasimi düzenlendiğini ve Koçanis'te toprağa verildiğini aktarmaktadır. Mar Eliya, *Tarihu Betariketi*, 149-150.

⁹⁹ BAO, DH.ŞFR. 42.44 (3 Haziran 1330); BOA, DH.İD.169.11 (18 Muharrem 1332); BOA, DH. İD.116.57 (4 Şubat 1329); BAO, DH.SYS. 108.39 (14 Haziran 1330).

Van Valisi Tahsin Paşa, Mar Şem'un ile bir görüşme gerçekleştirmiştir. Ruslar ile iş birliği yapılmamasına karşın Nestûrîler için birçok iyileştirme yapılacağı belirtilmiştir. Buna karşın Mar Şem'un, taraf-sız kalacağını belirtmiş ama yine Nestûrî aşiret reisleri ile görüşme-den kesin bir karar veremeyeceğini belirtmiştir.¹⁰⁰ Nestûrîlere tam güvenilememesinden dolayı hükümet radikal bir karar almıştır. Dâhiliye Nazırı Talat Paşa, Nestûrîlerin Anadolu içlerine tehcir edilmesi için Van Vilayetine emir göndermiştir. Fakat dağlık Hakkâri coğrafyası ve savaşçı Nestûrî aşiretlerinin durumu göz önünde bu-lundurulunca bunun mümkün olmadığı anlaşılmış, bundan vazge-çilmiş ve Nestûrîlerin dikkatli bir şekilde gözlenmesi ile iktifâ edil-miştir.¹⁰¹

1915 yılı şubat ayında Tiyarili silahlı bir grup Koçanis'a gelerek Mar Şem'un ailesini Tiyar'a nakletmişlerdir. Mar Şem'un ise Mart başlarında Koçanis'i terk ederek Dêz Vadisine (Kırıkdağ) yerleşmiş-tir.¹⁰² Mar Şem'un, Nemrud Efendi ile ihtilafa düşmüş ve ikisi ara-sındaki tartışmanın büyümemesi için Koçanis'e bir müfreze asker yerleştirilmiştir. Patrik ısrarla Nemrud'un köyden çıkarılmasını is-temiştir. Bu mümkün olmayınca kendisi köyden ayrılarak daha ko-runaklı ve gözden ırak olan Dêz Vadisine yerleşmiştir. Aslında Pat-rik, faaliyetlerini rahat yürütemediği için bu durumu bahane ederek Dêz Vadisine geçmiştir.¹⁰³ Mar Şem'un 12 Nisan 1915'te Nestûrîlerin ileri gelenlerini davet ederek uzun görüşmeler gerçekleştirmiştir. Neticede Rusların yanında Osmanlı Devleti'ne karşı savaşa kararı alınmıştır.¹⁰⁴ Nemrud, Mar Şem'un'un Nestûrîleri savaşa sokma fik-rine taraftar olmamış, bunun Nestûrîler için büyük bir felaket ile so-nuçlanacağını öngörmüştür. Ancak Rusların galip geleceği umu-duyla savaşa dahil olmak isteyen patriği bu kararından döndürmek mümkün olmamıştır. 15 Mayıs'ta Koçanis'e gelen bir grup silahlı Nestûrî, Dêz'de gerçekleştirilecek toplantıya katılma bahanesi ile oğullarını ve yeğenlerini aldıktan sonra geri gelerek evinde hasta

¹⁰⁰ Surma Hanım, *Ninova'nın Yakarışı* (İstanbul: Avesta Yayınları, 1996), 70.

¹⁰¹ BOA, DH.ŞFR, 46.78. (13 T. Evvel 1330); BOA, DH.ŞFR. 46.102. (6 Teşrin Evvel 1330).

¹⁰² Surma Hanım, *Ninova'nın Yakarışı*, 74; Mar Eliya, *Tarihu Betariketi*, 152. BAO, DH.ŞFR. 475.62 (21 Mayıs 1321)

¹⁰³ BOA, DH.EUM. 2. ŞB. 8.63 (7 Mart 1331).

¹⁰⁴ Surma Hanım, *Ninova'nın Yakarışı*, 74, Mar Eliya, *Tarihu Betariketi*, 152.

yatağında yatan Nemrud ve birçok aile üyesini öldürmüşlerdir.¹⁰⁵ Savaşa girmeye bu kadar iştihak duyan bu insanlar önlerine çıkan her engeli ortadan kaldırmaya o kadar kararlı idiler ki karşlarına çıkan Mar Şem'un ailesinin fertlerini bile öldürmekten çekinmemişlerdir. Mar Şem'un Dêz Vadisinde iken Çölemerik ileri gelenlerinden oluşan on kişilik bir heyet onunla görüşmek ve niyetini öğrenmek üzere onu ziyaret etmişlerdir. Görüşme esnasında Çölemerikliler, Ruslar'ın Van'a yaklaştığını ve buraya gelme durumlarında kendilerine yardımcı olup olmayacağını söylemişlerdir. Mar Şem'un, onlar için yapabileceği bir şey olmadığını belirtmiştir. Durumu anlayan Çölemerikliler mayıs ayı itibariyle Çölemerik'i boşaltarak güneye hicret etmeye başlamışlardır.

Birinci Dünya Savaşı ve Nestûrîler

Rusların Van'ı işgal etmesi ile beraber Nestûrîler ile Osmanlı kuvvetleri ve Kürtler arasında hareketlenmeler başlamış ve Çölemerik'teki Osmanlı kuvvetleri şehri terk etmiştir. 26 Mayıs 1914'te Musul Valisi Haydar Bey'in Bab-ı Âli'ye bildirdiğine göre şu sıralarda Nestûrîler sakin olmak ile beraber ilk fırsatta Ruslara katılacaklardır ve zaten bu yönde tedbirlerini de almışlardır. Mar Şem'un, Baz¹⁰⁶ Aşireti içine çekilmiş ve ailesini de Tiyari Meliki İsmail'in yanına göndermiştir. Nestûrîlerin tenkili için Çölemerik'in Çal (Çukurca), İmadiye'nin Berwari, Akre'nin Zibar, Duhok'un Mızuri, Zaho'nun Guli- Sindi aşiretlerine gerekli tebligat yapılmıştır. Ertuşî Aşiretinin vuku bulacak harekâta iştiraki temin edilmiştir. Yapılan harekât planına göre; doğudan Çal, Ertuş ve Oramar, güneyden Berwari, Mızuri, Guli- Sindi ve Zibari, batıdan da Marunisi, Ertuşî, Gewdan, Mamxuran, Jirki- Piroşi aşiretleri hücum edeceklerdir. Çölemerik'ten de Lêwin ve Silehi aşiretleri aynı anda hücumla katılırlarsa Tiyar'ın temizlenmesi kolaylaşacaktır. Tiyar'ın tenkili ile Tal, Walto, Dêz, Baz ve Cilo Nestûrî aşiretlerinin temizlenmesi kolaylaşacaktır. İcra edilecek harekât için askere gerek yoktur. Birkaç top olursa başarıyı hızlandıracaktır. Askeri hareketi bizzat kendisi idare edecektir.¹⁰⁷ Haydar Bey sadece bunlarla yetinmemiş 3 Haziran'da Bab-ı Âli'ye yazı göndererek Mar Şem'un'un İstanbul'da okuyan kardeşi

¹⁰⁵ Malik Qambar'ın Kalemî ile Kendi Yaşam Öyküsü ve Jilo Aşireti, 10-11, erişim: 15. 02. 2019, <http://www.acsatv.com/fil/Malik-Qambar.pdf>; Mookan, *The History*, 104.

¹⁰⁶ Mar Şem'un Tal Köyünde kalırken bir kardeşi burada hastalanmış ve ölmüştür. Mar Eliya, *Tarihu Betariketi*, 153.

¹⁰⁷ BAO, DH.ŞFR. 472.87 (13 Mayıs 1331).

Hürmüz'ün yanına gönderilmesini istemiştir. 20 Haziran'da tutuklanan Hürmüz 25 Ağustos'ta İstanbul'dan Musul'a gönderilmiştir.¹⁰⁸

Van'ın Ruslar tarafından işgalinden sonra Başkale'ye doğru inmeleri ile beraber Urmiye'den geri çekilmekte olan Osmanlı kuvvetlerinin önünün kesilmesi Ruslar tarafından kendilerinden istenmiştir. Patrik, İran'da bulunan Rus generali ile görüşmeye gitmiş ve törenle karşılanan patriğe savaşmaları durumunda Rus ordusunun çabuk bir biçimde yardım edeceği sözü verilmiştir.¹⁰⁹ Haydar Bey'in 6 Haziran'da gönderdiği yazıya göre Ruslar Başkale'yi işgal ettikten sonra kolay bir şekilde Nestûrîler ile irtibat kurabilirler. Eğer onlar tecavüze başlar ise Ruslar ile birleşmelerinden evvel tenkileri lazım gelecektir. Harekâta kullanılmak üzere top lazım geleceğinden bir an evvel ulaştırılması gerekmektedir.¹¹⁰ Haziran ortalarında askerî harekât başlamış ve Nestûrîler yüksek bölgelere çekilmek zorunda kalmışlardır. Bunun üzerin Mar Şem'un Rusların yanına giderek temin ettiği bir miktar mühimmat ile 5 Ağustos'ta geri dönmüştür. Böylece kısa bir süre için hükümet ile Kürt kuvvetlerini durdurabilmişlerdir.¹¹¹ Fakat bu uzun sürmemiş Haydar Bey yönetimindeki kuvvetler kısa bir süre sonra Mar Şem'un'un karargâh olarak kullandığı Tal Köyüne ulaşmış ve kısa bir süre sonra da Çölemerik'e ulaşmıştır. 28 Ağustos'ta gönderdiği yazıya göre; Mar Şem'un'un bu seferki harekât üzerine Rusya'ya firar etmiş ve Çölemerik ile ona bağlı Müslüman köylerinin Nestûrîler tarafından tamamen muhasara ettiği anlaşılmıştır. Göç eden Müslüman ahalinin bir kısmı Beytüşşebap'a gitmiş, diğer kısmı Berwari Nahiyesinin boşalan Nestûrî köylerine yerleştirilecektir.¹¹² Yine Haydar Bey'in bildirdiğine göre

¹⁰⁸ BAO, DH.ŞFR. 475.62 (21 Mayıs 1321); BAO, DH.ŞFR.54.81 (7 Haziran 1331); BAO, DH.ŞFR. 485.65 (12 Ağustos 1331). Haydar Bey, Hürmüz'ü Nestûrî patriğine karşı bir koz olarak kullanmak istemiştir. Haydar Bey, Çölemerik'e girdikten sonra Mar Şem'un Benyamin'e haber göndererek teslim olmalarını istemiş ve eğer teslim olmazlarsa kardeşi Hürmüz'ün öldürüleceğini söylemiştir. Fakat Mar Şem'un bu teklifi kabul etmemiştir. Öyle anlaşıyor ki Hürmüz bu esnada öldürülmüştür.

¹⁰⁹ Surma Hanım, *Ninova'nın Yakarışı*, 74-75.

¹¹⁰ BAO, DH.ŞFR. 474.43 (24 Mayıs 1331).

¹¹¹ Surma Hanım, *Ninova'nın Yakarışı*, 75.

¹¹² BAO, DH.ŞFR. 491.41 (15 Ağustos 1331).

Çölemerik tamamen yakıldığı için muhacirlerin bu sene oraya yerleşmesi mümkün değildir.¹¹³ Osmanlı kuvvetleri ve Kürt Aşiretlerine karşı tutunamayan Nestûrîler, Rus yardımını da alamayınca bölgeyi terk ederek Ekim ortalarında İran'daki Salmas bölgesine ulaşmışlardır.¹¹⁴

Sonuç

Daha çok Nestûrîler olarak bilinen Doğu Kilisesi, Hristiyanlığın bölünmesi sonucu ortaya çıkmış olan doğuya özgü bir kilisedir. XV. yüzyıla kadar geniş bir coğrafyada yayılmış olan bu kilise, bu tarihten itibaren gerilemeye ve bölünmeye başlamıştır. Kiliseyi bir arada tutma güdüsüyle uygulanmaya başlanan veraset sistemi kısa bir süre sonra yeni bölünmelere sebep olmuştur. Veraset sistemi ile devam eden çizgi ile Keldanî ismini alarak Roma Katolik Kilisesi'ne bağlanan çizgi arasında sürekli bir mücadele var olmuştur. Ancak kısa bir süre sonra veraset sistemini devam ettiren çizgi de Elkoş ve Koçanis patriklikleri şeklinde ikiye ayrılmıştır. Elkoş kolu daha sonra Keldanî Katolik Kilisesi ile birleşmiş ve veraset sistemine son verilmiştir. Hakkâri Koçanis Köyü'nü merkez edinen çizgi ise Nestûrî geleneğine bağlı olarak varlığını devam ettirmiştir. Koçanis Nestûrî Patrikliği, Hakkâri beylerinin yönetimi altında yaşamış, vergi ve cizyelerini bu emirlere vermişlerdir. Osmanlı Devleti, Bedirhan Bey'in Nestûrîlere yönelik gerçekleştirdiği askerî seferler çerçevesinde gelişen olaylar üzerine Koçanis Nestûrî Patrikliğini fark etmeye başlamıştır. XIX. yüzyılın başlarında batılı misyonerlerin onları keşfetmesine kadar neredeyse sorunsuz bir şekilde yaşayan Nestûrîler, misyonerlik faaliyetlerinin başlamasıyla; Katolik, Protestan ve Ortodoks misyonerlerin propagandalarına maruz kalmış ve bu faaliyetler batılı devletlerin siyasi ve politik çıkarları için yapılan bir mücadeleye dönüşmüştür. Bu faaliyetler neticesinde hem Nestûrî toplumu arasında yeni ihtilaflar ortaya çıkmış hem de Osmanlı Devleti ve Kürtler ile ilişkileri bozulmaya başlamıştır.

Mar Şem'un Ruel (1861-1903), misyonerler ve batılı devletler ile en fazla ilişki kuran patrik olarak öne çıkmaktadır. Özellikle Berlin Antlaşması'nda azınlıklar ile ilgili iyileştirme yapılmasını öngören birtakım maddelerin kabulü ile gelişen süreçte, batılı misyoner ve devletlerin Nestûrîlere ilgisi daha da artmıştır. Bu durum özellikle

¹¹³ BAO, DH.ŞFR. 491.121 (17 Eylül 1331).

¹¹⁴ Surma Hanım, *Ninova'nın Yakarışı*, 75.

Nestûrîlerin aşiretler halinde örgütlenmiş savaşı bir toplum olması ve yaşadıkları bölgenin coğrafik durumundan dolayı devlet denetiminin sağlanmamış olması ile yakından ilişkili görünmektedir. Patrik de bu avantajları kullanarak çeşitli kazançlar elde etmek istemiştir. Nestûrîlere ilgisi olan güçlerin çeşitliliği, ona dengeler arasında oynama ve manevra kabiliyeti kazandırmışsa da Nestûrî Kilisesi ve Nestûrîler bu durumdan olumsuz etkilenmişlerdir. Çünkü birçok müntesibini başka mezheplere kaptırdığı gibi Osmanlı Devleti ve komşuları Kürtlerle ilişkiler yara almıştır. Ruel, özellikle İngilizler ve Ruslarla ilişkilerini güçlendirmeye çalışmıştır. Bu meyanda İngiltere Canterbury Piskoposluğu Urmiye’de bir misyon açmış ve Koçanis’te sürekli eğitim faaliyetleri yürüten misyonerler bulundurmıştır. Özellikle uzun bir müddet burada yaşayan William Henry Browne, Nestûrîlere dinî ve siyasi olarak önderlik edecek olan bir nesil yetiştirmeye yönelik faaliyetlerde bulunmuştur. Bu meyanda başta müstakbel patrik Benyamin ve daha sonra Nestûrîlere önderlik edecek olan Surma Hanım ile önemli konumlarda görev alan çeşitli şahıslar Browne’un rahle-i tedrisatından geçmişlerdir.

Bu süreçte Nestûrî Kilisesi’ni yöneten Beyti Ebevi ailesi fertleri arasında siyasi ve dini tutumlardan kaynaklanan çekişmeler ortaya çıkmıştır. İngiliz misyonerlere yakın duran Mar Şem’un Ruel ile Nestûrîlerin önemli bir siması olan amcaoğlu Nemrud Efendi arasında kilise yönetimi ve siyasi görüşlerden ötürü ihtilaflar yaşanmıştır. Nemrud Efendi; Katolikler ve Fransız misyonerler ile ilişki kurmuş ve bu esnada da Osmanlı Devleti ve Kürtler ile iyi geçinmeye çalışmıştır. Bu çekişme kısa bir süre içerisinde İngiliz ve Fransızlar arasındaki çekişmeye dönüşmüş ve her iki taraf kendilerine yakın olan Nestûrîler üzerinden birbirleriyle mücadele etmişlerdir. Mar Şem’un Ruel’in ani ölümü ile beraber Nemrud’un yokluğunu fırsat bilen İngilizler, bu fırsatı kaçırmamışlar, patrik olması gereken Nemrud’un kardeşi Abraham’ı saf dışı ederek daha bir çocuk olan kendi adaylarını bir oldubitti ile patrik olarak seçtirmişlerdir. Bu durum patrik ailesi içinde onarılmaz bölünmelere sebep olmuştur. Bu süreçten sonra durum, Koçanis Nestûrî Patrikliği ile Musul Keldanî Patrikliği arasındaki bir mücadeleye dönüşmüştür. Keldanî Patrikliği, “Dağlı (Hakkâri) Nestûrîleri” ve Koçanis Patrikliği de “Ovalı (Musul) Nestûrîleri” elde etmek için mücadele halinde olmuşlardır. Keldanî Patrikliği, kendilerinin devlete bağlı reaya bir topluluk oldukları ve Osmanlı’dan başka hami kabul etmedikleri argümanları

üzerinden Dağlı Nestûrîler arasında faaliyet yürütmelerine izin verilmesini istemişlerdir. İngilizlerin Nestûrîler ile geliştirdiği ilişkilerin devlet açısından çeşitli sakıncalar barındırdığını ifade etmişlerdir. Buna mukabil Koçanis Patrikliği ise Keldanî Patrikliği vasıtasıyla kendilerinin mezhep değiştirmeye zorlandıklarını ileri sürmüşlerdir. Osmanlı Devleti'nin mahallî yöneticileri ilk önce Koçanis Patrikliğini desteklemişlerdir. Ancak Birinci Dünya Savaşı'nın arifesinde yanlış bir politika yürüttüklerinin farkına varmaya başlamışlardır. Patrik Mar Şem'un Benyamin (1903-1918); hem çocuk yaşta patrik olmasının hem de Browne tarafından eğitilmiş olmanın getirdiği saiklerle, iki önemli amaç gütmüş görünmektedir. İlk olarak kendi kilisesi ile Katolik mezhebine geçen eski Nestûrîleri (Musul Keldanî Piskoposluğu mensuplarını) kendi yönetimi altında birleştirmeyi hedeflemiştir. İkinci önemli amaç ise bölgedeki Süryani/Arami kökenli Hıristiyanları "Asur" ulusu altında birleştirmek ve siyasi bir yönetim kurmayı düşünmüştür. Bu amaçlar doğrultusunda Nestûrî toplumunun kaderini belirleyecek olan bir takım siyasi kararlar almıştır. Osmanlı Devleti ile Nemrud Efendi'nin bütün ısrarlarına rağmen Nestûrîleri Rusya'nın yanında savaşa sokmuş ve bu durum Nestûrî toplumu açısından bir felaket ile sonuçlanmıştır.

Kaynakça

I. Arşiv Kaynakları

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)
- Bab-ı Âli Evrak Odası Evrakı (BEO)
- Dahiliye Nezareti İdare Evrakı (DH.İD)
- Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemî (DH.MKT)
- Dahiliye Nezareti Şifre Evrakı (DH.ŞFR)
- Sadaret Mektubi Mühimme Kalemî Evrak (A.MKT.MHM)
- Sadaret Mektubi Kalemî Meclis-i Vala Evrakı (A.MKT.MVL)
- Dahiliye Nezareti Emniyet-i Umumiye İkinci Şube (DH.EUM. 2. ŞB)
- Dahiliye Nezareti Mütenevvia Evrak (DH.MTV)
- Dahiliye Nezareti Sicill-i Nüfus Tahrirat Kalemî (DH.SN.THR)
- Dahiliye Nezâreti Tesrî-i Muamelât (DH.TMİK.M)
- Hariciye Nezareti Mektubi Kalemî Evrakı (HR.MKT)
- Hariciye Nezareti Siyasi (HR.SYS)
- İrade Hususi (İ.HUS)
- Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı (Y.A.HUS)
- Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı (Y.MTV)
- Yıldız Perakende Evrakı Askeri Maruzat (Y.PRK. ASK)
- Yıldız Perakende Evrakı Umumi (Y.PRK.UM)

II. Diğer Kaynaklar

- Abuna, Albert. *Tarihü'l- Keniseti's- Şarkıyye*. c. 1. Beyrut: Darü'l-Maşrik, 2002.
- _____. *Şühedaü'l-Maşrik*. 2 cilt. Bağdat: yy., 1985.
- Abuna, Mar Eliya. *Tarihu Betariket'il-Beyti Ebevi*. Thk. ve trc. Bünyamin Had-dad. Duhok: Darü'l-Maşriki's-Sakafi, 2008.
- Albayrak, Kadir. *Keldanîler ve Nasturîler*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- _____. "Keldânîler". *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları (2002): XXV, 207-210.
- Alıcı, Mehmet. "Sasani İmparatorluğu'nun Erken Döneminde Hristiyanlar-
rın Konumu ve İlk Sinodlar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dergisi*. 56/1 (2015): 33-75.
- Arvas, Tarık Ziya. *Hakkâri Nasturileri (1836-1936)*. Basılmamış Yüksek Li-
sans Tezi. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2010.
- Atiya, Aziz S. *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*. Çev. Nurettin Hiçyılmaz. İstanbul:
Doz Yayınları, 2005.
- Baumer, Christoph. *Keniset'ül- Maşrik. et-Tarih'ül-Musavvaru li'l-Mesihiy-
yeti'l- Aşuriyye*. Çev. Aziz Emanuel Zibari. Duhok: Râbitetu'l-Kitabi
ve'l-Udebai'l-Asuriyyin, 2009.
- Bidlisi, Şerefhan. *Şerefname*. Çev. M. Emin Bozarslan. Diyarbakır: Deng Ya-
yınları, 2006.
- Carlson, Thomas A. *Christianity in Fifteenth-Century Iraq*. UK: Cambridge
University Press, 2019.
- Dalyan, Murat Gökhan. "I. Dünya Savaşında Nasturi Patriği Mar Şamun
Benyamin ve Faaliyetleri". *Savaşın Devletlerin Tarihçilerinin Gözüyle
100. Yılında Birinci Dünya Savaşı Sempozyumu*. 2 cilt. 12-15 Kasım
2014. Akdeniz Üniversitesi Yayınları, 2014.
- _____. *19. Yüzyıl'da Nasturiler (İdari Sosyal Yapı ve Siyasi İlişkileri)*. Basılma-
mış Doktora Tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi. Isparta: 2009.
- Duygu, Zafer. "Doğu Kilisesi Erken Yüzyılları Üzerine Bir Değerlendirme".
*The Journal of Mesopotamian Studies, Periodical Journal for Kurdish, Ara-
bic and Syriac Studies*. 2/1 (Winter 2017): 133-155.
- Fiey. John M. *Assyrie Chrétienne, Contribution A L'Étude de l'Histoire Et De La
Géographie Ecclésiastiques Et Monastiques Du Nord De L'Iraq*. Vo. I.
Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1965.
- Habbi, Yusuf. *Kenisetü'l-Maşrik et-Târih el-Akâid el-Coğrafiya ed-Diyâne*. Bey-
rut: Merkez'ül-Akademi li'l-Ebhas, 2013.
- Harrak, Amir. *The Acts of Mar Mari, the Apostle*. Leiden-Boston: Society of
Biblical Literature, Brill, 2005.
- James F. Coakley. "Hakkâri". *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac He-
ritage*. Ed. Sebastian P. Brock et al. Beth Mardutho: The Syriac Insti-
tute, New Jersey: Gorgias Press, 2011.
- Malik Qambar'ın Kalemi ile Kendi Yaşam Öyküsü ve Jilo Aşireti. Erişim:
15. 02. 2019. <http://www.acsatv.com/fil/Malik-Qambar.pdf>.

- Mooken, Mar Aprem. *The History of the Assyrian Church of the East in the Twentieth Century*. Kottayam: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 2003.
- Nisko, Muvaffık. *es-Suryân, İsmu'l-Hakiki li'l-Arâmiyyin ve'l-Âşuriyyin ve'l-Kildân*. Beyrut: Bisan li'n-Neşri ve't-Tevzii' ve'l- 'İlam, 2012.
- Özcoşar, İbrahim. 19. *Yüzyılda Mardin Süryanileri*. Basılmamış Doktora Tezi. Erciyes Üniversitesi. Kayseri: 2006.
- Satılmış, Selahattin. I. *Dünya Savaşı Öncesinde Nestûriler ve Misyonerlik Faaliyetleri*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Balıkesir Üniversitesi. Balıkesir: 2006.
- Seyfeli, Canan. "Osmanlı Devlet Salnamelerinde Süryaniler" (1847-1918), *Süryanilik ve Süryaniler*. Haz. Ahmet Taşğın, Eyyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli. Ankara: Orient Yayınları (2005): 49-140.
- . "Keldanî Patrikliğinin İdaresi ve Osmanlı Devlet Salnameleri". *SBARD*. 32/2 (Güz 2018).
- Solhkhah, Norman. *The Assyrian Martyr Mar Benjamin Shimun Patriarch of the Church of the East*. Chicago: 2008.
- Surma Hanım. *Ninova'nın Yakarışı, Doğu Asur Kilise Gelenekleri ve Patrik Mar Şamun'un Katli*. İstanbul: Avesta Yayınları, 1996.
- Theodore, Mar Shimun. *The History of the Patriarchal Succession of the d'Mar Shimun Family*. USA: Mar Shimun Memorial Foundation, 2008.
- Turgut, Ramazan. "Koçanis: Üç Asırlık Nestûri Patrikhane Merkezi (1600-1915)". *Uluslararası Tarihte Hakkâri Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Hakkâri Üniversitesi Yayınları (2016): II, 19-34.
- Verheij, Jelle. "Hakkâri, 'Batılılar' ve 'Nasturiler' Hakkâri'nin 19. Yüzyıl Tarihi ile İlgili Avrupa ve Amerikan Kaynakları". *Uluslararası Tarihte Hakkâri Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Hakkâri Üniversitesi Yayınları (2014): 79-93.
- Vine, Aubrey Russel. *The Nestorian Churches*. London: Independent Press, 1937.
- Wilmshurst, David. *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East. 1318-1913*. CSCO 582/Subsidia 104. Louvain: Peeters, 2000.
- Yakut el-Hamevi. *Mu'cemu'l-Buldan*. Beyrut: Dâr Sâdır, 1979.
- Görür, Emel Demir. "Hakkâri Sancağı'nda Nasturi Olayları (1896-1897)". *Tarih İncelemeleri Dergisi*. XXXIV/2 (2019): 475-506.

İslam Karşıtı Söylemi Bilimsellik Kisvesine Büründürmek: Hans G. Kippenberg Örneği

Araştırma makalesi / Research article

Ramazan ADİBELLİ*

Disguising Anti-Islamic Discourse in Science Package: The Case of Hans G. Kippenberg

Citation/©: Adıbelli, Ramazan, (2020). Disguising Anti-Islamic Discourse in Science Package: The Case of Hans G. Kippenberg, Milel ve Nihal, 17 (2), 281-297.

Abstract: One of the most important effects of the events of September 11, 2001 was the formation of an extremely negative image in the Western world, which has been prejudiced against Islam for centuries. Islam was according to some a "religion of sword". These events were presented by those people as an incontestable proof that Islam is a "religion of violence". Although not included in the report of the commission, which examined the September 11 attacks to the finest detail, handwritten five-page Arabic letters from the attackers' luggage were put on the market. German historian of religions Hans G. Kippenberg, based on the assumption that these documents are authentic, compared the deeds of the attackers with the campaigns carried out in the time of the Prophet. In this article, by deconstructing Kippenberg's fiction one tried to put forth how it is incompatible with a scientific approach. As a result, it appears that Kippenberg has wanted to gain credibility by putting an ideological and reductionist discourse on a scientific disguise. The Kippenberg example reminds people who serve the discipline such as the History of Religions, which ultimately adopt scientific honesty as a motto, that there should be no myths in a place where historical realities are manifest.

Keywords: History of Religions, Hans G. Kippenberg, Islamophobia, Reductionism, September 11, 2001.

* Prof. Dr. Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
[adibelli@erciyes.edu.tr] ORCID: 0000-0002-7398-0017.



Atıf/©: Adıbelli, Ramazan, (2020). İslam Karşıtı Söylemi Bilimsellik Kisvesine Büründürmek: Hans G. Kippenberg Örneği, Milet ve Nihal, 17 (2), 281-297.

Öz: 11 Eylül 2001 olayların en önemli etkilerinden biri İslam'a karşı yüzyıllar boyunca önyargıyla bakan Batı dünyasında son derece olumsuz bir imajın oluşması olmuştur. Bu olaylar bazılarının göre bir "kılıç dini" olan İslam'ın bir "şiddet dini" olduğunu tescillemiş oluyordu. 11 Eylül saldırılarının en ince ayrıntısına kadar inceleyen komisyonun raporunda yer alması da saldırganların valizlerinden elle yazılmış beş sayfalık Arapça mektuplar piyasa sunulmuştur. Alman dinler tarihçisi Hans G. Kippenberg, bu dokümanların otantik olduğu varsayımından hareketle saldırganların bu eylemlerinin Hz. Peygamber zamanında gerçekleştirilen gazvelere benzediğini savunmaktadır. Bu makalede Kippenberg'in kurgusunun yapı bozumu yapılarak bilimsel bir yaklaşımla bağdaşmadığı ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Sonuç olarak Kippenberg'in ideolojik ve indirgemeci bir söylemi bilimsellik kisvesine büründürerek güvenilirlik kazandırmak istediği ortaya çıkmaktadır. Kippenberg örneği en nihayetinde bilimselliği şiar edinen Dinler Tarihi gibi disipline hizmet eden insanlara tarihsel gerçekliklerin tebarüz ettiği bir yerde mitlere mahal kalmaması gerektiğini hatırlatmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarih, Hans G. Kippenberg, İslamofobi, İndirgemecilik, 11 Eylül 2001.

Giriş

İslam karşıtı söylem, Hristiyanların Müslümanlarla karşılaştıkları ilk dönemlerden itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır. VIII. yüzyılda İslam karşıtı ilk polemikleri kaleme alan Yuhanna ed-Dımaşki ya da Latince şekliyle Johannes Damascenus'tur (ö. 749). Şam'da Emevi sultanının sarayında görevli olarak çalışan Dımaşki, Orta çağ boyunca hâkim olacak teolojik İslam algısının ilk önemli temsilcisidir. Dımaşki'nin Hz. Muhammed'in "sahte" bir peygamber, tebliğ ettiği dinin yeni bir vahiy değil, Hristiyanlığın içinden çıkmış "sapkın bir mezhep" olduğu yönündeki eleştirilerine Orta çağ boyunca başkaları da eklenmiştir. Dımaşki'nin sözde "sahte peygamber" şeklinde betimlediği Peygamber imajı, Avrupalılar tarafından yüzyıllar boyunca kendi eserlerinde olduğu gibi kullanılmıştır. Bu kitapların sunduğu Muhammed imajı, Orta çağlardan günümüze kadar Avrupa'nın İslam Peygamberi algısını belirlemiştir. Bu literatürde Hz. Peygamber, insanları büyü yoluyla kandıran, kendisi de psikolojik olarak hasta, şehvet düşkünü olduğu için çok eşli olan ve müntesip-

İslam Karşıtı Söylemi Bilimsellik Kisvesine Büründürmek: Hans G. Kippenberg Örneği
lerini de buna teşvik eden, düşmanlarına karşı merhametsiz, Hırstiyanlığı ortadan kaldırmak isteyen bir sahte peygamber ve nihayet “deccal” (anti-Christ) olarak sunulur.

İslam’ın bir şiddet dini olduğu ya da diğer bir ifadeyle şiddet kaynağı olduğu yargısı, ikinci bin yılın ilk yılında gerçekleşen trajik hadiselerle haklı gösterilmeye çalışılmıştır. 11 Eylül 2001 tarihinde Amerika Birleşik Devletleri’nde meydana gelen saldırılarda kapitalizmin simgesi hâline gelen Dünya Ticaret Merkezinin İkiz Kuleleri yerle bir olmuş, A.B.D. Savunma Bakanlığı ve Genelkurmay Başkanlığı Pentagon’a isabet ettiği rivayet edilen bir uçak sonucunda bir kısmı tahrip olmuştur. Beklendiği gibi bu olay büyük bir infiale yol açmış, sorumlular tespit edilmeye çalışılmış ve çok geçmeden bu eylemleri planlayanların ve gerçekleştirenlerin Müslümanlar olduğu kamuoyuna duyurulmuştur. Asırlardan beri İslam’ı bir “kılıç dini” olarak görenler açısından bu trajik olay malumun ilamı kabilinden bir tepkiyle karşılanırken İslam’ı şiddetle eşitleyen denklem daha da genişletilerek İslam artık terörizmle özdeş hâle getirilmiştir. Danimarka’da *Jyllands Posten* adlı gazetede 30 Eylül 2005 tarihinde yayımlanan karikatürler İslam karşıtı Batılıların zihnindeki olumsuz imajı son derece somut bir şekilde yansıtmaktadır. Karikatürlerden birinde kara ve kalın kaşlı, kızgın bakışlı, kaba sakallı, başında siyah bir sarık taşıyan bir kafa resmedilmiştir. Siyah renkli sarığın ortasında Arapça harflerle tuğra şeklinde bir kelime-i tevhit yer almaktadır. Sarığın orta kısmı büyü bir daire şeklindedir. Dairenin yukarısına bakıldığında bunun aslında fitili alevlendirilmiş bir bomba olduğu görülmektedir.¹ Diğer karikatürde ise sadece gözleri görünen kara çarşaf giyinmiş iki kadın ortasında kaşları ve sakalı oldukça dağınık, başında beyaz bir sarık ve elinde bir kılıç tutan bir erkek resmedilmektedir. Resmin arka plan rengi yeşildir.² 2006’da Fransız “mizah” dergisi *Charlie Hebdo*, *Jyllands Posten*’in yayımladığı on iki karikatürü tekrar yayımlamıştır.³ Aradan on dört yıl geçtikten

¹ Resme ulaşılabilir adreslerden biri: <https://en.wikipedia.org/wiki/File:Jyllands-Posten-pg3-article-in-Sept-30-2005-edition-of-KulturWeekend-entitled-Muhammeds-ansigt.png>. Erişim: 30 Ekim 2020.

² <https://icyseas.files.wordpress.com/2015/01/mohammed04-0.jpg>. Erişim: 30 Ekim 2020.

³ Derginin kapak kısmında siyah sarıklı, siyah elbiseli diz çökmüş vaziyette iki eliyle gözyaşlarını silen siyah sakallı bir karakter yer almakta ve sol tarafta şu ifadeye yer verilmektedir: “Muhammed köktendinciler tarafından ezildi”. Ağla-

sonra 2 Eylül 2020 tarihli sayısının kapak kısmında hem 2006 yılındaki çıkan sayının kapak resmi hem de Danimarkalı gazetenin yayımladığı karikatürler bir kez daha yayımlanmıştır. Dünyanın birçok yerinde Müslümanların tepkisiyle karşılaşmasına ve hatta çok sayıda insanın bu gösterilerde hayatını kaybetmesine rağmen aynı imgelerin “ifade özgürlüğü” adına servis edilmesi İslamofobların önyargılarından vazgeçmeyeceklerinin açık bir göstergesidir.

İslam’ı sadece şiddetle değil aynı zamanda terörle özdeşleştiren bu söylem, sadece siyaset arenasında ya da basın yayın organlarıncı gerçekleştirilmemiştir. Bu yaklaşıma bilim camiasından da pek çok katılanlar olmuştur. Belirli çıkarları hedefleyen siyasi hamlelerin gerçekleşmesine matuf ya da bir ideolojiye hizmet edinmeyi kendisine gaye edinmiş oluşumları hedeflerine ulaştırma doğrultusunda üretilen söylemlerin *simülakra* niteliğinde oluşu izahtan varestedir. Asıl mesele, bir söylemin bilimsel nitelikte olduğu iddiasında bulunduğu zaman ortaya çıkmaktadır. Çünkü bilimin temel gayesi, birilerinin doğrusuna değil, mutlak doğruya ulaşmaktır. Modern Din Bilimlerinin kurucu babası sayılan Friedrich Max Müller (1823-1900) bu disiplinin teorik altyapısını belirlerken bu alanda faaliyet gösteren bilim adamının değer yargılarından uzak ve tarafsız, yani objektif olması gerektiğinin altını çizerek şu ikazda bulunur: "Bilimin partizanlara ihtiyacı yoktur".⁴

İslam’ın bir şiddet dini olduğu yönündeki söylemin Dinler Tarihi alanındaki örneklerinden biri Uluslararası Dinler Tarihi Derneği tarihi tarafından mutad olarak beş yılda bir düzenlenen uluslararası kongrelerinden on dokuzuncusunda görülmüştür. 25-30 Mart 2005 tarihleri arasında Japonya’nın başkenti Tokyo’da düzenlenen

maklı bu karakterin ağzından şu ifadeler dökülmektedir: “Geri zekâlılar tarafından sevilme zordur”. Resme şu adresten ulaşılabilir: <https://imgix.bustle.com/lovelace/uploads/339/371f42c079710132439b0ebc4ecb42f.png?w=760&h=976.130536130536&auto=format%2Ccompress&cs=srgb&q=70&fit=crop&crop=faces>. Erişim: 30 Ekim 2020.

⁴ F. Max Müller, *Introduction to the Science of Religion* (London: 1899), 26, 28. Müller, Dinler Tarihinin görevinin bir dini itibarsızlaştırmak ya da yüceltmek olmadığını ve böyle yapanların da birbirlerinden farkının bulunmadığını şöyle dile getirmektedir: “İnsanlığın diğer dinlerini yücelterek Hristiyanlığı gözden düşürmek için karşılaştırmalı bir din incelemesini kullananlar, bana göre Hristiyanlığı yüceltmek için diğer tüm dinleri gözden düşürmenin gerekli olduğunu düşünenler kadar tehlikelidirler.

bu kongreye 66 ülkeden 1650 bilim adamının katılmış, yedi gün boyunca 1.400'den fazla bildiri sunulmuştur. Bu kongrede dikkat çeken tebliğlerden biri, Bremen Üniversitesi öğretim üyelerinden teolog ve dinler tarihçisi Hans G. Kippenberg'in 27 Mart Pazar günü akşamı verdiği "Preparing for a Ghazwa: The Spiritual Manual of the Attackers of 9/11 [Gazveye hazırlık: 9/11 Saldıranlarının Manevî Rehberi]" konulu konferanstır.⁵ Bu konferansta Kippenberg tarafından dile getirilenler, 11 Eylül 2001 olaylarından sonra Batı dünyasında bir kısım çevreler tarafından oluşturulmaya çalışılan yeni bir İslam imajı ya da daha doğrusu asırlardan beri devam eden İslam'ın bir şiddet dini olduğuna dair söylemin güncel bir versiyonuna tipik bir örnek teşkil etmektedir. Uluslararası Dinler Tarihi Derneği başkanı Peter Antes'in "günümüzün en önemli Alman dinler tarihçilerinden biri" olarak takdim ettiği hemşerisi Kippenberg, 11 Eylül olaylarının İslam ile bağlantılı olduğu için bu bağlantıları bulmak gerektiği düşüncesiyle konferansına başlar. Bu sözde bağlantıları oluşturmak üzere Alman teolog, bu olayları tertipleyen dört saldırıgandan üçüne ait farklı yerlerde FBI tarafından bulunarak daha sonra yayımlanan bir "Spiritual Manual [Manevi Rehber]" diye adlandırdığı dört sayfalık bir mektup şeklinde yazılan belgeden hareketle tezini savunmaya çalışır. Kippenberg, bu olayların, örneği İslam tarihinde sıkça görülen gazvelere benzediğini dolayısıyla da bu tür şiddet olayları gerekçelerini İslam tarihinde var olan olgulardan aldığını iddia eder. Kippenberg'e göre "ABD'nin 'Teröre Karşı Savaş'ı'dan daha fazlasına ihtiyacımız var: Şiddet eylemlerini mümkün kılan söylemleri ve sosyal oluşumları eleştirel yönden incelemeliyiz".⁶

Bu çalışmadaki amaç, bir dinler tarihçisi dolayısıyla bir bilim adamı hüviyetiyle İslam hakkında konuşan Kippenberg'in söylemini analiz ederek bilimsellik kamufلاجı altında İslam karşıtı imajın nasıl ayakta tutulmaya çalışıldığını anlamaktır. Yaklaşımımız apolojetik ya da polemik olma niyetinde değildir. Bilim etiği övmeyi ya da yermeyi değil, doğruya, gerçeğe, hakikate ulaşmayı gerektirir.

⁵ Kongrenin ana programına resmî sitesinden ulaşılabilir: http://www.l.u-tokyo.ac.jp/iahr2005/e1_0.htm. Erişim: 30 Ekim 2020.

⁶ Congress Secreteriat of the 19th World Congress of IAHR, *The Book of Abstracts* (Tokyo: 2005), 44-45; IAHR, *Programme* (Tokyo: 20005), 29.

“Belge”nin Hikâyesi

28 Eylül 2001 tarihinde FBI’ın düzenlediği basın toplantısında el yazısıyla yazılmış dört sayfalık Arapça bir belge dağıtılmış ve söz konusu bu dört sayfalık belge İnternet sitesinde hiçbir yorum eklenmeden “Hijacking Letter Found at Three Locations [Uçak Kaçırma İlişkin Üç Mahalde Bulunan Mektup]” başlığıyla yayımlanmıştır.⁷ Aynı gün Bob Woodward imzasıyla *The Washington Post* gazetesinde çıkan yazıda beş sayfalık bir belgeden bahsedilmektedir.⁸ Büyük bir ihtimalle Amerikalı yetkililer tarafından servis edilen 11 Eylül saldırılarını düzenleyen saldırganların lideri olduğu ifade edilen şahsın el çantasından çıkan belgenin ilk sayfasından iki kesit yayımlanmıştır.⁹ Birinci kesitte, besmeleden sonra şu ifadeler yer almaktadır: “Allah’ın, kedimin ve ailemin adıyla... Allah’ım bütün günahlarımı bağışlaman ve seni mümkün olan her biçimde methetmeme imkân vermen için sana dua ediyorum”.¹⁰ Washington

⁷ Bu belge FBI’in sitesinden kaldırılmıştır. Ancak söz konusu sayfa görüntüsüne şu adresten ulaşılabilir: https://www.flight93friends.org/images/learning-center/LastNightLetterPressRelease_FBI.jpg. Erişim: 30 Ekim 2020. FBI’in sunduğu bu dört sayfalık belgeye ulaşılacak internet adresi: https://www.flight93friends.org/pdf/learning-center/crime-scene-investigation/photos_of_the_last_night_document_exhibited.pdf. Erişim: 30 Ekim 2020.

⁸ Bob Woodward, *In Hijacker’s Bags, a Call to Planning, Prayer and Death*. 28.09.2001. <https://www.washingtonpost.com/archive/politics/2001/09/28/in-hijackers-bags-a-call-to-planning-prayer-and-death/fd0bd532-6dec-4b98-8979-7ab0e1894e99/> Erişim: 30.10.2020.

⁹ Resmî hikâyeye göre sözde elebaşları olduğu saldırıların tasarlandığı gün aktarmalı bir uçuşa binerken bagajlarından biri uçağa alınmamıştı. Mektuplardan biri bu bagajda bulunmuştur. 11 Eylül Komisyonu Raporuna göre “kendisinin uçağa bindiği onaylanmadıkça kontrol edilen bagajların dışarı çıkarılacağı söylendi”. Komisyon, *The 9/11 Commission Report: Final Report of the National Commission on Terrorist Attacks upon the United States* (New York: W. W. Norton, 2004), 1. Bu bagajın neden uçağa alınmadığına dair bu ifadenin doğru olmadığını savunan Rowland Morgan ve Ian Henshall’a göre ise bagaj uçağa hiç alınmamıştı. Bagajın neden uçağa alınmadığı konusu gizemini korumaya devam ederken mantığı kurcalayan daha önemli bir soru ortaya çıkmaktadır: Bir intihar saldırısı düzenlemek üzere yola çıkan ve yolculuklarının kesin ölümle sonuçlanacağını bilen insanlar yanlarında neden bagaj taşıyorlar? Ian Henshall ve Morgan Rowland, *9/11 Revealed: The Unanswered Questions* (New York: Carroll & Graf Publishers, 2005), 182.

¹⁰ Bruce Lincoln, *Holy Terrors: Thinking About Religion After September 11* (Chicago: University of Chicago Press, 2006), 97. Lincoln, sayfa numarası vermeden *Holy Terrors: Thinking About Religion After September 11* adlı kitabının sonundaki ilk ek olarak “Final Instructions to the Hijackers of September 11, Found in the Luggage of Mohamed Atta and Two Other Copies” başlığıyla belgenin bir çevirisin yayınlamıştır. Eksik olan ilk sayfanın çeviride yer alması dikkat çekicidir.

Post'ta çıkan Woodward'ın yazısından bir gün sonra Robert Fisk'in İngiltere merkezli *Independent* gazetesi için kaleme aldığı makalede belgenin İngilizce çevirisinde bile tuhaf ve mantıksız ifadelerin var olduğuna dikkat çekilmektedir. Fisk'e göre "sorun şu ki, hiçbir Müslüman –tahsil görmemiş olsa bile- ailesini böyle bir duaya dâhil etmezdi. Bilakis ilk sırada Allah'ı zikrettikten hemen sonra Hz. Muhammed'di zikrederdi".¹¹

Belgenin servis edilmesinden hemen sonra Arapça asıldan birçok İngilizce çeviri yapılmıştır.¹² Bunlardan bir tanesi, 17 Ocak 2002 tarihli *The New York Review of Books* dergisi tarafından yayımlanmıştır. Hassan Mneimneh'in yaptığı tercümenin başında çevirmenin Kanan Makiya ile birlikte yazdıkları uzun bir metin analizi yer almaktadır. İlginç olan husus, yazarların *The Washington Post*'un yayımladığı kesitlerden bahsederken metnin besmele ile başladığını dile getirdikten sonra besmeleden sonra "Peygamber'in İslam devletini kurarken... Kâfirlere karşı savaşını hatırla"¹³ cümlesiyle devam edildiğini ifade etmeleridir. Fisk'in İngilizce tercümeye bile aşikâr biçimde göze çarpan anormallikleri bu iki Arap kökenli mütercimin orijinal metinde nasıl görmedikleri şayan-ı hayrettir.

CBS News'un ismini vermediği üç Arap bilim adamına yaptırdığı tercümenin başında bunların belgeye ilişkin görüşlerine yer verilmiştir. Belge hakkında uzman kişiler tarafından yapılan bu tespitlerin öneminden dolayı olduğu gibi aktarmayı faydalı buluyoruz. 1 Ekim 2001 tarihinde yayımlanan bu tercümeyi yapan çevirmenlerin belge ile ilgili gözlemleri birkaç noktada şunlardır:

(1) Bu metnin yazara dikte ettirildiği kanaatindeyiz. Hemen hemen her paragraf bir uzun cümleden oluşmaktadır. Çok az virgöl, nokta; çok az açık başlangıç ve açık son var ki bunlar belgeyi oldukça tutarsız kılmaktadır. Aslında, bu belgede yer

¹¹ Robert Fisk, What Muslim would write: 'The time of fun and waste is gone'? 9. 3. 2014. <https://www.independent.co.uk/news/world/americas/what-muslim-would-write-the-time-of-fun-and-waste-is-gone-9179397.html>. Erişim: 30.10.2020. Bu yazısını Fisk, kitabında yeniden neşretmiştir. Fisk, *The Great War for Civilisation: The Conquest of the Middle East* (New York: Alfred A. Knopf, 2005), 843 vd.

¹² Bu çevirilerin küçük biri listesi için bk. Ronaldo Morelos, *Trance Forms: A Theory of Performed Sates of Consciousness* (Cologne: Lambert Academic Publishing, 200), 302.

¹³ Kanan Makiya ve Hassan Mneimneh, "Manual of a 'Raid'", *Striking Terror: America's New War*, Ed. Robert B. Silvers ve Barbara Epstein (New York: The New York Review of Books, 2002), 305.

alan fikirler, çeşitli türlerden farklı klasik metinlerden alınmış ve net bir amaç veya ajanda olmadan iç içe geçmiş gibi görünmektedir. El yazısı, yazarın kendisine dikte ettirilene yetişmek için çabaladığı izlenimi uyandırmaktadır. (2) El yazısı, bir erkeğin değil bir kadının eline aittir. Örneğin, bir kadının "s"si ile bir erkeğinki arasındaki kaligrafik farklılıklardan dolayı durumun böyle olduğuna inanıyoruz. Bu belgede birkaç farklı kaligrafi stili vardır. Buna en açık örnek, aşağıda çevrilmiş ilk sayfanın diğer üçünden tamamen farklı bir yazı stiline sahip olmasıdır. Ancak bu ilk sayfada bile, kullanılan birçok yazı stili vardır. Sayfanın alt kısmında, son birkaç paragrafta, "Allah" kelimesi en az 4 farklı Arapça yazı stiliyle yazılmıştır. (3) Bu metnin tutarsız doğası nedeniyle kimin konuştuğundan, kimin bu mektubu dikte ettirdiğinden, bu mektubu hangi amaç için dikte ettiklerinden ve bu mektubu kimi muhatap alarak yazdıklarından emin olamayacağımız konusunda hemfikiriz. Bu mektupta imza yoktur. Bu özetteki içerik, hiçbir şekilde bir hava korsanına veya bir teröriste yönelik talimatlar gibi görünmüyor. Herhangi bir biçimde herhangi bir hedefe karşı terör misyonları hakkında da bir şey söylemiyor. Aslında, kanaatimize göre bu, bir intihar notu bile değildir. Yazarın hangi uyruğa ait olduğuna işaret eden herhangi bir kanıt yoktur; ancak kullanılan Arapça tarzından yazarımızın anadilinin Arapça olmadığı anlaşılıyor. Ve eğer onun anadili Arapçaysa söz konusu bu şahıs tahsil görmemiş birisidir.¹⁴

Belgeyle ilgili bu filolojik problemler yanında onun tek ve resmi bir kaynak tarafından ileri sürülmüş olması mevsukiyeti hakkında en başından kuşkular uyandırdığı gibi geçen zamanla bunlar yok olmak yerine daha da artmıştır. Münferit şahıslar ya da kurumlar tarafından kendi çıkarları doğrultusunda sahte belgelerin düzenlendiğini tarih bize göstermektedir. Bunların en önemlilerinden biri "Konstantin'in Vakfı" adlı belgedir. Hümanizm akımının öncülerinden biri olan İtalyan Lorenzo Valla (1407–1457), 4. Yüzyılda Roma İmparatoru Büyük Konstantin'in Roma ve Roma İmparatorluğu'nun batı kesiminin idaresini Papa'ya devrettiğine dair bu belgenin birkaç yüzyıl sonra papalar tarafından kendi siyasi otoritelere dayanak oluşturmak için uydurdıkları bir belge olduğunu metin analizi ve eleştirel tarih sonucunda ortaya koymuştur. Diğer bir

¹⁴ CBS News, Translated Text: Hijackers' How-To. 01.09.2001. <https://www.cbsnews.com/news/translated-text-hijackers-how-to/>. Erişim: 30.10.2020.

belge sahtekârlığı ise Hristiyan geleneğine göre çarmıhta öldükten sonra kefene sarılarak bir kaya mezarına konulan İsa'nın bedenine sarılan ve "Torino Kefeni" diye meşhur olan 4,42 x 1,13 metre ebadında bir bez parçasıdır. İsa'nın silüetinin ve özellikle yüz hatlarının izlerinin çok net bir şekilde görüldüğü diğer taraftan el ve ayak bölgelerinde kan izlerinin fark edildiği bu kefen, Hristiyanlar tarafından İsa'nın çarmıha gerildiğine dair paha biçilmez değerinde bir tarihi delil kabul edilmiştir. Zira bu bez, Hristiyanların kutsal kitapları İncillerde anlatılan hikâyeleri ve dolayısıyla da kendi inançlarını doğruluyordu. Ancak 1988 yılında karbon 14 testiyle yapılan tarihlendirme bu bezin, 13.-14. yüzyıllara ait olduğunu göstermiştir.¹⁵

Kippenberg'in Analizleri

Almanya Dinler Tarihi Derneği'nin (*Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte*) 2003 yılında Erfurt Üniversitesi Max Weber Kolleg'de düzenlediği "Din ve Çatışma" konulu toplantıda Amerikalı yetkililerin ifşa ettikleri mektup tartışılmıştır. Bu yuvarlak masa toplantısında sunulan bildiriler 2004 yılında kitap hâline getirilmiştir: *Terror im Dienste Gottes. Die 'Geistliche Anleitung' der Attentäter des 11. September 2001* [Tanrı'nın Hizmetinde Terör. 11 Eylül 2001'deki Suikastçilerin 'Manevi Rehberi'] (Frankfurt/New York). Bazı değişikliklerle İngilizce tercümesi yapılan kitap, 2006 yılında şu başlıkla yayımlanmıştır: *The 9/11 Handbook: Annotated Translation and Interpretation of the Attacker's Spiritual Manual* [9/11 El Kitabı: Saldırganların Manevi Rehberinin İzahlı Tercümesi ve Şerhi] (London/Oakville).

Diğer taraftan bu yazının başında sözü edilen Tokyo kongresinde Kippenberg'in sunduğu konferansın, Uluslararası Dinler Tarihi Derneği'nin çıkardığı ve Kippenberg'in de 1989-2000 arasında editörlüğünü yaptığı Numen dergisinin "Din ve Şiddet" öze sayısında çıkan "'Consider That It Is a Raid on the Path of God': The Spiritual Manual of the Attackers of 9/11" başlıklı ["Tanrı Yolunda

¹⁵ Bilimsel gerçeklere rağmen Kilise, bu bezin İsa'nın çarmıhta gerildikten sonra bedenine sarılmış olan kefen olduğu yönündeki inancını korumaya devam etmektedir. Mitin tarihin önüne geçişini yansıtan bu tavır, Papa John Paul II'nin Torino'da 1998 yılında yaptığı konuşmada net bir şekilde görülmektedir. Papa'ya göre "Mümin için her şeyden önce önemli olan, bu kefenin, İncil'in aynası olmasıdır". John Paul II, "Address of His Holiness John Paul II", *Libreria Editrice Vaticana*. 24.05.1998. <http://shroudnm.com/docs/JPII05-24-1998.pdf>. Erişim: 10.30.2020.

Gazve Olduğunu Düşün”: 9/11 Saldırganlarının Manevi Rehberi] makaleye dayandığı anlaşılmaktadır.

Kippenberg’in 11 Eylül hadiselerini dinî bir meseleye indirgeme çabasının devam ettiğini Oxford Research Encyclopedias ve-ritabının din bölümü için Nisan 2016 tarihinde hazırladığı “Religious Foundations of the Last Instructions of 9/11 [9/11'deki Son Talimatın dini Temelleri]” başlıklı yazıdan da anlamak mümkündür.

11 Eylül 2001’de ABD’ye terör saldırıları yapan dört kişilik ekibin üçünde Arapça yazılmış dört sayfadan oluşan bir talimatname bulunduğunu ifade eden Kippenberg’e göre bu belge saldırı eylemini, İslam tarihinin ilk dönemlerinde görülen gazveler şeklinde tasarlanmıştır.¹⁶ Belge, “ekip mensuplarına gazveyi düzgün bir şekilde nasıl gerçekleştireceklerini öğretti. Bunlar, niyetlerini [Kur’an ve zikir] okumaları, ritüeller ve bedensel temizlikle arındırarak saldırılarını bir ibadet eylemine dönüştürdüler. [Belgede] “İkinci aşama” olarak adlandırılan bölüm, havaalanında ilahi korumanın sağlanması konusunu öngörüyor. Son olarak “üçüncü aşama” ekip-leri, Peygamber’in uygulamasına göre uçakta hareket etmeye ve şehit olmaya teşvik ediyor”.¹⁷

Bu rehberi ve onun şiddete meydan verişini Kippenberg altı boyutta analiz etmektedir. Bu süreçte: “(1) Belgenin orijinalliğine yönelik ve aleyhindeki argümanlar ele alınmıştır. (2) Saldırı, 1998’de

¹⁶ Kitab-ı Mukaddes’in Eski Ahit bölümünde Kenan diyarında yaşayan halkları topyekûn katletmeyi emreden (Tesniye, 7:2; 20:16-17; Yeşu, 11:8-12) pasajları ya da Matta İncili’ndeki İsa’nın “Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın! Ben barış değil, kılıç getirmeye geldim” (Matta 10/34) sözünü hatırlatan Ingmar Karlsson hiç kimsenin bu pasajları öne sürerek Yahudi ve Hristiyan etiğini yansıttığını göstermeyi düşünmediğine dikkat çektiikten sonra yüzyıllar boyunca Avrupalıların *cihat* kavramı üzerinden bir retorik geliştirerek fanatik, öğretisini kılıçla yayan ve hâlâ bugün de başkalarına şiddet yoluyla kendine kabul ettiren bir İslam imajını benimsetmeye çalıştıklarına vurgu yapmaktadır (Ingmar Karlsson, *Din, Terör ve Hoşgörü* (İstanbul: Homer Kitabevi, 2005), 164. İslam’ın ticaret yollarıyla ve silah kullanmaksızın karadan batıda Nijerya’dan doğuda Çin’e kadar yayıldığını ve denizden de Madagaskar, Zanzibar ve Hindistan gibi uzak ülkelere ve buradan da Hintli tüccarlar vasıtasıyla Malezya adalarına kadar ulaştığı gerçeğini adeta göz ardı eden Kippenberg, İslam’ın Müslüman olmayanlara yönelik öğretisini, “kılıç ayeti” diye adlandırdığı Tevbe Suresi’nin beşinci ayetine indirgemektedir.

¹⁷ Hans Kippenberg, “Religious Foundations of the Last Instructions of 9/11” *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. 05.05.2016. <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-83>. Erişim: 30.10.2020.

Usame bin Ladin ve diğer cihatçı grupların liderleri tarafından imzalanan “Yahudilere ve Haçlılara Karşı Dünya İslami Cihat Cephesi” tarafından yapılan savaş ilanının ardından gerçekleşti. (3) Mesaj İnternette yayıldı ve İslam'ın durumunu tehdit olarak gören çeşitli gruplar tarafından kabul edildi –bunlar arasında Hamburg'da bir grup genç Müslüman vardı-. El-Kaide denilen bir ağ ortaya çıktı. (4) Günümüz dünyasında cehalet ve kibrin gücü hâkimdir. Rehber, Peygamber'in Medine'deki baskınları (gazve) doğrultusunda bir saldırı öngörmüştür. (5) Rehber, militan Müslümanları örgütlemek için özel bir ortak şekil varsayıyor. (6) Müslümanların militanlığını kabul ediyor ve diasporadaki bir savaşçının etiğini var sayıyor. ABD ve müttefikleri tarafından askeri olarak ortadan kaldırılması hedeflenen bir kötülük ve ahlaksızlık tezahürü olarak Amerika'ya ait terörizm kavramının, çatışmanın seküler karakterini göz ardı ettiği ve şiddet döngüsünü hızlandırdığı yönünde bir iddia ileri sürülmektedir”.¹⁸

Bütün varsayımlarını bu dört sayfalık el yazısıyla düz çizgili mektup kâğıdına yazılmış ve 11 Eylül olaylarını düzenleyen üç şahısta bulunduğu iddia edilen bir metne dayandıran Kippenberg'in yazılarında ilk yaptığı şey, bu belgenin mevsukiyetini ortaya koymak olmuştur. Dinler Tarihinde sahtecilik olayına sıkça rastlandığını hatırlatan Kippenberg'e göre belge için böyle bir şey söz konusu değildir. Çünkü kuşkuyu ispat edecek hiçbir ciddi girişimde bulunulmamıştır. Hayati meseleler aydınlığa kavuşturulmamıştır. Bu noktada Kippenberg'in tuhaf akıl yürütmesini takip etmek oldukça güçleşmektedir: “Sahtecilikten kim sorumlu olabilir? Bunun amacı ne olabilir? Kim ve hangi amaçlı belgeyi kullanmıştır? Bu sorulara hiçbir cevap verilmediği için sahtecilik kavramının hiçbir bilimsel değeri yoktur”.¹⁹ Tüm kuşku ve belirsizliklere rağmen söz konusu “belgeyi” oldukça ciddiye alan Kippenberg'in temel gerekçesi şudur: Sahtekârlık ihtimaliyle ilgilenmek yerine saldırganların cinayetlerine atfettikleri anlamı yeniden oluşturma konusunda eşsiz bir fırsatı kaçırmamak için çok iyi nedenler vardır.²⁰

¹⁸ Kippenberg, “Religious Foundations of the Last Instructions of 9/11”.

¹⁹ Kippenberg, “‘Consider That It Is a Raid on the Path of God’: The Spiritual Manual of the Attackers of 9/11” *Numen* 52/1 (2005): 34.

²⁰ Kippenberg, “‘Consider That It Is a Raid on the Path of God’”, 35. Aradan yıllar geçmesine rağmen 11 Eylül olaylarıyla ilgili birçok soru hâlâ cevap beklemektedir. 2004 yılında yayımlanan 11 Eylül Komisyon Raporu'nda 11 Eylül'e ilişkin

Kippenberg, kurmacasına devam ederek bütün saldırganların “muhtemelen” belgeyi bildikleri ve eylemlerine onu okuyarak ya da dinleyerek başladıklarını var sayar.²¹ Belgeyi Tilman Seidensticker, Albert Fuess ve Moez Khalfaoui ile birlikte tercüme eden Kippenberg versiyonu asıl dokümanın sadece dört sayfasından ibarettir. İlk sayfa tercüme edilmemiştir.²² İkinci sayfadan başlayan çeviride bu sayfa ilk sayfa olarak gösterilmiştir. Bu çevirinin ilk başlığı “Son Gece (El-leyletu’l-Ahira)”dır. Bu bölümde, eylemden bir önceki

resmî açıklamaları inceleme konusu yaptıkları çalışmalarında Ian Henshall ve Rowland Morgan son derece ciddi bir soruyu gündeme getirmektedirler: 11 Eylül olaylarına ilişkin hikâye gerçekten doğru mu? Henshall ve Morgan, *9/11 Revealed: The Unanswered Questions*, xii. Resmi hikâyeyi sorgulayanlardan bir diğeri Elias Davidsson’dur. 2013 yılında yayımlanan *Hijacking America’s Mind on 9/11: Counterfeit Evidence* başlıklı çalışmasında Davidsson, olaylarla ilgili bütün aşamaları en başından ele alıp en ufak ayrıntısına kadar gözden geçirerek ve mevcut bütün delilleri hesaba katarak olaylarla ilgili resmi anlatıyı adeta bir yapı çözümüne tabi tutmaktadır. Kitaba önsöz yazan Barrie Zwicker’in ifadesiyle “Elias Davidsson tarafından bu kitapta özenle toplanan deliller birer birer 11 Eylül olaylarının menfur bir sahte terör bayrağı olduğunu ortaya koyuyor... Davidsson, ABD Hükümeti’nin, zanlıların kaçırdıkları iddia edilen uçağa bile bindiklerine dair kanıt sunmadaki başarısızlığını göstererek 19 Müslüman hava korsanı mitini paramparça ediyor: Bunların isimleri tasdikli yolcu listelerinde yer almamaktadır; kimse onların uçağa bindiğini kimse görmemiştir; havaalanlarında olduklarını kanıtlamak için hiçbir doğrulanmış güvenlik kamerası kaydı sunulmamıştır, onların cesetleri resmi olarak tespit edilmemiştir”. Barrie Zwicker, “Preface”, *Hijacking America’s Mind on 9/11: Counterfeit Evidence* içinde, yazar Elias Davidsson, 1-4 (New York: Algora Publishing, 2013), 1-2. Zwicker ise kendi kanaatini şu şekilde dile getirmektedir: “Bu kitap, 11 Eylül’e dair resmi hikâyeye inanmayışımızın haklı olduğunu, canice bir komplo olduğuna dair teoremimizin gerçeklere dayandığını ve 11 Eylül hikâyesinin bir teori bile değil, sadece büyük bir yalan olduğunu doğruluyor” (Zwicker, “Preface”, 4). Hukuk dergilerde İngilizce yayımlanan yüzden fazla makaleyi inceleyen Davidsson, 11 Eylül hakkında yazılan bu bilimsel makalelerin yazarlarının hiçbirinin olaylarla ilgili resim anlatıyı sorgulamadan kabul ettiğini tespit ettikten sonra dünya çapında neredeyse tüm akademik camianın bu miti benimsediğini ve akademik literatürde onun bilimsel bir kisveye büründürüldüğünü söylemenin abartılı olmayacağına dikkat çekmektedir (Davidsson, *Hijacking America’s Mind on 9/11: Counterfeit Evidence*, 309). Davidsson’un vardığı nihai sonuç şudur: “11 Eylül katliamı, yeni bir dönemsel düşmanın yaratılmasını gerekli kılan bir emperyal stratejinin doğal sonucuydu. Bunun için binlerce “öz vatandaşını” feda etmesi gerekti.” (Davidsson, *Hijacking America’s Mind on 9/11: Counterfeit Evidence*, 315).

²¹ Kippenberg, “Consider That It Is a Raid on the Path of God”, 37.

²² Bk. Kippenberg ve Tilman Seidensticker, *The 9/11 Handbook: Annotated Translation and Interpretation of the Attacker’s Spiritual Manual*, (London-Oakville: Equinox, 2006), 11.

gece uyulması gereken talimatların yer aldığı şeklinde yorumlanmıştır. Burada maddi ve manevi temizlenme tavsiyeleri yer almaktadır: bedendeki kötü kılların alınması, duş almak, güzel koku sürünmek, Tevbe ve Enfal surelerini okumak, Allah'ın şehitlere vaat ettiği şeyleri tefekkür etmek, Allah'ı sıkça zikretmek, abdest almadan evden ayrılmamak... Belgenin kalan kısmında diğer iki aşama havaalanına gidiş süreci ve uçakta bulunuş esnasında ne şekilde davranılması gerektiği şeklinde yorumlanmıştır.²³

Amerikan Kongresi ve Başkanı tarafından Kasım 2002 tarihinde 11 Eylül saldırılarını incelemek üzere kurulan komisyon uzun bir çalışmadan sonra olayları en ince ayrıntısına kadar tespit etmeye çalışmıştır. Bu yoğun çalışma sonunda 2004 yılında ortaya çıkan komisyon raporunda Kippenberg'in dört elle sarıldığı belgeden hiç söz edilmemiştir. Kippenberg bu durum karşısında oldukça şaşkındır. Zira "'Manevi Rehber' bütün savaşçılardan saldırılardan önceki gece boyunca ibadetler yapmasını, ayetler okumasını ve dualar edilmesini ister".²⁴ Dört sayfalık bir "belgeden" hareketle 11 Eylül 2001 saldırılarını manevi bir renge büründürmeye çalışan Kippenberg'in zorlama yorumlarını komisyon raporu da olumsuzlamaktadır. Saldırganları birer kökten dinci, dini ritüelleri gerçekleştirerek, ayetler okuyup zikir çekerek kendinden geçen bir meczup şeklinde takdim eden Kippenberg ve benzerlerinin savunduğu gibi saldırıları düzenledikleri iddia edilen şahıslar "son gece"lerinde İslami vecd tekniklerini kullanarak kendilerinden geçmek ve manevi bir dönüşüm gerçekleştirmek yerine alelade beşerî işlerle meşgul olmuşlardır. ATM'den para çekmiş pizza yemiş ve marketten alışveriş yapmışlardır.²⁵

Sonuç

Amerikalı tarihçi John Lewis Gaddis, 1989'da yaptığı bir söyleşide Mihail Gorbacov'un ABD ile dostane ilişkiler kurarak Soğuk Savaş dönemini sonlandırması hâlinde ortaya çıkacak yeni durumla ilgili

²³ Örneğin bk. Don Handelman, "Self-Exploders, Self-Sacrifice, and the Rhizomic Organization of Terrorism", *Religion, Politics, and Globalization: Anthropological Approaches* içinde, Ed. Don Handelman ve Galina Lindquist (New York - Oxford: Berghen Books, 2011): 249-251.

²⁴ Kippenberg, "Background to the Spiritual Manual: Its Discovery, Interrogation, And Disregard", *The 9/11 Handbook: Annotated Translation and Interpretation of the Attacker's Spiritual Manual*, Ed. H. G. Kippenberg ve T. Seidensticker (London-Oakville: Equinox, 2006), 7.

²⁵ Komisyon, *The 9/11 Commission Report*, 253.

endişelerini dile getirmektedir: “Gorbaçov’un bizi bir düşmandan mahrum bırakma stratejisi devam ederse, o zaman o unsur mevcut olmayacak ve bir şeyi formüle etmek daha zor olabilir” (Gaddis 1989). Gaddis’e göre Sovyet bloğunun çöküşünden sonra ABD’nin mevcut küresel fırsatlardan yararlanmasına olanak tanıyan proaktif bir dış politikayı halka benimsetmek için bir dış tehdide ihtiyaç vardı.

1991 yılında Sovyetler Birliği’nin dağılışımdan birkaç yıl sonra Fransız *Le Monde Diplomatique* gazetesinin Aralık 1994 tarihinde çıkan sayısında kaleme aldığı yazıda Norwegian Peacebuilding Resource Center [Norveç Barış Tesis Kaynağı Merkezi] müdürü Mariano Aguirre, “Batı’nın nazarında artık mağlup olan Komünizmin yerini hangi rakip alacaktır?” diye sormakta ve akabinde de şu cevabı vermektedir: Her şey, jeopolitikacıların ve stratejistlerin bu yüzyılın sonundaki “külli düşman” olarak İslamizmi tayin etme noktasında ittifak ettiklerini göstermektedir. Onunla daha iyi mücadele edebilmek için muhafazakâr entelektüeller “medeniyetler çatışması” tezini geliştirirken askerler, bu egzotik hasmı “yıkamak ve yok etmek” için yeni bir savaş doktrini oluşturmaktadırlar [...] Bu yüzyılın sonunda tehlikeler, tehditler ve felaketler, “İslami sahadan” gelecekmiş”.²⁶

Bu yeni “düşman” karşısında sadece politikacılar, askerler ya da stratejistler harekete geçmemiş sosyal bilimler alanındaki bazı bilim adamları da kendi paylarına düşen katkıyı sağlamaya çalışmışlardır. Harvard Üniversitesi profesörlerinden Samuel Huntington’un “Medeniyetler Çatışması”sı tezi çok sayıdaki örnekten sadece bir tanesidir. Her ne kadar tezi basit ve argümanları orijinallikten uzak olsa da Huntington, kültür savaşı senaryosuyla var olan korkulara hitap etmede başarılı olmuştur.

Hans G. Kippenberg’in 11 Eylül 2001 hadiselerini “Manevi Rehber” diye adlandırdığı ne idüğü belirsiz ve sayfasının biri hiçbir zaman sızdırılmayan beş sayfalık elle yazılmış bir metin çerçevesinde izah etmeye çalışması en basit ifadeyle aşırı bir indirgemeciliktir. Bu olayları tamamıyla İslami bir renge büründürmeye çalışan bir gayret bilimsel bir anlayışla yapılmış olamaz. İslam terminolojileri kul-

²⁶ Mariano Aguirre, *L’Occident en quête d’un “ennemi total”: Guerres de civilisations?* <http://www.mondediplomatique.fr/1994/12/AGUIRRE/945> Erişim: 13.09.2019.

İslam Karşıtı Söylemi Bilimsellik Kisvesine Büründürmek: Hans G. Kippenberg Örneği

lanarak konunun uzmanı olduğu izlenimi vererek iddialarını geçerli kılmaya çalışsa da akıl yürütmedeki tutarsızlıklar ve çelişkiler Kippenberg'in bilim adamı hüviyetine ve itibarına halel getirir niteliktedir.

Kippenberg'in tavrı bilimsellikten uzak olduğu gibi aynı zamanda Batılı zihniyetin İslam'a karşı önyargılarını da yansıtmaktadır. Tümdengelimci yaklaşımla bir vakadan, bir belgeden, tarihin tek bir kesitinden hareketle yüz milyonlarca insanı şiddet taraftarı olarak göstermek diğer insanlar nazarında onları bir "düşman" gibi göstermek bilime ve bilim adamlığına hiçbir surette yakışmamaktadır.

Şunu da unutmamak gerekir ki yüzyıllar boyunca Papa'ya bağlı olmayan Hristiyanları, Zerdüştleri, Yahudileri kendi topraklarında koruyan ve kollayanlar onlara sığınak olanlar Müslümanlar değil miydi? 1492 yılında son Müslüman kalesi Gırnata, Ferdinand ve İsabella'nın ordularının eline geçince o topraklarda yüzyıllardır yaşayan Yahudilerin ve Müslümanların başına neler geldi...

Anlaşılan o ki bir dinler tarihçisi olan Kippenberg'in tarihi, bir kez daha okuması gerekir. Yalnız, bu kez, gözleri önündeki önyargı perdelerini yırtarak. Bilimin partizanlara ihtiyacı olmadığı gibi tetikçilere de ihtiyacı yoktur.

Kaynakça

- Aguirre, Mariano. *L'Occident en quête d'un « ennemi total »: Guerres de civilisations?*
<http://www.mondediplomatique.fr/1994/12/AGUIRRE/945>.
Erişim: 13. 09. 2019.
- CBS News. *Translated Text: Hijackers' How-To*. 01.09.2001.
<https://www.cbsnews.com/news/translated-text-hijackers-how-to/>. Erişim: 30.10. 2020.
- Davidsson, Elias. *Hijacking America's Mind on 9/11: Counterfeit Evidence*. New York: Algora Publishing, 2013.
- Fisk, Robert. *The Great War for Civilisation: The Conquest of the Middle East*. New York: Alfred A. Knopf, 2005.
- _____. What Muslim would write: 'The time of fun and waste is gone'? 09.03.2014. <https://www.independent.co.uk/news/world/americas/what-muslim-would-write-the-time-of-fun-and-waste-is-gone-9179397.html>. Erişim: 30.10. 2020.

- Gaddis, John Lewis. *Living without External Threat*. 8 5 1989. <http://globetrotter.berkeley.edu/conversations/Gaddis/gaddis-con3.html>. Erişim: 30.10.2020.
- Handelman, Don. "Self-Exploders, Self-Sacrifice, and the Rhizomic Organization of Terrorism" *Religion, Politics, and Globalization: Anthropological Approaches*, 231-262. ed. Don Handelman ve Galina Lindquist, New York - Oxford: Berghan Books, 2011.
- Henshall, Ian, ve Rowland Morgan. *9/11 Revealed: The Unanswered Questions*. New York: Carroll & Graf Publishers, 2005.
- IAHR, Congress Secreteriat of the 19th World Congress of. *Programme*. Tokyo, 2005.
- _____. *The Book of Abstracts*. Tokyo, 2005.
- John Paul II. «Address of His Holiness John Paul II.» *Libreria Editrice Vaticana*. 24.05.1998. <http://shroudnm.com/docs/JPII05-24-1998.pdf>. Erişim: 30.10.2020.
- Karlsson, Ingmar. *Din, Terör ve Hoşgörü*. İstanbul: Homer Kitabevi, 2005.
- Kippenberg, Hans G. "Background to the Spiritual Manual: Its Discovery, Interrogation, And Disregard" *The 9/11 Handbook: Annotated Translation and Interpretation of the Attacker's Spiritual Manual*, 1-9. Ed. Hans G. Kippenberg ve Tilman Seidensticker. London-Oakville: Equinox, 2006.
- Kippenberg, Hans G. "'Consider That It Is a Raid on the Path of God': The Spiritual Manual of the Attackers of 9/11". *Numen* 52/1 (2005): 29-58.
- Kippenberg, Hans G. ve Tilman, Seidensticker. *The 9/11 Handbook: Annotated Translation and Interpretation of the Attacker's Spiritual Manual*. London-Oakville: Equinox, 2006.
- Kippenberg, Hans. "Religious Foundations of the Last Instructions of 9/11". *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. 05.05.2016. <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-83>. Erişim: 30.10.2020.
- Komisyon. *The 9/11 Commission Report: Final Report of the National Commission on Terrorist Attacks upon the United States*. New York: W. W. Norton, 2004.
- Lincoln, Bruce. *Holy Terrors: Thinking About Religion After September 11*. 2. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

- İslam Karşıtı Söylemi Bilimsellik Kisvesine Büründürmek: Hans G. Kippenberg Örneği
- Makiya, Kanan, ve Hassan Mneimneh. "Manual of a 'Raid'" *Striking Terror: America's New War*, 301-318. Ed. Robert B. Silvers ve Barbara Epstein. New York: The New York Review of Books, 2002.
- Morelos, Ronaldo. *Trance Forms: A Theory of Performed Sates of Consciousness*. Cologne: Lambert Academic Publishing, 2009.
- Müller, F. Max. *Introduction to the Science of Religion*. London, 1899.
- Woodward, Bob. *In Hijacker's Bags, a Call to Planning, Prayer and Death*. 28. 09.2001.
<https://www.washingtonpost.com/archive/politics/2001/09/28/in-hijackers-bags-a-call-to-planning-prayer-and-death/fd0bd532-6dec-4b98-8979-7ab0e1894e99/>. Erişim: 30.10.2020.
- Zwicker, Barrie. "Preface". *Hijacking America's Mind on 9/11: Counterfeit Evidence*, 1-4. Ed. Elias Davidsson. New York: Algora Publishing, 2013.



Çamlıca Camii'nin içinden bir görünüm.

Türkiye’de Cami Gündemi, Medya ve Mimarlık (2009-2013): Şakirin, Mimar Sinan, Çamlıca ve Sancaklar Camileri Üzerine*

Araştırma makalesi / Research article

Emin Selçuk TAŞAR Halil İbrahim DÜZENLİ*****

The Agenda of Mosque in Turkey: Media and Architecture (2009-2013) in the Cases of the Shakirin, Mimar Sinan, Camlica and Sancaklar Mosques

Citation/©: Taşar, Selçuk & Düzenli, Halil İbrahim, (2020). The Agenda of Mosque in Turkey: Media and Architecture (2009-2013) in the Cases of the Shakirin, Mimar Sinan, Camlica and Sancaklar Mosques, 17 (2), 299-332.

Abstract: A holistic interpretation on the quantitative data in printed media of the ongoing mosque discussions in Turkey, starting with the Shakirin Mosque and continuing with the Atasehir Mimar Sinan Mosque, capturing its peak on the agenda with the Camlica Mosque project and finally continuing with the Sancaklar Mosque, can function to summarize and create a scientific basis for the discussions on the mosque architecture. The Shakirin Mosque was opened for worship in May 2009, the Atasehir Mimar Sinan Mosque in July 2012 and the Sancaklar Mosque in November 2013. The construction project of a large-scale mosque in Camlica was announced to the public in May 2012. Between 2009 and 2013, the Turkish media, as never before, reported and wrote about these

* Bu makale Emin Selçuk Taşar tarafından, 2015 yılında, Halil İbrahim Düzenli danışmanlığında tamamlanan yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Bk. *Aslında Neyi Konuşuyoruz? Türkiye’de Cami Tartışmalarına (2009-2013) Yönelik Bir Söylem Analizi*, Yüksek Lisans Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Mardin, 2015.

** Arş. Gör. Dr, Mardin Artuklu Üniversitesi, Müh.-Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü [eminselecktasar@artuklu.edu.tr] ORCID: 0000-0001-7698-1974.

*** Dr. Öğr. Üyesi, Samsun Üniversitesi, Mimarlık ve Tasarım Fakültesi, Mimarlık Bölümü [halilibrahim.duzenli@samsun.edu.tr] ORCID: 0000-0002-7566-5926

four mosques built or to be built in Istanbul. Therefore, this historical period can be defined as a meaningful interval that deserves to be examined in detail. This article provides an evaluation of 8000 printed media news published between 2009-2013, referring to the aforesaid four mosques. Significant changes in the graphs created by using quantitative data were interpreted, and breaking points and critical thresholds of the mosque-architecture agenda between 2009 and 2013 in Turkey were attempted to be identified. The most important threshold to be considered was in May 2012 when the construction project of the Camlica Mosque was shared with the public. According to the findings obtained, it appears that it is possible to separate the mosque-architecture discussions in print media as before and after the Camlica Mosque.

Keywords: Turkey, Istanbul, Mosque discussions, Mosque architecture, Media.



Atıf/©: Taşar, Selçuk & Düzenli, Halil İbrahim, (2020). Türkiye’de Cami Gündemi, Medya ve Mimarlık (2009-2013): Şakirin, Mimar Sinan, Çamlıca ve Sancaklar Camileri Üzerine, Milet ve Nihal, 17 (2), 299-332.

Öz: Türkiye’de Şakirin Camii ile başlayıp Ataşehir Mimar Sinan Camii ile devam eden, Çamlıca Camii projesi ile gündemde en fazla yer alan ve son olarak Sancaklar Camii ile sürdürülen cami tartışmalarının basılı medyadaki niceliksel verileri üzerine toplu bir bakış, cami tartışmalarını toparlayıcı ve bilimsel bir zemine oturtucu işlev görebilir. 2009 yılı mayıs ayında Şakirin Camii, 2012 yılı temmuz ayında Ataşehir Mimar Sinan Camii, 2013 yılı Kasım ayında Sancaklar Camii ibadete açılmıştır. Çamlıca’da büyük ölçekli bir caminin inşa edileceği ise 2012 yılı mayıs ayında kamuoyuyla paylaşılmıştır. İstanbul’da inşa edilen bu dört camiyle ilgili 2009-2013 yılları arasında Türkiye medyasında, daha önce hiç olmadığı miktarda, haber yapılmış ve yazılar yazılmıştır. Dolayısıyla bu tarihsel aralık irdelenmeyi hak eden anlamlı bir dönem olarak tanımlanabilir. Makalede, yukarıdaki dört caminin konu edildiği 2009-2013 yılları arasında yayımlanmış 8000 basılı medya verisi üzerine bir değerlendirme yapılmaktadır. Niceliksel verilerle oluşturulan grafiklerdeki anlamlı değişimler yorumlanmış, 2009-2013 yılları arasında Türkiye’de cami-mimarlık gündeminin siyasi ve ideolojik çerçevede kırılma noktaları, kritik eşikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Üzerinde durulması gereken en önemli eşik Çamlıca Camii’nin yapılacağına kamuoyuyla paylaşıldığı 2012 yılı mayıs ayında olmuştur. Elde edilen bulgulara göre basılı medyadaki cami ve mimarlık tartışmalarını Çamlıca’dan önce ve sonra şeklinde ayırmak mümkün gözükmemektedir. Yapılan veya sürdürülen tartışmaların siyasetin gündemi ile fazlaca irtibatlı olduğu ortaya çıkmış ve mimarlığın sadece tanımlı ve geçirgen olmayan bir alana sahip olmadığını, siyasi, ekonomik ve toplumsal ilişkilerin hepsiyle birlikte şekillendiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, İstanbul, Cami tartışmaları, Cami mimarisi, Medya.

Giriş: Amaç, Araştırma Sorunları

2000-2009 yılı arasında Türkiye’de, özellikle İstanbul’da “modern” ya da “klasik canlandırmacılığı” ayrımlarıyla, biçimsel tercihleriyle birçok cami yapılmış olmasına rağmen bunlar ülkenin mimarlık ortamında ve medyasında 2009 sonrası yapılan ve/veya yapım sürecine giren camiler kadar gündem oluşturamamıştır. “Gündem oluşumu”, dönem aktörlerinin ve siyasal ortamının neye, nasıl önem verdiği; bir mimari meselenin hangi saiklerle düşüncenin, siyasetin, ideolojinin, estetiğin vs. konusu olduğunun belirlenebilmesi anlamında kullanılmaktadır. Bu çalışma, Türkiye’de dönem, cami ve daha üst başlıkla mimari tartışma gündemini ve gündem sıklığını nicel olarak ortaya koyma, dar bir çerçevede, mimariye yaklaşımları ve algıları medya verilerini inceleyerek analiz etme amaçındadır. Bu amaç doğrultusunda mesele ayrıntılandırılacak olursa bazı araştırma soruları üretilebilir. Bu makalede ele alınamayacak bazı önemli sorular şöyle sıralanabilir. Mimarlık, medya ve siyaset ilişkileri, medya ve siyasetin mekân algısının şekillenmesinde nasıl etkiler oluşturmaktadır? Basılı medya içeriğinden hareketle medya profesyonellerinin cami meselesine bakışı ve algısını ortaya çıkarmak mümkün müdür? Cami mimarisi Türkiye basılı medyasında ne kadar yer bulmakta ve hangi basılı medya mecrasında kimler tarafından tartışılmaktadır? Bir medya içeriği olarak cami konusunun yerel, bölgesel ve ulusal gazete ve dergilere konu olması arasında fark var mıdır? Bu makalenin odaklanacağı sorular ise şunlardır:

Mimari bir eser olarak cami meselesinin ülke gündemindeki önemi medya gündemi üzerinden değerlendirilebilir mi?

Basılı medyada camilerin haberlere nasıl ve ne amaçla konu edilmektedir?

İçerik türüne (haber, köşe yazısı, makale) göre caminin basılı medyada (gazete ve dergiler) temsiline/gündem oluşuna ilişkin değişim noktaları ile birlikte artış-azalış nedenleri nelerdir?

İstatistiklerden elde edilen bulgulardan yola çıkılarak medyanın cami gündeminde karşılaşılan en kritik konu nedir?

Bu makalenin sınırları içerisinde yer almayan, yukarıda ifade edilen soruların olası cevaplarına yer yer değinilmiş olsa da daha

önceki çalışmalarda ele alınmışlardı.¹ Son dört soru ise makalenin temel sorularıdır. Bu sorular üzerinden yürütülecek çalışmalara bir katkı, altlık olarak düşünülmelidir.

Kapsam, Yöntem ve Veri Toplama Teknikleri

Bu çalışmada kaynak olarak Türkiye basılı medyasında yer almış gazete haberleri ve makaleler (gazete köşe yazıları, dergi yazıları) kullanılmıştır. 2009-2013 yılları arasında medyada en fazla gündeme gelen dört cami araştırma konusu olarak belirlenmiştir. Bunlar İstanbul'da inşa edilen Şakirin, Mimar Sinan, Çamlıca ve Sancaklar camileridir. Araştırmanın odaklandığı 2009-2013 tarihleri arasında medyada tartışma konusu olarak ortaya çıkan Taksim Camii ise, daha önceki tarihlere dayanan bir tartışmayı tanımlamasından dolayı kapsam dışı bırakılmıştır. Öncelikle çalışmaya konu edinilen dört caminin yapım ve tartışma yılları ile mimar müellifleri, yapılış tarihleri, yaptırımları kısaca ele alındıktan sonra araştırmanın yöntem ve veri setine değinilecektir.

Şakirin Camii 7 Mayıs 2009 yılında ibadete açılmıştır (Resim 1, 2). Şakir ailesi tarafından yaptırılan cami, mimar Hüsrev Tayla tarafından tasarlanmış olup, iç mimarisi Zeynep Fadılloğlu tasarımıdır. İkinci cami olan Ataşehir Mimar Sinan Camii 20 Temmuz 2012 tarihinde açılmıştır (Resim 3, 4). TOKİ tarafından yaptırılan cami hakkındaki tartışmalar Temmuz 2010 tarihinde başlamıştır. 2010 yılında yapılan yarışma ile seçilen projenin mimarı Muammer Hilmi Şenalp'tir. Gündem oluşturması açısından kritik üçüncü cami ise Çamlıca Camii'dir (Resim 5, 6). Mayıs 2012 tarihinde inşa edileceği ilan edilmiş, aynı yılın devam eden aylarında, Hayriye Gül Totu ve Bahar Mızrak'ın projelerinin kazandığı bir cami tasarım yarışması düzenlenmiştir. Cami 3 Mayıs 2019 Cuma günü ibadete açılmıştır. Son yapı olarak Sancaklar Camii'nden bahsedilmelidir (Resim 7. 8). Yapının 2011'de Sancaklar ailesi tarafından yaptırılması planlanmıştır. Kasım 2013 tarihinde ibadete açılan caminin mimarı Emre Arolat'tır.

¹ Ayrıntılı söylem analizleri için bk. Emin Selçuk Taşar, *Aslında Neyi Konuşuyoruz? Türkiye'de Cami Tartışmalarına (2009-2013) Yönelik Bir Söylem Analizi*, Yüksek Lisans Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Mardin, 2015; Emin Selçuk Taşar, "İhtiyaç Kavramının Mekân Politikası: Çamlıca Camii Örneği", *Sosyoloji Dergisi* 7 (2016): 78-87. Söz konusu sorularla ilgili daha ayrıntılı çalışmalar hali hazırda devam etmektedir.



Resim 1, 2. Şakirin Camii.²



Resim 3, 4. Ataşehir Mimar Sinan Camii.³



Resim 7, 8. Çamlıca Camii.⁴



Resim 5, 6. Sancaklar Camii.⁵

² Zeynep Fadılloğlu Architecture Interior Design Product Design, *Sakirin Mosque*, <https://zfdesign.com/en/project/design-office/sakirin-mosque/> Erişim: 30 Eylül 2020.

³ Hassa Mimarlık, *Ataşehir Mimar Sinan Camii*, <http://www.hassa.com/tr/proje/ata-sehir-mimar-sinan-camii>. Erişim: 30 Eylül 2020.

⁴ "Çamlıca Camii'nin Son Durumu Görüntülendi", 15 Eylül 2018, <https://www.yenisafak.com/foto-galeri/gundem/camlica-camiinin-son-durumu-goruntulendi-2031512?page=1>. Erişim: 30 Eylül 2020.

⁵ Emre Arolat Architecture, *Sancaklar Mosque*, <http://emrearolat.com/gallery/sancaklar-mosque/> Erişim: 30 Eylül 2020.

Çalışma nicel/kantitatif araştırma türleri arasında keşfedici bir araştırmadır. Bu araştırmalar “bilinmeyi bulup ortaya koymayı, bilineni daha iyi açıklamayı ve geleceğe ilişkin kestirimlerde bulunmayı olanaklı kılar.”⁶ Nicel bir araştırmanın “keşfedici (*exploratory*), betimleyici (*descriptive*) ve açıklayıcı (*explanatory*)” türlerinden keşfedici araştırmalarda “temel amaç var olan sorunun ve bu soruna ilişkin değişkenlerin net olarak ortaya konulmasıdır.” Ayrıca, “araştırmada ele alınan sorunun yeni olduğu ya da yeterince belirgin olmadığı durumlarda temel bilgileri toplayabilmek için keşfedici araştırmalardan yararlanılmaktadır.”⁷ Bu çalışmada da yukarıda zikredilen araştırma soruları çerçevesinde “temel bilgileri toplama” ve “değişkenlerin net olarak ortaya konması” açısından nicel-keşfedici yönetime başvurulmuştur. Diğer taraftan çalışmanın veri toplama ve veriye dayalı analizlerinde yapılan işlemin medya çalışmaları açısından metodolojik karşılığının içerik çözümlemesi/analizi⁸ olduğu söylenebilir. Çünkü çalışmada cevabı aranan soruların bir kısmı nicel/kantitatif içerik analizi kapsamında iken bazıları ise niçin ve nasıl sorularına cevap aranırken haberin diline ve içeriğine bakmayı gerektirmektedir. Bu kapsamda yapılan analizlerde hem “nicel-keşfedici”, hem de “nitel-içerik çözümlemesi” yöntemleri birlikte kullanılmıştır.

Çalışmanın tarihlendirme aralığı bakımından kapsamına biraz daha yakından bakılacak olursa, Şakirin Camii tartışmaları tarih itibarıyla araştırmanın kapsamının başlangıç tarihini 2009 yılına çekmektedir. Tartışmaların neredeyse tamamıyla tükendiği 2014 Ocak ayı, kapsamın bitiş tarihini 2013 yılında tutmak için anlamlı bir tarihtir. Öncelikle, önemli bir kısmı fiziksel olarak inşa edilmiş olan bu dört caminin basılı medyadaki haber ve tartışmaları bağlamında, kantitatif veri setinin yorumlanması amaçlanmaktadır. Bu noktadan yola çıkarak, “cami mimarisi” tartışmalarının görünürlükleri, daha

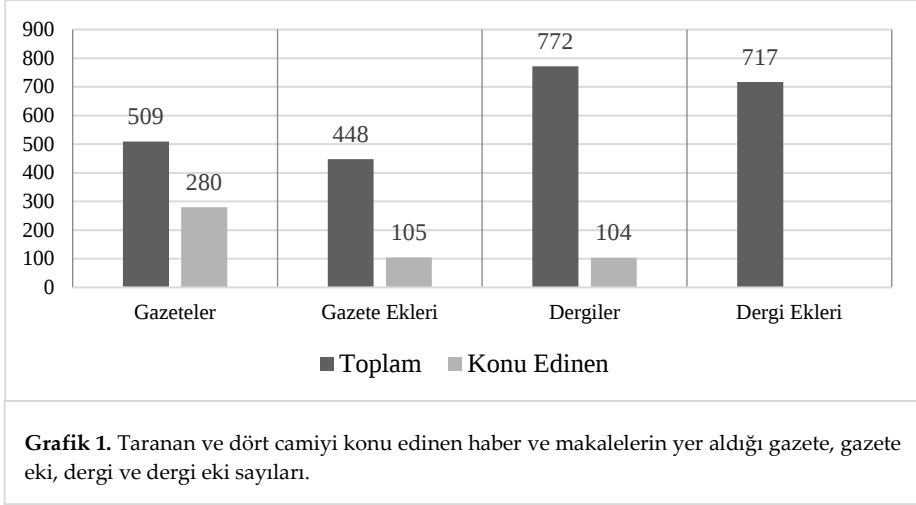
⁶ Arı, G. S., Armutlu, C., Tosunoğlu, N. G., & Toy, B. Y., “Nicel Araştırmalarda Metodoloji Sorunları: Yüksek Lisans Tezleri Üzerine Bir Araştırma”, *Ankara Üniversitesi, SBF Dergisi* 64/4 (2009):15-37’den aktaran Necip Serdar Sever & Nevzat Bilge İspir (ed.), *İletişim Araştırmaları* (Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018), 92.

⁷ Sever & İspir, *İletişim Araştırmaları*, 92.

⁸ Sever & İspir, *İletişim Araştırmaları*, 74-75.

çok neleri içerdiği ya da medya mecraları üzerinden bir cami tartışma içeriğinin nasıl şekillendiği irdelenmektedir.

Belirlenen tarih aralığında (Ocak 2009-Aralık 2013) Türkiye’de basılı olarak yayımlanan ve baskı sayıları itibarıyla dağıtım şirketleri ağında yer alan yerel-bölgesel-ulusal gazeteler ve bu gazetelere ait ekler ile dergiler ve dergi eklerinde “cami” kelimesi eksiksiz bir biçimde taranmış, ismi zikredilen camilerin haber ve makale sayıları çıkartılmış, grafikler halinde sunulmuş ve analiz edilmiştir. Bu bağlamda 509 adet gazete, 448 gazete eki, 772 dergi, 717 dergi eki olmak üzere 2446 farklı basılı medya organı taranmıştır.⁹ Söz konusu içerikler ayrıntılı incelemeye tabi tutulmuş ve araştırma konusu olan dört caminin isimlerinin geçtiği 280 gazete, 105 gazete eki, 104 dergi ayrıştırılmıştır. Hiçbir dergi ekinde ise bu camiler gündeme gelmemiştir (Grafik 1).

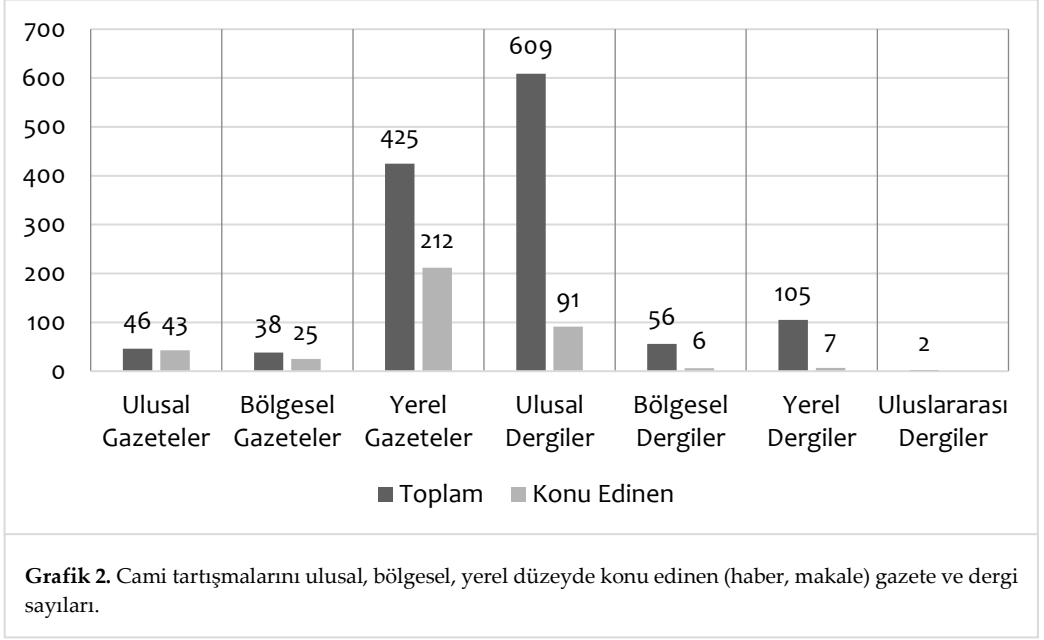


Toplam sayıları yukarıda gösterilen ve dört camiye gündeme getiren gazete ve dergi mecralarının yerel, bölgesel, ulusal ölçekte yayınlanma düzeyleri ele alındığında şu veriler elde edilmektedir:

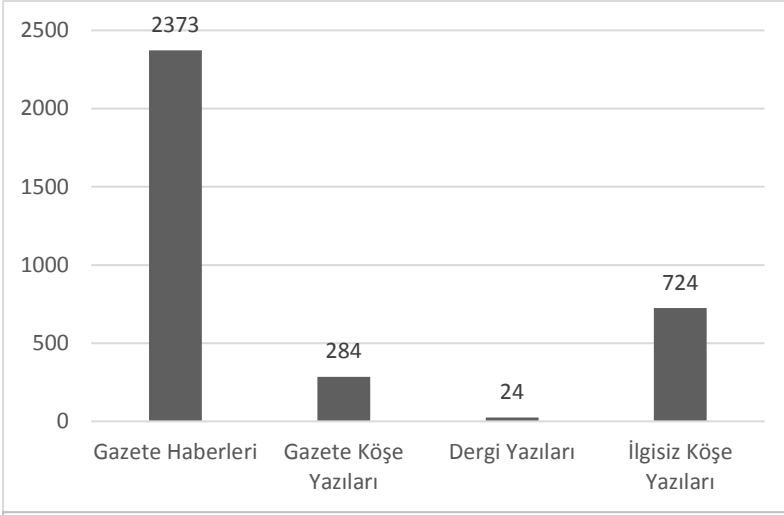
509 gazete içerisinde ulusal düzeyde yayın yapan 43 gazete (toplam 46 adet), bölgesel düzeyde yayın yapan 25 gazete (toplam 38 adet), yerel düzeyde yayın yapan 212 gazete (toplam 425 adet);

⁹ Tarama Interpress Medya Takip Merkezi aracılığıyla yapılmıştır.

772 dergi içerisinde ulusal düzeyde yayın yapan 91 dergi (toplam 609 adet), bölgesel düzeyde yayın yapan 6 dergi (toplam 56 adet), yerel düzeyde yayın yapan 7 dergi (toplam 105 adet) dört camiyi gündeme getirmiştir. 2 adet uluslararası düzeyde yayın yapan dergi de ise hiç gündem olmamıştır (Grafik 2).



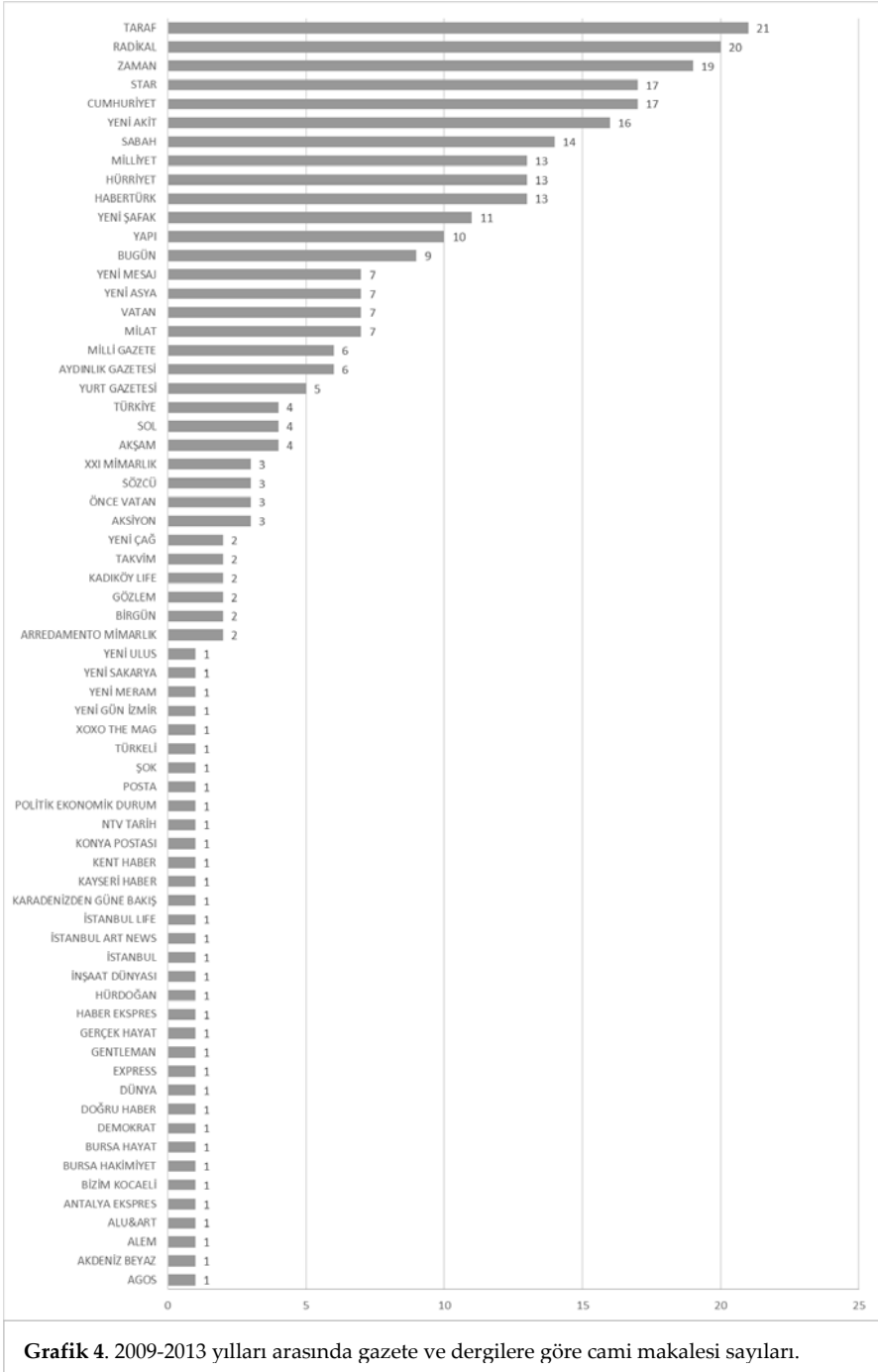
“Cami” kelimesinin geçtiği toplamda 8000 adet içerik tespit edilmiştir. İçerikler ayrıştırılıp dört caminin isminin geçtiği gazete ve dergi mecralarında yer alan 3405 içerik, temelde üç kategori altında toplandığında şu sonuçlar çıkmaktadır. 2373 adet gazete haberi, 308 makale (282 gazete köşe yazısı, 24 dergi yazısı) olmak üzere 2681 içerik doğrudan dört camiyle ilgilidir. 724 köşe yazısı ise “ilgisiz” olarak tasnif edilmiştir (Grafik 3). Söz konusu 724 içerik camilerin sadece isminin geçtiği, cami tartışmalarıyla ilgisi bulunmayan metinlerdir. Bu sebeple söylem analizlerine dahil edilmemişlerdir. Böylelikle bu çalışmanın temel verileri 2681 içerik olarak belirlenmiştir. İlerleyen bölümlerde veriler ayrıntılı olarak analiz edilmiştir.



Grafik 3. Dört camiyle ilgili gazete haberleri ve makaleler (gazete köşe yazıları ve dergi yazıları).

Bahse konu dört camiyle ilgili gazete haberleri ve makaleler birbirinden ayrıştırılıp sadece makaleler ele alındığında cami meselesinin gazete ve dergi ismi olarak hangi medyada ne kadar yer bulunduğu ve hangi basılı medya mecralarında kimler tarafından tartışıldığı konularında yorumlamaya manidar başka bir veriyi gözler önüne sermektedir. Buna göre 68 gazete ve dergide toplam 308 makale yazılmıştır (Grafik 4).

Yukarıda ortaya konan veri setinden yola çıkan bu çalışma, mimarlık, medya ve siyaset ilişkilerini kantitatif değerlendirmelerle ortaya çıkararak medya ve siyasetin mekân algısının şekillenmesinde nasıl etkiler oluşturduğunu anlatmaya çalışmıştır. Gazete haberleri ve makalelerin niceliksel verilerinin değişim noktalarının tespiti, artış-azalış nedenleri ortaya konulması önümüze yorum güzergahları açmaktadır. Bir konunun haber değeri taşıması onun makale değeri taşıması anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla veriler haber ve makale ayrımı ile değerlendirilerek, iki mecranın karşılaştırmalı okuması yapılmaktadır. Haber ve makalelerin ayrıntılı analizlerine geçmeden önce Türkiye’de cami tartışmalarına kısaca değinmek yerinde olacaktır.



Grafik 4. 2009-2013 yılları arasında gazete ve dergilere göre cami makalesi sayıları.

Türkiye’de Cami Tartışmalarına Kısa Bir Bakış

Mimarlık tartışmaları ya da mimarlık tarih yazımı içerisinde mabet mimarisi önemli bir yer işgal etmektedir. Türkiye’de cami tartışmaları, çeşitli politik, mimari, ideolojik, iktisadi içeriklerle hem görsel ve basılı medyanın konusu, hem de gündelik hayatın olağan gündemlerinden biri olma konumuna erişmiştir. Özellikle tekil camiler üzerinden açılan gündemler genel cami tartışmalarının ateşleyicisi olmuştur. Bu konuda 1980’lerin Ankara Kocatepe Camii yapım tartışmaları, 1990’ların İstanbul Taksim Camii tartışmaları, 2000’lerin İstanbul Çamlıca Camii tartışmaları en bilinen ve hararetle tartışmalardır.¹⁰ Tartışmalar, kimi zaman “tarihi koruma”, “dini referansların korunması”, “şehirde oluşturduğu etki”, “camiye duyulan ihtiyaç”, “israf”, “medeniyet canlandırmacılığı” gibi bağlamlarda, kimi zaman da mimari tasarım, estetik tercihler üst çerçevesine oturtulabilecek “taklit-özgünlük”, “geleneksellik-çağdaşlık”, “tarihsel olan-modern olan” gibi dikotomiler bağlamında gelişmiştir. Hemen hemen her bağlamda gündelik yaşam pratikleri ve siyasi-ideolojik alandaki yansımaları kendini göstermektedir. Cami tartışmaları 2009 yılından itibaren niceliksel olarak dikkate değer bir düzeye ulaşmıştır. Mesele yine tekil camiler üzerinden yürümüş, gündeme gelen her yeni tekil cami diğerleriyle de birleşerek yeniden canlanmış ve çoğalmıştır.

Türkiye’de Cami tartışmalarının hatırı sayılır bir geçmişi vardır. Bu tartışmaların içerisinde çokça gündem olan camilerden kısaca söz etmek, günümüzde yapılan tartışmalarla benzerlikleri veya farklılıklarını ortaya koymak bakımından önemlidir. Geçmiş dönem cami tartışmaları kendi içerisinde daha derinlikli araştırmaların konusu olarak karşımızda dursa da kısaca belli önemli tartışmalara değinilebilir.

Cami tartışmalarının en erken örneklerinden biri Şişli’de yapılan Şişli Camii tartışmalarıdır. Cami olmayan Şişli’de halkın isteği üzerine dönemin vali ve belediye başkanı Lütfi Kırdar (1938-1949 yılları

¹⁰ Bazı tartışmalar için bk. Melek Kutlu & Halil İbrahim Düzenli, “Cumhuriyet Dönemi İstanbul’unda Cami Mimarisi”, *Sosyoloji Dergisi* 7 (2016): 89-108; Mehmet Atlı, *90’lardan Günümüze Türkiye’de Cami Mimarlığı Tartışmalarına Mimarların Katılımı* (Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul: 2010).

arası), cami yapımını onaylamış ardından çalışmalara başlanılmıştır.¹¹ Mimar Ali Vasfi Egeli tarafından tasarlanan cami cumhuriyet tarihinin ilk abidevi eseri olarak da düşünülmektedir. Cami inşaatı 1945 yılında başlamış ve “Şişli’de yapılan cami güzel bir eser oluyor” şeklinde medyada gündeme gelmiştir.¹² Türkçe ibadet uygulamasının da hala devam ettiği dönemde inşa edilen caminin 1949 yılında bitirilmeye yakın olduğu bir müjde olarak verilmiştir.¹³ Divleli’nin yorumu şöyledir: “1945 senesinde yapımına başlanan, 1953’de tamamlanan Şişli Camii de bu dönüşümlerin ortasında, bir geçiş dönemi camisi olarak sayılabilir. Liberalizmin yaygınlaşması, iktidara yapılan büyük eleştiriler, bazı yumuşamaları beraberinde getirmiş, 1950’lere doğru geleneksel çizgilere sahip böyle bir cami yaptırılabilmiştir.”¹⁴

Ankara Kocatepe Camii en eski cami tartışmalarından biridir. 10 Ocak 1957 yılında Kocatepe mevkiinde yapılacak cami için bir yarışma şartnamesi yayınlanmış ve ¹⁵ yarışmanın galibi Mimar Vedat Dalokay olmuştur. Dalokay’ın projesine göre 1963 yılında atılan temel yalnızca idari binalarla sınırlı kaldı. Gazetelerde çokça konusu edilen bu durum Milliyet Gazetesi tarafından “Ankara’daki modern camiin yapımı durdu” şeklinde duyuruldu.¹⁶ Mimarların ihtilafa girdiği kubbe tartışmaları projenin iptal edilmesine neden oldu. Kabuk sistemle çözülmesi planlanan cami bir spor salonunun kabuk sisteminin çökmesi sonucu yeni bir yarışmayla Mimar Hüsrev Tayla tarafından tekrar tasarlandı.¹⁷ Modern cami tartışmalarının merkezi haline gelen Kocatepe Camii bir süre sonra Vedat Dalokay’ın İslamabat’ta tasarladığı cami ile yeniden alevlendi. Modernlik ve geleneksellik dışında tartışmanın ideolojik bir zemini de mevcuttu. Söz

¹¹ İstanbul Araştırmaları Enstitüsü tarafından 16 Şubat 2016-18 Eylül 2016 tarihleri arasında “Şişli Camii: Erken Cumhuriyet Döneminde Bir Osmanlı Yapısı” adında bir sergi düzenlenmiş, sergi kapsamında bir katalog/kitap yayınlanmıştır. Bk. M. Baha Tanman (haz.), *Şişli Camii / The Şişli Mosque*, Suna ve İnan Kırac Vakfı Fotoğraf Koleksiyonu Dizisi 1 (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yay., 2016).

¹² Cumhuriyet Gazetesi, 1946, 04 Kasım.

¹³ Cumhuriyet Gazetesi, 1949, 14 Mart.

¹⁴ Melek Kutlu Divleli, *2000’ler İstanbul’unda Yedi Cami* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2011), 38.

¹⁵ Milliyet Gazetesi, 1957, 10 Ocak.

¹⁶ Milliyet Gazetesi, 1966, 13 Ekim.

¹⁷ Hüsrev Tayla, “Kocatepe Camii”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), XXVI:141-142.

konusu ideolojik zemini cami mimarı Hüsrev Tayla şu sözlerle dile getirir: “Kocatepe Camisi’nin mimarı olduğum için duymadığım hakaret kalmamıştır. Beğenmezsin, kızarsın, tenkit edersin ama hakaret etmeye kimsenin hakkı yok, hele bilmediğin konuda. Sadece bilmek değil, solcu sağcı olmak da etki ediyor bizde. O zamanlar solculuk çok yaygındı ve cami yapanları gerici olarak görüyorlardı. Ben niye gerici oluyorum, sen niye ilerici oluyorsun? Ben ne sağcı oldum ne solcu oldum. Benim kendi aklım var ben başkasının peşinde ilerlemem. Aradan şu kadar sene geçmiş hala hakaret ederler.”¹⁸ Kocatepe Camii’nin tartışmaları ve tasarımının değiştirilmesi Ankara ve Türkiye genelinde hafızalardaki yerini korurken bu kez başka bir deneme TBMM Camii olmuştur.

Behruz Çinici tarafından 1986 yılında tasarlanan TBMM Camii, tasarımı ve yaklaşımı bakımından yeni bir üslup ile uygulanmış bir denemedir. Bir cami tasarlamadığını “Meydan İbadet Kitaplık” kompleksi tasarladığını ifade eden Çinici proje paftalarında da aynı şeyi yazmaktadır. Düşünce itibarıyla gelenekten çokça ayrıldığını ifade ederek, kurumsal bir düzlemi yeni baştan tasarladığını gösterir. 1995 yılında Ağahan Mimarlık Ödülüne layık görülür. Ankara’daki bu iki örnek biçimsel üslup tartışmalarından yola çıkılarak farklı tercihlerin ürünü olarak bir şekilde vücut bulmuş örneklerdir. İstanbul için cami tartışmalarının belki de en önemli örneği Taksim’e cami yapılması meselesidir. Caminin biçiminden çok siyasal-ideolojik tartışmalarla daha çok iç içe bir şekilde caminin Taksim’de bizzatihi varlığının tartışılması söz konusudur. 1994’de başlayan bu tartışma 2020 itibarıyla devam etmektedir.

Taksim Camii tartışmaları, dönemin İstanbul Büyükşehir Belediye Başkan adayı Recep Tayyip Erdoğan’ın 19 Ocak 1994 yılında yüksek bir binanın balkonundan, İstanbul’da yapmak istediği projeleri anlatırken Taksim’de yapılması planlanan caminin yerini işaret ettiği gün başlamış oldu.¹⁹ 27 Mart 1994 seçimlerinde Erdoğan’ın Belediye Başkanı olmasıyla birlikte cami projesi ülke gündemine

¹⁸ Hüsrev Tayla, “Kocatepe Camisi’ni Yaptım ama Bu Hiçbirinin Kopyası Değil”, Mayıs 2009, <http://v3.arkitera.com/s170-kocatepe-camisini-yaptim-ama-bu-hicbirinin-kopyasi-degil.html>. Erişim: 30 Eylül 2020.

¹⁹ Ender Çınar, “Yıl 1994: Belediye Başkan adayı Erdoğan Taksim Camii projesini anlatıyor”, 14 Kasım 2018, <https://www.yenisafak.com/gundem/erdogan-taksim-camiini-boyle-anlatmis-3408743>. Erişim: 30 Eylül 2020.

oturdu. Seçimden iki gün sonra yani 29 Mart 1994 tarihinde Erdoğan'ın "Taksim'e cami yapacağım" sözünü manşete taşıyan haberler çıkmaya başladı.²⁰ Proje, caminin yapılması planlanan alanın siyasal bir mevzileşmeye dönmesinin bir anahtarı haline geldi. Farklı siyasal pozisyonlar kendilerini söz konusu proje üzerinden ifade edip, onun üzerinden itiraz geliştirir bir hale dönüştü. Medya bu mevzileşmenin bir kolunu oluşturmaktaydı. Bir mimar grubu da bu mücadelenin içerisinde konumlarını ifade ederek tartışmayı tekrar siyasal zemini sağlamlaştırmak üzere açıklamalarda bulunmuşlardı. Çeşitli tartışmaların sürüp gittiği cami projesi hakkında dava açılmıştır.²¹ Bu ilk tartışmalardan yaklaşık 20 yıl sonra, 2017 yılında, yapımına başlanan Taksim Cami yine küçük tartışmalarla gündeme gelmiş, 2018'de "Taksim Geçmişini Arıyor" şeklindeki serzenişlere konu oluşturmuştur.²² Yaklaşık 23 yıllık bir tartışmadan sonra caminin yapımına 2017 yılında başlanmış ve 2021 yılında ibadete açılması planlanmaktadır.

2005 yılında medyadaki bir diğer gündem konusu Göztepe parkına cami yapma fikri olmuştur. Kadıköy Göztepe parkına yapılması planlanan cami yine çeşitli medya kuruluşlarınca manşetlere taşındı. "Bu Karar Çok Tartışılacak"²³ başlığıyla gündeme oturan haber, "Yeşil Alana Halktan Tepki"²⁴ başlıklarıyla sürdü. Küçük çaplı eylemlerin yapıldığı ve bu eylemlerin de yer yer medyada kendi siyasal mecrasına oturduğu görülebilir. O yıllarda da Taksim'de yapılması düşünülen cami ile ilişkili olarak tartışmanın boyutu ve zemini katılaştırılırken cami meselesi siyasal zeminini "Halkın Yeşil Alana İhtiyacı Var"²⁵ ve "Her Yeşil Alana Bir Cami"²⁶ gibi haberlerle şehir ve yeşil alan tartışmasında buldu. Tartışmanın "tehlikesini" göstermek amaçlı yapılan haberler de gündemde yerini almaktadır: "Çözülmezse olaylar büyür."²⁷ İstanbul'da Şişli, Taksim, Göztepe camileri, Ankara'da Kocatepe, TBMM camileri Türkiye'nin

²⁰ Milliyet Gazetesi, 1994, 29 Mart.

²¹ Milliyet Gazetesi, 1996, 26 Temmuz.

²² Cumhuriyet Gazetesi, 2018, 27 Mart.

²³ Milliyet Gazetesi, 2005, 21 Eylül.

²⁴ Milliyet Gazetesi, 2005, 22 Eylül.

²⁵ Cumhuriyet Gazetesi, 2005, 24 Eylül.

²⁶ Cumhuriyet Gazetesi, 2005, 30 Eylül.

²⁷ Milliyet Gazetesi, 2005, 09 Mayıs.

önemli cami gündemleri arasındadır. Yukarıda verilen bütün örneklerden de anlaşılacağı gibi her cami tartışması müstakil araştırmalar yapmak için verimli bir zemin oluşturmaktadır.

Literatüre bakıldığında, Türkiye’de cami üzerine yapılan çalışmalarda tasarım, sanat-mimarlık tarihi ve restorasyon merkezli yayınlarla fazlaca karşılaşılmaktadır. Cami meselesini bu bağlamlar dışında ele alan bazı çalışmalara değinmekte fayda vardır. Divleli’nin çalışması *2000’ler İstanbul’unda Yedi Cami* başlığı ile bunlardan biridir.²⁸ Çalışma, 2000’li yıllara kadar cami meselesini dönemleştirmiş, sonrasında ise birkaç örnekle konusu geçen dönemi politik söylemlerle birlikte çözümlemiştir. Atlı’nın *90’lardan Günümüze Türkiye’de Cami Mimarlığı Tartışmalarına Mimarların Katılımı* başlıklı çalışması ise cami tartışmalarının mimarlar tarafından hangi düzlemde ve söylemle ele alındığının ortaya konulması bakımından örnek olarak verilebilir.²⁹ Cami meselesinin sadece fiziki bir inşa olmadığını, çeşitli aktörlerin katılımıyla şekillendiğini *Van ve Cami: Bir Anlamlandırma Denemesi* isimli çalışmasında irdelenen Gülen’in araştırmaları bir başka örnek çalışma olarak zikredilebilir.³⁰ Elinizdeki makalede ise, medya verilerini kullanmak suretiyle cami mimarisinin gündelik yaşam içerisinde zeminini nasıl bulduğu tartışılmaktadır. Yukarıda sıralanan, medya imkanlarının genişlemesiyle görünürlüklerinin eskiye nazaran daha fazla olduğu dört caminin aylarca ve/veya yıllarca bir şekilde gündemden düşmemeleri cami mimarisi ve söylemlerini incelemek açısından önemlidir.

2009’dan Sonra “Cami” ve Medyada Temsilleri

Türkiye cami tartışmalarında, 2009-2013 yılları arasında, Şakirin Camii ile başlayan, Ataşehir Mimar Sinan Camii ve Sancaklar Camii ile devam eden ve Çamlıca Camii’nin tartışmaya katılımıyla zaman zaman ivmesi artan, zaman zaman azalan gündemler oluşmuştur. Dört cami, İstanbul gibi bir metropolde yapılması dolayısıyla, haber sayıları ve makalelerin sayıları itibarıyla çeşitli dalgalanmalar göstererek neredeyse beş yıl boyunca ülke gündeminden düşmemiştir.

²⁸ Divleli, *2000’ler İstanbul’unda Yedi Cami*.

²⁹ Atlı, *90’lardan Günümüze Türkiye’de Cami Mimarlığı Tartışmaları*.

³⁰ Mustafa Gülen, *Van ve Cami: Bir Anlamlandırma Denemesi* (Yüksek Lisans Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Mardin: 2015).

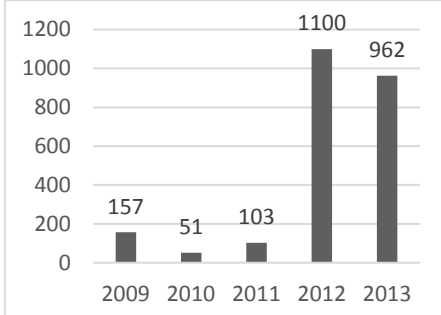
Meseleye yöneticilerin de katılımıyla alevlenen tartışmalar, zihinlerde her daim muhafaza edilen gündemleri tazelemeye yardımcı olmuştur.

Yukarıda verilmiş olan Grafik 1 ve 2'ye birlikte bakılacak olursanız, tartışmaların sürdüğü dört yıl içerisinde, ulusal, bölgesel ve yerel gazetelerin daha yoğunluklu bir şekilde tartışmaya katkıda bulunduğu görülmektedir (Grafik 2). Ulusal dergiler (91 adet) ile yerel (212 adet) ve bölgesel (25 adet) gazetelerdeki sayısal fazlalık hem tartışmanın niteliksel üretiminin fazla olduğu anlamına gelmemekte hem de oran olarak bakıldığında %49,9 oranının toplam yerel gazetelerin sadece yarısına denk geldiği görülmektedir. Benzer şekilde ulusal dergilerin %14,9'u, bölgesel gazetelerin ise %65'i tartışmaya katılmışlardır. Bu grafik, nicelik bakımından üretilen içeriklerin, "kaç farklı yerel, bölgesel, ulusal gazete ve dergi bu tartışmayı en az bir defa dahi olsa kendi haber ya da köşe yazısında konusu edinilmiştir" sorusunun cevabıdır. Özellikle yerel gazetelerde ulusal gazetelerden iktibaslara rastlanmaktadır. Ulusal gazetelerin ise % 93,5'lik bir oranla neredeyse tamamının tartışmanın içerisinde yer aldığı Grafik 2'de açıkça görülmektedir. Bu durum mimari bir eser olarak cami meselesinin ülkenin ulusal gündeminde ne kadar önemli bir husus olduğunu ortaya koymaktadır. Haber değerinin yüksek olduğunun işareti olan veri, tartışmanın yaygın düzlemine de işaret etmektedir. Bölgesel gazetelerin de benzer bir reflekse sahip olması, tartışmanın bir şehrin yerel meselesi olmasından daha çok ülke çapında bir tartışma konusunu gündeme taşıma isteklerinin bir yansıması olduğu söylenebilir.

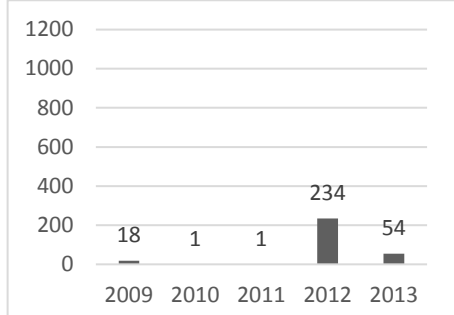
Grafik 3'de gösterilmiş olan, dört cami hakkında yapılan haber sayısının fazlalığının nedeni, bu camilerin ister fiziksel olarak inşa edilmesinde isterse de birer imge olarak inşa edilmesinde etkin olan aktörlerin rollerinin azımsanmayacak ölçüde katkısında aranabilir. Makalenin sonraki iki bölümünde haber ve makalelerin çoklukları, belli zamanlarda artıp ve azalmalarının nedenleri grafikler eşliğinde yorumlanmıştır. Ayrıca, adı geçen camilere haber olarak değinmiş ve makale olarak yazılmış, sadece camilerin isimleri -farklı bir konu bağlamında da olsa- zikredilmiş metinlerin sayısı toplamda 3405'tir. Cami mimarisinin bir haberin herhangi bir yerinde gelişi güzel bir yer bulması ile doğrudan konu edilmesinin niteliksel farkı dikkatlerden kaçmamalıdır. Bu veri setinde metin içeriği ile mimarlık ilişkisine ve nitelik farkına odaklanmak gereklidir. Gazete haberleri,

okuyucuyu kendisine bir şekilde maruz bırakan, basılı medyanın asli bir ögesidir. Okuyucu ister gazetenin sadece spor sayfası isterse de bir köşe yazısı okuma arzusu taşısın gazetenin haberlerine maruz kalır. Okurun, haberi anlatabilmek için kullanılan fotoğraflara maruz kalması dahi metni okumadan haberin bir kısmına muhatap olduğu anlamına gelir. Bu bakımdan haberin nasıl ve ne amaçla verildiği önem taşımaktadır. Konu cami haberleri olunca, yapıların ibadete açılışı gerçekleştikten bir süre sonra haberlere konu olmasının sebeplerinden en önemlisi cenaze haberleri olmaktadır. Bundan dolayı istatistiklere bu tür, mimari ile ilgisi zayıf haberler dâhil edilmemiştir. Örneğin; 2009’dan itibaren faaliyet gösteren Şakirin Camii haber metinlerinde sayısız cenaze haberinin yer alması kaçınılmaz bir durumdur. Benzer bir durum Ataşehir Mimar Sinan Camii için de geçerliliğini korumaktadır. Hal böyle olunca bütün haberlerin içerisinden bu ve benzeri haberlerin ayıklanması gerekir. Makalelerin ise gazete haberlerinden ayrılıp farklı bir veri seti olarak irdelenmesi gerekir. Çünkü camiler hakkında üretilen “söylemler” makaleler aracılığıyla daha güçlü biçimde açığa çıkarılabilmektedir. Başka bir ifadeyle, her ne kadar gündemi anlık olarak belirleyen tür gazete haberleri olsa da belirtilen tarihsel aralık için en kritik söylemsel düzlemler makalelerde inşa edilmektedir. Diğer taraftan, gazete haberlerinde olduğu gibi dört cami hakkındaki makalelerin çakışma noktaları, yazarların zihinlerinde cami meselesinin nasıl oluştuğunun halitasını ortaya çıkarabilmektedir. Türkiye’de basılan gazete ve dergilerde dört cami ile ilgili yayınlanmış makale sayıları da ayrıca manidar görünmektedir (Grafik 4). 21 köşe yazısı ile Taraf Gazetesi en fazla yazının yazıldığı gazetedir. Hem gazetelere göre makale sayıları hem de bizzat yazarların pozisyon alışları ve metinlerinin içeriği ayrıntılı analiz edilmesi gereken başka bir çalışmanın konusudur.

Dört caminin basılı medyadaki içerik türlerine göre gündem oluşu yıllara göre değişim göstermektedir. 2373 gazete haberi ve 308 makalenin yıllara göre sayılarına yakından bakılabilir. 2009-2013 yılları arasındaki gazete haber sayıları Grafik 5’te gösterilmiştir. 2009 yılında Şakirin Camii’nin açılışı ile başlayan haberler Çamlıca Camii’nin gündeme geldiği 2012 yılında zirveyi görmüş, bir sonraki yıl olan 2013’de ise sıcaklığını korumuştur (Grafik 5). Makalelerin yıllara göre dağılımında da benzer bir durum söz konusudur (Grafik 6).



Grafik 5. Yıllara göre gazete haber sayıları.



Grafik 6. Yıllara göre makale sayıları.

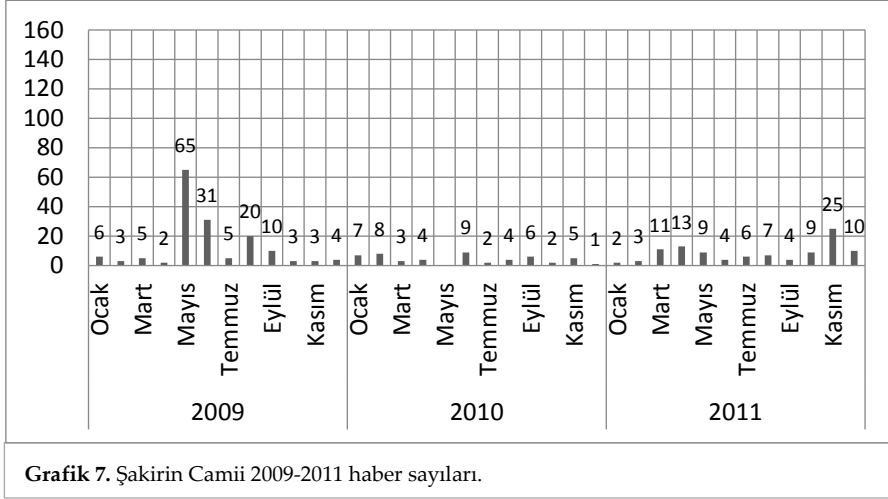
Gazete haberleri ve makaleler karşılaştırıldığında, doğal olarak, sayı itibarıyla makaleden ziyade haber yoğunluğu söz konusudur. Bu noktada, yazıların haberlere oranı anlamlı bir veri sunmaktadır. Makalelerin toplam içerikler (haber+makale) oranı 2009'da %10.2, 2010'da %1.9, 2011'de %1, 2012'de %19,3, 2013'de ise %5.3'tür. Gazete haberleri içeriği itibarıyla "haber değeri", makaleler ise "tartışma değeri" taşıyan metinler olarak tavsif edilebilir. Bu bağlamda yukarıdaki oranlar haber değeri olan bir konunun tartışma değeri taşıyıp taşımadığı hakkında yorum yapmaya olanak vermektedir. 2012'de haber sayısı 1100, makale sayısı 234 (oran %19,3) iken, 2013'de haber sayısı 962 makale sayısı 54 (oran %5.3)'tür. Birbirini takip eden iki yıl arasında yaklaşık %12'lik bir oran düşüşü söz konusudur. Burada gösterilmeyen diğer bir veriye göre 2014 yılı başlarında haberler devam ederken makaleler tamamen tükenecektir. En fazla içeriğin üretildiği 2012 yılındaki bu fazlalık Çamlıca Camii ile ilişkilidir. Çamlıca Camii'nin yapılacağı kamuoyu ile paylaşılmış ve bu yılda mimari proje yarışması açılmıştır. Bu durum ilerideki grafiklerde daha ayrıntılı olarak görülmektedir.

Gazete Haberleri ve Analizi

Şakirin Camii, Ataşehir Mimar Sinan Camii, Çamlıca Camii ve Sancaklar Camii hakkında çıkan haberleri iki grupta incelemek, haberlerin istatistiksel analizini yapabilmek için daha anlamlı görünmektedir. 2012 yılına varıncaya kadar gazete haberleri bakımından sadece Şakirin Camii'den söz etmek mümkündür. Bunun sebebi, diğer camilerin hem yapım yılları hem de yapılacağına dair haberlerin Şakirin Camii'ne nispetle çok daha geç gündeme gelmesidir. Şakirin Camii haberlerini de kendi içerisinde üçe ayırmak anlamlıdır. İlk Şakirin Camii'nin bir mimari yapı olması itibarıyla kendisi; ikincisi

yapının iç mimarı olan Zeynep Fadıllıoğlu hakkında çıkan haberler; üçüncüsü ise analizlerde yorumlamadığımız cenaze haberleridir.

Açılışı 2009 yılının mayıs ayında katılım sayısının yüksek olduğu bir toplantıyla yapılan Şakirin Camii, basın gündeminde önemli derecede yer edinmiştir. Açılışından önce birkaç haberle gündeme gelmiş olsa da 2009 yılı mayıs ayı, açılışı nedeniyle en fazla gündeme geldiği ay olmuştur (Grafik 7).



Grafik 7. Şakirin Camii 2009-2011 haber sayıları.

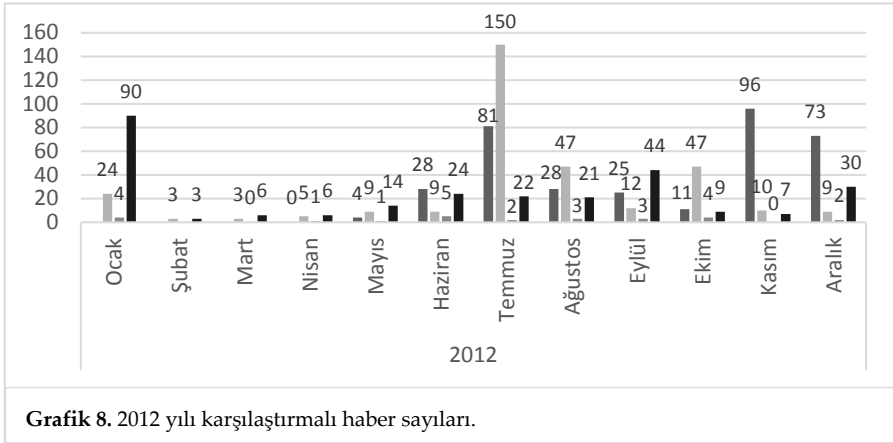
Genel bir yanlış anlama üzerinde ittifak eden haberler, Zeynep Fadıllıoğlu’nu Şakirin Camii’nin iç mimarı değil mimarı olarak ilan etmiş,³¹ daha sonra yayınlanacak haberler de doğrudan Zeynep Fadıllıoğlu haberleri olmuş ve Fadıllıoğlu ismi Şakirin Camii ile özdeşleşmeye başlamıştır. Şakirin Camii mimarı Hüsrev Tayla hakkında yapılmış haber ya da Hüsrev Tayla ile Şakirin Camii’nin ilişkilendirildiği haber sayısı neredeyse yok denecek kadar azdır. Şakirin Camii, Şakir Ailesi tarafından yapılması ve iç mimarının Zeynep Fadıllıoğlu olması hasebiyle yer yer “sosyete camii” olarak nitelendirilmiştir. Açılış kokteyline “sosyete camiasının” katılması basılı medya haberlerinde çokça yer almış ve köşe yazılarında gündem olmuştur.³² Cami, 2010 yılında yine çeşitli vesilelerle haberlere konu olmuştur. Örneğin, Amerikalı ünlü televizyon yapımcısı, spiker, gurme ve kitap yazarı Martha Stewart şov programı için Türkiye’ye

³¹ Sabah Gazetesi, 2009, 11 Ağustos.

³² Ahmet Hakan Coşkun, “İstanbul Modern Tadında Bir Cami”, *Hürriyet Gazetesi* 2009, 10 Mayıs.

gelip çeşitli yerleri gezerek çekim yapmış, Şakirin Camii'ne de uğramış ve bu haber çeşitli gazetelerde fazlaca yer bulmuştur.³³ Bu ve benzeri haberler Şakirin Camii'nin hem bir ibadethane olması hem de "modernliği" temsil eden gezilebilir turistik bir değerle yüklenmesi anlamına gelebilir. Yapılan bu haberlerde dikkat çekici unsur, caminin birçok tarihi mekân içerisinde çağdaş dünyada yapılmış neredeyse tek örnek eser olarak gösterilmesidir. Şakirin Camii artık medya açısından "çağdaş bir örnek" haline gelmiştir. Bunun yanı sıra Şakirin Camii'nin 2011 yılının Kasım ayında, yine birtakım haberlerle gündeme geldiği görülmektedir. Söz konusu gündemin sebebi ise dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan'ın geçirdiği bir ameliyatın ardından ilk defa Şakirin Camii'nde görüntüleniyor olmasıdır.³⁴ Bu noktadan itibaren Şakirin Camii ile ilgili haber içerikleri bir ibadet mekânı olarak "olağanlaşmaya" başlamıştır. Cenaze törenleri gibi haber içerikleri 2012 ve 2013 yılında çoğunluktadır. Bu itibarla ilerleyen analizlerde Şakirin Camii haberlerinin grafiklerde görülen çokluğuna değinilmeyecektir.

Şakirin Camii, Ataşehir Mimar Sinan Camii, Çamlıca Camii ve Sancaklar Camii ile alakalı haber sayılarının yer aldığı Grafik 8, 2012 yılında dört cami haberlerini karşılaştırmalı olarak görmeye imkân tanımaktadır. Şakirin Camii'in haberlerde konu olmasının nedenlerinden biri toplumda ismi bilinen kişilerin ve devlet ricalinin Karacaahmet Mezarlığı'nı ziyareti sırasında camiye de ziyarette bulun-



Grafik 8. 2012 yılı karşılaştırmalı haber sayıları.

³³ Star Gazetesi, 2010, 25 Haziran.

³⁴ Cumhuriyet Gazetesi, 2011, 29 Kasım.

muş olmalarıdır. Grafiklerdeki Şakirin Camii değerlerinin yüksekliğinin kahir ekseriyeti 2012 yılından sonra bu şekilde açıklanabilmektedir.

2012 yılının temmuz ayında ibadete açılan Ataşehir Mimar Sinan Camii, bu ayda yılın en fazla haber yapılan camisi olmuştur. Açılışının bürokratik yerli ve yabancı üst düzey yönetici ve siyasiler tarafından³⁵ yapılmış olması haber değeri arttırmıştır.³⁶ Açılışından önce nadiren cami inşaatını kontrole giden Başbakan, caminin gündeme gelmesinin diğer nedenidir.³⁷ Örneğin, 2012 yılının ocak ayında Ataşehir Mimar Sinan Camii’nin haber olması, Başbakan ziyareti ile ilişkilidir. Ayrıca Ataşehir Mimar Sinan Camii sıkça Çamlıca Camii ile birlikte anıldığı için açılışından önce ve sonra çok kez konu olmuştur. Bu birlikteliğin tarihi, farklı oranlarda olmakla birlikte, 2012 yılının haziran ayı ve sonrasına tekabül eder.³⁸ Ataşehir Mimar Sinan Camii’nin 2012 yılı ağustos ayında haber sayısının açılışından sonra yine üst noktada oluşu yine yönetici ve bürokratların camiye ziyaretiyle alakalıdır. Kartal-Kadıköy metrosu açılışı sonrası vali ve bakanlarla cuma namazı kılmaya giden başbakan, caminin haber sayısının artmasının nedenidir.³⁹

2012 yılı mayıs ayında, Recep Tayyip Erdoğan’ın “Çamlıca tepesine bir cami yapılacak” ifadesi ile Çamlıca Camii ilk defa gündeme gelmiştir 2012 yılı mayıs ve haziran ayları Çamlıca Camii haberleri, caminin “nereye konumlanacağı”, “nasıl olacağı”, “hangi mimari üslupla yapılacağı” gibi birçok soru ile medyada yer bulduğu aylardır. Grafik 8’den de görüleceği üzere haber sayısının en fazla olduğu ikinci dönem 2012 yılı Temmuz ayıdır. Bu durumun nedeni, temmuz ayında Çamlıca Camii için bir yarışma düzenlendiğinin ilan edilmesidir.⁴⁰ Çamlıca Camii haberlerinde, aynı yılın Kasım ayında ciddi bir hareketlenme görülmektedir ve haberler en yüksek sayıya ulaşmıştır. Temmuz ayında düzenlenen yarışmanın sonuçları Kasım ayında açıklanmıştır.⁴¹ Sonuçların açıklanması bir sonraki ayın

³⁵ T.C. Başbakanı, Gabon Cumhurbaşkanı, Irak Ulusal Meclis Başkanı, bakanlar ve milletvekilleri.

³⁶ Milliyet Gazetesi, 2012, 21 Temmuz.

³⁷ Yeni Asır Gazetesi, 2012, 24 Ocak.

³⁸ Milliyet Gazetesi, 2012, 31 Mayıs.

³⁹ Star Gazetesi, 2012, 18 Ağustos.

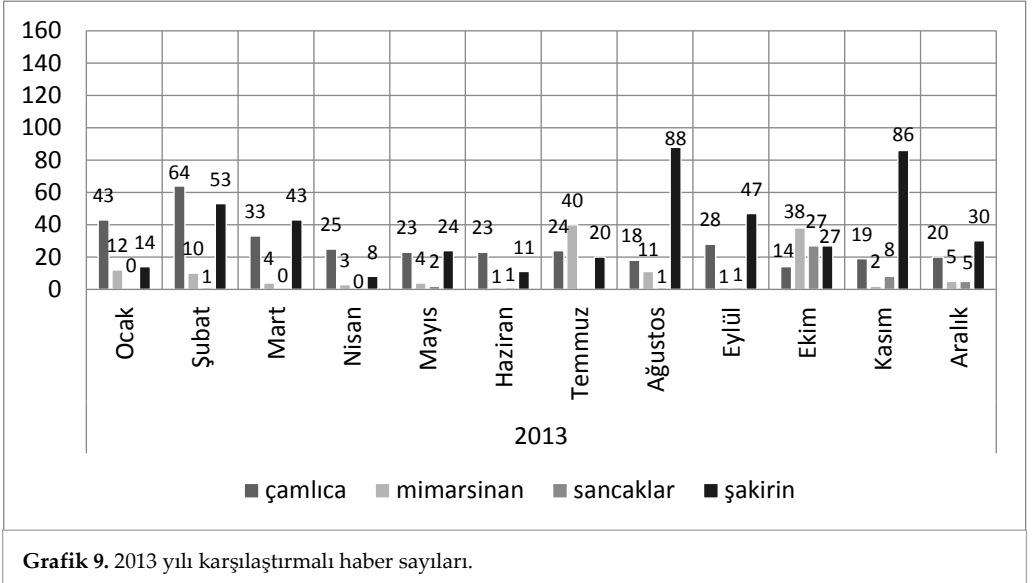
⁴⁰ Vatan Gazetesi, 2012, 24 Temmuz.

⁴¹ Habertürk Gazetesi, 2012, 15 Kasım.

haberlerine de yansımış ve aralık ayında yine Çamlıca Camii gündemdeki yerini korumuştur. 2012 yılı mayıs ayından itibaren Çamlıca Camii'nin hem haber değeri hem de makaleler üzerinden gerçekleştirilen tartışmalar bakımından dikkate değer bir başka unsur, yönetici iktidarın günlük siyasette aldığı başka kararların ardından yapılan tartışmalarda bir şekilde Çamlıca Camii ile kurulan ilişkisi-
dir.

2012 yılının başlarında Sancaklar Camii ve mimarı Emre Arolat hakkında az da olsa haberlere yer verilmeye başlanmıştır. 2012 yılı Haziran ayında temeli atılan Sancaklar Camii aynı dönemde tartışılan Çamlıca Camii gündeminin gölgesinde kalarak haberlerde çok fazla yer edinememiştir.⁴² Haziran ayından sonra Emre Arolat'ın Singapur'da düzenlenecek olan Dünya Mimarlık Festivali'ne Sancaklar Camii ve ayrıca dört projeye katılmasının haberleri de yine dönemin cami tartışmasında Çamlıca Camii'ne kıyasla çok az yer bulabilmiştir.⁴³ Genel itibariyle ulusal ve bölgesel dergilerin konu edildiği Sancaklar Camii, mimarı Emre Arolat ismi ile gündeme gelmiş, ancak açılışından sonra az sayıda haberin konusu olmuştur.

2013 yılına gelindiğinde cami haberlerinin devam ettiği görülmektedir (Grafik 9).



⁴² İstiklal Gazetesi, 2012, 06 Haziran.

⁴³ Milliyet Gazetesi, 2012, 21 Temmuz.

Tek tek camilere bakılacak olursa, Ataşehir Mimar Sinan Camii’nin 2013 yılında haber değerini yitirdiği ve “normalleştiği” söylenebilir. Cami hakkında cenaze, ünlü ziyaretçiler, önemli gecelerde düzenlenen etkinlikler gibi haberlere yer verilmektedir. Cami başbakanın konuşmalarında geçmesiyle, camide düzenlenen çeşitli etkinliklerle, ayrıca müezzinleri ve imamlarıyla gündeme gelen bir camiye dönüşmüştür.⁴⁴ Cami artık mimari bir yapı olması ile değil günlük yaşamın ve ziyaretçilerinin adları ile haberlere konu olmuştur.

Diğer yandan 2013 yılı boyunca haber değerini yitirmeyen Çamlıca Camii’nin, 2012 yılında yapılan yarışmasının ardından tartışmaları sürmekte ve gündemdeki yerini korumaktadır.⁴⁵ Kazanan projenin detayları netleşmekte, bununla ilgili haberler 2013 yılı Şubat ayında yer almaktadır.⁴⁶ Ayrıca cami için çeşitli ulaşım problemlerinin çözümü ile ilgili formüllerle tartışılan Çamlıca Camii, yeni ulaşım projeleriyle de haber değeri taşıyarak gündemdeki yerini korumaya devam etmiştir.⁴⁷ Bu ayda gündemde olmasının bir diğer sebebi ise proje başlangıç tarihinin kesinleşmiş olmasıdır.⁴⁸ Nitekim aynı yılın Mart ayı sonrası, Çamlıca Camii inşaat haberleriyle gündeme gelmeye başlamıştır.⁴⁹ Ayrıca, Çamlıca Camii birçok konuyla ilişkilendirilerek haber yapılmıştır. Örneğin, Taksim Meydanı ve Taksim Camii (28.11.2012), Haliç köprüsü (01.01.2013, 23.12.2012), Emek Sineması (08.04.2013), Alkol yasağı (24.05.2013), Üçüncü Köprü (29.05.2013), Gezi olayları (Haziran 2013), Mimar Ahmet Vefik Alp’ın Taksim Camii tasarımı için ödül alması (5.11.2013) gibi olaylar ve konularla birlikte haberlere konu olmuştur. Cami yıl boyunca gündemden hiç düşmemiştir. En önemlisi, çalışmanın konusu olan diğer camilerle de ilişkisi sıklıkla kurulmuştur. 2013 Kasım ve aralık aylarında Sancaklar Camii’nin açılmasıyla Çamlıca Camii gündemi yinelenmiştir.

⁴⁴ Türkiye Gazetesi, 2013, 16 Mayıs.

⁴⁵ Cumhuriyet Gazetesi, 2013, 15 Ocak.

⁴⁶ Sakarya Gazetesi, 2013, 24 Ocak.

⁴⁷ Cumhuriyet Gazetesi, 2013, 06 Şubat.

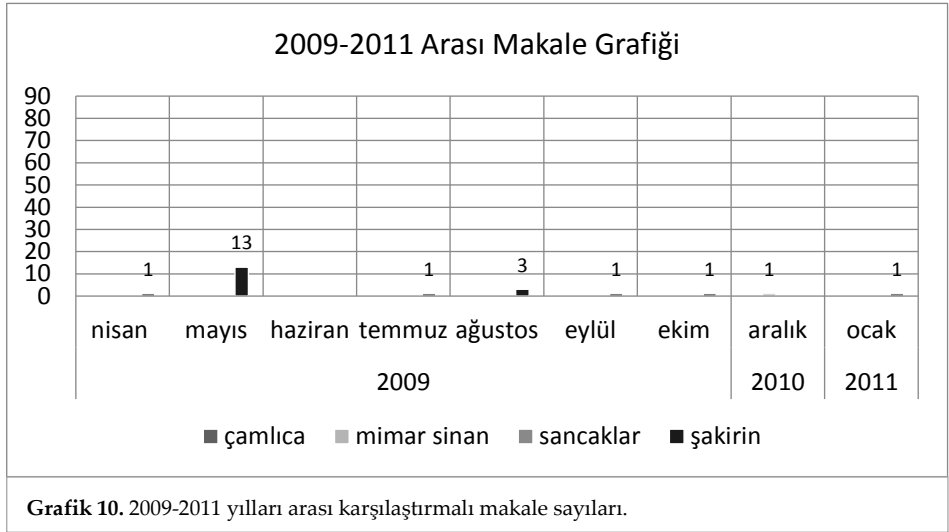
⁴⁸ Yeni Akit Gazetesi, 2013, 06 Şubat.

⁴⁹ Posta Gazetesi, 2013, 31 Mart.

2013 yılı Kasım ayında açılışı yapılan Sancaklar Camii yıl içerisinde, mimarı Emre Arolat'tan dolayı gündeme gelmiş, Ekim, Kasım ve aralık aylarında ise caminin ibadete açılışıyla birlikte haber değeri kazanmıştır.⁵⁰ Ayrıca cami, açıldıktan sonra çeşitli makalelere konu olmuştur. Bütün yılların karşılaştırmalı haber sayılarını bir grafikte toplu olarak görmek yukarıda ayrıntılandırılan meseleyi tekrar gözler önüne serecektir (Ek Grafik 1).

Dergi Makaleleri ve Analizi

Şakirin Camii, Ataşehir Mimar Sinan Camii, Çamlıca Camii, Sancaklar Camii ile alakalı 2009-2013 yılları arasında çeşitli görüş ve içeriklerde makaleler kaleme alınmıştır. Bu makalelerin tamamına yakını tartışma değeri taşıyan içeriklere sahiptir. Makalelerde, 2009-2011 yılları arasında gazete haberlerinde olduğu gibi, sadece Şakirin Camii konu edilmiştir. Bunun tek istisnası 2010 yılı 12 Aralık'ta yayınlanan Ataşehir Mimar Sinan Camii ile alakalı metindir⁵¹ (Grafik 10).



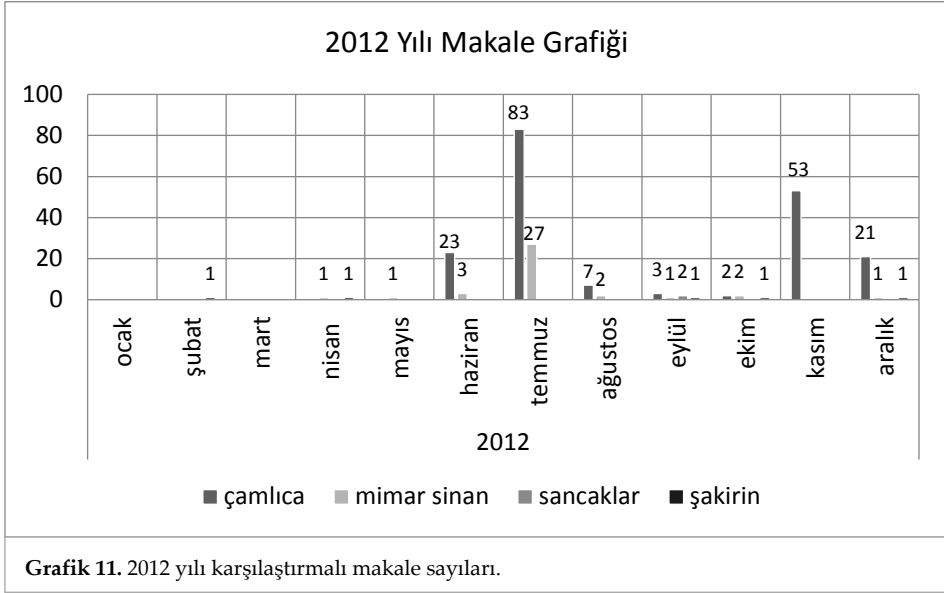
Grafik 9'da görülebileceği gibi Şakirin Camii tartışması 2009 yılı Nisan ayı sonunda başlamış Mayıs ayında ise en fazla sayıya ulaşmıştır. Bunun nedeni, yine haber grafiğinde olduğu gibi, caminin açılış törenidir. Çeşitli mecralarda yazılan makalelerde Şakirin Ca-

⁵⁰ Sabah Gazetesi, 2013, 18 Kasım.

⁵¹ Hikmet Çetinkaya, "Mimar Sinan, Cami, Özgürlük ve Din", *Cumhuriyet Gazetesi*, 2010, 12 Aralık.

mii, mimar olarak Zeynep Fadılloğlu’nun kimliğiyle dile getirilmiştir. Hatta 2009 Ağustos ayında Yapı Dergisi’nde kaleme alınan bir metinde şu cümleler geçmektedir: “Caminin önce dekoratörünün adıyla anılması, ardından mimarının Hüsrev Tayla olduğunun ortaya çıkması alışlageldik camilerden farklı görünen bu camiye ‘medyatik’ ilgiyi de artırdı.”⁵² Türkiye mimarlık ortamının önemli dergilerden biri olan Yapı Dergisi’nin de katılımı ile cami mimarının isminin sürekli yanlış verilmesi ayrıca bir gündem meselesi olmuştur.

Şakirin Camii’nin 2009’da cami tartışmasını başlatması açısından önemine rağmen 2012 yılına gelindiğinde tartışma gündemi içerisinde isminin neredeyse hiç geçmediği tespiti kolaylıkla yapılabilir. Araştırmanın belirlediği tarihsel aralıkta cami mimarlığının tartışma sürecini çoğaltan ve kışkırtan, tartışmanın kırılma noktasını oluşturan caminin Çamlıca Camii oluşu grafiklerde açıkça görülmektedir (Grafik 11, 12).



Her ne kadar Şakirin Camii ve Ataşehir Mimar Sinan Camii hakkında çeşitli makaleler kaleme alınmış olsa da bunlar birtakım değerlendirme ve küçük tartışma noktalarına değinmekten ibarettir. Oysa Çamlıca Camii, tartışılmaya başlandığı andan itibaren “cami

⁵² Yazarı yok, “Şakirin Camisi ve Çağdaş Cami Tasarımı”, *Yapı Dergisi* (2009/8).

mimarisinin” tartışılıyor oluşu, diğer camilerle olan ilişkisini doğal bir akışla ortaya çıkarmış ve karşılaştırmalı olarak son derece etkin bir tartışma değeri kazanmıştır. Çamlıca Camii'nin bu özel ve önemli durumu, yazarları camiye diğer üç cami ile ilişkilendirmeye itmiştir. Grafik 10'da da görüldüğü gibi Çamlıca Camii tartışmalarının ortaya çıkmasının ardından diğer camilerle ilgili yazılan makale sayılarında da artış olmuştur. Zaman zaman tersi durum da söz konusu olmuştur. Diğer camiler tartışmaya açıldığı anda Çamlıca Camii ile ilişkilendirilmiştir. Çamlıca Camii makalelerde sadece cami mimarisiyle değil politik erkin ortaya koymak istediği birçok projeye de ilişki olarak tartışılmıştır.⁵³ Benzer bir şekilde, Üçüncü Köprü, Gezi olayları, içki yasağı, kürtaj meselesi, kilise yapımı⁵⁴ gibi konularla ile doğrudan ya da dolaylı ilişkiler kurulmuştur. 2012 yılı haziran ayında caminin inşa edileceği haberi tartışmalara sebep olurken, temmuz ayında düzenlenen yarışma sebebiyle cami çok defa konu edilmiştir. 2012 yılının Kasım ayında yarışmanın sonuçları ilan edilmiş ve tartışmalar tekrar alevlenmişti. Fakat makalelerin gündeminde bu kez sadece Çamlıca Camii vardır.

Aynı yılın temmuz ayında Ataşehir Mimar Sinan Camii'nin çok fazla konu edilmesinin sebebi ise, bu tarihlerde cami açılışının yapılmış olmasıdır.⁵⁵ Ataşehir Mimar Sinan Camii, açılışından önce ve sonra zaman zaman dergi ve gazetelerdeki tartışmalarda yer bulmuştur.⁵⁶ 2012 yılını en tartışmasız geçiren cami ise Sancaklar Camii'dir. Cami hakkında sadece 2012 yılının Eylül ayında iki makale kaleme alınmıştır.⁵⁷ 2013 yılı cami tartışmalarını seyri bir önceki yıl olduğu gibi Çamlıca Camii eksenli gerçekleşmiştir. Grafiği hareketlendiren en önemli unsur Çamlıca Camii'dir (Grafik 12).

⁵³ Bk. Doğan Hasol, “Taksim Cumhuriyet Meydanı ve Çamlıca Camisi'nin Düşündürdükleri”, *Yapı Dergisi* (2012/12): 6.

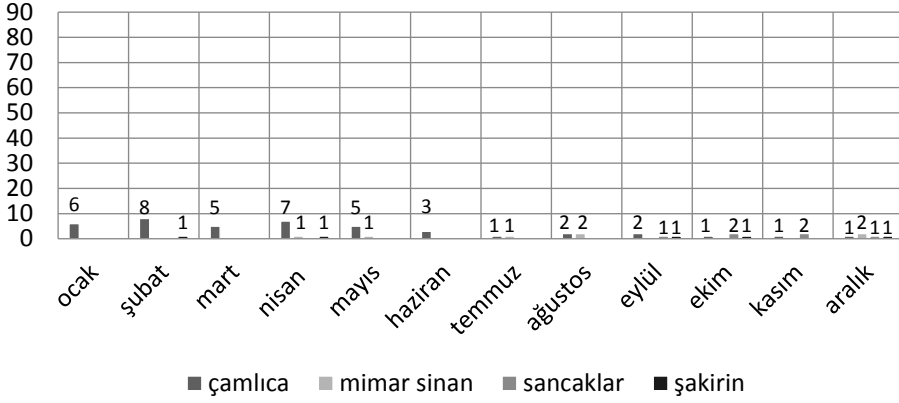
⁵⁴ Bk. Bayram Coşkun, “Akp Yeşilköy'e Kilise Yapıyor”, *Yeni Mesaj Gazetesi*, 2012, 14 Aralık.

⁵⁵ Bk. Necmettin Turinay, “Şehirler, Camiler ve Kamu Binaları”, *Yeni Akit Gazetesi*, 2012, 25 Temmuz.

⁵⁶ Bk. Yahya Düzenli, “Şehirlerimizde Urlaşma ve Kaybedilen Ölçü”, *Milat Gazetesi*, 2012, 16 Haziran.

⁵⁷ Bk. Ali Büyükçapar, “Cami Mimarlığında Mütevazılık”, *Milli Gazete*, 2012, 24 Eylül.

2013 Yılı Makale Grafiği



Grafik 12. 2013 yılı karşılaştırmalı makale sayıları.

2013 yılında Şakirin Camii artık tartışılmamakta, Sancaklar Camii açılışına yaklaşılmış ve bir süre sonra açılışı yapılmış olduğu için yıl sonuna doğru kısmen tartışma konusu olmaktadır. Ataşehir Mimar Sinan Camii de Çamlıca Camii ile ilişkilendirilerek ya da örnek cami olarak gösterilmek üzere dile getirilmektedir. Fakat bütün bunların yanında Çamlıca Camiinin, inşa aşaması ve politik erkin söylemleri ile her safhada gündeme getirildiği gözlenmektedir. Temel atma töreninden, projenin detaylarının belirginleşmesine, kullanılacak betonun kalitesine kadar her bir mesele ortaya çıktıkça, Çamlıca Camii hakkında müstakil makaleler kaleme alınmıştır. Makalelerin yayın sıklığını toplu olarak görmek tartışmanın ne zaman alevlenip ne zaman sönmüldüğünü ve camilerin kendi arasındaki kıyası kolaylaştıracaktır (Ek Grafik 2).

Sonuç Yerine: Bir Cami, Mimari Eserden Başka Nedir?

Medyanın gündemi takip etme ve gündem belirleme gücü çerçevesinde sadece mimarlık alanındaki tartışmaları değil toplumsal birçok alanın yönlendirilmesinden söz edilebilir. Mimarının farklı siyasal pozisyonların mücadelesinin birer yansıması olduğu söylenebilir. Gerek Şişli, Taksim, Kocatepe vs. camileri gerekse de Çamlıca Camii gibi örnekler üzerinden söz konusu pozisyonların keskinle-

şip bir tür “çatışma” alanına dönüştüğü gazete haberleri ve makalelere bakılarak iddia edilebilir.⁵⁸ Mimarinin inşa faaliyeti olmasının yanı sıra medya gündemi içerisinde bakılarak başka söylemlerin aracı kılındığı görülebilir. Şakirin, Ataşehir Mimar Sinan, Çamlıca ve Sancaklar camilerinin, basılı medya organları tarafından yayımlanan haber ve makalelerin sıklıkları, Türkiye mimarlık gündeminin basılı medya üzerinden çekilmiş bir fotoğrafını sunmaktadır ve oldukça verimli bir veri setidir. Girişte belirtilen araştırma soruları üzerinden gidilecek olursa “mimari bir eser olarak cami meselesinin ülke gündemindeki önemi medya gündemi üzerinden değerlendirilebilir mi?” sorusunun cevabı bu şekilde verilmiş olur. Medyanın cami meselesini çoğu zaman salt bir “mimari mesele” olarak görmediği, bu durumun bizzat gündeme etkisi olan siyasi, ideolojik, vb. farklı kamplarda bulunan aktörün söylemleriyle inşa edildiği gözlenmiştir. Araştırma sonunda varılan bu sonuç, yukarıda ayrıntılı olarak yorumlanan, “basılı medyada camilerin haberlere nasıl ve ne amaçla konu edilmektedir?” sorusundan yola çıkılarak varılan özet sonuçtur. Peki “İçerik türüne (haber, makale) göre caminin basılı medyada (gazete ve dergiler) temsiline/gündem oluşuna ilişkin değişim noktaları ile birlikte artış-azalış nedenleri nelerdir?” Bu artış azalışın yine politik-ideolojik aktörlerin söylemleriyle doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir. Camiler hakkındaki bazı haberlerin camilerin yapım kararının açıklanması, tasarımın niteliği ya da tasarım aşamasındaki değişikliklerden yola çıkarak hazırlanışı tartışmanın seyrini değiştirmemektedir. Yapılar hakkındaki makalelerin de benzer bir refleks göstermesi, mimarlık tartışmalarının ülke siyasetinin gündemine ileri düzeyde angaje olduğunu göstermektedir. Cami meselesinde siyasilerin cami ziyaretleri haber sayılarını doğrudan etkilemektedir. Her ziyaret camilerin gündemdeki sıcaklığını korumasına yol açmaktadır. Makalelerde de aynı aylarda artış gözlenmektedir. Nitekim 2014 itibarıyla ne Çamlıca ne de diğer camiler hakkında neredeyse hiç metin kaleme alınmaması bu şekilde açıklanabilir.

Araştırmada ortaya çıkan, “İstatistiklerden elde edilen bulgulardan yola çıkılarak medyanın cami gündeminde karşılaşılan en kritik konu” Çamlıca Camii’nin yapım kararı açıklandıktan sonra hemen

⁵⁸ Ayrıntılı söylem analizleri için bk. Taşar, *Aslında Neyi Konuşuyoruz? Türkiye’de Cami Tartışmalarına (2009-2013) Yönelik Bir Söylem Analizi*; Emin Selçuk Taşar, “İhtiyaç Kavramının Mekan Politikası: Çamlıca Camii Örneği”, 78-87.

hemen bütün tartışmalara baskın hale gelen konumudur. 2009-2013 yılları arasındaki makalelere genel olarak bakıldığında; Çamlıca Camii ile ilgili 234 makale, Ataşehir Mimar Sinan Camii ile ilgili 46 makale, Sancaklar Camii ile ilgili 8 makale, Şakirin Camii ile ilgili 31 makale yayınlanmıştır. Diğer taraftan, camilerle ilgili olarak 2009 yılında 20 makale, 2010 yılında 1 makale, 2011 yılında 1 makale, 2012 yılında 237 makale, 2013 yılında ise 60 makale yayınlanmıştır. Bu genel veriler, Çamlıca Camii’nin baskınlığını bir kez daha gözler önüne sermektedir. Makalelerde olduğu gibi gazete haberlerinde de önemli bir farklılık yine Çamlıca Camii’dir. Çamlıca Camii öncesi yazılan haber ve makalelerde, camilerin inşâî durumlarındaki değişiklikler duyurulmakta veya camiler hakkında kısa değerlendirmeler yapılmaktadır. Çamlıca Camii metinlerinde ise, özellikle makalelerde, karşılıklı olarak siyasi ve ideolojik tavırlar, kamplaşmalar ön plana çıkmaktadır. Bu durum Çamlıca Camii’nden sonraki cami metinlerine de büyük oranda sirayet etmiştir. Hangi camiden bahsedilirse bahsedilsin konu bir şekilde Çamlıca Camii meselesine değmektedir. Çamlıca Camii tartışmaları, caminin yapılması ya da yapılmaması yönünde sunulan argümanlarla kaleme alınırken, diğer camilerin ürettiği/üreteceği diğer argümanların bu tartışma içerisinde eridiği söylenebilir. Örneğin, Sancaklar Camii hakkında yazılan bir metinde, genellikle, Çamlıca Camii ya eleştirilmekte ya da örnek gösterilmektedir. Neredeyse metinlerin tamamı bir değerlendirmenin ötesinde bir tür ideolojik kamplaşmaya, siyasi konumlanışlara işaret etmektedir.⁵⁹

Sonuç olarak ülke cami gündeminin ve bu gündeme bağlı tartışmaların “haber değeri”, “tartışma değerini” niceliksel olarak arttırmakta, niteliksel olarak içerik farklılaşması sınırlı bir seviyede kalmaktadır. Yapılan veya sürdürülen tartışmaların siyasetin gündemi ile irtibatlı oluşu mimarlığın sadece tanımlı ve geçirgen olmayan bir alana sahip olmadığını, siyasi, ekonomik ve toplumsal ilişkilerin hepsiyle birlikte şekillendiğini göstermektedir.

Kaynakça

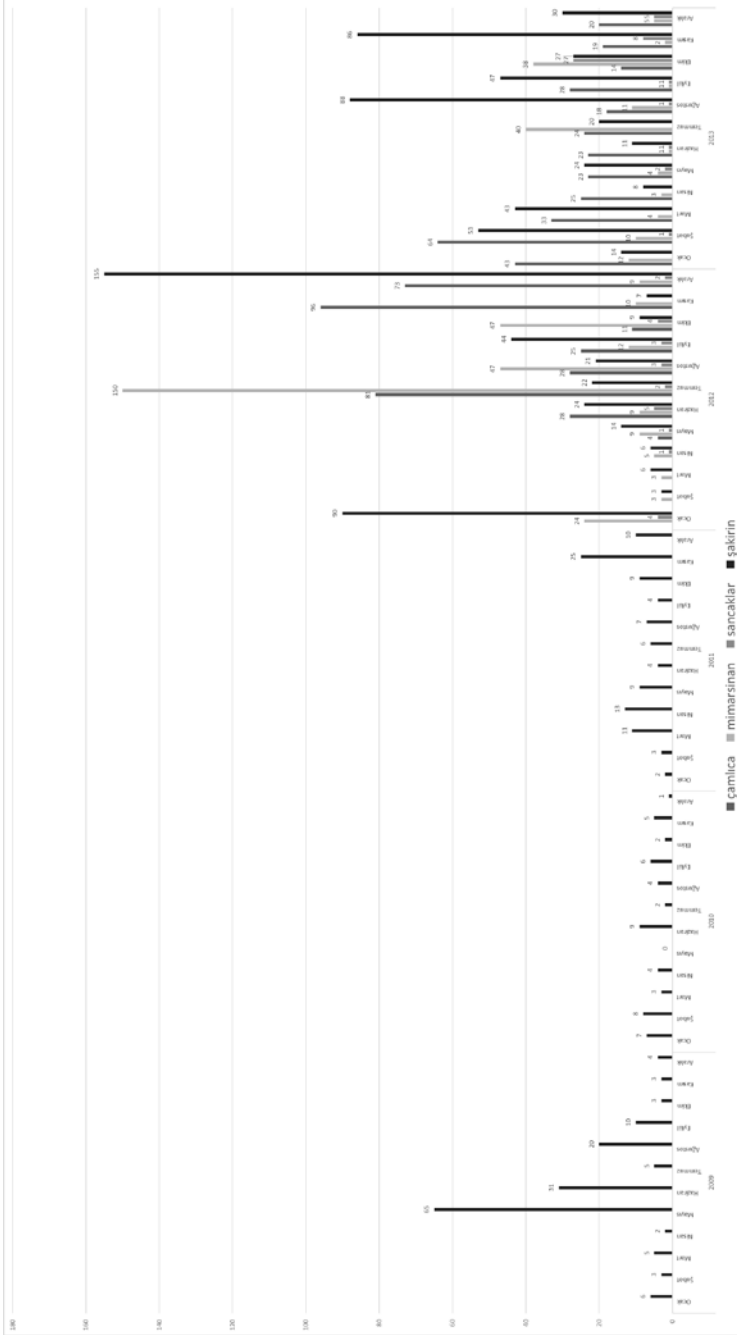
Arı, G. S., Armutlu, C., Tosunoğlu, N. G., & Toy, B. Y. “Nicel Araştırmalarda Metodoloji Sorunları: Yüksek Lisans Tezleri Üzerine Bir Araştırma”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 64/4 (2009): 15-37.

⁵⁹ Ayrıntılı söylem analizleri için bk. Taşar, *Aslında Neyi Konuşuyoruz? Türkiye’de Cami Tartışmalarına (2009-2013) Yönelik Bir Söylem Analizi*; Emin Selçuk Taşar, “İhtiyaç Kavramının Mekan Politikası: Çamlıca Camii Örneği”, 78-87.

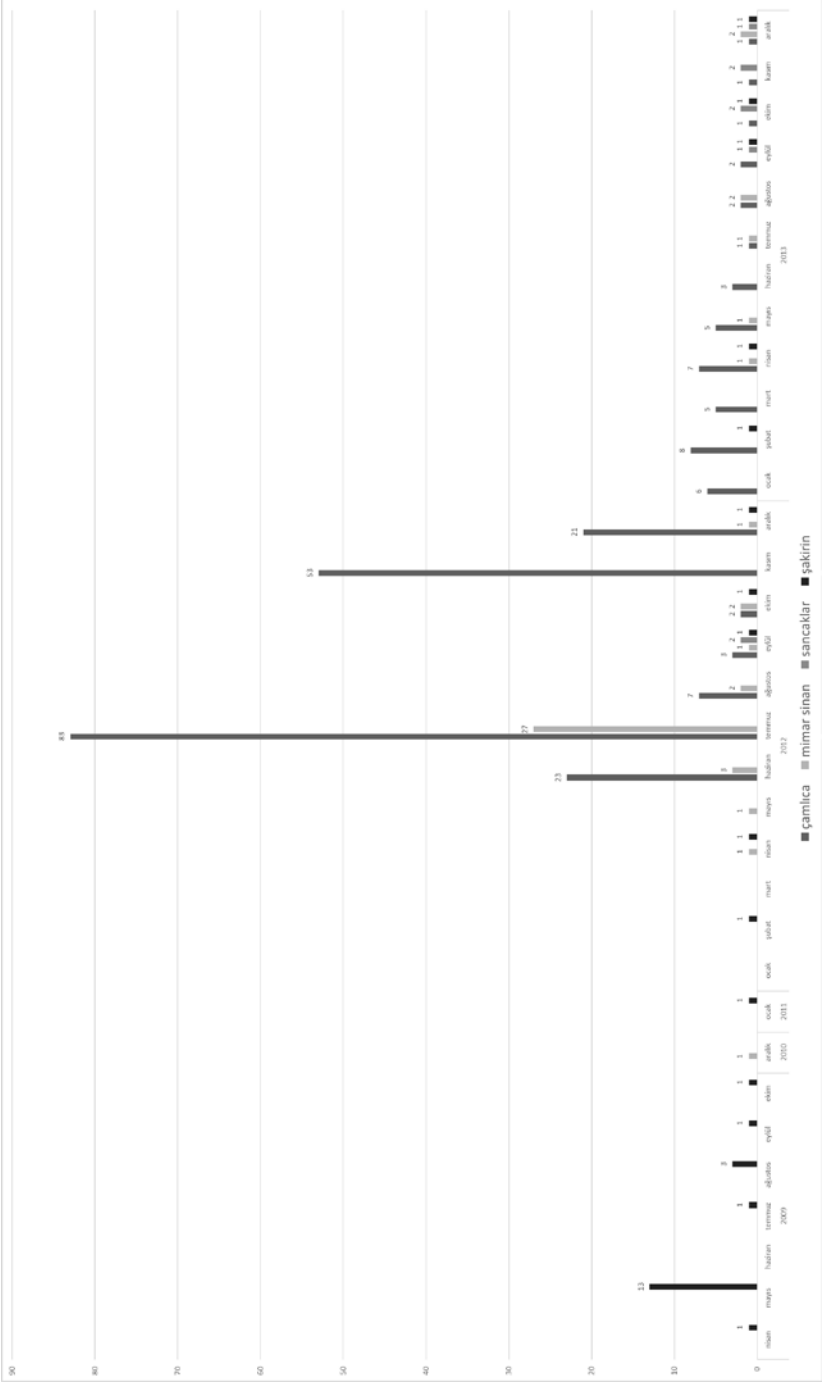
- Atlı, Mehmet. *90'lardan Günümüze Türkiye'de Cami Mimarlığı Tartışmalarına Mimarların Katılımı*. Yüksek Lisans Tezi. Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul: 2010.
- Büyükcı, Ali. "Cami Mimarlığında Mütevazılık". *Milli Gazete* (2012, 24 Eylül).
- Çetinkaya, Hikmet. "Mimar Sinan, Cami, Özgürlük ve Din". *Cumhuriyet Gazetesi* (2010, 12 Aralık).
- Coşkun, Ahmet Hakan. "İstanbul Modern Tadında Bir Cami". *Hürriyet Gazetesi* (2009, 10 Mayıs).
- Coşkun, Bayram. "Akp Yeşilköy'e Kilise Yapıyor". *Yeni Mesaj Gazetesi* (2012, 14 Aralık).
- Cumhuriyet Gazetesi (1946, 04 Kasım). "Şişli'de Yapılan Cami Güzel Oluyor", *Cumhuriyet Gazetesi*.
- _____ (1949, 14 Mart). "Şişli Camii Tamamlanıyor". *Cumhuriyet Gazetesi*.
- _____ (2005, 24 Eylül). "Halkın Yeşil Alana İhtiyacı Var. *Cumhuriyet Gazetesi*.
- _____ (2005, 30 Eylül). "Her Yeşil Alana Bir Cami". *Cumhuriyet Gazetesi*.
- _____ (2011, 29 Kasım). "Erdoğan Ameliyat Oldu". *Cumhuriyet Gazetesi*.
- _____ (2013, 06 Şubat). "Cemaati Yeni Yapılacak Camiye Taşımak İçin Formül Aranıyor: Mecidiyeköy-Çamlıca Arasına Teleferik". *Cumhuriyet Gazetesi*.
- _____ (2013, 15 Ocak). "Mimarlık Dışı, Görgüsüz Bir Proje". *Cumhuriyet Gazetesi*.
- _____ (2018, 27 Mart). "Taksim Geçmişini Arıyor". *Cumhuriyet Gazetesi*.
- "Çamlıca Camii'nin Son Durumu Görüntülendi". 15 Eylül 2018. <https://www.yenisafak.com/foto-galeri/gundem/camlica-camiinin-son-durumu-goruntulendi-2031512?page=1>. Erişim: 30 Eylül 2020.
- Çınar, Ender. "Yıl 1994: Belediye Başkan adayı Erdoğan Taksim Camii projesini anlatıyor". 14 Kasım 2018. <https://www.yenisafak.com/gundem/erdogan-taksim-camiini-boyle-anlatmis-3408743>. Erişim: 30 Eylül 2020.
- Divleli, Melek Kutlu. *2000'ler İstanbul'unda Yedi Cami*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2011.
- Düzenli, Yahya, "Şehirlerimizde Ulaşma ve Kaybedilen Ölçü". *Milat Gazetesi* (2012, 16 Haziran).
- Emre Arolat. *Architecture, Sancaklar Mosque*. <http://emrearolat.com/gallery/sancaklar-mosque/> Erişim: 30 Eylül 2020.
- Gülen, Mustafa. *Van ve Cami: Bir Anlamlandırma Denemesi*. Yüksek Lisans Tezi. Mardin Artuklu Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Mardin: 2015.

- Habertürk Gazetesi (2012, 15 Kasım). “Ödüllü Proje Yok”. *Habertürk Gazetesi*.
- Hasol, Doğan. “Taksim Cumhuriyet Meydanı ve Çamlıca Camisi’nin Düşündürdükleri” *Yapı Dergisi* (2012/12).
- Hassa Mimarlık, *Ataşehir Mimar Sinan Camii*. <http://www.hassa.com/tr/proje/atasehir-mimar-sinan-camii>. Erişim: 30 Eylül 202.
- İstiklal Gazetesi (2012, 06 Haziran). “Sancaklar Camii’nin Temeli Törenle Atıldı”. *İstiklal Gazetesi*.
- Kutlu, Melek & Düzenli, Halil İbrahim, “Cumhuriyet Dönemi İstanbul’unda Cami Mimarisi”. *Sosyoloji Dıvanı* 7 (2016): 89-108.
- Milliyet Gazetesi (1957, 10 Ocak). “Ankara’da, Kocatepe’de İnşa Ettirilecek Camiye Ait İki Devreli Proje Müsabakası Şartnamesi”. *Milliyet Gazetesi*.
- _____ (1966, 13 Kasım). “Ankara’daki Modern Camiinin Yapımı Durdu”. *Milliyet Gazetesi*.
- _____ (1994, 29 Mart). “Taksim’e Cami Yapacağım”. *Milliyet Gazetesi*.
- _____ (1994, 24 Temmuz). “Taksim’e Camiye Mimarlardan Tepki”. *Milliyet Gazetesi*.
- _____ (1996, 26 Temmuz). “Taksim Cami Mahkemelik”. *Milliyet Gazetesi*.
- _____ (2005, 09 Mayıs). “Çözülmezse Olaylar Büyür”. *Milliyet Gazetesi*.
- _____ (2005, 21 Eylül). “Bu Karar Çok Konuşulacak”. *Milliyet Gazetesi*.
- _____ (2005, 22 Eylül). “Yeşil Alana Halktan Tepki”. *Milliyet Gazetesi*.
- _____ (2012a, 21 Temmuz). “Birbirimizi Sevmeye Mecburuz”. *Milliyet Gazetesi*.
- _____ (2012b, 21 Temmuz). “Büyük finalde 5 Projeyle Yarışacak”. *Milliyet Gazetesi*.
- _____ (2012, 31 Mayıs). “Çamlıca Tepesine Teleferikli Cami”. *Milliyet Gazetesi*.
- Posta Gazetesi (2013, 31 Mart). “En Büyük Caminin İnşaatı Başladı”. *Posta Gazetesi*.
- Sabah Gazetesi (2009, 11 Ağustos). “Şeyh’in İki Camisine Türk İmzası”. *Sabah Gazetesi*.
- _____ (2013, 18 Kasım). “Klasığı Aşan Cami Tasarımı”. *Sabah Gazetesi*.
- Sakarya Gazetesi (2013, 24 Ocak). “Çamlıca’ya Türk-İslam Eseleri Müzesi”. *Sakarya Gazetesi*.
- Sever, Necip Serdar & İspir, Nevzat Bilge (ed.), *İletişim Araştırmaları*. Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Star Gazetesi (2010, 25 Haziran). “Martha Stewart Türkiye Turunda”. *Star Gazetesi*.
- _____ (2012, 18 Ağustos). “İstanbul İçin Gurur Vakti”. *Star Gazetesi*.
- Taşar, Emin Selçuk. *Aslında Neyi Konuşuyoruz? Türkiye’de Cami Tartışmalarına (2009-2013) Yönelik Bir Söylem Analizi*. Yüksek Lisans Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Mardin: 2015.

- _____. "İhtiyaç Kavramının Mekan Polisiği: Çamlıca Camii Örneği". *Sosyoloji Divanı* 7 (2016): 78-87.
- Tanman, M. Baha (haz.), *Şişli Camii / The Şişli Mosque*. Suna ve İnan Kırac Vakfı Fotoğraf Koleksiyonu Dizisi 1. İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları. İstanbul: 2016.
- Tayla, Hüsrev, "Kocatepe Camisi'ni Yaptım ama Bu Hiçbirinin Kopyası Değil". Mayıs 2009. <http://v3.arkitera.com/s170-kocatepe-camisini-yaptim-ama-bu-hicbirinin-kopyasi-degil.html>. Erişim: 30 Eylül 2020.
- _____. "Kocatepe Camii". *DİA*. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), XXVI: 141-142.
- Turinay, Necmettin. "Şehirler, Camiler ve Kamu Binaları". *Yeni Akit Gazetesi* (2012, 25 Temmuz).
- Türkiye Gazetesi (2013, 16 Mayıs). "Hafızlıkta Ahmet Yılmaz 1. Oldu". *Türkiye Gazetesi*.
- Vatan Gazetesi (2012, 24 Temmuz). "Çamlıca Camii Projesi Yarışmayla Beirlenecek", *Vatan Gazetesi*.
- Yazarı Yok, "Şakirin Camisi ve Çağdaş Cami Tasarımı", *Yapı Dergisi*, 2009/8.
- Yeni Akit Gazetesi (2013, 06 Şubat). "Çamlıca'ya Cami Projesinde İlk Kazma Mart'ta Vurulacak", *Yeni Akit Gazetesi*.
- Yeni Asır Gazetesi (2012, 24 Ocak). "Caminin İsmi Mimar Sinan", *Yeni Asır Gazetesi*.
- Zeynep Fadilloğlu. Architecture Interior Design Product Design. *Sakirin Mosque*. <https://zfdesign.com/en/project/design-office/sakirin-mosque/> Erişim: 30 Eylül 2020.



Ek Grafik 1. Ocak 2009-Aralık2013 tarihleri arası haber sayıları.



Nevâbitten Muhalefete: Müt evahhid'in Muhalefetinden Erdemli Siyasal Topluma

Araştırma makalesi / Research article

Adem ÇAYLAK* Onur YILDIRIM**

From Nawabit to the Opposition: From the Opposition of the Mutevahhid to the Virtuous Political Society

Citation/©: Çaylak, Adem & Yıldırım, Onur, (2020). From Nawabit to the Opposition: From the Opposition of the Mutevahhid to the Virtuous Political Society, Milel ve Nihal, 17 (2), 333-359.

Abstract: In this study, contrary to classical or modern political philosophy, which is accepted to be good, happy and competent only in a political society, Ibn Bajjah claims that the philosopher/individual can be happy and competent on his own, "self-management of the individual" (based on the conceptualization of the rule of man alone). The possibility of transformation through the opposition of the nawabit to an unvirtuous political society will be discussed. Actually, the concept (nawabit) is negatively considered (especially in Al-Farabi) as an unvirtuous individual in a virtuous political society in the tradition of Islamic moral and political philosophy. However, the study is based on Ibn Bajjah's conceptualization of nawabit, which gives a positive meaning to the concept of "nawabit" in a degraded and distorted state. It aims to make an analysis on the praxis of how an unvirtuous political society can evolve with the opposition of the nawabit class. As a result, this study can make a theoretical contribution to the transformation of an unvirtuous state and society to the virtuous one that based on good, right, just and virtue through the analysis of the Ibn Bajjah's approach and conceptualizations, which are thought to have an exceptional place in classical political philosophy. In this context, a new opposition approach and theory can be built. Moreover, it is thought that it may seek a door towards the construction of its strategy.

Keywords: Ibn Bajjah, Nawabit, Opposition, Virtuous individual, Virtuous political society.

* Prof. Dr., Kocaeli Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü [ademcaylak@gmail.com] ORCID: 0000-0001-2345-6789.

** Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü [onur20082008@hotmail.com] ORCID: 0000-0003-3946-338X.



Atıf/©: Çaylak, Adem & Yıldırım, Onur, (2020). Nevâbitten Muhalefete: Müt-evahhid'in Muhalefetinden Erdemli Siyasal Topluma, Mîlel ve Nihal, 17 (2), 333-359.

Öz: Bu çalışmada, bireyin ancak bir siyasal toplum içinde iyi, mutlu ve yetkin olacağı kabul edilen klasik ya da modern siyaset felsefesinin aksine, filozofun/bireyin tek başına da mutlu olabileceği ve yetkinleşebileceği iddiasını dile getiren İbn Bâcce'nin "tedbirü'l-müt-evahhid" (yalnız insanın yönetimi) kavramsallaştırmalarından yola çıkarak, erdemsiz bir toplumda müt-evahhidin (nevâbitin) muhalefetinden erdemli bir siyasal topluma dönüşümün olanağı tartışılacaktır. Buna ilaveten çalışma, Fârâbî başta olmak üzere İslam ahlak ve siyaset felsefesi geleneğinde erdemli bir siyasal toplumda erdemsiz birey olarak olumsuz nitelendirilen "nevâbit" kavramına olumlu bir anlam yükleyen İbn Bâcce'nin nevâbit kavramsallaştırmalarından yola çıkarak, bozulmuş ve çarpık bir devlette, nevâbit taifesinin muhalefetiyle erdemli bir siyasal toplumun nasıl tekevvün edebileceğinin praksişi üzerine bir analiz yapmayı amaçlamaktadır. Sonuç olarak bu çalışmanın, klasik siyaset felsefesinde istisna bir yere sahip olduğu düşünülen İbn Bâcce'ci yaklaşım ve kavramsallaştırmaların analizi üzerinden günümüzde erdemsiz devlet ve toplumunun iyi, doğru, adil ve erdeme dayanan bir dönüşümüne teorik katkı yapabileceği ve bu bağlamda yeni bir muhalefet yaklaşımı, teorisi ve stratejisinin inşasına yönelik bir katkı sağlayabileceği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Bâcce, Nevâbit, Muhalefet, Erdemli birey, Erdemli siyasal toplum.

Giriş

Siyasal düşünceler tarihinde Antik Yunan'dan Doğu ve İslam siyaset düşüncesi geleneğine, Antik Roma'dan modern siyaset düşüncesine kadar siyaset felsefesinin yanıt aradığı sorulardan birisi, "erdemli birey/ler mi erdemli siyasal toplumu (devleti) oluşturur yoksa erdemli devlet mi erdemli birey/ler meydana getirir" sorusudur. Bu soru, siyaset felsefesinin erdem-mutluluk ilişkisi çerçevesinde ortaya attığı birey-filozof-toplum-devlet ilişkisinin doğasını ve karakterini belirleyen sorudur. Kadim siyasal düşünce, insanî yetkinleşmenin ve mükemmelleşmenin (kemâle ermenin) yolunun şehir düzeyinde toplasma ve birleşmenin vuku bulduğu siyasal toplumdan (*polis/civitas perfecta/medine-i fâzıla*) geçtiği yönünde bir tasavvur üzerine kuruludur. Kadim siyasal filozofların neredeyse tamamı, bi-

reyin ancak siyasal toplum içinde iyi olabileceğini, erdem ve yetkinlik kazanacağını düşünmüştür. Aristoteles'in *zoon politikon*,¹ Fârâbî'nin *medeniyyûn bi't-tab*² şeklinde formüle ettiği bu perspektifte insan, özü ve doğası gereği toplumsal ve siyasal bir hayvandır/canlıdır (*hayevan* anlamında). Böylesi bir tasavvurda, insanın temel amacı mutluluktur.³ Mutlu olmak, iyi yaşamaktır. Mutluluk ise erdeme uygun etkinlikte bulunmaktır. İnsanın mutluluğu elde etmesi, yani erdemli olması için en yetkin siyasal toplum olan devlete ihtiyacı vardır. Siyasal toplumun erdemli olması, erdemli bireylerden müteşekkil olması ile, böylelikle devletin de erdemli olacağı varsayılır ki, devleti erdemli hale getirecek olan da erdemin ne olduğunu bilen filozoftur. Bu yüzden, filozof erdemli devletin yönetim kademesinde yer alması gereken kişidir. Buradan yola çıkarak büyük oranda Platon mührü taşıyan klasik siyaset felsefesi kadar, Aydınlanma düşüncesinin ürünü olan modern siyaset felsefesinin de devletin yetkin, yani erdemli olmasıyla toplumun ve içinde yaşayan bireylerin de erdemli olacağı görüşünde olduğunu belirtmek gerekir.

Platon, erdemli olmayan devlette erdemli birey olarak yaşamını sürdüren Sokrates'in hazin sonunu hatırasında canlı tutarak, birey-devlet ilişkisi açısından devletten yola çıkarak çözüm önerisini sunmuştu. Platon, *Devlet* adlı eserinin yedinci kitabının başında,⁴ mağaranın dışına çıkartılarak, aydınlatılan eski tutsağın, toplumsal sorumluluk sahibi bir birey (filozof) olarak mağaraya geri dönmesi ve diğer tutsakları hakikatin bilgisinin mağaranın dışında olduğuna ikna etmeye çabalamasıyla nasıl ölüme mahkûm edildiği konusunu işler. Bu durumda, akıl gücüne sahip, ancak devlet gücünden yoksun olan erdemli birey, toplumu erdemli hale getirmeye kalkıştığında, yetkinliğin, erdemin, mutluluğun, tüm bunları içine alacak şekilde hakikatin ne olduğunu bilmeyen veya bilmek istemeyen "mağaradakiler" tarafından öldürülme riskini göze almalıdır.

¹ Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı, 2015), 26.

² Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Divan Kitap, 7. Baskı, 2015), 97.

³ Mutluluk konusuna tahsis edilmiş iki temel eser için bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 8. Baskı, 2018); Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'âda*, çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Divan Kitap, 4. Baskı, 2015).

⁴ Bk. Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu-M. Ali Cimcoz, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 39. Baskı, 2019), 231-234.

Bu tür bir senaryodan kaçınmak için Platon ya filozofu kral ya da kralı filozof yapma önerisini getirir.

Peki tüm filozoflar erdemli devletten hareketle erdemli bireyler meydana getirileceğini mi düşünürler? Erdemli devletin erdemli bireyler oluşturacağını göz ardı etmemekle birlikte, yaşadığı çağda erdemli devletin var olmadığı düşüncesinden hareketle “*erdemli bireyi merkeze*” alan İbn Bâcce, alternatif siyasal bir projenin düşünülmesi için kapı aralar.

İbn Bâcce, Eski Yunan ve İslam klasik siyaset felsefesi geleneğinde neredeyse tek başına bir paradigma kırılışının ve sapmanın filozofudur denilirse yeridir. Klasik siyaset felsefesi geleneğinde bireyin ancak siyasal toplumla yetkinleşebileceği düşüncesinin aksine İbn Bâcce, siyasal toplum erdemsiz hale geldiğinde mütevahhid bir bireyin tek başına yetkinleşebileceği, iyi ve erdemli olabileceği tasavvuru üzerinden erdemli tek başına bireylerden (mütevahhidlerden) müteşekkil bir erdemli siyasal topluma ulaşılabilirliğinin felsefesini yapmaktadır. Burhana (kanıtlara dayalı akıl yürütme) dayalı felsefe geleneğinin, diğer adıyla Meşşâî felsefi geleneğin Endülü’s’te bilinen ilk temsilcisi olan İbn Bâcce, erdemli bireyden erdemli devlete intikalin ana hatlarını ortaya koyar.

Bu çalışmanın konusunu, “tedbirü’l-mütevahhid” teorisi bağlamında İbn Bâcce’nin ileri sürdüğü erdemsiz siyasal topluma muhalif, garip, sıra dışı ve toplum dışı nevâbit taifesinden müteşekkil filozof/bireyden yola çıkarak erdemli siyasal topluma intikal projesi oluşturmaktadır. Bu çalışmada, İslam siyasal düşünce geleneğinde kimi düşünürler tarafından kavramsallaştırılan nevâbit terimine İbn Bâcce’nin yüklediği anlam üzerinden bir muhalefet praksişi oluşturma ve böylelikle erdemli bireylerden müteşekkil bir siyasal topluma geçişin mümkün olup olmadığı tartışılacaktır. Bu girişim denemesi, İbn Bâcce’nin *Tedbirü’l-Mütevahhid* isimli eserinin odak noktası üzerinden gerçekleştirilecektir. Bu çerçevede, erdemsiz şehirde “ayrıkçı ot” anlamına gelen “muhalif”, “aykırı” ve “huzursuz” ancak yalnızlığın yönetimi üzerinden erdem, iyi, doğru ve adaleti arayan “münzevi”, “garip” ve “güreba” taifesinden olan nevâbit birey(ler)den müteşekkil bir erdemli siyasal toplum arayışının imkânları aranacaktır. Bu perspektifte ayrıntıları aşağıda açıklanacağı üzere çalışmanın nihai amacı, İbn Bâcce’nin nevâbit kavramına yüklediği anlamdan yola çıkarak erdemli bireylerden müteşekkil

bir muhalefet praksisinin olanağını tartışmak ve günümüzde erdemsiz toplumlarda bozulan birey-siyasal toplum ilişkisine ne tür katkılarda bulunulabileceğini çözümlemektir.

Sözlüklerde, dünya umur ve ahvalinden habersiz, olgunlaşmamış, pişmemiş taze delikanlı ve fidanı imlemek bakımından “bitkiler” ve “ayrık otu” anlamına gelen nevâbit (tekili, *nabite*) terimi,⁵ İslam siyasal düşünce geleneğinde siyasal toplum (şehir/site) içinde hakikati toplumun dışında sınırlarda ve kenarlarda arayan taifeyi kavramsallaştırmak amacıyla kullanılmıştır. İslam siyasal düşünce tarihinde nevâbit terimi ilk kez el-Cahız tarafından kullanılır. Cahız, *Risale li'l-Cahız fi Beni Ümeyye*⁶ eserinde nevâbit terimini, siyasal fırkaları ifade etmek için kullanır. Cahız, *Kitabu Halki'l Kur'an* adlı eserinde, Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia edenlerin nevâbit olarak isimlendirildiğini belirtir.⁷ Cahız'da, nevâbit teriminin, hâkim görüştürme sapma gösterenler ve genel anlayıştan farklı düşünenler için kullanıldığı anlaşılmaktadır.

İslam siyaset felsefesinde nevâbit terimini olumsuz anlamda ilk kullanan filozof Fârâbî'dir. Fârâbî için nevâbit, erdemli şehirdeki erdemsiz kişilerdir. Fârâbî, istenmediği halde ortaya çıkan, erdemli şehri (siyasal toplumu) bozan, huzurunu kaçıran nevâbit taifesini dokuz sınıfta tasnif eder. Fârâbî'nin tasnifinde, fırsatçılar (mutâkan-nisûn), tahrif ediciler/yanlış yorumlayanlar (el-muharrife), dinden çıkanlar (el-mârika) olarak adlandırılan ilk üç sınıf, nevâbit taifesinin en olumsuzları olup, niyetleri bozuk olanlardır. Diğer altı sınıf ise niyetleri iyi olduğu halde şehir için iyiyi hayal etmelerine rağmen, hayal ettikleri hakkında tam bir kaniya sahip olmayan, hayal ettikleri her şeyin yanlış olduğunu gösteren, yeterli derecede tasavvur gücüne sahip olmayan, hakikati anlayanı küçük görerek hakikati yanlış saymak isteyen, hakikati herkese nasıl görünüyorsa öyle sanan, arzu ettikleri şeyleri gerçek amaçlar olarak gören kimselerden müteşekkildir. Fârâbî, ilk üç sınıf başta olmak üzere, şehrin

⁵ Bk. Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhit Tercümesi, el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhit*, der. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, 2013).

⁶ Bk. el-Cahız, “Emevi İdaresi Üstüne”, çev. Yüksel Macit, *Hikmet Yurdu* 1/2 (Temmuz-Aralık 2008): 213-231.

⁷ Ali Ebu Müllhim, “Mukaddimetü Amme”, *Resail'l-Cahız*, s. 37'den aktaran, Osman Aydın, “Mu'tezile Geleneğinin Kur'an-ı Kerim Tasavvuru”, *İslami İlimler Dergisi* 1/1 (Bahar 2006): 51.

amaçları ile örtüşmediğini düşündüğü türedi nevâbit taifesinin erdemli şehrin yöneticisi tarafından devamlı izlenmesi, meşgul edilmesi, onları tedavi edecek özel yöntemler uygulanması ve gerekiyorsa şehirden kovulması, hapsedilmesi ya da angarya ve zor işlerde çalıştırılması gerektiğini ifade eder.⁸

Bireyin (tezhibü'l ahlak), ailenin (tedbirü'l menzil) ve toplumun (tedbirü'l mudûn) yönetimi olarak siyaset, Farabi'den sonra İslam ahlak ve siyaset felsefesi üzerine yazan Nasîrüddin Tûsi'nin *Ahlâk-ı Nasîrî*, Celaleddin Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celalî* ve Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sinde aynı biçim ve içerikte ele alınıp incelenmiştir. Bu çerçevede erdemli şehirde ortaya çıkan erdemsizleri imleyen nevâbite olumsuz yaklaşım, sayılan eserlerde hemen hemen Fârâbî'deki gibidir. Örneğin Kınalızâde, devlet yönetimi (tedbirü'l-mudûn) bahsinde, erdemli devletin bilincine varan toplumun erdemli saydığı beş tabakasını (fazıllar, dildiler, değer biçenler, gaziler/mücahitler ve mal sahipleri) sıraladıktan sonra, bu beş grubun dışında olanları, aynen Fârâbî'de olduğu gibi nevâbit olarak nitelendirir ve devletin ana sütunlarının dışında görür. Kınalızâde, bunların fazilet kazanacak yetenekleri varsa kalifiye işte çalıştırılmalarını, eğer yoksa devletteki beş iş kolunda kullanılmaları gerektiğini ifade etmek suretiyle nevâbite ilişkin olumsuz imgeyi şu sözleriyle tasvir eder:

Bu beş grubun dışındakilere “nevâbit” denir. Erdemli devlet, içinde elma ve üzüm gibi meyveli ağaçlar, güzel çiçekler, selvi ve çınar gibi süs ağaçları, bahçe duvarı olmaya yarayan meyvesiz dikenli ağaçlar ve süslü sergi misali taze yeşillik bulunan bir bahçeye benzer. Bahçede mutlaka kendiliğinden biten faydasız bitkilerin de bulunması ve bahçıvanın onları bulup dışarı atması gerekir. Aynı şekilde erdemli şehrin dışında kalan bu topluluk da faydasızdır. Devlet başkanı onları kovup uzaklaştırmaya çalıştığı için bunlar “nevâbit” diye adlandırılmıştır.⁹

Nevâbit taifesini riyakârlar, tahrifçiler, asiler, yoldan çıkanlar ve yanıltanlar olarak beş gruba ayıran Kınalızâde, bunlarla birlikte

⁸ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener ve M. Rami Ayas (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 3. Baskı, 2017), 122-127.

⁹ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, sad. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 1. Baskı, 2016), 421-422.

nevâbitin bundan çok olduğunu belirtip, bunların toplum ve yönetime haksızlık, gasp ve yalancılık yapan polis ve zabıtarlar, rüşvet alan kadılar, ilmini satan müderrisler, sömüren sipahiler, dolandırıcılar ve dilencilik yaparak halka yük olan zavallılar olduğunu ifade eder. Ona göre, bu grupların tamamı nevâbit nev'inden addedilmelidir. Erdemli devletin başkanının onları idam etmesi ya da sürgüne göndermesi vaciptir.¹⁰

Görüldüğü gibi başta Fârâbî olmak üzere, ondan sonra bu konuda yazan düşünürlerin çoğunda nevâbit, erdemli şehrin marjinal ve azınlık erdemsizleri olarak nitelendirilirken, kavram ilk defa İbn Bâcce'de olumlu bir içerime sahip olacaktır. İbn Bâcce'de nevâbit, erdemsiz devletten erdemli devlete geçişte önemli rol oynayan, bir tür toplumun vicdanını temsil eden ve sayıca az olan birey ya da birey topluluğuna karşılık gelmektedir. İşte bu da nevâbit taifesinin, yerleşik bozulmuş düzene itaat etmemesi, toplumun içinde bedenlen yaşasalar bile zihnen ve kalben toplumun yaygın çarpık değerlerine karşı durması, gerekirse sınırdan yaşaması ve olmuyorsa o toplumu terk edip doğurgan ve üretken bir inziva sürecine girmesi ve nevâbit üzerinden bir muhalefet praksişi geliştirmesiyle, erdemsiz devleti erdemli siyasal topluma dönüştürmede derinden etkisinin olabileceğini düşündürmektedir.

Erdemli Birey: Nevâbit /Mütevahhid

Tedbirü'l-Mütevahhid adlı eser, İbn Bâcce'nin siyasetle ilgili görüşlerinin neredeyse tamamını ihtiva eder.¹¹ İbn Bâcce, bu eserde, erdemli olmayan devlette yaşamını sürdüren filozofun, insanın temel amacı olan mutluluğu, tek başına elde etmesi için nasıl bir yol izlemesi gerektiğini ana hatlarıyla ortaya koyar.¹² Fakat İbn Bâcce, Meşşâî felsefi geleneği takip etmek suretiyle "doğası gereği siyasal bir varlık olan insanın, doğal mükemmelliği, en yüce iyiyi, başka bir deyişle mutluluğu ancak siyasal toplum" vasıtasıyla elde edeceğinin de farkındadır. Bu yüzden İbn Bâcce'nin asıl siyasal projesi, erdemli olmayan devletin erdemli bireyi olan filozofun tek başına mutluluğu nasıl elde edeceğiyle ilgili değildir.

¹⁰ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 423-424.

¹¹ Yaşar Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Baskı, 1997), 254.

¹² Michael E. Marmura, "The Philosopher and Society: Some Medieval Arabic Discussions", *Arab Studies Quarterly* 1/4 (Fall 1979): 317.

İbn Bâcce, erdemli olmayan devletin erdemli bireyini ifade etmek için eserinde çoğunlukla mütevahhid kavramını kullanır. Aslına bakılırsa mütevahhid, erdemsiz şehirde yaşayan ancak toplumun kusurları ve erdemsizliklerinden azade olan nevâbit taifesinden olan filozof/yetkin/erdemli bireyi imler. İbn Bâcce, mütevahhidin nev-i şahsına münhasır duruşunu sergilemek amacıyla onun erdemli olmayan devlette yaşayan bir müfred (yalnız) veya aynı anlama gelecek şekilde garip, said (mutlu insan) ve nabit (nevâbit) olduğunu ifade eder. İbn Bâcce'nin mütevahhid için önerdiği bu değişik adlandırmaların tamamını sırasıyla tahlil etmek gerekiyor. Çünkü kelime anlamı itibarıyla birbirinden farklı çağrışımlara sahip olan bu adlandırmaların tamamı mütevahhidin şahsında erir.

İbn Bâcce, mütevahhidin, erdemli olmayan devletin erdemli bireyi olarak bir müfred (yalnız, tek kişi) veya garip olduğunu belirtir.¹³ Onun için tecrit, maddeye tutkun ruhların mesken edindiği erdemli olmayan toplumdan kaçışın tek yoludur.¹⁴ Bu yüzden mütevahhid, kendi vatanında, arkadaşları ve komşuları arasında olsa dahi benimsediği farklı görüşlerden dolayı gariptir.¹⁵ Bu bağlamda, İbn Bâcce'nin nevâbit taifesinden olan mütevahhidi, bir bakıma Oğuz Atay'ın yerleşik toplumun yaygın kabul edilen iki/çok yüzlü ortak ve genel tutum ve değerlerine ayak uyduramayan *Tutunamayanlar*'ına benzer.¹⁶ "Tutunamayanlar", yalnızdır, sıra dışıdır, beğeni, kariyer, güç ve para peşinde koşmayan, değerleri ve ilkeleri menfeatlere satmayan, kitlenin genel halet-i ruhiye ve davranış koduna sahip olmayan, hep itilip kakılan, hor görülen ancak farklı görüşlerinden dolayı marjinal ve muhalif olup toplumun anlaşılmayan vicdanlı ve erdemli birey(ler)idir.

En yüce amaç olan mutluluğu hedefleyen mütevahhidin madde ile bir ilgisi bulunamaz.¹⁷ Mütevahhidin bilinçli bir şekilde kendini toplumdan tecrit etmesi, yani içinde yaşadığı topluma yabancılaşması kendi mutluluğu için zorunludur. İbn Bâcce, mütevahhidin kendini toplumdan tecrit etmesini (bedenen olmasa bile

¹³ İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, çev. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol (Ankara: Elis Yayınları, 3. Baskı, 2019), 30-32.

¹⁴ Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Baskı, 1996), 251.

¹⁵ İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, 30.

¹⁶ Oğuz Atay, *Tutunamayanlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 99. Baskı, 2019).

¹⁷ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi Cilt 1*, çev. Hüseyin Hatemî (İstanbul: İletişim Yayınları, 11. Baskı, 2017), 402.

zihnen ve kalben) müfred mertebesine ulaşmasını said (mutlu insan) olmasının ön koşulu olarak sunar. Bu bakımından, İbn Bâcce'de madde ile akıl arasında taban tabana zıtlık durumu söz konusudur. İnsan, kendisini maddeden tamamen soyutladığında, akli, yani erdemli ve ilahi olacak; böylelikle de mutluluğu elde edecektir.¹⁸

Erdemli devlette kendiliğinden ortaya çıkan mütevahhid, bilinçli bir şekilde yalnız kalmayı tercih eden bireye işaret eder. Toplumun fikir ve görüşlerini benimsemeyen mütevahhid, bu yönüyle nevâbit adını almaya hak kazanır.¹⁹ İbn Bâcce, Fârâbî'den ödünç aldığı nevâbit kavramını, onun kavramı kullandığı bağlamdan farklı bir bağlam içinde kullanmayı tercih eder. İbn Bâcce, erdemli devletin tüm sakinleri doğru bilinç ve eylem üzerine oldukları, dolayısıyla da onlar arasında görüş ayrılıkları olmayacağı için orada nevâbitin ortaya çıkmasının mümkün olmadığını ifade eder.²⁰

İbn Bâcce ile birlikte nevâbit, gül bahçesinde kendiliğinden türeyen zararlı otlardan, bir bahçıvanın özenine muhtaç olmadan kırdı kendiliğinden yetişen otlara dönüşür.²¹ Dolayısıyla nevâbit taifesinden olmak, doğadan geldiği gibi olmaktır. Bozulmuş siyasal toplumun kültüründen neşet etmiş çarpıklık ve yapaylığa mahkûm olmamak için toplumun kenarlarında yaşamayı, doğallığı içinde göze alan nevâbit, var olan bozulmuş ve kokuşmuş yerleşik düzene ve statükonun kirliliklerine meydan okuyarak kendiliğindeliğini kuran insana denir. Başka bir deyişle nevâbit, var olan bozulmuş siyasal toplumda zan ve yanlıştan beslenen ortak kanaatler ve inançlara, genel geçer değerlere ve kötülük ile sıradanlaşmış ortak anlayış ve yaşayışların karşısında ahlak, adalet, hakkaniyet ve erdem arayan insanın temiz kalarak bir tür direnişini simgeler.

Câbirî'ye göre, İbn Bâcce nevâbit kavramını, erdemli olmayan toplumun inzivaya çekilmiş bireyleri için kullanır. Filozofun hayatta olduğu dönemdeki devletler erdemli olmadığı için, bu devletlerde nâbit sıfatını alanlar erdem ve üstünlük bakımından yalnız kalmış bireylerdir.²² Nevâbit taifesinden olan mütevahhid, toplumun içindeki doğru ve erdemli "öteki"dir. Toplumun marjlarında

¹⁸ İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, 104.

¹⁹ İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, 30.

²⁰ İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, 30.

²¹ M. Saeed Sheikh, *Islamic Philosophy*, (London: The Octagon Press, 1982), 122.

²² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut (İstanbul, Kitabevi, 2003), 195.

yaşayan nevâbit, sınırları belirlenmiş, beslenmiş ve sulanmış bahçenin ekini (kültürü) değildir. Elle yetiştirilmeye çalışılan bahçenin bozulmuş bir bitkisi olmayan nevâbit, kendi doğallığı içinde sınırları belirlenmiş alanın dışında toplumun sınırında doğal kendiliğindenliğin erdemini temsil eden ayıksı ottur. Bu haliyle çarpık ve iç-diş olmuş düzene, iyi, doğru ve erdem adına meydan okuyan muhalif tabiatlı nevâbitin yeri yurdu sınırsızlıktır. Böylelikle İbn Bacce'de nevâbit, erdemli olmayan şehirlerin toplumuna karışmayan ve onların kötülüklerine bulaşmaktan kaçınan sınırdaki ve kenarda yaşayanları ifade etmek için kullanılarak kavrama olumlu bir içerim kazandırılmıştır.

İbn Bâcce'nin erdemli olmayan devletin erdemli bireyi mütevahhidin ifade etmek üzere kullandığı bu kavramların tamamı, mütevahhidin şahsında birleşir. Bu kavramlar, mütevahhidin durumunu izah etmek için iç içe geçmiş kavramlardır. Mütevahhid, erdemli olmayan devlette yaşayan bir müfred, garip, nevâbit ve saidir. Bu haliyle mütevahhid, "kendi kendinin yönetimine" odaklanmak zorundadır. İbn Bâcce, mütevahhidin "kendi kendini yönetimine", "tedbirü'l-mütevahhid" adını verir. Aslında bir addan fazlası olan bu terkip, erdemli olmayan devletin erdemli bireyinin mutluluğu için ortaya atılan bir teori veya strateji olarak görülmelidir.

Erdemli Bireyin Yönetimi: "Tedbirü'l-Mütevahhid"

İbn Bâcce, Fârâbî'nin siyaset felsefesi ekolüne bağlı Endülüslü ilk filozof olarak bilinir.²³ Hatta Câbirî, felsefi sistemi büyük oranda Fârâbî'ye dayanan İbn Sina'nın ahlak ve siyaset alanıyla ilgilenmediğini gerekçe göstererek, Fârâbî'nin bu alandaki ilk önemli takipçisinin İbn Bâcce olduğunu ifade eder.²⁴ Benzer bir şekilde Fakhry, İbn Bâcce'nin siyasal terminoloji ve siyasal sistemlerle ilgili analizi bakımından Fârâbî'den istifade ettiğini belirtir.²⁵ Masumi'ye göre, İbn

²³ Steven Harvey, "İbn Bâcce: Bireyin Kendi Kaderini Tayin Hakkı", *İslam Felsefesinde Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, ed. Charles E. Butterworth, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Baskı, 1999), 172.

²⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlakı Aklı*, çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2. Baskı, 2016), 464.

²⁵ Majid Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 1997), 88.

Bâcce, felsefi sistemi ve araştırmaları için her ne kadar farklı bir yöntem benimsemiş olsa da,²⁶ *Tedbirü'l-Mütevahhid* adlı eserinde kullandığı en dikkat çekici siyasal kavramları Fârâbî'den ödünç alır. Goodman da İbn Bâcce'nin, Fârâbî'nin, "Platoncu siyaset ve Aristotelesçi ahlakın İslamileştirilmiş bir versiyonu ile Yeni-Platoncu ilahiyat arasında kurduğu sentezin farkında" olduğunu ifade eder.²⁷ İbn Bâcce, bu sentezin ortaya koyduğu en yetkin çıktı olarak "insanın temel amacının mutluluk olduğu" ilkesini görür.²⁸ Üstelik Fârâbî gibi, İbn Bâcce için de insan doğası gereği siyasal bir varlıktır.²⁹ İbn Bâcce, Aristoteles mührü taşıyan, ondan da Fârâbî'ye ve Meşşâî felsefe geleneğine bağlı diğer filozoflara intikal eden bu görüşü paylaşır.

Bununla birlikte, İbn Bâcce'yi Fârâbî'den ayıran³⁰ ve siyaset felsefesi açısından onun özgünlüğünün kanıtı olan husus, erdemli olmayan devletin erdemli bireyinin mutluluğu nasıl elde edeceği ve muhafaza edeceği üzerine düşünülmüş olmasında yatar. İbn Bâcce, Fârâbî'nin erdemli olmayan devletin erdemli insanının mutluluğu

²⁶ M. Saghir Hasan Masumi, "İbn Bajjah on Human Intellect", *Islamic Studies* 4/2 (June 1965): 121.

²⁷ Lenn E. Goodman, "İbn Bâcce", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüsseyin Nasr-Oliver Leaman, çev. Şamil Öcal-Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Açılım Kitap, 2017), 358.

²⁸ İbn Bâcce, Aristotelesçi mutluluk anlayışına takip eder. Bu anlayışa göre, doğadaki her varlık gibi insan da elde ettiğinde mutlu olacağı bir amacı gerçekleştirmek üzere yaratılmıştır. İnsanın amacını gerçekleştirmesi, onun son yetkinlik durumunda olduğunun işaretidir. O halde insan, son yetkinliği ulaştığında, amacını gerçekleştirmiş, dolayısıyla mutluluğu elde etmiştir. İbn Bâcce için insanın mutluluğu, kendine özgü en temel işlevi olan aklın kılavuzluğunda eylemde bulunmasıdır. Bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 205.

²⁹ Zerrin Kurtoğlu, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2013), 157.

³⁰ Câbirî'ye göre, İbn Bâcce'nin Fârâbî'den ayrılığı epistemolojik düzlemde değildir. Bu ayrılık, Maşrık kaynaklı İslam felsefesinin yoğunlaştığı konuları ihmal etme anlamına gelir. İbn Bâcce, Ortaçağ felsefesinin en çok üzerine yoğunlaştığı din ve felsefeyi uzlaştırma projesinin bir parçası olmamıştır. O, daha sonra İbn Rüşd ile evrensel bir öğreti halini alacak olan "dini, kendi ölçütleriyle, felsefeyi de yine aynı şekilde kendi ölçütleriyle ele alma" projesine giden yolu açmıştır. Câbirî, İbn Bâcce'nin bu ihmalinin bilinçli bir tercih olduğunu ve sadece aynı ilkelere dayanarak birkaç farklı bakış tarzından ibaret olmadığını ifade eder. Ona göre, İbn Bâcce'nin felsefi tutumu, Maşrık kaynaklı İslam felsefesinin epistemolojik temellerinden tamamen kopma anlamına gelir. Bu yüzden onun felsefi tutumunu, "epistemolojik kopma" olarak adlandırmak yerinde olacaktır. Bk. Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 206.

imkânına sahip olmadığı yönündeki görüşünü kabul etmez.³¹ Zira İbn Bâcce erdemli devlette “her insana doğasına uygun en yüksek mükemmelliğin” sunulduğunu ifade etmek suretiyle bu devletin çatısı altında yaşamını sürdüren tüm insanların doğru görüşe sahip olduğunu belirtir.³² Erdemli devletin sakini olan tüm insanların görüşleri doğru ve eylemleri erdemli olduğu için “tek bireyin mutluluğu siyaset biliminin konusu olamaz.”³³ O halde, tek bireyin mutluluğu siyaset biliminin konusu haline getirilecekse, bu ancak erdemli olmayan devletin erdemli bireyinin varlığıyla söz konusu olur. İbn Bâcce bu öncülden hareketle insanın temel amacı olan mutluluğu ancak toplum içinde ve erdemli devlette elde edeceği şeklindeki “Aristoteles kaynaklı İslam siyasal düşünce geleneğine, bu geleneği külliyen reddetmeksizin alternatif bir yaklaşım geliştirir.”³⁴ İbn Bâcce’ye göre, erdemli olmayan devletin erdemli bireyinin, yani mütevahhidin stratejisi “bireysel yönetim” olarak adlandırılan “tedbirü’l-mütevahhid” olmalıdır.

İbn Bâcce tedbiri, “eylemlerin belirli bir amaca yönelik olarak düzenlenmesi” olarak tanımlar. Ancak burada altı çizmemiz gereken nokta, tedbirin özel bir amacı gerçekleştirmek üzere tek bir eylemde bulunan birine uygulanamayacak olmasıdır. Tedbir için etkinliğin “birden fazla eylemden oluşması ve bir düzene” sahip olması gerekir.³⁵ İbn Bâcce tedbiri bu şekilde tanımladıktan sonra, onu dört türe ayırır. Bunlardan ilki mutlak bir tedbir olan Allah’ın evreni tedbiridir. İkincisi, devletle ilgili tedbirdir. Tedbir kelimesiyle mutlak olarak kast edilen anlam bu tedbir olsa da, İbn Bâcce tedbirin bu türüyle ilgili detaylı bir açıklama yapmaksızın, okuyucuyu Platon’a yönlendirir. Ona göre, tedbirin üçüncü türünü evin tedbiri oluşturur. Tedbirin dördüncü türünü “tedbirü’l-mütevahhid” oluşturur.³⁶ İbn Bâcce’nin yeni şeyler söylemek istediği tedbir türü budur. O, erdemli olmayan toplumda yaşamını sürdüren erdemli bireyin, yani mütevahhidin tedbiriyle ilgilenir.

³¹ Burhan Köroğlu, “İbn Bâcce’nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi”, *Divan* (1996/1): 65.

³² İbn Bâcce, *Tedbirü’l-Mütevahhid*, 28.

³³ Kurtoğlu, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, 159.

³⁴ Köroğlu, “İbn Bâcce’nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi”, 49.

³⁵ İbn Bâcce, *Tedbirü’l-Mütevahhid*, 18.

³⁶ İbn Bâcce, *Tedbirü’l-Mütevahhid*, 18-20.

Mütevahhid, erdemli olmayan toplumun erdemli yalnız bireyidir. Mütevahhid, sufilerin “garip” olarak adlandırdıkları kişilerdendir. Onlar her ne kadar kendi yurtlarında, komşuları arasında ve evlerinde olsalar da savundukları görüş itibarıyla gariptirler. Toplumun geri kalanından farklı görüş benimsedikleri için zihni ve davranış olarak vatan haline getirdikleri başka mertebelere hicret etmişlerdir.³⁷ İşte mütevahhid, bir insan olarak kendisini doğasına aykırı bir ortamda bulunduğu için toplumla diyalogunu sona erdirir. Ancak o aynı zamanda bir filozof olduğu için temel amacı olan mutluluğu elde etmekten vazgeçemez. Bu yüzden, mütevahhidin tedbiri elden bırakmaması gerekir. Mütevahhidin tedbiri, bireyi belli bir amaca götürecek olan etkinliği oluşturan eylemlerin düzenlenmesi anlamına gelir.³⁸ Bu amaç, hiç şüphesiz doğasını koruyan bir insan ve bir filozof olarak mutluluğu elde etmektir. Mütevahhid mutluluğu elde etmek için kendini erdemli olmayan toplumdan tecrit ederek, kendi içine hicret eder.

Bu stratejiyle erdemli olmayan toplumun erdemli bireyi, yani cahil kalabalıklar arasında yalnız kalan bir filozof olarak mütevahhid mutluluğu elde eder. Zaten İbn Bâcce için mütevahhid, hakiki mutluluğun ne olduğu bilen kişidir. Onun bu mutluluğu elde etmesi için ihtiyaç duyduğu tek şey akıl yetisidir.³⁹ O, faal akılla ittisal aşamasında kazandığı bilgiyle mutluluğu elde eder. Başka bir deyişle, mütevahhidin faal akılla ittisali halinde elde ettiği bilgi, mutluluğun bizzat kendisidir.⁴⁰

İlk bakışta paradoksal görünen, insanın doğası gereği siyasal bir varlık olduğu ve toplumsal tecridin kötü olduğu önermeleri, İbn Bâcce tarafından birbiriyle uyumlu hale getirilir. Şöyle ki, İbn Bâcce tecridin özü bakımından kötü olduğunu kabul eder. Ancak tecrit, pek çok şeyde olduğu gibi, ilineksel olarak gerçekleşirse iyi olabilir.⁴¹ Söz gelimi, afyon özü gereği öldürücü bir zehir olduğu için kötüdür. Ancak afyon, beden hastalığı yakalandığı durumlarda olduğu üzere, ilineksel olarak faydalı olabilir. Kuşkusuz öldürücü bir

³⁷ İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, 30.

³⁸ Kurtoğlu, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, 161.

³⁹ Oliver Leaman, “İbn Bâcce'nin Toplum ve Felsefeye Bakışı”, çev. Bayram Tamtürk, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* 15/15 (2019/15): 219.

⁴⁰ Sheikh, *Islamic Philosophy*, 119.

⁴¹ Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism: A Short Introduction*, 89.

zehrin, beden için faydalı olduğu durumlar istisnaidir. Ancak beden, doğasına aykırı olan hastalık durumlarında öldürücü bir zehirden medet umabilir. Bu analogiyi, devlete uygulayacak olursak, erdemli devlet, mükemmel, bozulmamış siyasal rejime verilen addır. Doğası gereği siyasal bir varlık olan insan da bu devlet sayesinde temel amacı olan mutluluğu elde eder.⁴² Ancak devletin özüne aykırı bir şekilde erdemli olmadığı durumlarda, doğası gereği siyasal bir varlık olan insan, bireysel mutluluğu için toplum ile olan diyalogunu kesme mecburiyetindedir. Çünkü İbn Bâcce'ye göre, erdemli olmayan devlet, insanın doğasına aykırıdır.⁴³ İşte İbn Bâcce, erdemli olmayan devlette yaşamını sürdüren erdemli bireyin, en azından bireysel mutluluğunu garanti altına alması için "tedbirü'l mütevahhid"i bir strateji olarak ortaya koyar.

Ne var ki, İbn Bâcce tarafından erdemli bireyin, bireysel mutluluğu elde etmesi ve koruması amacıyla ileri sürülen bu strateji, filozofun gayrı siyasal bir tavır almasını gerektirmez. Çünkü erdemli devletin oluşumu, mutluluğa sahip olan filozofun, toplumun diğer mensuplarını bu mutluluğa ortak etmesine bağlıdır.⁴⁴ İşte İbn Bâcce'nin mütevahhide yüklediği siyasal rol tam olarak burada başlar. Bir insan olması hasebiyle doğası gereği toplumsal-siyasal bir canlı olan mütevahhid, erdemli olmayan devlette yine kendi doğasını korumak gibi bir idealin peşinden giderek, siyasal kimliğinden vazgeçer görüldüğü bir anda, siyasal bir misyonu kendisine ödev olarak belirler.⁴⁵ İbn Bâcce, mütevahhidin gayrı siyasal bir izlenim yaratan duruşundan hareketle önemli bir siyasal rolü onun omuzlarına yükler: Erdemli siyasal toplumun inşası!

Mütevahhidin siyasal rolüne geçmeden önce, epistemolojik açıdan onu diğer canlı varlıklardan ayıran dayanağın ne olduğunu belirlemek gerekir. İbn Bâcce'nin siyaset felsefesi, mütevahhidin epistemolojik kaynağı olarak adlandırabileceğimiz unsura dayalıdır.⁴⁶

⁴² Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik, 3. Baskı, 2005), 423.

⁴³ İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, 128.

⁴⁴ Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2nd Edition, 2002), 187.

⁴⁵ Kurtoğlu, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, 170.

⁴⁶ Harvey, "İbn Bâcce: Bireyin Kendi Kaderini Tayin Hakkı", 180.

Mütevahhidin Siyasal Eyleminin Kılavuzu: Tanrısal Akıl

İbn Bâcce, eylemin niteliğinin eylemi gerçekleştiren varlığın doğasına ve türüne göre belirlendiğini ifade eder.⁴⁷ Varlık türleri sırasıyla, cansızlar, bitkiler, hayvanlar ve insanlar olmak üzere dörde ayrılır. Cansız varlıkların eylemleri taşın düşmesi, ateşin yükselmesi gibi eşyanın doğasından kaynaklanan zorunlu eylemler kategorisine girer.⁴⁸ Bitkisel varlıkların eylemleri ise, beslenme, üreme ve büyüme gibi canlı tabiatın zorunlu işlevlerinin yerine getirilmesini içeren eylemlerdir.⁴⁹ Bitkisel varlıklar, canlı varlık âleminin en alt tabakasını oluşturan varlıklardır.⁵⁰ Hayvanlar ise, cismani bir varlığa sahip olmaları nedeniyle cansız varlıklarla zorunlu eylemler kategorisine giren şeyler açısından ortak olmakla birlikte, hayvani nefislerinden kaynaklanan içgüdüsel eylemlerinden dolayı onlardan ayrılırlar.⁵¹ Sıra insana gelince, İbn Bâcce, onun cisim, ruh ve akıldan oluştuğunu ifade eder.⁵² Başka bir deyişle insan, cismani (büyüme, beslenme ve üreme yetilerini kapsayan suretler), özel ruhani (ortak duyu, hayal etme ve hatırlama yetilerini kapsayan suretler) ve genel ruhani (akıl yetisini kapsayan suretler) olmak üzere üç ayrı suretten müteşekkildir. O halde insandan çıkan tüm eylemler ya cismani doğasından ya sadece canlılık tabiatına ait içgüdüsel yönünden ya da akıl sahibi olmasından dolayı kendisinden doğan eylemlerdir.⁵³

İbn Bâcce'ye göre, bu üç eylem türünden sadece akli eylemler, mütevahhidin tedbiriyle ilgilidir. Bu yönüyle insan, zorunlu ve içgüdüsel eylemler bakımından cansız varlıklar, bitkiler ve hayvanlarla ortak bir doğaya sahip olmasına rağmen, iradi ve ihtiyari eylemleri meydana getiren akıl yetisinden dolayı bu üç varlık türünden ayrılır.⁵⁴ Determinist bakış açısıyla doğayı bir zorunluluk alanı olarak gören İbn Bâcce, insanın akıl yetisiyle bu alana özgü ilişkileri

⁴⁷ Köroğlu, "İbn Bâcce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi", 53.

⁴⁸ Câbirî, *Arap Ahlaki Akli*, 471.

⁴⁹ İbn Bâcce, *Kitâbu'n-Nefs*, çev. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol-Bayram Tamtürk (Ankara: Elis Yayınları, 1. Baskı, 2020), 36-54.

⁵⁰ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 135.

⁵¹ İbn Bâcce, *Kitâbu'n-Nefs*, 134.

⁵² İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, 34.

⁵³ İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, 40.

⁵⁴ Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, 188.

aşabileceğini belirtir.⁵⁵ O, *Risaletü'l-Veda* adlı risalesinde, aklın, insana Allah tarafından bahşedilen en değerli hediye, en sevimli şey olduğunu ifade eder.⁵⁶

Diğer taraftan İbn Bâcce, akıl sahibi bir canlı olan insanın kendisinden doğan tüm eylemlerin, tedbirin konusu olamayacağına da dikkat çeker. Bu noktada İbn Bâcce'nin insan için yukarıdaki suretler ayrımını benimsemiş olmakla birlikte, insanı temelde cisim ve ruhtan oluşan bir varlık olarak değerlendiren Helenistik görüşü takip ettiğini ifade etmek gerekir. Bilindiği üzere, insanın cismani yönü tamamen nedensellik kanununa bağlı olduğundan onun bu yönü ile hür bir varlık olduğu söylenemez. İnsanın ruhani yönünü ise, "duygusal hayatı ile akli hayatı" oluşturur.⁵⁷ O halde, insanın ruhani yönünden hareketle onun eylemlerini iki kısma ayırmak mümkündür. İlki, İbn Bâcce'nin özel ruhani suretler adını verdiği duygusal hayatına bağlı olan eylemlerdir. Bu eylemler, kaynağı itibarıyla ilham gibi insanın kendinden geçiş anlarında ortaya çıkan eylemlerdir. İlham, sezgi ve mistik aydınlanma gibi gnostisizm kaynaklı bu tür eylemler akıl dışı oldukları veya akıl tarafından tarif edilemedikleri için tedbirin konusu olamazlar.⁵⁸ Bu yüzden İbn Bâcce, *Risaletü'l-Veda* adlı risalesinde Gazalî'yi eleştirerek, onun inziva ve uzlet durumunda insanın tanrısal nur vasıtası ile ruhani ve manevi evreni müşahade etmek suretiyle mutluluğa ulaşacağı önerisini kabul etmez.⁵⁹ O halde, eylemlerin tedbirin konusu olabilmesi için, onların özgür irade ve tefekkür gücü ile ortaya çıkmaları gerekir.

Bu yönüyle siyasal eylemin, mütevvahidin tedbirine uygun bir eylem olarak değerlendirilmesi gerekir. Zira hatırlanacağı üzere, mütevvahhid için genel ruhani suretler amaç konumdaydılar. O halde soralım: Genel ruhani suretlerin amaç olması ne anlama gelir? En kestirme yoldan bu soruya verilecek yanıt mütevvahhidin tikellerin değil, tümelin bilgisinin peşinde olduğudur. Özel ruhani suretin

⁵⁵ Mustafa Yıldız, "Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bâcce'de Filozofun Yabancılaşması Sorunu", *Felsefe Dünyası* 55 (2012/1): 103.

⁵⁶ Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 432.

⁵⁷ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 18.

⁵⁸ Burhan Köroğlu, "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te", *İslâm Felsefesi Tarihi ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 1. Baskı, 2013), 337.

⁵⁹ T. J. de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay (İstanbul: Anka Yayınları, 3. Baskı, 2001), 214.

yetileri olan ortak duyu, hatırlama ve hafıza ancak tikelleri algılama gücüne sahipken, genel ruhani suretin yetisi olan akıl tümelin bilgisini amaç edinir.⁶⁰

İbn Bâcce'nin temelde insani eylemleri izah etmek için kullandığı bu ifadelerle siyasal bir anlam kazandırmak istersek, iki farklı yorum getirebiliriz: İlki, erdemli olmayan devletler sayıca birden fazla olmasına rağmen, erdemli devlet bir ideal olarak tektir. Mütevahhidin amacı tekin ve tümelin bilgisine erişmek olduğu için onun peşinde koşacağı siyasal ideal erdemli devletin bilgisidir. İkincisi, İbn Bâcce'nin bir rasyonalist olarak mütevahhidin eylem alanını aklın kılavuzluğuna bırakmış olmasıyla ilgilidir. Buna göre İbn Bâcce, Platon'un siyasal görüşlerine sadık kalan Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün tersine, erdemli devletin sadece nebevî bir yasa koyucu tarafından ortaya çıkarılacağı görüşünü dile getirmez. O, erdemli olmayan devlette akıl yetisini kullanmak suretiyle ahlaki ve zihni mükemmelliğe ulaşmış bir ya da birkaç kişinin erdemli devleti ortaya çıkarma imkânından söz eder.

Bu iki farklı yorum aynı noktada buluşur: Erdemli olmayan devletten erdemli devlete intikal için önce erdemli bireyin var olması gerekir. Bu intikali gerçekleştirecek olan erdemli olmayan devletin erdemli bireyi/nevâbiti, yani mütevahhididir.

Mütevahhidin Siyasal Misyonu: Erdemli Olmayan Devleti Dönüştürme

İbn Bâcce, "tedbirü'l-mütevahhid" teorisiyle erdemli bireyi toplumdan tecrit ederken, onu aynı zamanda siyasal toplum idealinden tecrit etmez. Onun, mütevahhidi tecrit ettiği toplum insanın temel amacına ulaşmasını engelleyen, bu yüzden de insan doğasına aykırı olan bir toplumdur.⁶¹ Dolayısıyla İbn Bâcce, bir taraftan mütevahhid dışında erdemli tek bir insanın dahi bulunmadığı toplumda, onun zaruri işler dışında kendisini toplumdan tecrit etmesi gerektiğini ifade ederken, diğer taraftan da mütevahhiddin kılavuzluğunda siyasal topluma, yani erdemli devlet idealine ulaşılabileceğini ima etmekten geri durmaz.

Zira İbn Bâcce açısından bir insan olarak mütevahhidin toplumla diyalogunu kesmesi ne başlı başına bir hedef ne de doğal bir

⁶⁰ Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 116.

⁶¹ Kurtoğlu, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, 171.

eylemdir.⁶² Mütevahhidin, ideallerini hayata geçirebileceği bir ortam arayışında olması, hatta idealleri için hicreti dahi göze alması, onun siyasal topluma duyduğu güçlü isteğin belirtisidir.⁶³ İbn Bâcce, mütevahhidin fiziksel ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için toplumsal hayata ontolojik anlamda bağlı olduğunu kabul etmekle birlikte, onun erdemli olmayan devletin siyasal koşullarına teslim olmasını tercih etmez. Zaten mütevahhidin söz konusu siyasal koşullara teslim olması, onun erdemli olmayan devletin erdemli bireyi olma özelliğini kaybetmesi ve siyasal toplum idealinden vazgeçmesi anlamına gelir. Bu ise, erdemli olmayan devletin erdemli devlete intikali için ontolojik bir zorunluluğa sahip olan mütevahhide uygun olan siyasal tavır alış olamaz. Çünkü mütevahhid, erdemli olmayan devlette kendiliğinden ortaya çıkan nevâbit olarak erdemli görüş ve eylemlere sahip olan kişidir.⁶⁴ O halde, burada yanıt aranması gereken soru mütevahhidin ilk bakışta gayri siyasal izlenim veren, ancak özü gereği siyasal olana yönelen eylem türü ile neyi amaçladığıdır. Çünkü İbn Bâcce'nin "tedbirü'l-mütevahhid" teorisinde, Fârâbî'nin ifadesi ile "henüz kurulmamış" olan erdemli devletin⁶⁵ oluşumuna yönelik bir amacın gizli olduğunu belirtmek gerekir.⁶⁶

Leo Strauss'a göre, her tür siyasal eylemin amacı ya muhafaza etme ya da değiştirme ilkesi üzerine kuruludur. Eğer siyasal eylem ile muhafaza etme amaçlanıyorsa daha kötüye doğru bir değişim engellenmek istenir. Tam tersine, siyasal eylemin amacı değiştirme ise, daha iyi bir siyasal düzeni meydana getirme arzusu hâkimdir. O halde, her siyasal eyleme daha iyi ve daha kötü düşüncesi kıla-

⁶² İbn Bâcce, bunun başlı başına bir hedef ve doğal bir eylem olmadığını şu ifadeleriyle aktarır: "O insanın (mütevahhidin) başına doğasının dışında bir iş gelmiştir." Bk. İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, 32.

⁶³ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 304.

⁶⁴ Ilai Alon, "Farabi's Funny Flora Al-Nawabit as "Opposition", *Arabica* 37/1 (Mar. 1990): 87.

⁶⁵ Câbirî, erdemli devletin varlığı bakımından Fârâbî ile İbn Bâcce'nin birbirinden farklı pozisyonlara sahip olduğunu ifade eder. Ona göre, Fârâbî, Maşrık'ta Seyfûddevlé'nin himayesi altında erdemli devlet rüyası görmekteydi. Başka bir deyişle, erdemli devletin kuruluşu için gerekli olan şartlar ortaya çıkmıştı. Diğer taraftan, İbn Bâcce'nin içine doğduğu Endülüs'te erdemli devlet rüyası görmek için henüz çok erkendi. Bu yüzden Câbirî, İbn Bâcce'nin mütevahhid için tasarladığı tedbiri, "erdemli devletin ilk tuğlası" olarak görür. Bk. Câbirî, *Arap Ahlak Aklı*, 465.

⁶⁶ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 279.

vuzluk eder. Ancak, “daha iyi veya daha kötü düşüncesi her halükârda iyi düşüncesini” ima eder. Çünkü siyasal eylem ile amaçlanan muhafaza etmek olduğunda, daha kötünün engellenmesi, dolayısıyla da iyi anlayışının muhafaza edilmesi söz konusudur. Siyasal eylem değiştirmeyi amaçladığında ise, amaç daha iyiye ulaşmak olduğu için yine iyi anlayışı söz konusudur.⁶⁷ Buna göre, her türlü siyasal eylemin amacı iyiye ulaşmaktır. Strauss’un rehberliğinde, İbn Bâcce’nin sahneye sürdüğü mütevahhide oynamak istediği siyasal role bakıldığında, onun erdemli olmayan devlet içinde yaşamakla birlikte, bu devletin siyasal koşullarını kabul etmediğini iddia etmek yanlış olmayacaktır. O halde, mütevahhidin siyasal eyleminin amacı muhafaza etmek olamaz. Elde kalan tek seçenek, mevcut siyasal koşulları değiştirmektir. Strausscu anlamda mevcut siyasal düzenin “daha iyi” için değiştirilmesidir. Peki mütevahhid bu değiştirme işlemini nasıl gerçekleştirecektir?

İbn Bâcce, erdemli devletin ne *a priori* (deney öncesi) var olduğunu ne de siyasal bir ihtilal sonucu erişebilir olduğunu ifade eder.⁶⁸ İbn Bâcce, mütevahhid ve ona katılacak olan diğer erdemli bireylerin varlığının erdemli devletin ortaya çıkma nedeni olduğunun “başka yerlerde” açıklandığını söylemekle yetinir.⁶⁹ O halde soralım: İbn Bâcce “başka yerler” ile kendine ait diğer çalışmaları mı yoksa diğer filozofların çalışmalarını mı kast etmektedir? Marmura, İbn Bâcce’nin “başka yerler” ile Platon’un *Devlet* adlı eserinin beşinci kitabını kast ettiğini ileri sürer.⁷⁰ Gerçekten de Platon, söz konusu eserin beşinci kitabının son sayfalarını erdemli devletin kurulmasının mümkün olup olmadığı sorusuna ayırır. Platon yanıt aradığı bu soruyla ilgili iki seçenek ortaya koyar: İlki, erdemli devletin, ideal devlet olmasıyla ilgilidir. Platon, bu devleti şu metafor üzerinden anlatır: “Bir ressam en kusursuz ve güzel insan resmini çizmesine rağmen, böyle bir insanın olabileceğini kanıtlamaya gücü yetmezse, bundan ötürü ressamın değeri azalmaz”. O halde, bu devleti kurmanın mümkün olmaması, onun değerini kaybedeceği anlamına gelmez.⁷¹ Diğer taraftan Platon ikinci seçeneğiyle, ideal devlet

⁶⁷ Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir*, der. ve çev. Solmaz Zelyüt (İstanbul: Öteki Yayınevi, 1. Baskı, 2017), 40.

⁶⁸ Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi Cilt 1*, 400.

⁶⁹ İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, 30.

⁷⁰ Marmura, “The Philosopher and Society: Some Medieval Arabic Discussions”, 318.

⁷¹ Platon, *Devlet*, 181.

tasarısından tamamen vazgeçmemesine rağmen, bu tasarıdan taviz vermeyi kabul eder. Buna göre, ideal devlete en fazla benzeyen devletin kurulması, ideal devletin kurulabileceğinin işaretidir. Bunun için mevcut devletlerin hangi kusurlarından ötürü ideal devlet gibi yönetilmediklerini tespit edip, yapılacak küçük bir değişiklikle onları ideal devlete yaklaştırmak gerekir. Peki ne tür bir değişiklikle, mevcut devletler ideal devlete yaklaşacaklardır? Başka bir şekilde sormak gerekirse, Platon'un ideal devlete en yakın devlet olarak gördüğü devlet hangi devlettir? Farklı şekillerde ifade edilen bu iki sorunun tek bir yanıtı vardır: Filozof-kral.⁷²

İbn Bâcce'nin, Platon'un ortaya koyduğu bu iki seçenektan hangisine daha yakın olduğunu anlamanın yolu, *Tedbirü'l-Mütevahhid* başlıklı esere başvurmaktan geçer. İbn Bâcce, bu eserde, erdemli devlet kuramı geliştirme çabası içerisinde değildir. Bu yüzden, İbn Bâcce'nin Platon'un ilk seçeneğine rağbet etmeyeceğini söylemek mümkündür. O halde, elde tek bir seçenek kalmaktadır: Mevcut devleti, erdemli devlete dönüştürmek. Platon'un bu dönüşüm için önerisi ya filozofu kral ya da kralı filozof yapma şeklindeydi. Ancak İbn Bâcce ne filozofun kral ne de kralın filozof yapılmasını mevzu bahis eder. Hatta erdemli olmayan devletin erdemli bireyinin mutluluğu için, eğer varsa erdemli bir devlete hicret etmesi gerektiğini bir seçenek olarak sunar.⁷³ İşte tam bu nokta, bizi Platon'un ikinci seçeneğini takip etmeye sevk eden, ancak Platon takibini bir yere kadar sürdürdükten sonra sona erdiren İbn Bâcce'nin özgün siyasal projesini başlattığı noktadır. İbn Bâcce, erdemli olmayan devleti erdemli devlete dönüştürme noktasında Platon'un yöntemine sadık kalmaz. Onun siyasal projesinde, aydınlanmış, hakikatin bilgisini elde eden, akıl gücüyle devlet gücünü şahsında toplayan, böylelikle de tepeden-inmeci bir şekilde erdemli devleti meydana getiren filozof-krala yer yoktur. Ona göre, erdemli olmayan devlette mütevahhid, toplumun kendisini daha iyi anlayabileceği bir zamana kadar yeteneklerini koruma altına almalı ya da gelecekte toplumsal

⁷² Platon, *Devlet*, 181-182.

⁷³ İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, 128.

ortamın iyileşeceği umuduyla öğrendiklerini başkalarına aktarmalıdır.⁷⁴ Câbirî'nin deyişiyle, erdemli devleti oluşturabilecek çoğunluğa ulaşınca kadar “yalnız başına” var olan bireyler kendilerini bireysel olarak en iyi şekilde gerçekleştirmelidirler.⁷⁵

İbn Bâcce'nin siyasal projesinde, mütevahhidin öncülük pozisyonu değişmemekle birlikte, yukarıdan aşağı bir dönüşüm değil, aşağıdan yukarı bir dönüşüm ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle, mütevahhidin temsil ettiği öncülük, erdemli olmayan devlete karşı düşünce eksenli muhalefete öncülük etmektir. Bu sayede erdemli olmayan devletin erdemli hale gelmesi mümkün olacaktır. Ancak biraz evvel hızlı bir şekilde değinerek geçtiğimiz “mütevahhidin erdemli devlete hicreti” konusunu açmak gerekir.

İbn Bâcce, mütevahhidin mutluluğu için ilim ehliyle arkadaş olması gerektiğini belirtir. Ona göre ilim ehli bazı hayat tarzlarında az, bazılarında çok, bazılarında ise yok denecek kadar azdır. Bu nedenle, mütevahhidin bazı hayat tarzlarında mümkün olduğunca kendini insanlardan tecrit etmesi, zaruri işler dışında onlarla ilişkiyi kesmesi, eğer varsa ilmin bulunduğu erdemli devlete hicret etmesi gerekir.⁷⁶ İbn Bâcce, mütevahhidin erdemli devlete hicreti konusunu detaylı bir şekilde anlatmaz. Ancak görünen o ki, İbn Bâcce, mütevahhidin erdemli devlete hicreti meselesini iki koşula ontolojik olarak bağlar. İlki, mütevahhidin ilim ehlinin az, hatta yok denecek kadar az olduğu bir toplumda yaşaması koşuludur. İkincisi, hicret edilebilecek erdemli bir devletin var olması koşuludur. İbn Bâcce, bu ikinci koşul özelinde “eğer varsa” ifadesini kullanmak suretiyle bir anlamda hicretin olanaksızlığını anlatmaya çalışır. O halde mütevahhid ne yapmalıdır? Aslında İbn Bâcce'den önce Fârâbî, bu soruyu ortaya atarak, çözüm önerisini sunmuştu. Fârâbî'nin çözümü, erdemli devletin yokluğundan dolayı hicret etme imkânı kalmayan filozof için “ölümün yaşamdan daha hayırlı” olduğu şeklindeydi.⁷⁷ Ne var ki İbn Bâcce, erdemli devletin yokluğu halinde, ölümün yaşamaktan daha hayırlı olduğu şeklinde herhangi bir görüşü dile getirmez. İbn Bâcce, hicret konusuna değindiği pasajın devamında,

⁷⁴ Leaman, “İbn Bâcce'nin Toplum ve Felsefeye Bakışı”, 227.

⁷⁵ Câbirî, *Arap Ahlakı Aklı*, 485.

⁷⁶ İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, 128.

⁷⁷ Fârâbî, “Fusûlü'l-Medenî”, *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları No: 196, 3. Baskı, 2017), 117.

mütevahhidin içine doğduğu erdemli devletten ayrılmamakla birlikte, onun yanlış uygulamalarına olur vermeden, kendi içine dönerek (hicret ederek) bireysel mutluluğu elde etmesi gerektiğini belirtir.⁷⁸ Bu noktada İbn Bâcce, mütevahhidin mutluluğu, erdemli olmayan devleti tamamen terk ederek, İbn Tufeyl'in roman kahramanı Hayy bin Yakzan gibi insanlardan uzak bir adada tek başına elde edebileceği yönünde de bir imada bulunmaz.⁷⁹ Mütevahhid, faal akılla ittisal halinde olarak zihinsel düzeyde hicretini gerçekleştirebilir. O, bu hicret sayesinde bireysel mutluluğu elde eder.

Ne var ki, İbn Bâcce açısından bireysel mutluluk, en yüce mutluluk anlamına gelmez. Çünkü tedbir gerektiren işlerin en şerefli si aile ve devlet yönetimidir.⁸⁰ Zihinsel düzeyde hicret etmek suretiyle bireysel mutluluğu elde eden mütevahhid, sahip olduğu yetkinlik sayesinde bu mutluluğu aile ve devlet düzeyinde de gerçekleştirebilir. Burada temel soru şudur: Mütevahhid, bu mutluluğu aile ve devlet düzeyine nasıl taşıyacaktır? Tek başına, içe hicret etmek suretiyle en azından bireysel mutluluğu elde eden mütevahhidin bu mutluluğu genişletmesinin yolu nedir? İbn Bâcce'nin önerisi, erdemli olmayan devlette yaşayan mütevahhidin kendisi gibi olanlarla birleşmesi yönündedir. Ona göre, "ideal düzeyde ahlaki ve akli mükemmelliğe ulaşan mütevahhidin bu durumunu gören diğer akıl ve erdem sahipleri ona katılırlar."⁸¹ Bu katılım, fiziki düzeyde bir araya gelmekten ziyade zihinsel düzeyde bir ortaklık gerçekleştirme şeklindedir. Böylelikle ortak bir düşünce seviyesine ulaşan tüm bu bireyler, tek bir vücut gibi hareket ederler.

O halde, İbn Bâcce, doğal mükemmelliği için kendini erdemli olmayan toplumdan tecrit eden mütevahhidin zamanı geldiğinde erdemli olmayan devleti erdemli devlete dönüştürmek için siyasal eylemde bulunması gerektiğini ima etmez mi? Marmura, İbn Bâcce'nin bunu ima ettiğini, onun "tedbirü'l-mütevahhid" teorisinin bu şekilde yorumlanması gerektiğinin doğal ve makul olduğunu belirtir. Ona göre, İbn Bâcce'nin mütevahhidi ile içinde yaşadığı Antik Atina Polis'ine "yabancı" olmakla birlikte, onu erdemli hale getirmek için toplumsal-siyasal reformun gerekliliğine vurgu

⁷⁸ İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, 128.

⁷⁹ Bk. İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, çev. Babanzâde Reşid, haz. Hacer Sevim Aydoğan (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 3. Baskı, 2019).

⁸⁰ İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, 20.

⁸¹ İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, 128.

yapan Sokrates arasında benzerlikler bulunur.⁸² Nasıl ki Sokrates, önce “kendini bil” ilkesiyle bireyden hareketle toplumsal-siyasal reforma giden yolu açmış ise, İbn Bâcce’de erdemli olmayan devlette erdemli bireyin nasıl mutlu olabileceği sorusuna yanıt aramak üzere geliştirdiği “tedbirü’l-mütevahhid” teorisiyle, son tahlilde erdemli bireyden erdemli devlete intikalin mümkün olduğunun yolunu açar.

Şöyle ki, mütevahhidin bir filozof olarak mutluluk idealinden vazgeçmeyişi öncülüyle, bir insan olarak siyasal bir varlık olduğu öncülünü, birbiriyle mas ederek tek bir öncül haline getirdiğimizde, erdemli bireyden erdemli devlete intikalin imkânı söz konusu olur. Yani, “doğası gereği siyasal bir varlık olan filozof-insanın temel amacı mutluluktur” öncülü erdemli devletin oluşumuna imkân verir. O halde, mütevahhid için öngörülen tedbir, “henüz kurulmamış”, ancak kurulması mümkün olan erdemli devlette uygulanacak olan tedbirin prototipini oluşturmaktadır.⁸³ Yani İbn Bâcce, erdemli devleti, mütevahhidin özlem duyduğu⁸⁴ veya Spinozacı insani eylem kategorisinden yararlanmak gerekirse arzuladığı (*cupiditas*) devlet olarak görür.

Sonuç

İbn Bâcce’nin erdemli bireyden erdemli devlete intikal konusunda ana hatlarını ortaya koyduğu siyasal projesinde, idealleri ile realitenin (çağının siyasal koşullarının) çatışmasını görmek mümkündür. İbn Bâcce, bir taraftan mütevahhid aracılığıyla sembolize ettiği nevâbitlikte ideallerini, diğer taraftan da mütevahhidi içine yerleştirdiği erdemli olmayan devletle realiteyi tasvir eder. Zira İbn Bâcce, bir filozof olmasının yanında, geçiş döneminde (söz konusu dönemde, Mağrib ve Endülüs’te aynı anda var olan iki devlet bulunmaktaydı: İbn Haldun’un deyişiyle “ihtiyarlık dönemine girmiş” Murabıtlar Devleti ile kültürel ve siyasal anlamda varlığını kabul ettirmeye çalışan Muvahhidler Devleti) yaşayan bir devlet adamıydı. Bir filozof olması nedeniyle ideallerinden vazgeçmezken, bir devlet adamı olması nedeniyle de realiteden kopmazdı. Bu yüzden, İbn Bâcce, bağlı olduğu felsefi gelenekten tamamen kopmadan,

⁸² Marmura, “The Philosopher and Society: Some Medieval Arabic Discussions”, 318.

⁸³ Aydınlı, *İbn Bâcce’nin İnsan Görüşü*, 287.

⁸⁴ Yıldız, “Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bâcce’de Filozofun Yabancılaşması Sorunu”, 121.

alternatif bir yaklaşım benimser. Kuşkusuz, insanın temel amacı olan mutluluğu elde etmesi için erdemli devletin varlığı zorunludur. Ancak İbn Bâcce, Meşşâî felsefi geleneğin siyasal öğretisinin aksine, filozofu erdemli devletin yönetim kademesine yerleştirmek suretiyle devletten hareketle erdemli bireylerden müteşekkil bir toplum arayışı içerisine girmez. Erdemli olmayan toplumda yaşayan erdemli bireyin kendi hayat tarzına ve araştırma konularına yoğunlaşarak bireysel mutluluğu elde etmesi için bir teori ortaya koyar.

İbn Bâcce'nin "tedbirü'l-mütevahhid"ini gerçekleştireceğini düşündüğü ve erdemsiz bir toplumda erdemliler olarak tasvir ettiği nevâbit taifesi, bugünkü siyasal ve toplumsal gerçeklik için ne anlam ifade etmektedir? Siyasal toplumların neredeyse tamamının erdemsiz hale geldiği, adaletsizliğin, hakkaniyetsizliğin, vicdansızlığın ve kötülüğün hâkim olduğu günümüz toplumlarında İbn Bâcce'nin nevâbit taifesi üzerinden bir erdemli muhalefet teorisi ve praksise dayalı bir muhalefet stratejisinin ortaya çıkma potansiyeli üzerine düşünmek gerekmektedir. Nevâbit kaynaklı bir muhalefet teorisi ve pratiğinin potansiyelini harekete geçirmek, erdemli birey(ler)in erdemsiz toplumdan kendilerini tecrit etmesi ile imkân dâhiline girebilecektir. Bunun için nevâbit taifesinin yani erdemsiz toplumda erdemli bireylerin, var olan, yerleşik ve statükoya dayalı siyasal topluma yabancılaşmaları oldukça önemli bir başlangıç noktasıdır. Tecrit ve yabancılaşma, sadece ilgili toplumda yaşamamak ve erdemsiz toplumu terk etmek anlamına gelmemektedir. Nevâbit taifesi erdemsiz toplumun içinde ya da sınırlarında yaşayan genel kitle psikolojine uyumsuz ve kötülüklerden huzursuz bireyler olarak öncelikle kötü toplumun erdemsiz değerleri karşısında zihinsel bir tecrit içinde bilişsel ve düşünsel aşamadan geçecektir. Başka bir deyişle, cismani ve özel ruhani suretlerin (öfke gücü ve arzu gücü) hâkimiyetinden ziyade genel ruhani suretlerin hâkimiyetindeki aklın gücünün bireye hâkim olması, klasik siyaset felsefesinin terimleri ile ifade etmek gerekirse, cesaret (öfke gücü), iffet (arzu gücü) ve hikmet (akıl gücü) dengesinde bireyi dolayısıyla siyasal toplumu adalete sevk edecektir.

Nevâbitin zihinsel ve psikolojik tecridi olmadığında davranışsal tecrit ya da hicretinin değeri olmayacaktır. Erdemsiz ve kötülüklerin hâkim olduğu toplumda nevâbit, bir tür yalnızların ve "tutunamayanların" bilişsel ve davranışsal perspektifini haiz olacaktır. Bunun için nevâbitin var olan devletin siyasal koşullarını bilişsel

olarak reddetmesi ve yerleşik siyasal toplumda hâkim olan oyunun kuralları ile hareket etmemesi elzemdir. Uyrakluğun hâkim olduğu erdemsiz toplumda nevâbit, “uygunsuz” hareket ederek erdemsiz toplumun üzerine oturduğu değer ve ilkeleri yapı sökümüne uğratacaktır. Bu da “tutunamayanların” yoludur.

İbn Bacce'nin sınırdan yaşayan, huzursuz ve uyumsuz nevâbit taifesinden oluşan erdemli bireylerin düşünsel ve davranışsal tecrit ve soyutlamasının ete kemiğe bürünmesi, günümüz siyasal toplumun kuralları çerçevesinde işlevsellik kazanan ve gün geçtikçe tıkanan muhalefet teori ve pratiğine katkı sağlayacaktır. Sadece reddetme, şiddet ya da oyunun kuralları bağlamında işleyen muhalefet kültürü ancak kendi bindiği dalı kesecek ve iktidar olduğunda muhalefette iken savundukları ve eylediklerinin unutulmasına yol açacaktır. Bu yüzden nevâbit taifesi üzerinden yürüyecek “tedbirü'l-mütevahhid” teorisi, öncelikle bilişsel, düşünsel, yargısal ve davranışsal arınma ve tecrit ile iyi, doğru ve adalet adına sürekli işleyecek bir muhalefet teori ve pratiğini harekete geçirebilecektir. Bu duruş ve eylem nevâbit birey üzerinde kendisini üreterek ve yeniden-üretmek mümkün hale gelecektir. Çünkü her toplumsal inşa ve oluş, bozuluşa temayüllüdür. Bu döngüyü kırmanın yolu, nevâbitliğin süreklilik kazanması ile tekevvün edebilecek bir erdemli topluma dönüşüm sürecidir.

Kaynakça

- Alon, Ilai. “Farabi's Funny Flora Al-Nawabit as “Opposition”. *Arabica* 37/1 (1990): 56-90.
- Aristoteles. *Politika*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- _____. *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2018.
- Atay, Oğuz. *Tutunamayanlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Aydınlı, Osman. “Mu'tezile Geleneğinin Kur'an-ı Kerim Tasavvuru”. *İslâmî İlimler Dergisi* 1/1 (2006): 39-57.
- Aydınlı, Yaşar. *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları Nu. 60, 1997.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi Cilt 1*. Çev. Hüseyin Hatemî. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- De Boer, T. J. *İslâm'da Felsefe Tarihi*. Çev. Yaşar Kutluay. İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- El-Câbirî, M. Âbid. *Felsefî Mirasımız ve Biz*. Çev. A. Said Aykut. İstanbul: Kitabevi, 2003.
- _____. *Arap Ahlakî Aklı*. çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.

- El-Cahız. "Emevi İdaresi Üstüne". Çev. Yüksel Macit, *Hikmet Yurdu* 1/2 (2008): 225-244.
- Fakhry, Majid. *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld Publications, 1997.
- Fârâbî. *El-Medinetü'l Fâzıla*. Çev. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 2015.
- _____. *Tahsilü's-Sa'âda*. Çev. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 2015.
- _____. *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcudat*. çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener ve M. Rami Ayas. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- _____. *Fusûlü'l-Medenî*. Çev. Hanifi Özcan. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları No: 196, 2017.
- Goodman, Lenn E. "İbn Bâcce". *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüsseyin Nasr-Oliver Leaman, Çev. Şamil Öcal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılım Kitap, 2017, 341-361.
- Harvey, Steve. "İbn Bâcce: Bireyin Kendi Kaderini Tayin Hakkı". *İslâm Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, ed. Charles E. Butterworth, Çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999, 171-200.
- İbn Bâcce. *Tedbîru'l-Mütevahhid*. Çev. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- _____. *Kitâbu'n-Nefs*. Çev. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol-Bayram Tamtürk. Ankara: Elis Yayınları, 2020.
- İbn Tufeyl. *Hayy bin Yakzân*. Çev. Babanzâde Reşid. Haz. Hacer Sevim Aydoğdu. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019.
- Kaya, Mahmut. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik, 2005.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlak-ı Alâî*. Sad. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Köroğlu, Burhan. "İbn Bâcce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi". *Divan* (1996/1): 45-65.
- _____. "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, 329-364. Ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Kurtoğlu, Zerrin. *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Leaman, Oliver. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- _____. "İbn Bâcce'nin Toplum ve Felsefeye Bakışı". çev. Bayram Tamtürk, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* 15/15 (2019/15): 217-232.
- Marmura, Michael E. "The Philosopher and Society: Some Medieval Arabic Discussions". *Arab Studies Quarterly* 1/4 (1979): 309-323.
- Masumi, M. Saghir Hasan. "İbn Bajjah on Human Intellect". *Islamic Studies* 4/2 (1965): 121-136.

- Nevâbitten Muhalefete: Mütevahhid'in Muhalefetinden Erdemli Siyasal Topluma
Mütercim Âsım Efendi. *Kâmûsu'l-Muhit Tercümesi (el-Okyânu'su'l-Basîl fî Tercemeti'l-Kâmu'si'l-Muhit)*. der. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Platon. *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüpoğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Rosenthal, Erwin I. J. Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi. Çev. Ali Çaksu. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Sheikh, M. Saeed. *Islamic Philosophy*. London: The Octagon Press, 1982.
- Strauss, Leo. *Politika Felsefesi Nedir?*. Der. ve çev. Solmaz Zelyüt. İstanbul: Öteki Yayınevi, 2017.
- Yıldız, Mustafa. "Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bâcce'de Filozofun Yabancılaşması Sorunu". *Felsefe Dünyası* 55 (2012/1): 99-126.



Marcus Aurelius *Pontifex Maximus* unvanıyla Jupiter tapınağında adak sunuyor.
Musei Capitolini, Rome.

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Milel ve Nihal, 17, (2), 2020 / ISSN: 1304-5482 / e-ISSN: 2564-6478

Gönderim Tarihi: 02.11.2020 / Kabul Tarihi: 15.12.2020 / Yayın Tarihi: 31.12.2020

Şinasi Gündüz, **Güç, İktidar ve Kutsal: tanrı-kral'dan tanrı-insan'a** (İstanbul: Hikav Yayınları, 2020), 270 s.

İktidarın meşruiyetinin kaynağı, toplumların “tanrı”, “evren” ve “insan” algılarını içeren dünya görüşlerine bağlı olarak değişebilmektedir. Ancak değişmeyen, söz konusu meşruiyetin kutsallıkla olan irtibatıdır. Tanrı, insan veya bambaşka bir kutsallıktan hareketle otoritesine meşruiyet kazandıran her iktidar, aynı zamanda yeni kutsalları belirleme ve üretme yetkisini uhdesinde görmektedir. Şinasi Gündüz’ün *Güç, İktidar ve Kutsal* üst başlığıyla Hikav yayınlarından çıkan son eseri de temelde *kutsal* ve *otorite* arasındaki ilişkiyi odak olarak seçmektedir. Daha öncesinde *kutsal* ve *otorite* kavramları çerçevesinde yayınlarıyla bilinen Gündüz bu eserinde *kutsalı* ve *otoriteyi* yalnızca kavramsal bir tartışma bağlamında ele almayıp, *kutsal* ve *otorite* arasındaki ilişkinin tarihsel örneklerini birbirleriyle karşılaştırmalı olarak inceliyor. Bu açıdan kitap, özelde otoritenin Batı toplumsal yapısındaki serüvenine odaklanmakla birlikte *kutsal* ve *otorite* arasındaki ilişkinin erken örneklerine uzanarak adeta bir soykütük çalışması yapıyor. Otoritenin tarihini bir Din tarihçisinin gözünden aktaran eserin dikkat çeken yanlarından birisi de İslam dininin söz konusu *kutsal* ve *otorite* kavramları bağlamında kitapta yer verilen dinî geleneklerin tümünden ayrıştığına yönelik vurgulara sahip olmasıdır. İslam’ın bu farklı tutumunu bilhassa Kur’an’ın tanrı ve insan tasavvuru üzerinden ele alan Gündüz, esas itibarla bu farklılığın tevhid akidesinin gereği olarak belirlediğine işaret ediyor (s. 68).

Anlaşılır ve akıcı bir üslûpla yazılan eserin yoğun bir Dinler tarihi terminolojisi içermemesi genel okuyucuyu hedef kitlesi olarak seçtiğini gösteriyor. Daha çok siyaset felsefesi ve siyaset sosyolojisi bağlamında ele alınan *güç*, *otorite* ve *iktidar* gibi mefhumların bu kez bir Din tarihçisi gözüyle irdelenmiş olması, yine çoğunlukla dinî bir fenomen olarak irdelenen *kutsal* kavramının mezkûr mefhumlarla iltisaklı olarak ele alınması, disiplinler arası çalışmanın bir örneğini sunmakla birlikte ilgili disiplinlere yeni bir perspektif sunuyor.

Kutsal ve İktidar kavramları üzerine değerlendirmeler içeren Giriş bölümü haricinde dört bölümden oluşan kitapta yazar, ilk olarak “kutsalın neliği” problemi üzerinde durmaktadır. Burada Gündüz’ün kutsal tanımlamanın zorluğuna dikkat çekmekle birlikte M. Eliade gibi Din tarihçilerinin “kutsal”ı “kutsal olmayan”dan hareketle tanımlama çabasını izlediği görülmektedir. Bu açıdan yazar kutsalı; sıradan olmayan ve olağanüstü olarak tanımlamaktadır. Sahip olduğu *sıra dışılık* ve *aşkınlık* özelliklerinden ötürü “kutsal”ın, insan davranışları üzerindeki etkinliğine dikkat çeken Gündüz, esas itibarla da eser boyunca kutsalın bu etkinliği üzerinden bir tarih okuması yapmaktadır. Burada Gündüz’ün kutsal fenomenini yalnızca “dinî” bir çağrışımla sınırlayan görüşlerden ayrıldığını belirtmek gerekmektedir. Kutsal kavramı hakkındaki etkin yorumlarıyla bilinen Rudolf Otto gibi yazarların kutsallığı tümüyle “dinî” bir kategori olarak değerlendirdikleri bilinmektedir. Buna rağmen Otto, kutsal fikrinin dinî alan haricinde de “mutlak iyi” anlamında da bir “sıfat” olarak kullanıldığını kabul eder. Ancak Gündüz yalnızca bir “sıfat” olarak değil, aynı zamanda bir “fenomen” olarak da kutsalın “din” ve “dinî inanışlar”la sınırlandırılmayacağını altını çizerek. Yazara göre din mefhumunu öteleyen bir dünya görüşüne sahip kimselerin hayatlarında dahi kutsalın etkinliğini görmek mümkündür. Çünkü kutsal, insanın değer yargılarının kaynağıdır. Kutsalın kaynağı ise dinî geleneklerde olduğu şekliyle Tanrı ya da tanrılar, *dharma* benzeri yasalar veya aşkın olduğu düşünülen bir ilke olabildiği gibi, Gündüz’ün ifadesiyle “metafizik çağrışımdan yoksun olarak akıl, insan ve pozitivizm temelli bilim anlayışı” da kutsala referans olabilmektedir (ss. 21-31). Özellikle teist geleneklerde Tanrı’nın “mutlak egemen” olarak vasıflandırılması ve kutsalın kaynağı olarak betimlenmesi, dünyevi otoritenin referansının da Tanrı olduğu inancını öne çıkarmaktadır. Buradan hareketle Gündüz *de facto* iktidarlar, kutsal ve otorite arasındaki kaçınılmaz ilişkiye değinir ve bu

ilişkinin iktidarın *meşruiyet* iddialarının zeminini teşkil ettiğini ifade eder.

Kutsal'ın iç yüzü ve kutsal ile otorite arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya koyan Giriş bahsi tanrı-kral kültürünün Hristiyanlık öncesindeki tarihsel bağlamının ve Hristiyan orta çağının sonuna dek uzanan serencamının ortaya konulduğu ilk bölümle devam eder. Yazara göre Tanrı'nın "kral" sıfatıyla betimlenmesi otorite fenomeni bağlamında yeryüzündeki krallık ile tanrısallık arasındaki bağın tesis edilmesini beraberinde getirmiştir. Metafizik alan ile dünyevi alan arasında kurulan bu irtibattan ötürü dünyevi iktidarların tanrısallık bir meşruiyete sahip olduğu fikri belirmiştir. Bu tanrısallık meşruiyet tarih sahnesinde siyasi otorite özelinde iki şekilde tesis edilmiştir. "Tanrı-kral kültürü" olarak da adlandırılan ilk durumda kralların sahip olduğu otorite yetkisinden hareketle tanrısallık bir görev ifa ettiklerine ilişkin bir inanç söz konusudur. Buna göre bazı dinî geleneklerde olduğu üzere krallar, tanrının soyundan gelen temsilciler olarak kabul görmüş ve "Tanrı Oğlu" sıfatıyla anılmıştır. Bununla birlikte hayattayken ya da ölümünden sonra tanrılaştırılan yöneticilerin örnekleri de bilinmektedir. İkincisinde ise -kralların sahip olduğu yetkiyi Tanrı'dan aldıklarına ilişkin bir kanaat ön plana çıkmaktadır. (ss. 38-39). Her iki durumda da dünyevi iktidarı elinde bulunduranların kutsal bir fenomen olan otorite yetkisinin temsilcileri olarak görülmelerinden ötürü sıradan insanlardan ayrıştıklarına ve otoritenin kaynağı olan metafizik alemin birer unsuru olduklarına inanılmaktadır (ss. 54-60).

Otoritenin yapısı gereği meşru olduğu fikrinin tarihsel yansımalarının konu edildiği ilk bölümde Gündüz, İslam'ın "otorite" mefhumuna bakışını paranteze almaktadır. Yazara göre İslam'ı dünyevi otoriteyi *de facto* bir meşruiyete sahip olarak kabul eden dinî geleneklerden ayırtıran nokta, otoritenin meşruluğunu kesin sınırlarla çizmiş olmasıdır. Sadece peygamberler tarihindeki bazı örneklerle bakmak dahi İslam'ın bu konudaki özgünlüğünü anlamada yeterli olacaktır. Gündüz'e göre Hz. İbrahim (as) ve Nemrut, Hz. Musa (as) ve Firavun, Hz. Yahya (as) ve Herod, Hz. Muhammed (s) ve Mekkeli yöneticiler arasındaki mücadeleler, otorite iddiasındaki güçlerin Allah'ın meşru sınırlarını gözetmedikleri takdirde ikaz edildiklerinin açık işaretleridir. Bu, bir yandan Allah'ın yalnızca metafizik alemde değil, dünya da faal olduğuna işaret ederken

diğer yandan yalnızca yöneticiler-egemenler lehine sosyal, politik ve ekonomik düzenler kurulmasının önüne geçmektedir. Böylece kimi dinî geleneklerde olduğu gibi Tanrı'nın aşkınlığı sebebiyle yeryüzündeki işlere müdahale etmediği fikrinin (*Deus Otiosus*) yanlış olduğu vurgulanmış olur. (ss. 64-65)

Eserin ilk bölümünde -İslam'ın bu özgün perspektifi istisna tutulduğunda- otoritenin tanrısal meşruiyeti bağlamında kökleri Hristiyanlık öncesi Mezopotamya uygarlıklarına kadar uzanan tanrı-kral kültünün Hristiyanlığın etkin olduğu zaman diliminde de varlığını koruduğu vurgulanmaktadır. Hristiyanların İmparatoru "tanrı" olarak gören kült pratiğine karşı gelmelerine rağmen, İmparatorun tanrısal otoritenin dünyevi alandaki en üstün temsilcisi olarak kabul edilmesi geleneğinin Roma'nın Hristiyanlığı benimsediği yüzyıllarda ve sonrasında da devam ettiği kaydedilir. Bunun sebebi olarak Gündüz, siyasi iktidarların tanrısal meşruiyete haiz olduklarını söyleyen Pavlusçu öğretileri işaret eder. Biri siyasi diğeri dinî olmak üzere yeryüzünde iki ayrı otorite alanı öngören bu inanç açısından siyasi otorite, Tanrı tarafından kutsandığı için ona itaat Tanrı'ya itaatle eş görülmüştür. Bununla birlikte tarihsel süreç içinde Kilise organizasyonunun dinî otorite iddiası, yeryüzündeki otoritenin paylaşımı noktasında krallık ve Kilise arasındaki gerilimli süreci doğurmuştur. Gündüz, Konstantin ve Aurelius gibi imparatorların Kilise'nin iç işlerine müdahale etmelerini ve Kilise içi ayrılıklarda taraf olmalarını, pagan Roma geleneğinde olduğu gibi "kendilerini" en yüksek dinî liderler olarak sunduklarının göstergeleri olarak okur (s. 80). Bilindiği üzere Kilise işlerinin imparatora bağlı olması ve imparatorun tüm Hristiyanların koruyucusu olarak görülmesi "sezaropapizm" olarak adlandırılır. Doğu Roma'da 15. yüzyıla dek etkisini gösteren sezaropapist uygulamalar, Batı Roma'da da Şarلمان dönemi sonlarına kadar varlığını sürdürmüştür. Ancak Gündüz özellikle Batı Roma'nın yıkılması sonrasında Avrupa'daki siyasi birlikteliğin sağlanamamasından ötürü Kilise'nin elinin güçlendiğine dikkat çeker. Bu dönemde siyasi otoritenin tanrısal meşruiyeti fikri korunurken Kilise bu meşruiyetin aracısı olarak kabul görmeye başlamıştır. Zamanla bu aracılığın Kilise'yi her iki otorite sahasını yetkisi altında tutan bir kuruma dönüştürdüğü görülmektedir.

Gündüz, kitabının ikinci bölümünü Kilise'nin orta çağ süresince kullandığı kutsal otoritenin meşruiyet aygıtlarını incelemeye ayırmıştır. Kilise zaten -havarî Petrus'un kuruculuğuna referansla dolaylı olarak- İsa tarafından kendisine yetki verilen bir organizasyon olduğunu ileri sürmektedir. Bu inancın dinî otorite bağlamında sağladığı meşruiyet Papaların diğer insanlarla aynı varlık kategorisinde olmadığına ilişkin anlatılarla daha da ileri götürülmüş ve Kilise aforoz, endüljans, günah itirafı, vaftiz, nikah vb. uygulamalar aracılığıyla otoritesini toplumun tüm katmanlarına yayacak şekilde genişletmiştir (s. 106). Bunun dışında fakirleşen Avrupa toplumlarının aksine Kilise'nin zenginliği elinde bulundurması ile bilgi ve kurtuluşun tek referansı olarak Kilise dogmatizminin konumlandırılması, Kilise otoritesinin sürekliliğini ve etki yelpazesinin genişliğini sağlamıştır. Ancak Gündüz'e göre Orta çağın sonlarına doğru Kilise'nin kuşattığı bu sahalarda meydana gelen değişimler doğal olarak Kilise otoritesinin de sorgulanmasını beraberinde getirmiştir.

Üçüncü bölüm Kilise otoritesinin siyasal, ekonomik/kültürel ve teolojik dayanaklarının zayıflamasıyla başlayan süreçte güç ve iktidar ilişkilerindeki değişimi incelemektedir. Kilise dışında artan ticari ve ekonomik faaliyetler, güçlü siyasal iktidarlara varlığı, Kilise'nin kutsal metinden uzaklaşarak yozlaştığı iddiasını esas alan çoğu reformasyon dönemi düşünürlerine ait teolojik eleştiriler ve bilimsel sahalardaki gelişmeler neticesinde Kilise, önceki nüfuzunu yitirmeye başlamıştır (ss. 137-140). Ancak Gündüz'e göre reformasyon süreci de dahil olmak üzere kabaca Aydınlanma dönemine dek otoritenin temsilcileri arasında görülen değişim ve gerilimlere rağmen, "otoritenin Tanrı'dan kaynaklandığı fikri" varlığını korumuştur.

Son bölümde yazar tanrı-kral'dan tanrı-insan'a geçişi ele almaktadır. Gündüz, otoritenin meşruiyeti bakımından Kilise hegemonyasındaki Avrupa ile mutlak monarşilerin tahakküm kurduğu Avrupa arasındaki tek farkın siyasal güçler ile tanrısal otorite arasındaki Kilise aracılığının kalkmasını gösterir. Bu dönemde krallar, meşruiyetlerini doğrudan Tanrı'dan aldıklarını iddia etmiş, hatta kendilerini Roma'nın tanrı-krallarıyla özdeşleştirmişlerdir. Kendi yönetimleri için doğrudan sağladıkları bu meşruiyet zemini, yazara göre sonraki yüzyıllarda gerçekleşen sömürgecilik faaliyetlerinin de "tanrısal inayetin bir eseri olduğu iddiası"nı beslemiştir (ss. 180-

181). Dünyevi düzenin Kilise lehine değil de siyasal güçler lehine kurulması, akabinde gelen mezhep savaşları ve bu savaşların yıkıcı sonuçları yönetici elit ile halk arasındaki gerginlikleri artırmış ve böylece Kiliseyle birlikte mutlak monarşilerin otoritesi de sorgulanmaya başlamıştır. Hobbes, Locke, Rousseau, Montesquie, Voltaire gibi isimlerin öncülüğünde akli ve insani tecrübeyi esas alan entelektüel girişim, insanı geleneksel yapıların bağlarından kurtarma vaadiyle özgürleşeceğini dile getirmiştir (s. 183). Gündüz bu özgürleşme söyleminin yanıltıcılığına dikkat çekerek meseleyi aydınlanmacılar arasındaki görüş farklılıklarından hareketle tartışmaktadır. Gündüz'e göre XVII. ve XVIII. yüzyıllardaki ılımlı aydınlanmacıların eleştirilerinin odağında din ya da Tanrı değil, Kilise kurumu bulunmaktadır. Bu dönemde insan ve evrene dair bilginin Kilise dogmatizminden kurtarılacak tümüyle akıl ve tecrübî bilgiden hareketle ortaya konulması gerektiğinin altı çizilmiştir. İnsan merkezli bu hakikat anlayışı, ötelediği geleneksel yapıların yerine rasyonaliteyi ikame etmiştir. Ancak dinin işlevselliğini dikkate alan ılımlı aydınlanmacıların aksine radikal aydınlanmacıların tümüyle dini ve Tanrı'yı yok sayan görüşleri neticesinde "otorite", tanrısal referansından ziyade insanlar arasındaki sosyal ilişkiler zemininde değerlendirilmiştir. Bu da tanrı-merkezli kurulmuş olan dünyanın insan-merkezli olarak yeniden inşa edilmesini doğurmuştur (s. 194). Kant'ın "insanın ergin olamama durumundan kurtulma" olarak tanımladığı rasyonalite çağını Gündüz, rasyonalite öncesi Batı toplumunda Tanrı'ya verilen konumu insana hasrettiği için eleştirmektedir. Ona göre tanrı-insan tipolojisinin üreten, bireyi esas ve ölçü alan bu yeni paradigma insanlığın aradığı huzur ve mutluluk yerine bireysel egonun kutsandığı, hazcılığın arttığı, siyasal ve ekonomik güç ve sistemlerin ilahlaştırıldığı bir durumu ortaya çıkarmıştır. Ayrıca aydınlanmanın temel vurgusu olan "insan-merkezliliğin" batı dışı toplumlar söz konusu olduğunda ihmal edilmesinden ötürü Gündüz, haklı olarak insan-merkezlilik söylemini de sorgulamaktadır (s. 215). Gerçekten bu yeni durum insanlar arası eşitliği esas almakta ve insana değer vermekte midir? Batılı devletlerin sömürge faaliyetleri esnasındaki karneleri dahi bu soruya "hayır" yanıtı verebilmek için yeterlidir.

Gündüz, insanı hakikatin ölçüsü olarak gören bu yeni durumun XIX. yüzyılda pozitivist paradigma çerçevesinde "geleneksel kutsal"ın yerine "seküler kutsallar" ikame ettiğini ifade eder.

Comte'un "insanlık dini" bunun en açık örneğidir. Esasında Gündüz'e göre modern dönemde kutsallığın yitiminden değil, farklı bir biçimde yeniden üretiminden bahsedilebilir. Referansını Tanrı'dan alan bir kutsal fikri yerine, insanı merkeze alan bir dünya görüşünde seküler kutsallar ikame edilmiştir. Bu da başta kutsalın çağrışımını ve sınırlarını genişletmekte, ancak işlevsel etkinliğinin devam ettiğini göstermektedir. Tanrı merkezli dünya görüşü bağlamında dünyevi otoritenin kendisini bir tanrı-kral olarak sunmasına benzer şekilde bu kez de tanrı-insan tipolojisi öne çıkmıştır. Elbette bu basit bir tipoloji değişimi değildir. Buna bağlı olarak insan, evren ve tanrı tasavvurlarındaki değişim sosyal, politik, ekonomik ve kültürel büyük dönüşümleri beraberinde getirmiştir. Akıl ve bilimi kutsayan, insan ve evreni pozitivist ve materyalist dinamikler üzerinden açıklayan seküler dünya görüşü, milli kimliği ölçü kabul eden ulus-devlet paradigması, sermayeyi ve çıkarı referans alan ekonomik sistem, eşitlik ve özgürlük söylemleri üzerinden bireyselliğe vurgu yapan liberal perspektif bu gelişmelerden bazılarıdır. Gündüz'ün ayrıca "insan egemen dünya düzeni" olarak tanımladığı yeni durum kendisini, tüm bileşenleriyle eleştirdiği ve ötekileştirdiği dinî sistemlere benzer şekilde inşa etmekten kaçınmamıştır. Bu açıdan insan-merkezli bu yeni dünya görüşü; dokunulmaz ilkelere, toplu ve bireysel pratikleri, ahlak sistemi, toplumsal organizasyonu, kutsal zaman ve mekân tanımlamalarıyla adeta seküler bir din görünümündedir.

Bilal PATACI

Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
ORCID: 0000-0001-8083-0407.



Bilal Toprak, Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe -Disiplinlerarası Eleştirel Bir Yaklaşım- (İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2020), 335 s.

21. yy sosyal bilimler alanında disiplinlerarası çalışmaların yoğun olarak görüldüğü bir dönem olarak ifade edilmektedir. Çok yönlü bilgi kuramları ya da bunun ortaya çıkardığı disiplinlerarası yaklaşımlar, bazen ideolojiler gölgesinde kendisine yer bulabilen bazen de kendisine farklı bir alan açarak ilerleyen ama sonuç olarak bilginin temellendirilmesine ve farklı bakış açılarının oluşmasına imkân sağlayan bir metottur. Arkeoloji de bu bağlamda her ne kadar sosyal bilimlerin diğer alanlarıyla ortak çalışma isteksiz görünse de günümüz yaklaşımları buna pek de olanak sunmamaktadır. Arkeolojik verilerin, pasif bir nesne olarak görülmesi ve yaygın ideolojilerin etkisiyle yorumlanması oldukça problemlidir. Geçmişteki insanların, yaşam biçimlerini, iç dinamiklerini, hislerini, toplumsal ve inançsal rollerini ve toplumun inşasındaki belirleyici unsurları tek düze bir yorumlama ile ortaya koymak imkânsız görünmektedir. Uzun yıllardır Batı’da yapılan arkeoloji ve dinler tarihi alanlarındaki disiplinlerarası çalışmaların artık ülkemizde de daha fazla yapılması gerekmektedir. Her şeyin, her alanın derinlemesine incelendiği yani ölümün, bilginin ve disiplinin arkeolojisinin yapıldığı bu dönemde bu tür çalışmaların artması bilim dünyası açısından kazanç olacaktır.

Bu doğrultuda disiplinlerarası çalışmaların gerekliliğine atıf yapan Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe isimli kitap, arkeoloji ile dinler tarihi disiplinlerinin ortak çalışması gerektiğini ve ortaya çıkarılan buluntuların beraber yorumlanması gerektiğini söyleyen bir yapıttır. Göbekli Tepe üzerine yapılan ilk doktora tezi olma özelliği tezinin kitaba dönüştürülmüş hâli olan bu eser, aynı zamanda Türkiye’de din arkeolojisi alanındaki ilk çalışma olma özelliğine de sa-

hip. Dolayısıyla eser, alana yeni bir soluk getirecek ve yeni tartışmaları gündeme getirecek niteliktedir. Eser hem arkeolojik kuram, teori, kavram ve yaklaşımları eleştirel bir düzlemde irdelemekte hem de Göbekli Tepe üzerine klasik arkeolojik yaklaşımların ötesinde oldukça etkili etkili olduğunu düşündüğüm yaklaşımlar sunmaktadır. Bilal Toprak'ın, *Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe – Disiplinlerarası Eleştirel Bir Yaklaşım*- isimli eseri, arkeologlar ve dinler tarihçiler arasında yapılabilecek iş birliği ile ortak bir dilin oluşturmaya olanak sunacaktır. Bu durum, belki de arkeoloji ile diğer sosyal bilimlerin barışmasına destek olacak ve ortak çalışmalar ile bilginin daha da derinleştirilmesini sağlayacaktır.

Dört bölümden oluşan eserin ilk bölümü “Arkeoloji’nin Arkeolojisi: Tarihsel Gelişim ve Türkiye’deki Seyir” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Toprak, arkeolojik düşüncenin ortaya çıkışı, tanımı ve gelişimi arkeolojik düşüncenin ülkemizde ve Batı’daki tarihsel seyri hakkında bilgiler vermektedir. Yazar, bu bilgileri verirken antik toplumlara olan yanlı yaklaşımları eleştirel bir yaklaşım ortaya koymakta ve toplumların geçmişlerine duyduğu ilgiyi de ele almaktadır. Yazar, Müslümanların arkeolojiye olan katkılarından da bahsederek, Antik dönem Mısır, Mezopotamya, Hindistan, İran ve Arap Yarımadasındaki bilgilerin eski dönemler ile ilgili ele aldıkları konular ve kaynaklar hakkında bilgiler vermektedir. Böylece arkeolojinin modern öncesi tarihinin sadece Batı ile sınırlı olmadığı, başta Müslümanlar olmak üzere farklı havzaların önemli katkılar sundukları ortaya konmaktadır. Müslüman bilgilerin alana sunduğu katkıların irdelenmesinin ardından, Rönesans’ın etkisiyle gelişen ve değişen bilgi dünyasındaki gelişmeler değinilmektedir. Aydınlanma dönemi öncesindeki yaklaşımlar eleştirilerek medeniyetimizin oluşmasında kadim insanın rolünün hiç de azımsanmaması gerektiği ileri sürülmüştür.

Arkeoloji biliminin tanımını yapmaya çalışan Toprak, incelediği tanımlamalardaki ilerlemeci ve gelişmeci yaklaşımlara eleştirel bir bakış açısı sunmuştur. Arkeolojinin tanımının yapılmasındansa tarihsel sürecini ve düşünsel temellerini anlamanın daha faydalı olacağını belirtmiştir. Bu noktada, modern bir bilim olarak arkeolojinin, ülkeler nezdindeki doğuşu ve değişimi irdelenmiş, İngiltere, Fransa, Almanya, ABD gibi devletlerin arkeolojiyi yükledikleri rolü ve müzecilik anlayışları hakkında önemli bilgiler vermiştir. Ayrıca,

Thomsen'nin Üç Çağ Sistemi'ni, Morgan'ın ilkel, barbar, uygar terimlerini, Childe'in ekonomi kökenli kuramlarını bu perspektifte açıklamış ve arkeoloji disiplinin bu gelişim seyrinden sonra 2. Dünya Savaşı'nın akabinde yaşanan değişimi irdelemiştir. Bu dönemden sonra arkeolojide özellikle fen bilimlerinin etkisini ve sosyal bilimlerden uzaklaşmasını konu edinmiş, yeni arayışlar ve yeni yaklaşımlardan bahsetmiştir. Yazar, bu bağlamda Süreçsel ve Post-Süreçsel arkeolojik yöntemlerinin temsilcilerini ve ileri sürdükleri savları ele almıştır. Toprak, Post-Süreçsel arkeolojik yorumlamaların bazı önermelerine şerh düşse de nesnelerin yorumlanması ve farklı yaklaşımlar yoluyla maddenin insanlara görünen anlamının ötesinde anlamlara sahip olduğunu söylemiştir. Arkeolojik kalıntıların çok anlamlı olabileceğini, basite indirgenemeyeceğini ve sahip olduğu anlamların arkeologların yaklaşımıyla sınırlı kalamayacağını iddia etmektedir. Yazar, ölü gömme gelenekleri ile ilgili bir örnekte, arkeologların mezarlar ile birlikte yerleşim yerlerinin de araştırması gerektiğini, bulunan hayvan kemiklerinin bir kurbanı ait olabileceği gibi besin düzeniyle de ilişkili olabileceğini söylemektedir. Post-Süreçsel arkeolojinin din arkeolojisine açtığı alana da temkinli yaklaşım sorunları ayrıca belirlemek gerektiği unutulmamalıdır. Toprak, eserin devamında, Türkiye'deki arkeolojinin seyrinden bahsederek, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemindeki arkeolojik düşünce tarihini eleştirel bir yaklaşımla ele almıştır. Yazar bu bölümde, arkeolojinin dünyadaki ve ülkemizdeki seyrini sorgulayıcı bir bakış açısıyla ortaya koymuş ve disiplinlerarası çalışmanın neden olması gerektiğini temellendirmeyi hedeflemiştir.

Bilal Toprak, ikinci bölümde ise "Arkeoloji Biliminin Köken Sorunu ve Disiplinlerarası Çalışmalar" başlığı altında Arkeoloji biliminin inşa sürecinde kökene dair bazı sorunları açıklamıştır. Yazar, arkeolojinin XIX. yy'dan sonra yapılan kazılarla ortaya çıkarılan eserlerin yorumlanmasında oryantalizm, emperyalizm ve antropoloji arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Ardından politik kökenler alt başlığı altında ise aydınlanma düşüncesinin günlük hayatın her alanında hissedildiği, bu doğrultuda dönemin kazılarının çoğunluğunun politik amaçlar taşıdığını söylemektedir. Ayrıca Yunan, Roma ve Mezopotamya kazılarının Avrupa'nın kendine bir köken bulma girişimi olduğunu, çok sayıda arkeolojik kalıntının bu amaçla kendi ülkelerine götürüldüğünü belirtmiştir. Kendilerini antik dönem kültürlerinin sahipleri olarak gören Batılı emperyalist devletlerin

tutumunu eleştiren yazar, ilk dönem maceraperest kaşiflerin Müslüman toplumları hakir gören nitelendirmelerini de özellikle not etmiştir.

Batılı devletler, köken arayış çabalarında Kitab-ı Mukaddes'in ve diğer tarihsel verilerin de kullanılması ile Roma, Yunan medeniyetlerinin, Sümer, Akad, Asur, Babil gibi Mezopotamya devletlerinin kalıntılarının sahipleri olarak kendilerini görmelerini örneklerle ele alınmıştır. Bilimsel ve İdeolojik Köken başlığında ise arkeolojik verilerin devrin bilimsel paradigmalarının etkisi altında kaldığı öne sürülmüştür. Evrimci yaklaşımların ve pozitivist düşüncelerin arkeolojik yorumlamaları etkilediği bilinmektedir. Ekofemizim teorilerinin verileri nasıl etkilediğini Çatalhöyük Ana Tanrıça inancı üzerinden ele alan yazar, Türkiye'deki arkeoloji bilimindeki maddeci ve pozitivist süreci eleştirel bir dille anlatmaya çalışmıştır. Ardından "Kitabı Mukaddes Arkeolojisi" başlığında ise dini köken arayışında kullanıldığını, PEF (Filistin Araştırma Fonu)'in işlevini, İsrail'in bu minvalde yaptığı ve desteklediği çalışmalardan bahsederek, arkeolojinin zaman zaman ideolojik bir aygıt olarak kullanılmaya çalışıldığını vurgulamıştır. Arkeoloji ve dinler tarihi arasında disiplinlerarası bir çalışma yapmanın gerekliliği üzerinde çıkarımlarda bulunan Toprak, disiplinlerin bir araya gelmesinin gerekliliğini izah eder. Tüm sosyal bilimlerde olduğu gibi dinler tarihi ve arkeoloji arasında da bu birliktelik yeni kuramların ortaya çıkmasına imkân sağlayacaktır.

Yazar, üçüncü bölümde "Metodoloji: Disiplinlerarası Bir Alan Olarak Din Arkeolojisi" başlığı altında arkeoloji ve dinler tarihinin ortak kavram ve yaklaşımlarına eleştirel bir bakış sunmuş, dinin soyut bir alana yönelik olarak görülse de maddi alanı şekillendirdiğini öne sürmektedir. Yazara göre, arkeolojik verilerin yorumlanması ve sadece maddi kültür üzerinden yapılması doğru değildir. Ve dolayısıyla din ile arkeolojinin mesafeli olmaması gerektir. Ancak özünde ciddi bir mesafe bulunan arkeoloji ve dinler tarihi arasında bu kavramsal farklılıkların temel sebebi araştırılmaya çalışılmıştır. Toprak, bu meseleleri irdelemek amacıyla, dinin kökenini sorgulamış ve din teorilerini ve teorisyenlerinin yaklaşımlarını bir bütün halinde sunmuştur. Bu satırlar arasında bana göre dikkat çeken yer, ilkel insan tabirinin olduğu ve bu kavrama tabi olarak bakış

açısına getirilen eleştiridir. Biz ve öteki bakış açısının doğurduğu sınıktılı bakış açısının evrimci düşüncenin tezahürü olduğunu da söylemek gerekir. İlkel kavramındaki ötekileştirmeye de özellikle dikkat çekilmiştir.

Arkeoloji’de dine yaklaşımlar başlığı altında Bu başlık altında Christopher Hawkes’in basitten zora doğru izlediği merdiven metaforu özellikle dikkat çekmektedir. İlerlemeci bir bakış açısıyla merdivenin son basamağı olan ve en zor ulaşılan kısmına dini kurumları ve ruhani yaşamı koyması oldukça ilginçtir. Yazar merdiven metaforu üzerinden arkeologların uzun yıllar dine mesafeli durma sebebini açık etmektedir.

Temel kavramlara da çeşitli eleştiriler getirerek ilkel kavramının icadı ile birlikte kadim insanın ötekileştirilmeye çalışıldığını, ilkel kavramının ortaya çıkış sürecindeki ideolojik yaklaşımların etkilerini delillerle ortaya koymuştur. İlkeli yeren açıklamalardan bahsetmenin yanında ilkeli yücelten bazı yaklaşımların da olduğunu özellikle Göbekli Tepe’nin ortaya çıkmasıyla birlikte bu fikirlerin yaygınlaştığını söylemektedir. Ardından kült ve ritüel kavramlarının sorunlu yanlarına değinen yazar, bazı önermelerde de bulunmaktadır. Kadim insanın dinini araştırırken ortaya konulan bir başka metot ise anlaşılamayan pek çok meselenin Şamanizm ile anlatılmaya çalışılmasıdır. Böyle bir yaklaşımın meseleyi anlaşılmaz kılacağı iddia edilmiştir. Akabinde, zaman tasniflerine değinen araştırmacı, Thomson ve Childe üzerinden tasniflemenin bir ideolojinin yansıması olduğunu ve bunların tümünün bugünün kavramlarıyla geçmişi inşa etme çalışmaları olduğunu öne sürmüştür. Yazar, “tarihöncesi” ve “Neolitik” kavramlarının analizini de detaylı bir şekilde sunarak, bu kavramın da süreçsel yansımasını ve bilime olan izdüşümünü anlatmıştır. Neolitik dönemin neolitik paket ile anlaşılamayacağı ve son yapılan kazılarda bu paket tanımlamasının geçersiz olduğu savunulmuştur. Özellikle maddi kültür üzerinden arkeoloji okumanın literatüre yansımalarını ve kuramlar üzerinden bu tür bir gelişiminin kavramsal analizi yapılmaya çalışılmıştır.

Toprak, kitabının dördüncü bölümünde ise “Din Arkeoloji Perspektifinden Göbekli Tepe” başlığıyla, Göbekli Tepe’nin Anadolu neolitindeki yerini ele almıştır. Neolitik dönem coğrafya, ekonomi, beslenme, inanç gibi konulara değinen yazar, Anadolu, Mezopotamya ve Levant bölgelerindeki neolitik yaşam hakkında da

önemli yaklaşımlar sergilemiştir. İşlenecek konulara alt yapı oluşturma adına Göbekli Tepe ile ilgili renkli fotoğrafların yer alması meselenin daha iyi anlaşılmasına önemli bir katkı sağlamıştır. Göbekli Tepe'ye ait T biçimli taşlar ve mimari yapılar ile ilgili bir takım yaklaşımlarda bulunan yazar, Göbekli Tepe etrafında bulunan yerleşim yerlerinden de söz etmiştir.

Göbekli Tepe'ye dair ideolojik okumalar başlığında ise yazar, popüler kültür üzerinden öne sürülen "Tarihin Sıfır Noktası" gibi söylemlerin hangi amaçla kullanıldığına açıklama getirmiştir. Bu şekilde bir yaklaşımın Göbekli Tepe'nin sahip olduğu özgün değerden soyutlanarak bir nesneye dönüştürülme gayretinin ve idealize edilmiş bir geçmiş anlatısı üzerinden şekillendirme girişiminin sonucu olduğu vurgulanmıştır. Göbekli Tepe'nin bir tüketim nesnesine dönüştürülmemesi gerektiğinin de ayrıca altı çizilmiştir. Alt başlığında Göbekli Tepe'nin tanıtılması ve anlatılmasında abartılı yaklaşımları (hayranlık- hayret) eleştiren Toprak, bu yaklaşımların Göbekli Tepe'nin anlaşılmasının önüne set çektiğini de vurgulamıştır. Yazar, ayrıca Göbekli Tepe üzerinden milliyetçi yaklaşımlar için 1930'lara dönüş ifadesi kullanmış, Türklerin ve Kürtlerin atalarının Göbekli Tepe insanı olduğuna dair geliştirilen söylemlerin sorunlu olduğunu belirtmiştir.

Göbekli Tepe'nin bulunmasıyla birlikte özellikle sembollerin yorumlanması meselesi oldukça önem kazanmıştır. Bu bağlamda, Göbekli Tepe'nin sembol ve tasvir dünyasına geniş bir yer ayıran yazar, hem Neanderthaller hem de mağara resimleri üzerinden bir sembol anlatısı oluşturmuş, T biçimli dikilitaşlar üzerinden semboller ile alakalı ortaya atılan bazı yaklaşımları da eserine yansıtmıştır. Hayvan tasvirlerinin yanında soyut sembollerin hangileri olduğu ve bunların ne anlama geldikleri konusunda da fikirler sunmuştur. Ardından gelen başlıkta ise tasvir edilen hayvanlardan bahsederek onların sembolik yorumlamasını yapmıştır. Göbekli Tepe'nin işlevine dair öne sürülen fikirleri ele alan yazar, Göbekli Tepe'nin bir tapınak olduğunu öne süren görüşün yanında burayı bir ölüm merkezi olarak gören fikirlere de değinmiştir. Göbekli Tepe'nin ne olup olmadığı ile ilgili bilgiler tartışılarsun etrafındaki diğer Neolitik merkezlerdeki veriler ile bir bütün halinde yorumlanmaya muhtaç çok amaçlı bir sosyal merkez olduğu da görülmektedir.

İncelediğimiz bu kitap, disiplinlerarası çalışmaların önemini anlatmanın yanı sıra, Göbekli Tepe okumalarına da ayrı bir soluk getirecektir. Geçmişin ve mevcut durumun bir eleştirisini yaparak, yeni bir dil de geliştirilmesi için önemli bir adım olarak görülebilir. Batıda özellikle İngiliz Amerikan eksenli çalışmalarda Post-Süreçsel arkeoloji temsilcileri, ideolojik etkenlerin etkisinde kalan söylemleri değiştirmeye yönelik girişimlerde bulunmuşlardır. Hodder, Renfrew, Steadman, Messtell ve Timothy Insoll gibi çok sayıda araştırmacının başlattığı bu girişimin Türkiye’de Bilal Toprak tarafından başlatılmış olması oldukça önemlidir. Yazar, kitabında alanda yetkin çok sayıda referansa çalışmasında yer vermiş, kitabın sonunda ise güzel bir dizin hazırlayarak okuyucunun işini kolaylaştırmıştır. Bilimsel çalışma olmasına rağmen kullandığı üslup da oldukça akıcıdır ve okuyucuyu devam etmeye zorlamaktadır. Kitabın hem dinler tarihine hem arkeolojiye hem de diğer alanlara yaptığı olumlu katkılar oldukça önemlidir ve sonraki dönemlerde yapılacak bilimsel çalışmalara öncülük edeceği ifade edilebilir.

Muammer ÖZDEMİR

Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi, Eskiçağ Tarihi Anabilim Dalı
ORCID: 0000-0003-3392-0519.



Teofilo F. Ruiz, **Tarihin Dehşeti Batı Medeniyetinde Hayatın Belirsizlikleri** (çev. İsmail Aydın, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 182 s.

Tarih, insanlığın tahayyül gücünün varlığı oranınca zamana bakışının/eleştirisinin/ya da tepkisizliğinin yaradılış saatinden beri süregeldiği bir uzantıdır. Bu uzantının bilimsel varlığı modern zamanlarda tetkik, tespit, varsayım, doğrulama, yalanlama ve hatta belirsizlik de dâhil olmak üzere irdelenmiş, üzerinde kalem oynatılmıştır. Her medeniyetin yaşantısı, tasavvuru, bakış açısı, önceliği, kimliği ve kendine münhasır her neyi var ise tüm bunlar o medeniyetin tarihi bakışında bir etkidir. Burada bazı sorular aklımıza gelmektedir:

O halde her medeniyet tarihe başka başka mı bakar?
Zaman'ın tarihe evrilmesinde insan faktörü ne şekilde/niçin önemlidir?
Tarihi bizim algılıyor olmamız ve yönlendirmemiz onu manipüle eder mi?
Tarihin içinde miyiz? Dışında mı?
İnsan zamanı/tarihi durdurabilir mi?
Tarihten kaçabilir miyiz?

Buna benzer daha pek çok soruyu *Tarihin Dehşeti'ni* okuyan tabi ki tarih formasyonu ile okuyan-kişiler kendisine sorabilir. Ruiz'in çarpıcı eseri bu soruları Batı medeniyeti çerçevesinde, onun içinden yetişmiş bir birey olarak sorgular ve kendince cevaplandırır. Bu eser bir tarih felsefesi niteliğinde olmamakla birlikte, uzun süre tarih hocalığı yapmış bir profesörün (özelde Geç Ortaçağ, Akdeniz Dünyası ve Modern Dönem İspanya çalışmıştır.) ders edinimlerinin, öğrencilerden aldığı dönütlerin ve kendi içsel tecrübelerinin harmanlandığı "tarihi" Batılı bakış açısıyla anlamlandırma çabasıdır. Eserin akademik camiaya dâhil olan genç insanlardan ve onların

sorgulamalarından esinlenmesi ise tarih biliminin pratikteki algılamasına (öğrenciler açısından) işaret etmesi bakımından büyük önem arz etmektedir. Teofile F. Ruiz California Üniversitesi tarih bölümü başta olmak üzere ABD, İngiltere, İtalya, İspanya, Meksika, Brezilya ve Arjantin’de hocalık yapmıştır. İlham veren öğretim ve yazma çalışmaları sayesinde 2011 yılında Amerikan başkanı Barack Obama’dan *National Humanities Medal* (ödülünü) almıştır¹.

Tarihin Dehşeti’nde açıklayıcı ve olabildiğince samimi bir önsöz, dört bölüm, sonuç ve yazarla yapılan bir röportaj yer almaktadır. Ruiz, yaklaşık otuz sene boyunca kitabın ismine benzer bir isimle bir lisans dersi verdiğini ifade eder. Bu kitabını da bu deneyim üzerine inşa eder (s. 15). Eserin I. bölümünde kitabın asıl konusu, Batılı insanın ve Batı toplumunun bireysel ve kolektif hayatına tarih bağlamında etki eden sıkıntılı hadiseler üzerine (bu tarihtir) kafa yorma, tefekkür etme çabası olarak değerlendirilir. Bu yüzden tarih dehşet verici olarak ele alınır. Yazar bu konuda ilk bölümden itibaren seçici olarak olumsuzluklar üzerinden ilerler. Bunu insanın ilk doğumuyla da ilişkilendirir: “eğer doğmak gibi bir talihsizlik yaşıydıysanız, o zaman erken yaşta ölmek en iyisidir”. Önsöz’de meşhur *Decameron*’un yazılışındaki fikriyatı sorgularken Floransa’daki veba salgınından esefle bahseden yazar, ünlü Rönesans düşünürü Boccaccio’nun eserinin yazılış amacını tarihin dehşetinden kaçış olarak yorumlar. *Decameron*’da bilindiği üzere soylular kendilerini toplumdan soyutlayarak birbirlerine hikâyeler anlatırlar ve böylece dışarıda var olan ve süregiden veba salgınının dehşetinden kaçarlardı. Bu tarihin dehşetinden de kaçmak manasına gelir. Hatta Campanella’nın *Güneş Ülkesi* isimli ütöpik eseri başta olmak üzere bu gibi eserlerin oluşmasına da tarihin dehşetinden kaçma düşüncesi kaynaklık eder (ss. 43-44). Tarihin dehşet verici olduğu gerçeğine Ruiz bilhassa üniversite öğrencilerinin kendi yaşamlarındaki belirsizlikler üzerinden ulaşır. Bu belirsizlikleri kendi gençlik yıllarına dair deneyimlerde de gördüğünde, bunu Batılı insanın kaçamayacağı bir döngü şeklinde algılar. Hayat hiçbir zaman kesinlik içermez ve

¹ Ödül hakkında bak. Daily Bruin, 22.02.2012, haberde Ruiz’in Beyaz Saray’da ödül töreni hakkında detaylı bilgi verilmekle birlikte, Ruiz’in *Tarihin Dehşeti* isimli son çalışması burada özellikle vurgulanıyor. Eser’de Tarihin Dehşeti’nin ya da diğer tabirle insan ilişkilerinin Din, Materyalizm ve estetik ile olan bağına vurgu yapılıyor. Haberin Başlığı: “President Obama Awards History Professor Teofilo Ruiz the National Humanities Medal”.

bugün içinde bulunduğumuz iyi hâl (eğer var ise) yarın ya da az bir zaman sonra yerini kötü bir duruma bırakabilir. Ruiz tam bu noktada tarihin dehşetinden kaçmayı ve bunun ne şekilde olacağını açıklar. Tıpkı Floransa'daki veba salgınında soylu bir avuç insanın kendilerini maddi imkânları içerisinde tatmin ederek kendileri için güzel buldukları hikâyelere sarılmaları gibi. Bu tarihin dehşetinden kaçışta maddiyata sarılmaktır. Bunun yanında dine başvurmak da tarihin dehşetinden kaçış için iyi bir yoldur. Yazar bilhassa fundamentalist (köktenci/köktendinci) akımların çıkış noktasını, insanın daima yok oluşa doğru gidişatına bağlar. İnsan yok olmaktan kurtulmak için bir amaç edinimi ister ve bu evrede din devreye girer. Dinin bildiğimiz yeryüzünden başka bir yerde de hayat vaad etmesi dine tutunanların tarihin yok edici dehşetinden kurtulmalarını sağlar. Kısaca I. bölümde tarihin dehşetli yanı ve bu dehşetten sıyrılmanın temel parametreleri olarak maddiyata ve maneviyata sarılma eğilimi anlatılır. Burada ne maddiyata sarılanlar ne de maneviyata sarılanlar yüceltilir. Bu sarılma eyleminin herkesin yaşamsal alt yapısıyla ve imkânlarıyla ilintili olduğu vurgulanır.

Ruiz eserinin II. Bölümünü, "Din ve Dünyadaki Cennet" ismiyle nitelendirir. Tarihin dehşetinden kaçışta hem dinin hem de dünyevi arzuların önemini bu bölümde irdeler. Küba Amerika'sında doğan ve komünist devrim düşüncesinden de etkilenen yazar çocukluk ve ergenliğinin özel bir Katolik okulunda geçtiğini ve bu süreçte çileci bir dini yaşantı içerisinde olduğunu söyler. Akabinde dinini Küba'ya benzeten yazar içindeki inancın devrimci ideallere evrildiğini ifade eder. 20'li yaşlarından itibaren inancını yavaş yavaş yitirdiğini ve şimdilerde sadık bir ateist olduğunu söylese de bir öğrencisinin Cizvitlik yemin törenindeki hâlet-i ruhiyesinden inanç bağlamında etkilendiğini de belirtmekten geri durmaz (45-46). Yazar burada şunu açığa çıkarır: "her ne kadar ateist de olsanız insanın içinde inanma eğilimi ve anlam arayışı daima mevcuttur". Yine de bunun üzerinde çok kafa yormaz ve ikinci bölümü bu düşünce üzerine inşa ederken aslında Batılı bir insanın dine olan bakışını da anlatımıyla imgeler. İnsanın (özelde Batılı insanın) bu ikircikli yapısını ve tarihi, "felaketlerin Tanrı'nın insanlığın zayıflığına, inançsızlığına, inatçılığına ve diğer kınanmaya değer pek çok hususiyetine olan haklı bir cezası olduğu yaklaşımı Batı geleneğinde çok uzun bir şecereye sahiptir" sözleriyle açıklar. Tanrı'nın Batılı insana bakışının bu yönde olduğu varsayımından hareketle de insanın bu

düzen içerisinde tarihin dehşetinden nelere sarılarak kurtulabileceğini anlatır. Bu dehşetten kurtulmanın ilkinin dini inancın insanı motive etmesinde bulur. İnanç sistemleri Ruiz'e göre insanları bir arada tutmaya yarayan (fakat her zaman içerisinde bir tehdit, aşırılık ve saldırganlığı da barındıran sistem olduğunu vurgulamadan geri durmaz; 11 Eylül saldırılarını defaten örnek verir.) yapıştırıcıdır. Ama her din ona göre kendisinin dışındakine hoşgörüsüzdür. Bu tavır "öteki"nin yaratılmasına sebep olurken bu sebebiyet siyasi durumların da kapısını aralar. Bu açıdan yazar Hristiyanlık da dâhil olmak üzere sistem yaratmaya çalışan dinlere tepkilidir: "Örneğin bu ülkede siyasi sağın Obama'yı bir Müslüman haline getirme girişimlerini düşünün. Müslümanların niteliklerine bakılmaksızın devlet başkanı olmamasını mı söylüyorlar?" (s. 52). Buradan yazarın tarihi açıklamada ve anlamlandırmada insanların çoğunun inançlı olmasından ötürü din faktörünün daima gündemde tutulduğunu/tutulmaya çalışıldığını savunduğunu çıkarırız. Bu sebepten olmalı ki insanlar sosyal sorunları, felaketleri veya hoşlanmadıkları şeyleri dindeki "sabır" faktörüne bağlayıp Tanrı'nın terbiye edici yöntemi olarak görür. Bunu şu örnekle de açıklar: "AIDS'in yayılmasını Tanrı'nın ahlaksız bir topluma karşı intikamı olarak gördüler" (s. 47). Ayrıca binyıl kehanetini ve seçilmişlerin yeryüzü cennetini şu anki tarihten bir nevi kaçış olarak değerlendiren yazar, bilhassa Sebatay Sevi'ye dikkat çekerek din faktörünün tarihi yönetmesi üzerinde durur. Filistin'e Yahudi göçlerinin gerçekleşmesi dini bir argümanla tetikleniyor olsa da bu reel tarihte yeni bir siyasi açılıma sebep olmadığı anlamına gelmez. Burada okuyucunun aklına gelen şey tarihten kaçış için yapılan eylem yeni tarihi olaylar silsilesinin başlamasına sebep olmaktadır. Yazar bu bölümde dine olan inancın yeryüzü cennetini yaratacağını ve bu ütöpik cennetin (?) Tarihin sonunu getireceğini ifade eder. Bu Batılı insanın bakış açısıdır. Yazara göre "Batı geleneğinde tarih reddedilmiştir ve reddedilmeye devam etmektedir". Ve bu reddedilme sürecinde din, tarihi yeniden yazmada/dönüştürmede güçlü araçlar sunar (ss. 69-70). Bölümün sonunda Ruiz, dine olan inancının olmamasına rağmen dinin, tarihin içinden olduğunu ve onu şekillendiren başat faktörlerden olduğunu kabul eder: kendi sözleriyle ifade edecek olur isek, "ben bir mistik değilim ama tarihin ve zamanın askıya alındığı bir an sağlamada dinin önemini teyit eden bazı şeyleri tecrübe ettim" (s. 84).

Eserin III. bölümünün başlığı “Maddi Dünya ve Tensel Arzular” adını taşır. Bu bölümde tarihin dehşetinden kaçınmanın yolları olarak maddi dünyanın nimetlerine sarılmanın bir çözüm olacağı anlatılır. İnsan çeşitli hazlara sahip bir canlıdır ve bu hazları tadıyor olmamız bizi bu dünyada daha mutlu kılar. Bu varsayımında Ruiz yine *Decameron*’a başvurmaktan kendini alamaz ve Floransa’daki veba salgınından soylu insanların hoş vakit geçirmek, dertlerini unutmak ve kalan ömürlerini mutluluk hissiyatı içinde geçirmek için kendilerini hastalıklı toplumdan tecrit ettiklerini anlatır. Ruiz’e göre bu bir kaçıştır; tarihin dehşetinden hazzın kollarına... (ki bugün içinde yaşadığımız Pandemi dünyasında bazı insanların hastalığa aldırmadan parti düzenliyor olması da bize bu kaçışın hâlâ arzulanıldığını gösterir). Burada bir başka kaçış yöntemi olarak ayinler, ağlama duvarı ritüeli veya Kabe’yi ziyaret etme gibi dini ritüeller de değerlendirilir. Bu ritüeller her ne kadar dini vecibe olsa da burada insanın yaptığı maddi bir eylem vardır ve insan bundan haz almaktadır. Bu bölümde inançsal hazdan ziyade aşk ve cinsellik (seks) üzerinde durulur. Ruiz’e göre insan aşık olma deneyimini tadarsa, bunun kendisinde bıraktığı tatla gerçek olan şeylerden bir nebze uzaklaşır. Gerçek olan şeyler tarihe dairdir ve bu uzaklaşma onun dehşetinden kaçıştır (realiteden kaçış). Burada cinselliğin sadece bedenle ilgili olduğu üzerinde duran yazar bunu deneyimlemenin ve bu hazzın uzun soluklu olmasının insanı tarihten uzaklaştırdığını savunur. Marquis de Sade, Huxley ve Orwell’in distopyalarını anımsatan Ruiz cinselliğin, tarihin her evresinde tarihten bir kaçış yöntemi olduğu kanısını sunar. Bu kaçışın daha derinlikli yönünü ise cinsel arzuların bastırılmadığı ve evlilik bağının olmadığı bir toplumun sistematik tarihi baltaladığı yönünde olduğundan çıkarırsar (bilhassa Sade’nin eseri *120 Days of Sodom*’un bu bağlamda açıklanması manidardır. ss. 126-127). Buradan hareketle cinsellik (yazar, sadistliği ve sapkınlığı da bunun içinde düşünüyor) bir toplumun kökünü dinamitleyen tehlikeye dönüştüğünde o topluluğu tarih sahnesinden siler. Zaten cinselliği bir kaçış olarak görenlerin bunu alışlagelmiş toplum düzeni dışına çıkarma eğilimleri komün yaşam fikrine de kaynaklık etmiştir. Batı dünyasında kapitalist sisteme bir anti tez olarak ortaya çıkan Komünist alternatif sistemdeki kadın algısında sistemsal tarihin dışına çıkma çabası olduğu gerçeğini görebiliriz.

Eserin IV. bölümünde ise “Güzellik ve Bilginin Cazibesi”nin insan-anoğlu üzerindeki tesiriyle insanın tarihin dehşetinden nasıl sakınacağı üzerinde durulur. Bilgiden ve güzellikten kasıt, bilim ve edebiyattır. “Dünyadan bilim ve kendi içine çekilme yoluyla tarihin ağırlığını kendinden uzak tutmanın yolu” anlatılır (s. 131). Kişi yazar ya da fikir üretmek tarihin öğütücü gidişatından uzaklaşır ve bir şekilde tarihin dışına çıkar. Bu da bir nevi kişisel hazdır. Ruiz, şu ikilemin farkındadır: Evet bilimle iştigal ederek var olan şimdiki zamandan kaçılabilir ancak bilim adına yazdıklarımız/çizdiklerimiz tarihin içinde kalır. Bir gün tarihe mâl olacak nüveye dönüşebilir. Fakat asıl olan kişinin tarihin dehşetinden kaçması olduğu için kendisinden sonra arda kalanlarının tarihin bir parçasına eklenmesi önemli değildir. İnsanın güzelliğe ve güzel olana iştiağı da ona bir kaçış yolu sunabilir: “En iyi ihtimalle, insanlık tarihinin karanlık olayları hakkında yazı yazma, resim yapma, beste yapma ya da film çekme faaliyetleri ferahlık ve arınma sağlayabilir” (s. 136). Burada güzel ve aşına olunan bir örnek olarak Kafka’nın edebiyatı üzerinde durulur. Bugün “*Dönüşüm*”den anladığımız var olan sistemik düzene başkaldırı ise, bu durum Ruiz’in dehşetten kaçış teorisine hizmet eder. Gerçekten de bir bakıma eserin içinde insanın böceğe dönüşümü bir tepkimedir; ama aslolan Kafka’nın edebî kaygıyla bunu yapıyor oluşudur. Tıpkı bir şiirin bize sunduğu sonsuzluğa “o an” kapılıyor olmamız gibi. Edebiyat bize “güzel bir dünya ve sonsuzluk vaad ediyorsa” bunu var olan belirsiz zamandan bir kaçış yolu olarak kullanırız. Ruiz, son mürekkebin Baudelaire’nin “Dünya düş kurar sıcak bir aydınlıkta orada ölçü zarafet, sessizlik, görkem, şehvet” dizelerinde kullanırken, esasında kendisi de tarihin dehşetinden şiire sığındığını imgeleyerek noktalar eserini.

Esere genel manada baktığımızda Batı medeniyetinden ve Hristiyan (bunu inanç olarak kabul etmese bile) gelenekten beslenen yazar tarihi bir bilinmezlikler ve belirsizlikler olarak değerlendirir. Bu ön kabul insanın tarihten dehşet duymasına sebebiyet verir. Dehşetten kaçış yolları ise çoğunlukla din, madde ve tensel arzular vasıtasıyla sağlanır. Ruiz, bu kaçışın kesinlikle anlık kaçışlar olduğu kanaatinde. Zira tam kaçış için ya külliye sarhoşluk hâlinin ya da idraksizliğin olması gerektiğini savunur. İlk sayfada esere dair sordüğümüz soruların hepsini metin içinde açıkladığımız kanaatindeyim. Son soruya (tarihten kaçabilir miyiz?) cevap verecek olursak: Hayır kaçamayız ancak kısa vadede kendimizi mevcut sistemden

soyutlayarak tarihin seyrine meydan okuyabiliriz (realiteden uzaklaşabiliriz); eğer ki tarihi dehşet verici olarak görüyor isek. Eser’de tarihten kaçış olarak nitelendirilen zamanlar bizi tarihin dışına çıkarır ki tarih bizim o deneyimlerimizi kaydedemediğinden tarihin yıkıcılığından bir nebze olsun kurtuluruz. Ruiz eserinin sonunda okura, tarihin dehşet verici olması ve Batılı insanın bu bela ile baş etme çabasının ikilemli yanını sorguladır. Eserde Batı medeniyetinin aydınlanma evreleri yaşadığı yüzyıllarda bile çarpık pek çok karanlık yanının olduğunu vurgulayan Ruiz’in bu görüşü, kitabının tamamı boyunca sergilediği pratik ve ikilemli tarih düşüncesinin, içinden çıktığı Batı medeniyetinin yansıması olduğunu aşikâr kılar. Böylesi açık sözlü bir eserin bugünün Batı dünyasını anlamlandırma çabamızda bizlere fikir vermesi açısından değerli olduğu kanaatindeyim.

Dr. Ayşe ÇEKİÇ

ORCID: 0000-0003-4214-1584.

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

YAYIN İLKELERİ

1. Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi yılda iki kez, altışar aylık dönemler halinde yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. Her yıl Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır.
3. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
4. Dergide değerlendirilmesi istenen metinler dergi@milelvenihal.org e-posta adresine gönderilmelidir.
5. Milet ve Nihal dergisinde telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
6. Dergiye gönderilen makaleler başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
7. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra değerlendirilmeye uygun görülürse konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
8. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
9. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse gerekli düzeltmelerin yapılması için makale, yazarına iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
10. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye, metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak eklenmelidir.
11. Dergiye gönderilen metin yayımlanmadığında hakem raporları yazarı gönderilerek karar bildirilir. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına Yayın Kurulu karar verir.
12. Yazar gönderdiği metne, başlıca yayınlarını da içeren bir akademik özgeçmiş de eklemelidir. Ayrıca yazar makalesinde yer alan adının sonunda dipnot referansı vererek burada akademik ünvanını, bağlı bulunduğu Üniversite ve Fakülte adıyla Anabilim Dalını yazarak sonuna e-posta adresini eklemelidir. Akademik görevi bulunmayan yazar, varsa akademik ünvanıyla birlikte bağlı bulunduğu kuruma e-posta adresini eklemelidir.
13. Yayımlanmasına karar verilen makaleye yazarı tarafından İngilizce başlık, en çok 200 kelime İngilizce ve Türkçe özet eklenmelidir.
14. İngilizce yayımlanan makalelerin kaynakça kısmından sonra başlık ve anahtar kelimeler ile birlikte 750-1000 kelimelik Türkçe geniş özet eklenmelidir.
15. Milet ve Nihal dergisinde yayımlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
16. Yayınına karar verilen makaleler öncelikle matbu olarak basılacaktır. Her yeni sayı çıktığında bir önceki sayının tüm makaleleri PDF olarak www.milelvenihal.org sitesinde yayımlanacaktır.
17. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazarı iade edilir.

YAYIN İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna kaynakça eklenmelidir. Gönderilen yazıların ekleriyle birlikte toplamı 7.000 kelimeyi (kitap tanıtım ve tenkit yazıları ile akademik içerikli kısa notların ise 1500 kelimeyi) aşmaması gerekir.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2 cm, üstten 2,5 cm ve alttan 2 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Biçim: Metin kısmı Candara yazı tipi, 11 puntuyla, makale ismi dâhil bütün başlık ve alt başlıklardaki kelimelerin ilk harfleri büyük diğerleri küçük harflerle bold olarak; metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
4. Yazarlar, makalelerinde Chicago ve APA dipnot gösterme sisteminin birisini kullanabilirler. Chicago dipnot gösterme sistemiyle yazılan makalelerin tüm dipnotları metin sonunda yer almalıdır. APA sistemini kullanan yazarlar ise dipnotlarda kullanılan referanslarla ilgili tam bilgileri (yani yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayınevi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.
5. Chicago sistemindeki dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
 - a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkiki ise (tahk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed.: veya haz.):, sırasıyla baskı yeri: yayınevi, tarihi parantez içinde, cildi (örnek: c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); yazma eser ise yazar adı, eser adı (italik), Kütüphanesi, numarası (no.); varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.
 - b. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (turnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek: c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).
 - c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
 - d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
 - e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
 - f. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).
6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (age), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), Kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö.), tarihsiz (ts.), aleyh's-salam (s.).
7. Makalelerde, bizzat makale için araştırılmış olmayan ve orijinal değeri bulunmayan istatistikî bilgilere ait şekilsel göstergelerin, haritaların ve görsel ürünlerin mümkün olduğunca kullanılmaması; lüzumu halinde istatistikî bilgilerin renkli sütunlar ya da şekiller yerine metin formu içinde rakamsal değerleri ile ifade edilmesi gerekir.
8. İnternet kaynakları, yayımlanması planlanan makaleler için iki özelliğiyle kullanılabilir: (i) Klasik bir metne yapılan atıfta internet kaynağı kullanılabilir; (ii) Çok güncel olan ve henüz matbû formu oluşmamış aktüel bilgi, rapor ve anket çalışmalarına işaret etmek için internet kaynağı kullanılabilir. Bu durumların dışında herhangi bir internet sitesi kesinlikle kaynak olarak gösterilemez.

MİLEL VE NİHAL

journal for studies of belief, culture and mythology

e-ISSN 2564-6478

Abdullah ALTUNCU

A Journal Published over the Course of Haskalah:
Hame'assef (1783-1811)

Halit YEŞİLMEN

The Role of Proverbs on Interactions
Between Different Ethnic Groups:
A Comparison Between Syrians and Mhallemies

Yaşar KAPLAN

The Last Period of the Nestorian Patriarchy
in Hakkâri (1876-1915)

Ramazan ADIBELLİ

Disguising Anti-Islamic Discourse in Science
Package: The Case of Hans G. Kippenberg

Emin Selçuk TAŞAR & Halil İbrahim DÜZENLİ

The Agenda of Mosque in Turkey:
Media and Architecture (2009-2013) in the Cases
of the Shakirin, Mimar Sinan, Camlica
and Sancaklar Mosques

Adem ÇAYLAK & Onur YILDIRIM

From Nawabit to the Opposition:
From the Opposition of the Mutevahhid
to the Virtuous Political Society

volume: 17 issue: 2 July - December'20