

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

DOĞU HİRİSTİYANLIĞI

Cilt/Volume: 10 Sayı/Number: 2
Mayıs – Ağustos / May – August 2013

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/Volume: 10 Sayı/Number: 2 Mayıs – Ağustos / May – August 2013

ISSN: 1304-5482

Bu dergi uluslararası EBSCO HOST Research Databases veri indeksi ve TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaktadır.

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği adına Şinasi Gündüz

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editor

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

Alpaslan Açıkgenç, Ayaz Akkoyun, Yasin Aktay, Mahmut Aydın,
Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, İbrahim Kayan, Hakan Olgun, Necdet Subaşı,
Burhanettin Tatar

Danışma Kurulu/Advisory Board*

Baki Adam (Prof. Dr., AÜ); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic U. Malezya); Adnan Aslan (Prof.Dr., Süleyman Şah Ü.); Kemal Ataman (Doç.Dr., Uludağ Ü.); Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Marmara Ü.); Yılmaz Can (Prof. Dr., OMÜ); Ahmet Çakır (Doç. Dr., OMÜ); Mehmet Çelik (Prof. Dr., Celal Bayar Ü.); Waleck S. Dalpour (Prof. University of Maine at Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Prof.Dr. YYÜ); Tahsin Görgün (Prof.Dr., 29 Mayıs Ü.); Ahmet Güç (Prof.Dr., Uludağ Ü.); Recep Gün (Y.Doç. Dr., OMÜ); Ö. Faruk Harman (Prof.Dr., Mar.Ü.); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge U.); Mehmet Katar (Prof. Dr., A.Ü.); Mahmut Kaya (Prof. Dr., İ.Ü.); Sadık Kılıç (Prof.Dr., Atatürk Ü.); Şevket Kotan (Y.Doç.Dr., İ.Ü.); İlhan Kutluer (Prof.Dr., Mar. Ü.); George F. McLean (Prof. Catholic Univ., Washington DC); Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Ü.); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer Özsoy (Prof.Dr., Frankfurt U.); Roselie Helena de Souza Pereira (Mestre em Filofia-USP; UNICAMP Brasil); Ekrem Sarıkçıoğlu (Prof.Dr., SDÜ); Hüseyin Sarıoğlu (Prof.Dr., İÜ); Bobby S. Sayyid (Dr. Leeds U.); Mustafa Sinanoğlu (Prof.Dr., 29 Mayıs Ü.); Mahfuz Söylemez (Prof.Dr. İÜ); Necdet Subaşı (Y.Doç.Dr., DİB); Bülent Şenay (Doç.Dr., UÜ); İsmail Taşpınar (Doç.Dr. Mar.Ü.); C. Sadık Yaran (Prof.Dr., OMÜ); Ali Murat Yel (Doç.Dr., Fatih Ü.); Hüseyin Yılmaz (Doç.Dr., YYÜ); Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., DEÜ)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Kapak ve Sayfa Tasarımı / Cover & Page Design

İnan Avcı

Baskı / Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Nisan 2014

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: 4/5, K.: 3, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih/İstanbul

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

Milel ve Nihal yılda üç sayı olarak dört ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Milel ve Nihal'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanmış yazıların yayımlanmadan önce yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

bu sayıda / contents

5-11 | Editörden / From Editor

Makaleler / Articles

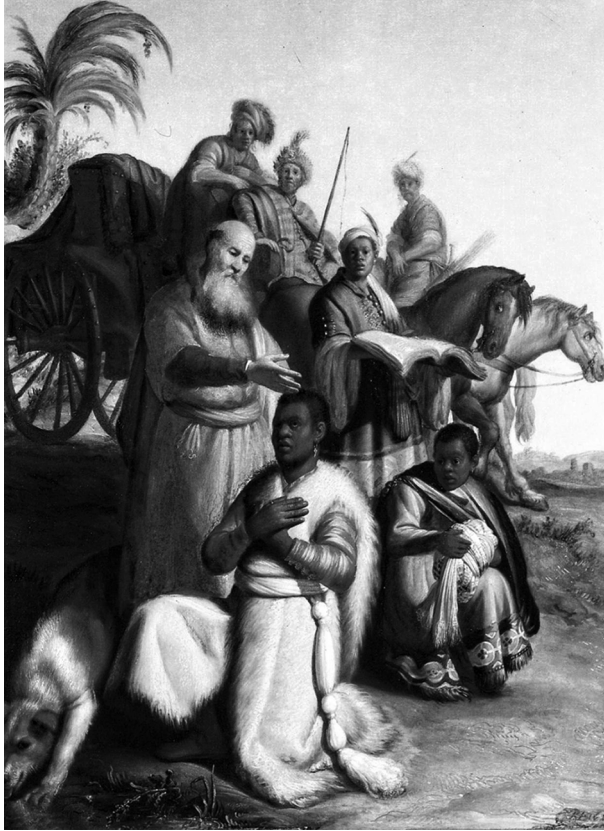
- 13-27 | Bekir Zakir ÇOBAN
Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm
Eastern Churches and Monophysitism
- 29-61 | Ahmet TÜRKAN
Başlangıcından Günümüze Kudüs Latin Patrikliği
The Latin Patriarchate of Jerusalem
From the Beginning to Today
- 63-94 | Şir Muhammed DUALI
Rus Ortodoks Kilisesi'nin Siyasi Tarihi
Political History of the Russian Orthodox Church
- 95-112 | Melki ÜREK
Süryaniler'in Tarihi ve Sosyolojik Yapısı
Historical and Sociological Structure of Syrians
- 113-131 | Münir YILDIRIM
Afrika'da Kadim Bir Kilise: Etiyopya Ortodoks Kilisesi
An Ancient Church in Africa:
The Ethiopian Orthodox Church
- 133-172 | Ramazan ADIBELLİ
Doğu Hıristiyanlarının
Bugünkü Durumuna Genel Bir Bakış
An Overview of the Present Situation
of the Eastern Christians
- 174-201 | Zafer DUYGU
Zuqnin Manastırı Süryani Kroniği (775) Özelinde
İslam İdâresi Altındaki Hıristiyanlarda
'Din Değişirme' Meselesi
The 'Religious Conversion' of Christians under Islamic
Rule: In the case of the Chronicle of Zuqnin

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler / Review

- 203-211 | Aziz Suryal Atiya, *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*
Gorgis David Malik, *Süryanilerin Tarihi, İlk Hristiyanlıktan Kadim*
211-218 | *Doğu Süryani Müjdecî-Havari Kilisesi*
219-222 | Ahmet Türkan, *Osmanlı Papalık İlişkileri*
223-225 | Dursun Ali Aykıt, *Etiyopya Kilisesi*

Milel ve Nihal Geleneğinden / Traditions of Milel & Nihal

- 203-211 | Ahmet Türkan
Anahtarını İki Müslüman Ailenin Koruduğu Kilise: Kıyamet Kilisesi



Rembrandt - Hadımın Vaftizi (*The Baptism of the Eunuch*. 1626.
Museum Catharijneconvent, Utrecht)

Editörden

Doğu Hıristiyanlığı: Kavramsal ve Teolojik Çerçeve

Günümüzde, özellikle Batı ülkelerinde, “Hıristiyanlık” denince insanların aklına öncelikle Protestanlar ve Katolikler gelmektedir. Bunlar Ortodoks bir ortamda yetişmediklerinden dolayı böyle bir algıya sahiptirler. Öte yandan yine bu coğrafyada basın-yayında Papa’nın sık sık boy göstermesi, kalabalık kitlelere hitap etmesi, hastaları kutsaması, Vatikan’da Pazar ayinlerini icra etmesi, dünyanın farklı bölgelerine seyahatlerde bulunması; ayrıca Protestan pastörlerin ve tele-vaizlerin televizyonlarda aktif rol oynamaları söz konusu algıyı bir anlamda haklı çıkarmaktadır. Ne var ki bambaşka bir coğrafyada, yani, Hıristiyanlığın anavatanı olan Ortadoğu’da ve Doğu’da milyonlarca Ortodoks Hıristiyan binlerce yıldır yaşamlarını idame ettirmektedirler.

Bilindiği üzere Hıristiyanlık tıpkı Yahudilik ve İslam gibi Ortadoğu kökenli bir dindir. Hıristiyanlığın tarihsel ve teolojik kökleri Yahudiliğe dayanır. Bu dinin kurucusu İsa hiçbir zaman Hıristiyan veya Hıristiyanlık kavramlarını kullanmamıştır. Öte yandan Doğu Hıristiyanlığı kavramı genel olarak söyleyecek olursak Ortadoğu, Anadolu, Mısır, Uzakdoğu, Balkanlar, Doğu Avrupa, Kuzeydoğu Afrika ve Güney Hindistan’ı içine alan geniş bir coğrafyadaki Hıristiyanlara işaret eder. Ayrıca bu kavram Batı Avrupa’da kök salan, gelişip serpilen Batı Hıristiyanlığının karşıtı olarak da kullanılmaktadır. Kısacası işbu terim ilk dönem Hıristiyan toplulukları ve onların hâlihazırda yaşayan uzantılarıyla ilişkilidir.

Diğer birçok dinde ve bilhassa evrensel dinlerde görüldüğü üzere Hıristiyanlık da farklı mezhep, meşrep, yol, yordam, yön, yöntem, anlayış ve yaşayışlara sahiptir. S. Runciman gibi kimi araştırmacılara göre yeryüzünde en çok mezhebe sahip olan dinlerin başında Hıristiyanlık gelmektedir. Sayısız nedenler sıralanmakla birlikte genel olarak hatırlanacak olursa; mezheplere ayrışmanın başlıca iki ana sebebe indirgenebileceği söylenmektedir. Bunlardan birincisi itikadî sebepler, ikincisi ise siyasî sebeplerdir.

Bizatihi kendisinin de bidayette Yahudiliğin bir mezhebi olarak ortaya çıkmış olduğu gerçeğini unutmadan ifade edecek olursak, Hıristiyanlıktaki ilk farklılaşmaların İsa'nın çarmıha gerilmesi, yeniden dirilmesi ve göğe yükselmesiyle birlikte ortaya çıktığı söylenebilir. Daha sonraki ilk ciddi ayrışma Pavlus ile İsa'nın kardeşi James arasında tezahür etmiştir ki, bu tartışmadan galip çıkan Pavlus daha sonra Hıristiyanlığın kaderini belirlemiş olacaktır. Söz konusu görüş ayrılığının sebebi İsa'nın getirdiği mesajın özel, yani sadece Yahudilere özgü olup olmadığı meselesi idi. James bu mesajın sadece Yahudilere özgü kalmasını savunurken Pavlus İsa'nın mesajının evrensel olduğunu ve Gentile'ye de tebliğ ve teşmil edilmesini gerektiğini savunmuştur.

Hıristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren sayısız Hıristiyan grupları ortaya çıkmıştır. IV. yüzyılda, İmparator Konstantin'le birlikte "sahih, herkesin kabul ettiği Ortodoks bir Hıristiyanlık" oluşturma çabası ortaya çıkmış, bunun için konsiller toplanmıştır. Bu tarihten önce İskenderiye, Antakya ve Kudüs'te Hıristiyan topluluklar vardı ve bunlar birbirinden bağımsız bir şekilde, piskoposlar tarafından idare edilirdi. Ne var ki Konstantin'in, dolayısıyla Doğu Roma İmparatorluğunun gözüne girmek için artık Hıristiyan din önderleri âdeta bir yarış içine girmişler ve çetin mücadeleler yaşanmaya başlamıştır. Bundan kurtulmak için Konstantin 325 yılında ortodoks/sahih/doğru bir dogma ortaya koymak amacıyla İznik konsilini kendi başkanlığında toplamıştır. Ancak konsilden sonra kendisini "Ortodoks", karşıtını heretik addeden Hıristiyan toplulukların sayısı azalmadığı gibi bilakis artmaya yüz tutmuştur.

Bu dönemdeki anlaşmazlıklar bazen dinî içerikli fakat siyasî görünümlü, bazen de tam tersine siyasî içerikli fakat dinî görünümlü bir yapı içerisinde sürüp gitmiştir. 325 İznik konsili bir inanç/dogma teşkili için toplanmış, sonucunda Aryüs aforoz ve sürgün edilmiş, 381 İstanbul konsili Baba, Oğul, Kutsal Ruh üçlemesinde, sonuncunun rolüne cevap aramak için bir araya gelmişti. Ne var ki her geçen gün Kristolojik ve Mariyolojik tartışmalar daha da artıyor ve önü alınamaz bir hale

geliyordu. İşte bu atmosferde üçüncü genel konsil 431’de Efes’te, Bakire Meryem’in durumunu ve konumunu açıklığa kavuşturmak için toplanmıştır. Acaba Bakire Meryem birçok teologun iddia ettiği gibi Theotokos (Tanrı anası, Tanrı doğuran) muydu yoksa İstanbul patriği olan Nestur’un ileri sürdüğü üzere o Kristotokos (İ(n)sa’nın anası) muydu? Nestur’un iddiası doğru ise, İsa insan olarak doğmuş ve daha sonra tanrısal bir özellik kazanmıştır, ancak eğer birincisi doğru ise İsa Tanrı olarak doğmuştur. Konsilin sonunda Meryem Theotokos kabul edilir ve Nestur aforoz edilerek sürgüne gönderilir ve taraftarları da İran’a Sasani devletine iltica ederler, oradan siyasi destek almaya başlarlar ve Nesturilik Orta Asya ve Çin’e kadar yayılır. Bu arada Nesturilere desteğinden dolayı Sasanilerle Bizanslıların arası açılır ve siyasi çekişmeler ortaya çıkar. Nesturiler Sasanilerle işbirliği içerisine girdiğinde, Bizans İmparatoru kendisini bütün Hıristiyanların tek yasal temsilcisi olarak ilan eder fakat Nesturiler bunu kabul etmezler. 484 yılında Nesturiliğin önemli ve ateşli taraftarlarından olan Barsauma (ö. 491) etkisini kullanarak Sasani idarecisi Peroz’un desteğiyle 483 yılında Bet Lapat’ta yerel bir sinodun toplanmasını sağlar ve bunun akabinde İran’daki bütün Hıristiyanlara Nesturilik dayatılmaya/empoze edilmeye başlanır. İşte bu gelişme, coğrafi açıdan Doğu Roma’dan izole edilmiş olan Nesturilere “Doğu Kilisesi” adının verilmesine neden olmuştur. Burada esas alınan coğrafi sınır, bir anlamda Bizans’ın doğusu, İran’ın ise batısı idi. Esasen tarihi kaynaklarda bu kiliseye “Nesturi Kilisesi” adının verilmesi onu aşığılama amacı gütmektedir ve bu doğru bir adlandırma değildir; zira Nestur herhangi bir ilahiyat okulunun veya teolojik görüşün kurucusu değil, sadece taraftarıydı.

Efes konsilinde Meryem’in Theotokos olarak kabul edilmesi, var olan tartışmaları bitirmediği gibi âdeta içinden çıkılmaz bir hale sokmuştur. Çünkü İznik konsilinde “Oğulun Baba ile aynı özden” olduğu ilan edilmiş, bu görüş İstanbul konsilinde de pekiştirilmişti ve şimdi ise Efes konsili “Oğul’un Tanrı olduğunu” ilan ediyordu. Bu durumda o aynı zamanda nasıl insan olarak kalabilirdi? Buna, İsa’nın tek kişiliğinde iki tabiat barındırdığı (hypostases), hem tam Tanrı, hem de tam insan olduğu tarzında 451 Kadıköy konsilinde bir cevap verilmiştir.

Kadıköy konsilinde İsa Mesih’in doğası ile ilgili olarak karara bağlanan, “bir kişide birbiriyle karışmayan, değişmeyen, ayrılmayan iki doğa olması” dogması Eutyches ve İskenderiye patriği Cyril’e bağlı gruplar tarafından asla kabul edilebilir değildi. Bu gruplar Efes konsilinde Monofizit (Tek tabiat) yanlıları olarak yaftalanıp aforoz edilmişlerdi. Böylece Efes konsili nasıl ki Doğu Kilisesinin doğmasına sebep

olduysa, Kadıköy konsili de “Ortodoks Doğu Kiliseleri”nin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Monofizitlikle yaftalanmalarına rağmen, gerçekte bu grup İsa'nın iki doğası olduğu yönündeki anlayışı destekledi ancak bu iki tabiatın Kadıköy konsilinde ilan edildiği gibi ayrılabilmesine inanmadı. Böylece 451'deki Kadıköy konsilinden sonra Hıristiyanlık “Kadıköy taraftarları” ve “Kadıköy karşıtları” olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Doğu Roma, yani Bizans İmparatorluğu Kadıköy kararlarını İstanbul ve yakın coğrafyaya, Trakya ve Anadolu'ya dayatmayla kabul ettirme yolunu seçerken, Mısır, Etiyopya vb. uzak bölgelerde Kadıköy konsili karşıtı anlayışlar Kıpti Ortodoks Kilisesi, Etiyopya Ortodoks Kilisesi arasında hızla yayılmaya başladı. Ayrıca Suriye'nin çöllerinde ve Doğu Anadolu'nun ulaşılması zor dağlık bölgelerinde Yakub Baradaeus (ö. 578) adında gezgin Hıristiyan vaizi, İmparator Justinian I (527-565)'in karısı Theodora'nın desteğiyle İskenderiyeli Cyril'in görüşlerini yayıyordu. Yakub Baradaeus, Suriye bölgesinde Süryani Ortodoks Kilisesinin teşekkülündeki etkin faaliyetlerinden dolayı onun anlayışı ve taraftarları birçoklarınınca “Yakubi Kilisesi” olarak adlandırılrsa da bu aynen Nesturi kilisesi gibi aşağılayıcı ve dışlayıcı bir adlandırmadır. Hâlbuki Yakub Baradaeus samimi bir Süryani Ortodoks Kilisesi taraftarı ve hizmetkârı idi.

Doğu Kiliselerinin en son üyeleri ise Ermeniler ve Gürcülerdir. Bilindiği üzere bu bölgeler az önce vurgulandığı üzere başkent İstanbul'a ve imparatorluğa uzaktı ve onun etkilerinden azade idi. Ermeniler hâlihazırda Kadıköy karşıtıydılar fakat Gürcüler 610 yılında Kadıköy taraftarlığına dönmüşlerdir ama yine de Doğu Ortodoks Kilisesi'nin mensubu sayılmaktadırlar.

Coğrafi olarak doğudaki Hıristiyan grupları isimlendirmek ve tanımlamak her zaman çok zor ve karmaşık olagelmiştir. Örneğin Mısırlılar/Kıptiler, Ermeniler, Gürcüler ve Habeşler “Milli Kiliseler” şeklinde kurumsallaşmış bütün topluluklar da aynı öğretiyi paylaşıyorlar, Suriye'deki fotoğraf tamamen farklı ve parçalı bir yapı arz ediyordu. Örneğin özellikle Urfa (Edessa) gibi bazı şehirler Süryani Ortodoksları desteklerken esasen bu kilisenin asıl taraftarı ve destekçileri uzak diyarlardaki köyler ve çöllerde görülüyordu. Şehirlerde yaşayanların çoğu ve Filistin'deki Hıristiyanlar Kadıköy yanlısı kalmayı tercih ettiler için “Melkitler”, yani “Kralcılar” olarak adlandırılmışlardır. Daha sonraları bu kilise “Rum Ortodoks Kilisesi” olarak bilinir olmuştur. Buradaki “Rum” kelimesi de “İstanbul'da oturanlar”, yani “Romalılar”dan türetilmiştir. Son zamanlarda ise Rum Ortodoks Kilisesi tabiri

Arapça konuşan Ortodoksları, yani Antakya patrikliğini işaret etmek için kullanılmaktadır.

Bu arada Doğu Hıristiyanlığı ile ilgili olarak sıkça karşılaşılan başka bir sorun da "Doğu Süryani" ve "Batı Süryani" ayrımıdır ki, buradaki Batı Süryaniliği günümüzdeki batı dünyasıyla ilgili değildir. Öncelikle burada kullanılan anlamıyla "Süryani" kavramı coğrafi olmaktan çok dilsel bir anlam içermektedir. Bilindiği üzere Süryanice Aramca'nın bir lehçesi olarak M. S. II. yüzyılda Edessa'da ortaya çıkmıştır. Edessa, Roma ve Pers İmparatorlukları arasındaki sınır bölgesinde yer alan Mezopotamya'nın önemli bir merkeziydi. Hıristiyanlıktaki farklı doktrinel ayrışmalardan sonra Süryanice zamanla bu bölgedeki Hıristiyanların ortak bir dili olmuştur. Yani Süryanice ana kitleden kopan Hıristiyanların, bir anlamda Efes konsilini ve kararlarını tanımayanların kullandığı bir dil idi. Az önce de temas edildiği üzere Roma İmparatorluğunun zulmünden Sasani'lere sığınan Hıristiyanlar Irak ve İran'ın dağlık bölgelerine sığınmışlar ve bunlar Doğu Roma'nın yürüncesinden uzak ayrı bir grup oluşturmuşlardır. 451'deki Kadıköy konsilinden sonra yeni bir karşıt dini grup ortaya çıkmıştır ki bunlar dağlık köylerde ve çöllerde yaşıyor, okumuş ve zengin kesimin dili olan Yunanca'dan ziyade yerel Süryanice dilini kullanıyordu. Bunlar coğrafi olarak Anadolu'nun güneydoğusu, Suriye'nin geniş çölleri ve Lübnan'ın dağlık bölgelere dağılmış ve yayılmış durumdaydı ki bütün buralar esasen Doğu Roma'nın idaresi altındaydı. Daha sonraları bu gruplar Süryani Ortodoks ve Maroni Kiliselerine dönüşmüşlerdir. Söz konusu her iki Kilise de, Arapça genel bir dil oluncaya kadar önceleri ayin dili olarak Süryaniceyi kullanmışlardır. Doğal olarak bu gruplar kendi lehçelerine ve yazı karakterlerine sahiptiler ve bu mezhepler/tarikatlar Batı Süryani geleneğinin temelini oluşturmuştur.

Böylece sonuçta Doğu Süryani kavramı Doğu Kilisesini ve onların daha sonra Katolikliğe geçen günümüz İran ve Irak'ında yaşayan torunları olan Keldanileri gösterirken, Batı Süryani kavramı ise Türkiye'nin güneydoğusu, Suriye ve Lübnan'da bulunan Ortodoks Süryanileri (ve bazen de Katolikleri) göstermektedir.

Bilindiği gibi, Doğu Hıristiyanları bidayette tamamen Ortodoks olmalarına karşın daha sonra Haçlılar tarafından bir kısmı Katolikleştirildi. XVI. yüzyılı müteakiben de Protestanlığın ortaya çıkışıyla birlikte Protestanlaştırıldılar. Dolayısıyla günümüzde Doğu Hıristiyanlığı denildiğinde ilk baştaki yapıdan farklı bir biçime bürünen, homojen olmayan bir yapıyla karşılaşılır. Ortodokslar, Katolikler ve Protestanlar hâlihazırda Doğu Hıristiyanlığını oluştururlar. Ayrıca geleneksel Doğu

Hıristiyanlarının sayısı gitgide azalmakta ve bunlar batıya göçmektedirler.

İşte bu kapsamda *Milel ve Nihal Dergisi* bu sayısını Doğu Hıristiyanlığı konusuna tahsis etmiştir. Doğu Hıristiyanlığı özel sayısında okuyucu her biri akademik olarak dopdolmuş ve uzmanlarınca kaleme alınmış olan yedi ayrı makale bulacaktır. “Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm” makalesinde Bekir Zakir Çoban önemli bir tartışmaya temas etmekte, Monofizitizm’in teolojik ve siyasi boyutuna vurgu yapmakta, bu kavramla ilgili olarak Doğu Roma İmparatorluğundaki anlayışlara dikkat çekmektedir.

Ahmet Türkan “Başlangıcından Günümüze Kudüs Latin Patrikliği” başlıklı makalesinde 1099 yılında Kudüs’te kurulmuş ve son yüzyıllara kadar etkinliğini ve varlığını sürdürmüş olan Kudüs Latin Patrikliğinin ortaya çıkışını, yapısını, diğer kiliselerle ilişkisini ve nihayetinde günümüzdeki durumunu ortaya koymaktadır. Ayrıca Türkan, Milel ve Nihal Geleneği bağlamında “Anahtarını İki Müslüman Ailenin Koruduğu Kilise: Kıyamet Kilisesi” adlı metni de yayına hazırlamıştır.

Şir Muhammed Dualı “Rus Ortodoks Kilisesi’nin Siyasi Tarihi” başlıklı makalesinde Ortodoksluğun Rus topraklarına girişini, onun siyasal ve sosyal olaylarla ilişkisini, Ortaçağ ve modern dönemlerdeki tutumunu ve durumunu, bu kapsamda kilise ile devlet arasında ortaya çıkan meseleleri irdelemektedir.

Kendisi de bir Süryani Metropoliti olan Melki Ürek, “Süryanilerin Tarihi ve Sosyolojik Yapısı” başlığı taşıyan makalesinde Süryanilerin tarihine temas ettikten sonra özellikle son yüzyıllarda Doğu Hıristiyanlığı söz konusu olduğunda sık sık gündeme gelen bazı kavram kargaşalarına temas etmekte, Süryanilerin Hıristiyanlığa geçişine değinmekte ve günümüzdeki durumlarına ilişkin bilgiler vermektedir.

Münir Yıldırım ise “Afrika’da Kadim Bir Kilise: Etiyopya Ortodoks Kilisesi” başlıklı çalışmasında Doğu Hıristiyanlığının en kadim ve özgün kiliselerinden biri olan Etiyopya Kilisesi’ni tarihten günümüze kadarki özellikleriyle gözler önüne sermektedir. Bu çerçevede yazar Etiyopya Kilisesi’nin inanç, ibadet, gelenek, kilise organizasyonları ve hiyerarşik yapılarına ilişkin anlayışlarını ele almaktadır.

“Doğu Hıristiyanlarının Bugünkü Durumuna Genel Bir Bakış” başlıklı makalesinde Ramazan Adıbelli Doğu Hıristiyanlığı kavramıyla

ilgili tartişma ve görüşleri ortaya koymakta, günümüzdeki Doğu Hıristiyanlığını değişik perspektiflerle ayrıntılı olarak incelemekte, yaşadıkları ülkelere ve nüfus yapılarına ilişkin bilgiler vermektedir.

Son olarak Zafer Duygu, "Zuknin Manastırı Süryani Kroniği (775) zelinde İslam İdâresi Altındaki Hıristiyanlarda 'Din Değiştirme' Meselesi" başlıklı makalesinde VIII. yüzyıla ait bir Süryani belgesine dayalı olarak Müslüman idareleri altındaki Hıristiyanların din değiştirmeleri meselesini irdelemektedir. İçeriden bir bakış açısını gündeme getiren bu çalışmadan Doğu Hıristiyanlarının din değiştirme olgusuna ilişkin tartişmaları hakkında bilgi edinmek mümkündür.

En nihayetinde, bu makalelerden maada, kitap tanıtımlarıyla *Milel ve Nihal Dergisi*'nin "Doğu Hıristiyanlığı" zel sayısına katkıda bulunan ge akademisyenler; Ramazan Turgut, Bilal Toprak, Musa Osman Karatosun ve Yeşim Akbıyık'a da emeklerinden dolayı teşekkür borçlu olduğumuzu ifade etmek isterim.

Böylesine zor, çetrefilli bir meselede yazılılarıyla ve emekleriyle bize destek veren herkese teşekkür ederken, akademi dünyasını ve ilgilenenleri "Doğu Hıristiyanlığı" ile baş başa bırakıyoruz.

Kadir Albayrak

Ἡ ΕΥΝΟΛΟΓΩΣ ἉΓ. ΠΑΤΕΡΩΝ



ΠΙΣΤΩ ΕΙΣ ἓΝ ἄΓ. ΠΑΤΕΡΑ ΠΑΝΚΡΑΤΟΡΑ, ΠΟΙΗΤΗΝ ὙΡΑΝΟΥ ΚΑΙ ΓΗΣ
ΟΡΑΖΗΝ ΤΕ ΠΑΝΤΩΝ ΚΑΙ ΔΟΡΑΖΗΝ ΚΕΙΣ ἘΝΑΚΗΝ ἘΣΧΗΝ ὉΝ ΥἴΟΝ
Τῶ ὉΥ ὉΥ ΜΟΓΕΝΗ, ὉΝ ἘΚ Τῆ ΠΡΟΣΓΕΝΗΘΕΝΤΑ ΠΑΤΕΡΩΝ ὉΝ ΔΙΩΝ
ΦῶΣ ΕΚ ΦῶΣ ΘΕΟῦ ἌΛΗΘΙΝ ὉΝ ἘΚ ΘΕΟΥ ἌΛΗΘΙΝ ὉΝ ΓΕΝΘΕΝΤΑ, Ὁ
ΠΟΙΗΘΕΝΤΑ ὉΜΟΙΟΝ Τῆ ΠΑΤΡΙ ΔΙ' Ὁ Τ ΠΑΝΤΑ ΕΙΣ ἘΝ Ὁ ΔΙ' ἩΜΑΣ Ὁ
ΔΥΘΡΩΠΟΝ ΔΑ Τῆ ἩΜΕΤΕΡΩΝ ΣΤΡΙΑΚΤΕΛΟΝΤΑ ΚΑΙ ὉΝ ὉΝ
ΚΑΙ ΚΑΘΕΝΤΑ ἘΚ ΓΝΩΜΕΣ ὉΝ ΚΑΙ ὉΝ Τῆ ΠΑΘΕΝΤΑ ΚΕΝΑΘΕ
ΠΗΣΑΤΑ, ΣΑΥΡΩΘΕΝΤΑ Τῆ ὙΠΕΡ ἩΜῶ ἘΠΙ ΠΟΝΤΙΣ ΠΙΛΑΤΟΥ
ΚΑΙ ΠΑΘΟΝΤΑ, ΚΑΙ ΤΑΦΕΝΤΑ...

Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm

Bekir Zakir OBAN*

Eastern Churches and Monophysitism

Citation/©: oban, Bekir Zakir, (2013). Eastern Churches and Monophysitism, Milet ve Nihal, 10 (2), 13-27.

Abstract: Monophysitism is one of the first important schisms in early Christianity. Monophysite tradition, which caused a division between Eastern Churches and Greek Orthodox and Catholic Churches, has theological and political aspects. This article aims to comment the monophysite controversy via these two aspects.

Key Words: Monophysitism, Eastern Churches, the Council of Chalcedon



Atıf/©: oban, Bekir Zakir, (2013). Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm, Milet ve Nihal, 10 (2), 13-27.

Öz: Monofizitizm, Hıristiyanlıktaki ilk önemli ihtilaflardan biridir. Doğu kiliseleri ile Ortodoks ve Roma Katolik Kilisesi arasında günümüze uzanan bir ayrılığın nedeni olan monofizit geleneğinin teolojik ve siyasi tarafı bulunmaktadır. Bu makalenin amacı monofizit düşüncesinin bu iki yönü üzerine bir değerlendirme yapmaktır.

Anahtar Kelimeler: Monofizitizm, Doğu Kiliseleri, Kadıköy Konsili

* Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı. [bekirzakir@hotmail.com]

Giriş

Hristiyanlık, başlangıçta Yahudilik içerisinde bir hareket iken Roma İmparatorluğu sayesinde geniş bir yayılma sahası bulmuştur. Bununla birlikte, Roma İmparatorluğu ile Hristiyanlık arasındaki ilişkinin her iki taraf için de avantajlar ve dezavantajları beraberinde getirdiği söylenebilir. Hristiyanlık riskli bir partnerle, siyasi gle tanışmış ve byylece -özellikle İstanbul Kilisesi için konuşacak olursak- Kilise, zaman zaman ona yn vermekle birlikte devletin kontrolü altına girmiştir. Diğer yandan, İmparator Constantine'nin Hristiyanlığa serbestlik tanınması ve desteklemesiyle İmparatorluk yeni bir birleştirici gce sahip olmuş, fakat aynı zamanda kendini bitmek tükenmek bilmeyen teolojik ihtilafların içinde bulmuştur. Üstelik artık teoloji, siyasi ihtilafların kendini gösterme biçimlerinden biridir. Dolayısıyla monofizitizm sorunu hem Hristiyanlık tarihindeki teolojik tartışmalar hem de mezhepsel ayrılığın siyasi kökenleri bakımından çok tipik bir örnek teşkil etmektedir.

İnanç konusundaki ihtilaflar daha öncesine dayanmakla birlikte, 451 yılındaki Kadıköy Konsili diğer Doğu Kiliselerini İstanbul Kilisesinden önemli ölçüde ayırmış ve bu ayrılık günümüze kadar devam etmiştir. Roma ve İstanbul Kiliseleri "monofizitizm" olarak adlandırdıkları inançtan dolayı bu kiliseleri heretik saymışlardır. Fakat teolojik farklılık bu ayrılığın sadece bir yönü, belki de görünen yönüdür. Tanrı ve insanın aynı bedende nasıl bir arada bulunabileceği etin bir mevzu olarak çok farklı fikirlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Monofizitizm diye bilinen öğreti de buna dair bir açıklama veya inançtır. Fakat Roma, İstanbul ve Diğer Doğu Kiliselerinin birbirleriyle ilişkileri; farklı bölgeler arasındaki anlayış farkı; sonradan Bizans adıyla anılan Doğu Roma İmparatorluğunun i meseleleri ve politikaları göz önüne alınmadan monofizitizmin anlaşılması olduğa zordur. İşte bu makalede bizim yapmaya çalışacağımız Şey; bahsettiğimiz bu iki yönü göz önüne alarak monofizit öğretinin mahiyeti, nedenleri ve etkileri üzerine bir değerlendirme yapmaktır.

Monofizit Teoloji ve Tartışmalar

Hz. İsa'nın hayatı ve öğretisi hakkında İncillere bakıldığında aslında onun farklı bir inanç ortaya koymadığı, fakat fazla Őekilci hale gel-

miş olan dindarlık anlayışına karşı maneviyatı ve samimiyeti vurguladığı görülür. Hatta İncillere göre o, tebliğini sadece Yahudilerle sınırlamıştır.¹ “Tanrı’nın oğlu” gibi kavramlar da zaten Yahudi geleneğinde bilinen ve kullanılan tabirlerdir. Fakat bu “yeni inanç” özellikle Pavlus’la birlikte gittikçe Yahudilik’ten uzaklaşmış ve sonuçta müstakil bir din haline gelmiştir. İlk Hıristiyanlar İsa’nın bahsettiği “göklerin egemenliği”nin gelişinin, yani kıyametin kopuşunun an meselesi olduğuna inanmışlardır. Dolayısıyla kilise teşkilatlanması, kutsal metinlerin tespiti ve teolojinin şekillenmesi ancak beklenen kıyametin hemen gelmeyeceği anlaşıldıktan sonra üzerinde yoğunlaşılacak mevzular olmuştur. Bir diğer önemli husus ise Constantine’e kadar Hıristiyanlığın zaman zaman şiddetlenen bir baskıya maruz kalmasıdır. Ölüm kalım mücadelesi veren Hıristiyanların teolojik fantazilerle uğraşacak hali yoktur. Ne zamanki Hıristiyanlık Roma imparatorluğunda önce serbest bırakılmış ve akabinde resmî din haline gelmiştir, bundan itibaren teolojik tartışmalar da hız kazanmıştır.

Pavlus Hıristiyanlığı’nın merkezinde İsa’nın Tanrılığı, yani enkarnasyon öğretisi vardır.² Yahudiliğe ve İslam’a göre Tanrı-Âlem ilişkisinde Hıristiyanlığın en farklı tarafı da bu enkarnasyon öğretisidir. Yani diğer iki dinde Tanrı insanla söz (vahiy) ile iletişim kuruyorken Hıristiyan teolojisine göre söz Tanrı’nın bedenlenmiş hali olarak dünyaya gelmiştir. Bu öğreti Hıristiyanlığın en otantik taraflarından birini oluşturmakla birlikte doğal olarak hayli çetin tartışmalara ve ayrılıklara da neden olmuştur. Temel mesele Tanrı ve insanın bir bedende nasıl bir arada bulunabileceği sorunudur. İşte monofizitizm de dâhil olmak üzere Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarındaki en zorlu tartışmalardan biri bu Tanrı-insan birliği, yani İsa’da beşerî ve ilahî tabiatın ne şekilde bir arada bulunduğu meselesidir. İlk yedi ekümenik konsilin (sonradan geçersiz sayılan ve “Haydutlar Konsili” olarak isimlendirilen II. Efes Konsili de dâhil) neredeyse tamamının bu kristolojik mevzu ile ya doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili olması meselenin ne kadar zor ve çekişmeli olduğunun göstergesidir.³

¹ Matta, 15: 24.

² Bkz. Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara, 2001.

³ Bkz. Norman P. Tanner, *Decrees of Ecumenical Councils*, Sheed & Ward, Washington, 1990.

Monofizitizm ile ilgili literatür, isimler ve görüşler arasında kaybolmaya yetecek derecede karışıktır. Fakat konuyu daha basit ve anlaşılır kılmak için şu iki hususu baştan belirtmek yerinde olacaktır:

1) Her ne kadar çoğunlukla *monofizitizm* (tek tabiatçılık) ve *diyofizitizm* (iki tabiatçılık) şeklinde bir genelleme yapılıyor ise de aslında her iki görüş de iki tabiatı, yani İsa'da beşerî ve ilahî olmak üzere iki tabiat bulunduğunu kabul eder. Bununla birlikte monofizit teoloji, genel olarak ifade edecek olursak, sonradan beşerî yönün ilahî tabiat içinde kaybolduğunu, adeta absorbe edildiğini savunur.

2) Yine her ne kadar *monofizitler* veya *monofizitizm* diye bir teolojiden bahsediyor isek de, bu yekpare bir teolojik anlayış değildir. "Monofizit teolojiler" demek belki daha uygundur. Zira daha keskin olandan daha ılımlı olana uzanan birçok monofizit görüş söz konusudur.⁴

Kristolojik tartışmaların ne zaman başladığına dair kesin bir tarih vermek elbette zordur. Ama İsa ve teslis ile ilgili düşünce ve inanç farklılıklarının Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarından itibaren az veya çok var olduğu söylenebilir.⁵ Giriş kısmında da bahsettiğimiz üzere, keskin bir biçimde ayrılığa neden olması Kadıköy Konsili ile birlikte vuku bulsa da monofizit anlayışın konsilden bir asır öncesine, yani IV. yüzyıla kadar dayanan bir tarihi olduğu anlaşılmaktadır. Monofizitizmi Kadıköy öncesi ve sonrası şeklinde iki tarihsel kısma ayırmak ve öncesinin daha çok dinî, sonrasının ise daha çok siyasî özellik taşıdığını söylemek mümkündür.

⁴ Monofizit teolojiler hakkında bkz. A. A. Luce, *Monophysitism: Past and Present*, London, 1920; A. Van Roey - P. Allen, *Monophysite Texts of the Sixth Century*, Leuven, 1994; G. Krüger, "Monophysitism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, Edinburg 1994, vol. 8, ss. 811-817; W.H.C. Frend, "Monophysitism", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, MacMillan Publishing, New York, 1987, vol. 10, ss. 66-68; J. Chapman, "Monophysites and Monophysitism", *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, Retrieved May 11, 2013 (<http://www.newadvent.org/cathen/10489b.htm>).

⁵ Teslis doktrini ve Hıristiyan itizallerindeki etkisi konusunda bkz. Mehmet Aydın, "Hıristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hıristiyan İtizalleri", *İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 5 (1982), ss. 141-156. Kopt Kilisesindeki tartışmalar konusunda bkz. Mustafa Erdem, "Monofizit Kiliselerinde Din Anlayışı (Kıpti Kilisesi Örneği)", *Dinler Tarihi Araştırmaları-II (Sempozyum: 20-21 Kasım 1998, Konya)*, Ankara, 2000, ss. 89-97.

Bilindiği üzere, Hıristiyanlık tarihindeki ilk ciddi bölünme tehlikesi Aryus (ö. 336) ve görüşleri ile kendini göstermiştir. İsa'nın "yaratılmış" olduğu düşüncesi (ki bu düşünce mantıksal sonucu itibariyle 'İsa Tanrı değildir' demektir) ile İskenderiye'de ortaya çıkan ve önemli ölçüde taraftar bulan Aryus'la en ciddi mücadeleyi, sonradan "kilisenin direği" sıfatı layık görülen İskenderiye Patriği Athanasius (ö. 373) vermiştir. Aryus probleminin üstesinden gelmek amacıyla toplanan I. İznik Konsili (325) Hıristiyan inanç esaslarını belirlemiş ve Aryus ihtilafını Baba ile Oğul'un "aynı özden" geldiğini ifade eden *homoousios* şeklinde bir anahtar kavram ile çözmüş gözükse de konsil kararlarından bazıları, özellikle de *homoousios* kavramı başka kristolojik tartışmaların kaynağı olmuştur.⁶ Evet, Baba ile Oğul "aynı özden"dir, peki insan İsa nasıl açıklanacaktır? İşte bu soruya İskenderiye'de eğitim görmüş Suriyeli piskopos Apollinaris (ö. 390) İsa'nın tekliği ile cevap verir. Apollinaris, İsa'nın yaratılmadığı ve Tanrı olduğu konusunda Aryus'a karşı çıkmakta Athanasius'la hemfikirdir, fakat İsa'nın beşerî doğası hususunda ondan ayrılmıştır. Zira Apollinaris'e göre İsa'nın bedeni sadece canlı bir bedendir, diğer insanlar gibi akıl ve özgür iradeye sahip değildir, çünkü o İlahî Logos'tur, yani tamamen Tanrısal bir tabiata sahiptir. Monofizit öğretinin özü diyebileceğimiz bu formüle göre kutsal metinlerde "söz" ile "beden" arasında bir farklılık yoktur ve İsa'da tek enerji, tek tabiat ve tek şahsiyet vardır. Apollinaris'in bu düşüncesi önemli bir yankı bulmuşsa da başka kilise babaları tarafından şiddetle eleştirilir ve 381'deki İstanbul Konsili'nde Apollinaris ve görüşleri mahkûm edilir.⁷

Fakat bu mahkûmiyet söz konusu düşünceyi sona erdirememiş bilakis daha fazla tanınarak yayılmasına neden olmuştur. Bundan sonra monofizitizmin Kadıköy Konsili öncesi son aşaması gelir. Birbirini tetikleyen tartışmalar sonunda saflaşma daha belirginleşir. İstanbul Patriği Nestorius (ö. 450) "birlik" anlayışına karşı İsa'da beşerî ve ilahî yönün keskin biçimde ayrıldığı bir görüş ortaya atar. Ona göre İsa'da ilahî ve insanî yön ayrı ayrı bulunmaktadır, yani İsa bir yanıyla insan diğer yanıyla Tanrı'dır. Meryem'in doğurduğu sa-

⁶ Aryus ihtilafı konusunda kapsamlı bir çalışma için bkz. Richard L. Rubenstein, *İsa Nasıl Tanrı Oldu*, çev. C. Demirkan, İstanbul, 2004.

⁷ Apollinaris ve görüşleri hakkında bkz. Frend, "Monophysitism"; Peter Stravinskias, "Apollinarianism", *Catholic Dictionary*, Huntington, 1993, s. 77.

dece bir insandır. Dolayısıyla Meryem sadece “İsa’yı doğuran” (*kris-totokos*)’dır. Nestorius’un en hararetli muhalifi ise Athanasius’tan sonra İskenderiye Kilisesi’nin başına geçen en kudretli patrik olan Cyrill (ö. 444)’dir. Cyrill, Apollinaris kadar keskin hatlarla değilse de, İsa’da Tanrısal ve beşerî tabiatın birliğini savunan bir görüşe sahiptir. Bu ikili arasındaki tartışma iyice şiddetlenip karşılıklı aforozlar başlayınca ekümenik bir konsil toplanmasına karar verilir. Konsil sürecinde ve sonrasında bazı karışıklıklar meydana gelmişse de (zira toplantılara ve kararlara bakılacak olursa iki taraf da kendi konsilini yapmış gibi gözükmektedir⁸) sonuçta Nestorius ve görüşleri mahkûm edilir, Meryem’in İsa’yı doğuran değil Tanrı-doğuran (*Teotokos*) olduğu açıklanır. Böylece ortaya paradoksal bir durum çıkmıştır. Yani diyofizitizme daha yakın olan Nestorius öğretisi mahkûm edilmiş daha ılımlı da olsa monofizit görüş konsilden galibiyetle çıkmıştır. Fakat bu durum takip eden konsillerle “telafi” edilecektir. Nestorius’a tek tepki Cyrill’den gelmemiştir. Monofizit teolojinin önemli isimlerinden biri, hatta daha sonraki dönemlerde adı monofizitizmle özdeşleşen Eutyches (ö. 456) bunlar arasında en önemlisidir. İstanbul’da bir manastırın başrahibi olan Eutyches, Nestorius’un görüşlerinin tam zıddını savunur ve İsa’nın tabiatındaki ikiliğe karşı çıkıp bunların tek tabiatla birleşmiş olduğunu iddia eder. Eutychianizm olarak bilinen bu görüşe göre onun insanî doğası “bir damla balın denizde erimesi gibi” ilahî tabiat içerisinde kaybolmuştur.⁹

İstanbul Başpiskoposu Flavian (ö. 449) kilise sinodunu toplayarak Eutyches’i görevden alır ve aforoz eder. Fakat Eutyches’in de sarayda önemli bağlantıları vardır. Çıkan karışıklığa bir son vermek amacıyla İmparator II. Theodosius’un emriyle Efes’te ikinci bir konsil toplanır. Cyrill’in yerine İskenderiye Patriği olan Dioscorus (ö. 454) da konsilin baş aktörlerindedir. 449 yılında gerçekleştirilen bu konsilden de bir önceki gibi aslında monofizit görüşün galip çıktığı söylenebilir. Zira konsil sonucunda Eutyches görüşlerinden vazgeçmiş ya da uzlaşmacı bir tavır almışsa da sonuçta Flavian görevden alınır. Fakat Efes’teki bu konsilin hemen ertesinde Papa I. Leo (ö. 461)’nin müdahalesi ve II. Theodosius’un yerine Marcion’un İmpa-

⁸ Bkz. Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, çev. N. Hiçyılmaz, İstanbul, 2005, ss. 63-64.

⁹ Krüger, “Monophysitism”, s. 817.

ratorluk tahtına geçmesiyle birlikte işler tersine döner. II. Efes Konsili “Haydutlar Konsili” olarak nitelenir ve geçersiz sayılır. Dahası Kadıköy’de toplanan ekümenik konsille Dioscorus ve monofizit düşünce mahkûm edilir; “İsa’da karışma, değişme ve bölünme olmaksızın ayrılmaz biçimde insanî ve ilahî iki tabiat olduğu” inancı ilan edilir.¹⁰ Monofizit öğretisi taraftarlarının ve dolayısıyla Doğu Kiliselerinin önemli bir kısmının geri dönülemez biçimde İstanbul ve Roma’dan ayrılması kesinleşir. İleri de bahsedeceğimiz üzere bizzat imparatorlar tarafından çeşitli defalar uzlaştırma girişimleri olmuşsa da bunların hiçbiri başarılı olamamıştır. Zira mesele sadece teolojik bir farklılık değildir. Fakat bu kısma geçmeden monofizit teoloji ile ilgili son bir hususu belirtmek yerinde olacaktır.

Her ne kadar mesele insanî ve ilahî tabiat şeklinde bir ayrım üzerinden tartışılıyor gibi gözükse de kristolojideki bu çetin tartışma çok daha ayrıntılıdır. Detaylarına girmeden ifade edecek olursak; üç temel kavramın en azından yukarıda bahsettiğimiz ve konsillerde tartışma konusu olan mevzuda anahtar rolü oynadığını söyleyebiliriz: *prosopon*, *hypostasis* ve *physis*.

Prosopon; Grekçe “yüz/surat” anlamında bir kelimedir. Aynı zamanda Yunan tiyatrosunda çeşitli karakterleri canlandırırken oyuncuların taktığı maske anlamına gelir. Pavlus’un İsa’dan bahsederken de kullandığı bir ifadedir.¹¹ Teolojik anlamda ise bu kavram İsa’nın görünüşü, tezahürü, insan olarak yaşayan İsa anlamındadır.

Hypostasis; bazen *prosopon* ile karıştırılan ya da birbiri yerine kullanılan bu terim ise Grekçede “var olma”, “bir şeyi ayakta tutan, destekleyen, bir şeyin kendisiyle var olduğu şey” anlamlarına gelen bir kelimedir. İznik kredosunda üç *hypostatis*’in bir özde (*ousia*) birleştiği ifade edilir.¹² Sonradan “hipostatik birlik” (*hypostatic union*) şeklinde de bir kullanım söz konusudur. Bu da teslisin unsurlarından her birini, dolayısıyla bir varlık olarak İsa’yı da ifade eder.¹³

¹⁰ Bkz. Tanner, *Decrees of Ecumenical Councils*, ss. 77-103.

¹¹ II. Korintliler, 4: 6.

¹² İznik Konsili kararları için bkz. Tanner, *Decrees of Ecumenical Councils*, ss. 5-19.

¹³ Peter Stravinskias, *a.g.e.*, s. 395. Hypostatic union ile ilgili geniş bilgi için bkz. John Lamont, “The Nature of Hypostatic Union”, *HeyJ*, XLVII (2006), pp. 16-25.

Physis; “mahiyet/doğa/tabiat” anlamına gelen bu terim ise ilahî ve insanî yön açısından en önemli kavramdır.

Prosoyon'a tarihsel kişilik; *Hypostatis*'e varlık ve *Physis*'e tabiat diyecek olursak; Chapman'ın yaptığına benzer şekilde¹⁴; İsa'nın Tanrısalsal ve insanî doğası arasındaki tartışmayı iki tabiatın keskin bir şekilde ayrıldığı Nestoryanizm bir tarafta; birliği savunan monofizitizm diğer uçta ve ortasında da diyofizitizm şeklinde bir sema ile ifade etmek mümkündür:

Nestorianizm: tek tarihsel kişilik – iki varlık – iki tabiat

Diyofizitizm: tek tarihsel kişilik – tek varlık – iki tabiat

Monofizitizm: tek tarihsel kişilik – tek varlık – tek tabiat

Doğu Roma İmparatorluğu, Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm

Graham Fuller *İslamsız Dünya* adlı kitabında Amerikalılara şu soruyu sorar: bir sabah kalktınız, İslam diye bir din yok, hiç olmadı. Dünya daha iyi ve daha barışçıl bir yer olur muydu? Cevabı “hayır”dır Fuller'in. Zira mesele sadece bir din meselesi değildir, Doğu ile Batı arasındaki tarihsel, kültürel, siyasî, ekonomik farklılıktır.¹⁵ İşte dinî ihtilafların tarihine bakıldığında da eğer bu unsurlar göz önüne alınmazsa, mesele sadece uçsuz bucaksız ve anlamsız teolojik tartışmalardan ibaretmiş gibi görülebilir. Bu durum Hıristiyanlık içindeki ayrılıklar için de fazlasıyla geçerlidir. Hıristiyanlık Kudüs'ten başlayarak dünyaya yayılmıştır ve siyasî, kültürel farklılıklar aradaki ihtilafların ortaya çıkmasında önemli bir etkidir. İlk on asra bakacak olursak Doğu (İstanbul) ve Batı (Roma) arasında İmparatorluğun başkentleri olmaları hasebiyle farklılıktan öte bir rekabet mevcuttur. Bunun yanında bir de Doğu Roma içerisinde farklılıklar söz konusudur. Buradaki merkezlerin en önemlileri ise İskenderiye, Kudüs ve Antakya'dır.¹⁶

Roma ve İstanbul arasındaki çekişme sonuçta iki kilisenin kesin olarak ayrılmasıyla sonuçlanmıştır. Sorun tabii ki sadece Kutsal Ruh'un Baba'dan mı yoksa “Baba ve Oğuldan” mı çıktığı (*filioque*) sorunu değildir. Hıristiyan dünyasının liderliği meselesidir. Bunun

¹⁴ J. Chapman, “Monophysites and Monophysitism”.

¹⁵ Graham E. Fuller, *İslamsız Dünya*, çev. Hasan Kaya, İstanbul, 2010.

¹⁶ Hatta tarihte bu beş kilisenin (Roma, İstanbul, İskenderiye, Antakya ve Kudüs) eşgüdümle tüm Hıristiyanları yönetmesi gerektiği şeklinde bir anlayış (*pentarchy*) da savunulmuştur. Bkz. William J. La Due, *The Chair of Saint Peter: A History of the Papacy*, Orbis Books, New York, 1999, s. 80.

dışında, az önce belirttiğimiz gibi, Doğu Roma'nın da bir "Doğu"su ve "Batı"sı vardır ve Doğu kiliseleriyle İstanbul arasındaki çekişmenin monofizitizmle çok yakından bir alakası mevcuttur. Kuzey Afrika söz konusu olduğunda ise Aryus ihtilafı İstanbul'a duyulan tepkinin ilk önemli tezahürü sayılabilir. Aryusçu tepkinin ardından da monofizitizm benzer bir işlev görmüştür. Aziz Atiya monofizit teolojinin bu tarafını şöyle ifade eder:

"Doğu'da monofizitizmin yükselmesine, Mısırlı koptlar öncülük etti. Bu öncülük, İmparator Jüstinyen (527-565) döneminde doğuya ulaşan Bizans emperyalizmine karşı Mısır'da baş gösteren milliyetçi tepkinin ifadesi olarak anlaşılmalıdır."¹⁷

Hıristiyanlık tarihi içerisindeki önemi bir yana, İskenderiye Mısır medeniyetinin mirasçısı olması ve Antik Yunan'dan beri entelektüel canlılığı ile bilinen bir yerdir. İlk üç konsilde İskenderiye kilisesinin önemli bir ağırlığı vardır.¹⁸ Fakat Kadıköy Konsili ile Kopt Kilisesi İstanbul'la kopma noktasına gelmiştir. Kadıköy Konsili sadece monofizit düşüncenin mahkûm edilmesi bakımından değil, Bizans'ta din-devlet münasebetleri, Roma-İstanbul ve diğer Doğu Kiliseleri ile İstanbul arasındaki ilişkiler açısından da önemli bir dönüm noktası olmuştur. Kadıköy Konsili öncesinde Papa I. Leo İstanbul Patriği Flavian'a Roma'nın görüşlerini içeren bir mektup göndermiştir ki, bu mektubun konsil kararları üzerinde önemli bir etkisi olduğu pek çok kişi tarafından dile getirilir. Özellikle Katoliklerin iddialarına göre konsilden çıkan "İsa'da, karışma, değişme ve bölünme olmaksızın, hem beşerî hem ilahî iki tabiat bulunduğu" kararı Leo'nun görüşlerini teyidden ibarettir.¹⁹ Fakat konsilde Roma ile İstanbul arasında önemli bir anlaşmazlık ortaya çıkmıştır. Bu da konsilin 28. kanonu ile ilgilidir ve Roma Kilisesi bu maddeyi asla kabul etmemiştir. Bu kanon, Roma'nın öneminin Leo'nun iddia ettiği gibi Petrus'tan değil imparatorluğun başkentliğini yapmış olmasından kaynaklandığını; İstanbul'un "Yeni Roma" olduğunu,

¹⁷ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 87.

¹⁸ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 73.

¹⁹ Bkz. La Due, *a.g.e.*, s. 52, 53; Leo'nun Eutyches' hakkında Flavian'a yazdığı bu mektubun metni için bkz. Tanner, *Decrees of Ecumenical Councils*, ss. 77-82.

dolayısıyla Roma ile İstanbul'un aynı statüde bulunduğunu söylemektedir.²⁰ Bu madde her iki kilise arasındaki güç mücadelesinin iyice açığa çıktığını göstermektedir ve aslında Roma'nın üstünlük iddiasına karşı İstanbul'un gösterdiği tepkiden ibarettir. Bu tepki sadece bununla kalmamış İstanbul Patriklerinin saygınlığını yükseltmek amacıyla İmparatorlara taç giydirme uygulamasının ortaya çıkmasına da yol açmıştır. Konsilin yapıldığı 451 yılı, aynı zamanda İstanbul'da Patriğin ilk kez imparatora taç giydirdiği tarihtir. Kaldı ki konsilin bu kararı aynı zamanda İstanbul ile diğer Doğu kiliseleri arasında da sorun olmuştur. Zira bu karar ile İstanbul diğer kiliselerden üstün olduğunu ilan etmektedir. Hem üstünlük ilanı hem de monofizit görüşün mahkum edilmesi monofizit kiliseleri -tabiri caiz ise- çileden çıkarmıştır. Kadıköy kararları Antakya, Filistin ve Mısır'da din adamları ve halkın galeyanına neden olmuştur.²¹ Hatta bazılarında göre Kadıköy'deki bu kararlar İznik Konsili'nin İskenderiye ve Antakya lehine olan altıncı kararı açıkça çiğnenmiştir. Dolayısıyla monofizit Doğu Kiliseleri açısından aslında Kadıköy Konsili'ne karşı çıkmak İstanbul'un üstünlüğüne ve önceliğine karşı çıkmaktır.²² Aziz Atiya bunu "Mısır kilisesinin doğuşu" olarak niteler.²³ Kaldı ki, Kadıköy sonrasında Mısır'da daha sonra yaşanan gelişmeler, yani Dioscorus'un yerine İstanbul tarafından atanan patrik

²⁰ İlgili madde ve tartışmalar için bkz. George Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. F. Işıltan, Ankara, 1981, s. 55; Paul Lemerle, *Bizans Tarihi*, çev. Galip Üstün, İstanbul, 2005, s. 41. Kadıköy Konsili sonrası Hıristiyan teolojisi konusunda bkz. Aaron Riches, "After Chalcedon: The Oneness of Christ and the Dyothelite Mediation of His Theandric Unity", *Modern Theology*, 24:2 April 2008, ss. 199-224.

²¹ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 813. Şu hususu da hatırdan tutmak gerekir ki, Kadıköy Konsili sonuç itibarıyla İmparatorluğun topladığı bir konsildir ve konsiller steril ortamlarda herkesin görüşlerini özgürce ifade ettiği toplantılar değildir. II. Vatikan Konsili'ne kadar tüm konsillerde her zaman bir güç ve baskı ortamı mevcuttur. Bunun tipik örneğini Aziz Atiya, Efes Konsili örneğinde anlatır. Bkz. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 63.

²² G. Krüger, "Monophysitism", ss. 811-817.

²³ Bkz. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 75. Atiya'nın monofizit kopt inancını tarif edişi de dikkat çekicidir. Atiya "Koptlar, insani ve tanrısal olmak üzere İsa'nın iki doğasını açıkça kabul eder, ancak bu iki doğanın tek bir bünyede karışma, bozulma ve değişme olmadan mistik bir biçimde birleştiğine inanırlar" der (*a.g.e.*, s. 88.). Oysa bu tanım Kadıköy Konsili kararıyla neredeyse aynıdır ki, bu durum da herhalde meselenin teolojik yönünün çok da önemli olmadığını bir gösteresidir. Monofizit inancın Süryani Kilisesi ile ilişkisi hakkında bir çalışma için ise bkz. Turhan Kaçar, "Erken Bizans Döneminde Doğu: Süryani Monofizitliğinin

ve Koptların onu kabul etmeyerek kendi patriklerini seçmeleri ve sonraki süreç de vakıanın teolojik olmaktan ziyade siyasal tarafının ağır bastığını göstermektedir.²⁴

Bununla birlikte, İmparatorluğun tahıl ambarı olan Mısır ve Doğudaki diğer stratejik monofizit kiliseler Bizans için kolayca gözden çıkarılabilecek yerler değildir. Ayrıca teolojik farklılık siyasi ayrılmayı kolaylaştırıcı bir unsur olduğu gibi, bu tür karışıklıklar da imparatorluğun enerjisini harcamaktadır. Bu yüzden Kadıköy'ün yarattığı ötekileştirici ve baskıcı etki sonraki pek çok teşebbüsle giderilmeye çalışılmıştır. İmparator Zeno (474–491) bu ayrılığa son vermek ve belki de orta bir yol bulmak amacıyla İstanbul Patriği Acacius'un da yardımı ile 482'de Kadıköy Konsili kararlarını nispeten yumuşatan ve *Henotikon* adı verilen bir birleşme deklarasyonu yayınlar. Justinian (527–565) monofizitlerle Kadıköy Konsili kararlarını benimseyenleri uzlaştırma amacıyla, monofizit teolojinin azılı düşmanları olan, Antakya ekolünden üç yazarın eserlerinin (*tria kephálaia*) II. İstanbul Konsili'nde (553) resmen mahkûm edilmesini sağlar. Daha sonra Heraclius (610–641) söz konusu teolojik ayrılığa bir nihayet vermek için İstanbul Patriği Sergius'un da yardımıyla, monofizitizmi biraz daha yumuşatacak yeni bir formül olan *monoenergizm* (İsa'da iki tabiat fakat tek bir enerji bulunduğu) biçiminde bir fikir ortaya atar ve 638'de bu formülü içeren ve *Ecthesis* adıyla bilinen bir uzlaşma metni hazırlar. II. Constance (642–668) 648'de monofizitizmle ilgili her tür tartışmayı yasaklayan bir ferman olan *Typos*'u yayınlar. IV. Constantine (668–685) monofizitizm sorununu çözmek için altıncı ekümenik konsil olan III. İstanbul Konsili'ni (680–681) toplar. Konsilde *monotelitizm* (İsa'da iki tabiat fakat tek irade bulunduğu iddiası) ve *monoenergizm* mahkum edilir. Fakat monofizit ayrılığı gerek monofizitizmi revize veya mahkûm ederek, gerekse Batı'ya monofizitizmi kabul ettirmek suretiyle çözmeye çalışan bu girişimlerden hiçbiri başarılı olamamıştır.²⁵

VII. yüzyıla gelindiğinde Bizans ve Doğu kiliselerinin kaderini değiştiren İslam fetihleri başlar. 635'te Şam, 642'de İskenderiye

Doğuşu", I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, Şanlıurfa, 2006, 106-118.

²⁴ Bkz. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 89 vd.

²⁵ Bu uzlaştırma çabaları ile ilgili bkz. Bekir Zakir Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, İstanbul, 2009, ss. 36-38.

Müslümanların hakimiyetine girer. İnanılmaz derecede hızlı ilerleyen İslam akınlarıyla Kudüs dahil Doğu Akdeniz tamamen Müslümanların eline geçmiştir. 663 yılında Anadolu'da beliren İslam Orduları 674'ten itibaren İstanbul surlarına dayanır.²⁶ Hıristiyan yazarların da itiraf ettiği üzere, İslam fetihleri, kendi inançlarını yaşama bakımından Doğu Kiliselerine bir rahatlık getirmiştir. Bunun en tipik örneklerinden biri monofizit teolojinin kalelerinden biri olan İskenderiye'dir. İslam fethi sonrası Koptlar İstanbul'un atadığı patriğin tahakkümünden kurtulmuş kendi patriklerini seçebilmiş ve inançlarını serbestçe yaşama, hatta kendi dillerini konuşabilme özgürlüğüne kavuşmuşlardır.²⁷

Monofizit ayrılığın daha sonraki dönemlerdeki en önemli etkilerinden biri ise Bizans'ta VIII. ve IX. yüzyıllarda yaşanan ikonoklazm krizidir. Bizans içerisindeki Doğu- Batı farklılaşmasının en önemli nedeni (veya sonucu) olan inanç farklılıklarının, aslında uzun dönem önemli krizlere ve ayrılıklara neden olan monofizitizme dayandığı görülür. Meyendorf, "ikonoklazm krizi V., VI. ve VII. yüzyıllarda Doğu Hıristiyanlığını bölen kristolojik tartışmalarla yakından alakalıdır"²⁸ derken monofizitizmi kastediyor olmalıdır. Pek çok yazar ikonoklazm sürecinde güçlü bir monofizit etki görür. Zira o zamanlar Doğu'da Grekçe konuşmayan Hıristiyanların neredeyse tamamı monofizittir. III. İstanbul Konsili (681) ikonoklazm sürecini hazırlayıcı bir etkiye sahiptir. Zira monofizitizmin kalelerinden biri olan Ermeniler arasından gelip imparatorluk tacını ele geçiren Philippikos Barnades (711-713) monofizit düşünceleri mahkûm eden III. İstanbul Konsiline olan düşmanlığını gizlemiştir. İkonoklazmın ilk işaretleri de onun döneminde ortaya çıkar. Barnades'in emriyle imparatorluk sarayından başlayarak adı geçen

²⁶ Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 115 vd. Bizans'ın Müslümanlarla ilişkileri konusunda müstakil bir çalışma için bkz. Casim Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, İstanbul, 2003.

²⁷ Bkz. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, ss. 99-104. Atiya burada ayrıca İskenderiye kütüphanesinin Hz. Ömer'in emriyle Amr ibnü'l-As tarafından yakıldığı rivayetin temelsiz olduğunu dile getirir ve o dönem kaynaklarının hiç birinde geçmeyen ve fetihden altı asır sonra ortaya çıkmış bu rivayetin reddedilmesi gerektiğini ifade eder. Bkz. *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 100, 101.

²⁸ John Meyendorf, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York, 1974, s. 42.

konsili resmeden tasvirler ve konsil kitabesi kaldırılıp yerine imparatorun ve konsilde mahkûm edilen monofizit Patrik Sergius'un resimleri konur.

Yukarıda da bahsettiğimiz üzere, Zeno'dan IV. Constantine'e kadar tüm imparatorlar, imparatorlukta dinî bir bütünlük istemektedirler ve bunun önündeki en büyük engel de monofizitlerdir. Bir başka deyişle monofizitizm Suriyeliler, Koptlar, Etiyopyalılar ve Ermenilerin Bizans İmparatorluğuna bağlılıklarını zayıflatmakta ve bunları imparatorluğa yabancılaştırmaktadır. Kendi kökenleri ve kişisel eğilimleri bir yana, III. Leo ve V. Constantine Anadolu'daki askerî potansiyelden faydalanmak için, kendilerini bunların geleneklerine pirim vermek zorunda hissetmişlerdir. Bu bölgelerin insanlarında ise Bizans Kilisesinin bozulmuşluğuna dair kuvvetli bir inanç mevcuttur. Hatta bazılarına göre III. Leo, Müslümanlar ve Doğu Hıristiyanlarıyla yakınlaşmasının önündeki en önemli engel olarak gördüğü için ikonlara saldırmıştır. Bu engeli ortadan kaldırmanın, bunların imparatorluğa bağlılıklarını veya onun egemenliğine girmelerini kolaylaştıracağını düşünmüştür ki, zaten Leo'nun nihaî amacı "inanç bakımından kenetlenmiş bir halk üzerinden sınırsız bir güce ulaşmaktır." Bununla birlikte tıpkı monofizit teolojisiyle uzlaşma çabaları gibi ikonoklazm süreci de, hem Roma hem de İstanbul anlamında Batı Kiliselerinin lehine sonuçlanmıştır.²⁹

Sonuç

Görüldüğü üzere monofizitizm sorunu (ya da ayrılığı) olarak adlandırılan meselenin teolojik ve siyasi iki önemli yönü söz konusudur. Teknik (teolojik) olarak sorun enkarnasyon öğretisinden, yani Tanrı'nın insan biçiminde yeryüzüne geldiği anlayışından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla tartışmanın özünde tarihsel İsa ile teolojideki İsa'nın nasıl telif edileceği problemi yatmaktadır. Tanrı ontolojik olarak insandan farklı bir varlık olduğuna göre insanla aynı bedende nasıl bulunuyor? İsa'da insani ve ilahi tabiatın ayrı ayrı bulunduğunu savunan diyofizit görüşün aksine monofizitler beşer tarafın başlangıçta bulunduğu, fakat sonradan bu insani yönün ilahi tabiatın içinde kaybolduğuna inanmışlardır.

²⁹ İkonoklazm krizi ve monofizitizm ile ilişkisi konusunda bkz. Bekir Zakir Çoban, "Bizans İkonoklazmının Nedenleri ve İslam Etkisi Tartışması", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII/4 (2008), ss. 117-145.

Bununla birlikte “monofizit ayrılıkçılık” sadece teolojik bir ayrılık değildir. Mesele siyasi ve sosyo-kültürel unsurları da bünyesinde barındırmaktadır. Doğu Roma İmparatorluğu’ndaki merkez-çevre gerginliği göz önüne alınmadan “monofizit ayrılıkçılık” tam olarak izah edilemez. Zira Koptlar başta olmak üzere imparatorluğun taşrasındaki pek çok Hıristiyan topluluk kendilerinin ve kiliselerinin İstanbul tarafından adeta sömürüldüğü veya ikinci plana itildiği yönünde bir hissiyata sahiptir. Bu durum onların monofizit anlayışı teolojik mahiyetinden öte adeta varoluş mücadelesinin bir aracı olarak görmelerine neden olmuştur. Diğer yandan bu tür bir farklılaşma belki de doğaldır. Çünkü İstanbul ile monofizitlerin yaşadığı bölgeler tarihsel ve kültürel geçmişleri, siyasi beklentileri ve dindarlık anlayışları açısından farklı dünyalardır. Nihayetinde keskin bir ihtilaf halini alması Kadıköy Konsili sonrasında gerçekleşse de monofizitizm sorunu sadece o dönemle sınırlı kalmayıp sonraki yüzyıllarda - ikonoklazm krizi gibi - birçok tartışmada etkili bir rol oynamıştır. İmparatorların çeşitli vesilelerle giriştikleri uzlaştırma çabaları sonuç vermemiş ve sorun günümüze dek çözülemeyen bir ihtilaf olarak gelmiştir.

Kaynakça

- Atiya, Aziz S., *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, çev. N. Hiçyılmaz, İstanbul, 2005.
- Aydın, Mehmet, “Hıristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hıristiyan İtizalleri”, *İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 5 (1982), ss. 141-156.
- Avcı, Casim, *İslâm-Bizans İlişkileri*, İstanbul, 2003.
- Chapman, J., “Monophysites and Monophysitism”, *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, Retrieved May 11, 2013 (<http://www.newadvent.org/cathen/10489b.htm>).
- Çoban, Bekir Zakir, *Geçmişten Günümüze Papalık*, İstanbul, 2009.
- _____, “Bizans İkonoklazmının Nedenleri ve İslam Etkisi Tartışması”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII/4 (2008), ss. 117-145.
- Erdem, Mustafa, “Monofizit Kiliselerinde Din Anlayışı (Kıpti Kilisesi Örneği)”, *Dinler Tarihi Araştırmaları-II (Sempozyum: 20-21 Kasım 1998, Konya)*, Ankara, 2000, ss. 89-97.
- Frend, W.H.C., “Monophysitism”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, MacMillan Publishing, New York, 1987, vol. 10, ss. 66-68.
- Gündüz, Şinasi, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara, 2001.
- Kaçar, Turhan, “Erken Bizans Döneminde Doğu: Süryani Monofizitliğinin Doğuşu”, *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Şanlıurfa, 2006, ss. 106-118.
- Krüger, G., “Monophysitism”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James

- Hastings, Edinburg, 1994, vol. 8, ss. 811-817.
- Kutsal Kitap*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2001.
- La Due, William J., *The Chair of Saint Peter: A History of the Papacy*, Orbis Books, New York, 1999.
- Lamont, John, "The Nature of Hypostatic Union", *HeyJ*, XLVII (2006), ss. 16-25.
- Lemerle, Paul, *Bizans Tarihi*, çev. Galip Üstün, İstanbul, 2005.
- Luce, A. A., *Monophysitism: Past and Present*, London, 1920.
- Meyendorf, John, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York, 1974.
- Ostrogorsky, George, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. F. Işıltan, Ankara, 1981.
- Riches, Aaron, "After Chalcedon: The Oneness of Christ and the Dyothelite Mediation of His Theandric Unity", *Modern Theology*, 24: 2 April 2008, ss. 199-224.
- Roey, A. Van – Allen, P., *Monophysite Texts of the Sixth Century*, Leuven, 1994.
- Rubenstein, Richard L., *İsa Nasıl Tanrı Oldu*, çev. Cem Demirkan, İstanbul, 2004.
- Stravinskas, Peter, "Apollinarianism", *Catholic Dictionary*, Huntington, 1993, s. 77.
- Tanner, Norman P., *Decrees of Ecumenical Councils*, Sheed & Ward, Washington, 1990.





Başlangıcından Günümüze Kudüs Latin Patrikliği

Ahmet TÜRKAN*

The Latin Patriarchate of Jerusalem From the Beginning to Today

Citation/©: Türkan, Ahmet, (2013). The Latin Patriarchate of Jerusalem From the Beginning to Today, *Milel ve Nihal*, 10 (2), 29-61.

Abstract: The crusaders who invaded the Jerusalem in 1099 had established a Latin Patriarchate there. The Latin Patriarchate had made its presence more distinctive in Jerusalem and also implemented great pressure on the Eastern Christians. The most affected among these groups was Orthodox Greeks. After the conquest of Jerusalem by Salahaddin Ayyubi in 1187, the Latin Patriarchate had left Jerusalem and had continued to live in Akka. When Crusaders lost Akka in 1291, The Latin Patriarchate of Jerusalem had disappeared. From 14th century to middle of 19th century, the Franciscan Friars had under taken the representation of the Latin community of Jerusalem. During Abdülmecit's reign (1839-1861), as a result of good relations with the Papacy, the Latin Patriarchate of Jerusalem had been re-established in 1848. The establishment of Israel in 1948 and Arab-Israeli wars had brought the Latin Patriarchate of Jerusalem to a chaotic situation. Today, the Latin Patriarchate of Jerusalem has presented merely a prestigious position rather than patriarchal body.

Key Words: Jerusalem, Latin Patriarchate of Jerusalem, Franciscan Friars, Church of the Holy Sepulchre, Eastern Christians, Michel Sabbah



* Yrd. Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı. [ahmet.turkan@dpu.edu.tr]

Atıf/©: Türkan, Ahmet, (2013). Başlangıcından Günümüze Kudüs Latin Patrikliği, Milet ve Nihal, 10 (2), 29-61.

Öz: 1099'da Kudüs'e gelen Haçlılar, burada bir Latin Patrikliği kurmuşlardır. Bu dönemde Latin patrikliği Kudüs'teki ağırlığını iyiden iyiye hissettirmenin yanında buradaki Doğu Hıristiyanlarına da büyük baskı uygulamıştır. Bunlardan en fazla baskı altında kalanı ise Ortodoks Rumlardır. Selahattin Eyyubi'nin 1187'de şehri ele geçirmesiyle birlikte Latin Patrikliği Kudüs'ten ayrılmış ve varlığını Akka şehrinde sürdürmeye devam etmiştir. 1291'de Haçlıların Akka'yı kaybetmeleri ile beraber Kudüs Latin Patrikliği ortadan kalkmıştır. XIV. yüzyıldan XIX. yüzyılın ortalarına kadar Kudüs'teki Latin topluluğunun temsilciliğini Fransisken tarikatının mensupları üstlenmiştir. Sultan Abdülmecit Dönemi'nde (1839-1861) Papalıkla iyi ilişkiler sonucunda Kudüs Latin Patrikliği 1848 yılında tekrar açılmıştır. 1948'de İsrail'in kuruluşu ve beraberinde yaşanan Arap-İsrail Savaşları Kudüs Latin Patrikliğini de bir karmaşanın içerisine atmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kudüs, Latin, Fransisken Tarikatı, Kıyamet Kilisesi, Doğu Hıristiyanları, Michel Sabbah

Giriş: Kudüs'te Hıristiyan Kiliselerinin Oluşumu ve Gelişimi

Kudüs'te ilk dönemler kiliselerin varlığı gözükmekteyse de kurumsal olarak esas canlılık Constantine'in Hıristiyanlığı serbest kıldığı IV. yüzyıldan sonra gerçekleşmiştir. Bu canlılığı anlayabilmek için Kudüs'teki kiliseler arasındaki ilişkilere bakmak gerekir. Pentekost'tan itibaren Kudüs'te Hıristiyan bir topluluğun varlığı bilinmekteydi ve Kudüs Kilisesi daha çok Yahudilikten Hıristiyanlığa geçmiş olanlardan oluşuyordu. Bunlardan ilkinin Hz. İsa'nın havarilerinden olan Küçük James (John) olduğu söylenmektedir. Peter (Petrus) tarafından piskopos olarak tayin edildiği belirtilen James'in, Kudüs'te etkin bir ağırlığı bulunmaktaydı.¹

Yahudilerin Romalılara karşı 132 yılında başlattıkları isyanın sonucunda Kudüs'teki Hıristiyanların yapısında büyük değişiklik olmuştur. Bar Kohba öncülüğünde başlatılan bu isyana Yahudi Hıristiyanlar destek vermemişlerdir. Roma İmparatoru Hadrian (117-138) tarafından 135 yılında bastırılabilen bu isyan sonucunda Yahudilere bir takım yaptırımlar uygulanmış, Kudüs'e girmelerine izin verilmemiş ve bu kapsama Yahudi Hıristiyanlar da dahil edilerek onların da şehre girişi yasaklanmıştır. Yaşanan gelişmeler Kudüs Kilisesi'nin yapısında büyük değişimlere de neden olmuş, bu tarihten

¹ Barnabas Meistermann, "Jerusalem", *The Catholic Encyclopedia*, Volume 8, ed. Herbermann, Charles G., C., Robert Appleton Company, Newyork, 1912, s. 684.

itibaren Kudüs'teki Yahudi Hıristiyan topluluğu sona ermiş ve şehrin kutsal hatıralarına daha az bağlı olan, Yahudi soyundan olmayan piskoposlardan oluşan bir kilise cemaati ortaya çıkmıştır.²

Kudüs piskoposu Macarius Dönemi'nde (313-333), Hıristiyan dünyasında meydana gelen gelişmeler Kudüs'ü de etkilemiştir. İmparator Constantine'in (306-337) Milan Fermanı'yla Hıristiyanlığa serbestlik tanınmasıyla birlikte her tarafta kiliseler yapılmaya başlanmıştır. Özgürlüğün başka bir sonucu olarak Hıristiyanlığın doğduğu kutsal yerlerde de bir canlanma meydana gelmiştir. Zaten IV. yüzyılda Kutsal Topraklara dünyanın her tarafından büyük hac kabileleri gelmeye başlamış ve bu durum İsa'nın yaşadığı ve öldüğü birçok yeri yöneten piskoposa da saygıyı beraberinde getirmiştir. Kudüs'e gelen hacılar buradaki piskoposun dini yargısal alanına girerek onun kilisede gerçekleştirdiği ayine katılmışlar; Zeytin Dağı, son akşam yemeğinin yenildiği yer olan Siyon dağındaki *Coenaculum* ve *Kutsal Mezar*'da gerçekleştirilen törenleri hevesle izlemişlerdir.³

Kudüs'e yapılan hac yolculuklarında kutsal yerlerin keşfinin de büyük rolü olmuştur. Burada anılması gereken en önemli kişi ise Constantine'in annesi Azize Helena'dır. Constantine'in kendisi, Petrus ve Pavlus'un mezarları üzerine büyük kiliseler yaptırdığı gibi aynı şekilde annesi Helena'nın da Kudüs'teki kutsal yerlerin ortaya çıkarılışında büyük etkisi olmuştur.⁴ Onun 326 yılında ve 80 yaşında iken hac için Kudüs'e yaptığı ziyaret Betlehem'deki Zeytin Dağı'nın üzerinde kiliselerin yapımına vesile olmuştur. Bunlardan en önemlisi şüphesiz Kutsal Mezar Kilisesi'dir ki İsa'nın mezarının üzerinde yapıldığı söylenen bu kilisenin inşası İmparator Constantine'i çok memnun etmiş ve Kudüs Piskoposu Macarius'a yazdığı mektubunda "Kalbimde bu kutsal mekândan daha görkemli ve daha müzeyyen bir mekân olamaz." diyerek sevincini ortaya koymuştur.⁵ Kilise litürjileri ile ilgili farklı uygulamalar olsa da bütün kiliseler yine tek bir kilise altında birleşmişler ve şehre geldiklerinde Ku-

² Meistermann, "Jerusalem", s. 684.

³ Meistermann, "Jerusalem", s. 686.

⁴ Ali Erbaş, *Hıristiyanlıkta İbadet, Ayışığı* Kitapları, İstanbul, 2003, s. 63-64.

⁵ Meistermann, "Jerusalem", s. 686.

düs'ün yerel piskoposunu kendi piskoposları olarak kabul etmişlerdir.⁶ Ancak Kudüs'teki kiliseler arasındaki bu birlikteliği zayıflatacak bir gelişme yaşanacaktır. O da 451 yılında yapılan Kadıköy Konsili'dir.

Kadıköy Konsili öncesinde Hıristiyan dünyasında ayrışmalara neden olan monofizit ve diyofizit tartışmaları şiddetli bir şekilde sürmekteydi. Tartışmaların devam ettiği sırada bir kısım piskopos 449 yılında Efes'te toplanmış ve monofizit doktrin savunulmuştu. Ancak Papa I. Leo (440-461) İstanbul patriğine gönderdiği dogmatik mektubunda monofizitliği eleştirmekte ve İsa'da iki tabiatın varlığını kabul eden doktrini hararetle savunmaktaydı. Kısa zaman içerisinde papanın bu türden baskıları işe yaradı ve 449'da Efes'te toplanan konsil ve onun kararları, "haydutlar sinodu" olarak nitelendirildi. Altı yüz civarında piskoposun katılımıyla 451'de Kadıköy'de toplanan yeni konsilde ise şu iman formülü benimsenmişti: "Hepimiz ittifakla bir tek ve biricik oğul İsa'yı kabul ediyoruz. Ve yine onun, bir tek şahısta birleşmiş iki tabiatını kabul ediyoruz. Bu tabiatlar, kendi arasında birleşmemiş, bölünmemiş, ayrılmamış ve değişikliğe uğramamıştır."⁷ Benimsenen bu iman formülüyle monofizit anlayış mahkûm edilmiş ve Doğu ile Batı kiliseleri arasındaki büyük kopuşların yaşanmasına neden olmuştur.⁸

Kadıköy Konsili'nin meydana geldiği süreçte Kudüs Kilisesi'nin başında Juvenal (417-458) isimli bir din adamı bulunmaktaydı. O'nun döneminde Kudüs Kilisesi'nde büyük değişiklikler yaşanmıştır. Ancak Juvenal'ın din adamlığı yılları birbirine zıt davranışları da içerisinde barındırmaktaydı ki o, Kaysaria piskopos yardımcılığı görevindeyken kilise kanunlarına uygun olmayan davranışlarda bulunmuştu. Örneğin 425 yılında bazı Arap kabileleri Hıristiyanlığa geçerek Kudüs'ün yakınına kamp kurmuşlar ve Juvenal bu kabileler için bir piskoposluk kurmaya çalışmış ve kampın piskoposu olarak kabilenin lideri olan Peter'i atanmıştı. Peter'in atanması bu kabilenin dili bilinmediğinden iletişimin kolay olması çerçevesinde düşünülebilirdi ancak bu türden gelişmeler Antakya Patrikliği'nde görev yapan piskoposları rahatsız etti. Dolayısıyla onlar

⁶ O'Mahony, "Rome and Jerusalem", s. 102.

⁷ Mehmet Aydın, *Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya, 1991, s. 18.

⁸ Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, çev. N. Hiçyılmaz, Doz Yayınları, İstanbul, 2005, s. 200.

II. Theodosius'a (408-450) yazdıkları mektuplarında kendi konularının intizamı ile ilgili kuşklarını iletiler. Gerçekte piskoposların atama işi Juvenal'in üzerinde olan Doğu Kilisesinin yetkisindedir. Buna karşılık Juvenal, Efes Konsili (425) öncesinde en azından metropolitlik haklarının verilmesi konusunda önemli çalışmalar içerisine girdiyse de sonuçta onun bu türden çabaları tamamen başarısız oldu.⁹

Kadıköy Konsili öncesindeki tartışmalara bakıldığında Juvenal'in monofizitlerin tarafında olduğu ve 449'daki "haydutlar konsili" diye adlandırılan toplantıda monofizit Dioscurus'un yanında bulunduğu görülmektedir. Dolayısıyla Kadıköy Konsili'ndeki avantajdan yararlanma şansını kaybetmiş görünüyordu. Ne var ki, Juvenal bunu kendi lehine çevirme konusunda oldukça zeki davrandı ve başlangıçta monofizitlerle birlikte itham altına alınmış görünmesine rağmen monofizit arkadaşlarını bir kenara bırakarak Papa I. Leo'un İstanbul Patriği Flavian'a gönderdiği dogmatik mektubu imzaladı. Gelişmeler Ortodoks babaları memnun etmişti ve Kudüs'e İznik Konsili'nde kabul edilmeyen unvan da verildi. Burada Kudüs Kilisesinin konumu ile ilgili Antakya Patrikliği'nin takınacağı tutum önemliydi. Çünkü bu patriklik Kudüs'ün de bulunduğu büyük bir alanda konumlandığından uzlaşma için Antakya'nın çok az da olsa Filistin'deki bir kısım topraktan vazgeçmeyi göze alması gerekiyordu. Bu noktada İmparator II. Theodosius (408-450), Kudüs'ün lehine Antakya'dan büyük bir toprak almasını istiyor gibi gözüküyordu. Sonuçta konsilin yedinci ve sekizinci oturumunun bitiminde Juvenal'in önerisi kabul edildi ve bu tarihten itibaren Kudüs, küçük bir bölge dâhilinde patriklik görünümünü kazandı¹⁰ ancak bu bölgeler sadece Filistin ve Arabistan'dan ibaretti. Roma, Antakya, İskenderiye ve İstanbul'dan sonra Kudüs'ün resmen patriklik seviyesine çıkması için 692 yılında yapılan Trullo veya Quinisextum Konsili'ni beklemek gerekecektir.¹¹

Kadıköy Konsili nedeniyle Doğu ve Batı Kiliseleri arasındaki ayrımın Kudüs'teki tesiri de önemliydi. İlk başlarda kiliseler arasındaki ayrımın Kudüs'te yaşanmadığı görüldü ancak alttan alta ihti-

⁹ Meistermann, "Jerusalem", s. 688-689; Adrian Fortescue, *The Orthodox Eastern Church*, Catholic Truth Society, London, 1907, s. 27.

¹⁰ Meistermann, "Jerusalem", s. 689.

¹¹ Fortescue, *The Orthodox Eastern Church*, s. 27.

laflar ortaya çıkmaya başlamıştı. 471 yılına gelindiğinde ise artık kiliselerin birlikteliğinin daha fazla devam etmeyeceği anlaşıldı ve Kadıköy Konsili kararlarını reddetmiş olan Ermeni, Süryani, Habeş ve Kıpti kiliseleri artık Kudüs'teki kilisede ortak komüniona katılmayacaklarını belirttiler. Dolayısıyla mevcut Kudüs piskoposunu tanımadıklarından zaman içinde kendi piskoposlarını Kudüs'e getirdiler ve bu durum Kudüs'teki kilise çatışmalarının ilkinin ortaya çıkardığı.¹²

Kudüs'te yaşanan kiliseler arasındaki ayrışmalar kutsal yapılar üzerindeki rekabeti de beraberinde getirdi ve her kilise kendi kadimliğini ve üstünlüğünü ortaya koyabilmek için bu yapılar üzerinde iddialarda bulunmaya başladı. Bunların en önemlilerinden biri de Hz. İsa'nın kabrinin bulunduğu inanılan Diriliş (Kıyamet) Kilisesi'dir.¹³ Kaynaklarda "Kenisat-ı Kumama" (Çöplük Kilisesi) ve "Kutsal Mezar Kilisesi" olarak da zikredilen bu kilise tarih boyunca Hıristiyanlar arasında tartışmalara neden olmuştur.¹⁴ Yaşanan tartışmalarla birlikte Haçlı Seferlerine kadar kilisenin yönetimi Ortodoksların elinde kalmıştır. Kudüs'teki Latin Patrikliği'nin kuruluşu ile birlikte Katoliklerin eline geçen bu kilisenin idaresi Müslümanların yönetimi altında Hıristiyan grupları arasında paylaşılmıştır.¹⁵

Hıristiyanlık tarihine bakıldığında ilk yıllardan itibaren Kudüs'te üç ana kilisenin ön plana çıktığı görülür. Bunlar Ortodoks Rum, Ermeni ve Latin kiliseleridir. Genel ağırlığa bakıldığında Ortodoks Rumların Kudüs'te daha etkin olduğu görülür. Kadıköy Konsili sonrası meydana gelen ayrışma Rumların buradaki ağırlığını daha da arttırmış hatta Ortodoks Rum Kilisesi Kudüs'te merkezî bir rol oynamıştır.¹⁶

Hz. Ömer'in Kudüs'ü fethi sırasında Kudüs Kilisesi'nin başında Ortodoks Rum Patriği Sofranus (634-638) bulunmaktaydı.

¹² O'Mahony, "Rome and Jerusalem", s. 103.

¹³ Ahmet Türkan, *Osmanlı'da Kripto Hıristiyanlar*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 31.

¹⁴ Sami Kılıç, İhsan Satış, Osmanlı Arşiv Vesikalarına Göre Hıristiyan Cemaatlerin Kamame Kilisesi İle İlgili Tartışmaları, *History Studies*, Volume 3/3, Samsun, 2011, s. 229.

¹⁵ Kılıç, Satış, Osmanlı Arşiv Vesikalarına Göre Hıristiyan Cemaatlerin Kamame Kilisesi İle İlgili Tartışmaları, s. 230.

¹⁶ Catherine Nicault, *Kudüs 1850-1948*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 164.

Patrik, fetih sonrası Hz. Ömer'e Kutsal Mezar Kilisesi de dâhil olmak üzere Kudüs'teki Hıristiyan yapıtlarını gezdirirken namaz vakti yaklaşmış, Patrik de kendisine bu mekânda ibadetini yapabileceğini belirtmiştir. Ancak halife burayı daha sonra Müslümanların Hıristiyanlardan alabileceği kaygısıyla reddetmiştir.¹⁷ Daha sonra şehrin teslimi ile ilgili bir ahitname imzalanmış ve cizye ve haraç vergileri karşılığında gayrimüslimlere bir takım haklar tanınmıştır.¹⁸ Buna göre Hıristiyanlar kiliselerini ve diğer kutsal mekânlarını ellerinde tutmaya devam edecekler ve hiçbir kimse zorla İslam'a girmeye mecbur tutulmayacaktı.¹⁹

Ermeniler de Kudüs'te bulunan kutsal mekânlar üzerindeki haklıklarını eskiden beri bu topraklarda buldukları iddiasıyla temellendirmektedirler. Kudüs'te, IV. yüzyıldan itibaren varlıkları hissedilir derecede artan Ermeniler, buradaki kutsal yapılar üzerindeki haklarının Hz. Ömer'in şehri ele geçirdiği 638 yılında teyit edildiğini belirtmektedirler.²⁰ Hz. Ömer'in Ermenilere bu hakkı verdiği yönündeki iddialar tarihi bir vakıa olmanın yanında,²¹ daha sonra bu haklar Selahattin Eyyubi ve Yavuz Sultan Selim dönemlerinde sık sık tekrarlanacaktır. 1850'li yıllarda Kırım Savaşı öncesinde Kudüs'teki Ortodoks Rumlar ve Katoliklerle ilgili tartışmalarda hakların verilmesi konusundaki geleneğin kaynağı hep Hz. Ömer'e işaret edilmiştir.²² Hz. Ömer'in Kudüs'teki gayrimüslimlere tanıdığı haklar en çok da Ermenileri sevindirmiştir. Ahitname ile Ermeni piskoposu artık patriklik seviyesine çıkartılmış ve o ana kadar Rumların ağırlığının bulunduğu tapınakları koruma imtiyazı Ermenilerle ortak kılınmıştır.²³

Latinler ise Rum ve Ermenilerden daha geç bir dönemde Kudüs'te varlıklarını hissettirebilmişlerdir. Onlar Kudüs'teki meşruyetlerini Harun Reşit Dönemi'ne (786-809) kadar götürürler. Buna

¹⁷ Meistermann, "Jerusalem", s. 693; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi (Birinci Haçlı Seferi ve Kudüs Krallığı'nın Kuruluşu)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1998, C. 1, s. 3; Muammer Gül, "Müslümanların Kudüs'ü Fethi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 2001, Sayı II, Urfa, s. 49-50.

¹⁸ Gül, "Müslümanların Kudüs'ü Fethi", s. 49-51.

¹⁹ Meistermann, "Jerusalem", s. 692.

²⁰ Nicault, *Kudüs*, s. 167.

²¹ Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2004, s. 112.

²² Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), DH. MKT., 1205/26.

²³ Nicault, *Kudüs*, s. 167.

göre Harun Reşit, Bizans'a karşı bir blok oluşturabilmek için Kutsal Roma Germen İmparatoru Şarlman ile dostane ilişkiler geliştirmiş ve bu ilişkiler doğrultusunda Şarlman, Harun Reşit'in huzuruna elçiler göndermiş ve Hıristiyanların Kudüs'ü serbestçe ziyaret etmesini istemiştir.²⁴ Harun Reşit tarafından uygun görülen bu istek neticesinde Katolikler Kudüs'te vakıf kurmak, buradaki Hıristiyanlara sadakalar göndermek ve Kudüs kiliselerinde duaların Latince okunması gibi imtiyazlar elde etmişlerdir.²⁵ Bazı kaynaklarda Harun Reşit'in Frenklere Hz. İsa'nın Mukaddes Kabri'nin anahtarları verdiği belirtilmekteyse de bunda tam bir açıklık yoktur hatta bu hususun gerçek dışı olduğunu belirtenler de bulunmaktadır.²⁶

Haçlı Seferlerine kadar olan dönemde Kudüs'teki din adamlarının rolüne genel olarak bakıldığında şu piskoposların daha çok ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlar arasında; Azize Helena ile birlikte kutsal haçı bulan Macarius (313-333), kilise babalarından olan Kudüs Piskoposu Aziz Cyril (351-386), Kudüs'ün patriklik görünümü kazanmasında etkin bir rol oynayan Juvenal (417-458) ve monofizitliğin hızla yayıldığı bir zaman diliminde diyofizit anlayışı savunan ve Müslümanların Kudüs'ü fethettiğinde Kudüs piskoposu makamında bulunan Sofranius (634-638) sayılabilir.²⁷

Haçlı Seferleri ve Latin Patrikliğinin Kuruluşu

1071 Malazgirt Savaşı sonrası Bizans İmparatoru VII. Mikhael'in (1071-1078) Türklere karşı Avrupa'dan destek arayışları ile başlayan ve 1291 senesinde Memlûk Sultanı el-Eşref Halil'in Akka'yı fethiyle sona erecek bir zaman aralığını içeren Haçlı Seferleri'nin siyasi, dini, ekonomik ve kültürel birçok sonuçları vardır. Bu Haçlı Seferleri'nden biri de 1099 yılında yapılan ve Haçlıların Kudüs'ü ele geçirmesiyle neticelenen seferdir.²⁸

Kudüs'ün Yönetiminde Sivil ve Ruhani Liderlerin Rekabeti

Haçlılar Kudüs'e geldiklerinde kısa zaman içerisinde bir yönetim krizi ile karşılaşmışlardır. Bunun sebebi Kudüs'teki merkezi yönetimin

²⁴ Nicault, *Kudüs*, s. 170.

²⁵ Aydın Usta, *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri*, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2008, s. 21.

²⁶ Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Esra Yayınları, Konya, 1994, C. 3, s. 143; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi* C. 1, s. 22, 34; Nicault, *Kudüs*, s. 170.

²⁷ Fortescue, *The Orthodox Eastern Church*, s. 27.

²⁸ Usta, *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri*, s. 17.

sivil mi yoksa dini bir otorite tarafından mı sağlanacağı meselesiydi ki ilk haçlı seferi Kudüs'te dini bir devlet kurulması yönünde bir düşünceyle hareket etmişti.²⁹ Ancak papanın delegeşi ve aynı zamanda Le Puy Piskoposu Adhemar de Monteil, Kudüs yolunda öldüğünden Latin ruhban sınıfı kendi başlarına kalmışlardı.³⁰ Adhemar, hiç şüphesiz haçlı seferindeki en önemli simalardan biri olup Papa Urbanus'un (1088-1099) haçlı seferi ile ilgili yaptığı konuşması onu çok heyecanlandırmış ve papanın önünde diz çökerek kutsal sefere katılması için ondan izin istemişti. Adhemar'ın bu davranışı papanın etrafındaki diğer din adamları için de bir örnek olmuştu. Diğer birçok sebeple birlikte soylu bir aileye mensubiyeti ve dokuz yıl öncesinde Kudüs'e bir hac ziyareti yapmış olması onun önder olarak ön plana çıkmasında etkili olduğu söylenebilirdi.³¹

Adhemar yaşamış olsaydı, büyük bir ihtimalle idarenin nasıl olacağı ve devlet başkanının kim olacağına dair bir belirsizlik olmayacaktı. Çünkü o, Papa Urbanus'un isteklerini iyi bilen bir kişiydi. Bununla birlikte çoğu haçlının bilmemesine karşılık papa, Adhemar'a Pisa Piskoposu Daimbert'i (Dagobert) halef tayin etmişti. Fakat Daimbert'in kişilik yapısı papanın politikalarını uygulayacak bir görüntü ortaya koymuyordu. Mevcut şartlarda din adamlarından en aktif gözükeni Maturano Piskoposu ve Norman-İtalyan asıllı olan Arnould (Arnulf) idi. Bu kişi Arnould Malecorne de Rohes isimli kişinin patrikliğe, kendisinin ise Bethlehem başpiskoposluğuna atanmasını teklif etti. Arnould Melecorne'nin bazı özellikleri Haçlıların bir kısmında memnuniyet uyandırmaktaysa da diğer bir kesim tarafından hoş karşılanmadığından tüm bu belirsizlikler nedeniyle patriği kraldan önce seçme düşüncesi bir kenara bırakılmış oldu.³² Kısa zaman içerisinde sivil bir lider seçme konusuna geçildi ve yapılan görüşmeler sonucunda Godefroi de Bauilon kutsal mezarın savunucusu unvanıyla Kudüs'teki idarenin başına getirildi.³³

²⁹ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi (Birinci Haçlı Seferi ve Kudüs Krallığı'nın Kuruluşu)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1992, C. 2, s. 258-259.

³⁰ Maximos IV Sayegh, *The Eastern Churches and Catholic Unity*, Herder and Herder, New York, 1963, s. 172; P. M. Holt, *Haçlılar Çağı (15. Yüzyıldan 1517'ye Yakındoğu)*, Çev. Ö. Arkan, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s. 22.

³¹ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, C 1, s. 85.

³² Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, C 1, s. 224.

³³ Işın Demirkent, "Haçlılar maddesi", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 14, Ankara, 1996, s. 530.

Sivil lider olan Goderoi'nin kimler tarafından ve nasıl seçildiği konusunda tam bir netlik olmayıp, onun yüksek rütbeli ruhaniler ve haçlı reislerinin ileri gelen şövalyeleri tarafından seçilmiş olabileceği ihtimal dâhilindedir. Dindar bir kişilik yapısına sahip olan Goderoi, her ne kadar Kudüs kralı olarak seçilmişse de krallık tacı takmayı reddediyor ve kutsal ülkenin en yüksek hâkiminin İsa'nın kilesesi olduğu kanaatini taşıyordu.³⁴ Goderoi'nin başa geçmesinden sonra ruhaniler patrik seçme işine koyuldular ve yapılan görüşmeler sonucunda Normandiyalı Robert'e bağlı Papaz Arnould, Kudüs Patrikliği'ne getirildi.³⁵ Arnould'un patrik olarak seçilmesi birçok itirazın sonucunda gerçekleşmişti. İtirazlardan biri onun şahsiyetiyle, diğeri ise dini rütbesinin bu makama yeterli olmadığıyla ilgiliydi.³⁶ Seçim işinde Papalığa danışılmamış olması ve bu kurumun görüşlerine itibar edilmemiş olması da diğerk sıkıntılı bir konuydu.³⁷

Arnould, Kudüs patrikliği makamına oturmuş olsa da bu makamda fazla kalamadı ve 1099'da azledilerek yerine Pisa piskoposu Daimbert (1099-1105) geldi.³⁸ Goderoi, Daimbert'i efendisi olarak tanıdı ve ona bağlılık yemini etti.³⁹ Gelişmeler Daimbert'in hâkimiyet alanının genişlediğini gösterse de Daimbert şekli bir hâkimiyetle yetinmiyor ve daha büyük yetkiler peşinde koşuyordu. Kiliseye karşı olumlu bir tutum takınan ve Pisalıların yardımını kaybetmek istemeyen Goderoi de onun isteklerini geri çevirmiyordu. Bu nedenlerden dolayı Goderoi, Yafa'nın dörtte birini ona teslim etti ancak Daimbert bununla yetinmeyip Yafa'nın tümüyle birlikte Kudüs'ün de teslimini istemekteydi. Goderoi buna razı olmakla birlikte şövalyelerden gelen itirazlar üzerine teslimin ertelenmesini istemiştir.⁴⁰

Goderoi hastalandığı zaman yerine geçecek kişi için tartışmalar yaşanmakta, Patrik Daimbert şehre el koyacağı anı beklemekteydi. Çünkü Goderoi hasta yatağındaiken daha önce verdiği söze

³⁴ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, C. 1, s. 226.

³⁵ Holt, *Haçlılar Çağı*, s. 24.

³⁶ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, C. 1, s. 227.

³⁷ Sayegh, *The Eastern Churches and Catholic Unity*, s. 173.

³⁸ Louis Brehier, "Jerusalem (After 1291)", *The Catholic Encyclopedia*, Volume 8, ed. Herbermann, Charles G., C., Robert Appleton Company, Newyork, 1912, s. 707.

³⁹ Holt, *Haçlılar Çağı*, s. 25.

⁴⁰ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, C. 1, s. 241.

sadık kalarak Kudüs'ü Patrik Daimbert'e vasiyet etmişti.⁴¹ Gelişmeler Kudüs'ün bir kilise devleti olmaya doğru yol aldığını ortaya koyuyor gözükse de Daimbert'in gücünü zayıflatan hadiselerin gelişmesi işin seyrini değiştirdi. Onun iktidarının temelini oluşturan Pisa filosu 1100 yılında Kudüs'ten ayrılmış ve memleketlerine dönmüşlerdi. Aynı yılın temmuz ayında Godefroi öldü.⁴² O, öldüğü sırada nüfuzlu şövalyelerden Warner de Gray'dan başka şehirde kimse yoktu. Patrik Daimbert ve diğer nüfuzlu şövalyeler Akka'daki savaşa katılmışlar, Warner ise idarecilik yapamayacak kadar yaşlıydı. Buna rağmen o, şehirdeki nüfuzlu kimselerle istişare ederek Remle piskoposunu Godefroi'nin Urfa'daki kardeşi Baudouin'e (Baldwin) haber vermek üzere gönderdi.⁴³ Baudouin (1100-1118) de çağrıya uyarak geldi ve 1100 yılının Noelinde Betlehem'de Daimbert'in elinden kral olarak tacını taktı. Patrik, kralı taçlandırırken bunu çok memnuniyet içerisinde yapmamış hatta Baudouin de durumun farkındaydı. Onun bu olaylara pragmatist bir çerçeveden baktığı söylenebilir. Çünkü Batı'dan gelen vakıf malları kiliseye aktığından bu kurumu kontrol altında tutmak onun için faydalı olacaktı. Sebepleri ne olursa olsun yapılan taç takma töreniyle birlikte artık Latin Krallığı da kurulmuş oluyor,⁴⁴ dolayısıyla da Patrik Daimbert'in teokrasi amaçlı bir devlet yapısı düşüncesi bir sonuca varmıyordu.⁴⁵

Selahattin Eyyubi'nin 1187'de Kudüs'ü aldığı tarihe kadar taç giyme töreni patrikler⁴⁶ tarafından icra edilmiş ve Bethlehem'de gerçekleşmiştir.⁴⁷ Bu tarihe kadar patriklerle krallar arasındaki ilişkilere genel olarak bakıldığında uyumlu bir çalışma ortamı olduğu

⁴¹ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, C. 1, s. 244.

⁴² Holt, *Haçlılar Çağı*, s. 25.

⁴³ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, C. 1, s. 244.

⁴⁴ Holt, *Haçlılar Çağı*, s. 25; Demirkent, "Haçlılar maddesi", s. 530; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, C. 2, s. 66; Fortescue, "Latin Kingdom of Jerusalem, (1099-1291)", *The Catholic Encyclopedia*, Volume 8, ed. Herbermann, Charles G., C., Robert Appleton Company, Newyork, 1912, s. 695.

⁴⁵ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, C. 1, s. 252.

⁴⁶ Kudüs'teki Latin Krallığı (1099-1187) yılları arasında patriklik yapan isimler şunlardır: Arnould (1099), Daimbert (1099-1107), Arlesli Ghibellin (1107-1111), Arnulf (1111-1118), Guarimund (1118-1128), Stephen (1128-1130), William (1130-1145), Fulcher (1146-1157), Amalric (1157-1180), Heraclius (1180-1191).

⁴⁷ M. Holt, *Haçlılar Çağı*, s. 25.

görlür. Ancak Daimbert gibi krallıktan bağımsız bir güç oluşturmaya çalışan bazı patriklerin bulunduğu da bir gerçektir.⁴⁸

Patrik Herakliyus (1180-1191) döneminde Kudüs Latin Kilisesi'nde farklı bir gelişme yaşanacaktır. Bu da Selahattin Eyyubi'nin kuvvetleriyle Kudüs'ün tekrar Müslümanların eline geçmesidir. 20 Eylül 1187 yılında Selahattin Eyyubi'nin orduları Kudüs önünde ordusunu kurunca Frank savaşçıları mücadele etmek istemişler ancak Patrik Herakliyus ve diğer bazı Kudüs ileri gelenleri buna karşı çıkmıştır. Burada Kudüs'teki yerli Ortodoksların tavrını da yadsınamak gerekir ki Latin Kilisesi karşısında eziklik hissedenden Ortodokslar Selahattin Eyyubi'ye şehrin kapılarını açacaklarını belirtmişlerdi.⁴⁹

Kudüs'ü terk eden Haçlılar ellerinde bulunan Sur, Trablus ve Antakya gibi şehirlere yerleştiler ve Kudüs Krallığı bir asır daha Akka merkez olmak üzere kıyı şehirlerinde varlığını sürdürdü. Müslümanların hâkimiyetinden sonra Kudüs'teki dini yapıda bir takım değişiklikler meydana geldi. Kutsal yerlerin idaresi Ortodokslara teslim edilirken, Ortodoks ve Yakubi Hıristiyanların şehirde kalmasına, dışarıdaki Yahudilerin şehre gelmesine⁵⁰ ve Ortodoks patriğin tekrar Kudüs'e dönüşüne izin verildi.⁵¹

Kudüs'ün haçlılar tarafından kaybedilişi Papa III. Urbanus'u çok üzdü ve bu üzüntüyle çok zaman geçmeden de papa öldü.⁵² Şehrin kaybedilişi ile birlikte Kudüs Latin Patrikleri⁵³ de Latin kralarının saraylarında ikamet ettiler. Krallığın son dönemlerine doğru Akka krallığının merkezi olduğundan buradaki piskoposlukla patriklik birleştirilmiş oldu.⁵⁴

⁴⁸ Fortescue, "Latin Kingdom of Jerusalem, (1099-1291s. 699; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi (Kudüs Krallığı ve Frank Doğu 1100-1187)*, C. 2, s. 29, 66-69.

⁴⁹ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, C. 2, s. 389-390.

⁵⁰ Demirkent, "Kudüs [Haçlılar Dönemi] maddesi", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 26, Ankara, 2002, s. 331-332.

⁵¹ Brehier, "Jerusalem (After 1291)", s. 707.

⁵² Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi (Akka Krallığı ve Daha Sonraki Haçlı Seferleri)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1992, C. 3, s. 4

⁵³ Bu patrikler şunlardır: Michael; Parmalı Albert (d. 1214), Gerald veya Girold (1214-1227), Robert (1227-1254), James Pantaleon (1254-1261), William (1261-?), John (1270-1278), Nicholas (1278-1294). Bkz. Brehier, "Jerusalem (After 1291)", s. 707.

⁵⁴ Brehier, "Jerusalem (After 1291)", s. 707.

Kudüs Latin Patrikliği'nin Yapısı

Haçlı Seferleri sonucunda yapılan ilk işlerden biri ele geçirilen şehre Latin piskoposların yerleştirilmesidir. Latin hiyerarşinin başında Kudüs ve Antakya olmak üzere iki patriklik vardı.⁵⁵ Buradaki patriklikler Kudüs ve Antakya'daki Ortodoks Rum Kilisesi'nin yerine geçtiğinden yaşanan gelişmeler Ortodoks Kilisesi'nin aleyhine bir durumu da ortaya çıkarmıştı.⁵⁶ Kudüs Latin Patrikliği'nin merkezi Kutsal Mezar Kilisesi olup, piskoposluk kurulundan oluşan bir rahip tarafından idare edilmekteydi.⁵⁷ Din adamları tarafından seçilen ve insanların takdirini de kazanmış olan patrik, papanın onayıyla birlikte Kudüs Kilisesi'ndeki yetkisini kullanabiliyordu.⁵⁸

Kudüs Latin Patriğinin yetki alanına bakıldığında Sur, Kaysariye, Nazareth, Rabbot-Moab olmak üzere dört başpiskoposluktan oluştuğu görülür. Bununla birlikte piskopos rütbesinde dokuz manastırın başrahibi ve beş papaz da bulunmaktadır. Şövalye tarikatları gibi bazı manastırlar ise direkt papaya bağlıdırlar.⁵⁹ Templiler, Hospitalierler ve Tötonik Şövalyeleri gibi tarikatlar dini işlerini papalık vasıtasıyla görüyorlar ve kral onların dünyevi işlerine karışmıyordu. Ayrıca kendilerine ait orduları da bulunmakta olup yapılan bolca bağışlarla çok zaman geçmeden Avrupa ve Filistin'de hesaplanamaz kaleler ve tımarlar elde etmişlerdi.⁶⁰ Bu tarikatlar gibi Kudüs Latin Kilisesi de arazi ve para bakımından oldukça zengin olup, patrikliğe ve manastırlara Avrupa'nın her yerinden emlak ve arazi bağışları yapıyordu.⁶¹

Kudüs Latin Kilisesi'nin hukuki birçok yetkileri de bulunmaktaydı. Kilise evlenme, boşanma, vasiyet ve dini disiplinle ilgili özel mahkemelere sahip olup, bu mahkemeler Batı'daki yargı organlarının işleyişine göre çalışmaktaydılar. Kudüs'ün kardeş kilisesi Antakya patriği ise ruhani bir meclis tarafından seçilir, atama ise dünyevi bir hükümdar tarafından yapılırdı. Mali açıdan Antakya Kilisesi Kudüs Kilisesi kadar zengin olmayıp patrikliğın yargısal yetki

⁵⁵ T. A. Archer, Charles L. Kingsford, *The Crusaders (The Story of The Latin Kingdom of Jerusalem)*, G. P. Putnam's Sons, London, 1894, s. 129.

⁵⁶ Holt, *Haçlılar Çağı*, s. 38.

⁵⁷ Claude Cahen, *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2010, s. 224.

⁵⁸ Fortescue, "Latin Kingdom of Jerusalem, (1099-1291)", s. 699.

⁵⁹ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, s. 250.

⁶⁰ Fortescue, "Latin Kingdom of Jerusalem, (1099-1291)", s. 699.

⁶¹ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, C. 2, s. 259.

alanında el-Bâre, Tarsus, Misis ve Urfa başpiskoposlukları bulunmaktaydı. Antakya ile Kudüs Latin Patrikliği arasında hangi bölgenin kimin yetki alanında olacağına dair zaman zaman rekabetler yaşanmaktaydı. Örneğin Sur şehri egemenlik kapsamında Kudüs Krallığı'nın bir parçası iken geleneklere göre Antakya Patrikliği'ne bağlı kalmıştı. Papa II. Paschalis'in (1099-1118) telkinleriyle Sur'un Kudüs'e bağlanması istenmiş ve bu istek yerine getirilmiştir. Ancak papalık tarafından desteklemesine rağmen Kudüs patriğinin Trablus, Antartus ve Cebele piskoposlukları üzerindeki isteği sonuçsuz kalmıştır.⁶²

Piskoposluk yetki meselesiyle alakalı olarak Sayda ve Beyrut şehirleri üzerinde de iki patriklik arasında tartışmalar yaşanmıştır. Kudüs krallığının egemenliği altında olan bu şehirleri Kral Baudoin Kudüs patrikliğine bağlamış ve bunun üzerine Antakya Patriği Bernhard, Papa Paschalis'e bir mektup yazarak yapılanların kilise hukukuna aykırı olduğunu dair şikâyette bulunmuştur. Ancak papa ilk başta değişen şartlara göre farklı hükümlerin verilebileceğine dair ifadelerde bulunmuşsa da iki yıl sonra bu söyleminin tam tersine Antakya Patrikliğinin iddialarını haklı bulmuştur. Sonuçta papanın karşı çıkışına rağmen bu iki piskoposluk şehri Kudüs Patrikliğine bağlı kalmaya devam etmiştir.⁶³

Kudüs'te Latinleştirme Faaliyetleri ve Diğer Kiliselere Karşı Tutumlar

Haçlılar Kudüs'e geldiklerinde Hıristiyan dini yapıları üzerinde de bir takım tasarrufta bulundular ve öncelikle Kudüs'teki Latin piskoposunu patrik yaparak diğer mezheplere karşı bir üstünlük kurdular.⁶⁴ Ortodoks Patriği Simeon'un Haçlı kuşatması esnasında Kıbrıs'a gitmiş ve orada sürgünde ölmüş olması Latin patriğinin seçimini büyük oranda kolaylaştırmıştı.⁶⁵ Patrik seçiminin yanında Ortodoks papaz sınıfı yeni Kudüs Latin Krallığının desteğiyle Katolik papaz sınıfı ile yer değiştirmiştir. Kutsal mekânlardaki mimari yapı da bundan nasibini almıştır. Örneğin Ortodoks bir mimari anlayışla

⁶² Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, C. 2, s. 260.

⁶³ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, C. 2, s. 84.

⁶⁴ O'Mahony, "Rome and Jerusalem", s. 103.

⁶⁵ Sayegh, *The Eastern Churches and Catholic Unity*, s. 171-172; Fortescue, "Latin Kingdom of Jerusalem, (1099-1291)", s. 703.

yapılmış olan Hz. İsa'nın kabrinin görüntüsü, Katolik bir tarza büründürülmüştür ki bu yapı günümüze kadar da halen aynı şeklini korumaktadır.⁶⁶

Kudüs'te Katolikleştirme faaliyetleri Patrik Arnould (1099) zamanında başlamış ve patrik ilk faaliyetini Kutsal Mezar Kilisesi'nde Doğu kilise geleneklerine göre ayin yapan bütün papazları aforoz ederek göstermiştir. Kutsal Mezar Kilisesi o zamana dek Doğu Hıristiyan mezheplerinin tümüne açık olup 461 yıllık İslam'ın egemenliği altında Hıristiyanlar bu haklarını serbestçe kullanmışlardı. Ancak Latinlerin buradaki varlığıyla işler bir anda değişmiş⁶⁷ ve bundan en çok Ortodoks Rumlar etkilenmiştir.⁶⁸ Ortodoks Rumlar Haçlıların Kudüs'ü ele geçirmesi esnasında yüksek ruhanilerinin tümü sürgünde olduğundan Latin Kilisesini ister istemez kabul etmişlerdi.⁶⁹ 1142 yılında II. Arsenius'un patrik olarak seçilmesine kadar bu böyle devam etmiştir. Ancak Arsenius patrik seçilmiş olmasına rağmen Kudüs'te ikamet edememiş ve şehrin Müslümanların eline geçtiği 1187'ye kadar İstanbul'da kalmıştır.⁷⁰

Patrik Daimbert de selefi Arnould gibi Ortodoks Rumlara baskı yapmaya çalışmıştır. Daimbert, Ortodoks papazları Kutsal Mezar Kilisesi'nden tamamen atma teşebbüsünde bulunmuşsa da birçok sebepten dolayı amacına ulaşamamıştır. Bu sebeplerin en önemlilerinden biri Kudüs kralının koyduğu ağırlıktır ki bu noktada Kudüs'teki Latin ruhaniler ile kralların Ortodokslara karşı tutumunu birbirinden ayırmak gerekir. Kudüs krallarının zaman zaman Ortodokslarla yakınlaşma içinde oldukları görülmektedir. Örneğin Kral Baudouin'in karısı Melisende'in annesinin bir Ortodoks prensesi olması gibi akrabalık ilişkileri ve yine Baudouin'in Filistin'deki en yüksek Ortodoks din adamı olan Aziz Sabas manastırı başrahibine iyi davranması bu yakınlaşmaya birkaç örnektir. Ancak bu iyi niyetli samimi ilişkilerin Rum ve Latin ruhanileri arasında görmek mümkün olmamıştır.⁷¹

⁶⁶ Nicault, *Kudüs*, s. 170.

⁶⁷ Demirkent, "Kudüs [Haçlılar Dönemi] maddesi", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C 26, Ankara, 2002, s. 330.

⁶⁸ Holt, *Haçlılar Çağı*, s. 38.

⁶⁹ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, C. 2, s. 268; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, C. 1, s. 227.

⁷⁰ Fortescue, "Latin Kingdom of Jerusalem, (1099-1291)", s. 703.

⁷¹ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, C. 2, s. 268.

Latin Patrikliğinin kuruluşu sonucunda Kudüs'teki tekelleşme, Kıpti Hıristiyanları da etkilemiştir. Kıptilerin Kudüs'e ve Kutsal mezara yıllık hac ziyareti yapmalarının yasaklanması Kıptiler için kabul edilmesi çok zor bir durumdu. Çünkü imkânı olan her Kıpti için hacca gitmek kutsal bir görev olup, Mesih'in mezarında eğilmek ve onun ayak izlerinden yürüyerek kutsanma hakkından yoksun bırakılmak bir Kıpti için büyük bir mahrumiyetti.⁷²

Haçlı Seferleri diğer Doğu Hıristiyanlarının aksine Ermeni ve Marunî Hıristiyanlar arasında daha olumlu karşılanmıştır. Hatta Ermeniler daha Kudüs alınmadan Urfa taraflarında Haçlılara büyük yardımda bulunmuşlardı.⁷³ Haçlılarla müttefik hareket eden Ermeniler karşılık olarak Kudüs'te gasp edilen hakların bir kısmını muhafaza etmiş ve yerli Gürcülerden Kudüs'ün önemli ziyaret yerlerinden biri olan Siyon Dağı'ndaki Aziz Yakup Manastırı'nı ve Katedralini satın almış ve patriğin ikametgâhını da oraya yerleştirmişlerdir.⁷⁴

Ermenilerin ileri gelenleriyle Haçlılar arasında meydana gelen yakınlık Kilikya'daki Ermeni Kilisesi'ni Latin etkisi altına almıştır. Bu yakınlaşmayla birlikte Ermenilerden Katolikliğe geçenler olmuş ve bu olay Ermeni Kilisesi içerisinde uzun yıllar Ortodoks-Katolik tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Ancak Ermenilerin büyük kitleler halinde Katolikleşmesi için XVIII. yüzyılı beklemek gerekecektir.⁷⁵ Ermeniler gibi Marunîler de Haçlı Seferleri sürecinde Katolikleşen topluluklardandır. Marunîler, Haçlıların bölgeye gelişlerini sevgiyle karşılamış ve halk zamanla Katolik kiliselere gitmeye başlamıştır. Hatta Katolik başlığı (mitre) ve yüzük gibi eşyaların, ruhban sınıfı tarafından kullanılmaya başlandığı görülmüştür. Bu gelişmeler doğrultusunda 1182 yılında 40 bin Marunî Antakya Latin Patriği'nin önünde eski inançlarından döndüklerini belirterek Katolikliğe geçtiklerini ilan etmişlerdir.⁷⁶

Kudüs'teki bu Latinleştirme ile birlikte sonraları Kudüs Kilisesi'nin litürjisinin kökeni ile ilgili tartışmalar yaşanmıştır. Bunlar-

⁷² Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 113.

⁷³ *Urfulu Mateos Vekayinamesi ve Papaz Grigor'un Zeyli, Çev. Hrant D. Andreasyan, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2000, s. 194-197.*

⁷⁴ Nicault, *Kudüs*, s. 48, 168.

⁷⁵ Ahmet Türkan, *Osmanlı Papalık İlişkileri*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 4.

⁷⁶ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 426.

dan biri 1961 yılında Grek Melkit Katolik Kilisesi'nin otoriteleri tarafından yayınlanan 35 sayfalık bir broşürdür. Kudüs Latin Patriklik Kilise okulunda profesör olarak çalışan Peder Pierre Medebielle'nin kaleme aldığı bu broşürdeki iddialardan birinde Latinlerin veya Roma ritini uygulayan Katoliklerin Kudüs'teki varlıklarının Hıristiyanlığın ilk yıllarına kadar gittiği belirtilmektedir. Bu iddia Kudüs'te inşa edilmiş olan Katolik yapılarıyla ve orada bulunan gruplarla temellendirilmiştir. Bunlar arasında Betlehem'deki Aziz Jerome Manastırı, Aziz Pavlus Manastırı, Kudüs'te bulunan ve dördüncü ve beşinci yüzyıla ait olan Aziz Melania ve Aziz Rufinus'un evleri gibi yapılar ve Aziz Gregory döneminde Kudüs şehri ve Tabor Dağı'nda bulunan Benedictenler yer almaktadır. Bu iddialara Antakya Patriği Maximos IV Sayegh (1947-1967) şiddetle karşı çıkmıştır. Sayegh'e göre Latin Katoliklerin Kudüs'te dördüncü ve daha önceki yüzyıllarda bireysel ve kurumsal varlıklarının olduğu bir hakikatti. Ancak bu, en eski kilise litürjisinin Latinlik olduğu anlamına gelmemekteydi. Çünkü Kutsal Topraklarda ne sadece Latinler vardı ne de sayıca en fazla grup bunlardı. Bilakis, Kıptiler, Etiyoplular ve Ermeniler de burada bulunan gruplardandı. Sayegh, bu dini grupları saydıktan sonra "Biz buradan Kudüs'ün yerel patrikhaneyi dışlayan ve Kıpti veya Etiyopya ritini Kutsal Şehre empoze eden bir Kıpti veya Etiyopya Patrikliği olması gerektiği sonucuna mı varıyoruz" diye bir anoloji yaparak karşı iddialarını sürdürmüştür. Sayegh'e göre Kıptiler ve Etiyopyalılar askeri bir güçleri olmadığından Kudüs'te dini ve siyasi bir ağırlık oluşturamamışlardı. Dolayısıyla da Etiyopya ritinin Kudüs'e Latin ritinden daha fazla yabancı olduğu söylenemezdi.⁷⁷

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere Haçlılar sayesinde Kudüs'te varlık bulan Latin Patrikliği diğer kiliseler üzerinde baskıcı bir rol oynamıştır. 1291 yılında II. Haçlı Krallığı'nın merkezi olan Akka'nın düşüşüyle birlikte Haçlı Seferlerinin de sonu gelmiştir.⁷⁸ Gelişmeler bir anlamda Kudüs Latin Patrikliğinin de sona erdiğini ortaya koymaktadır ki bu tarihten itibaren Kudüs'teki Latin çizgisi Roma'da yaşayan ve konumları sadece unvandan ibaret olan patrikler vasıtasıyla sürdürülmüştür. Ancak Roma'daki Saint Laurence bazilikasını kullanan bu din adamlarının bir patriklik kilisesi

⁷⁷ Sayegh, *The Eastern Churches and Catholic Unity*, s. 168-170.

⁷⁸ Usta, *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri*, s. 257.

olmamıştır. Kudüs'te fiili anlamda bir patrikliğin tekrar oluşması için XIX. yüzyılın ortalarını beklemek gerekecektir.⁷⁹

Fransiskaner Kudüs'te

Kudüs'te Latin Patriklerinin yokluğunda Fransiskanerlerin ön plana çıktığı görülür. Onlar, Kudüs'e ilk defa Aziz Francis tarafından 1219'da gönderilmişlerdi. Latin Krallığı'nın Kudüs'teki hâkimiyeti boyunca diğer Katolik tarikatları gibi Fransiskanerler de etkin rol oynamışlardı ancak Krallığın yıkılışı ile birlikte bu tarikatlar sınır dışı edildiler. Fransiskaner ve Dominikenler çok geçmeden Memlûklerden izin alarak tekrar Kudüs'e döndüler. Bu dönüşte Katolik devletlerin büyük rolü olmuştu. Özellikle Napoli Kralı Anjoulu Robert ve kraliçe Aragonlu Sancha'da Fransiskanerlere büyük destek vermişti.⁸⁰ Fransiskanerlerin, Kudüs'teki esas varlık gösterdikleri zaman dilimi 1333 yılı sonrasıdır. Onlar bu tarihten sonra Kutsal Topraklarda mabetlerini tekrar kurmuşlar ve etrafında küçük bir Katolik kurumu oluşturmuşlar ayrıca Kudüs'teki Katolik kutsal mekânların koruma hakkını da kalıcı olarak elde etmişlerdir.⁸¹ Diğer yandan, 1333 yılından 1847'ye kadar Katoliklerin kutsal topraklardaki temsilciliği rolünü de üstlenmişler ancak onların buradaki varlıkları Latin Krallığı döneminin tersine yabancı bir statüde devam etmiştir.⁸²

Memlûk Devleti'nin idaresi altında 250 yıl Kudüs'te bulunan Fransiskanerler zaman zaman bir takım zorluklarla karşılaşmışlarsa da Memlûklerin son dönemlerine doğru 1506 yılında Kudüs'teki Katolikler için tekrar bir canlanma meydana gelmiştir. Fransa Kralı XII. Luis Kudüs'e iki elçi göndermiş ve bununla Kutsal Topraklardaki Katoliklerin hamisi olduğunu göstermiştir.⁸³ Yavuz Sultan Selim'in Kudüs'ü fethiyle (1517) birlikte Katoliklerin etkinliği tekrar zayıflamıştır ve Kudüs'te daha çok Ortodoks Rumların sözü geç-

⁷⁹ Brehier, "Jerusalem (After 1291)", s. 707.

⁸⁰ Charles A. Frazee, *Catholic and Sultans: The Church and the Ottoman Empire 1453-1923*, Cambridge University Press, Newyork, 1983, s. 59.

⁸¹ O'Mahony, "Rome and Jerusalem", s. 103.

⁸² Sayegh, *The Eastern Churches and Catholic Unity*, s. 180.

⁸³ Frazee, *Catholic and Sultans*, s. 60.

meye başlamıştır. Hatta Kudüs Rum Patriği, servetlerini ve nüfuzlarını kiliselerinin emrine sunan Fenerli Rum Beylerine⁸⁴ bağlı görev yapar hale gelmiştir.⁸⁵

XVIII. yüzyılın başlarına gelindiğinde Kudüs'teki Fransiskenlerin Ortodokslar aleyhine elini güçlendiren bir hadise meydana gelmişti. Osmanlı Padişahı II. Süleyman Dönemi'nde (1687-1691) Divan-ı Hümayunda alınan karar doğrultusunda kutsal makamlar üzerinde Fransiskenlere öncelik tanınmakta ve XVII. yüzyılın başlarında Ortodoks Rumlara verilmiş olan malların iadesi istenmekteydi. Fransa Kralı, Katoliklerin elde ettiği bu kazanımları perçinlemek için XIV. Luis Sebastian Brémond'u Kudüs'te bir konsolosluk açması için görevlendirdi. Ancak Bremond 1700'de Kudüs'e geldiğinde kalabalık bir Ortodoks ve Müslüman kitleyle karşılaşacak ve şehirden ayrılmak zorunda kalacaktı. Sonuçta alınan yoğun tepkiler nedeniyle de Latinler Kudüs'teki eski yerlerine dönmek ve ellerindekiyle yetinmek zorunda kaldılar. Genel sürece bakıldığında Kudüs'te Latinlerin Rumlarla yaşadığı anlaşmazlıkların artık olağan hale geldiği görülür ki bununla ilgili en güzel örnek Kudüs'ü ziyaret eden İngiliz bir grubun Fransisken papazla olan diyaloglarıdır. Kilisede görevli Fransisken muhafız papaz, ziyarete gelen İngilizlerle konuşurken kolundaki büyük yara izini gösteriyor ve onlara tartışmaların hangi boyutta olduğunu anlatmaya çalışıyordu.⁸⁶

Kudüs'teki Fransiskenlerin dini faaliyetlerine bakıldığında onlar, hac işlerini organize ediyorlar ve Doğudaki kilise servisleri için programlar hazırlıyorlardı. Sayıları ise iki yüz civarında olup 1730'da Avrupa'dan gelen tacirlerle bu sayıda bir artış meydana gelmişti. 1755'te ise Fransiskenler hâkimiyet alanını daha da genişletti ve Kudüs'teki Santa Maria Kilisesi'nin sorumluluğunu tek başlarına üzerlerine aldılar. Gelişmeler Ortodoksların aleyhine bir durumu ortaya çıkardığından 2 Nisan 1757'de kalabalık bir Ortodoks grubu

⁸⁴ Fenerli Beyler, Osmanlı Devleti'nin önemli makamlarında görev alan Rumlardır. Özellikle XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren Rumların kilise hiyerarşisinde ve eğitim sisteminde önemli yerleri işgal etmişlerdir. Batıyı model alan bu beyler Rum cemaatinde bir takım değişiklikler de talep etmişlerdir. Bunun yanında Slav ve Lehleri de Rumlaştırmaya çalışmışlardır. Kemal H. Karpat, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, Çev. Dilek Özdemir, İmge Yayınevi, Ankara, 2006, s. 359.

⁸⁵ Nicault, *Kudüs*, s. 165.

⁸⁶ Frazee, *Catholic and Sultans*, s. 214.

Fransiskanlere aniden saldırdı ve Fransiskanler kiliseden atıldı. Sonuçta Ortodoksların tepkilerindeki ısrarları sonucunda Fransiskanler sadece Santa Maria değil Kudüs'teki birçok kiliseden de vazgeçmek zorunda kaldılar.⁸⁷

Kudüs Latin Patrikliği'nin Tekrar Kuruluşu

XIX. yüzyıla gelindiğinde Kudüs'teki Hıristiyan Kiliselerinde büyük bir canlanma görüldü. İlk defa Batılı misyonerler göreceli bir özgürlükle kalabalıklar halinde bu şehirde faaliyette bulundular. Misyonerler üç yüz yıldan beri Osmanlı yönetimi altında bulunan kiliselere yardım amacıyla geldiklerini belirtmekteydiler. Ancak dilendirdikleri amaçlar sadece söylemlerinde kalmıştı. Çünkü misyonerler yerel kiliselere yardımdan ziyade yeni kiliseler açma yoluna gittiler ve kısa zaman içerisinde de Lutheran, Anglikan ve Katoliklere ait kiliseler kuruldu. Bu kilise topluluklarının sayısının artmasının nedeni Hıristiyanlaşan Müslüman veya Yahudilerden kaynaklanmayıp daha çok Ortodoks inanca sahip olan Doğulu Hıristiyanların Katolik, Anglikan ve Lutheran olmasıyla alakalıydı.⁸⁸

Misyonerlerin Kudüs'teki varlıklarının aşırı derecede artması Osmanlı'yı rahatsız etmekteydi. Özellikle 1843 yılında bir Rus din adamının, daha sonra da Anglikan Piskoposunun Kudüs'teki faaliyetleri Osmanlı tarafından tehdit olarak algılandı ve Sultan Abdülmecit (1839-1861) bu sebepten dolayı Papanın Kudüs'teki varlığını kuvvetlendirmek istedi.⁸⁹ Bunun yanında Osmanlı Papalık ilişkilerinin gelişmesine neden olan bir takım hadiseler de yaşanmaktaydı ki özellikle Papa IX. Pius'un (1846-1878) Papalık makamına gelişini tebrik etmek için Sultan Abdülmecit'in 1847'de Şekip Efendi'yi Vatikan'a göndermesi ilişkileri geliştiren en önemli adımdı.⁹⁰ Şekip Efendi'nin Vatikan sarayında güzel bir şekilde ağırlanması⁹¹ ve yaşadıklarını İstanbul'a yazdığı mektubunda padişaha bildirmesi Sultan Abdülmecit'i oldukça etkilemişti.⁹² Avusturya'nın Vatikan'ı zapt

⁸⁷ Frazee, *Catholic and Sultans*, s. 215.

⁸⁸ O'Mahony, "Rome and Jerusalem", s. 103.

⁸⁹ Frazee, *Catholic and Sultans*, s. 305.

⁹⁰ Taha Toros, "Tanzimat'ın İlanından Sonra Papalıkla İlk İlişkimiz", *Tarih ve Toplum*, Sayı 109, İstanbul, Ocak 1993, s. 26-27.

⁹¹ Richard Brennan, *Pope Pius The Ninth*, Printers to Holy Apostolic See, New York, 1877, s. 124.

⁹² BOA, HR. SYS., 1768/5.

etmesi⁹³ ve daha sonra 1848 yılında Avrupa’da yaşanan ihtilaller dolayısıyla Papalığın Roma’dan ayrılmak zorunda kalması ve buna dair Sultan Abdülmecit’in üzüntülerini paylaşan mektupları bu ilişkileri daha da pekiştirmiştir.⁹⁴ Bu olumlu ilişkilerin en somut göstergesi ise Sayda Piskoposu Innocence Ferrieri’nin papanın elçisi olarak 1848’de İstanbul’a gelişi.⁹⁵ Ferrieri, İstanbul’a geldiğinde kendisine bir daire teşrif edilmiş ve kısa zaman içerisinde de önce hariciye nazırı ve Sadrazamla⁹⁶ sonra da Sultan Abdülmecit’le görüşmeler yapmıştır.⁹⁷

Ferrieri ile yapılan görüşmelerde Katolik Ermeni cemaatinin kendi içerisindeki sorunlarının çözülmesi ve İstanbul’da Papa vekili adıyla bir piskoposun bulundurulması gibi konular ele alınmıştı.⁹⁸ Görüşmelerde ele alınan konulardan bir diğeri de daha önce açılması kararlaştırılmış olan Kudüs Patrikliği ile ilgili olan hususlardı.⁹⁹ Buna göre, Kudüs Latin Patrikliği on altı delegeden meydana gelecek, bunlardan biri Papalık temsilcisi, on tanesi ise piskopos seviyesinde olacaktı.¹⁰⁰ Kudüs Patrikliği yönetimindeki din adamlarının yarısı Osmanlı vatandaşı olacak, patriği Roma atayacak ayrıca patrik ve delegeler eyalet meclisinde yer alabileceklerdi. Patriğin yetkili olduğu bölgeler Kudüs ve Kıbrıs¹⁰¹ olup Latin Piskoposlarının harcamaları ise Papalığın “İnanç Yayma Teşkilatı” tarafından karşılanacaktı.¹⁰² Burada dikkati çeken noktalardan biri de Kudüs Latin patriğinin, Latin topluluğu üzerinde idari yetkilerinin olamayacağı hususu ve toplulukla devletin ilişkilerinin Fransız elçisi vasıtasıyla yürütüleceği meselesiydi. Bu büyük ihtimalle Fransa’nın Kato-

⁹³ BOA, HR. SYS, 1768/5; *Ceride-i Havadis gazetesi*, 28 Zilkade 1263.

⁹⁴ BOA, İ. HR., 49/2347.

⁹⁵ BOA, HR. SYS., 1768/5; A. AMD., 3/97; *Ceride-i Havadis gazetesi*, 2 Safer 1264, 9 Safer 1264.

⁹⁶ *Ceride-i Havadis gazetesi*, 16 Safer 1264.

⁹⁷ *Ceride-i Havadis gazetesi*, 1 Rebiülevvel 1264.

⁹⁸ BOA, İ. MSM., 907/32.

⁹⁹ BOA., HR. SYS., 1768/8.

¹⁰⁰ Richard Robert Madden, *The Turkish Empire in its Relations with Christianity and Civilization*, Volume 2, T. Cautley Newby Publisher, London, 1862, s. 19-20.

¹⁰¹ Gülnihal Bozkurt, *Alman ve İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1996, s. 188.

¹⁰² Madden, *The Turkish Empire in its Relations with Christianity and Civilization*, s. 20.

liklerin hamiliği rolünü devam ettirmesi anlayışı doğrultusunda ortaya konmuştu. Ancak gerçekte buna pek uyulduğu söylenemez. Çünkü pratikte patrik toplulukla alakalı mali ve hukuki işleri yine Osmanlı Devleti'yle doğrudan yürütmüştür.¹⁰³

Papalıkla Osmanlı arasında yapılan anlaşmadan sonra Giuseppe Valerga, Kudüs Latin patriği olarak atandı ve 1848 yılında Kudüs'te görevine başladı. Valerga Kudüs'e atanmadan önce bu görevde Roma'daki Saint Laurence bazilikasında Augustus Foscolo (1830-1848) bulunmaktaydı. Papa, patrikliği sadece unvandan ibaret olan Foscolo'dan görevinden istifa etmesini istedi ve böylece 1291 yılından beri sözde bir anlam taşıyan Kudüs Patrikliği tekrar gerçek hüviyetine dönmüş oldu.¹⁰⁴

Osmanlı ile Papalık arasında resmi bir ilişkinin olmayışı nedeniyle diplomatik ilişkiler Fransa üzerinden yürümekteydi. Hatta Ferrieri'nin gelişinde tam bir diplomatik ilişki kurulmasına dair konular gündeme gelmişse de bu mümkün olmadı. Papanın İstanbul'daki vekilinin işleri ise sadece Katoliklerin dini işleri ile uğraşmaktan ibaret olup herhangi bir dünyevi işlerle ilgilenilmeyecek, Katoliklerle ilgili meseleler eskiden olduğu gibi Fransa kanalıyla yürütülecekti.¹⁰⁵

Papalık, Osmanlı ile ilişkilerin Fransa üzerinden yürümesinden sürekli rahatsız olmaktadır ki yine böyle bir konu Kudüs'e atanan Patrik Valerga ile gündeme geldi. Valerga patrikliğe atandıktan kısa süre sonra Fransa elçisi Kudüs'teki yeni patrik için merasim düzenlenmesi hususunda Kudüs mutasarrıfına bir tavsiye mektubu yazılmasını istedi. Osmanlı Hükümeti yeni açılmış olan bu patriklikle ilgili Fransız elçinin isteğini hemen gündeme almayarak süreci beklemeye aldı. Bu arada gayri resmi bir şekilde Hariciye nazırının yanına gelen papa elçisiyle konuşma esnasında Fransa'nın bu isteği gündeme gelmişti. Bunun üzerine papa elçisi Hariciye nazırına konuyla ilgili görüşlerini şöyle ifade etmiştir: "Kudüs, din-i İsevi'de pek muazzez ve mukaddes olduğundan orada olan Efrenc ruhbanına reis olmak üzere birinin bulunması çoktan beri emel olunan şey ise de evvelleri uygun görülmemiştir. Padişahın adaletine istinaden

¹⁰³ Bozkurt, *Alman ve İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, s. 188.

¹⁰⁴ Brehier, "Jerusalem (After 1291)", s. 707.

¹⁰⁵ BOA., HR. SYS., 1771/1.

iş bu emel-i kadimi fiile getirdi. Fakat Valerga'ya patrik unvanı verilmesi Devlet-i Aliyye tebasından olan sair patriklerin nail oldukları imtiyazları bunun hakkında dahi elde etmeye mebni değildir. Mücerred arazi-i kudsiyeye bir nev-i' hürmet arzından neşet eyledi. Kendisinin memuriyet-i ruhaniyesi öteden beri orada olan Latin ruhbanı rüesasının ve piskoposlarının hükümet-i kadimelerinden zaid olmayacaktır. Eğer ki hakkında bu tavsiyename verilir ise papa cenapları pek memnun olur. Lakin bu mektup Fransa sefreti marifetiyle gönderildiği halde -çünkü onların hali acayip olduğundan- bunun üzerine bir takım tefahhura kalkışacaklarından doğrudan doğruya gönderilmesi tarafa hayırlı olur..."¹⁰⁶

Papa elçisinin istekleri Hariciye nazırı tarafından da olumlu karşılandı. Hariciye nazırına göre de Kudüs'le ilgili patriklik lafzı bir unvandan ibaret olup Kudüs patriği de Osmanlı Devleti'ndeki dini işlere karışmayacaktı. Frenk papazlarının bu patriğin himayesi altına geçecek olması Fransızların müdahalelerini azaltacak ve gelişmeler Osmanlı'nın hayrına olacaktı. Sonuçta hükümetin görüşlerine Sultan Abdülmecit de katılmış ve yayınlamış olduğu iradesiyle Kudüs'e mektubun Fransa elçisinin aracılığı olmadan doğrudan gönderilmesini istemiştir.¹⁰⁷

Valerga, Katolik Ermeni Patriği Hasun Efendi ile birlikte Papalığın Doğu Hristiyanları ile ilgili politikalarında çok etkin rol oynamış bir kişiydi.¹⁰⁸ O, Doğuda Batının kilise disiplinine yakın tek bir kilise disiplini kurulmasına inananlardandı. Bu amaca ulaşmak için çeşitli çalışmalar içerisine de girdi. Örneğin Valerga'ya göre Doğudaki Katolik Kiliselerinde görev yapan evli papazlar için bekârlığın şart koşulması gerekliydi.¹⁰⁹ Kilise disiplini ile ilgili farklı düşünceleri olsa da onun 1872 yılına kadar süren uzun patrikliğinin sonunda Kutsal Topraklardaki Katoliklerin sayısı 7500 kişiye kadar çıktığı görülür. Valerga, Katoliklerin sayısının artışıdaki oranla birlikte ihtiyaca binaen yeni kurumsal bir takım çalışmalar da yürütmüş ve bu amaçla kırsal kesimleri de içine alan yirmi yeni ruhani papazlık bölgesi oluşturmuştur. Patriklik için Kudüs'te bir katedralin yapımına da nezaret etmiş ve Valerga'dan sonra patriklik makamına gelen

¹⁰⁶ BOA., İ. MSM., 32/900.

¹⁰⁷ BOA., İ. MSM., 32/900.

¹⁰⁸ Türkan, *Osmanlı Papalık İlişkileri*, s. 51.

¹⁰⁹ Frazee, *Catholic and Sultans*, s. 233-234.

Vincenzo Bracco da bu katedralde on altı yıl boyunca hizmet etmiştir.¹¹⁰

Latin patrikliğinin yeni yapılan görkemli binaları kuşkusuz Ortodoks olan Yunanlılara ve Rusya'ya nispet eder bir görünümdeydi. Aynı zamanda onlar Latin cemaatinin yeni patriğiyle birlikte ikinci planda kalan Fransiskenler arasındaki kötü ilişkileri de yansıtmaktaydı.¹¹¹ Kudüs Latin Patrikliği makamının tekrar ihdas edilmesi uzun zamandan beri Romalı Katoliklerin Kutsal Topraklardaki temsilcisi konumunda olan Fransiskenleri memnun etmemişti. Hatta Latin Patrikliği'nin yeniden kurulması üzerine iki Fransisken tarikatı olan Notre Dame de Sion ve Saint Joseph rahibeleri 1850'li yılların başında Hıristiyan mahalleye yerleşip okul ve manastır açtılar ve Saint Louis des Français Hastanesi'nin kuruluşuna da öncülük ettiler.¹¹²

Vatikan'ın Kutsal Topraklardaki Katoliklerin haklarını savunmadaki kararlılığı Ortodoks Rumlar tarafından da hoş karşılanmadı. Ancak onlar isteksiz davransalar da Kudüs'teki Latin Patrikliğini kabullenmek zorunda kaldılar. Hatta 19. yüzyılın ortalarına geldiğinde Ortodoks Rumlarla Katoliklerin arasındaki güç dengesi Papalıktan yana değişmeye başlamış ve Kudüs'teki kiliseler Avrupa'daki güçler arasında bir rekabet alanı haline gelmişti.¹¹³ 1853 yılında başlayan Kırım Savaşı bunun en güzel örneklerinden biridir. Siyasi hesaplarla başlayan savaşın görünürdeki sebebi ise diniydi.¹¹⁴ Sorun Osmanlı Devleti'nin uzun yıllardan beri başını ağrıtan Diriliş (Kıyamet) Kilisesi'ndeki hakların Ortodokslara mı yoksa Katoliklere mi ait olduğu meselesinden doğmuştu. Rusya'nın Ortodoksların hamiliğine üstlenmesi ve Fransa'nın Katoliklerin haklarını korumaya çalışması Osmanlı'yı üç yıl gibi sürecek zorlu bir savaşa sürüklemiştir.¹¹⁵

¹¹⁰ Frazee, *Catholic and Sultans*, s. 307.

¹¹¹ Nicault, *Kudüs*, s. 72.

¹¹² Nicault, *Kudüs*, s. 48, 72; Yasemin Avcı, *Değişim Sürecinde Bir Osmanlı Kenti: Kudüs (1890-1914)*, Phonix Yayınları, Ankara, 2004, s. 69.

¹¹³ O'Mahony, "Rome and Jerusalem", s. 121.

¹¹⁴ Nicault, *Kudüs*, s. 71.

¹¹⁵ BOA., İ. HR., 98/4790/2; 100/4895; İ. MVL., 284/11219.

Kudüs Latin Patrikliğinin tekrar açılışı Doğulu bazı kilise çevrelerinde de eleştirilmiş hatta Papa IX. Pius'un (1846-1878) bu patrikliğinin açılışında taktiksel hata yaptığını dair yorumlarda bulunulmuştur. Eleştiri yapanlar, Kudüs Latin Patrikliği bünyesinde çalışan misyonerlerin Doğu Hıristiyanlarını Katolik yapmanın yanında Latinleştirdiklerini, bu yüzden de büyük antipati topladıklarını belirtmekteydiler.¹¹⁶ Burada söz konusu edilen husus Doğu Katoliklerinin papaya bağlılıklarını bildirmelerinin yanında geçmişten beri gelen kadim kilise geleneklerini sürdürmek istemeleriydi. Yani onlar Katolik idiler, ancak Latin değillerdi. Hatta kendi ifadelerine göre Papayı bir Garp patriği olarak telakki etmiyor, onu ruhani açıdan üstün görmelerine rağmen kendi kilise geleneklerine de saygı gösterilmesini istiyorlardı.¹¹⁷ IX. Pius ise Doğu Katolik Kiliselerinden gelen bu tür eleştirileri dikkate almak bir yana Doğu kiliselerini otonomi yönetiminden çıkarmayı amaçlayan "Reversurus Nizamnamesi"ni 1867 yılında yayınlıyordu.¹¹⁸ Sonuçta Melkit, Süryani Katolik, Keldani ve Katolik Ermenilerin ileri gelenleri papanın yaptığı işlerden kırgın olduklarını dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin kendilerini himaye etmesini istiyorlardı.¹¹⁹

IX. Pius'un yayınladığı nizamnamede en etkin rol oynayan kişiler ise Katolik Ermeni Patriği Andon Hasun Efendi ile Kudüs Latin Patriği Valerga'ydı.¹²⁰ Ancak bu iki patriğin hırslı tutumları Doğu Katolikleri arasında Papa yanlısı ve karşıtı gibi gruplaşmaların ve ayrılıkların yaşanmasına neden oldu.¹²¹ Özellikle Papa IX. Pius'un Doğu'nun geleneklerini hiçe sayan aşırı merkezîyetçi tutumu Doğu Hıristiyanlarını Vatikan'dan soğutmuş ve bu konuda Kudüs Latin Patrikliği, Latinleştirme faaliyetinde merkezi bir rol üstlenmişti. Papa XIII. Leon Dönemi'ne (1878-1903) gelindiğinde ise bu politikada yumuşama emareleri görülmektedir. XIII. Leon'un "Doğu, Doğulular ile din değiştirecektir." sözü bu konudaki kararlılığının

¹¹⁶ Sayegh, *The Eastern Churches and Catholic Unity*, s. 182.

¹¹⁷ Ahmet Türkan, "İstanbul Kardinal Hasun Efendi'nin Osmanlı ve Katolik Dünyasında Bıraktığı Etki", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Yıl 8, Sayı 16, Konya, 2013, s. 176.

¹¹⁸ *İstanbul gazetesi*, 26 Şaban 1284/23 Aralık 1867.

¹¹⁹ BOA, İ. MMS., 38/1600.

¹²⁰ BOA, İ. HR., 227/13289.

¹²¹ Ahmet Türkan, "İstanbul'daki Katolik Ermeni Gruplarının Problemleri ve Papalığın Müdahaleleri", *History Studies*, Volume 4, Issue, 2, Samsun, 2012, s. 329.

en önemli kanıtıdır.¹²² Papa XIII. Leon'un konuyla ilgili aşağıdaki genelgesinin tüm doğu kiliselerinde asılmasını istemesi bu konudaki kararlılığını daha da somutlaştırmıştır:

İsa'nın öğretilerine olan aşırı tutkularıyla Doğulu milletlere giden Batılı İncil anlatıcılarının tedbirsizliğinden dolayı Doğulu Hıristiyanların incinmesini önlemek bizim için her zaman olduğundan daha önemlidir.¹²³

Papanın yukarıdaki genelgesi ne Roma mahkemesi ne de "İnanç Yayma Teşkilatı" yönetiminin üyeleri arasında bir karşılık bulmadığından Latinleştirme ile ilgili Doğulu kiliselerinden şikâyetler gelmeye devam etmiştir.¹²⁴

Sultan Abdülmecit sonrası Osmanlı Dönemi'nde Kudüs Latin Patrikliğine genel olarak bakıldığında kuruluşunda dört bin kişi olan Kudüs'teki Latin topluluğu yarım asır geçmeden katlanarak çeşitlenmiş ve Kutsal Topraklarda yaşayan pek çok Hıristiyan bu patrikliğin bünyesinde bir araya gelmiştir. Özellikle de kültürel açıdan Avrupa'ya kendini yakın hissedenler ve modern kurumlardan faydalanmak isteyenler bunun başını çekmektedir. Bununla beraber Kudüs Latin Patrikliğinin bünyesinde kendilerini sadece Latin hisseden gruplar da yer almıştır. Bunlar; Filistin'de Osmanlı himayesinde yaşamaktan memnun olanlar ve sosyal ve eğitim hizmetlerinden var olanla yetinmek isteyenlerdir.¹²⁵ Bu dönemde dikkati çeken en önemli noktalardan biri de Latinlerin kurumlarında görülen olağanüstü artıştır ki sadece merkez değil Kudüs'ün çevresindeki birçok küçük yerleşim yerlerinde de dini ve eğitim kurumlarında yoğun faaliyetlerin olduğu göze çarpmaktadır.¹²⁶ Latinlerle birlikte diğer misyoner teşkilatlarının artan faaliyetleri Osmanlı'nın yerel yöneticilerinin gözünden kaçmamıştır. Örneğin konuyla ilgili olarak Nablus mutasarrıfı, Osmanlı Hükümetine 1911 yılında yazdığı raporunda gelişmelerden duyduğu endişeleri dile getirmiş ve önlem

¹²² Nicault, *Kudüs*, s. 179.

¹²³ Frazee, *Catholic and Sultans*, s. 237.

¹²⁴ Frazee, *Catholic and Sultans*, s. 237.

¹²⁵ O'Mahony, "Rome and Jerusalem", s. 121.

¹²⁶ bkz. BOA., C. ADL., 52/3128; HR. MKT., 81/92; İ. HR., 113/5513; A. AMD., 71/83; A. AMD., 71/93; A. MKT. UM., 259/35; A. MKT. UM., 464/81; A. MKT. UM., 215/16; ŞD., 2273/57; ŞD., 2630/10.

olarak da Mısır'daki Ezher Üniversitesi gibi bir kurumun Kudüs'te açılmasının uygun olacağını belirtmiştir.¹²⁷

Günümüzde Kudüs Latin Patrikliği

1917'de İngiliz General Allenby'nin askeri birliklerinin şehre girişle Osmanlı Devleti'nin Kudüs'teki varlığının son bulması ve 2 Kasım 1917'de ilan edilen Balfour Bildirisi'yle Filistin'de bir Yahudi Devleti'nin kurulacağına dair verilen sözler Kudüs'te birçok alanda yapılacak değişikliklerin işaretini vermişti.¹²⁸ Sonradan yaşanan gelişmeler, şehirdeki Müslüman ve Hıristiyanların durumuna direkt etki yapmıştır. Ayrıca Fransa da İngiltere'nin manda yönetiminden memnun değildi. Çünkü Fransa'nın Osmanlı Devleti'ndeki Katolikler üzerinde bir koruyuculuk rolü vardı. Ancak 1914 yılında Osmanlı'nın Kapitülasyonları tek taraflı olarak kaldırdığını belirtmiş olması Fransa'nın elini kolunu bağıyordu. İngiltere bu durumu bir politik argüman olarak kullandı ve Filistin'de kurduğu manda yönetimle Fransa'nın Osmanlı Dönemi'nde sahip olduğu hakları engellemeye çalıştı. Fransız din adamlarının ve Katolik ziyaretçilerin Kudüs'e tekrar geri dönmesine izin verilmemesi bu engellemelerin en başta gelen maddelerindedir.¹²⁹

Hıristiyanlığın ilk dönemindeki hatıralarından dolayı Kudüs ve diğer bölgelerdeki kutsal yerlerin akıbeti Papalığı da endişelendirmekteydi. Dolayısıyla Vatikan, kutsal yerlerdeki Katoliklerin garantisi için bir takım politik adımlar atmak zorunda kaldı ve Vatikan devlet sekreteri olan Kardinal Gaspari Filistin'deki İngiliz manda yönetimine dair endişelerini dile getirdi. Gaspari'ye göre, Milletler Cemiyeti Yahudi toplumuna öncelik vermekte ve Kutsal Topraklardaki Katolik hakları göz ardı edilmekteydi.¹³⁰ Milletler Cemiyetine karşı yapılan eleştirilerden biri de Kudüs'teki sosyal dokunun değiştirildiği yönündeydi ki bu tür haberler Osmanlı entelektüelleri arasında da tartışılan bir durumdu. Konuyla ilgili olarak *Sebilürreşad* dergisinin 3 Zilkade 1339/9 Temmuz 1921 tarihli nüshasında şu ibarelere yer verilmektedir:

Cemiyet-i Akvam'a şimdi yeni bir mesele daha gelir ki Papalık makamının delaletiyle Kudüs-ü Şerifi ahlak-ı fazileye mu-

¹²⁷ BOA., DH. İD., 34/18.

¹²⁸ Nicault, *Kudüs*, s. 193.

¹²⁹ Nicault, *Kudüs*, s. 102.

¹³⁰ O'Mahony, "Rome and Jerusalem", s. 114.

gayir olan ihdasattan vikaye etmektir. Kudüs yanında kahveler, sinemalar vesair eğlence yerleri ihdas eylemesi Papalık makamının pek gücüne gitmiştir. Ekâbir-i Hristiyanıye Kudüs-ü Şerifin eski kutsiyetini yani idare-i Osmaniye zamanındaki hayat ve heyet-i diniyesini muhafaza etmek taraftarıdır. Filvaki hilafet-i Osmaniye nazarında Kudüs mahall-i mukaddeseden bir haram-ı mübarek ad edildiği için orada ahlak-ı umumiyeye dokunur ihdasata müsaade edilmezdi. Mîlel-i Hristiyanıye de hükümet-i Osmaniye'nin vaz' ettiği şekli idareden pek memnun idiler... Bismark bir kere demiş ki: 'Eğer memalik-i Osmaniye bir gün taksime uğrayacak olursa her halde en son gidecek yer Filistin'dir. Oraya Osmanlılar gibi bî- tarafane muhafaza edecek bir idare pek güç teessüs edebilir.'¹³¹

Vatikan'ın endişeleri II. Dünya Savaşı sonrası azalacak ancak bununla birlikte politik ve dini tutumlar daha karmaşık hale gelecektir. Savaş sonrası Vatikan, Kudüs üzerinde gelişen politik süreci takip etmesine rağmen ilk başta İsrail'le ilgili açıklama yapmaktan kaçınmıştır. Bir anlamda bekle gör taktiği uygulamıştır. Ancak sonradan Filistin'in bölünmesi ile ilgili 29 Nisan 1947'de Birleşmiş Milletlerin aldığı kararı kendisi için uygun bulmuştur. Vatikan'a göre Kudüs'te oluşturulacak olan uluslararası bir yapı Filistin'deki Katolik topluluklarının ve Katolik Kilisesinin haklarını garanti altına alabilirdi. Kısa zaman içerisinde Vatikan bu politika doğrultusunda dünyadaki Katolik hiyerarşi ve teşkilatları Kudüs'teki uluslararası statünün kazanılması için seferber etmiştir. Vatikan'ın zikzaklı ve açık olmayan Kudüs politikasını İngiltere'nin Vatikan'daki temsilcisi şu şekilde özetlemektedir:

Vatikan kutsal topraklarla ilgili haklarının korunması için ne Araplara ne de Yahudilere sıcak bakmıştır. Ancak üçüncü bir gücün bu hakkı koruyabileceğini düşünmektedir. Ancak böyle bir çözüm yolunun olmadığı da iyi bilinmektedir. Aslında Papanın duruşu Arapları Yahudilere tercih ettiği'dir.¹³²

İsrail Devleti'nin kuruluşuyla birlikte Araplarla İsrail arasında çok şiddetli çatışmalar oldu. Savaş dolayısıyla birçok Filistinli, mülteci konumuna düştü ve komşu ülkelere sığındılar. Latinlerin komşu ülkelere göçü ise sınırlı olup, onların çoğu Latin Evrensel Ka-

¹³¹ *Sebilürreşad dergisi*, 3 Zilkade 1339.

¹³² O'Mahony, "Rome and Jerusalem", s. 115.

tolik Kilisesi ile entegrasyonun daha kolay olacağını düşünerek Avrupa ve Amerika'ya göç ettiler. 1948'deki savaş yıllarında on bin olan Kudüs'teki Latin nüfusu 1970'de üç bine indi, ancak sayıdaki azalmalara rağmen Kudüs Latin Kilisesi'nin Filistin'deki canlılığı devam etti. Bu konuda en önemli faktörlerden biri de 1987'de Kudüs Latin patriği olan Michael Sabbah'tır. 2008'e kadar patriklik makamında oturan Sabbah'ın, Filistinli ve Arap kökenli bir din adamı olması Kudüs Latin Patrikliğinin yönetimi anlamında bir devrimdi. Çünkü 1099'da kurulmuş olan patrikliğin başlangıcından beri bu makam, İtalyanlar tarafından yönetilmekteydi.¹³³

Kudüs Latin Patrikliğinin günümüzdeki yetki alanına bakıldığında bu patriklik Ortadoğudaki tüm Latin Araplardan sorumlu olmayıp sadece İsrail, Ürdün, Kudüs ve Kıbrıs'taki Latinleri kapsamaktadır. Ayrıca bu patriklik, Doğudaki Papalık delegasyonunun altında ikinci seviyede bir makam olup, bu haliyle Kudüs Latin Patrikliği piskoposluktan daha çok bir prestij makamıdır. Özellikle Michael Sabbah'ın hem iç hem de dış politikadaki aktif çalışması sonucunda bu makam daha da önem kazanmıştır. Bunun yanında II. Vatikan Konsili'nden sonra kurulmuş olan "Arap Bölgelerindeki Latin Piskoposlar Konferansı" (CELRA) sayesinde bu canlılık daha da artmıştır. Bu toplantı, her yıl Kudüs Latin patriğinin ve Kudüs'teki Papalık temsilci yardımcısının başkanlığında yapılmakta ve toplantıya Ortadoğu'nun bütün Katolik piskoposları da katılmaktadır.¹³⁴

Günümüzde Latin Patrikliği makamında 2008'den beri Ürdün doğumlu Fuat Tawal oturmaktadır.¹³⁵ Latin Patrikliğinin bu günlerdeki en büyük beklentisi Papa Francis'in Kudüs'e yapacağı ziyaretidir. Vatikan radyosundan yaptığı konuşmada Papa Francis, 2014'ün mayısında Kutsal Topraklara bir ziyaret yapacağını bildirmiştir. Francis'in bu ziyareti bir anlamda Papa VI. Paul (1963-1978) ile Ortodoks Rum Patriği Athenagoras'ın (1948-1972) elli yıl önce Kudüs'teki buluşmalarının bir hatırası olacaktır. Francis bu yolculuğunda Amman, Betlehem ve Kudüs'ü ziyaret etmeyi, Kudüs'teki Hıristiyan kiliselerinin temsilcisi anlamında olan Kutsal Mezar Kili-

¹³³ O'Mahony, "Rome and Jerusalem", s. 122.

¹³⁴ O'Mahony, "Rome and Jerusalem", s. 124.

¹³⁵ <http://en.lpj.org/patriarchfouad/biography>

sesi'nde Rum Patriği Bartalemeos ile birlikte ekümenik toplantı yapmak istediğini belirtmiştir. Papa, konuşmasını "bu hac için şimdiden dua ediniz." diye bitirerek ziyaretteki arzusunu ortaya koymuştur.¹³⁶

Sonuç

Haçlıların Kudüs'e gelişiyle birlikte kurulan Kudüs Latin Patrikliği bu dönemde altın çağını yaşamıştır. Haçlıların kutsal toprakları terk edişleriyle beraber Katoliklerin bu topraklardaki temsilciliğini bir patriklik makamı olmaksızın Fransiskanlar üstlenmiştir. Katoliklerin Kudüs'te birçok dini organizasyonlarını yapan Fransiskanlar çoğu zaman Ortodoks Rumlarla rekabet içerisinde olmuşlardır. Osmanlı Dönemi'nde istisnalarla birlikte Kutsal makamlar üzerinde Ortodoks Rumlara Katoliklerden daha fazla ayrıcalık tanınmıştır. Haçlı Dönemindeki kadar olmasa da Kudüs Latin Patrikliğinin ikinci altın çağı 1848 yılı sonrasında gerçekleşmiştir. Bu patrikliğin kuruluşu ile ilgili birçok sebep bulunmaktaysa da pratikte iki nedenin ön plana çıktığı söylenebilir. Osmanlı açısından bakıldığında buradaki Katolikler Papalığın egemenliği altına konulursa Fransa'nın müdahaleleri azaltılabilirdi. Papalık açısından bakıldığında ise Kudüs'te başına buyruk davranan Katolik papazlar kontrol altına alınabilir bununla birlikte Fransa'nın Katolikler üzerindeki etkisi kırılabildi. Resmiyette Katoliklerin Osmanlı ile ilişkileri Fransa elçiliği vasıtasıyla yürütülmesi karara bağlanmış olsa da hem Papalık hem de Kudüs Patrikliğinin buna kimi zaman uymadıkları da bir gerçektir. Kudüs Patrikliğinin tekrar kuruluşuyla birlikte ayrıca Katoliklerin buradaki kilise ve hastane gibi birçok kuruluşların sayısında da bir artış meydana gelmiştir. Ancak 1917 yılında İngilizlerin Kudüs'te manda yönetimi kurması ve Balfour Deklarasyonu ile Yahudilerin ön plana çıkarılması sonucu Kudüs Latin Patrikhanesinde bir geriye gidiş başlamıştır. 1948 yılında İsrail Devleti'nin kuruluşu ile birlikte Kudüs'teki Katoliklerin sayısı günden güne azalmıştır. Günümüzde Kudüs Latin Patrikliği dini bir kurum olmakla birlikte daha çok prestiji ön plana çıkan bir görünüm vermektedir.

Kaynakça

¹³⁶ <http://en.lpj.org/2014/01/05/pope-announces-papal-visit-to-holy-land>

- Archer, T. A.; Charles L. Kingsford, *The Crusades (The Story of The Latin Kingdom of Jerusalem)*, The Knickerbocker Press, New York, 1894.
- Avcı, Yasemin, *Değişim Sürecinde Bir Osmanlı Kenti: Kudüs (1890-1914)*, Phoenix Yayınları, Ankara, 2004.
- Aydın, Mehmet, *Hristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya, 1991.
- Atiya, Aziz S. *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, Çev. Nurettin Hiçyılmaz, Doz Yayınları, İstanbul, 2005.
- Bozkurt, Gülnihal, *Alman ve İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1996.
- Brehier, Louis, "Jerusalem (After 1291)", *The Catholic Encyclopedia*, Volume 8, ed. Herbermann, Charles G., C., Robert Appleton Company, Newyork, 1912.
- Brennan, Richard, *Pope Pius The Ninth*, Printers to Holy Apostolic See, New York, 1877.
- Cahen, Claude, *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2010.
- Demirkent, Işın, "Haçlılar maddesi", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 14, Ankara, 1996.
- _____, "Kudüs [Haçlılar Dönemi] maddesi", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 26, Ankara, 2002.
- Erbaş, Ali, *Hristiyanlıkta İbadet, Ayıışı Kitapları*, İstanbul, 2003.
- Fortescue, Adrian, "Latin Kingdom of Jerusalem, (1099-1291)", *The Catholic Encyclopedia*, Volume 8, ed. Herbermann, Charles G., C., Robert Appleton Company, Newyork, 1912.
- _____, *The Orthodox Eastern Church*, Catholic Truth Society, London, 1907.
- Frazer, Charles A., *Catholic and Sultans: The Church and the Ottoman Empire 1453-1923*, Cambridge University Press, New York, 1983.
- Gül, Muammer "Müslümanların Kudüs'ü Fethi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 2001, Sayı II, Urfa, 2001.
- Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, ed. K. Seyithanoğlu, Esra Yayınları, C. 3, Konya, 1994.
- Holt, P. M. *Haçlılar Çağı (15. Yüzyıldan 1517'ye Yakınoğu)*, Çev. Ö. Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999.
- Karpat, Kemal H., *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, Çev. D. Özdemir, İmge Yayınevi, Ankara, 2006.
- Kenanoğlu, Macit, *Osmanlı Millet Sistemi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2004.
- Madden, Richard Robert, *The Turkish Empire In Its Relations With Christianity and Civilization*, Volume 2, T. Cautley Newby Publilsher, London, 1862.
- Maximos IV Sayegh, *The Eastern Churches and Catholic Unity*, Herder and Herder, New York, 1963.

- Meistermann, Barnabas, "Jerusalem", *The Catholic Encyclopedia*, Volume 8, ed. Herbermann, Charles G., C., Robert Appleton Company, Newyork, 1912.
- Nicault, Catherine, *Kudüs 1850-1948*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.
- O'Mahony, Anthony, "Rome and Jerusalem: The Vatican and Christianity in the Holy Land", *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*, Volume 7, No 2, Jordan, 2005.
- Runciman, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi (Birinci Haçlı Seferi ve Kudüs Krallığı'nın Kuruluşu)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, C. 1, Ankara, 1998.
- _____, *Haçlı Seferleri Tarihi (Birinci Haçlı Seferi ve Kudüs Krallığı'nın Kuruluşu)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, C. 2, Ankara, 1992.
- _____, *Haçlı Seferleri Tarihi (Akka Krallığı ve Daha Sonraki Haçlı Seferleri)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, C. 3, Ankara, 1992,
- Sami Kılıç, İhsan Satış, Osmanlı Arşiv Vesikalarına Göre Hıristiyan Cemaatlerin Kamame Kilisesi İle İlgili Tartışmaları, *History Studies*, Volume 3/3, Samsun, 2011.
- Toros, Taha, "Tanzimat'ın İlanından Sonra Papalıkla İlk İlişkimiz", *Tarih ve Toplum*, Sayı 109, İstanbul, Ocak 1993.
- Türkan, Ahmet, "İstanbullu Kardinal Hasun Efendi'nin Osmanlı ve Katolik Dünyasında Bıraktığı Etki", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Yıl 8, Sayı 16, Konya, 2013.
- _____, *Osmanlı Papalık İlişkileri*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2012.
- _____, *Osmanlı'da Kripto Hıristiyanlar*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2012.
- _____, "İstanbul'daki Katolik Ermeni Gruplarının Problemleri ve Papalığın Müdahaleleri", *History Studies*, Volume 4, Issue, 2, Samsun, 2012.
- Urfalı Mateos Vekayinamesi ve Papaz Grigor'un Zeyli*, çev. H. D. Andreasyan, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2000.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Belgeleri (BOA)

- A. AMD (Sadaret Âmedî Kalemî) 3/97; 71/83; 71/93
- A. MKT. UM (Sadaret Mektubî Kalemî Umum Vilayet Yazışmaları) 215/16; 259/35; 464/81
- C. ADL (Cevdet Adliye) 52/3128
- DH. İD (Dâhiliye Nezareti İdarî Kısım) 34/18
- DH. MKT (Dahiliye Mektubi Kalemî) 1205/26
- HR. MKT (Hariciye Mektubi Kalemî) 81/92
- HR. SYS (Hariciye Siyasi) 1768/5; 1768/8; 1771/1.
- İ. HR (İrade Hariciye) 49/2347; 98/4790/2; 100/4895; 113/5513227/13289
- İ. MSM (Mesâil-i Mühimme İradeleri) 32/900; 38/1600; 907/32;
- İ. MVL (İrade Meclis-i Vala) 284/11219
- ŞD (Şuray-ı Devlet) 2273/57; 2630/10

Sürelî Yayınlar

Ceride-i Havadis gazetesi, 28 Zilkade 1263; 2 Safer 1264; 9 Safer 1264; 1 Rebiülevvel 1264.

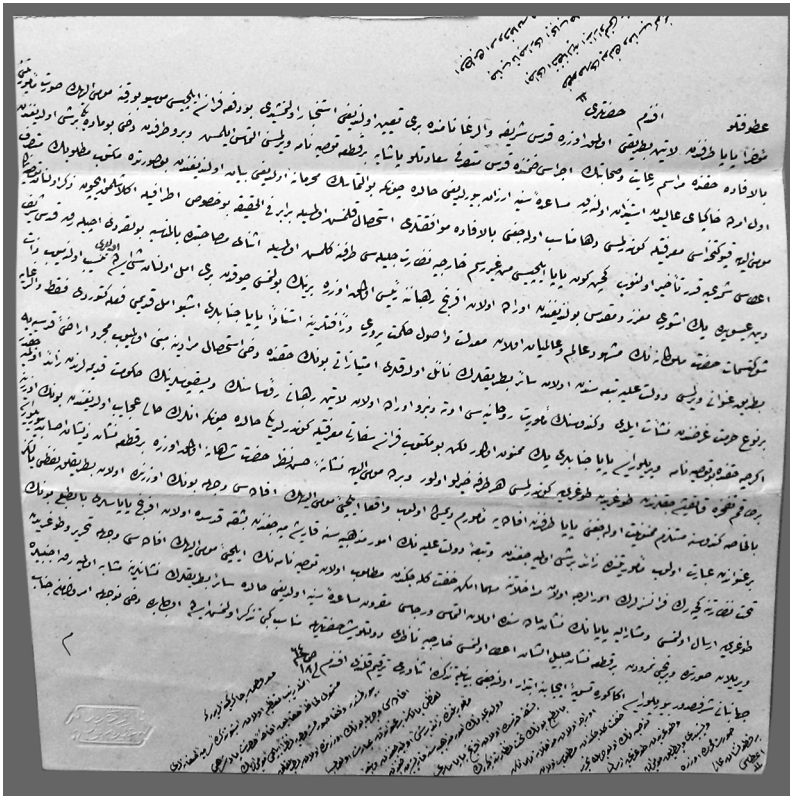
İstanbul gazetesi, 26 Şaban 1284.

Sebilürreşad dergisi, 3 Zilkade 1339.

Elektronik Kaynaklar

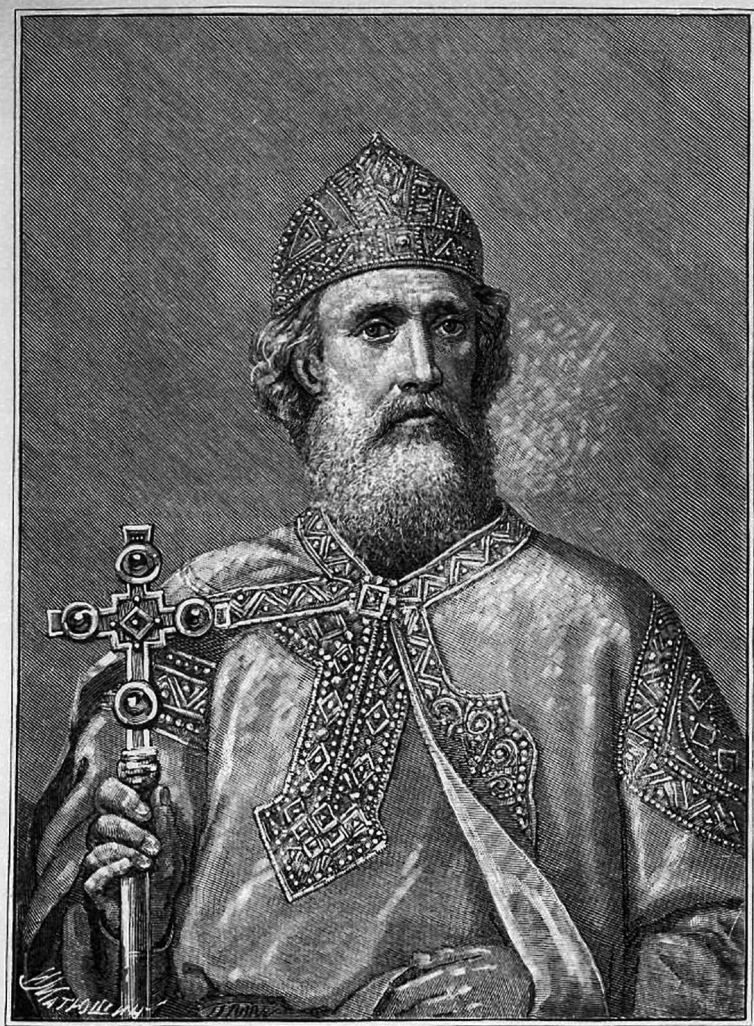
<http://en.lpj.org/2014/01/05/pope-announces-papal-visit-to-holy-land>

<http://en.lpj.org/patriarchfouad/biography>



Kudüs Patriği Valerga'ya gönderilen tavsiye mektubu ve verilen devlet nişanı ile ilgili Sultan Abdülmecit'in İradesi, Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İ. MSM., 32/900. (18 Safer 1264/25.01.1848)





Rus Ortodoks Kilisesi'nin Siyasi Tarihi

Şir Muhammed DUALI*

Political History of the Russian Orthodox Church

Citation/©: Dualı, Şir Muhammed, (2013). Political History of the Russian Orthodox Church, MİLEL VE NİHAL, 10 (2), 63-94.

Abstract: In this article, the transition of Orthodoxy to Russian territory and political and social developments, also regarding the church, that occurred during the middle ages are studied. Also, the disagreements in the Church-State relations during the last periods of Tsarist Russia and anti-Tsarist policy followed by the Church during the revolution of February 1917 are scrutinized. Furthermore, it's dealt with that the conflict between the Church and the State resulted from the perception of atheism, which embraced by the Bolshevist party, and the new position, which is produced by that conflict. In this context, the reasons and the consequences of the changes, in which are appeared in the Soviet Union church-state policy from 1917 until 1991 are tried to study.

Key Words: Orthodox, Tsarist Russia, Religion, State, USSR



Atıf/©: Dualı, Şir Muhammed, (2013). Rus Ortodoks Kilisesi'nin Siyasi Tarihi, MİLEL VE NİHAL, 10 (2), 63-94.

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı. [muhammed.duali@gop.edu.tr]

Öz: Bu makalede Ortodoksluğun Rus topraklarına intikali ve Ortaçağ boyunca meydana gelen ve kiliseyi de ilgilendiren siyasi ve sosyal gelişmeler irdelenmekte ve Çarlık Rusya'sının son dönemlerinde kilise-devlet ilişkilerinde yaşanan fikir ayrılıkları ve 1917 Şubat Devrimi sırasında kilisenin izlediği Çarlık karşıtı politika gözden geçirilmektedir. Ayrıca Bolşevik Partisi'nin benimsediği ateizm algısının sebep olduğu kilise-devlet çatışması ve bu çatışmanın ortaya koyduğu yeni durum incelenmektedir. Bu çerçevede Sovyetler Birliği'nin 1917'den 1991 yılına kadarki zaman zarfında izlediği kilise-din politikasından ortaya çıkan değişikliklerin neden ve sonuçları irdelenmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ortodoks, Çarlık Rusya'sı, Din, Devlet, SSCB

Giriş

Rus toplumunun Hıristiyanlıkla bütünleşmesi, X. yüzyıldan itibaren Rusların Hıristiyanlığın Ortodoks mezhebini Bizans İmparatorluğu eliyle resmi din olarak kabul etmesiyle başlar. Kaynaklar Rusların Hıristiyanlıktan önce putperest bir toplum olduğunu yazmaktadır¹. Rusların putperestlikten vazgeçerek Hıristiyanlığı kabul etmelerinin kuşkusuz hem siyasi hem de jeopolitik nedenleri vardır. Zira Bizans İmparatorluğunun sınır komşusu olması ve misyonerlerin bölgede yoğun faaliyetler yürütmesi doğal olarak Rus kavminin Hıristiyanlığa meyletmesine yol açmıştır. Dolayısıyla 988 tarihi itibarıyla Kiev Rus Knyaz (derebey) Vladimer, (ö. 1015) Hıristiyanlığı resmi bir din olarak kabul etmek zorunda kalmıştır².

Bu tarihten itibaren Rusların bir millete ve özellikle de büyük bir imparatorluğa dönüşmesinde büyük oranda Bizans Kilisesi'nin çizgilerini taşıyan Rus Ortodoks Kilisesi'nin önemli katkısı vardır. Nitekim on asırdan beri Rus milletinin manevi ve milli değerlerinin kurucu ve koruyucu misyonunu üstlenen kilise, özellikle Rus olmakla Ortodoks (Rusça: Pravoslav) olmayı eş anlamda değerlendirmek suretiyle milli bir din görünümüne bürünmüştür. Ayrıca Rus kimliğinin oluşması ve şekillenmesinde de Rus Ortodoks Kilisesi'nin önemli katkı sağladığı bilinmektedir.

¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. E. V. Aniçkov, *Yazıçestvo i Drevnaya Rus*, Petersburg, 1914, s. 98-115. Ayrıca bkz. K. M. Tolkovskiy, *Borba Hıristianstva s Ostatkami Yazıçestva v Drevney Rusi*, Tom I, Karkov, 1916, s. 6-30.

² O. M. Papov, *Russkaya Tserkov v IX-Pervoy Treti XII v, Prinyate Hıristianstva*, Moskova, 1988, s. 208.

Ortaçağ Rusyası'nda Kilise ve Devlet

X. yüzyıldan itibaren Bizans etkisiyle Hıristiyanlığı kabul eden Ruslar, zamanla Bizans'ta var olan Sezar-Papizm³ geleneğini de benimsemiş oldular. Bu paralellik Kiev derebeyliğinde formüle edilen kilise-devlet/siyaset ilişkisinden başlayıp, putperestliği terk ederek Hıristiyanlığı tercih eden Knyaz Vladimir'in azizlik statüsüne yükseltilmesine kadar gitmektedir. Dolayısıyla Vladimir'in, tıpkı Bizans İmparatoru Konstantin örneğinde olduğu gibi Havarilere eşit ve bir Hıristiyan azizi konumuna yükseltildiğini görmekteyiz⁴. Ancak Hıristiyanlığın bölgede Bizans eliyle kabul görmesi, Rus Kilisesinin Grek hâkimiyetine girmesine neden olmuştur. Bu da tabii olarak Rus Ortodoks Kilisesi'nin uzun yıllar boyunca Bizans'tan görevlendirilen Grek metropolitlerce yönetilmesine olanak sağlamıştır⁵. Hıristiyanlığı kabul eden Knyaz Vladimir ve takipçileri kilise işleri konusunda tam yetki sahibi iken bu düzen XII. yüzyıldan itibaren Moğol-Tatar istilasıyla birlikte etkisini kaybetmiştir. Rus tarihinde 'suskunluk asrı' nitelendirilen bu dönemde Rus Knyazlar önemli ölçüde güç kaybederken buna mukabil Rus Ortodoks Kilisesi Moğol-Tatarların gösterdikleri müsamaha sonucu konumunu pekiştirmeyi başarmıştır. Nitekim Moğol-Tatar yöneticiler hâkimiyetlerini tanımaları ve itaat etmeleri karşılığında Rus Ortodoks Kilisesi'ni vergiden ve askerlikten muaf tutmuştur⁶. Bu süreç Altın Ordu devletinin parçalanmasına kadar bu şekilde devam etmiştir.

Bu sırada Moskova derebeyliğinin başına geçen III. İvan, (ö. 1505) 1453 yılında Bizans imparatorluğunun tarih sahnesinden silinmesini bir fırsata çevirmeyi başarmıştır. Zira Bizans'ın sükûtuyla birlikte Bizans kilisesi ve imparatorluğunun tüm fonksiyonlarının Moskova derebeyi ve Rus Ortodoks Kilisesi'ne geçmesi gündeme gelmiştir. Bu algı, Moskova'nın Bizans'ın iki başlı kartal armasını kendi arması olarak kabullenmesi ve III. İvan'ın 1472 yılında Bizans'ın son imparatoru Konstantin'in yeğeni Sofia Paleologue ile evlenmesiyle daha da kuvvetlenmiştir. Buna ilaveten "Moskova:

³ Ş. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998, s. 339.

⁴ A. Roman, "Saint Volodymyr the Baptizer," <http://www.ukrainian-orthodoxy.org/saints/otherSaints/volodymyr.htm> 12 Haziran, 2013

⁵ Makarey, *Russkoy Tserkov*, Tom I, İzdanya III, Petersburg 1889, s. 1.

⁶ K. Acar, *Ortaçağ'dan Sovyet Devrimi'ne Rusya*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 56.

Üçüncü Roma" kavramının geliştirilmesi ve benimsenmesiyle birlikte Moskova'da yani yeni 'Konstantinopolis'te çar⁷ ve daha sonra da patrik ortaya çıkmıştır⁸.

Bizans'ın siyasi yapılanmasını alarak adeta Bizans'ın varisi olma hevesini taşıyan Rus çarları ve kilise, bu vesileyle yeni bir misyon üstlenmiş oldular. Bu imparatorluğun yani ebedi krallığın bir ülkeden başka bir ülkeye taşınması ya da bir diğer ifadeyle Bizans'ın düşmesiyle Ortodoks imparatorluğunun Bizans'tan Moskova Rusya'sına aktarılmasıdır⁹. Bir imparatorluk anlayışıyla hareket eden III. İvan'ın başlattığı genişleme politikasının sonucu 1463'te Rostov, ardından 1471'da Novgorod yeni Rus yönetimine entegre edilmiştir¹⁰. Nihayetinde Üçüncü Roma iddiasının benimsenmesi, beraberinde Rus çarlarına eski Bizans toprakları üzerinde hak iddia etme olanağı da sunmuştur. Dolayısıyla daha sonra meydana gelen Ortodoks olmayanlarla girilen tüm savaşlarda Ortodoksları korumak amacı bir bahane olarak kullanılacaktır.

Moskova Patrikliği'nin Tesisi

Bizans'ın tarih sahnesinden silinmesi sadece Rus yöneticiler açısından önemli fırsatlar doğurmamış bu aynı zamanda Rus Ortodoks Kilisesi'nin bağımsızlık elde etmesinin de önünü açmıştır. Nitekim yukarıda kısaca bahsedildiği üzere Rus Ortodoks Kilisesi uzun yıllardan beri İstanbul Patrikliğine bağlıydı ve merkezden tayin edilen Grek metropolitlerce yönetilmekteydi. Ancak İstanbul Patrikliğinin gittikçe büyüyen Osmanlı tehlikesine karşı varlığını koruyabilme amacıyla Vatikan'a karşı tavizler vermesi ve nihayetinde 1439'da "Floransa'da" yapılan anlaşma, Rus Kilisesi'nin önünü açmıştır. Rus Kilisesi'nin yapılan bu anlaşmayı tanımaması haddizatında Rus Ortodoks Kilisesi'yle İstanbul Kilisesi'ni karşı karşıya getirmiştir. Zira söz konusu anlaşmaya göre, Bizans imparatoru, Ortodoks kilisesiyle Katolikliğin birleşmesine olumlu bakmakta ve Ortodoks kilisesi üzerinde Papa'nın üstünlüğünü kabul etmekteydi. Ancak Bizans'ın bu teslimiyetçi tutumu, Rus yönetici ve ruhban sınıfınca kınanarak Rus Kilisesi'nin İstanbul Patrikliğine olan bağlılığına son

⁷ Bizans İmparatorları Rusya'da çar olarak bilinmekteydi

⁸ B. A. Uspensky, *Tsar i Patriarkh*, Kharizma Vlasti v Rossii, Skola Yazıki Russkoy Kultur, 1998, s. 12.

⁹ A. V. Saldatov, *Religiovdnyye, İzdatelstvo Lab*, y. y. 2003, s. 732.

¹⁰ Acar, *Ortaçağ'dan Sovyet Devrimi'ne Rusya*, s. 79.

verildiği deklare edilmiştir. Ardından da 1448 yılında Grek asıllı Moskova metropoliti İsidor görevinden uzaklaştırılarak yerine Rus asıllı İon, (ö.1461) Kiev ve tüm Rusya metropoliti olarak tayin edilmiştir¹¹. Aslında Bizans'ta uygulanan kilise kurallarına göre bir ruhbanın metropolitlik derecesine yükselmesi için patriğin onayına gerekse duyulmaktadır. Ancak burada İon'un Rus piskoposlarca metropolitliğe yükseltildiğini görmekteyiz. Başlatılan bu gelenek 1589 yılında Moskova patrikliğinin oluşturulmasına kadar devam edecektir¹². Nihai olarak Rus Kilisesi'nin atmış olduğu bu adım, onun İstanbul Kilisesinden kopması ve özerklik statüsüne kavuşmasına fırsat sağlamıştır. Dolayısıyla Rus Kilisesi, İstanbul'u devre dışı bırakarak kendi metropolitlerini tayin etme suretiyle Bizans'a olan bağlılığına son verdiğini deklare etmiş oluyordu¹³.

Rus Kilisesi açısından bir diğer önemli gelişme, 1589 yılında kilisenin patriklik statüsünü elde etmesi olayıdır. Rus Kilisesi, metropolit İon zamanında bağımsızlığını elde etmiş olmasına rağmen, Rusya metropolitinin İstanbul Patrikliğine olan bağlılığı bir şekilde devam etmekteydi. Bu durum Rus çarlarını ve Kiliseyi oldukça rahatsız etmiştir. Zira Rusya, Altın Ordu tehlikesinden kurtulup, sınırlarını genişleterek güçlü bir devlet haline gelirken İstanbul Patrikliği Osmanlı Sultanlarının etkisi altında bulunan bir kilise konumuna düşmüştür¹⁴. Dolayısıyla her geçen gün güçlenen ve sınırlarını genişleten bir devletin Müslümanların kontrolü altında kalan İstanbul Kilisesi'ne bağımlı kalması kabul edilemezdi. Ancak İstanbul'un fethini müteakiben Rusların, "Moskova: Üçüncü Roma" sloganıyla ortaya çıkması ve İstanbul Kilisesi'nin ekümeniklik statüsünü kaybettiğini dillendirmesi iki kilisenin birbirinden uzaklaşmasına neden olmuştur. Dolayısıyla da Moskova'nın tüm çaba ve talepleri, İstanbul Patrikliği tarafından reddedilmiştir. Böyle bir durumda Metropolit İon'un ölümünden sonra yerine geçen metropolit Feodosi (ö. 1475) İstanbul'u devre dışı bırakarak Kudüs Patriğiyle ikili ilişkiler tesis etme yoluna gitmiştir¹⁵.

¹¹ Uspensky, *Tsar i Patriarkh*, s. 233.

¹² Uspensky, *Tsar i Patriarkh*, s. 47-50.

¹³ S. Polat, "Din Devlet İlişkileri Bakımından Sovyetler Birliğinde Rus Ortodoks Kilisesi" (1917-1941), *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2000/6, s. 115.

¹⁴ P. V. Znamensky, *İstoriya Russkoy Tserkvi, İzdaniya Devyatyi, İzdatelstvo Krytskoye Patriarşie Podvor, Moskova*, 2000, s. 143.

¹⁵ Uspensky, *Tsar i Patriarkh*, s. 233.

Çar III. İvan'la birlikte Rusya'nın giderek güçlenmesi ve aynı zamanda uzun yıllar boyunca İstanbul Kilisesi'ne boyun eğmemesi sonuç vermiş ve 1584 yılına Antakya Patriği İoakim (ö. 1592) Moskova'yı ziyaret etmiştir. Patrik düzeyinde bir ruhbanın Moskova'yı ilk ziyaret edişini bir fırsata dönüştüren Çar I. Fyodor (ö. 1598), Boyarlar¹⁶ toplantısında konuyu gündeme getirerek Moskova'da patriklik makamının oluşturulmasını istemiştir. Müzakere sonucu çarın bu önerisinin diğer patriklerle değerlendirilmesi kararlaştırılmıştır. Bunun üzerine 1588 yılında İstanbul Patriği II. Jeremias (ö. 1595) Moskova'yı ziyaret ettikten bir sene sonra Moskova Kilisesi'nin özerkliğini resmen kabul etmiştir¹⁷. Başlangıçta Yunan asıllı birinin Patrik olarak belirlenmesi istense de çar bu teklife karşı çıkmış ve nihayetinde İstanbul Patriğinin onayıyla Moskova Patrikliği makamına Rus Ortodoks Kilisesi Metropoliti İov (ö. 1607) uygun görülmüş ve 1589 yılında İov, Moskova Patriği olarak tayin edilmiştir¹⁸. Nihayetinde 1590 yılında İstanbul Patrikliğinin öncülüğünde toplanan Ortodoks Patrikler Meclisi, Moskova Kilisesi'ni beşinci patriklik olarak onaylamıştır. Tüm doğu Ortodoks kiliselerinin Moskova Patrikliğini resmen onaylaması ise 1593 yılında mümkün olmuştur¹⁹.

XVIII. Yüzyıl İçerisinde Yapılan Kilise Reformu

1589 yılı itibarıyla patriklik statüsüne yükseltilen Rus Ortodoks Kilisesi, 1700'de patrik Adrian'ın ölümüne kadar patriklik sistemiyle yönetilmiştir. Bu zaman zarfında kurumsallaşan ve önemli ölçüde güç kazanan Moskova Patrikleri, halkın nazarında ikinci hükümdar, hatta sahip oldukları dini özellikler nedeniyle çardan daha üstün kabul edilmişlerdir. Böyle bir ortamda yönetimi devralan Çar I. Petro (ö. 1725), mevcut durumu değiştirmek ve tek başlılığı tesis etmek için son derece önemli reformlar hayata geçirmeyi başarmıştır.

Genelde Batıdan etkilenecek gerçekleştirildiği reformlar hususunda diğer alanlarda ciddi bir muhalefetle karşılaşmayan Petro, en sert tepkiyi kilise reformu sırasında görmüştür. Aslında Petro'nun

¹⁶ Çarlık Rusya'sında XVIII. yüzyıla kadar var olan ve feodal sistemin üst tabakasını oluşturan geniş toprak mülkiyetine sahip yöneticiler topluluğu. Bkz. S. İ. Oje-gov, *Tolkoviy Slovar*, Moskova, 2003, s. 57.

¹⁷ Uspensky, *Tsar i Patriarkh*, s. 257.

¹⁸ Znamensky, *İstoriye Russkoy Tserkvi*, s. 144.

¹⁹ Polat, "Din Devlet İlişkileri," s. 116.

ulaşmak istediği ana hedef, ülkede mevcut çift başlılığı ortadan kaldırarak kendi mutlak düzenini kurmaktır²⁰. Zira dönemin Moskova patriği Adrian, muhafazakâr bir kişiliğe sahipti ve her fırsatta kilisenin yer ve gökte otorite sahibi olduğuna dikkat çekmekten hoşlanmaktaydı. Ayrıca halk nezdinde patrik, Mesih'in yeryüzündeki gölgesi olarak kabul görmekteydi. Adrian, çeşitli vesilelerle genç çara mesajlar göndermekte ve "bana itaat eden Mesih'e itaat eder" diyerek çarı kendisine itaate davet etmekteydi²¹. Bu durumu değerlendiren E. Golubinsky, Petro'nun kilisede reform yapmasının temel gerekçesinin kendi iktidarını güçlendirme ve kilisenin mevcut pozisyonunu zayıflatma olduğunu belirtmektedir. Petro, olası bir Patrik-Çar çatışmasında durumun kendi aleyhinde cereyan etme olasılığının son derece yüksek olduğunun farkındaydı. Genç çar bunun örneğini babası Çar Aleksey'in (ö.1679) dönemin Patriği Nikon (ö.1681) ile girdiği amansız mücadeleden bilmekteydi²². Ayrıca Petro, Patriğin reform karşıtı grubun başına geçerek, kendisine karşı bir direnişe liderlik etmesinden de endişe duymaktaydı²³. Dolayısıyla söz konusu tehlikenin bertaraf edilmesi ancak Protestanlık örneğinde olduğu gibi radikal değişimlerle mümkün olacaktı.

²⁰ B. Aleksey, "Tserkovnaya Reforma Pyotra Pervogo", *JMP*, 1985/11, s. 91.

²¹ A.V. Kartaşev, *Oçerki po İstorii Russkoy Tserkvi*, c. II, Moskova, 1996, s. 160

²² Patrik Nikon, 1652'da Moskova patrikliğine geldiğinde ülke genelinde yürütülen kilise ayinleri ve dini kitaplar içerisinde var olan karışıklık ve Grekçe temel metinlere aykırı düşen dua ve ibadetlerin standartlaştırılmasına karar vermiştir. Zira bu dönemlerde kiliselerde yapılan ayinlerin belli bir standardı yoktu. Ancak Nikon'un yüzyıllardan beri devam edegelen geleneği kaldırma girişimi ciddi muhalefet de görmüştür. Aslında Nikon, bir anlamda kendisini "Rus Ortodoks Papası" olarak görmüş ve "Moskova: Üçüncü Roma" fikrini devam ettirmeye çalışmıştır. Bu çerçevede Slav halklarının tümünü bir çatı altında toplamayı ve hatta İstanbul'u yeniden Ortodoks dünyasına katmayı dahi planlamıştır. Nikon'un bu standardizasyon girişimi, Rus Ortodoks Kilisesi içerisinde bölünmeye neden olmuştur. Nikon reformlarına karşı olan ve yapılan yenilikleri reddedenlere yönelik amansız bir mücadele başlatmıştır. Bu süreç kilisenin "Nikoncular" ve "Eski İnananlar" olarak ikiye ayrılmasıyla sonuçlanmıştır. İlk başlarda Çar I. Aleksey, Nikon'u desteklemişse de daha sonraki dönemlerde onun iktidar hırslından rahatsızlık duyarak patriğe karşı mücadeleye girişmiştir. Çarın ciddi çabaları sonucu 1666'da patrik Nikon, Rus Ortodoks Kilise konseyinin kararı ile patriklik görevinden uzaklaştırılmıştır. Bkz. Kartaşev, *Oçerki po İstorii*, c. II, 1996, s. 92-99. Ayrıca bkz. Makarey, *İstoriya Russkoy Tserkvi*, Tom. XII, Petersburg 1910, s. 115-125.

²³ Aleksey, "Tserkovnaya Reforma", s. 92.

Petro'nun kilise reformu düşüncesinin şekillenmesinde gerçekleştirdiği Avrupa seyahatleri ve Batı'da revaçta olan Protestanlık önemli yer tutmaktadır. Bu gezileri esnasında Alman avukat Samuel Pufendorf'un (ö. 1694) kilisenin devlet yönetimi altında olmasını öngören teziyle de yakından ilgilenmiştir. Hatta Pufendorf'un geliştirdiği "Güç kimdeyse din de onundur" (*cujus regio, ejus religio*) görüşünden esinlenerek Rus Kilisesi'ni kendisine bağlı bir kuruma dönüştürmeye karar verdiğini söylemek mümkündür. Ayrıca İngiltere'yi de ziyaret eden Petro, kral VIII. Henry'nin 1534'te kendisini İngiltere kilisesinin başı ilan etmesinden de etkilenmiştir. Buna ilaveten İngiltere Kralı III. William (ö. 1702) yaptığı görüşmede Petro'ya kendisini "dini önder" ilan etmesini önermiştir. Yine İngiltere gezisi sırasında kilise reformları konusunda aydınlatılması için Petro'ya ilahiyatçı danışmanlar tahsis edilmiştir²⁴.

Kilise reformu konusunda patrikle karşı karşıya gelen Petro, 1700'de Patrik Adrian'ın ölümünü fırsata çevirerek uzun zamandır planını yaptığı değişiklikleri gerçekleştirmek için harekete geçmiştir. Ancak kilise içerisinden destek almadan böyle bir değişikliğe kalkışmanın delilik olacağına da farkında olduğundan temkinli davranmayı tercih etmiştir. Dolayısıyla Patriğin ölümünden sonra Petro yeni patriğin atanmasına onay vermeyerek Metropolit Riyazansky'i geçici patriklik görevine getirmiştir²⁵. Ciddi çalışmalar sonucu ortaya çıkan ruhani kurul projesi 1720 yılında Petersburg'da bulunan piskoposların müzakeresine sunulmuş ve zamanla birçok metropolitin onayını alarak, senato tarafından da kabul görmüştür. Ruhban kurulundan oluşan ve Kutsal Sinod olarak adlandırılan kurumu patriklikten ayırt edilen en önemli farkı, Sinod'un çara tam bağılılığıdır. Yeni düzenlemeye göre Patriklik sistemi ilga edilecek ve Sinod üyeleri göreve gelmeden önce hanedana/hükümdara sadık kalacakları ve devlet çıkarları doğrultusunda davranacaklarına ant içeceklerdir²⁶. Yapılan değişiklikler önemli ölçüde yeni uygulamaları da beraberinde getirmiştir. Daha önceki uygulamada, kilise-devlet ilişkileri "uyum doktrini" çerçevesinde belirleniyor ve Hıristiyan halkı idare etme hususunda her iki kurum da eşit haklara sahipken, reform sonrası getirilen yeni düzenlemelerle kilise, devlette

²⁴ Kartaşev, *Oçerki po İstorii*, s. 194.

²⁵ Aleksey, "Tserkovnaya Reforma", s. 93.

²⁶ Bkz. E. John Parasevas, *The Eastern Orthodox Church: A Brief History: Including a Church Directory*, Washington, El Greco Press, 1989. s. 60.

olan eşitlik statüsünü kaybetmiş ve devletin kontrolü altına girmiştir. Bu değişiklikler sonrası ülkede Tsarizm yani kilisenin çara mutlak bağlılığı olgusu bariz şekilde kendini göstermeye başlamıştır. Petro, tesis ettiği yeni düzene yasal zemin oluşturmak amacıyla 30 Eylül 1721 tarihinde İstanbul Patriği III. Jeremiah'a (Patriklik dönemi: 1716-1726) mektup yollayarak, Rus kilisesinde hayata geçirilen reformlar hakkında bilgi vermiş, Patrikten yapılan bu değişiklikleri onaylamasını istemiş ve olumlu yanıt almıştır²⁷.

Petro'nun kilise reformları çeşitli dönemlerde özellikle ruhban sınıfı tarafından eleştiriye maruz kalmıştır. Zira yukarıda da bahsedildiği üzere Sinodal²⁸ sistem içerisinde Rus Ortodoks Kilisesi bağımsızlığını kaybetmiş ve sistemin bir parçası haline dönüştürmüştür. Ancak Çar Petro'nun patriklik sistemini sonlandırması ve yerine Sinodal sistemi tesis etmesinin Rus Ortodoks Kilisesi için yararlı olduğunu belirten Kartaşev, 1700 yılı itibarıyla son Moskova Rusya'sı patriğinin ölümüyle birlikte Rusya'nın yeni bir evreye, imparatorluk evresine geçtiğini kaydetmektedir. Kartaşev, 1700 öncesi Patriklik sistemiyle Sinodal sistemi karşılaştırmakta ve bazı istatistik veriler ışığında savını kuvvetlendirmeye çalışmaktadır. Örneğin o, Petro döneminde Rusya'nın toplam nüfusunun 21 milyon civarında olduğunu ve bunun neredeyse 15 milyonunun Ortodoks olduğunu, buna mukabil 1915'de yapılan sayımlara göre Rusya nüfusunun 182 milyona çıktığı ve bunun da 115 milyonunun Ortodoks olduğunu kaydetmektedir. Ayrıca patriklik döneminde Rusya'nın 20 piskoposluk bölgesine sahip olduğu, Sinodal dönemde ise bunun 64'e yükseldiği, bu bölgelerde faaliyet yürüten 50 binin üzerinde kilisenin olduğu ve bu kiliselerde 100 bini aşkın ruhbanın görev yaptığına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Kartaşev'e göre Rus Kilisesi Sinodal dönemde neredeyse on kat daha büyüme kaydetmiştir²⁹. Ancak Kartaşev'in de haklı olarak işaret ettiği gibi bu artış sadece nüfusun çoğalmasıyla bağlantılı olmayıp kilisenin yürüttüğü misyonerlik faaliyetleriyle de doğrudan bağlantılı bir durumdur. Nitekim Rus Ortodoks Kilisesi'nin imparatorluk sınırları içerisinde kalan halk ve milletlere yönelik yoğun bir misyonerlik faaliyeti

²⁷ Aleksey, "Tserkovnaya Reforma", s. 96.

²⁸ Rus Ortodoks Kilisesi'nin devletin (Çar) kontrolü altında "yüksek konsey yani Sinod tarafından yönetildiği bir sisteme verilen ad.

²⁹ A.V. Kartaşev, *Oçerki po İstorii Russkoy Tserkvi*, c. II, Moskova, 1996. s. 186-190.

yürüttüğü ve halkı zorla Hristiyanlaştırdığı bilinen bir gerçektir³⁰. Bunun somut örneğini 1905 yılında Dini Hoşgörü Beyannamesi'nin yayınlanmasını müteakiben Ortodoksluktan feragat ederek eski dinlerine geçmeleri hususunda da görmek mümkündür. Zira Çarlık Rusya'sı İç İşleri Bakanlığının verilerine göre, sadece 1905 yılı içerisinde zorla vaftiz edilen 36 bini aşkın Tatar ve Başkurt, yeniden İslam'a dönmüştür³¹.

XX. Yüzyılın Başlarında Rus Ortodoks Kilisesi'nin Durumu

Rus Ortodoks Kilisesi, kuruluşundan Bolşevik devrimine kadar geçen zaman içerisinde hem siyasi hem de ekonomik açıdan güçlü bir kurumsal yapıya sahip olmuştur. Özellikle Petro reformlarıyla birlikte devlete bağlı bir kurum haline gelmiş ve maddi olarak ciddi destek görmüştür. Ayrıca kilise geniş çapta toprak mülkiyetini de elinde bulundurmuştur. Rus imparatorluğunun belirlenen kanun gereği ülkede üstün ve hâkim inanç sistemi Ortodoksluk olmuş, çar ise kilisenin vasisi ve koruyucusu olarak kabul edilmiştir³². Kilisenin idaresini elinde bulunduran Kutsal Sinod, oluşumundan itibaren siyasal yapının politik amaçlarına hizmet eden bir kurum haline dönüştürülmüştür. Ayrıca çarın hamilik statüsü, onun kilise üzerinde söz sahibi olmasına olanak sağlamıştır. Devletin politik amaçlarına alet edilen kilise, herhangi bir konuda çarın onayı ve bilgisi olmadan hiçbir karar alamamıştır³³.

³⁰ Örneğin, Rus arşiv belgeleri 27 Mart 1792 yılında esir düşmüş Müslüman çocuklara Vladimir Kilisesinde vaftiz töreni düzenlendiğini, Muhammet ve Mehmet adındaki iki Tatar çocuğun isimlerinin Zakariy ve Feodr olarak değiştirildiğini, ayrıca Şerife ismindeki bir kız çocuğuna da Natalya ismi verilerek vaftiz edildiğini kaydetmektedir. Özellikle Kazan'ın düşmesiyle birlikte Rusların bölgede uygulamış oldukları baskı sonucu vaftiz edilen Müslümanlar "Kreşin Tatarı" yani Hristiyan Tatarlar olarak adlandırılmışlardır. Bkz. Z. P. Tinina, "Missionerskaya, Bibleysko-Prosvetitel'skaya Deyatel'nost Pravoslavnoy Tserkvi v Astrahanskoy Krae (Vtoraya Polovina XVIII-XIX v)," *Russkaya Pravoslav'naya Tserkov i Mejkonfessional'nyye Otnoşeniya v Nijnem Povoloyje, Sbornik Statiev*, Volgograd, 2003, s. 71.

³¹ A. D. Andryevna, *Svoboda Sovesti v Rossii; Sudba Zakonoprojektov Naçala XX veka*, Petersburg, İzdatel'stva, RGPU, 2001. s. 55.

³² S. Firsov, *Russkaya Tserkov Nakanune Peremen, Konets 1890-1918, g*, Moskova, 2002, s. 36-37.

³³ Bu konuda bkz. P. N. Zıryanov, *Russkoe Pravoslavie, vekhi istorii*, Moskova, 1989, s. 379-399.

XX. yüzyılın başında Çarlık Rusya'sı sınırları içerisinde farklı millet ve din mensuplarının mevcudiyetiyle birlikte, Ortodoksluk çok daha yaygın bir inanç sistemi olarak kendini göstermektedir. Rusya İmparatorluğu "Kanunlar Mecmuası"na göre inanç sistemleri, içerikleri açısından üç kategoriye ayrılmaktadır. Buna göre ilk sırada hükmedici konumda olan Ortodoksluk gelirken ikinci sırada "tahammül edilebilen" inançlar yer almaktadır. Son olarak üçüncü sırada tahammül edilmeyip dışlanan" inançlar gelmektedir. Bu çerçevede sadece Ortodoks kilisesi kendi öğretisini yayma yetkisine sahiptir³⁴. Tahammül edilebilir inanç veya dinler kendi içlerinde dörde ayrılmıştır. Bunlardan ilki Ortodoks olmayan Hıristiyan mezhepleridir. İkincisiyse Hıristiyanlık dışı dinlerden oluşmaktadır. İslam dini de tahammül edilenler grubu içerisine zikredilmiştir. Diğer gruplar içerisinde ise birtakım heretik akım ve cereyanlar yer almaktadır. Bu sınıflandırma dışında 1905 "Dini Hoşgörü Beyanamesi'ne" kadar imparatorluk içerisinde Ortodoksluk dışında her hangi bir inanca ihtida etmek de yasaklanmıştır³⁵. Örneğin, 1854 yılında yürürlüğe konan genelgeye göre sadece Hıristiyan birisinin değil, hatta pagan bir Rus vatandaşının dahi İslam'ı tercih etmesi kanunen suç ve yasak kabul edilmiştir³⁶. 1905 Dini Hoşgörü Beyanamesi'nin yayınlanmasından sonra yapılan istatistikî araştırmalara göre farklı inanç mensuplarının oranı şöyledir. Müslümanlar % 11,1³⁷, Katolikler % 8,91; Protestanlar % 4,85; Yahudiler % 4,05; diğer din mensupları % 0,96 civarındadır³⁸. Bazı araştırmacılar Hiva ve Buhara bölgelerini de katmak suretiyle Çarlık dönemi Rus imparatorluğu sınırları içerisinde 20 milyon civarında Müslüman'ın bulunduğu kaydetmektedir³⁹.

³⁴ *Svod Zakonov Rossiyskoy İmperii*, Petersburg, Tom I, Ças I, Razdel I, 1906, s. 9.

³⁵ A. D. Andryevna, *Svoboda Sovesti v Rossii; Sudba Zakonoprojektov Naçala XX veka*, Petersburg, İzdatelstva, RGPU, 2001, s. 20-21.

³⁶ Andryevna, *Svoboda Sovesti v Rossii*, s. 27.

³⁷ N. P. Ostroumov, "Magometanskiy Vopros v Rossii v Nastoyasıe Vremya", Petersburg, *Hiristiyanaskoye Çteniye*, 1905/9, s. 316.

³⁸ K. V Tzekhanskaya, "Russia: The 20 th Century Orthodox Religiosity Trends", *Etnografiçeskoe Obozrenie*, 1999/5, s. 61.

³⁹ M. Smirnov, "Dinamika Religioznikh Organizatsii v Dorevoljutsonnoy Rossii," *Rossiyskaya Akademiya Gosudarstvennoy Slujbi pri Prizidente Rossiyskoy Federatsii*, Moskova, 2010/3, s. 34.

Siyasi Durum ve Kilise

Ülke genelinde 1900'lerin başlarından itibaren ekonomik kriz ve siyasi gruplara yönelik baskılar nedeniyle çeşitli protestolar meydana gelmiştir. Özellikle 1904 yılının son baharına gelindiğinde büyük kentlerde on binlerin katıldığı rejim karşıtı gösteriler düzenlenmeye başlamıştır. Böyle bir ortamda ayaklanmaların önlenmesi ve öne sürülen taleplerin yerine getirilmesi adına yeni düzenlemeler yapılmıştır⁴⁰. Bunlardan en önemli olanı yukarıda bahsedildiği üzere "Dini Hoşgörü Beyannamesi'dir". Çarın talimatıyla yayınlanan beyanname, diğer din ve inanç mensuplarına önemli ölçüde özgürlük alanı açmakla birlikte, Ortodoks kilisesiyle diğer inanç sistemlerini eşit statüde değerlendirmektedir⁴¹. Beyannamenin birinci maddesine binaen, dinini değiştiren bir Ortodoks inanç mensubu artık herhangi bir takibe maruz bırakılmayacaktır. Bir diğer önemli madde ise daha önce zorla Hıristiyanlaştırılan insanların bundan böyle kendi eski inançlarına dönebilecekleri hükmünü içermektedir⁴².

Beyannamenin kabulü asırlardan beri devam ettirilen dinler/inançlar arası eşitsizliğin ortadan kaldırılması anlamına geldiğinden bu beyanname belli odakların sert muhalefetine neden olmuştur. En sert tepki doğal olarak Rus Ortodoks Kilisesi yetkililerince verilmiştir. Örneğin Kilise, bir bildiri yayınlarak bu durumdan rahatsızlık duyduğunu açıkça dile getirerek beyannamenin derhal iptal edilmesini istemiştir. Zira bu beyannameyle Rus Ortodoks Kilisesi diğer din ve inançlar karşısında üstünlük konumunu kaybetmekte, aynı zamanda diğer din ve inançların elde ettiği bağımsızlıktan mahrum bırakılmaktaydı⁴³. Ayrıca kararname sonrası özellikle Rusların az olduğu yerlerde din değiştirme olaylarının hız kazanması kiliseyi rahatsız etmiştir. Zira belirtildiği üzere söz konusu beyanname sonrası on binlerce insan yeniden eski inançlarına dönmüştür⁴⁴.

⁴⁰ M. N. Kurov, "Problema Svobodı Sovesti v Dorevoljutsonnoy Rossii," s. 186. Çevrimiçi http://religio.rags.ru/journal/anthology3/a3_14.pdf 23 Mart, 2013

⁴¹ M. E. Krasnojen, *Kratkiy Kurs Tserkovnogo Prava*, Yuryev, 1900, s. 94.

⁴² S. Firsov, *Russkaya Tserkov Nakanune Peremen, Konets 1890-1918, g*, Moskova, 2002. s. 175.

⁴³ Soldatov, *Religiovedeniya*, s. 480.

⁴⁴ Andryevna, *Svoboda Sovesti v Rossii*, s. 55.

Beyannameden sonra Rus Ortodoks Kilisesi ruhban sınıfı arasında bir huzursuzluğun yaygınlık kazandığını ve kilise bünyesinde reform yapılması konusunda tartışmaların alevlendiğini görmekteyiz. Bunun en önemli nedenlerinden biri kuşkusuz Beyannameyle birlikte diğer dinlere tanınan bağımsızlığın, Rus Ortodoks Kilisesi'ne tanınmayışıdır. Mevcut durumdan rahatsız olan bir gurup genç rahip, Petersburg metropolitiyle görüşmüş ve duydukları endişeyi dile getirmiştir. Genç rahiplere göre kilise zaman kaybetmeksizin devletin kontrolünden kurtularak bağımsızlık kazanmalıdır. Ayrıca kilisenin her fırsatta devletin bir organı gibi davranması ve birçok hallerde bu durumun polisle işbirliğine varacak kadar sakıncalı bir hal almasının sakıncaları dillendirilmiştir. Çarın tutumunu da eleştiren rahipler, hükümdarın tanrı tarafından seçilmiş olduğu tezine de karşı çıkarak "Sezar'ın hakkı Sezar'a⁴⁵ fakat daha fazlasına gerek yok" demişlerdir⁴⁶. Ancak kilisenin öne sürdüğü talepler ve bağımsızlık isteği, rejim tarafından reddedilmiş ve reformcu ruhbanlar takibe alınmıştır. Nihayetinde politik reaksiyonların da etkisiyle başlatılan bu hareket, zamanla zayıflamış ve 1907'den sonra etkisini tamamen kaybetmiştir.

1917 Şubat Devrimi ve Rus Ortodoks Kilisesi

Birinci Dünya Savaşı'nın doğurduğu ekonomik ve siyasi krizler bir taraftan rejimin siyasi manevra alanını daraltırken diğer taraftan işçi ayaklanmalarına zemin oluşturmuştur. Bu çerçevede 1917 yılının Ocak ayında başlayan işçi grevleri giderek güç kazanmış ve büyük kentlere yayılmıştır. Grev yürüyüşleri özellikle gıda ve ekmek naklini sekteye uğratmış ve bu durum 23 Şubat itibarıyla yeni bir ayaklanma dalgasına neden olmuştur. 24 Şubat'tan itibaren sokak gösterileri polisle çatışmalara dönüşürken ilk başlarda ortaya atılan 'ekmek' sloganı devrimci harekete dönüşmüş ve 'kahrolsun savaş, kahrolsun otokrasi' sloganları duyulmaya başlanmıştır⁴⁷. 23 Şubat 1917'de Petersburg'da başlayan ayaklanma, 25 Şubat itibarıyla tüm fabrika ve sanayilerin, aynı zamanda eğitim kurumlarının faaliyet-

⁴⁵ Bkz. *Luka*, 20.25

⁴⁶ D.V, Pospolevsky, *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov*, v XX veke, Moskova, 1995, s. 28.

⁴⁷ S. M. Kamnin, "Rossiya v 1914-naçale 1918 godov," http://his95.narod.ru/lec15_2.htm 23 Ocak, 2013.

lerini durma noktasına getirmiştir. 1905'ten beri Çarlık rejimiyle çeşitli sıkıntılar yaşayan kilise hiyerarşisi, ayaklanmalar sırasında sessiz kalarak rejimden yana tavır almamıştır. Nihayetinde ayaklanmaların tüm ülkeyi sarması karşısında çaresiz kalan Çar II. Nikolay tahttan çekildiğini beyan etmek zorunda kalmıştır⁴⁸.

Ortodoks tebaa üzerinde önemli etkisi bulunan kilisenin taraf-sız kalması ve çara destek çıkmaması, rejimin kısa zaman zarfında çökmesini hızlandırmıştır. Nitekim 1917 Şubat devrimi, Rus Ortodoks Kilisesi için eski Sinodal sisteminin yıkılması ve sorunların yeniden gündeme getirilerek yerel konseye doğru hazırlığın başlatılması anlamına gelmiştir. Kilise hiyerarşisine göre, devrimin başarıya ulaşması otokrasinin yıkılmasıyla sonuçlanacaktı ki bu da kilisenin bağımsızlık kazanmasının önünü açacaktı. Bu nedenledir ki devrim sırasında dönemin devlet yetkilileri Çarlık sistemini desteklemeleri konusunda ruhban sınıfına çağrıda bulunmuş ancak Kutsal Sinod bu çağrıyı dikkate almamıştır⁴⁹.

Çarın devrilmesini müteakiben Mart 1917'den itibaren ruhban sınıfının politik tutumunda meydana gelen değişiklikler belirginlik kazanmaya başlamıştır. Dönemin liberal demokrat partilerine meyleden piskoposların söylemleri, çara karşı duyulan hoşnutsuzluğu ortaya koymaktadır. Örneğin, Duma'da vekillik yapmış olan Piskopos Nikon Bessonov 3 Mart 1917'de geçici yönetimin Başbakanı Georgi Y. Lvov'a yolladığı telgrafta "İsa Yükseldi! İktidar değişikliğinden dolayı son derece memnunuz" demiştir. Bir diğer ruhban, Başpiskopos Veniamin Muratovskiy yaptığı bir söyleşide, devrimi gerçekleştirdiği için Tanrı'ya şükranlarını ilettiğini belirtmiş ve Çar II. Nikolay'ı "beceriksiz dümenci" olmakla itham etmiştir⁵⁰.

Kilisenin Şubat devrimi sırasında monarşiyi desteklememesi, devrimi müteakiben oluşturulan geçici yönetim tarafından olumlu karşılanmıştır. Kilisenin bağımsızlık taleplerini göz önünde bulunduran yönetim, kilisenin devlet müdahalesi olmaksızın kendi yönetim biçimini belirlemesine onay vermiştir. Durumu değerlendiren Kutsal Sinod, 29 Nisan 1917'de bir bildiri yayınlayarak esas görevlerinin Genel Rusya Kilise Konseyi'ni toplamak olduğunu beyan et-

⁴⁸ Pospolevcky, *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov*, s. 36.

⁴⁹ M. A. Babkin, "İyerarkhi Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi i Sverjeniyeye Monarkhii v Rossii (vesna 1917 g)", *Oteçestvennaya İstoriya*, 2005/3, s. 109.

⁵⁰ Babkin, "İyerarkhi Russkoy Pravoslavnoy s. 110-114.

mişlerdir. Bu gelişmeleri müteakiben piskoposlar, verdikleri vaazlarında sıklıkla kilisenin bağımsızlığına vurgu yapmış, Tanrı iradesi dışında her hangi bir gücün ve iradenin yönetime gelemeyeceği ilkesinden hareketle, kilise açısından devletin yönetim şeklinde her hangi bir değişiklik olmasının sakıncalı bir durum olmadığına dikkat çekilmiştir⁵¹. Kilisenin bu tutumu ilk başlarda kendi için yararlı gözükmüşse de daha sonra Bolşeviklerin işbaşına gelmesiyle birlikte ciddi sorunlara yol açacaktır.

Geçici Hükümetin tanıdığı imtiyazlar çerçevesinde ruhban sınıfı uzun müzakere ve tartışmalar yürütmüş ve sonuç olarak Yerel Konsey'in toplanmasına ve patriklik sisteminin yeniden tesis edilmesine karar verilmiştir. Bu kapsamda 15 Ağustos 1917'de toplanan Yerel Konsey'e Rusya'nın tüm bölgesinden 564 temsilci katılmıştır⁵². Nihayetinde Rus Ortodoks Kilisesi tarihinde 1667 sonrası ilk kez 1917'de Kremlin'de bulunan Uspensky Katedrali'nde Genel Rusya Yerel Konseyi'nin açılışı yapılmıştır⁵³. Konsey sırasında ülke genelinde ortaya çıkan ayaklanmalar ve Bolşevik Partisi'nin giderek artan etkisi, konsey üyelerini tedirgin etmiştir. Dolayısıyla Konsey, 11 Ekim 1917'den itibaren esas gündeme geçiş kararı olarak, patriklik meselesini müzakereye açmıştır. Durumu değerlendiren konsey üyeleri derhal patriğin belirlenmesine karar vermişlerdir. Nitekim Başrahip P. İ. Lakhostkiy altmış konsey üyesi adına oylamaya geçilmesi konusunda teklifte bulunmuş böylelikle o gün konsey tarihi bir karara imza atmıştır. Yeni düzenlemeye göre, Patriklik sistemi tesis edilecek ve bu tarihten itibaren kilise Patrik önderliğinde yönetilecektir. Ayrıca Rus Ortodoks Kilisesi'nde yönetimi (yasama, yürütme, mahkeme ve kontrol) periyodik olarak belirlenmiş tarihlerde toplanan Kutsal Yerel Konsey tarafından yapılacaktır. Kutsal Konsey ise yetkisini, piskoposlar arasında öncülüğe sahip patrik tarafından yönetilen ve aralıksız varlığını sürdüren Kutsal Sinod aracılığıyla kullanacaktır⁵⁴.

⁵¹ Zıryanov, *Russkoye Pravoslaviye*, s. 427.

⁵² Soldatov, *Religiovedeniya*, s. 480.

⁵³ *Svyatenniy Sobor Pravoslavnoy Rossiyskoy Tserkvi*, Moskova, Kniga I, Vıpusk I, 1918, s. 154.

⁵⁴ *Svyaşenniy Sobor Pravoslavnoy Russiyskoy Tserkvi*, Sobraniye Opredeleniy i Postonovleniy, Vıpusk I, *İzdaniye Sobornogo Soveta*, Moskova, 1918, s. 3.

Konsey şurasının belirlediği seçim sistemine göre, her konsey üyesi üç şahsı aday olarak gösterebilecektir. Bu seçim sonucu oyların en fazlasını alan kişilerin patrikliğe adaylığı kabul edilecektir. Nihayet yüksek oy almış üç aday belirlendikten sonra, bu üç aday arasından kura yoluyla patrik belirlenecektir. Bu doğrultuda gerçekleştirilen ön seçimlerde istenilen oy oranına ulaşan adaylar arasında kura çekimi gerçekleştirilmiş ve Moskova Metropoliti Tikhon, (ö.1925) Patrik olma hakkını kazanmıştır⁵⁵. Böylelikle Rus Ortodoks Kilisesi 250 yıl aradan sonra yeniden patriklik sistemine geçmeyi başarmıştır.

1917 Bolşevik Devrimi ve Rus Ortodoks Kilisesi

Halkın büyük kesiminin desteğini almayı başaran Bolşevikler 25 Ekim 1917'de ikinci bir devrimle, iktidarı ele geçirmeyi başarmıştır. Proletarya adına gerçekleştirilen devrim zamanla proletarya diktatörlüğünün oluşmasına yol açacaktır⁵⁶. Yönetime Bolşeviklerin gelmiş olması, daha önce kilisenin geçici hükümetle yaptığı tüm anlaşmaları anlamsız kılmıştır. Bu yüzden Bolşevik iktidarla kilise arasında ilişkilerin yeniden tanzim edilmesi kaçınılmaz bir hal almıştır. Bu çerçevede 15 Kasım'dan itibaren kilise konseyiyle hükümet arasında "devlette kiliselerin hukuki statüsü" üzerine müzakerelere başlanmıştır. Kilise Konseyi ülkede mevcut diğer din ve inançlarla, Rus Ortodoks Kilisesi'nin aynı statüye tabi tutulmaması konusunda ısrarcı davranmıştır. İktidara, dini ve tarihi köklerden kopmaması için asırlardan beri Rus Ortodoks Kilisesi'ne tanınan üstünlük statüsünü kabul etmeyi önermiştir. Ayrıca belirlenen ilkeler ışığında, iktidarın kilise hakkında alacağı her hangi bir kararın kilise onayıyla alınması öngörülmüştür. Özellikle devlet başkanı ve Milli Eğitim Bakanlarının Ortodoks inancına mensup kişilerden seçilmesini talep etmiştir⁵⁷. Ancak kilise yetkililerinin bu talepleri Bolşeviklerce dikkate alınmadığı gibi 31 Aralık 1917'de "Halkın İşleri" gazetesi vasıtasıyla, kilisenin devletten ayrılmasını öngören kararname taslağını yayınlama yoluna gitmişlerdir. 13 Ocak'ta ise Aleksandr

⁵⁵ *Svyatenniy Sobor Pravoslavnoy Rossiyskoy Tserkvi*, Petersburg, Kniga III, Vıpusk I, Deyaniya XXXI-XL, 1918, s. 56.

⁵⁶ E. Bondarenki, *İstoriya Gosudarstvennogo Upravleniya Rossii*, Vladivostok, 2001, s. 71.

⁵⁷ V. Tzıpın, *İstoriya Russkoy Tserkovi 1917-1997*, İzdatelstva, Spaso-Preobrajenskogo Vallamskogo Monastırya, Moskva, 1997, s. 38

Nevsky Kilisesi'nin boşaltılması talebine mukavemet gösteren manastır görevlileri arasında arbede yaşanmış, askerlerin ateş etmesi sonucu bir rahip ağır yaralanmıştır. Bu olaylar üzerine Patrik, bir bildiri yayınlarak kutsal mekânlara göz dikenleri şiddetle kınadığını beyan etmiştir. Söz konusu olaydan bir gün sonra "Kilisenin devletten ve okulların da Kiliseden ayrıldığını" bildiren kararname resmen yayınlanmıştır. Kararınamede ayrıca hiçbir kilisenin özel mülk edinme hakkına sahip olmadığı da belirtilmiştir⁵⁸. Patriğin sert tutumuna yanıt niteliği taşıyan bu kararname iki kurum arasında var olan anlaşmazlığı bir üst düzeye taşıyacaktır. Ayrıca kilisenin devletten ayrılması kilisenin bağımsız olacağı anlamına gelmiyordu. Bu konuyu değerlendiren devlet yetkilisi V. Puzin, şöyle demiştir:

SSCB'de kilise devletten ayrılmıştır. Ancak bu devletin kiliseye karşı gereken uygulamaları yapmaktan vazgeçtiği anlamına gelmemelidir. Sovyet hükümeti kiliseyi devletten ayırmıştır ama kilise üzerinde denetim ve gözetim hakkını da kendisinde saklı tutmaktadır⁵⁹.

Tüm bu yapılanlar bir bakıma kilise ile Bolşevik yönetim arasında gelecekte yaşanacak çekişmenin habercisi niteliğindedir. Nitekim Temmuz 1918'de Çar II. Nikolay'ın ailesiyle birlikte infaz edilmesi, kilise hiyerarşisiyle Bolşevik yönetimi arasındaki çekişmeyi daha da alevlendirmiştir⁶⁰. Yaşananlar karşısında öfkelenen Patrik Tikhon, Bolşevik yönetimini, çarın katledilmesinden dolayı ağır bir dille eleştirmiştir. Patrik, yayınladığı bildirimde Hıristiyan vicdanının buna asla onay vermeyeceğini, bu olayın derhal gündeme getirilerek kınanması gerektiğini talep etmiştir⁶¹. Bu tarihten itibaren Bolşevikler, özeldede kiliseyi genelde ise dini sosyal hayattan silmek ve toplumda Ateizmi yaygınlaştırmak için yoğun çaba harcayacaktır. Örneğin bu amaçla 1 Şubat 1919'da özel bir karar alan Halk Komiserliği, kutsal addedilen kişilerin kabirlerinin açılması ta-

⁵⁸ Tzıpin, *İstoriya Russkoy Tserkovi*, s. 49.

⁵⁹ L. İ. Soskovets, *Religiozniye Organizatsii İ Veruyushie V Sovetskom Gosudarstve*, Tomsk, 2008, s. 126.

⁶⁰ Bkz. M. K. Diterikhs, *Ubiystvo Tsarskoy Semi i Çlenov Doma Romanovikh na Urale*, 1922, s. 300-325.

⁶¹ Tzıpin, *İstoriya RusskoyTserkovi*, s. 55-58.

limatı vermiştir. Böylelikle Hıristiyanlarca aziz ve kutsal olarak bilinen şahısların açılan kabirlerinden çıkan kemik parçaları üzerinden ateizm propagandasının yürütülmesi planlanmıştır. Bu yolla azizler inancı ve onların kabirleri başında dua etme geleneği ortadan kaldırılacak ve en önemlisi kilisenin itibarının sarsılması sağlanacaktı⁶². Bu amaçla 1920'nin sonuna kadar otuz altı azizin kabri açılarak meydanlarda teşhir edilmiştir. Açılan kabirlerden kemik yığınlarının çıkması, halk arasında yaygın olan aziz inancının bir hufafeden ibaret olduğuna dair bir kanıt olarak sunulmuştur. Ayrıca kiliseye ait tüm menkul ve gayrimenkullere el konulmuştur. Bu süreç içerisinde devletin politikasına karşı koyan on binlerce inançlı kişi çeşitli gerekçelerle idam edilmiştir. Örneğin belgelerde, 1922 yılı içerisinde 250 duruşmanın yapıldığını ve bu duruşmalarda 732 kişinin yargılandığı belirtmektedir. Arşiv belgeleri sadece 1921-1923 yılları arasında yaşanan olaylarda 2 bin 691 rahip, 1962 keşiş ve 3 bin 447 rahibenin idam edildiğini göstermektedir⁶³. Kiliseye karşı alınan bir diğer karar ise 1929 yılında kilise çanlarının sökülmesine yöneliktir. Nitekim SSCB Merkez Yürütme Kurulu, halktan gelen şikâyetleri gerekçe göstererek kilise çanlarının sökülmesine karar vermiştir⁶⁴. Bu kararlarla birlikte Rus Ortodoks Kilisesinin sosyal hayattan neredeyse tamamıyla izole edilerek kendi kabuğuna çekilmesi sağlanmıştır.

Sovyetler'in İlk Yıllarında Kilise-Devlet İlişkisi

Her fırsatta kiliseyi ve inançlı insanları takibe alan ve çeşitli cezalara çarptıran Bolşevikler, Patrik Tikhon'un 1925 yılında ani ölümünü fırsat bilerek yeni patriğin seçilmesine onay vermemiştir. Bu durum karşısında çaresiz kalan kilise, yoluna patrik olmadan devam etmek zorunda kalmıştır. Dolayısıyla, kilise işleri, patriğin temsilcisi adı altında çeşitli metropolitlerce yürütülmeye çalışılmıştır. Bu süreçte en etkin olan kişi Metropolit Sergiy'dir (ö.1944).

⁶² M. Gorev, "Vskritie Moşey Tikhona Zadonskogo i Mitrofana voronejskogo," *Revalutsiya i Tserkov*, İzdaniya Narodnogo Komissariyata Yustitsii, Moskova, 1919/2, s. 9.

⁶³ Y. N. Şapov, *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov i Komunističeskoe Gosudarstvo 1917-1941*, Moskova, 1996, s. 69.

⁶⁴ Bkz. V. F. Kozlov, "Gibel Tserkovnih Kolokolov v 1920-1930-e godu," (Çevrimiçi) <http://zvон.ru/zvon7.view2.page12.html#3>, 31 Mayıs, 2013.

1927'ye kadar hükümetin kiliseyi kontrol altına alma ve kendisine bağımlı bir kurum haline getirme çabaları başarısızlıkla sonuçlanacaktır. Nitekim ne Patrik Tikhon ne de geçici patriklik görevini yürüten halefleri hükümete boyun eğmemiştir⁶⁵. Ancak Metropolit Sergiy, hiçbir yasal statüsü olmayan Rus Ortodoks Kilisesi'nin, faaliyet alanını genişletmesinin ve legal hale gelmesinin ancak hükümetin kontrolüne girmekle mümkün olacağını anlamıştır. Dolayısıyla hükümet yetkilileriyle bir anlaşmaya varan Sergiy, belli başlı tavizler karşılığında Kutsal Sinod'un geçici olarak legal sayılabileceği kanaatine varmıştır. Bu çerçevede Sergiy'in 1927'de yayınladığı ve ruhban sınıfının politika dâhil birçok alanda faaliyetini kısıtlayan bildirgesi, kilise devlet ilişkileri açısından yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur⁶⁶. Bu aşamadan sonra Metropolit Sergiy'in geçici patriklik görevini sürdürmesine onay verilmiş ve kiliseyi yasal konuma getirmek için çalışmalar yürütmesine olanak sağlanmıştır⁶⁷. Hükümet yetkilileriyle Sergiy arasında belli konularda uzlaşmaya varıldıktan sonra, İçişleri Halk Komiserliği'nin talimatıyla 20 Mayıs 1927'de Kutsal Sinod'un geçici olarak kaydının yapılmasına onay verilmiştir. Hükümet kendisine tabi kıldığı Metropolit Sergiy'den ilk iş olarak Sovyet yönetimini desteklemeleri için eyaletlere gönderilmek üzere bir bildiri yayınlamasını istemiştir. 29 Temmuz'a gelindiğinde Metropolit Sergiy Sinod'la birlikte bir bildiri hazırlamış ve zaman kaybedilmeksizin ülkenin tüm bölgelerine gönderilmiştir⁶⁸. Böylece *Hükümete Sadakat Bildirgesi* ortaya çıkmıştır. Ancak Sergiy'in devlete sadık kalacağını belirtmesine rağmen, kiliseye karşı baskılara son verilememiştir. Zira kilise ve ibadet evlerinin kapatılması veya imha edilmesi eylemleri yine bu yıllar içerisinde hız kazanmıştır. Sadece 1928'de SSCB sınırları içerisinde 354 kilise çeşitli gerekçelerle kapatılırken, bu oranın bir sene sonra 1119'a çıkmıştır. Bu kiliselerden 322'si tamamıyla ortadan kaldırılmıştır. Bu açıdan 1917 Çarlık Rusya'sıyla, 1928 Sovyet dönemi mukayese edilirse ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır⁶⁹.

⁶⁵ P. V. Gidulyanov, *Otdeleniye Tserkov ot Gosudarstvo v SSSR*, Moskova, 1926, s. 617.

⁶⁶ M. V. Şkarovsky, *Ruskiy Tserkov 1939-1964 god*, c. II, Moskova, 2000 s. 217.

⁶⁷ Bkz. Davis Nathaniel, *A Long Walk to Church a Contemporary History of Russian Orthodoxy*, San Francisco, Westview Press, 1995, s. 4.

⁶⁸ Tzıpın, *İstoriya Russkoy Tserkovi*, s. 158.

⁶⁹ Pospelovsky, *Russkaya Tserkov v XX. Veke*, s. 166.

Tablo I.

1917 Çarlık Rusya'sı		1928 SSCB
Rus Ortodoks Kilisesi'ne ait kilise ve mabetlerin sayısı	77767	28560
Yenilikçi Kilise	0	3364
Katolik Kilisesi	4233	128
Sinagog	6059	261
Cami ve Mescitler	24582	2293

Sovyetler'in Kilise Politikasında Yeni Dönem

1941'de İkinci Dünya savaşının Sovyetler Birliği'ne sığramasıyla birlikte, uzun yıllardan beri devam edegelen devlet-kilise çatışmasının daha da alevlenmesi beklenirken, tam tersi olmuş ve kilise beklenmedik bir biçimde vatan müdafaasına yönelmiştir. Stalin, Almanların beklenmedik saldırısı karşısında paniğe kapılmış ve savaşın başlamasından ancak bir kaç gün sonra radyo vasıtasıyla halka hitap edebilmiştir. Stalin konuşmasına kilisede sık kullanılan "Kardeşler" ve "Bacılar" tabiriyle başlayarak bir bakıma kilisenin takındığı olumlu tavra jest yapmıştır⁷⁰. Buna paralel olarak devletin kurumları da dini duygu ve düşünceleri ön plana çıkartan bir yol izlemeye gayret göstermiştir. Örnek verecek olursak, 24 Haziran'da yayınlanan Sovyet ordu gazetesi '*Krasnaya Zvezda*' (Kızıl Yıldız) Nazilere karşı başlatılan savaşın *kutsal* savaş olduğunu beyan etmek suretiyle savaşa dini bir anlam yüklemeye yoluna gitmiştir⁷¹.

Sovyetler Birliği'nde kilisenin durumunun, özellikle 1943'te Stalin'in Sergiy ve diğer iki metropolite görüşmesinden sonra önemli ölçüde değiştiği gözlemlenmektedir. Zira 4 Eylül 1943'de gerçekleştirilen bu görüşme, kilisenin kaderinin belirlenmesi açısından önemli bir yere sahiptir. Rus Ortodoks Kilisesi'nin uluslararası etkinliğinin de yine bu görüşme sonrası ivme kazandığı bir gerçektir⁷². Stalin kilise yetkilileriyle görüşmeden önce, İç İşleri Halk Komiserliği'ne bağlı Devrim Karşıtı Kilise ve Tarikatlarla Mücadele Şubesi'nin (NKVD) başkanı G. Karpov'la istişare ederek, Kilise ve

⁷⁰ Şkarovsky, *Ruskiy Tserkov*, s. 196.

⁷¹ Krasnaya Zvezda Gazetesi, (24 Haziran 1941)

⁷² V. V. Kovalenko, "Vliyanie Mejdunarodnogo Faktora na Otnoşeniye Sovetskogo Gosudarstva k Russkoy Pravoslavnoy Tserkbi v Godi Voiny," *Vestnik OGU*, 2004\4 s. 15.

Metropolit Sergiy hakkında geniş bilgi edinmiştir⁷³. Karpov tarafından etraflıca bilgilendirilen Stalin, daha sonra metropolitlerin Kremlin'e getirtilmelerini istemiştir. Bu istek doğrultusunda Metropolit Sergiy, meslektaşları Aleksî ve Nikolay'la birlikte Kremlin'e götürülmüştür⁷⁴. Görüşme esnasında Stalin, metropolitlerden kilise konusunda mevcut olan en önemli sorunları dile getirmelerini istemiştir. Tarihi fırsatı değerlendiren Sergiy, en önemli sorun olarak tüm kiliseleri bir arada tutacak patriklik kurumunun olmayışından yakınarak onay verildiği takdirde, konseyi toplayabileceğini söylemiştir. Sergiy'in bu görüşüne katıldığını belirten Stalin, seçilecek olan patriğin hangi unvanla anılacağını ve konseyin ne kadar süre içerisinde çağrılabilceğini sormuştur⁷⁵. Sergiy, yeni patriğin "Tüm Rus ve Moskova Patriği" unvanını taşımasının daha yararlı olacağını belirtmiş konseyin toplanmasının ise biraz zaman alacağını söylemiştir. Daha önceki Patrik Tikhon "Moskova ve Tüm Rusya Patriği" unvanını taşımaktaydı. Ancak Sergiy'in böyle bir değişikliğe gidilmesinin daha kapsayıcı olacağı kanaati, Stalin tarafından doğru bulunmuş ve kabul görmüştür⁷⁶. Yeni patriğin unvanında "Rusya" kelimesi yerine "Rus" kelimesinin kullanılması doğal olarak içerisine Ukrayna ve Beyaz Rusya'yı da almaktaydı. Bu ülkeler ise SSCB'nin Batıya doğru genişlemesinde önemli rol oynayacaktı. Konseyin toplanması konusundaysa Sergiy'le aynı görüşte olmadığını belirten Stalin, üç-dört gün içerisinde sorunun çözülmesini istemiştir⁷⁷. Bu konuşmalardan da anlaşılacağı üzere Stalin, daha önce amansız mücadele yürüttüğü kilise/din konusunda fikir değiştirmiş ve Moskova Patrikliğinin yeniden tesisinin yararlı olabileceğine inanmıştır. Muhakkak bu fikir değişikliğinin birden fazla nedeni vardır. Bunlardan biri Stalin'in askerler arasında vatanseverlik ruhunu canlandırma isteği olabilir. Bir diğeri ise, Nazilerin geri püskürtülmesi sonucu Sovyetler'in kontrolüne geçen bölgelerdeki kiliseleri, Moskova Patrikliği etrafında toplama isteği olabilir. Araştırmacı Şkarovsky'e göre Stalin'in temel amacı, savaş sonrası

⁷³ Tzıpin, *İstoriya Russkoy Tserkovi*, s. 293.

⁷⁴ Miner S Merritt, *Stalin's Holy War, Religion, Nationalism and Alliance Politics 1941-1945*, London, 2003, s. 125.

⁷⁵ M. İ. Odintsov, *Russkie Patriarkhi XX veka*, Moskova, İzdatelstvo RAGS, 1994, s. 286.

⁷⁶ Tzıpin, *İstoriya Russkoy Tserkovi*, s. 294.

⁷⁷ Miner, *Stalin's Holy War*, s. 126.

oluşturulacak yenedünya düzeni içerisinde kilisenin aktif rol almasını sağlamaktır⁷⁸. Ancak şu bir gerçektir ki söz konusu buluşma sonrası Rus Ortodoks Kilisesi yeniden devletin önem verdiği kurlardan biri haline gelmiştir.

Kilise Konseyi ve İzlenen Dış Politika

Kremlin buluşmasından sadece dört gün sonra yani 8 Eylül 1943'te, Rus Ortodoks Kilisesi, Moskova'da Yerel Konsey'in açılışını yapacaktır. Sovyetler'in ilk yıllarından itibaren izlenen din karşıtı politikanın doğal sonucu olarak Konseye katılacak toplam 19 piskoposun bir araya gelebildiğini görmekteyiz. Metropolit Sergiy ve yardımcısı Aleks'i'yi saymaz isek, konseye katılan diğer piskoposların birçoğu tutuklu buldukları cezaevlerinden tahliye edilmek suretiyle konseye katılmaları sağlanmıştır. Hatta bazı piskoposların tutuklu buldukları bölgelerden askeri uçaklarla Moskova'ya getirildikleri bilinmektedir⁷⁹. Burada Metropolit Sergiy'in izlediği politikaları desteklemeyen ruhbanların ölüme terkedildiklerini de belirtmekte yarar vardır.

Tüm eksikliğine rağmen konseyin ilk oturumu, Metropolit Sergiy'in açılış konuşmasıyla başlamıştır⁸⁰. Daha sonra Metropolit Aleks'i, meslektaş'ı Sergiy'in patrikliğe adaylığını desteklemek çağrısında bulunmuş ve yapılan açık oylama sonucunda Metropolit Sergiy, Rus Ortodoks Kilisesi'ne Patrik seçilmiştir. 12 Eylül'de taç giyme merasiminden sonra Patrik Sergiy, Doğu patriklerini bu konuda bilgilendirmiştir. Bunun üzerine İstanbul'dan, Kahire'den, Şam'dan ve Kudüs'ten kutlama telgrafları gelmiştir⁸¹.

Sadece 8 ay patriklik görevini yürüten Sergiy, 15 Mayıs 1944'te hayatını kaybettiğinde geçici patriklik görevine yardımcısı Metropolit I. Aleks'i (ö. 1970) getirilmiştir⁸². Daha sonraki süreçte Stalin'in de onayı ile 31 Ocak 1945'te yeniden toplanan Kilise Konseyi, açık

⁷⁸ M. V. Şkarovsky, *Ruskiy Pravoslavniy Tserkov pri Stalina i Huruşeva, 1939-1964 god*, c. II. Moskova, 2000, s. 203.

⁷⁹ V. N. Yakunin, "Polojeniya i Vnutrennaya Struktura Tsentralnikh Organov Upravleniya Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi v 1941-1945 gg.," *Vestnik moskovskogo Universiteta*, Serya 8, İstoriya, 2003/3, s. 26.

⁸⁰ D. Pospelovcky, *Pravoslavnaya Tserkov v İstorii Rusi, Rossii i SSSR*, Moskova, 1996, s. 300.

⁸¹ Tzıpın, *İstoriya Russkoy Tserkovi*, s. 301.

⁸² M. İ. Odintsov, "İzberaniye Aleksiya I Patriarhom Moskovskim i Vsyia Rusi," <http://www.pravenc.ru/text/64694.html>, 12 Nisan, 2013.

oylama yoluyla metropolit I. Aleks'i'yi Rus Ortodoks Kilisesi'nin sıradaki Patriği olarak seçmiştir⁸³. Patrik seçimlerini müteakiben Stalin, yeni patrik ve kilise üst yöneticileriyle bir araya gelmiştir. Görüşme sırasında Stalin, Rus Ortodoks Kilisesi'nin üzerine SSCB'nin uluslararası ilişkileri bakımından ikili ilişkilerin geliştirilmesinde önemli ölçüde görevler düştüğünü belirterek bir bakıma kiliseye yeni bir misyon yüklemiştir⁸⁴. Bu çerçevede Rus Ortodoks Kilisesi'nin 1945'ten itibaren dış politikada aktif bir rol üstlendiği görülmektedir. Devletin desteğini arkasına alan Rus Ortodoks Kilisesi'nin ilk icraatı, İstanbul Patrikliği'ni ikinci plana iterek Moskova Patrikliği'ni evrensellik statüsüne yükseltme girişimi olacaktır⁸⁵. Zira Sovyetler'in İkinci Dünya Savaşından galip olarak ayrılması ve bu süreçte Baltık Devletlerinin ve özellikle de Balkanların Sovyet ordusunca kurtarılması, Rus Ortodoks Kilisesi'ne bu coğrafya ile ilişkileri geliştirmek açısından tarihi bir fırsat sunacaktır. Jeopolitik nedenlerle ortaya çıkan bu fırsatı iyi değerlendiren kilise, zaman kaybetmeksizin hem Balkanlar hem de Ortadoğu coğrafyasında bulunan kilise yetkililerini ziyaret ederek ikili ilişkilerin geliştirilmesine önem atfetmiştir. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra ortaya çıkan arşiv belgelerinden de anlaşılacağı üzere, bu sürece ciddi önem veren Rus yönetimi, başta Antakya ve İstanbul Patrikliği⁸⁶ ol-

⁸³ 1943'ten itibaren Sovyetler Birliğinin dağılmasına kadar yapılan tüm patriklik seçimleri 1917-1918 Kilise Konseyi kararlarına ters düşmektedir. Nitekim 1917'de yapılan konseyde alınan karara göre kilise üst yönetiminde bağımsız çalışması gereken Kutsal Sinod, 1943 konseyi sırasında değiştirilmiş ve Kutsal Sinod Patriğinin denetimine verilmiştir. 1943'te yapılan değişikliğin 13. maddesi; "SSCB'de Ortodoks Kilisesi inananların dini idaresi Rus Ortodoks Kilisesi'nin başında bulunan Patrik hazretlerine mahsustur" hükmünü taşımaktadır. Bu da kilisede tüm yetkilerin patriğin tekelinde toplandığını göstermektedir. Bkz. S. Zvonaryev, "Proekt Osnovnikh Polojeniy Upravleniya Russkoy Pravoslavnoy Patriarşey Tserkvi 1943 g," *Vestnik Tserkovnoy İstorii*, 2/10, 2008, s. 272.

⁸⁴ Şkarovsky, *Ruskiy Pravoslavniy Tserkov*, c. II, s. 214.

⁸⁵ Paspelovcky, *Pravoslavniy Tserkov SSSR*, s. 313.

⁸⁶ Bu tarihlerde İstanbul Patriği görevini V. Maksimus (ö. 1972) yürütmüştür. Bu konuda kapsamlı araştırma yapan Şkarovsky, Moskova yönetiminin 1946'da V. Maksimus'un hesabına 50 bin Amerikan doları aktardığını kaydetmektedir. Nitekim yapılan bu maddi yardımlar kısa zaman içerisinde sonuç verecek ve İstanbul Patriği Yunanistan'da silahlı eyleme kalkışan Grek komünistleri, Türk hükümetinin baskısına rağmen kınamaktan kaçınacaktır.

mak üzere birçok Ortodoks kilisesine maddi yardımlar sağlamıştır⁸⁷. Ancak Moskova'nın bu politikası Batı dünyasını endişelendirmiş ve Sovyet karşıtı politikaların hızlanmasına neden olmuştur. Bu çerçevede Moskova patrikliğiyle iyi ilişkiler içerisinde olan İstanbul Patriği V. Maksimus, (ö.1972) Sovyet yanlısı olmakla suçlanarak görevinden uzaklaştırılmış ve yerine ABD'nin desteklediği Kuzey ve Güney Amerika Başpiskoposu Athinagoras, (ö.1972) İstanbul Patriği olarak seçilmiştir⁸⁸.

İstanbul patrikliğinde meydana gelen yönetim değişikliği, akabinde politik değişikliğe yol açmış ve nihayetinde Moskova'nın ortaya koyduğu ekümeniklik politikası sekteye uğratılmıştır. Rus Ortodoks Kilisesi'nin dış politikada uğradığı bu başarısızlık, Stalin (ö.1953) Rusya'sının kilise politikalarını da derinden etkilemiştir. Nitekim 1948'den sonra ortaya çıkan gelişmelere baktığımızda Rus Ortodoks Kilisesine tanınan toleransın büyük ölçüde azaldığını görmek mümkündür. Örneğin kilisenin dış politikasına paralel olarak başlatılan dini okul ve kiliselerin yeniden faaliyete başlama dönemlerine bakıldığında 1947 ile 1948 yılları arasında oransal olarak çok daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu da söz konusu yıllarda kilisenin devlet tarafından görevlendirilmiş evrensellik misyonuyla paralellik arz etmektedir. Ancak rakamlar 1949 yılından sonra Rus Ortodoks Kilisesi'ne ait mabetlerin sayısında ciddi düşüşün yaşandığını ortaya koymaktadır. Bu da artık kilisenin rejim için eskisi kadar önemli olmadığını ortaya koymaktadır. Yıllara göre kilise oranında yaşanan değişiklikleri aşağıdaki tabloya yansıyan rakamlarda görmek mümkündür⁸⁹.

Tablo II.

Yıl	İşlevsel Kilise sayısı	Kapatılmış Kilise sayısı
1949	14.421	133
1950	14.273	132
1951	13.867	126
1952	13.740	231
1953	13.508	133

⁸⁷ Şkarovsky, *Ruskiy Pravoslavniy Tserkov*, c. II, s s. 288-300.

⁸⁸ Uğur Yıldırım, *Dünden Bugüne Patrikhane*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2004, s. 91.

⁸⁹ Nathaniel, *A Long Walk*, s. 27.

Tabloya yansıtılan verilerden de görüldüğü gibi, sadece dört sene içerisinde Rus Ortodoks Kilisesi 1.055 mabet kaybetmiştir. Bu süreç incelendiğinde çeşitli gerekçelerle kiliselerin kapatıldığı ya da farklı amaçlar için kullanıldığı görülmektedir. Örneğin, Rus Ortodoks Kilisesi'nin kontrol mekanizması görevini yürüten kurum, 1950'de aldığı kararla 26 kilisenin kulüp olarak kullanılmasına onay vermiştir⁹⁰.

Soğuk Savaş Yıllarında Rus Ortodoks Kilisesi

Sovyet yönetiminin isteği doğrultusunda 1945 sonrası başlatılan Rus Ortodoks Kilisesi'nin dış politikasının başarısızlıkla sonuçlanması, kilisenin yeniden baskıya maruz kalmasına yol açmıştır. Bu baskının, özellikle 1953'te Stalin'in ölümünden sonra Politbüro'nun başına getirilen Kruşçev (ö.1971) döneminde doruk noktasına çıktığını görmekteyiz. Bunun temel nedeni Kruşçev'in, İkinci Dünya Savaşı sonrası izlenen ılımlı din politikalarını ateizmin ilkeleriyle bağdaştırmamasıdır. Bu çerçevede 7 Temmuz 1954'te düzenlenen 'Sovyet Cumhuriyeti Komünist Partisi Merkez Komitesi' toplantısında, konuşan Kruşçev, gençlerin kilise ve dini organizasyonlara karşı rağbetinden endişe duyduğunu gündeme getirmiş ve dinlere karşı acımasız bir mücadelenin başlatılmasına karar vermiştir⁹¹. İşte Kruşçev'in bu sert tutumu, özelde kilise genelde ise tüm dinlere karşı yeni bir baskı politikasının önünü açmıştır. Daha önce faaliyetine onay verilen yüzlerce kilise kapatılırken, ateizm propagandasına hız verilmiştir.

1956 yılına gelindiğinde Orta Doğu'da meydana gelen gelişmeler ve özellikle Mısır'ın Süveyş Kanalını millileştirme hamlesine karşı Batılı devletlerin başlattığı başarısız müdahale girişimi, Sovyetler'in bölgeye olan ilgisini daha da artırmıştır. Gelişmeleri değerlendiren Sovyet yönetimi, Rus Ortodoks Kilisesi'nin Doğu Ortodoks Kiliseleri üzerine yoğunlaşması konusunu yeniden gündeme getirmiştir. Bu çerçevede Kruşçev'in de onayıyla kilisenin dış politikada yeniden etkinleştirilmesine karar verilmiştir⁹². Sovyetlerin izlediği kilise politikası analiz edildiğinde kilisenin dış politikada etkin bir biçimde kullanıldığını, buna mukabil içe yönelik faaliyetlerinin ise

⁹⁰ Tzıpın, *İstoriya Russkoy Tserkovi*, s. 359.

⁹¹ Paspelovcky, *Pravoslavnaya Tserkov*, s. 280.

⁹² A. Rastorgyev, "Reç Mitropolita Krutiçkogo i Kolominskogo Nikolaya," Moskva, *J.M.P.*, 1957/6, s. 24.

engellendiği görülmektedir. Örneğin kiliseye/dine karşı baskı ve şiddetin son derece yoğun olduğu 1958 yılında dahi Rus Ortodoks Kilisesi'nin, Patrikliğin yeniden tesis edilmesinin 40. yıldönümü nedeniyle diğer Ortodoks Kilise temsilcilerini Moskova'da topladığını görmekteyiz⁹³. Oysa 1958'in son aylarından itibaren kilise kütüphanelerinin imhasına başlanmış, dini içerikli kitaplara el konulurken, tüm yabancı edebiyata sansür uygulanmıştır. Ayrıca Merkez Komitenin kararına binaen kutsal addedilen mekânların ziyareti de yasaklanmıştır⁹⁴. Aşağıda verilen tabloda, 1953-1963 arasında Rus Ortodoks Kilisesi'nin kilise, manastır, ruhban ve kilise okulları sayısında yaşanan değişiklikler yansıtılmıştır⁹⁵.

Tablo III.

Yıl	Kilise ve İbadet Evleri	Piskopos ve Rahip	Dini Akademi ve Kilise Okulları	Manastırlar
1953	13508	65 Piskopos, 12089 Rahip	2 DA ve 8 K. Okulu	60 Manastır
1963	8580	73 Piskopos, 7236 Rahip	2 DA ve 5 K. Okulu	16 Manastır

Kruşçev'in yönetimden uzaklaştırılmasından sonra Sovyetler Birliği'nde kiliseye/dine yönelik baskılar nispeten azalmıştır. Nitekim yeni lider L. İ. Brejnev (ö. 1982) selefinin aksine dini konularla pek fazla ilgilenmemiştir⁹⁶. Brejnev döneminde kilise/din konusunda yapılan en önemli yenilik 1966 yılına kadar devam edegelen Kilise İşleri Şurası ve Dini Kültür Konseyinin kaldırılarak yerine Din İşleri Konseyi adı altında yeni bir kurumun oluşturulmasıdır. Oluşturulan bu konsey, nihai yapısına ancak 80'li yılların ortalarında kavuşabilmiştir. Bu dönemden itibaren konseyin çatısı altında Ortodokslarla birlikte, Müslümanları, Budistleri, Yahudileri, Protes-

⁹³ M. V. Şkarovsky, "Russkaya Pravoslavnaya Tserkov v 1958-1964 Godakh," *Vapros İstorii*, 10/2002, s. 43.

⁹⁴ Şkarovsky, *Ruskaya Tserkov*, c. II, s. 365.

⁹⁵ Bu konularda geniş bilgi için bkz. Şir Muhammed Duali, *Başlangıçtan günümüze Rusya'da Din-Devlet İlişkileri*, İz yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 207-222.

⁹⁶ Tsipin, *İstoriya Russkoy Tserkvi*, s. 408.

tanları ve Katolikleri de kapsayan çeşitli bölümler faaliyete geçmiştir⁹⁷. Aslında tüm bu yapılar ülke genelinde giderek ivme kazanan dini grup ve cemaatlerin önlenemez olduğunun da bir kanıtı niteliğindedir. Zira onca baskı ve yıldırma politikasına rağmen, Brejnev döneminde yapılan araştırmalar, dinin hâlâ ayakta kaldığını ve giderek tırmanışa geçtiğini göstermektedir. Örneğin 1967'de açıklanan verilere göre inançlı insanların oranı kentlerde % 20, kırsal kesimlerdeyse % 35' civarındadır⁹⁸. Ülke genelinde kiliseye/dine rağbetin artması, Rus Ortodoks Kilisesi'ni son derece memnun etmiştir. Bu gelişmeler onca baskı ve takibe rağmen kilisenin hala tüm kurumlarıyla ayakta kaldığının kanıtı olarak görülmüştür.

Kilise-devlet ilişkilerinde 1945 yılından itibaren çeşitli zorluklara göğüs geren ve önemli ölçüde kazanımlar elde etmeyi başaran Patrik I. Aleksî, 1970'de vefat etmiştir. Patriğin ölümünü müteakiben geçici patriklik görevine getirilen Metropolit Pimin (ö. 1990) başkanlığında toplanan Kilise Konseyi, 1971 yılında Pimin'i patrik olarak seçmiştir. Pimin dönemini incelediğimizde onun da selefleri gibi dış politikaya önem verdiğini görmekteyiz. Örneğin Pimin patrik seçildikten bir sene sonra kutsal toprakları ziyaret etmek üzere İsrail'e giderek orada İsrail Din İşleri Başkanıyla ikili görüşme gerçekleştirmiştir. Ayrıca 1977 yılında Rus Ortodoks Kilisesi delegasyonu, Patrik Pimin başkanlığında İstanbul'a gelmiş, burada İstanbul Patriği I. Demetrios (ö. 1991) ile görüşmüştür. Ayrıca Moskova Patrikliği, Ortodoks dünyanın dışında Katolik dünyasıyla da ikili ilişkilerin geliştirilmesine önem vermiştir⁹⁹.

80'lerden itibaren ülke genelinde ortaya çıkan ekonomik kriz ve batı dünyasıyla yürütülen rekabetin kaybedilmesi, birlik içerisinde yeni yaklaşımların ortaya çıkmasına zemin oluşturmuştur. Sovyetler Birliği, ülkeyi bu durumdan kurtarmak için çözüm yolları ararken, partinin Merkez Komitesine Birinci Kâtip olarak getirilen M. S. Gorbaçov, değişimin simgesi haline gelmiştir. Gorbaçov, sistemi canlandırmak için 'Yeniden Yapılanma' (Perestroyka) adı altında bir demokratikleşme projesine imza atmıştır. Öngörülen bu yeni yol

⁹⁷ İ. İ. Maslova, "Sovet po Delam Religiy pri Sovete Ministrov SSSR i Russkaya Pravoslavnaya Tserkov (1965-1991, g), *Oteçestvennaya İstoriya*, 2005/6, s. 52.

⁹⁸ Tsipin, *İstoriya Russkoy Tserkvi*, s. 418.

⁹⁹ Pospelovsky, *Russkaya Tserkov v XX. Veke*, s. 365.

haritasına göre durgunluğun ve geri kalmışlığın ortadan kaldırılması için birtakım değişikliklere gidilecek, durma noktasına gelen ekonomiye dinamizm kazandırılacak ve ayrıca sosyalizm anlayışının da yenilenmesi sağlanacaktır¹⁰⁰. Ülke genelinde başlatılan bu değişim ve dönüşüm politikaları, kuşkusuz devletin kilise/din politikalarını da derinden etkilemiştir. Yeni süreci iyi değerlendiren Rus Ortodoks Kilisesi, 1988 yılında kutlamayı planladığı Hıristiyanlığın kabulünün milenyum etkinliklerini gündeme getirerek Gorbaçov'un onayını almayı başarmıştır. Bu çerçevede Stalin'den sonra ilk kez Rus Ortodoks Kilisesinin yönetim kadrosu Patrik Pimin başkanlığında ülke lideriyle bir araya gelmeyi başarmıştır¹⁰¹. Söz konusu görüşme Rus Kilisesi açısından son derece verimli geçmiş, nitekim Gorbaçov, hükümetin yeni bir vicdan hürriyeti kararnamesi üzerinde çalıştığını ve bundan böyle inananların kendi inançlarını özgürce ifade edebilecekleri bir ortamın sağlanacağını beyan etmiştir¹⁰². Kuşkusuz bu, kilise açısından yeni bir dönemin başlangıcı anlamına geliyordu. Nitekim 1988 yılından itibaren Rus Ortodoks Kilisesi, Sovyetler tarihinin hiçbir döneminde olmadığı kadar geniş bir hareket alanına kavuşmuştur. Ancak tüm bu olumlu gelişmelere rağmen kilise hiyerarşisi Sovyetler Birliği'nin 1991 yılında feshedilmesine kadar son derece ihtiyatlı davranmıştır. Zira Komünist Parti'nin şahin kanadı, yaşanan tüm bu değişiklikleri dikkatle takip etmiş ve rejimin temel ilkelerine karşı herhangi bir müdahalenin yapılmasına müsaade etmemekte kararlı tutum sergilemiştir.

Sonuç

X. yüzyıldan itibaren Bizans'ın yoğun çabaları sonucu Hıristiyanlığı kabul eden Ruslar, daha sonraki tarihlerde kendine özgü bir vizyon geliştirmiş, özellikle Bizans'ın düşmesi sonucu Ortodoks dünyasında meydana gelen otorite boşluğunu doldurmak amacıyla geliştirilen 'Üçüncü Roma' iddiası, Rusya'nın imparatorluğa dönüştürülmesinde önemli rol oynamıştır. Çarlık Rusya'sı döneminde birçok evreden geçen kilise ve devlet ilişkileri, özellikle 1917 Ekim

¹⁰⁰ V. Y. Jukov, *Noveşşaya İstoriya Rossii*, Petersburg, 2006, s. 10.

¹⁰¹ Nathaniel, *A Long Walk*, s. 64.

¹⁰² T. B. Koval, "Pravoslaviye v Sovremennoy Rossii, Ekonomičeskie Aspekti Sotsialnogo Uçeniya RPTS," *Mir Rossii*, 2008/1, s. 124.

devriminden sonra, ülke dâhilinde ve haricinde SSCB'nin uluslararası konumunu etkileyecek tarzda daha dramatik ve keskin bir hal almıştır.

Çarlık Rusya'sında imparatorluğun resmi dini konumunda olan Rus Ortodoks Kilisesi, elinde bulundurduğu otorite ve siyasi güçten dolayı ülke içerisinde önemli bir konuma sahipti. Bu durum, onun monarşiyle işbirliği içerisinde olmasına ve halk kitlelerinden gelen haklı taleplere göz yummasına yol açmıştır. Dolayısıyla kilisenin halkın yanında değil de rejimin yanında yer alması, Ekim devrimini müteakiben Çarlıkla birlikte onun da baskılara maruz kalmasına yol açmıştır. Sovyetler Birliği'nin tesis ettiği ve ateizme dayanan yeni düzen ise hiçbir dinî ve kültürel değerini özgürce var olmasına olanak tanımamıştır. Köhne düzenin kalıntısı olarak algılanan kilise/din, resmi ideolojinin hedefi haline gelmiş ve yok edilmesi için gayret gösterilmiştir.

İkinci Dünya Savaşı'nın Sovyetler Birliği'ne sığması ülke için büyük bir felaketin habercisi olmuşsa da bu durum trajikomik bir biçimde Rus Ortodoks Kilisesi'nin yeniden yeşermesine fırsat sunmuştur. Nitekim bu tarihten itibaren kilise-devlet ilişkisinde yeni bir dönem başlamaktadır. Bu dönemde din adamlarının sindirilmesi ve imhasından vazgeçilmiş ve zamanla ateizm propagandası zayıflama eğilimine girmiştir. Ayrıca Moskova Patrikliği yeniden tesis edilmiş ve bir devlet organı kapsamında Batılı devletler üzerinde Sovyet etkisinin artırılması yönünde kullanılmıştır. Yine kilise-devlet arasında diyalog tesis edilmiş ve kilise uluslararası birçok konuda devletin siyasi bir enstrümanı olarak kullanılmıştır. Ancak 1948 yılından itibaren özellikle Batı'nın devreye girmesiyle birlikte Patrikliğin uluslararası etkinliğinin azalması, kiliseye tanınan toleransın kaybolmasına neden olmuştur. Uzun yıllar boyunca devlet aygıtınca takibe maruz kalan kilise/din 1985 yılı itibarıyla özellikle küreselleşmeden kaynaklanan hem siyasi hem de jeopolitik konjonktür nedeniyle hareket alanını genişletmeyi başarmıştır. Nitekim 1985 yılı itibarıyla Gorbaçov'un başlattığı "Yeniden Yapılanma" ve "Şeffaflık" politikaları kilisenin önemli ölçüde bağımsızlık elde etmesinin önünü açmıştır. Özellikle 1988 yılında Rusların Hıristiyanlığı kabulünün milenyum kutlamaları sonrası kilise önemli birtakım haklara kavuşmuştur. Nihayetinde bu süreç

1991’de SSCB’nin dağılına kadar devam etmiştir. Birliğin dağılmasından sonraki süreçte ise kilise-devlet ilişkileri yeni bir zemine taşınmıştır.

Sonuç olarak ister Çarlık dönemi isterse de Sovyetler Birliği dönemi olsun, her iki rejimin de kiliseyi/dini kendi çıkarı doğrultusunda kullanmıştır. Nitekim Rus çarları, kendi tebaasını kontrol etmek ve özellikle de emperyal vizyonunu sürdürebilmek için Ortodoksluğu kullanmıştır. Sovyet yönetimi ise kendi ideolojisini dünyaya özellikle de Ortadoğu ve Balkanlara yaymak için yine aynı biçimde kiliseyi kullanmıştır. Bu bazen her iki kurumun (kilise-devlet) çıkarları doğrultusunda cereyan ederken, bazen de sadece rejimin menfaatine hizmet şeklinde tezahür etmiştir.

Kaynakça

- Acar K., *Ortaçağ’dan Sovyet Devrimi’ne Rusya*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.
- Aleksey B., “Tserkovnaya Reforma Pyotra Pervogo”, *JMP*, 1985/11, s. 89-96.
- Andryevna A. D., *Svoboda Sovesti v Rossii; Sudba Zakonoprojektov Naçala XX veka*, Petersburg, İzdatelstva, RGPU, 2001.
- Aniçkov E. V., *Yaziçestvo i Drevnaya Rus*, Petersburg, 1914.
- Babkin M. A., “İyerarkhi Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi i Sverjeniyeye Monarkhii v Rossii (vesna 1917 g)”, *Oteçestvennaya İstoriya*, 2005/3, s. 109-124.
- Bondarenki, E., *İstoriya Gosudarstvennogo Upravleniya Rossii*, Vladivostok, 2001.
- Davis Nathaniel., *A Long Walk to Church a Contemporary History of Russian Orthodoxy*, San Francisco, Westview Press, 1995.
- Dualı Şir Muhammed., *Başlangıçtan günümüze Rusya’da Din-Devlet İlişkileri, İz yayıncılık*, İstanbul, 2014.
- Diterikhs M. K., *Ubiystvo Tsarskoy Semi i Çlenov Doma Romanovikh na Urale*, 1922.
- Firsov S., *Russkaya Tserkov Nakanune Peremen, Konets 1890-1918, g*, Moskova, 2002.
- Gidulyanov P. V., *Otdeleniye Tserkov ot Gosudarstvo v SSSR*, Moskova, 1926.
- Gorev M., “Vskritie Moşey Tikhona Zadonskogo i Mitrofana voronejskogo,” *Revalutsiya i Tserkov*, İzdaniya Narodnogo Komissariyata Yustitsii, Moskova, 1919/2, s. 8-15.
- Jukov V. Y., *Noveşşaya İstoriya Rossii*, Petersburg, 2006.
- Kamnin, “Rossiya v 1914-naçale 1918 godov,” Çevrimiçi http://his95.narod.ru/lec15_2.htm 23 Ocak, 2013.

- Kartaşev A.V., *Oçerki po İstorii Russkoy Tserkvi*, c. II, Moskova, 1996.
- Koval T. B., "Pravoslaviye v Sovremennoy Rossii, Ekonomičeskie Aspekti Sotsialnogo Uçeniya RPTS," *Mir Rossii*, 2008/1, s. 121-129.
- Kovalenko V. V., "Vliyanie Mejdunarodnogo Faktora na Otnoşeniye Sovetskogo Gosudarstva k Russkoy Pravoslavnoy Tserkbi v Godi Voynu," *Vestnik OGU*, 2004/4 s. 15.
- Kozlov V. F., "Gibel Tserkovnih Kolokolov v 1920-1930-e godı," (Çevrimiçi) <http://zvон.ru/zvon7.view2.page12.html#3>, 31 Mayıs, 2013.
- Krasnojen M. E., *Kratkiy Kurs Tserkovnogo Prava*, Yuryev, 1900.
- Kurov M. N., "Problema Svobodı Sovesti v Dorevoljutsonnoy Rossii," s. 186. Çevrimiçi http://religio.rags.ru/journal/anthology3/a3_14.pdf 12 Haziran, 2013
- Makarey., *İstoriya Russkoy Tserkvi*, Tom. XII, Petersburg 1910.
- _____ *Russkoy Tserkov*, Tom I, İzdanya III, Petersburg 1889.
- Maslova, İ. İ., "Sovet po Delam Religiy pri Sovete Ministrov SSSR i Russkaya Pravoslavnaya Tserkov (1965-1991, g), *Oteçestvennaya İstoriya*, 2005/6, s. 50-58.
- Merritt, Miner, S., *Stalin's Holy War, Religion, Nationalism and Alliance Politics 1941-1945*, London, 2003.
- Odintsov M. İ., "İzberaniye Aleksiya I Patriarhom Moskovskim i Vsya Rusi," <http://www.pravenc.ru/text/64694.html>, 2. Nisan, 2013.
- _____ *Russkie Patriarkhi XX veka*, Moskova, İzdatelstvo RAGS, 1994.
- Ostroumov N. P., "Magometanskiy Vopros v Rossii v Nastoyaşie Vremya", Petersburg, *Hristiyanskoye Çteniyeye*, 1905/9, s. 315-322.
- Paraskevas, E., John., *The Eastern Orthodox Church: A Brief History: Including a Church Directory*, Washington, El Greco Press, 1989.
- Papov O. M., *Russkaya Tserkov v IX-Pervoy Treti XII v, Prinyate Hristianstva*, Moskova, 1988.
- Polat S., "Din Devlet İlişkileri Bakımından Sovyetler Birliği'nde Rus Ortodoks Kilisesi" (1917-1941), *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2000/6, s. 111-145.
- Pospelovcky D., *Pravoslavnaya Tserkov v İstorii Rusi, Rossii i SSSR*, Moskova, 1996.
- _____ *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov, v XX veke*, Moskova. 1995.
- Rastorgyev A., "Reç Mitropolita Krutiçkogo i Kolominskogo Nikolaya," Moskva, *Jurnal Moskovsky Patriarkhi*, 1957/6, s. 22-29.
- Saldatov A. V., *Religiovdnenye*, İzdatelstvo Lab, y. y. 2003.
- Smirnov, M., "Dinamika Religioznikh Organizatsii v Dorevoljutsonnoy Rossii," *Rossiyskaya Akademiya Gosudarstvennoy Slujbi pri Prizidente Rossiyskoy Federatsii*, Moskova, 2010/3, s. 27-36.
- Soskovets L. İ., *Religiozniye Organizatsii İ Veruyushie V Sovetskom Gosudarstve*, Tomsk, 2008.

- Svod Zakonov Rossiyskoy İmperii*, Petersburg, Tom I, Ças I, Razdel I, 1906.
- Svyaşennyi Sobor Pravoslavnoy Russiyskoy Tserkvi*, Sobraniye Opredeleniy i Postonovleniy, Vipusk I, *İzdaniye Sobornogo Soveta*, Moskova, 1918.
- Svyatennyi Sobor Pravoslavnoy Rossiyskoy Tserkvi*, Moskova, Kniga I, Vipusk I, 1918.
- Svyatennyi Sobor Pravoslavnoy Rossiyskoy Tserkvi*, Petersburg, Kniga III, Vipusk I, Deyaniya XXXI-XL, 1918.
- Şapov, Y. N., *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov i Komunističeskoe Gosudarstvo 1917-1941*, Moskova, 1996.
- Şinasi G., *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998.
- Şkarovsky M. V., "Russkaya Pravoslavnaya Tserkov v 1958-1964 Godakh," *Voprosi İstorii*, 1999/2, s. 40-51.
- _____ *Ruskiy Pravoslavniy Tserkov pri Stalina i Huruşeva, 1939-1964 god*, c. II. Moskova, 2000.
- Tinina Z. P., "Missionerskaya, Bibleysko-Prosvetitelskaya Deyatelnost Pravoslavnoy Tserkvi v Astrahanskom Kraye (Vtoraya Polovina XVIII-XIX v)," *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov i Mejkonfessionalniye Otnoşeniya v Nijnem Povolojye, Sbornik Statiev*, Volgograd, 2003, s. 68-79.
- Tolkovskiy K. M., *Borba Hiristianstva s Ostatkami Yazichestva v Drevney Rusi*, Tom I, Karkov, 1916.
- Tzekhanskaya K. V., "Russia: The 20 th Century Orthodox Religiosity Trends", *Etnografīeskoe Obozrenie*, 1999/5, s. 59-68.
- Tzipin, V., *İstoriya Russkoy Tserkovi 1917-1997*, İzdatelstva, Spaso-Preobrazenskogo Vallamskogo Monastrya, Moskva, 1997.
- Uğur Yıldırım, *Dünden Bugüne Patrikhane, Kaynak Yayınları*, İstanbul, 2004.
- Uspensky B. A., *Tsar i Patriarkh*, Kharizma Vlasti v Rossii, Skola Yazıki Russkoy Kulturi, 1998.
- Yakunin, V. N., "Polojeniya i Vnutrennaya Struktura Tsentralnikh Organov Upravleniya Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi v 1941-1945 gg," *Vestnik moskovskogo Universiteta*, Serya 8, İstoriya, 2003/3, s. 22-29.
- Zıryanov P. N., *Russkoe Pravoslavie, vekhi istorii*, Moskova, 1989.
- _____ *Pravoslavnaya Tserkov v Borbe s Revolyutsiyey*, Moskova, Nauka, 1984.
- Znamensky, P. V., *İstoriya Russkoy Tserkvi, İzdaniya Devyatiy*, İzdatelstvo Krytskoye Patriarşie Podvor, Moskova, 2000.
- Zvonaryev S., "Proekt Osnovnikh Polojeniy Upravleniya Russkoy Pravoslavnoy Patriarşey Tserkvi 1943 g," *Vestnik Tserkovnoy İstorii*, 2/10, 2008, s. 269-275.



Süryaniler'in Tarihi ve Sosyolojik Yapısı¹

Melki ÜREK•

History and Sociological Structure of Syrians

Citation/©: Ürek, Melki, (2013). History and Sociological Structure of Syrians, Milet ve Nihal, 10 (2), 95-112.

Abstract: In this article, the historical process and sociological structure of the Syrian people is dealt with. Syrians have lived in a chaotic region throughout centuries. As a result, they have been greatly affected by different paradigms in the respect of religion, politics, and ideology. This negative impact has become the reason of misidentification and misnaming of Syrians from historical and theological perspective.

However, with recent academic and objective studies in which Syrian leaders got opportunities of explaining themselves has started a new process for getting accurate knowledge about history of Syrians and their theological doctrines. Also, this article aims to be a sample of such kind of studies.

Key Words: Syriac Church of Antioch, Syrians, Arameans



Atıf/©: Ürek, Melki, (2013). Süryaniler'in Tarihi ve Sosyolojik Yapısı, Milet ve Nihal, 10 (2), 95-112.

¹ Bu makale, 30 Mayıs 2011'de Mardin Artuklu Üniversitesi'nde Pro Oriente tarafından düzenlenen "Kültür, Dil ve İnanç: Bir Köprü Olarak Süryani Çalışmaları" sempozyumunda sunulan bildiri metninden derlenmiştir.

* Mor Çriğoriyos, Adıyaman ve Çevre İller Süryani Kadim Metropoliti
[rabanmurek@hotmail.com]

Öz: Bu makalede, Süryanilerin tarihi süreçleri ve sosyolojik yapıları ele alınmıştır. Süryaniler yüzyıllar boyunca oldukça kaotik bir coğrafyada yaşamışlardır. Bu nedenle, dini, politik ve ideolojik açıdan pek çok farklı paradigmanın etkisi altında kalmışlardır. Bu olumsuz etki Süryanileri tarihi ve teolojik açıdan hatalı tanımlamalar ve yanlış isimlendirmeler gibi sorunlarla yüz yüze bırakmıştır. Ancak son zamanlarda üretilen akademik ve objektif çalışmalarla, Süryani liderlerin kendilerini ifade etmelerine fırsat bulmalarıyla Süryanilerin tarihi geçmişi ve teolojik öğretileri hakkında doğru bilgilerin edinildiği bir süreç başlamıştır. Bu makale de bu tür çalışmaların bir örneği olarak kaleme alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Süryaniler, Antakya Süryani Kilisesi, Asurfler, Aramiler

Giriş

Bu çalışmada, Süryaniler'e ait kısa bir tarih değerlendirmesi ve bu toplumun sosyolojik yapısı ele alınmıştır. Binlerce yıllık bir geçmişe sahip toplumumuz, farklı zaman ve bölgelerde birçok mağduriyetle karşılaşmıştır. Bu mağduriyetler çoğunlukla teoloji ve siyaset kaynaklı olmuştur. Arami atalarımız, varlıklarını sürdürme mücadelesini Mezopotamya'da birçok diğer milletlere karşı verirken, Süryani atalarımız hem varlıklarını hem de inançlarını Mesih İsa'dan bugüne kadar teolojik ve siyasal baskılara rağmen sürdürmüştür.

Süryaniler'in Sosyolojik Yapısı

Süryani toplumunun sosyolojik yapısını anlatmak için onların tarihsel kökenini, kültürünü, inançlarını çok iyi bilmek gerekir. Bu medeniyet, geçen binlerce yıl boyunca insanlık tarihine altın harflerle yazılacak birçok buluşun, mirasın ve gelişimin oluşmasına katkı sağlamıştır. Tabii ki bu süre zarfından pek çok olumlu ya da olumsuz olay ve durumlar da yaşanmıştır. İnsanlık tarihi, içinde barındırdığı medeniyetlerin sosyolojik yapılarından teşekkül eden bir varlıktır. Bilinen insanlık tarihine elli beş asır boyunca (Altınışık, 2004, s. 5) katkı sağlayan ve varlığını her türlü olumsuzluklara rağmen devam ettiren bir toplumdur, "Süryaniler"den bahsetmekteyiz.

Süryani toplumunu, Mesih İsa'dan önce ve sonra diye tarihsel olarak iki döneme ayırmak mümkündür. Mesih İsa'dan önceki dönem, mö. 2500 yılına kadar götürülüp Hz. Nuh'un oğlu Sam'a dayandırılmaktadır. Mesih İsa'dan sonraki dönem ise, pagan kültürü bırakıp Hıristiyanlığı seçen Süryaniler'den günümüze kadar gelen süreci ifade etmektedir. Tarih boyunca insanlık medeniyetine sanat, kültür ve mimari gibi alanlarda katkı sağlayan Süryanilerin inançları gereği hep bir "yumuşak güç" kullandıkları tarihi vesikalarla

ortadadır. İçinde barındıkları krallık ve imparatorlukların siyasi yapıları ile fazla meşgul olmayıp, inançlarının gereğini yaşamayı amaç edinen bu toplum, belli dönemlerde rahat bir yaşam sürse de çoğunlukla sıkıntı, eziyet ve haksızlıklara maruz kalmıştır. Bu sebeptir ki Süryani toplumu, hak etmediği dini, milli ve siyasi baskı ve muameleye tâbi tutularak bu acılarla yaşamayı öğrenmiş; kendi inanç ve değerlerini, geçmiş atalarının mirasını genellikle terk etmeksizin günümüze kadar kendi nesillerine taşıma ve aktarma cesaret ve başarısını göstermiştir.

Süryaniler'in tarihine baktığımızda, buldukları coğrafyada okul, ev, manastır ve diğer kalıcı yapılarla yerleşik düzene geçmiş olan ve üst kültürü oluşturan şehirli bir toplumun var olduğunu söylemek mümkündür. Eskiden Mezopotamya'da yaşayan Süryani toplumu, Irak, Lübnan, Suriye ve Türkiye gibi ülkelerde varlıklarını günümüze kadar sürdürerek bu bölgede medeni yaşamın en güzel örneklerini vermiştir. Şehirleşme, şehirlilik ve üst kültür olarak hem kendi toplumuna hem de diğer toplumlara örnek olmuşlardır. Şehirliliğin özgürlüğünü, çoğulculuğunu, farklılaşmasını, uzmanlaşmasını günümüze kadar bıraktıkları eserlerle ortaya koymuşlardır. Ancak yaşanan bölgesel olaylar sonucu birçok Süryani göç etmeye zorlanmış, zaman içinde baskılara maruz kalarak yurtlarını terk etmiş veya din değiştirmişlerdir. Zengin bir tarih ve medeniyete sahip olan bu toplum kendi mirasından mahrum bırakılarak fakirleştirilmiştir. Son iki asırdır, Süryani toplumu çoğunlukla savaşlar ve politik sebeplerden dolayı Mezopotamya'dan dünyanın farklı bölgelerine göç etmeye ve ana vatanlarını terk etmeye maruz bırakılmıştır. Neticede, çoğunlukta oldukları bu bölgede artık azınlık durumuna düşmüşlerdir.

Tarihi vesikalara baktığımızda, yaratılışın ikinci evresi olarak isimlendirilen "Nuh Tufanı" (Tekvin, 9) sonrasında insanlar belli bir tarihe kadar tek tip bir toplumsal yapı olarak yaşamlarını sürdürmekteydi. Babil Kulesi'nin yıkılışına kadar insanlar, aynı dili, ırkı, kültürü, yapıyı ve toplumsal düşünceyi paylaşıyorlardı (Tekvin, 11). Babil Kulesi'nin yıkılıp insanların farklı toplum ve kavimlere ayrıldıkları o günden bugüne dek Aramice dili varlığını sürdürmüş ve günümüzde bu dil Süryanice olarak isimlendirilmiştir (Abulfaraç, 2003, s. 20; Mikail, 2006, s. 12).

Nuh Tufanı'ndan sonra Nuh peygamberin oğulları Ham, Sam ve Yafes, hem soylarını hem de miraslarını sürdürmek için farklı kıtalara dağılmıştır. Ortadoğu-Asya kıtası Sam, Afrika kıtası Ham, Avrupa kıtası ise Yafes soyuna ev sahipliği yapmıştır. Bu şekilde "Atalar kıtalarını, kıtalar da atalarını ve kurucularını" bulmuştur. Zamanla bu paylaşımın sadece üç atadan ya da adı geçen üç kıtayla sınırlanmadığı görülmüştür. Bu atalardan türeyen ve tarihte yerini almış farklı ulusların kurucu çocukları, Nuh ile başlayan ikinci yeni yaşamın çoğalmasına vesile olmuşlardır.

Süryaniler'in Kökeni ve Etnik Alt Yapısı

Nuh'un oğlu Sam'ın çocuklarından Aram, Kutsal Kitab'ın "Tekvin" bölümünde ifade edilen coğrafi paylaşımına göre varlığını ve soyunu Babil-Mezopotamya bölgesinde sürdürmüştür (Kutsal Kitap, Yaratılış 24, s. 22). Aram; Babil, Filistin ve Kıbrıs sınırlarını da içine alan coğrafi bölgede yaşayan diri bir millet olan Aramiler'in atasıdır. Aramiler de Süryaniler'in atası olup tüm diğer uluslar gibi çekirdek bir yapıdan koca bir millet haline gelmişlerdir.

Süryaniler, Aramiler'in torunu ve onların soylarını devam ettirmektedir. Tarihi vesikalar da bu tezi doğrulamaktadır. Kayseriyeli Eusebius, Süryani tarihçi Büyük Mikail ve Abulfaraç'ın yanı sıra Yunan ve İbrani tarihçiler ile burada sadece bir kısmının ismini sayabildiğimiz pek çok tarih yazarı bu bilgileri aktarmaktadır. (Eusebius, 2008, s. 22; Severiyos, (vi. yy.), s. 196; Mikail, 2006, ss. 11-601; Salibi, 1993, s. 382; Abulfaraç, 2003, s. 21; Afrem, (iv. yy.), s.7; Smith, 1879, s. 389; Yakup, 1985, s. 60; Oddo, 1897, s. 49; Bar Bahlül, 1888, s. 1324; Bedgan, 1896, s. 560; Ritor, 2000, s. 43; Dolapönü, 1981, s. 29; Iwas, 1995, s. 28; Tahincioğlu, 2011, s. 23).

Yukarıda adı geçen tarihçilerin eserlerinde, Süryani kökeninin Aramiler'e dayandığını gösteren pek çok açık ifadelere rastlamak mümkündür. Son yıllarda özellikle Süryaniler'i, "Asurî" toplumunun torunları olarak isimlendirmek ve o toplumla özdeşleştirmek sadece bir yakıştırma olup, tarihi ve bilimsel gerçeklikten çok uzaktır. Şayet, bahsedildiği gibi böyle bir toplum varsa, Asurîler'e ait bir dil, din, kültür ve sanat gibi pek çok miras şimdi nerededir ya da bu miras günümüzde neden yaşamamaktadır? Bu sorunun bilimsel açıdan ikna edici cevabı maalesef bulunamamaktadır. Şayet varsa, bu iddiayı ortaya atanların gerekçeleriyle kamuoyunu ve insanları aydınlatmaları gerekmektedir. Sadece bu iddiayı ortaya atmakla

“çamur at, izi kalsın” anlayışıyla gerçeği değiştirmek mümkün değildir.

Bazı çevreler, bütün bu kanıtlar yetmezmiş gibi Arami milletin tarihi gerçeklerini saptırıp yüceliğine gölge düşürmeye yönelik bazı tutumlar sergilemektedir. Bu kapsamda faaliyet gösteren iç ve dış zihniyetler yanlış yakıştırmalarla Süryani toplumunu ayrıştırma ve farklılaştırma çabası içerisindeyler. Süryaniler hem Osmanlı İmparatorluğu hem de Türkiye Cumhuriyeti döneminde her zaman “Kadim Süryaniler” ya da “Arami Süryaniler” olarak bilinmişlerdir. Buna rağmen, son zamanlarda kimi yazarlar, İngilizce metinlerdeki “Assyrian” kelimesini “Süryani” yerine “Asurî” olarak tercüme edip, Süryaniler’in “Asurî” olduklarını iddia etmektedir. Bahsi geçen bu asılsız iddia, aslında 1836’ dan kalma bir keşmekeşliğin devamıdır. Fransız İhtilali’nin neticesinde etnik köken vurgusu ile aşılana milliyetçilik düşüncesi ve Batı’nın Doğu toplumlarını bölme politikası, milletimize adeta bağımsızlık ideali adıyla sunulmuştur. Süryaniler’e Osmanlı’ya karşı ayaklanmayı ve böylece bağımsızlığı teklif eden Avrupalılar, Süryaniler için sanki var olan “Asurî” adını yakıştırmak suretiyle sözüm ona tesmiyeyi kabul ettirmeye çalışmıştır.

Ankara yöresindeki arkeolojik kazılarda ortaya çıkan pek çok tablet ve çömlek parçalarının Hititliler’e ait olmasından ötürü, Ankara’da yaşayanlara “Siz Hitit asılısınız” demek ne kadar yanlış ise, Musul ve çevresinde ortaya çıkarılan arkeolojik eserler nedeniyle, Arami kökenli Nasturiler’e ve Süryanilere “Siz Asurlusunuz” demek de o kadar yanlıştır. Bu nedenle Süryani toplumuna yönelik bu tanımlama, gizli ve bilinçli bir operasyon ve bölme hareketidir.

Nasturi gerçeğine değinecek olursak; V. yüzyılda Patrik Nestorius, ileri sürdüğü ayrılıkçı görüşlerinden ötürü kendi kilisesi olan Antakya Ortodoks Süryani Kilisesi tarafından aforoz edilmiştir. Şayet Nasturiler’in, Asurîlik ile soy bakımından bağları olmuş olsaydı, asıllarına dönmek üzere daha V. yüzyılda Asurîlik, Süryani ırkına ve Süryani Kilisesi’ne karşı isyan bayrağını çekerti (Layard, 1945, s. 5).

1830’lu yıllardan başlayarak Ortadoğu’da mevcut olan kadim halklar arasında zorlama metotlarla yeni bir ulus kurgulanması önemli bir sorunu ifade etmektedir. Esasen Doğu’ya gelen İngilizler’in bu hususta kısmen de olsa başarılı olduğu söylenebilir. Çoğunluğunu Nasturiler’in oluşturduğu bir kesimin Osmanlı’ya karşı

isyanı anında bastırılmış ve isyanın sorumluları göç etmek zorunda kalmıştır. Bunun sonucunda bazıları Avrupa'ya, bazıları Amerika Birleşik Devletleri'ne (ABD) ve bazıları da Kafkaslara dağılmıştır. İsyancıların bu istek ve girişimleri Osmanlılar tarafından elbette tasvip edilemezdi.

Yaşadıkları yerlerde yasaklı olan bu sözde "Asurilik" iddiası ve inancı, günümüzde Avrupa ve İskandinav ülkelerindeki özgürlüklerden yararlanılarak daha yüksek sesle dillendirilmekte ve yayılmaktadır. Gerçi biz Asurlular'ın hiç var olmadıklarından söz etmiyoruz, ancak Asurlular'ın akıbeti Hitit, Urartu, Babil, Sümer ve yok olmuş nice ulusların sonu gibi olmuştur. Bu uygarlık, Pers ve Med güçleri tarafından yaklaşık olarak mö. 612 veya 627 yıllarında tarih sahnesinden silinmiştir (Nahum, 1). Esefle ifade etmek gerekirse, son kırk yıl içinde bazı Türk politikacıların gafları ve Türk medyasının dikkatsiz yayınları, ayrışmamıza hizmet ederek yaramızı tazelemektedir. Bu nedenle Arami-Süryani kimliğinin Asurî olduğunu iddia eden başta Ermeniler olmak üzere Avrupa, ABD, İskandinav ülkeleri ve ülkemizdeki ayrıştırıcılara tepki duymaktayız.

Kristolojik nedenlerden ötürü ana grup Süryanilik'ten ayrılan tüm Ortadoğu Hıristiyan toplulukları Süryani'dir ve köken bakımından Aramiler'e dayanmaktadır. Ayrışan Süryani grupların başka düşünce ve felsefelere sürüklenmeleri daha kolay olmuştur. Bu ayrışmalar etnik olduğu kadar kültürel ve dil alanında da ayrışma ve bölünmelere neden olmuştur. Nasturiler'den "Huzoyö" lakaplı Yusuf adındaki bir Süryani bilim adamı, VI. yüzyılda Nasturilik görüşü nedeniyle Nusaybin'deki akademimizi işgal ederek Doğu ve Batı Süryani lehçelerini ayrıştırmıştır. Doğu Süryanileri farklı harf karakteri ve farklı bir lehçe geliştirmiştir (Abulfaraç, 2003, s. 21).

Bütün bu olumsuz gelişmelere rağmen Arami milleti, Ortadoğu'da yaşayan ve günümüze kadar ulaşmış birçok büyük aile ve hanedan içinde en eski yerleşik ve saf ırktır. Bu millet, ilk çağlardaki yerleşik topluluklar arasında başarılı, çalışkan ve üretici bir özelliğe sahipti. Arami milleti, çoğunlukla insanlığa zarar verici politikalarla meşgul olmayıp, bunun yerine diğer uluslara medeni yaşamı öğreten bilgi ve yazı kültürünü aktararak hikmet ve hizmet sunmuştur.

Aramiler milattan önceki dönemlerde hayatta kalma gayesi uğruna yaklaşık 1500 yılı aşkın bir süre savaşarak kimseye boyun eğ-

memiştir. Özellikle de Asurlular'a göz açtırmamıştır. Arami toplumu tarih boyunca büyük bir imparatorluk kurmamışsa da yer yer güçlü prenslikler ve feodal yapıya sahip devletler kurmuştur. Son dönemlerde ise Makedonya, Roma, Bizans ve diğer devletlerin saldırıları neticesinde Aramiler'in siyasi sistemi bozulmuş, Arami milletinin iradesi kırılmış ve bölgeye karışıklık hâkim olmuştur. Bu hayal kırıklığı ve siyasi çıkmaz, zamanla Aramiler'in yükselişini engelleyerek duraklamasına neden olmuştur.

“Aram” İsmi ve Arami'den Süryani'ye Geçiş

Şimdi dikkatimizi “Aram” kelimesi üzerinde yoğunlaştıralım. Fonetik olarak “Aram”, Latin alfabesinin hâkim olduğu dillerdeki telaffuz şeklidir. Süryanice'deki tam telaffuzu “Orom”dur. Bazı yazarlar “Oromoye” (Aramiler) kelimesini “Armoye” diye okurlar. Bu okuma Aramiler'in aslını meçhule kaydırarak “Armoye” ile telef etmeye çalışılmaktadır. Onların iddiasına göre Hıristiyanlığın ilk yıllarında Hıristiyanlığı kabul etmeyen Süryanilere “Armoye” denilmektedir. Fakat kaynaklarda Aramiler ile eşzamanlı yaşayan “Armoye” diye bir zümreye veya topluluğa rastlanmamıştır. Hıristiyanlığı kabul etmeyenlere “Armoye” demek ve böyle bir halk isminin varlığından bahsetmek tarihi bir hatadır. Evet, erken dönemde Aramiler'den Hıristiyanlığı kabul etmeyenler olmuştur, ancak bu süreç fazla uzun sürmemiştir.

“Süryanilik” ifadesine gelince; ilk Hıristiyan topluluğunun o zamanki Suriye'nin başkenti Antakya'da Süryani deyiimiyle “Mşihoye” (Mesihçiler) (Elçilerin İşleri, 11) diye çağrıldıkları bilinmektedir. Süryaniler'in, Süryanice yerine Yunanca'yı tercih etmekle ne kadar büyük bir hata yaptıklarını anlamaları zaman almıştır. Süryaniler kendi yurtlarında Yunan dilini konuştukları için diğer Süryani kardeşleri olan Melkitler'den kopmaya mahkûm olmuşlardır. Bu nedendir ki dünya genelindeki Süryaniler, yaşadıkları bölgenin dilini kullanıp öte yandan ana dillerine yabancı kaldıkları için kendi aralarında kaynaşma duygusuna sahip olamamışlardır. Bu yüzden Süryaniler arasında belirgin bir şekilde ayrılık vâki olmuştur. Dolayısıyla Süryaniler, Antakya'da Süryanice “Mşihoye” kavramı yerine Yunanca “Hıristiyan” deyiimi altında bilinmeye başlamıştır.

Mö. 300'lerde başlayan Yunan, Bizans ve Roma akınları, yaşadığımız toprakları istila ederek Antakya gibi büyük metropollerini

mizi işgal etmiştir. Bu işgaller nedeniyle Süryaniler'e ait çağdaş, özgür, gelişmiş ve görkemli yaşamlar, baskın güçlerin gölgesi altında zamanla teslim olmuş ve erimiştir. Aslında o zamanlar Suriye'nin başkenti, "Antakya" adını taşımamakta, bu ad daha sonra istilacılar tarafından bir hükümdarın adı olarak bu şehre verilmiştir. Yunanca ise Süryanilerin kendi kültürlerini ihmal etmelerinden dolayı halk arasında benimsemiş ve Antakya'nın çokça kullanılan dili haline gelmiştir.

Yaşanan zamana ait bütün olayları burada aktarma imkânımız yoktur; ancak ibret olması açısından küçük bir kesiti paylaşmak yerlidir:

502 tarihinde (8 Mart 1053 - 7 Mart 1054) büyük Antakya şehrinde, felâket alâmeti olan korkunç bir nişane belirdi. Bu alâmet, güneşin içinde göründü ve herkesi hayret ve korku içine düşürdü. Bütün Hıristiyanlar bundan dolayı dehşete kapıldılar; çünkü bu, Allah'ın muhakemesinin icra olunacağını ihtar ediyordu. Allah'ın gazabı şu sûretle ilân edildi: Antakya'daki Süryaniler çok zengin olup debdebeli bir hayat sürüyorlardı. Gençler, kendi kiliselerine gittikleri vakit beş yüz kişilik kabileler eşliğinde katırlara binerek gidiyorlardı. Romalılar bunları kıskandılar, onlara karşı derin bir kin beslediler. Süryaniler'in ileri gelenlerinden birisinin birçok kölesi vardı. Bundan dolayı Roma Patriği'nin huzurunda mühim bir muhakeme yapıldı. Romalılar mezkûr Süryani'yi bu muhakeme vesilesiyle kendi mezheplerine döndürdüler ve onu kendi rızasıyla vaftiz ettiler. Böylelikle bu adam, kendi inancını terk edip Süryaniler'in büyük bir düşmanı oldu. Süryaniler bu yüzden büyük sıkıntılara düşer oldular. Zira her gün mezhep yoklamaları ve nizalar vukû buldu. Romalılar o kadar hayâsızlaştılar ki ne yaptıklarını da bilmeyip Patriklerinin emriyle Süryaniler'in İncil'i ni yaktılar. Fakat onlar Allah'ın İncil'i ni ateşe attıkları vakit İncil'den bir ses çıktı ve kitap alevlerin içinden dışarı fırladı. Onlar, İncil'i ikinci defa olarak tekrar ateşe atılar, fakat o yine dışarı çıktı. Onlar küstahlıkları yüzünden kudurmuş bir halde mukaddes İncil'i tekrar ateşin içine attılar. İncil bu defa da olduğu gibi dışarı çıktı. Fakat mukaddes İncil dördüncü defa tekrar ateşe atılınca yandı. İşte, hazreti İsa'nın mukaddes İncil'i Antakya şehrinde Romalılar tarafından bu suretle yakıldı. Patrik ve orada bulunan halk, İncil'in yakıldığı yerden kiliseye döndükleri vakit o kadar sevinç içindeydiler ki sanki kötü bir düşmanı yenmişlerdi. Onlar, Aziz Bedros kilisesine girince binanın içinde korkunç

bir gürültü koptu, şiddetli bir zelzele oldu ve bütün şehir sarsıldı. Başka bir günde Aziz Bedros kilisesinin üzerine gökten ateş düştü ve kilise, temelden çatıya kadar bir fener gibi yandı. Taşlar, odun gibi yandılar ve alev göklere yükseldi. Minberin bulunduğu yerde toprak yarıldı ve mukaddes toprağın derinliklerine gömüldü. 20.000 altın kıymetinde olup büyük Kostantin tarafından Aziz Bedros kilisesine konulmuş olan ve mukaddes minberin geceleri daima aydınlık içinde kalması için yukarıda asılı bulunan ışıklı taş da enkaz içine gömüldü ve onu bulmak kabil olmadı. Romalılara ait diğer kırk kilise de Aziz Bedros kilisesi ile beraber yandı. Fakat Ermeni ve Süryaniler'in hiçbiri zarar görmedi (Mateos, 1987, s.98).

Unutulmamalıdır ki Yunanlılar, Batı Roma İmparatorluğu ile eş zamanlı olarak Mesih İsa'dan 300 sene sonra Hıristiyanlığı kabul etmişlerdir. Elçi Pavlus'un sık sık Yunan ve Romalılar'ın şehirlerine yaptığı ziyaret ve yazdığı mektuplara bakarak bu düşünce onların erken zamanda Hıristiyan oldukları görüşünü oluşturmamalıdır. Aslında, Yunanlılar gerçekte Hıristiyanlığa karşı direndikleri için Pavlus, mektuplarıyla dirençlerini kırmaya çalışmıştır. Aşikârdır ki elçilerin dilini konuşan Suriye Antakyası, Hıristiyanlığı erken kabul etmeye daha yatkındı. Suriye Antakyası'nın bu yeni inanca karşı direnç göstermemesinin altında yatan nedenden biri de konuştuğu dil olan Aramice'ydi; zira İsa'nın kendisi de bu dili konuşmaktaydı. İşte bu nedendir ki elçiler, Antakyalılar'a (Süryaniler'e) Hıristiyanlığa çağrı mektubu yazma gereğini dahi duymamışlardır. Petrus ve arkadaşları da Antakya'daki Hıristiyanlardan memnundular. İstilacıların bölgede güçlü olmaya başlaması üzerine Hıristiyanlık oradan dışlandı.

Antakya Kilisesi zamanla Suriye veya Süryani Kilisesi olarak tanınmıştır. Bu kiliseyi oluşturan millet, yani Aramiler de "Süryaniler" diye adlandırılmıştır. Ancak yukarıda bahsettiğimiz Arami Krallıkları ve boylarının tamamının tek Süryani ismi altında birleşmeleri yaklaşık ms. 170 yılına denk gelmektedir. Zamanla dünyanın her tarafındaki Aramiler, bağlı oldukları Süryani Kilisesi'ne izafeten "Süryani" adını kullanmaya başlamışlar ve bu isim günümüze kadar süregelmiştir. Kısacası Aram'ın kendisi bütün Süryaniler'in atasıdır. Aram, daha sonra ana merkez Antakya Kilisesinden kristolojik nedenlerle ve Bizans'ın siyasi dayatması yüzünden ayrılan Marunîler, Melkitliler, Nasturiler, Keldaniler, Süryani Katolikler ile son zamanlarda kendilerini sözde "Asurî" ya da "Aşurî" gruplar

olarak ifade eden ve Protestan inancına iltihak eden bazı ailelerin de atasıdır. Tarihi vesikaların ortaya koyduğu bu gerçeği inkâr etmek, akla ve mantığa sığmamaktadır.

“Aramiler’in kızı” (bütün Arami boylarından oluşan kilise) (Kaya, 1982, s. 1552) ܟܝܢܐ ܕܩܝܣܝܐ sıfatıyla bilinen kilisemizin hiyerarşik sahası, Mısır sınırlarından Kafkaslar’a, oradan da Hindistan’a kadar geniş bir coğrafyayı içine almaktadır. M. S. ilk yüzyılda neden Süryani Kilisesi’ne ‘Aramiler’in Kızı’ denilmiştir? Bu sorunun cevabını araştırdığımızda, kullanılan ifadenin çok isabetli ve yerinde bir söz olduğunu görürüz. Tanrı’nın evinden çıkartılan bir kızın (Zekeriya 2:10, 9:9; Matta 21:5, 23:38, 27:51; Luka 23:44, 13:35) yerini başka bir kızın doldurması gerekmektedir. Zira Sinagog’a ܟܢܝܐ denilmekteydi. Dolayısıyla ilk Hıristiyan Kilisesi sayılan Süryani Kilisesi’ne böyle bir ad yakıştırması kadar doğal bir şey olmazdı. Roma, tüm ihtişamıyla böyle bir tesmiyeye sahip olabildi mi? Kilisemizin bu sıfatla anılması, kilisemizin ve milletimizin tarihi kökeni için göz ardı edilmemesi gereken bir işarettir.

Süryaniler’in Batıl İnanışlarını Bırakıp Hıristiyanlığa Geçmeleri

Milattan önce Süryaniler, diğer toplumlar gibi putlara taparlardı. Süryaniler’in kurdukları o meşhur kentlerden en ihtişamlısı, Baal ܒܠܝܠ adına kurulan Baalbek (Heliopolis), güneş kentidir. Baalbek hâlen Lübnan’da antik bir kent olarak turizm dünyasına hizmet vermektedir. Süryani asıllı Fenikeliler, milattan önceki dönemde deniz yoluyla Yunanistan’a yaptıkları ticari faaliyetlerinin yanı sıra kültürümüzü de oraya taşıyıp, pazar alışverişlerinde olduğu gibi ortak tapınma usullerini de yanlarında götürmüşlerdir. Bu ana tapınmanın yanında meşhur “Güneş Kültü”² de vardır. Bunun haricinde, aynı toplumun farklı kesimlerinde başka yapay ilahlar da mevcuttu. Bu inanış şekilleri diğer dillerde başka isimler altında farklı uluslara da ihraç edilmiştir. Örneğin, Aramiler’in eski tanrılarından biri olan “Temmuz”un Roma’daki karşılığı “Adonis” olduğu gibi ... Süryaniler iman temelinde gelişen felsefi düşünceleri kadar, sosyal boyutlarda da kendilerini belirginleştirmişlerdir. Atamız İbrahim’de görünen “ikili yaşayış gerçeği” (filluksoni) bu olguyu kanıtlamaktadır. İbrahim’e göre yaşamın temeli “filluksoni”, yani iman ve misafirperverlik anlayışıdır. İbrahim daha sonra İbraniliğin temellerini de

² Eski Arami güneş tapınaklarında Doğu tarafında güneşin ilk ışınlarının süzülmesi için belli bir alanda pencere bırakılırdı. Pencereden sızan ışığa halk tapınma ritüelini gerçekleştirirdi.

atarak Yahudiler'in atası olmuştur. Aslında İbrahim, Arami soyundan gelen bir ata ve peygamberdir.

Süryaniler'in, Hıristiyanlıkla erken tanışması ve bu dine bağlanmasının nedenleri vardır. Süryaniler'in, İbrahim'le ortak soyu paylaşması, Süryani dilinin İbranice ile ortak bir dil ailesinden gelmesi, Süryaniler'in sahip olduğu mistisizmin ve bu mistik felsefenin İncil ile örtüşmesi, Süryaniler'in Hıristiyanlığın doğduğu bölgede yaşamaları ve Mesih İsa hakkındaki olumlu duyumları önemli rol oynamıştır. Süryanilerin bu elverişli özellikleri onların Hıristiyanlığı kabul etmesinde kolaylık sağlamıştır.

Ms. 37 yılında, Antakya'da, Petrus'un öncülüğünde kurulan ilk kilise ve patriklik, hem ilk Hıristiyan millet olan Aramiler'in, hem de tüm Doğu ve Kapadokya kiliselerinin merkezi konumundaydı. Bu girişimle Doğu ve Batı Arami boyları, Hıristiyanlık dinini seçtikleri günden bugüne Süryanilik çatısı altında kendilerini ilk kez bu kadar ciddi bir birlik ve ahenk içinde bulmuşlardır. Süryaniler, Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra atalarının sahip olduğu eski inançları tamamen terk edip hayatlarını Hıristiyanlık dinine göre şekillendirmişlerdir. Benimsedikleri yeni inançla ve Kutsal Ruh'un güçlü işleyişiyle kültür ve üretim alanlarında son derece etkin olmuşlardır. Bu faaliyetleriyle edebiyattan mimariye, kültür alanından parşömen üreticiliğine, sanattan sosyal hayata kadar tüm alanlarda etkin bir şekilde varlık göstermişlerdir.

Hıristiyanlık'tan sonra Süryaniler daha önce felsefe ve astronomi gibi bilimsel tarzlarda kaleme alınmış tüm eserleri batıl saydıkları için yakarak yok etmişlerdir. Bunun nedeni, Süryani neslinin eski Süryani inancına ilgi duyup Hıristiyanlık'tan ayrılmalarını önlemektir. (Mikail, 2006, s. 817). Kutsal Kitap'taki büyüye ilişkin ifadeler (Elçilerin İşleri, 19:19) elbette sadece büyü ile ilgili değildi. Esasen bunun bir anlamı da putperestlik döneminden kalma felsefe kitaplarının muhafaza edilmesi gereken Hıristiyanlık inancına hiçbir şekilde etkisi olmaması için imha edilmek zorunda olmasıdır. Roma, Yunan veya diğer medeniyetler gibi Süryaniler de eski yaşayışlarından ve politik kültürlerinden kalma eski eserleri Hıristiyanlık dönemlerine taşıyabilirlerdi. Ancak durum böyle olmamıştır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, yeni inançlarında, Hıristiyanlık üzerinde yoğunlaşmış köklü kültürlerini feda etmek zorunda kalmışlardır.

Süryaniler’de Bilim, Sanat ve Kültür

Süryaniler, milattan sonra ilk yüzyıllarda, sosyo-kültürel açıdan güçlü bir yapıya sahiptiler. Dilleri, Asya ve Kafkasya’da zamanımızın İngilizcesi kadar yaygın olarak kullanılmıştır. Her bilimin temeli alfabledir, yazı dilidir. Diller şeceresine bakıldığında bu dil, Sami dil grubu ailesinden olup bu grupta yer alan İbranice ve Arapça’nın da kaynağıdır. Aynı zamanda bu dil dünyanın en eski dilidir. XII. yüzyılda yaşamış dünyaca ünlü Süryani tarihçi Patrik Mor Mikail’in “Dünya Tarihi” adlı kitabı (Mikail, 2006, s.12) ve dilbilimcilerin görüşleri bu tezi desteklemektedir.

Tanrı’nın, atamız Âdem ile bu dille konuştuğunu, ona verdiği “Âdem” isminin kökeninden anlamaktayız. Zira Âdem isminin, Süryanice’de “toprak kütlesi” anlamına gelen “odamthö” sözcüğünden geldiği bilinmektedir (Kutsal Kitap, Yaratılış Bölümü, 2:7, s. 3). Başlangıçtan beri Arami dilinin ham yapısıyla dünya dili olarak kullanıldığını iddia ediyoruz. Bu dil coğrafyamızın en kadim dilidir. Kültürlü bir soy olan Aramiler anadilleri olan bu dile günümüze kadar sahip çıkmışlar ve kendi soylarını, Tanrı dili olan Arami diline atfetmişlerdir.

Süryanice’nin Ortadoğu’nun toplulukları tarafından konuşulduğu ve devlet dili olarak resmi yazışmalarda kullanıldığı bilinmektedir. Ama Mesih İsa’dan önceki dönemlerden günümüze ulaşmış tek belge, maalesef “Bilge Ahikar’ın Öyküsü”dür. Yukarıda da açıkladığımız gibi, paganlık döneminin eserleri yakılmıştır. Süryanice, Akdeniz’den Afganistan’a, Kafkaslar’dan Filistin’e, Hindistan’dan Çin’e kadar uzanan bölgede ortak dil olarak kullanılmıştır (Barsavm, 2006, s. 32). İslam’ın ortaya çıkışıyla gelişen Arap egemenliğinden sonra Arapça (Barsavm, 2006, s. 33) Süryanice’yi gerileterek kullanım sahasını daraltmıştır.

Süryaniler, tasarımcılık ve el sanatlarında ortaya koydukları hünelerleriyle de belli bir düzeye çıkabilmiş yetenekli bir toplumdur. Tıpkı günümüz Avrupası’nın güçlü kültürü ve teknolojiyle önderlik yaptığı gibi, zamanın Süryanileri de ihtişamlı şehir ve yapılarıyla emsalsiz örnekler sunmuşlardır. Meşhur Tedmur, Babil, Omid, Urfa, Şam, Baâlbek, Antakya, Dara, Mardin ve daha birçok şehrin kurucuları Süryaniler’dir.

Süryaniler yakın ve uzak bölgelerdeki zengin pazarları ve alışveriş merkezlerini de ellerinde tutmaktaydılar. Ticari pazarlarda yer

alan bu millet, güçlü tarım faaliyetlerine de sahipti. Buna paralel olarak, Süryaniler'in şehir yaşayışından uzaklaşmalarının tek nedeni, aşırı derecede yabancı akınlara tanındıkları toleranslardır. Süryaniler, sonradan siyasi bir güçten yoksun oldukları için acınacak duruma düşmüşlerdir. Bu nedenle, tarihte bilime öncülük etmiş, üniversiteler ve tıp merkezleri kurmuş olan Süryaniler, dünyanın ilk üniversiteleri olarak bilinen Harran akademisi, Antakya teoloji okulu ve Nusaybin akademisi adeta efsaneden ibaret birer hayal gibi anlatılır ve algılanır olmuştur.

Bütün bu tarihsel çalkantılara rağmen, açıkça ifade etmek gerekirse, tarih boyunca Süryaniler yaşadıkları tüm sıkıntılara rağmen yurtlarını bırakmamıştır. Zaten günümüze dek ulaşan taş yapıların, kiliselerin ve edebi eserlerin göçebe bir kültüre ait eserler olması mümkün değildir. Bunlar olsa olsa yerleşik bir milletin oluşturabileceği türden eserlerdir. Süryaniler tarih boyunca üretken bir toplum olup çevreci bir düşünceyle, başta edebiyat olmak üzere tıp, astronomi ve matematik gibi bilim alanlarında önemli eserler ortaya koymuş, büyük bilim adamları yetiştirmişlerdir.

Süryaniler'de Siyaset

Süryaniler, M. Ö. VIII. yüzyılda girdiği savaşlarda komşularına yenilince, savaşların yıkıcı etkisini fark ederek bu işin kazananının olmadığını fark etmiştir. Ayrıca Hıristiyanlık kurallarına olan bağılılıklarından ötürü, Mezopotamya'da sık sık baş gösteren savaşlar ve siyasi karışıklıklar içerisinde, ılımlı ve pasif bir politika izlemek zorunda kalmışlardır. Öte yandan Hıristiyanlığın kabul edilmesiyle de içten içe köklü değişimler yaşanmıştır. Süryaniler, Hıristiyanlığı o denli benimseyip yoğun yaşamıştır ki "Süryanilik" ve "Hıristiyanlık" kavramları günümüze kadar eş anlamda kullanılmıştır. Oysa Süryanilik, etnik bir tanımdır.

M. Ö. XII. yüzyıldan itibaren, çivi yazılı belgelerde kendilerinden bahsedilmeye başlanan Aramiler, Suriye sathında ve Kuzey Mezopotamya'da devlet kurucusu olarak ortaya çıkmaktadır (Suavi, 1989, s. 32). Süryanilerin kurdukları birçok feodal yapılı krallıklar ya da devletler ortaya çıkmıştır. Sahip oldukları en son krallık ise Urfa merkezli hüküm süren "Abgar Krallığı"dır. Ne yazık ki Abgar Krallığı da ms. 250'lerde Romalılar tarafından etkisiz hale getirilmiş ve bir daha Süryaniler'e ait bağımsız bir devlet kurulamamıştır. Urfa medeniyeti baskın ve etkin bir yapıya sahiptir. Gerek kültür ve

teoloji gerekse üretkenlik açısından Roma'nın gerisinde kalmamıştır. Ancak otoriter siyasi güçten yoksun olmaları, Süryaniler'e ait askeri güçlerini dağıtılmasına neden olmakla birlikte milli iradesinin de uyanmasına engel olmuştur. Bu boşluk nedeniyle Süryaniler'in yaşadıkları bu coğrafyalarda diğer yabancı güçlerin geçişleri kolaylaşmıştır.

Ms. 451 yılı, Hıristiyanlık inancının Doğu ve Batı olmak üzere ikiye bölündüğü ve parçalandığı dönemi ifade eder. Bu trajik dönemden başlayarak ilerleyen tarihlerde Süryaniler Bizanslılar'ın amansızca başlattıkları sindirme politikalarıyla karşı karşıya kalmıştır. Bu baskılara karşı İslam idaresi çözüm olarak görülmüş ve Süryani atalar bu idareye gönül bağlamıştır. Ne yazık ki bu dönemde de Süryanilerin nüfusu din değiştirmeler ve diğer nedenlerle gittikçe azalmıştır.

Farklı siyasi güç ve devletlerin hegemonyası altına giren Süryaniler isyanlara kalkışmamış, aynı zamanda bu güçlerin beraberlerinde getirdikleri siyasi yasaları da kabul etmiştir. Sergiledikleri bu uysallığa rağmen Hıristiyanlığa geçişlerinden itibaren himayesinde yaşadıkları devletlerden sürekli zulüm ve haksızlık görmüş ve olmadık iddialarla itham edilmişlerdir. Süryani Kilisesi, tarih boyunca Hıristiyanlık uğruna şehit veren ilk kilisedir. Deyim yerindeyse koca bir toplum, iman ettiği Mesih İsa'ya kendilerini feda etmiştir. Romalılar, tıpkı Perslerin yaptığı gibi, M. S. IV. yüzyılın ilk başlarına kadar Süryaniler'e karşı büyük katliamlar uygulamıştır. Kilisemizin önderlerini arenalarda aç aslanlara yem olarak atmışlar, haçlara germişler, türlü türlü işkencelerle şehit etmişlerdir. Bu trajik olaylar karanlık Ortaçağa kadar sürmüş ve kilisemizin, Doğu'da Hindistan'dan Batı'da Antakya'ya kadar uzanan birliğini taciz ederek, gruplar halinde ayırtmıştır. Hindistan'da bulunan Süryani kilisemizi bölüp cemaatimizi Vatikan'a iltihak ettiren Portekizliler de aynı metodu izlemiştir. Bu güçler Süryani nüfusunu ve yönetimini sürekli olarak taciz edip ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Bu nedenle, siyasi otoritenin yokluğu milletimizin birliğini parçalamıştır. Bu sorunlar halkın kendine olan özgüven ve direncini kırarak, yabancıların bizim üstümüzdeki olumsuz politikalarına saha açmakta, Süryanileri gittikçe kendilerine bağımlı bir hale getirmektedir.

Süryanilerin, M. S. VI. yüzyılda yaşamış "Aziz Mor Yakup Burd'ono" adına izafeten Batılılar tarafından "Yakubiler" diye adlandırılmaları, bu büyük milletin ne tür bir felaketle karşı karşıya

kaldığını anlatmaktadır. Zira inancı uğruna katliamlara ve ölümlere maruz kalan Süryani Kilisesi tarih sayfalarından silinme eşiğindeki, kutsal “Baraday Mor Yakup” büyük çabayla kiliseleri dolaşıp binlerce yeni peder, rahip ve metropolitleri terfi ettirmiştir. Bir metropolit, bir şehrin ruhani yetkilisi ve baş din adamı olduğuna göre Mor Yakup’un terfi ettirdiği bu ruhban sayısına bakıldığında Süryani nüfusun milyonları aştığı kolayca tahmin edilebilir. Mor Yakup telkin ve vaazlarıyla, halkın umudunu ve direncini tazeleyerek Antakya Kilisesi’ne eski gücünü ve itibarını kazandırmıştır.

Bu gelişmeyi küçümseyen Batılılar, Süryaniler için dışlayıcı bir imayla “Yakubiler” tanımlamasını kullanmıştır. Bu adlandırmanın onlar tarafından uydurulduğu ve güdülen amacın da Antakya Kilisesi’nin imajını zedelemek olduğunu unutmamak gerekir. Çünkü “Yakubiler” demekle, Antakya Süryani Ortodoks Kilisesi’nin kurucu Elçi Petrus tarafından apostolik bir sıfatla kurulmadığı, aksine Mor Yakup’un sayesinde M. S. VI. yüzyılda kurulmuş yeni bir kilise olduğu iddiası ortaya atılmaktadır. Ama Rabbin dediği gibi: “Tepeye kurulan kent gizlenemez” (Matta, 5:14). İşte bu iddialar, Antakya Süryani Ortodoks Kilisesi’nin apostolik ve evrensel olarak kurulan ilk kürsü olma gerçeğini hiçbir zaman değiştirememiştir.

Süryani Kilisesi’nin Bağımsızlığı

Süryaniler, ms. 451 yılında toplanan Kadıköy Konsili’ne kadar, Batılı ve diğer Hıristiyan topluluklarla görüş ve iman birliği içerisinde olmuştur. Bizans ve Roma coğrafyasında baş gösteren iç ve dış teolojik ihtilaflar, kiliselerin sahip olduğu görüş birliğinin parçalanmasına sebep olmuştur. Kilisemiz, kiliseler protokolünde olduğu gibi Doğu’da oluşan yeni birlik içindeki bağımsızlığını ve saygınlığını korumuştur. Kadıköy Konsili’nde Doğu Ortodokslar’ın görüşü olan “Mesih’in tam Tanrı ve tam insan doğası” ile ilgili ortaya atılan doktrin farklılığı nedeniyle Antakya Süryani Kilisesi Batı kiliseleri birliğinden kopmuş ve ayrılmıştır. Kilisemiz, başlayan yeni süreçte bu güçlerin baskı, zulüm, siyasi dayatma ve içi boş vaatleriyle bölünmelere maruz kalmıştır. Süryani toplumunda başlayan bu kopmalara Nasturiler, Melkitler, Marunîler ve Keldaniler örnek verebilir. Bu ayrılık kervanına Süryani Katolikler ve az da olsa Protestanlaşan Süryani aileleri de eklemek mümkündür (Tahinci-oğlu, 2011, s. 49).

Süryani Kilisesi'nin ortodoksluğu tartışılmaz. Fakat ilk Hıristiyan Kilisesi olan ve birçok ulusa Hıristiyanlığı taşıyan böyle bir kilisenin ortodoksluğunu tartışmak anlamsızdır. Zira Antakya Süryani Kilisesi, elçilerin beşiği ve merkezidir. Bu kilisenin temel görüşü iman, umut ve sevgidir (I. Korintoslular, 13:13). Dolayısıyla Mesih İsa'nın "Birbirinizi sevin" (Yuhanna, 13:34) deyişiyle emrettiği de budur. Ancak bununla Hıristiyan birliği ve dünyada barış sağlanabilir. İnsan bir yandan sevgiyi tesis ederken diğer yandan kendi menfaatinin ön plana çıkarmamalıdır. Ataların deyişiyle "Sevgi sabırlıdır, sevgi şefkatlidir. Sevgi kıskanmaz, övünmez, böbürlenmez" (I. Korintoslular, 13:4).

Süryaniler, monofizitliği reddeder ama diyofizitliği de kabul etmez. Çünkü bütün önemli teoloji platformları Süryani Kilisesi'nin monofizit bir kilise olduğunu kabul etmediği gibi diyofizitlikle de yakınlığını reddetmektedir. Bu doktrinel düşüncelerin dışında kalan ve kendilerini Vatikan'a ait hisseden tüm değişik Süryani kökenli grupların ana kiliseleri olan Süryani Ortodoks Kilisesi'ne dönmeleri en büyük arzumuzdur.

Toplumumuzda kiliseler arasında iyi ilişkilerin geliştirilmesi adına karşılıklı fikir teatisinde bulunmaktadır. 1984 yılı Haziran ayında, Kadasetli Patriğimiz merhum Moran Mor İğnatios I. Zakka Iwas liderliğinde Roma Katolik Kilisesi lideri II. Jean Paul arasında imzaya açılan o meşhur ittifak antlaşması bu girişimlere güzel bir örnek teşkil etmekle birlikte elbette yeterli değildir.

Günümüzde Süryaniler

Süryaniler, son yüzyılda yaşanan karışıklık ve çekişmeler yüzünden daha önce hiç görülmemiş bir şekilde dağılmıştır. Bu dağılmanın dünyanın dört bir yanına olduğunu söylemek yanlış olmaz. Ne yazık ki anavatanından uzak ve kopuk yaşayan bir milletin diğer halkların arasında eriyip kaybolması daha kolaydır. Süryaniler, bugün asimilasyona maruz kalma ve kendi öz benliklerini kaybetme riskini gittikleri her yerde yaşamaktadırlar. 1900'lü yılların başından itibaren çeşitli nedenlerle İstanbul'a ve Avrupa ülkelerine başlayan göçler 1960'larda büyük bir hız kazanmıştır. Son birkaç yılda tarih boyunca yaşadıkları Mezopotamya'da Süryani nüfusunun oldukça azalmasına rağmen bu göçün duraksadığı söylenebilir. Süryaniler, göç ettikleri ülkelerde ekonomik faaliyetlerinden dolayı önemli imkânlarla sahip olurken diğer taraftan kendi inanç, kültür ve dille-

rini kaybetmekle karşı karşıya gelebilmekte, yabancı fikir ve düşüncelere kendilerini kaptırabilmektedir. İnançımızı, kültürümüzü, dilimizi ve geleneklerimizi yaşatıp sürdürme mücadelesi veren insanlarımız çoğalırken, diğer taraftan maalesef farklı heveslerle başkalarının oyunlarıyla hareket eden insanlarımızın da eksik olmadığı görülmektedir.

Sonuç

Gençlerimiz boş hayallere kendilerini kaptırıp yanlış isimler adı altında koca bir uygarlığı görmezden gelmektedir. Onlar şunu bilmedir ki, başkalarının etkisiyle, yaşayan tarihimiz üzerine ölü bir tarihi unsur olan sözde Asurîliği kurma çabaları, esasen onlara dirlik getirmeyecektir. Bu durum Süryani milletini küçümsemekten başka bir sonuç vermeyecektir. Milletimizin tek çatı altında ve "Süryani" adıyla toplanıp birlik oluşturmasını ve diğer uluslar gibi onuruyla yaşaması en büyük dileğimiz ve hayalimizdir.

Buradan yola çıkarak insanlarımıza ve özellikle gençlerimize Süryani toplumunun onurunu, ayrılık yollarına başvurarak rencide etmemeleri ve sahip oldukları bu kutsal mirası tüm tahrikçi ve ayrılıkçı insanların düşünce ve ayrışma maksadındaki davetlerini yok sayıp ayakları altında çiğnemelerini ısrarla istemekteyiz. Gözümüzü boyayan yanıltıcı politikalarından ve menfaatperestlikten sakınmamız gerekir. Zira kutsal gerçeğimiz hiçbir yalanla değiştirilemez. Bu sözleri, son zamanlarda bizi kısıp alan ve bizden olmayan her çeşit milletlerin ve inançların asimilasyon çarkına kapılıp giden, bihaber bazı Süryani dindaş ve ailelerimizin durumu nedeniyle içimizi acıtsa da söylemek zorundayız.

Kaynakça

- Abulfaraç, Barhebraeus. (2003). *Sırlar Odası (Avsar Roze)* Hollanda: Barhebraeus.
- Afrem, Mor. (4.yy). *Bardayson'a Karşı (Mimro luqbal Bardayson)*.Urfa.
- Altınışik, Kenan. (2004). *5500 Yılım Tanıkları Süryaniler*. İstanbul: Matsis.
- Aydın, Suavi. (1989). *Mardin, Aşiret, Cemaat, Devlet*. İstanbul: Türk Tarih Vakfı
- BarBahlül, (1888). *Sözlük*. Paris.
- Barsavm, Mor İgnatius Efrem. (2006). *Saçılmış İnciler*. İstanbul: Resim.
- Bedgan, Favlus. (1896). *Azizlerin Hayat Hikayesi (Şarbe d'Söhde)*. Paris: Otto Dolapönü, Mor Filuksinus Yuhanon (1981). *Arı Kitabı (Kithobo d'Deburitho)*. Kudüs.
- Eusebius, Kayserili. (2008). *Dünya Tarih (Chronicle)*, New Jersey.

- Iwas, Mor İġnatiyus I.Zekka (1995). *Yazılar ve Seminerler (Mimre u Türgome)*. Hollanda: Bar-Hebreaus.
- Kaya, Papaz Gabriel (1982). *Süryani Kilisesi Müktesebatı (Husoyo)*. El Hattı. Hollanda.
- Kutsal Kitap. (2009). İstanbul: Acar.
- Layard, A.Henry. (1945). *Ninova (Nineveh)*. New York.
- Mateos, Urfalı (1987). *Vekayi-Namesi*. 2. Baskı: Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Mikail, Büyük. (2006). *Dünya Tarih (Chronicle)*, İsveç.
- Mor Yakup, Urfalı. (1985). *Altıncı Gün (Ştöth Yaome)*.Hollanda: St.Efrem.
- Oddo, Touma. (1897). *Süryanice Dili Hazinesi(Simto d'leşono Süryoyo)*. Mulsul: Dominic.
- Ritor, Antun. (2000). *Şiir Sanatı Üzerine*. İsveç.
- Salibi, Yakup. (1993). *Tartışma (Oru'utho)*. Hollanda.
- Severiyos, Büyük. (6.yy). *Patrologia Orientalis*. Paris.
- Smith, R.Payne. (1879). *Thesaurus Syriacus*. New York.
- Tahincioġlu, Yakup. (2011). *Tarihleri, Kùltürleri ve İnançlarıyla Süryaniler*. İstanbul: Butik.



Afrika'da Kadim Bir Kilise: Etiyopya Ortodoks Kilisesi

Münir YILDIRIM*

An Ancient Church in Africa: The Ethiopian Orthodox Church

Citation/©: Yıldırım, Münir, (2013). An Ancient Church in Africa: The Ethiopian Orthodox Church, Milet ve Nihal, 10 (2), 113-131.

Abstract: The roots of Christianity in Ethiopia, which is a country embraced Christianity as a formal religion in Africa, have been found in the early beginning of first century AD. The Ethiopian Church, which is come from the Coptic Orthodox tradition, had accepted Monophysite doctrine. Egypt Coptic Church appointed the ruling patriarch, Abuna, until the independence of Ethiopia in 1959. Since that year, as a independent church, Ethiopian Church has made its own appointments to the Patriarch. The Ethiopian Church has its own priests and monks, the Bible tradition. Beside that, the church performs the customs of Falashas as Jewish community, like the Sabbath and Circumcision.

Key Words: Ethiopian Church, Africa, St. Frumentius, Falashas and Twehedo ah



Atıf/©: Yıldırım, Münir, (2013). Afrika'da Kadim Bir Kilise: Etiyopya Ortodoks Kilisesi, Milet ve Nihal, 10 (2), 113-131.

Öz: Afrika'da hayli uzun süre resmi Hıristiyan ülke konumunu muhafaza etmiş Etiyopya'da Hıristiyanlığın temelleri M.S. ilk yüzyıla dayanır. Kıpti Ortodoks gelenekte yer alan Etiyopya Kilisesi monofizit inancı temel almıştır. M.S 1959 yılındaki bağımsızlığa kadar patriklik (Abuna) makamına Mısır

* Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.
[myildirim@cu.edu.tr]

Kipti Kilisesi tarafından başpiskoposluk görevi verilmiştir. Bu tarihten itibaren Etiyopya Kilisesi bağımsızlığını kazanarak kendi patrikliğine atama yapmıştır. Etiyopya Kilisesi, kutsal kitap geleneğine, kendi din görevlilerine ve keşişlerine sahiptir. Bunun yanında ülkede bulunan Yahudi inancına sahip Falaşa toplumunun şabat ve erkek çocukların sünnet edilmesi gibi geleneklerini de uygular.

Anahtar Kelimeler: Etiyopya Kilisesi, Afrika, St. Frumentius, Falaşa ve Twehedo

Giriş

Etiyopya, Afrika'nın doğusunda geniş bir coğrafyaya yayılan köklü bir devlettir. Eski adı Habeşistan (köleler ülkesi) olan Etiyopya'nın başkenti "Yeni Çiçek" anlamına gelen Addis Ababa'dır. 1934-1941 yılları arasındaki İtalyan işgali hariç tutulduğu takdirde, Afrika ülkeleri arasında sömürge yönetimi altına girmemiş tek devlettir. Sudan, Güney Sudan, Kenya, Somali, Eritre, Cibuti ülkeleriyle komşu olan Etiyopya, Federal Cumhuriyet biçiminde yönetilmektedir. Afrika kıtasının en uzun uygarlık tarihine sahip ülkelerinden biridir. Yeryüzünde insanlığın köken noktası olarak görülen Etiyopya, Afrika'nın en eski zengin dini geleneğine sahip ülkesidir. Etiyopya'da, Oromolar, Amharalar, Tigreler, Sidamolar, Somalililer ve Afarlar gibi farklı etnik yapıdaki topluluklar nüfusun çoğunluğunu oluşturur.

Etiyopya tarihi aynı zamanda Afrika kıtasının kadim kilisesinden bahsetmek anlamına da gelmektedir. Etiyopya'da başta Hıristiyanlık ve İslamiyet olmak üzere yerli animist dinler de yer almaktadır.¹ Ülkede ve Hıristiyanlık bünyesinde en fazla taraftara sahip kilise resmi adıyla "Etiyopya Ortodoks Twehedo Kilisesi"dir. Adı geçen kilise, ayrılmış doğu kiliseleri arasında müntesipleri açısından ilk sıradadır. Hıristiyan nüfus daha çok "Amhar ve Tigray" kabilelerine ait topluluklardan oluşmaktadır. Ülkede Katolik ve Protestan kiliseleri de teşkilatlanmış ve bu kiliselere bağlı Hıristiyanlar da mevcuttur. Kayda değer diğer bir ayrıntı, Hıristiyan manastır hayatının doğal sonucu olarak kiliselerin yaygınlığından dolayı Etiyopya'ya "kiliseler ülkesi" de denilmektedir.

¹ Etiyopya'da nüfus oranına göre dinsel dağılım şu şekildedir: %43.5 Hıristiyan Ortodoks (Etiyopya Ortodoks Twehedo Kilisesi), %33.9 Müslüman, %18.6 Hıristiyan Protestan, %2.6 Yerel Animist Gelenek, %0.7 Hıristiyan Katolik, %0.6 Diğer İnançlar. Bkz. Summary and Statistical Report of the 2007 Population and Housing Census, Federal Democratic Republic of Ethiopia Population Census Commission, Addis Ababa, December 2008, s. 17.

Tarihsel Arka Plan

Etiyopya topraklarının tek tanrılı dinlerle tanışması çok eski devirlere kadar geriye gider. Geleneğe göre M.Ö. X. yüzyılda Sebe Melikesi Belkis'in Kral Süleyman'ın sarayına seyahati, orada evlenmeleri ve bu evlilikten Etiyopya İmparatoru Menelik'in doğumundan bahsedilir. Menelik'in Kudüs'e gelerek babasını ziyareti ve buradan içerisinde On Emir'in yazılı olduğu taş tabletlerin muhafaza edildiği sandıkla ülkeye dönmesi Etiyopya'nın dinlerle irtibatlı bir coğrafya oluşunun delillerindedir.² Tarihte dinlerle bu denli irtibatı bulunan Etiyopya daha çok Hıristiyanlıkla anılmaktadır.

Etiyopya'da Hıristiyanlığın varlığı miladi ilk yüzyıllara kadar uzanmakta ve apostolik dönemle başlatılmaktadır. Etiyopyalılara göre İsa Mesih'in göğe yükselmesinden hemen sonra Aziz Matthew'in Etiyopyalılara vaazı, bu ülkede Hıristiyanlığın temel dayanağı olmuştur.³ Bu bağlamda kilise tarihçisi Eusebius, apostolik dönemde Etiyopya'ya misyon faaliyetinin yapıldığından bahseder.⁴ Bölgeye yapılan misyon faaliyeti Hıristiyan kutsal kitabı tarafından da teyit edilir.⁵ Etiyopya topraklarına Hıristiyanlık, bölgenin Yahudi yerleşimcileri "Falaşalar" tarafından ikinci Kudüs olarak kabul edilen "Aksum" bölgesinden girer. Nitekim bölgenin Yahudi halkının katkıları ve ilerleyen dönemlerde İskenderiye Kilisesinin çabaları, Hıristiyan inancının bu coğrafyada yerleşmesinde önemli katkılara sahiptir. Zira bu toprakların Hıristiyanlaştırılması İskenderiye Patrikliğinin en büyük zaferlerinden biridir.⁶

M.S. IV. yüzyılda İskenderiye Patriği Athanasius'un misyon amaçlı gönderdiği, filozof, gezgin ve aynı zamanda tüccar St. Frumentius, Etiyopya Kilisesinin kurucusu olarak kabul edilmektedir.⁷ St. Frumentius, M.S. 340'da İskenderiye Patriği Athanasius tarafından Etiyopya Kilisesinin başpiskoposu olarak görevlendirilmiştir.⁸

² Bkz. Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, Çev: Nurettin Hiçyılmaz, İstanbul 2005, s. 67.

³ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 173.

⁴ Bkz. Eusebius, *The History of The Church from Christ to Constantine*, Translated and Introduced by G. A. Williamson, New York 1965, s. 74.

⁵ Bkz. Havarilerin İşleri, VIII/26-29.

⁶ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 68.

⁷ Bkz. Ronald G. Roberson, *The Church of Eastern Christians*, Roma 1990, s. 11.

⁸ Laurence Kent Patterson, *"The Ethiopian Church"*, America, August 1935, 462.

Bu tarihten itibaren Etiyopya Kilisesinin başına gelen piskopos, bağımsızlık dönemine kadar İskenderiye Kıpti Kilisesi patriği tarafından atanmıştır. Ancak Etiyopya Kilisesi, İskenderiye Patrikliği ile çok yakın ilişkide bulunmuş olsa da tamamen kendine ait ibadet geleneği, monastik hayatı, kilise müziği, dini eğitimi ve geleneği olan bir kilisedir.⁹ Bütün bu özellikler, Etiyopya Kilisesinin kendine özgü doğu Hıristiyan kimliğini ve teolojik temelde de diğer doğu Hıristiyan Kiliselerinden farkını ortaya koymuştur.

Etiyopya'da geleneksel dinlerin yaygın olmasına rağmen başta St. Frumenius ve sonraki yüzyılda Bizans topraklarından kovulan Suriye menşeli dokuz Hıristiyan Aziz'in büyük misyon faaliyetiyle Hıristiyan inancı bu topraklarda yayılmaya başlamıştır. Etiyopya Kralı'nın güvenini kazanan St. Frumentius, onu ikna ederek ülke genelinde Hıristiyanlığın merkezi din olmasını sağlamıştır.¹⁰ Etiyopya topraklarında Hıristiyan inancının bu kadar hızlı yayılışı hiç şüphesiz misyon çabalarının yanında dönemin yönetimleri ile ilişkilerin son derece iyi kurulmasının bir sonucudur.¹¹ Diğer taraftan Etiyopya'da Hıristiyanlığın Kadıköy Konsili (M.S. 451) sonrası İskenderiye Patrikliği'nin öncülüğünde ve aynı zamanda bu konsil kararlarına itiraz eden Suriyeli Azizlerin çabalarıyla yerleşmesi bu ülkede monofizit Hıristiyan anlayışının temellenmesine yol açmıştır. Bu minval üzerine kurulan Etiyopya Kilisesi, Roma ve İstanbul Kiliselerini de karşısına almıştır.¹² Ülkeye gelen Suriyeli dokuz Aziz'in, monastik Hıristiyan yaşamını teşviki ve Hıristiyan dini literatürünü kadim Etiyopya lehçesi olan "Geez" diline tercümesiyle Hıristiyan inancı bu bölgeye tamamen yerleşmiştir.¹³

Etiyopya'da Hıristiyan inancının ilk asırlardaki bu yayılışı özellikle VII. yüzyıldan itibaren İslamiyet'in bölgede gelişimiyle hız kesmiştir. Bu dönemlerde artan İslam inancı ve var olan yerel paganist inanışlar Hıristiyanlığı ve Etiyopya Kilisesini tehdit etmeye başladı. Nitekim Etiyopya Kilisesi tarihi süreçte en zor dönemlerini M.S. VII.-XIII. yüzyıllar arasında geçirmiştir. Bu dönemde Hıristiyan

⁹ J. Abbink, *A Bibliography on Christianity in Ethiopia*, Leiden 2003, s. 1.

¹⁰ Yolande Mara, *The Church of Ethiopia: The National Church in the Making*, Asmara 1972, s. 12-14; Dale H. Moore, "Christianity in Ethiopia", *Church History*, Vol: V, Cambridge University Press, 1936, s. 275.

¹¹ Abbink, *A Bibliography on Christianity in Ethiopia*, s. 2.

¹² Patterson, "The Ethiopian Church", s. 462.

¹³ Roberson, *The Church of Eastern Christians*, s. 12.

halk, ülkenin yüksek plato ve dağlık yerlerine çekilmiş ve kendine özgü monastik geleneğini devam ettirmiştir.¹⁴ Bunun yanında Etiyopya Kilisesi, bağlı olduğu İskenderiye Patrikliğinin gelenek ve kuralları çerçevesinde başpiskoposun Mısırlı piskoposlardan seçilecek olması gibi bir takım yeniliklerin yapılması baskısıyla da karşılaştı. Filhakika her iki kilise arasında süregelen anlaşmazlıklar ortaya çıkmış olsa da bu durumlarda daima İskenderiye Patrikliğinin istekleri gerçekleşmekteydi.¹⁵

Etiyopya Kilisesi XV. Yüzyıldan itibaren ciddi bir şekilde Katolik Hıristiyanlık tarafından tehdit edilmeye başlamıştır. Bunun nedeni Etiyopya kralının Müslümanlara karşı Katolik Portekizlilerden yardım istemesiydi.¹⁶ Portekizli Cizvit misyonerlerinin Etiyopya'yı Müslüman baskılarından kurtarmayı vadetmesi, İskenderiye Patrikliği ve Etiyopya Kilisesini karşı karşıya getirmiş, beraberinde iki kilise arasında husumete de yol açmıştır. Zira İskenderiye Patrikliğinin Müslüman yönetim altında bulunması onu zor bir duruma sokmaktaydı. Nitekim bu dönemlerde Roma Katolik Kilisesine bağlı Cizvit papazlar ülkedeki Hıristiyan toplumu Katolikleştirme faaliyetlerine başlamış ve bunun neticesinde kısmen de olsa başarı sağlamıştır. Diğer yandan artan Katolik baskı aynı zamanda Etiyopya Kilisesi için de bir tehlike olmaktaydı. Netice itibarıyla Etiyopya'da görülen Cizvit Portekiz tehdidi XVII. Yüzyılın ortalarına doğru azalarak Etiyopya Kilisesinin yaşamış olduğu ağır sıkıntılar son bulmuştur.¹⁷ Günümüz Etiyopya Katolik Kilisesinin teşkili bu dönemlere rastlamaktadır.

Etiyopya Kilisesi, teolojik yapılanmada İskenderiye Kilisesinin çizgisinde gelişse de inanç, dogma, ibadet ve kilise hayatında kendine özgü karakteri oluşturabilmiş bir kilisedir. Bu çerçevede apostolik iddiasındaki kilisenin temel Hıristiyan esaslarına ve ibadet geleneğine bakışına değinmek gerekmektedir.

1. İnanç ve Dogmalar

Etiyopya Kilisesi, kendisini İsa Mesih'in kurduğu, bir, kutsal, evrensel ve apostolik bir kilise olarak tanımlar. Etiyopya Kilisesi, dogma ve doktrinde İskenderiye Kıpti Kilisesinin öğretilerine sadakatle

¹⁴ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 174.

¹⁵ Mara, *The Church of Ethiopia: The National Church in the Making*, s. 15.

¹⁶ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi* s. 175.

¹⁷ Mara *The Church of Ethiopia: The National Church in the Making*, s. 18-19.

bağlı kalmıştır. Temel inanç esasları, monofizitizm, kilise hiyerarşisi, dinsel edebiyatı, litürjisi ve manastır kurallarında kipti geleneğe tabidir. Bunun yanında pagan kültürü ve bir kısım Yahudi şeriatının uygulamalarıyla Etiyopya Kilisesi tümüyle kendine özgü özelliklere sahiptir.

Etiyopya Kilisesi, diğer ayrılmış doğu kiliseleri gibi monofizit anlayışa sahiptir. Bu konumunu net bir şekilde ifade etmek için “Twehedo” tabirini kullanmaktadır. Bu tabirle Etiyopya Kilisesi, kaynağını Grek anlayışına, ritüeline ve litürjisine dayandıran doğu kiliselerinden ayrılmaktadır. “Twehedo” tabiri, Etiyopya yerel lehçesinde İsa’da insani ve tanrısal tabiatın birbirine karışmaz ve aynı zamanda ayrılmaz yapıda bir arada olduğunu ifade etmektedir.¹⁸ “Twehedo” tabiri, 1855’de Etiyopya Kilisesi içerisinde teolojik bir tartışma sonucunda imparatorun da katkısıyla (baskısıyla) doktrin olarak kabul edilir.¹⁹ Etiyopya Kilisesi ilk üç ekümenik konsil kararlarını tanır ve dogmalarını bunlar üzerinde bina eder. Hıristiyan Kiliselerinin bütününde olduğu gibi Etiyopya Kilisesinin temel inanç esaslarını da I. İznik Konsili (M.S. 325)’ndeki kararlar teşkil etmektedir.

Etiyopya Kilisesi, Ortodoks geleneğe ait olduğunu vurgulayarak Ortodoks dogmayı aynen kabul eder. Ortodoks gelenekte temel Hıristiyan inanç esasları şu şekilde kabul edilmektedir. “Biz, her şeyin sahibi olan, yeri, göğü, görünen ve görünmeyen bütün şeylerin yaratıcısı Baba Tanrı’ya, tüm zamanlardan önce Baba Tanrı’ya ait olan, Baba’dan doğmuş, Baba ile birlikte biricik varlık olan, ışığın ışığı, gerçekliği gerçeği, yaratılmamış, bizim için, bizim kurtuluşumuz için gökten gelmiş, Kutsal Ruh ve bakire Meryem vasıtasıyla insanlığa bürünmüş olan ve çarmıha gerilmiş, gömülmüş ve tekrar dirilmiş, göğe çıkmış ve Baba’nın sağ tarafında oturan ve Krallığı hiçbir zaman bitmeyecek olan İsa Mesih’e inanırız.”²⁰

¹⁸ Getatchew Haile, “Ethiopian Church”, Encyclopedia of Religions, ed. M. Eliade, New York 1986, Vol: V, s. 2859.

¹⁹ Sergew Habele Selassie, *The Church of Ethiopia A Panorama of History and Spiritual Life*, Addis Ababa 1970, www.ethiopianorthodox.org

²⁰ Demetrios, J. Constantelos, *Understanding The Greek Orthodox Church*, Massachusetts 1998, s. 43.

Kutsal Üçlü (Trinite)

Etiyopya Kilisesi Tanrı'yı, başlangıcı ve sonu olmayan, her şeyin yaratıcısı ve her şeyin kaynağı olarak kabul eder. Tanrı üçlü içinde birdir, üç, birin içindedir, üç ismin özü birdir dolayısıyla üç şahıs bir özü teşkil eder.²¹ Tanrı ezeli anlamda hem Baba hem Oğul hem de Kutsal Ruh'tur. Tanrı ezelde, zamanın ötesinde birdir, bu ezeldeki bir, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tur. Bir'in ikiden ve ikinin üçten önceliği yoktur. Baba, ezelde Oğul'u ile Oğul, Baba ile evren yaratılmadan önce birliktedir. Kutsal üçlü, bir tanrı, bir krallık ve bir güçtür.²²

a) Tanrı (Baba)

Ortodoks dogma anlayışında "Baba" her şeyin hakimi ve yaratıcısı, "İsa Mesih" ise onun biricik oğlu ve ışığın ışığıdır. Bu bağlamda Ortodoks teolojisi Tanrı'yı her şeyin yaratıcısı ve tek hakimi olmasıyla birlikte alemin içinde (mündemîç) olduğunu da öngörür. Ortodoks dogmaya göre Tanrı, Baba, ebedi, yeri ve göğü yaratan, her şeye kadir olan, her şeyi bilen, hayatı ihsan edendir. Bununla birlikte Tanrı, yarattığı şeylerin içinde, varlığını yarattığı her şeyde sürdüren, her yerde hazır olan biridir.²³ Yine Tanrı (Baba), her türlü kusur ve eksiklikten münezzeh, mükemmel, yaşayan, gerçek güzelliğin sahibi, dinamik ve en iyidir.²⁴ Tanrı (Baba), Ortodoks geleneğin teslis anlayışında ilk olan, diğer ikisinin sebebi, her prensibin kaynağıdır.²⁵

b) İsa (Oğul)

Hıristiyan temel iman esaslarında Tanrı'nın biricik oğlu ve Tanrı'dan Tanrı, ışıktan ışık olarak nitelendirilen İsa (Oğul), teslisin ikinci unsurunu teşkil etmektedir. Hıristiyanlıkta, İsa'nın cevher bakımından Baba (Tanrı) ile aynı tabiattan ve ezeli olarak Tanrı'dan sudur ettiğine iman söz konusudur. Yine Hıristiyan iman vurgusunda İsa (Oğul), yaratılışa ait unsur olma bakımından kelim (Logos), kurtarıcılık ve yargılayıcı özellikleri yönünden de Mesih'tir.²⁶

²¹ Sergew Habele Selassie, *The Church of Ethiopia A Panorama of History and Spiritual Life*, www.ethiopianorthodox.org

²² www.ethiopianorthodox.org

²³ Timothy Ware, *The Orthodox Church*, London 1964, s. 208-209.

²⁴ Vladimir Lossky, *Orthodox Theology: An Introduction*, New Jersey 1978, s. 31.

²⁵ Kallistos Ware, *The Orthodox Way*, New York 1979, s. 39.

²⁶ Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlık*, İstanbul 2006, s. 67-68.

Ortodoks teolojide İsa (Oğul), kemale erişmiş bir Tanrı ve aynı zamanda mükemmel bir insandır. O, Tanrı'nın (Baba) kendi suretinde yarattığı tek bir şahıstaki tenleşmiş bir kelim ve ete kemiğe bürünmüş biricik oğludur.²⁷ Oğul İsa, Tanrı'nın ezeli mesajının insan haline gelmiş, hayat bulan bir tezahürü olarak görülür.²⁸ Ayrıca İsa, Ortodokslukta dogma olduğu gibi hayatın da ta kendisidir.²⁹ Ortodoks dogma, Baba ile aynı özü paylaşan, yaratılmamış ve yalnızca Baba'ya ait olan İsa'ya inanmaktadır.³⁰ Etiyopya Kilisesi, Ortodoks dogmayı aynen kabul etmekte ve Oğul İsa'nın temel görevinin insanlığı kurtarmak olduğuna inanmaktadır. Buna göre Tanrı (Baba), insanlığın kurtuluşu için Oğul İsa olarak tenleşmiştir. Bu bedenleşme, Tanrı'nın (Baba) kendi suretinde yarattığı, mükemmelliği gösteren insanoğlunu sevmesindedir. Bakire Meryem'in rahminde olgunlaşan Oğul, normal bir insan gibi şekil almış ve mükemmel bir yapıda dünyaya gelmiştir.³¹

Etiyopya Kilisesi, diğer monofizit kiliselerde de olduğu gibi İsa'nın tek bir şahsa sahip olduğunu vurgular. İsa'daki tek tabiat, Tanrısal ve insani yönün tek bir bedende, tek bir insanda olduğunu ifade eder. Bununla birlikte her ne kadar insan olmada zafiyet görülse de Oğul bedenleşmiş Tanrı'dır.³²

c) Kutsal Ruh

Hıristiyan inancında teslisin üçüncü unsuru Kutsal Ruh, peygamberler aracılığıyla konuşan ve tanrısal inayeti bahşedendir. Kutsal Ruh, insana yönelik tanrısal iradenin açılımında etkin ilahi güçtür. Bu bağlamda Oğul'un bedenleşmesi ya da bütün peygamberler aracılığıyla insanlara iletilen ilahi buyruklar Kutsal Ruh'un ilhamıyla alınmıştır. O, Hıristiyan konsillerinde egemen ve inananlar topluluğundan oluşan kilisenin yönlendiricisidir.³³ Ortodoks Kilisesi, Kutsal Ruh'u, Baba ve Oğul'dan farklı, ezeli ve ebedi, aynı cevherden, aynı şekilde eşit ve tanrısal kişilik olarak görmektedir. Kutsal Ruh,

²⁷ Lossky, *Orthodox Theology: An Introduction*, s. 90-95.

²⁸ Kallistos Ware, *The Orthodox Way*, s. 13.

²⁹ Sergius Bulgakov, *The Orthodox Church*, London 1935, s. 121.

³⁰ Constatelos, *Understanding The Greek Orthodox Church*, s. 54.

³¹ www.ethiopianorthodox.org

³² www.ethiopianorthodox.org

³³ Gündüz, *Hıristiyanlık*, s. 79.

insanlara Oğul'u gösterdiği gibi İsa'da Kutsal Ruh'u insanların üzerine göndermektedir.³⁴

2. İbadet Hayatı, Ayinler ve Gelenek

A) İbadet Hayatı

Etiyopya Kilisesi, ibadet geleneğinde eski Geez dilini kullanmaktadır. Nitekim ilk dönem litürji ve monastik literatür Geez diline dönüştürülmüştü. Bu nedenle din görevlileri kiliseye kabul edilene kadar sıkı ve zahmetli bir eğitim sürecinden geçmektedir. Kilise düzeni ve fıkıh, temelde İskenderiye Kıpti Kilisesinden aynen alınmış olmasına rağmen bazı ilaveler yapılmıştır.

M.S. XII. yüzyıldan itibaren Etiyopya ülkesinin tamamına yayılan Hıristiyan inancı, Yahudiliğin bazı şeriat kuralları ile birlikte kabul görmüştür. Bu ülkede Hıristiyanlar arasında Yahudi şeriatının uygulanmasında ve benimsenmesinde ilk yüzyıllardan beri özellikle kuzey bölgelere yerleşen "Falaşa" adı verilen Yahudi topluluklarının büyük desteği olmuştur. Tarih boyunca Yahudi Falaşa topluluğu ile iyi ilişkiler kuran Etiyopya Kilisesi, aynı zamanda ibadet hayatında onlarla aynı dili kullanmaktadır.³⁵ Bunun da ötesinde Etiyopya Kilisesi ile Falaşalar arasındaki ortak noktalardan biri de din görevlilerinin aynı unvanlara sahip olmasıdır.³⁶ "Falaşalar", kendilerinin Kral Süleyman zamanından itibaren bu bölgelerde ikamet eden inanırlar olarak görmektedirler.

Etiyopya Kilisesi, cumartesi günü Sebt kurallarını yerine getirmede, erkek çocukların sünnet olma geleneğinde, bazı yiyecek ve içeceklerin temiz sayılmaması hususunda Yahudi şeriatına bağlıdır. Yine domuz etinin haram kılınması, hayvanların uygun bir şekilde boğazlanması, etli yiyeceklerle birlikte süt ve diğer hayvansal ürünlerin birlikte bulunmaması kurallarında dikkatli davranmaktadır. Ayrıca kiliselerde erkek ve kadınların ayrı olarak, kadınların sağ, erkeklerin sol tarafta yer alması, kadınların kilise içerisinde başları-

³⁴ Kallistos Ware, *The Orthodox Way*, s. 36-41.

³⁵ Richard Pankhurst, *The Falashas, or Judaic Ethiopians, in Their Christian Ethiopian Setting*, African Affairs, Vol: 91, Oxford University Press, 1992, s. 572.

³⁶ Pankhurst, *The Falashas, or Judaic Ethiopians, in Their Christian Ethiopian Setting*, s. 575.

nın örtülmesi, kadın ve erkeklerin kiliseye birlikte girmemesi hususunda Yahudi kurallarını tatbik etmektedir.³⁷ Kiliselerde ibadet esnasında Eski Ahit'ten pasajlar okunarak Falaşalarla birlikte yaşama geleneğine vurgu yapılır.³⁸

Etiyopya Kilisesinde dindarlığa, din adamlarına ve dini ibadetlere azami derecede ehemmiyet verilmektedir. Dindarlığın bir ölçüsü olarak genç kızlar alınlarına haç biçiminde dövme yaptırmaktadır.³⁹ Öyle ki, kalabalık dini ayinler ve sayısı yılda iki yüz elli günü bulan oruç ibadeti icra edilmektedir. Oruç ibadetinde et yenilmez, hayvansal ürünlere el sürülmez, günahlardan arınmak için oruç günleri bir fırsat olarak değerlendirilir. Cumartesi, Pazar dışında oruç tutulan günlerde öğleden sonra saat üç'e kadar hiçbir yiyeceğe yaklaşılmaz. Etiyopya Kilisesinde oruç ibadeti belirli bir takvim programında takip edilir: Buna göre Paskalya ve Pentekost zamanının arasında kalan elli günlük devrenin dışında tüm Çarşamba ve Cuma günleri oruç tutulur. 15 Kasım-28 Aralık advent devresinde, Krismas (Noel) ve Epifani arefesi bir günlük oruç, Lent döneminden önceki üç gün, Paskalyadan önce elli altı günlük dönemlerde Etiyopya Kilisesinin takvimine göre oruç tutulmaktadır. Tabii ki, bu oruçlar genelde perhiz biçimindedir.⁴⁰

Etiyopya Kilisesinde Noel, kullanılan takvime göre 7 Ocak'ta kutlanır. Ortodoks Kiliselerinde bu tarih Epifani ile aynı gün olan 6 Ocak'a denk gelmekteydi. Paskalyaya hazırlık devresi olan Lent, günahların bağışlanması, pişmanlık ve tövbe dönemidir. Bu dönemde elli altı günlük bir zaman zarfında oruçlar tutulur ve günahlardan arınmak için dualar edilir. Günde sadece bir defa yiyecek olarak ekmek, su ve tuz kullanılır, her türlü et ve günlük ürünlerden uzak durulur. Paskalya, Grek litürjisi kullanan Ortodoks Kiliselerinde olduğu gibi Etiyopya Kilisesi tarafından da bayramların bayramı şeklinde kutlanır. Zira Paskalya Etiyopya Kilisesi için yıl içerisindeki en büyük bayramdır. Paskalya gününde kiliseler, buhur kokuları ve rengârenk ışıklarla donatılır. Kilise görevlileri süslenir, davullar çalar, insanlar alkış tutarak İsa Mesih'in yeniden dirilişi ve

³⁷ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 179; Pankhurst, s.574-575.

³⁸ Pankhurst, *"The Falashas, or Judaic Ethiopians, in Their Christian Ethiopian Setting"*, s.573.

³⁹ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 181.

⁴⁰ www.ethiopianorthodox.org

sonrasındaki olaylar hatırlanır.⁴¹ Bu kutlamalardan bazıları Yahudi inancını benimsemiş olmalarına rağmen aynı ülkede yaşayan Falasalar tarafından da icra edilmektedir.⁴²

B) Ayinler (Kilise Gizemleri)

Etiyopya Kilisesi, Katolik ve Ortodoks Kiliselerinde olduğu gibi yedi sakramenti kabul etmektedir. Bunlar; Vaftiz, Evharistiya, Konfirmasyon, Günah İtirafı, Son Yağlama, Rahip Takdisi ve Evlilik. Bunlardan ilk dördü bütün inanırlar için bireysel anlamda zorunlu sakramentlerdir. Rahip takdisi ve Evlenme kilise tarafından önemsenmekte, evlilik sakramenti neslin korunması, diğeri ise kilise teşkilatındaki disiplin ve kilise servislerinin devamı açısından ayrı bir değere sahiptir.⁴³

a) Vaftiz

Vaftiz, bütün Hıristiyan Kiliselerinde dine giriş sakramenti olarak kabul edilir. Her doğan insan ya da Hıristiyan inancına sonradan girenler için uygulanması gereken kutsal bir törendir. Vaftiz, Hıristiyan kutsal kitabı Yeni Ahit'te Kutsal Ruh ile yeniden doğumu simgeler.⁴⁴ Etiyopya Kilisesinde, yeni doğmuş ve kiliseye üyeliği kabul edilen bir aday, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un isimleri zikredilerek üç defa suya batırılarak vaftiz edilir.⁴⁵ Böylece aday Hıristiyanlığa girmiş ve Etiyopya Kilisesinin bir üyesi olarak kabul edilmiştir. Yeni doğmuş erkek bebek kırk, kız ise seksen gün içerisinde vaftiz edilir. Eğer bebekler hastalıklı ya da sağlık durumu elvermezse sonradan mazeret bittiği an vaftiz uygulanır. Vaftiz edilen aday kilise görevlileri tarafından yakınlarına ilan edilir ve dini geleneğe uygun adlar verilir.⁴⁶ Etiyopya Kilisesi, vaftiz sakramentinde diğer Hıristiyan Kiliselerinde olduğu gibi Yeni Ahit'i temel almaktadır.⁴⁷

⁴¹ www.ethiopianorthodox.org

⁴² Pankhurst, "The Falashas, or Judaic Ethiopians, in Their Christian Ethiopian Setting", s.575.

⁴³ Marcos Daoud, *The Orthodox Church Sacraments*, Addis Ababa 1952, www.ethiopianorthodox.org

⁴⁴ Bkz. Yuhanna, III/5.

⁴⁵ Daoud, *The Orthodox Church Sacraments*, www.ethiopianorthodox.org

⁴⁶ Getnet Tamene, "Features of Ethiopian Orthodox Church and the Clergy", *Asian and African Studies*, Vol: 7, 1998, s. 87.

⁴⁷ Bkz. Matta, XXVIII/19. Havarilerin İşleri, II/38. X/48.

b) Evharistiya

Evharistiya, Hıristiyan Kilisesinde İsa Mesih'e katılmayı ya da onunla gizemli bir şekilde birleşmeyi ifade eder. Bu tören hemen hemen bütün Hıristiyan Kiliselerinde Pazar günü yapılmaktadır.⁴⁸ Ortodoks Kiliselerinin tamamı tarafından en çok önemsenen sakramenttir. Ekmek Şarap ayini olarak isimlendirilen Evharistiyanın dini temeli Yeni Ahit'te İsa Mesih'in "ekmeği bölerek bu benim etim, kâsedeki şaraba da bu benim kanımdır" deyişine dayandırılmaktadır.⁴⁹ Ekmek şarap ayini aynı zamanda İsa Mesih'in çarmıh hadisesi ile ilişkilendirilir ve onun kendisini kurban olarak sunma ayini şeklinde de anılır.⁵⁰ Bu ayinin en önemli özelliği kilise görevlileri ile birlikte İsa Mesih'in cemaati olarak adlandırılan topluluğun hazır bulunmasıyla icra edilmesidir.

Etiyopya Kilisesinde de Evharistiya ayini din görevlileri ve Hıristiyan inanırlar tarafından topluca yapılır. Kilise görevlisi ekmek ve şarabı kutsayarak onun ete ve kana dönüştüğünün temsiline yapar. Ayin esnasında kullanılan malzemeler kilisenin içerisinde ya da yakınında bulunan ayrı bir odada hazırlanır. Bunlar, İsa'nın kanını simgeleyen şarabın yapılması için kullanılan kurutulmuş üzüm ve etini sembolize eden ekmek parçacıklarının ibadet sırasında hazır hale getirilmesi içindir. Kilise çanının çalmasıyla cemaat toplu halde ayin sürecinde secdeye kapanır. Bu esnada topluca Kutsal Kitaptan pasajlar okunur ve dua edilir.⁵¹

c) Günah İtirafı

Hıristiyanlıkta herhangi bir kişinin kilise görevlisi karşısında günahını itiraf etmesi ve kilise görevlisinin de ona öğüt vererek Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına günahlarını bağışlamasına günah itirafı ya da tövbe denmektedir. Bu ayin, ikinci vaftiz olarak değerlendirilmesinden dolayı vaftiz ile doğrudan ilişkilendirilir. Nitekim Ortodoks Kilisesi tövbeyi ikinci bir vaftiz olarak görür. Ortodokslar, günah itirafı için özel bölmelerden oluşan yerlerden ziyade ikonaların önlerinde yapmayı daha uygun bulmaktadırlar.⁵²

⁴⁸ Gündüz, *Hıristiyanlık*, s. 143-145.

⁴⁹ Bkz. Matta, XXVI/26-28, Luka, XXII/15-20, Yuhanna, VI/13-17.

⁵⁰ Timothy Ware, *The Orthodox Church*, s. 286.

⁵¹ Tamene, "Features of Ethiopian Orthodox Church and the Clergy", s. 101.

⁵² Timothy Ware, *The Orthodox Church*, s. 288.

Etiyopya Kilisesinde günah itirafında bulunacak bir kimse, din görevlisinin önüne gelerek günahlarını itiraf eder ve ondan bağışlanma diler. Görevli itirafta bulunanın sol eline kutsal kitabı, sağ eline de kutsal haçı vererek tüm kalbiyle bağışlanma dilemesini, dua ve ilahiler zikretmesini teşvik ederek pişmanlık göstermesini ister. Samimi anlamda tövbe eden kişinin günahlarının böylece bağışlanmış olacağına inanılır.⁵³

d) Son Yağlama

Hıristiyan inancına göre İsa Mesih'in bir yönü de şifa dağıtıcı olmasıdır. Zira İsa Mesih, etrafındaki pek çok kimseleri sağlığına kavuşturmuş, kötürümleri iyileştirmiş ve onlara hayat bahşetmiştir. Bu durumda hasta yatağında ölüm bekleyen insanlara yardımda bulunmayı, onlara kutsal yağ ile yağlayarak imanlarını pekiştirmeyi emretmiştir. Kilise görevlileri bu sebeple hasta olan kimseleri kutsal kitapta söylenen şekliyle yağlarlar. Bu ölüm esnasında insanların kutsal yağla teselli bulması ve günahlarının bağışlanmasının beklenmesidir. Ortodoks Kilisesi, hastanın yağlanması olayında uygun olan her anı ayın için yeterli görmektedir. Bu ayın Etiyopya Kilisesinde hastanın durumuna göre kilisede ya da evde de icra edilir. Kilise görevlisi ölüm döşeğindeki hastanın ruhunu rahat teslim etmesi için telkinde ve kutsal yağla rahatlatma işlevinde bulunur.⁵⁴

e) Rahip Takdisi

Kilise teşkilatında görev alacak veya bir üst aşamaya geçecek görevliler için düzenlenen törendir. Etiyopya Kilisesinde icra edilen rahip takdisi ayininde kilise işlerinde taltif edilecek aday üst rütbedeki bir görevlinin eşliğinde takdis edilerek bir üst aşamaya geçirilmektedir.⁵⁵

f) Nikâh

Hıristiyan inancına göre evlilik, yalnızca iki insanın bir arada yaşaması değil, Âdem ile Havva'nın Tanrı tarafından kutsanmasına dayalı bir geleneğin yaşatılmasıdır. Bu bağlamda bu kutsal eylemin

⁵³ Tamene, "Features of Ethiopian Orthodox Church and the Clergy", s. 101.

⁵⁴ Tamene, "Features of Ethiopian Orthodox Church and the Clergy", s. 102.

⁵⁵ Tamene, "Features of Ethiopian Orthodox Church and the Clergy", s. 102.

başlangıcı olan nikâhın, din görevlisinin gözetiminde gerçekleştirilmesi gerekmektedir.⁵⁶ Ortodoks Kilise geleneğinde evlilik, kutsal litürjinin kilisede oluşturduğu bir bütünlük ve evlenen çiftin tek bir beden olmaları anlamını taşımaktadır.⁵⁷ Etiyopya Kilisesi de evlilik ayinini son derece önemsemekte, İsa Mesih'in kilisesinin birleşmesini simgelediğini ve evlenen çiftin tek bir bedeni oluşturduğunu ifade etmektedir. Bu çerçevede evlenen çiftler kilisede rahip eşliğinde kutsanarak kutsal haç'ın altında evliliğe adım atmaktadır. Boşanma hadisesi hoş karşılanmaz, evli çiftlerden birinin ölümü durumunda yeniden nikâha izin verilmektedir.⁵⁸

g) Konfirmasyon

Hıristiyan geleneğinde vaftiz olduktan sonra, kişinin Kutsal Ruh'un inayetini kazanması ve vaftizle alınan nurun tamamlanması amacıyla yapılmaktadır. Bu ayinde özel hazırlanan bir yağla kişinin alnu ve diğer bazı uzuvları mesh edilir. Konfirmasyon özellikle Doğu Kiliselerinde vaftizden hemen sonra icra edilmektedir.⁵⁹ Etiyopya Kilisesi, diğer Doğu Kiliselerinde olduğu gibi konfirmasyonu vaftiz ayininin hemen arkasına uygulamaktadır.⁶⁰

3. Kilise Organizasyonu ve Eğitimi

A) Hiyerarşi ve Organizasyon

Etiyopya Kilisesi 1959 yılındaki bağımsızlığına kadar İskenderiye Patrikliğinin atadığı başpiskopos tarafından yönetilmiştir. Kilisenin ilk başpiskoposu olarak St. Frumendus'u kabul ederler. XX. yüzyılla birlikte Etiyopya Kilisesinin kendi başpiskoposunu seçme istekleri İskenderiye Patrikliğine ulaştırılmış ve yapılan üst düzey temaların sonucunda önce otonomluk daha sonra da 1959'da tam bağımsız bir kilise haline gelmiştir.⁶¹

Etiyopya Kilisesi, bağımsızlık öncesi dönemlerde şartlara göre farklı kilise organizasyonlarına gitmiştir. İlk yüzyıllardan itibaren

⁵⁶ Gündüz, *Hıristiyanlık*, s. 148.

⁵⁷ Timothy Ware, *The Orthodox Church*, s. 295.

⁵⁸ Tamene, "Features of Ethiopian Orthodox Church and the Clergy", s. 102.

⁵⁹ Gündüz, *Hıristiyanlık*, s. 146.

⁶⁰ Tamene, "Features of Ethiopian Orthodox Church and the Clergy", s. 101.

⁶¹ Sergew Habele Selassie, *The Church of Ethiopia A Panorama of History and Spiritual Life*, www.ethiopianorthodox.org, Ayrıca, Etiyopya Kilisesinin bağımsızlık çabaları ve müzakereleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Yolande Mara, *The Church of Ethiopia: The National Church in the Making*, Asmara 1972.

Hıristiyanlığın Etiyopya'da yayılmasıyla birlikte kilise organizasyonu açısından dört piskoposluk bölgesi oluşturulmuştur. Bunların merkezi ve başı olarak "Axum" bölgesinde başpiskoposluk kurulmuştur. "Axum"dan sonra ikinci sırada, Etiyopya'ya Hıristiyanlığın ilk girdiği yer olan "Adulis" adlı bölge gelmektedir. Burada göz önünde bulundurulması gereken nokta, başpiskoposluk dâhil bu dört piskoposluklarda Mısır menşeli piskoposların görevlendirilmesidir.⁶² Mısırlı olma şartının hukuken temellendirilmesi için de bütün Hıristiyan Kiliselerince bağlayıcılığı olan I. İznik Konsil (M.S. 325) kararlarında Etiyopyalıların dışlandırılmış olmasıdır. Bu duruma Etiyopyalı Hıristiyanların karşı olmasına rağmen bağımsızlık teşebbüslerine kadar ses çıkarılmamıştır.

Etiyopya Kilisesinde üst makamlarda kilise görevleri üstlenmek için imparatorluk onayının zorunluluğu söz konusudur. Bu bağlamda Etiyopya geleneğinde imparatorluk ve kilise, iktidar ve otoritenin olduğu kadar milli kültürün de gerçek kaynağını teşkil etmektedir. Etiyopya Kilisesi, kendine ait kilise görevlileri açısından ülkede sayısal olarak en fazla meslek grubuna sahiptir. Bu durum ülkeyi ziyarete gelen yabancılar tarafından da dile getirilmiş ve Afrika kıtasının en çok kiliseye sahip devleti şeklinde de değerlendirilmelere yol açmıştır.⁶³

Etiyopya Kilisesinde başpiskoposluk makamına "Abun" unvanı verilmektedir. Bu unvan Etiyopya Kilise hiyerarşisinde en yüksek makamı ifade etmektedir. Ülkedeki bütün dini organizasyonların icrasında, kilise ve din adamlarının takdisinde bulunan makamdır.⁶⁴ Kilisenin en yüksek karar organı ve başpiskopos ve piskoposlardan oluşan "Kutsal Sinod"dur. Başpiskoposluktan sonra manastırların yöneticisi olan "Ecage" unvanlı piskopos gelmektedir. Etiyopya'da manastır hayatı ve geleneği ilk yüzyıllardan beri geldiği için Hıristiyan toplum içerisinde manastırlar önemli bir yere sahiptir. Hiyerarşi, bölge piskoposları ve diğer yerleşim birimlerinin yapısına göre görevli piskoposlar olarak devam etmektedir.⁶⁵

⁶² Sergew Habele Selassie, "The Establishment of the Ethiopian Church", *The Church of Ethiopia A Panorama of History and Spiritual Life*, Addis Ababa 1970, www.ethiopianorthodox.org

⁶³ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 180.

⁶⁴ Tamene, "Features of Ethiopian Orthodox Church and the Clergy", s. 96.

⁶⁵ Tamene, "Features of Ethiopian Orthodox Church and the Clergy", s. 96-97.

B) Eğitim

Etiyopya Kilisesinin ilk yüzyıllardan itibaren geleneksel dini eğitimi, kutsal kitap yorumu, kilise babalarının ve keşişlerinin öğretileri, kilise müziği ve ilahileri çerçevesinde sürmektedir. Etiyopya'da monastik geleneğin temelinin çok erken süreçte atılması, Etiyopya kültüründe kilise ve manastırlara birbirlerini tamamlayan iki unsur görünümü kazandırmıştır. Nitekim ilk dönemlerden itibaren her Etiyopyalının evi bir kilise ve manastır gibi görev üstlenmiştir. Bu geleneğin oluşmasında hiç şüphesiz VI. Yüzyıl'daki Suriyeli Dokuz Aziz'in çabaları bulunmaktadır.

Eğitim düzeyleri oldukça yüksek keşişlerin çalışmaları neticesinde Koptça, Grekçe ve Süryaniceden eski Geez diline çevrilen eserlerden bir dini literatür oluşmuştur. İskenderiye Patrikliğinin öncülüğünde gelişen kutsal kilise yazıları, Kilise babalarından İskenderiyeli Cyrill ve Kıbrıslı Epiphanius'un öğretileri buraya getirilmiştir. Bu bağlamda Etiyopya'da Hıristiyan monastik gelenek iki önemli bölgede kök salmıştı. Bu bölgelerde, geleneksel Hıristiyan keşiş hayatı taraftar toplayarak Etiyopya'ya özgü bir Hıristiyan mistisizmini meydana getirdi.⁶⁶ Bu mistik merkezler Etiyopya Kilisesince dini eğitim ve kültür merkezleri olarak da çeşitli faaliyetler gösterdi. Ülkenin taşra bölgelerinde de kilise öncülüğünde çocukların eğitimi ve Hıristiyan geleneğin öğretimi amacıyla okullar açıldı. Bu okullarda monastik öğretilerin rehberliğinde çocuklara normal eğitimin yanında Hıristiyan ibadet hayatının kuralları ve ahlaki eğitimler düzenli şekilde verilmekteydi.⁶⁷

Günümüzde Etiyopya Kilisesi din adamlarını yetiştirmek ve aynı zamanda din eğitimi vermek amacıyla St. Paul Teoloji Kolejinin oluşturmuştur. Bununla birlikte ülkenin değişik yerlerinde din adamları için eğitim merkezleri de teşkil edilmiştir. Ayrıca her kilise bölgesinde dini eğitim veren Pazar Okul Programları ve sosyal hayatta daha çok etkinliklerde yer almak maksadıyla topluma hizmet organizasyonları da bulunmaktadır.⁶⁸ Diğer taraftan yüksek din eği-

⁶⁶ Mara, *The Church of Ethiopia: The National Church in the Making*, s. 17.

⁶⁷ Taddesa Tamarat, "A Period of Conflict (AD. 700-1200)", *The Church of Ethiopia A Panorama of History and Spiritual Life*, Addis Ababa 1970, www.ethiopianorthodox.org

⁶⁸ Roberson, *The Church of Eastern Christians*, s. 13.

timi yapılması için başkentteki üniversitede teoloji fakültesi açılmıştır. Ülkedeki iç karışıklıklarda kapanmış olsa da daha sonra tekrar işlevini yapmaya devam etmiştir.

C) Gelenek

Etiyopya Kilisesinin günümüze kadar ulaşmasında erken dönemlerden beri gelen güçlü bir gelenek anlayışı bulunmaktadır. Nitekim bu gelenek sayesinde Etiyopya Kilise kültürünü ayakta tutan ve farklı kılan dayanaklar mevcuttur. Bu farklılıkları gösteren, onu diğerlerinden ayıran yönlerden biri de kendine özgü kilise müziğidir. Bu müziğin ortaya çıkması, M.S. VI. yüzyıl'da bir kilise görevlisi tarafından cennette melekler korosunca icra edilen musikinin aynen uygulanmasına dayandırılır. Bu tarihten itibaren Etiyopya kilise müziği gelişme göstererek kendine has bir tarz oluşturmuştur.⁶⁹ Etiyopya Kilisesinin ayırt edici yanlarından biri de din görevlilerinin dini ayinlerde eski gelenekleri temsil eden kıyafetler giymesidir. Kilisenin icra ettiği ayinlerde görevliler zengin biçimde işlenmiş klasik giysiler, renkli tören şemsiyeleri, altın ya da gümüş haçlar, mücevher kakmalı dini semboller, tef, asa, buhurdanlıklar kullanılır. Bununla birlikte kilise görevlilerinin günlük normal giysileri ve türbanları beyaz renkli, omuzluklarında da yine beyaz renkli işlemeler bulunur. Buna karşılık, piskoposların giysileri Kıptilerde olduğu gibi siyah olmakla birlikte ayin esnasında altından haç işlemeli beyaz türban yer alır.⁷⁰

Sonuç

Afrika kıtasında kadim bir geleneğe sahip Etiyopya, dini tarihinde daha çok Hıristiyanlıkla ilişkilendirilir. Başta Etiyopya Kilisesinin ilk başpiskoposu St. Frumendus ve sonraki dönemlerde manastır hayatının öncülüğünde Hıristiyanlık bu topraklara temel atmıştır. Hıristiyanlığın erken dönemlerindeki teolojik yapılanmalarda İskenderiye Patrikliğinin etki alanına giren Etiyopya Kilisesi, Kadıköy Konsil (M.S. 451) kararlarına karşı çıkararak monofizit anlayışı benimsemiştir. Her ne kadar teolojik yönden İskenderiye çizgisinde gelişse de Etiyopya Kilisesi kendine özgü bir takım geleneklerle de fark edilmiştir. Bunlar arasında erkek çocukların sünnet edilmesi, domuz etinin yasaklanması ve hayvanların uygun şekillerde boğazlanması gibi Yahudi şeriatının ön gördüğü bazı kurallar Etiyopya

⁶⁹ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 180.

⁷⁰ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 186.

Kilisesinin dini hayatında da yer almıştır. Ortaçağda Hıristiyan Kiliselerinin büyük çaplı ayrılışlarından sonra kadim geleneklerini devam ettiren Etiyopya Kilisesi, doğu Hıristiyanlığının dogmalarını bünyesinde barındırmıştır. Grek geleneği tarzında temellenen Ortodoks Kilise teolojisi ana hatlarıyla Etiyopya Kilisesi tarafından da kabul görmüştür. Bununla birlikte Ortodoks Kiliselerin birer milli kilise olmaları gerekçesiyle Etiyopya Kilisesinde de dini hayatta, litürjik takvimde, kilise gizemlerinde ve diğer tören ve kutlamalarda kadim geleneklere göre uygulamalar görülmüştür.

Etiyopya Kilisesi günümüzde ayrılmış doğu kiliseleri olarak isimlendirilen Hıristiyan Kiliselerine dâhildir. Zikredilen kilise grubu içerisinde müntesipleri açısından en fazla nüfusa sahiptir. Etiyopya ülkesinde de Hıristiyan ve diğer dini inançlar arasında ilk sırada yer almaktadır. 1959 yılından itibaren bağımsız, kendi başpiskoposluğu ve kutsal sinodu tarafından yönetilen Etiyopya Kilisesinin remi adı "Etiyopya Ortodoks Twehedo Kilisesi" dir.

Kaynakça

- Abbink, J; A Bibliography on Christianity in Ethiopia, Leiden 2003.
- Atiya, Aziz S. Doğu Hıristiyanlığı Tarihi, Çev: Nurettin Hiçyılmaz, İstanbul 2005.
- Bulgakov, Sergius The Orthodox Church, London 1935.
- Constantelos, Demetrios, J. Understanding The Greek Orthodox Church, Massachusetts 1998.
- Daoud, Marcos; The Orthodox Church Sacrements, Addis Ababa 1952, www.ethiopianorthodox.org
- Eusebius; The History of The Church from Christ to Constantine, Translated and Introduced by G. A. Williamson, New York 1965.
- Gündüz, Şinasi; Hıristiyanlık, İstanbul 2006.
- Haile, Getatchew; "Ethiopian Church", Encyclopedia of Religions, Edit by Mircea Eliade, Vol: V, New York 1986.
- Lossky, Vladimir; Orthodox Theology: An Introduction, New Jersey 1978.
- Mara, Yolande; The Church of Ethiopia: The National Church in the Making, Asmara 1972.
- Moore, Dale H.; "Christianity in Ethiopia", Church History, Vol: V, Cambridge Univ. Press, 1936.
- Pankhurst, Richard; "The Falashas, or Judaic Ethiopians, in Their Christian Ethiopian Setting", African Affairs, Vol: 91, Oxford Univ. 1992.
- Patterson, Laurence Kent; "The Ethiopian Church", America, August 1935.
- Roberson, Ronald G.; The Church of Eastern Christians, Roma 1990.

Selassie, Sergew Habel; *The Church of Ethiopia A Panorama of History and Spiritual Life*, Addis Ababa 1970, www.ethiopianorthodox.org

Summary and Statistical Report of the 2007 Population and Housing Census, Federal Democratic Republic of Ethiopia Population Census Commission, Addis Ababa, December 2008.

Tamarat, Taddesa "A Period of Conflict (AD. 700-1200)", *The Church of Ethiopia A Panorama of History and Spiritual Life*, Addis Ababa 1970, www.ethiopianorthodox.org

Tamene, Getnet "Features of Ethiopian Orthodox Church and the Clergy", *Asian and African Studies*, Vol: 7, 1998.

Ware, Kallistos; *The Orthodox Way*, New York 1979.

Ware, Timothy; *The Orthodox Church*, London 1964.





Doğu Hıristiyanlarının Bugünkü Durumuna Genel Bir Bakış

Ramazan ADIBELLi•

An Overview of the Present Situation of the Eastern Christians

Citation/©: Adıbelli, Ramazan, (2013). An Overview of the Present Situation of the Eastern Christians, MİLEL VE NİHAL, 10 (2), 133-172.

Abstract: The purpose of this article is to present an overall picture of the current state of Eastern Christianity and especially of Christian groups living in Islamic countries. After tackling with such questions as: what is "Eastern Christianity" and how it was formed, who are the Eastern Christians, the article examines the formation process of Eastern Christianity and the various churches labeled with this term. Then some informations about the present situation of the christians belonging to these churches is given. Considered from the historical perspective it is clearly seen that these christian group who had lived for centuries under one rule and who were free in the domain of religious, economic , and educational activities found themselves after the the collapse of the Ottoman within different states, different administrations and faced different treatment. The collapse of the Ottoman Empire meant the collapse of the atmosphere of peace and tranquility which till now has not been regained in this geography. In search of peaceful surroundings, many Christians have left their homeland and many have migrated abroad. In front of the pessimistic picture of today's Eastern Christianity it is impossible to not see the disappearance of peace and stability consequently to the disappearance of the paradigm which reigned over this area till the 13th century. Even the fact that one can speak of the today's "Eastern Christians" is a gift of this paradigm.

* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.
[adibelli@erciyes.edu.tr]

Key Words: Eastern Christianity, Islam, Ottoman Empire, Missionary Activities, Money-theism.



Atıf/©: Adibelli, Ramazan, (2013). An Overview of the Present Situation of the Eastern Christians, *Milel ve Nihal*, 10 (2), 133-172.

Öz: Bu makalenin amacı Doğu Hıristiyanlığının ve özellikle de İslam ülkelerinde yaşayan Hıristiyan grupların bugünkü durumu hakkında genel bir tablo oluşturmaktır. "Doğu Hıristiyanlığı" nedir ve nasıl oluşmuştur, Doğu Hıristiyanları kimlerden ibarettir gibi sorular ele alınarak Doğu Hıristiyanlığının oluşum süreci, bu kavram içerisinde yer alan farklı kiliseler incelenmiş ve sonrasında günümüzde bu kiliselere mensup olan Hıristiyanlar hakkında bilgi verilmiştir. Tarihsel perspektiften bakıldığında asırlar boyunca bir idare altında yaşayan, dini, ekonomik ve eğitimsel faaliyetlerinde özgür olan Hıristiyan grupların, Osmanlının çöküşüyle birlikte kendilerini farklı devletlerde, farklı idareler ve farklı muamelelerle karşı karşıya buldukları açıkça görülmektedir. Osmanlının çöküşü, bugün bu topraklarda hâlâ bir türlü sağlanamayan huzur ortamının çöküşü anlamına gelmiştir. Huzurlu ortam arayışına giren Hıristiyanların birçoğu buldukları bölgeyi terk etmiş ve birçoğu da yurtdışına göç etmiştir. Doğu Hıristiyanlığının bugünkü karamsar tablosu karşısında söz konusu coğrafyada 13 asır hâkimiyet süren bir paradigmanın yok olmasıyla birlikte huzur ve istikrarın da yok olduğunu görmemek elden değildir. Bugün "Doğu Hıristiyanlarından" bahsedebilmemiz bile bu paradigmanın bir sonucudur.

Anahtar Kelimeler: Doğu Hıristiyanlığı, İslam, Osmanlı, Misyonerlik, Money-teizm.

Giriş

"Doğu Hıristiyanları" kavramı, Latin Hıristiyanlık mensubu olan Batı Avrupa merkeze alınarak oluşturulmuş bir kavramdır. Geniş anlamda bu kavram öncelikli olarak 1054 yılında Papa'nın otoritesini reddeden doğu ve güney-doğu Avrupa'daki "Ortodoks" Hıristiyanları ifade etmektedir. Spesifik anlamda ise bu kavramla Yakın-Doğu ile Mısır'da yaşayan Hıristiyanlar kastedilmektedir. Arap ülkelerinde yaşayan Hıristiyanların yanında bu gruba Ermeni Hıristiyanlar, Türkiye, İran, Hindistan, Pakistan, Endonezya ve Etiyopya'da yer alan Hıristiyanlar da dâhil edilmektedir.¹

Doğu Hıristiyanlığından söz edildiğinde dikkati çeken ilk şeyin bu kavram içerisinde dâhil edilen kilise sayılarının çokluğudur. Çok sayıda farklı kiliseden oluşan Doğu Hıristiyanları bir bütünden

¹ Françoise Briquel-Chatonnet, "Tout commence à Édesse", *L'histoire*, sayı: 337 (2008), s. 43.

ziyade adeta bir mozaiği andırmaktadır. Dolayısıyla Doğu Hıristiyanlığını anlamak, tarih boyunca oluşan ve değişen bu mozaiki analiz etmekten geçmektedir.

Bu makalenin amacı Doğu Hıristiyanlığının ve özellikle de İslam ülkelerinde yaşayan Hıristiyan grupların bugünkü durumu hakkında genel bir tablo oluşturmaktır. “Doğu Hıristiyanlığı” nedir ve nasıl oluşmuştur, Doğu Hıristiyanları kimlerden ibarettir gibi soruların öncelikle izah edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla makalenin birinci bölümünde Doğu Hıristiyanlığının oluşum süreci, bu kavram içerisinde yer alan farklı kiliseler ele alındıktan sonra ikinci bölümde günümüzde bu kiliselere mensup olan Hıristiyanlar hakkında bilgi verilecektir.

I. Tarihsel Arka Plan

Filistin topraklarında dünyaya gelen İsa'nın mesajını kabul edenlere “Hıristiyan” adının, Roma İmparatorluğunun Suriye eyaletinin başşehri olan Antakya'da ilk kez verildiği ifade edilmektedir.² M.S. 50'li yılların başında Kudüs'te toplanan havariler konsilinde Hz. İsa'nın bıraktığı misyon Yahudi kökenlerinden ayrılarak bağımsız bir dini hareket olma yoluna girmiştir.³ Hem Yahudilere hem de Gentillere hitap eden bu dini hareket, Roma İmparatorluğunun resmi dini hâline geldiği IV. yüzyıla kadar merkezi bir idareye sahip olmadığı için kendi içerisinde ciddi bir ihtilaf yaşamadan yayılmıştır. Bu döneme kadar Hıristiyan topluluk üç piskoposluk tarafından idare ediliyordu: İskenderiye piskoposluğu Mısır, Roma piskoposluğu Batı, Antakya piskoposluğu ise Doğu Hıristiyanları üzerinde hâkimdi. 395 yılında Roma İmparatorluğu ikiye bölündükten sonra İstanbul, Doğu Roma İmparatorluğunun başkenti olduğu gibi aynı zamanda Küçük Asya ve Yunanistan'dan sorumlu piskoposluk hâline gelmiştir. Kudüs ise tarihsel ve sembolik rolünden dolayı otoritesi Filistin ile sınırlı bir piskoposluk konumunda kalmıştır.⁴

Hıristiyanlığın farklı gruplara bölünmesinin hareket noktasını paradoksal olarak bütün Hıristiyanları tek itikadi çatı altında toplama gayretinde olan siyasi otoriteden kaynaklandığı dikkat çek-

² *Elçilerin İşleri*, 11:25-26.

³ Kudüs konsiliyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Philip Schaff, *History of the Christian Church*, Michigan 1955, c. 1, s. 339 vd.

⁴ Briquel-Chatonnet, “Tout commence à Édesse”, s. 47.

mektedir. Örneğin İskenderiyeli rahip Arius'un Oğul'un Baba tarafından yaratıldığı için ezeli olamayacağı ve dolayısıyla da onunla aynı cevhere sahip olmasının mümkün olmadığı yönündeki görüşünü mahkûm etmek üzere 325 yılında İznik'te toplanan ve ilk Hıristiyan genel (ökümenik) konsili olarak kabul edilen İznik konsilinin toplanma emrini veren bizzat İmparator Konstantin'in kendisidir.⁵ Zira İmparator, ebedi kral olan İsa Mesih'in temsilcisi olarak insanlığı Tanrı'ya sevk etmeyi ilk görevi olarak görüyor ve dolayısıyla sadece dünyevi idareyi değil dini yönetimi kendi şahsında temsil etmiş oluyordu.⁶ Böylece IV. yüzyıldan itibaren Roma İmparatorluğunun sıkı bir ittifaka girdiği Kilise, devletin ideolojik desteği konumuna gelmiştir.⁷ Devlet de karşılıklı olarak Kilise'nin finansal desteği olmuştur.⁸ Bundan dolayı, daha sonra gerçekleştirilen konsillerde teolojik ve dini meselelerin yanında siyasi gerekçelerin de etkili olduğunu hiçbir zaman göz ardı etmemek gerekmektedir.

Ariusçu itizalden sonra Hıristiyanlar arasındaki en önemli bölünmelerden birine İstanbul patriği Nestorius'un kristolojik görüşleri neden olmuştur. Hıristiyanlarca III. genel konsil olarak kabul edilen Efes konsili 431 yılında toplanarak Nestorius'un fikirleri reddedilmiş, Meryem'e "Teotokos" yani "Tanrı Annesi" denilmesi kararına varılmıştır. Bizans Devleti içinde baskılardan dolayı Nestorius Kristolojisini benimseyenler İran'a sığınmış ve böylece Nestorius'un fikirleri İran üzerinden Orta Asya'da kadar ulaşmıştır. İslam'ın Orta Asya'ya yayılmasından sonra yerini bu yeni dine bırakan Nesturilik'in günümüzde, İran ve Irak'ta az sayıda olsa da mensupları bulunmaktadır.⁹ Nestorius'un teolojik görüşleri İsa'nın

⁵ Eusebius, *Life of Constantine*, Oxford 1999, s. 123. Arius teolojisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Rowan Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, Cambridge 2001, s. 100-103.

⁶ Bkz. Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi. İznik'ten II. Vatikan'a*, Ankara 1990, s. 4.

⁷ M. V. Levçenko, *Kuruluşundan Yıkılışına Kadar Bizans Tarihi*, İstanbul 1999, s. 24.

⁸ Emma Loosley, "Peter, Paul, and James of Jerusalem: The Doctrinal and Political Evolution of the Eastern and Oriental Churches", *Eastern Christianity in the modern Middle East*, Anthony O'Mahony, Emma Loosley (eds.), London 2010, s. 3.

⁹ Brock'a göre "Nesturi Kilisesi" tabiri hem yanlış hem de yanıltıcıdır. Geçmişte bu Kilise, kendini "Doğu/Şark Kilisesi" diye tanımlarken daha sonra "Asurî Şark/Doğu Kilisesi" adını benimsemiştir. Fakat geçmişten günümüze kadar kalemeye alınan Kilise tarihi ile ilgili kaynaklarda "Nesturi Kilisesi" kavramı kullanıldığı için bu kavram standart hale gelmiştir (Sebastian Brock, "The 'Nestorian'

ilahi tabiatını zayıflattığı yönünde yorumlanarak buna tepkiler oluşmakta gecikmemiş ve İsa'nın ilahi tabiatı üzerinde daha çok vurgu yapılmaya başlanmıştır. Bu karşı görüş sahiplerinden biri olan Euthyches, İsa'nın iki tabiatının, insan olduktan sonra tek ve ilahi tabiat hâline geldiğini, İsa'nın insani tabiatının tıpkı okyanusta bir damla sirkenin kaybolması gibi ilahi tabiatı içerisinde tamamen eridiğini ileri sürmüştür. Bu görüş etrafında toplananlar, İsa'da tek tabiat kabul ettikleri için "Monofizit" (Tek Tabiatçı) olarak nitelendirilmişlerdir.

391–392 tarihlerinde Theodosius, Hıristiyanlığı Roma İmparatorluğunun resmi dini olarak empoze ettiğinde kendisini bütün Hıristiyanların lideri ve hamisi olarak ilan etmesi daha önce Antakya piskoposluğuna bağlı olan fakat Sasanilerin hâkim olduğu Mezopotamya bölgesinde yaşayan Hıristiyanları zor durumda bırakmıştır. Hele de Sasanilerin resmi dini olan Zerdüştlük Roma İmparatorluğu sınırları içerisinde yasaklanıp müntesiplerine zulüm ve baskı uygulandığı bir dönemde Sasani topraklarında yaşayan Hıristiyanların Romalılara bağlı kalması düşünülemezdi. Bundan dolayı 424 yılında toplanan sinod, Sasani İmparatorluğunun başkenti olan Selevkos-Ktesifon'un piskoposu kendisini "Doğu Kilisesinin Piskoposu/Reisi" olarak ilan ederek Roma İmparatorluğunun otoritesini reddetmiş ve böylece özerk bir Kilise meydana gelmiştir. Teolojik nedenlerden ziyade siyasi sebeplere dayanan bu gelişme sonucunda oluşan bu Kilise "Nesturi Kilisesi" adıyla meşhur olmasına rağmen kendini "Doğu Apostolik Kilisesi" diye nitelendirmiştir.¹⁰

Church: A Lamentable Misnomer", *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, c. 78, sayı: 3 (1996), s. 23). Fakat ileride görüleceği üzere bu Kilisenin adının başına daha sonra getirilen "Asur" nitelendirmesi de onu, asıl/başlangıçtaki hüviyetinden ayırarak etnik bir kimlik etrafından şekillendirme çabasının bir ürünü olduğu için aynı derecede yanıltıcı görünmektedir.

¹⁰ J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224–632)*, 1904, s. 328; Briquel-Chatonnet, "Tout commence à Édesse", s. 47-48; Philip Jenkins, *The Lost History of Christianity: The Thousand-Year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa, and Asia—and How It Died*, San Francisco 2008, s. 57-58; W. A. Wigram, *An Introduction to the History of the Assyrian Church 100-640 A.D.*, New York 1910, s. 123. Jenkins'e göre bu olayın gerçekleştiği tarih 498'dir. Micheau'ya göre ise Pers Kilisesi, bağımsızlığını 486 yılında kazanmıştır (Françoise Micheau, "Eastern Christianities (Eleventh to Fourteenth Century): Copts, Melkites, Nestorians, and Jacobites", *The Cambridge History of Christianity V: Eastern Christianity*, Michael Angold (ed.), Cambridge 2006, s. 378).

İmparatorluk içerisinde inanç farklılıklarından dolayı ortaya çıkan tartışmalardan rahatsız olan İmparator Marcian, bu farklılıkları gidermek amacıyla, 451 yılında Kadıköy’de bir konsil toplatmıştır. Hıristiyanlarca 4. genel konsil olarak kabul edilen bu konsilde, İsa’nın tam teşekkül etmiş, birbirinden ayrılmaz ancak birbirine de karıştırılamaz iki tabiatı olduğu kabul edilmiş ve Monofizit doktrin reddedilmiştir.¹¹ Bu konsilin kararları, Roma İmparatorluğunun Batı kesimlerinde kabul edilirken Doğu kesimlerinde özellikle de Suriye’de çoğunluk tarafından reddedilmiştir. Kadıköy konsilinde alınan kararlar Hıristiyanlıktaki ilk büyük mezhep ayrılığının başlangıcı olmuştur. Monofizit görüşü, yani teslisin ikinci unsuru olan Oğul İsa’da insani ve Tanrısal tabiatların katışma ve değişme olmaksızın birleşerek tek tabiata dönüştüğünü kabul eden Kiptiler, Ermeniler ve Süryaniler böylece ana kitleden uzaklaşmışlardır. Doğu kilisesi, Batı kilisesi tarafından “Monofizit” diye nitelendirirken, Batı kilisesi, Doğu kilisesi tarafından “Diyofizit” ya da “İmparator taraftarları” anlamında “Melkit” şeklinde adlandırılmıştır.¹² Nitekim küçük düşürücü bir nitelendirme olarak değerlendirdikleri için Kiptiler kendilerini hiçbir zaman “Monofizit” diye adlandırmamışlardır.¹³ Her ne kadar Mısır’da halkın büyük çoğunluğu Kadıköy taraftarlarını baskıcı bir iktidarın temsilcileri olarak görüp ve böylece Bizans idaresine tepki olarak monofizit doktrine sahip çıkmışlarsa da aşağı Mısır ve özellikle de Grek kültürünün hâkim olduğu İskenderiye’de Bizans Kilisesine intisap etmeye devam edenler vardı. Bundan dolayı İskenderiye’de biri Ortodoks Kipti Kilisesini (monofizit) diğeri de Rum Ortodoks Kilisesinin başkanlığını yürüten iki piskopos ortaya çıkmıştır.¹⁴

Kadıköy konsilinin kararlarını resmen destekleyen İmparator Justinien’in karısı Theodora, bu kararlara muhalefet edenlerin arka-

¹¹ Ahmet Hikmet Eroğlu, “Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 41 (2000), s. 313.

¹² Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanları Tarihi*, İstanbul 2005, s. 87. Monofizizmin Eutyches kristolojisi ile karıştırılmaması gerekir. Örneğin Eutyches doktrinini bir sapkınlık olarak gören Kiptiler, insani ve tanrısal olmak üzere İsa’nın iki doğasını açıkça kabul eder, ancak bu doğanın tek bir bünyede karışma, bozulma ve değişme olmadan mistik bir biçimde birleştiğine inanırlar (Atiya, *Doğu Hıristiyanları Tarihi* s. 88).

¹³ Atiya, *Doğu Hıristiyanları Tarihi* s. 76.

¹⁴ Briquel-Chatonnet, “Tout commence à Édesse”, s. 49.

sında durmuş ve sürgünde olan eski İskenderiye patriğine iki monofizit piskopos tayin ettirmiştir. Bunlardan biri Yakup Burdaya'dır (Jacob Baradaeus). 542 yılında Edessa (Urfa)¹⁵ piskoposu olan Burdaya, Doğu Roma İmparatorluğu, Suriye ve Küçük Asya'yı dolaşarak papazlar ve piskoposlar tayin etmiştir. Böylece Suriye'de Kadıköy hiyerarşisine paralel bir hiyerarşi oluşmuş ve bu da bağımsız bir Kilisenin doğuşuna yol açmıştır: "Yakubi Kilise" ya da "Ortodoks Süryani Kilisesi".¹⁶

Bizans ile Pers imparatorlukları arasındaki tampon bölgede yer alan Ermeni Kilisesi de Bizanslılara muhalefetinden dolayı Kadıköy konsilindeki kararları reddetmiş ve 300 tarihi civarında Aydınlatıcı Gregorius tarafından kurulduğu için ona atfen "Gregoryen Ermeni Kilisesi" şeklinde adlandırılmıştır. Fatih Sultan Mehmet, 1462 senesinde Bursa Ermeni piskoposu Ovakim'i bir kısım Ermeni aileleriyle birlikte İstanbul'a getirterek Ermeni Patriği tayin etmiş ve Samatya'daki Sulu Manastır denilen kiliseyi kendilerine patrikhane olarak vermiştir.¹⁷ Bu sosyal organizasyon yapısal olarak reformlar dönemine yani XIX yüzyılın ortalarına kadar olduğu gibi kalmış ve

¹⁵ Romalılar 216 yılında Edessa'yı ele geçirdiklerinde burada yaşayan Hıristiyanlar Sami kökenli bir dil olan Süryanice konuşuyorlardı. Roma İmparatorluğunun Antakya gibi büyük merkezlerinde hâkim olan dil Grekçeydi. Dolayısıyla Edessa'da oluşan Hıristiyan cemaat Grekçe yerine Süryanice konuşuyordu. Bu kültürel atmosfer Edessa'daki Hıristiyanlığın milli bir karaktere sahip oluşuna yol açmıştır (F. Crawford Burkitt, *Early Eastern Christianity*, London 1904, s. 10). 451 Kadıköy konsilinde ortaya çıkan ihtilafları yalnızca doktrinel zeminde değerlendirmek yetersiz görünmektedir. Siyasi ve kültürel etkenlerin bu bölünmelerde önemli bir yer aldığı ortadadır. Plato'nun logos teorisi üzerine bir Kristoloji inşa eden Kadıköy taraftarları ile Yahudi anlayışa daha yakın olan Nestorius taraftarlarının Tanrı'yı beşeri formdan uzak tutma gayretlerinin altında Helenist kültür ile Sami kültürün bir çatışmasını görmek de mümkündür.

¹⁶ Briquel-Chatonnet, "Tout commence à Édesse", s. 48. Şehirlerde İmparatora sadık kalan piskoposlar hâkim olduğu için Yakubi piskoposlar ancak şehirlerin dışındaki manastırlara yerleşebilmişlerdir. Bizans devletinin baskısından dolayı Antakya Yakubi patriği hiçbir zaman şehre girememiştir. Bundan dolayı Süryani Kilisesi, Bizans idaresine karşı muhalefet etmiştir. Müslüman fetihleri sonucunda Bizans boyunduruğundan kurtulan bu Kilise ancak 7. yüzyıldan sonra tam anlamıyla bir gelişim gösterebilmiştir.

¹⁷ Azmi Süslü, Yusuf Hallaçoğlu, "Selçuklulardan Osmanlılar'a Ermeniler", Türk Tarihinde Ermeniler (Temel Kitap), Azmi Süslü ve diğer. (ed.), Ankara 1995, s. 103.

bu tarihten sonra da Ermeni Milleti bölünerek yeni milletler meydana gelmiştir.¹⁸

Fransa'nın tavassutu ile 22 Aralık 1831'de Hagop Çukuryan isimli bir papaz, II. Mahmut tarafından Katolik Ermeni Patriği olarak atanmıştır. Katolik Ermeniler ayrı bir millet olarak tanındığı bu tarih aynı zamanda yaklaşık bir asır sonra millet sistemine son verecek olan sürecin başlangıç noktasını teşkil etmektedir. 1846 yılında İstanbul Ermeni Patriği Çamurcuyan, cemaatinden Protestan olan Ermenileri aforoz etmiştir. Fakat buna rağmen para yardımı ve eğitim kurumlarıyla desteklenen ve teşvik edilen mezhep değiştirme olayları hızlanmıştır. 1850'de Protestan Ermeni cemaat İstanbul'daki Gregoryen Ermeni Patrikhanesinden ayrılmış ve 1859 yılında ayrı bir millet olarak Osmanlı idaresince resmen tanınmıştır.¹⁹ Bu sürecin sonunda, 19. asrın ortalarına kadar bütünlüğünü muhafaza eden Ermeni Milleti, bu dönemden sonra bölünerek üç parça hâline gelmiştir; Gregoryen Ermeni Milleti, Katolik Ermeni Milleti ve Protestan Ermeni Milleti.

Ermeni Apostolik Kilisesi'nin en büyük ruhani lideri, Katolikos unvanını taşımakta ve günümüzde bu görevini Ermenistan'ın Eçmiadzin kentindeki II. Karekin yürütmektedir.²⁰ Ermenistan dışında Rusya, Gürcistan, Fransa, ABD, Lübnan, Suriye, Kanada, Türkiye ve İran'da Ermeni Ortodoks Kilisesine bağlı topluluklar mevcuttur. Türkiye'deki Ermenilerin ruhani lideri İstanbul Ermeni Patriğidir. Şu andaki patrik Mesrob II Mutaşyan'dır. Fakat 2008'de Alzheimer hastalığına yakalanan Mutaşyan hâlen patrik ve başpiskopos olsa da, fiilen tüm görevlerinden çekilmiştir.²¹

Ermeni Katolik Kilisesi Vatikan'a, yani Latin Kilisesine tabii olmasına rağmen kiliselerde icra edilen dini törenlerin dili Ermenice-

¹⁸ Kemal H. Karpat, "Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and Stati in the Post-Ottoman Era", *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Benjamin Braude & Bernard Lewis (ed.), New York 1982, c. I, s. 142-143.

¹⁹ Davut Kılıç, *Osmanlı İdaresinde Ermeniler Arasındaki Dinî ve Siyasî Mücadeleler*, Ankara 2000, s. 164-181; James Thayer Addison, *The Christian Approach to the Moslem. A Historical Study*, New York 1942, s. 87.

²⁰ Michael Papazian, "Armenian Apostolic Church", J. Gordon Melton, Martin Baumann (eds.), *Religions of the World*, 2. Bsk., Santa Barbara 2010, s. 187.

²¹ "The Armenian Apostolic Church", <http://www.cnewa.us/default.aspx?ID=5&pagetypeID=9&sitecode=US&pageno=2>, 14.05.2014.

dir. Bu Kilisenin cemaati günümüzde yoğunluklu olarak Ermenistan, Fransa, ABD, Arjantin, ve Kanada'da yaşamaktadır.²² Ermeni Katolik Kilisesinin şu anki Katolikos-Patriği ise Beyrut'a ikamet eden Nerses Bedros XIX Tarmouni'dir.²³ Bu Kilisenin 2008 yılı rakamlarına göre 540.000 civarında mensubu olduğu tahmin edilmektedir.²⁴

Maruniliğin tarihi ise Yuhanna Marun'un dördüncü yüzyılda manastır hayatını benimseyerek Asi nehri kıyısındaki bölgeye gelişle başlatılmaktadır. Rivayete göre Marun'un manastırına katılan 800 genç keşiş, çevreye dağlararak yeni dini civardaki halka yaymaya çalışmıştır.²⁵ Marunilerin Batılı milletler ve Roma Kilisesi ile doğrudan temasa geçmesi haclı seferleriyle başlamıştır. Ermeniler gibi Maruniler de haclıları kurtarıcılar olarak görmüş ve onları desteklemişlerdir. Bölge coğrafyasını, yollarını, dağlarını, geçitlerini çok iyi bildikleri için hiç tanımadıkları bir muhite giren ilk haclılara kılavuzluk ederek paha biçilmez bir hizmeti yerine getirmişlerdir. Sonraki zamanlarda bunlar, okçu birlikleri kurarak haclıların saflarında Müslümanlara karşı savaşmışlardır. Rivayete göre 1182 yılında 40.000 Maruni "kutsal esinti" ile kitle hâlinde dağdan inerek Antakya'nın Latin patriği Amaury'nin de hazır bulunduğu bir törenle eski "sapkın tek iradeci akideleri"nden dönmüş ve Katolikliği kabul ettiklerini ilan etmişlerdir.²⁶

Kiptiler, İslam orduları Mısır'ı fethettikten sonra dinsel ve siyasal özgürlüklerini ortadan kaldıran Bizans boyunduruğundan

²² J. Gordon Melton, "Armenian Catholic Church", J. Gordon Melton, Martin Baumann (eds.), *Religions of the World*, 2. Bsk., Santa Barbara 2010, s. 189-191.

²³ Bkz. Ermeni Katolik Kilisesi'nin resmi internet sitesi: http://www.armeniancatholic.org/inside.php?lang=en&page_id=21, 14.05.2014; Melton, "Armenian Catholic Church", s. 191.

²⁴ Betty Jane Bailey, J. Martin Bailey, *Who are the Christians in the Middle East?*, Michigan 2003, s. 82. Krş. <http://www.cnewa.org/source-images/Roberson-eastcatholic-statistics/eastcatholic-stat08.pdf>, 14.05.2014.

²⁵ Atiya, *Doğu Hıristiyanları Tarihi*, s. 421-422.

²⁶ Atiya, *Doğu Hıristiyanları Tarihi*, s. 425. Hıristiyan grupların Haclıları desteklemesi ve bazen onların yanında savaşması, daha sonra Moğol istilası döneminde işgalcilere kucak açmasının Müslümanların Hıristiyanlara bakışında önemli bir değişiklik meydana getirmiştir (Bkz. Emmanuel Sivan, "Notes sur la situation des chrétiens à l'époque ayyubide", *Revue de l'histoire des religions*, c. 172, sayı: 2 (1967), s. 117-130).

kurtularak din hürriyetine kavuşmuşlardır.²⁷ Dini özgürlük ortamı sağlayan ve Hıristiyan grupların cemaat düzenine karışmayan İslami idare anlayışından dolayı Melkitler dışındaki diğer Hıristiyan gruplar İslam fetihlerini olumlu karşılamışlardır. Ehl-i Kitap'tan kabul edildikleri için bütün İslam devletlerinin hüküm sürdükleri topraklarda yaşayan Hıristiyanlara zimmî statüsü verilmiş ve cizye adındaki vergi karşılığında can, mal ve namus güvenliği, eğitim, inanç ve ibadet özgürlüğü gibi hakları devletin güvencesi altına alınmıştır.²⁸ Bu anlayış Osmanlı döneminde de devam etmiştir. 632 yılında fethedilen Suriye ve Irak, 651'de İslam topraklarına dâhil edilen İran'da yaşayan Nesturilerin durumunda pek bir değişiklik olmamıştır. Ortodoks Süryani Kilisesi ise Bizans ve Sasani İmparatorlukları zamanındaki baskılardan kurtularak Müslüman idare altında kendi işlerini serbestçe yürütme ve dinini yaşatma imkânına kavuşmuştur.²⁹

²⁷ Atiya, *Doğu Hıristiyanları Tarihi*, s. 101. Müslümanların Mısır'ı fethettikleri 641 yılında İskenderiye'nin monofizit patriği olan Benjamin şöyle dua ediyordu: "Sana şükürler olsun kurtarıcı İsa Mesih'im ki Ortodoks inancının özgürleştiğini, kutsal kiliselerin neşvünema bulduğunu ve Allahsız sapkınların yıkılıp yok olduklarını görmeyi bana nasip ettin." (Mark N. Swanson, *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517)*, New York 2010, s. 5)

²⁸ Bu vergiye karşılık askerlik muaf tutuldukları için Gayrimüslimler ziraat, zanaat ve ticaret gibi alanlarda faaliyetlerini rahatlıkla yürütebilmişler ve zenginleşmişlerdir. Örneğin 19. asrın sonlarına doğru Kayseri'deki ticaretin neredeyse tamamına hâkim olan Gayrimüslimler çok zengindi. Kayseri'deki zengin Ermenilerin çoğu şehrin 6 km güney doğusunda bulunan Talas'ta ikamet ediyor ve şehre sadece günlük işlerini halletmek için gidiyorlardı (Henry C. Barkley, *A Ride Through Asia Minor and Armenia*, London, 1891, s. 148). Bundan dolayı Talas'a, "Kapadokya'nın Versailles"ı adı takılmıştı (Vital Cuinet, *La Turquie D'Asie. Vol. VI: L'Anatolie centrale Angora, Koniah, Adana, Mamouret-ul-Aziz, Sivas*, İstanbul 2001, s. 53). Lübnan Dağı ve etrafından yaşayan Maruniler, Batılı güçlerin desteğiyle zimmilik statüsüne girmeyerek Osmanlı coğrafyasında yaşayan diğer Hıristiyanlardan ayrılmışlardır (Fiona McCallum, "The Maronites in Lebanon: An historical and political perspective", *Eastern Christianity in the modern Middle East*, Anthony O'Mahony, Emma Loosley (eds.), London 2010, s. 28-29).

²⁹ Örneğin bkz. Rubens Duval, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade*, Paris 1892, s. 228. Müslümanların Hıristiyanlara yönelik tutumlarını belirleyen elbette Kuran ve Hz. Peygamber'in uygulamalarıydı. Shedd'in de belirttiği gibi İslam hukukunun ilkelerine uymak zorunda olan Müslümanların Hıristiyanlara karşı zalimce davranması imkânsızdı. Zira İslam böyle bir şeye izin vermemektedir (William A. Shedd, *Islam and the Oriental Churches: Their Historical Relations*, New York 1908, s. 136. Krş. Pierre Rondot, "Le destin des chrétiens d'Orient", *Politique Etrangère*, sayı: 1 (1986), s. 48-49). 1166-1199

VIII. yüzyılda Abbasilerin iktidara gelmesiyle birlikte Nesturilerin altın çağı başlamıştır. Bizansın baskılarından dolayı Sasani İmparatorluğunu sığınan Nesturilerin birçoğu Abbasiler döneminde devlet idaresinde önemli mevkilere gelmişler ve büyük saygınlık kazanmışlardır.³⁰ Bağdat başkent yapıldıktan sonra Süryani patriği de bu yeni başkente yerleşerek halife nezdinde kendi cemaatinin hem dini hem de siyasi temsilcisi konumuna yükselmiştir. XI. yüzyılda ise İskenderiye’de yer alan Kıpti patrikhanesi Kahire’ye taşınmıştır. Hıristiyan dini liderlerle devlet idaresi arasındaki ilişkiler Osmanlı döneminde de aynı düzeyde devam etmiştir.

Doğu Hıristiyanlığının tarihindeki en önemli olaylardan biri de Haçlı seferleridir. Papa II. Urban tarafından günahlarının affedileceği vaadiyle Avrupa’dan hareket eden Hıristiyan orduları, 7 Haziran 1099’da Kudüs’e ulaşmışlardır. Bir aylık muhasaradan sonra 15 Haziran’da ele geçirdikleri Kudüs’teki çocuk, yaşlı, kadın demeden bütün Müslümanlar kılıçtan geçirilmiş sağ kalabilenler ise şehirden kovulmuştur.³¹ Maalouf’un verdiği bilgilere göre bir hafta boyunca Mescid-i Aksa’da öldürülen Müslüman sayısı 70.000’i aşarken haçlıların barbarlığından Yahudiler de nasibini almış, ve onlar da sinagoglara doldurularak diri diri yakılmışlardır.³² Bölgeye yerleşen Frenkler, burada bir Haçlı devleti olarak Kudüs krallığı devletini kurduktan sonra ilk Kudüs kralı olarak Godefroy de Bouillon’u seçmişlerdir. Askalon Muharebesi’nde Fatimileri yenerek Filistin topraklarına iyice yerleşmişlerdir. Bundan bir yıl sonra da Trablus-Şam şehrini ellerine geçiren Frenkler tarafından Trablus kontluğu kurulmuştur.

Yakın Doğu’daki dini ve siyasi dengeleri altüst eden haçlı seferlerinden en büyük zararı, Haçlı devletlerinde sayıları en fazla olan Melkitler görmüştür. Antakya ve Kudüs’ü ele geçiren Haçlılar,

yılları arasında Antakya’da Süryani Ortodoks Kilisesi/Yakubi patriği olan Süryani Mihail’in verdiği bilgilere göre İmparator Heraclius, Kadıköy konsilindeki kararlara tabi olmayan herkesin burun ve kulaklarının kesilmesini, evlerinin yağmalanmasını emretmiştir. Mihail’in ifadesiyle manastırları ve kiliseleri yağmalayan ve işkence eden “Romalıların ellerinden kurtarmak için Tanrı, güney bölgesinden İsmail’in oğullarını [Müslümanları] göndermiştir” (*Chronique de Michel le Syrien*, Jean-Baptiste Chabot (ed. ve çev.), Paris 1901, c. 2., s. 412-413).

³⁰ Micheau, “Eastern Christianities”, s. 378.

³¹ Jean Richard, “Face aux croisés”, *L’histoire*, sayı: 337 (2008), s. 52.

³² Amin Maalouf, *Les croisades vues par les Arabes. La barbarie franque en terre sainte*, Paris 1999, s. 69.

Bizans taraftarı olarak gördükleri Melkit patrikleri ve piskoposları görevden alarak yerlerine Latin patrik ve piskoposlar atamışlardır. Haçlıların diğer Hıristiyan gruplara da pek olumlu yaklaşmadıkları görülmektedir. Haçlılar, Yakubileri ve Kıptilerin Kudüs'e hac etmesini engellediği gibi şehre yaklaşmalarına bile izin vermemiş, bunlara nefretle yaklaşmış ve bunları dinsizlikle suçlamışlardır.

Haçlı seferlerinin diğer bir sonucu ise Latin Kilisesinin, Doğu Kiliselerini daha iyi tanımasına yol açmış olmasıdır. Bu temas sonucunda Latin Kilisesi, ister patrik, ister katolikos olsun, Doğu Hıristiyan grupların liderlerini Roma'nın üstünlüğünü kabul etmeye ikna ederek kiliseleri birleştirmeye teşebbüs etmiştir. 12. yüzyılda başlatılan bu strateji, Dominiken ve Fransiskan misyonerlerin faaliyetleriyle 13. yüzyılda devam etmiştir. Fakat bu yüzyılda ortaya çıkan Moğol istilası ve akabinde Haçlı devletlerinin yıkılışı, bu teşebbüsün akim kalmasıyla sonuçlanmıştır.³³



Harita 1 – Birinci Haçlı Seferinden sonra kurulan haçlı devletleri³⁴

³³ Micheau, "Eastern Christianities", s. 383-384.

³⁴ Bkz. Patrick K. O'Brien (ed.), *Philip's Atlas of World History*, London 2007, s. 35.

Böylece bu çok başarılı olduğu kabul edilen Birinci Haçlı Seferi 1100'lülerin başında Anadolu'nun güneyi, Suriye, Lübnan ve Filistin'de hükümdarları Frenk asıllı olan dört Haçlı devletinin kurulmasına yol açmış oldu: Edessa (Urfa) kontluğu ve Antakya prensliği (1098), Kudüs krallığı (1099), Trablus kontluğu (1102). 1182 yılında Lübnan'daki Maruniler Papa'ya tabi olarak Katolikliği benimsediler.³⁵

1291 yılında Frenklerin kurdukları bu devletler İslam orduları tarafından yeniden fethedilerek bu bölgelerde Müslüman hâkimiyeti sağlanmıştır. Fatih Sultan Mehmet'in 29 Mayıs 1453'te İstanbul'u fethi, daha sonra 1516 yılında Yavuz Sultan Selim'in Mısır'daki Memlûklular üzerindeki zaferinden sonra Doğu Hıristiyanlarının büyük bir kısmı Osmanlı idaresi altına girmiştir. Osmanlı idaresine geçen Ortadoğu coğrafyasında seyahat eden Kapusen tarikatına mensup misyoner Michel Febvre, Osmanlı İmparatorluğunun nüfus bakımından üçüncü büyük şehri olan Halep'teki sosyal yapıyı şu şekilde tasvir etmektedir:

Din, ibadet, dil ve giyinme tarzları birbirinden farklı olan on dört Mezhep ya da Millet vardır. Bunlardan yedisi Kâfir [Infidelles], yedisi de Hıristiyandır. Kâfirler, Türkler ya da Osmanlılardan, Araplardan, Kürtlerden, Yezidilerden, Dürzilerden ve Yahudilerden oluşmaktadır. Türklerde olduğu gibi Yahudiler arasında da dini duygu bakımından birkaç mezhep ya da fırka bulunmaktadır [...] Yedi Hıristiyan mezhep: Rumlar, Ermeniler, Süryaniler, Maruniler, Nesturiler, Kiptiler ve Şemsilerden oluşmaktadır. Bu mezheplerin sadece

³⁵ Richard, s. 55. Peter O'Brien'e göre Avrupa'da keşifler çağının XV. yüzyılda tam olarak Kristof Kolomb'un 1492'te Amerika kıtasına ayak basmasıyla başladığı genellikle kabul edilse de aslında bu dönemi Papa II. Urban'ın 27 Kasım 1095 günü ilk Haçlı seferini emrettiği tarihten başlatmak gerekir. "Sözde İsa uğruna düzenlenen seferler, Akdeniz'in etrafında bilinen dünyanın en önemli bölgesini, yani evrensel medeniyetin merkezi olarak algılanan bölgeyi sömürmekten başka bir şeyi temsil etmiyordu. Uzaktan sömürme çağının ilk dört yüzyılı (paradigmatik Avrupa-merkezcilik tarafından) büyük keşiflerden biri olarak gösterilmiyor çünkü bu dönem, sonraki yüzyıllarda Amerika gibi diğer bölgelerde yapılan keşifler kadar başarılı olmadı. Fakat şurası kesin ki Avrupalılar bu ilk dört yüzyılda bir şey keşfettiler. Keşfettikleri şey, 'daha ileri seviyede olan İslam medeniyeti' karşısındaki mutlak geri kalmışlıklarıydı" (Peter O'Brien, *European Perceptions of Islam and America from Saladin to George W. Bush: Europe's Fragile Ego Uncovered*, New York 2009, s. 47).

aynı ülke ya da şehir içerisinde değil aynı mesken içerisinde dilleri ve dinleri farklı olan Türklerin, Rumların ve Ermeniler iç içe ve birbirleriyle karışmış vaziyette yaşamaları dikkate şayandır.³⁶

Farklı kültürlerin bir arada yaşamasına alışık olmayan bu Batılı seyyahın nazarında Babil kulesini andıran o manzara, 18. yüzyıldan itibaren Osmanlı topraklarını karış karış dolaşan Roma ve Fransa'ya bağlı Katolik misyonerlerin ve bunlardan birkaç yıl sonra gelen Protestan misyonerlerin yoğun faaliyetleri (sağlık hizmetleri, eğitim hizmetleri, basın yayın gibi kültürel hizmetler vs.) sonucunda daha da karmaşık hâle gelmiştir.

Anadolu'ya gelen ilk Protestan misyonerler *British and Foreign Bible Society*'ye mensupturlar. Bu cemiyet, 1804 yılında İzmir'e yerleştikten sonra Anadolu'nun her tarafına misyonerler göndermiş, çok sayıda kitap yayımlatarak bunları yerli halka ücretsiz dağıtmıştır.³⁷ 1818'de *American Board of Commissioners for Foreign Missions*, Ortadoğu'ya bir misyon kurma kararı almış ve bu iş için Pliny Fisk ve Levi Parsons isimli iki misyoneri görevlendirmiştir.³⁸ Bu misyonerler, 1822'de Ortadoğu'ya yönelik faaliyetlerde kullanılacak yayınları neşretmek üzere Malta'da bir matbaa kurmuşlardır. 1824'te iki Ermeni din adamı Protestanlığı kabul etmiş ve bunlar, ilk misyoner okulunu Beyrut'ta açmışlardır. 1831 yılında William Goodell adındaki misyoner Beyrut'tan İstanbul'a gelmiştir.³⁹ Mısır'da misyonerlik faaliyetleri ise *United Presbyterians of America* tarafından 1854 yılında başlatıldıktan sonra 1882 yılından itibaren *Church Missionary Society of England*'in iştirakiyle devam etmiştir.⁴⁰

XIX. yüzyılın sonunda Ortodoksluğu yaymak ve Rusya'nın

³⁶ Michel Febvre, *Théâtre de la Turquie*, Paris 1682, s. 345.

³⁷ Kamuran Gürün, *Ermeni Dosyası*, Ankara 1983, s. 40; Ilias Anagnostakis & Evangelia Balta, *La découverte de la Cappadoce au dix-neuvième siècle*, İstanbul 1994, s. 47, dip. 1.

³⁸ Daniel O. Morton, *Memoir of Rev. Levi Parsons, First Missionary to Palestine*, 2. bask., New York 1830, s. 155; Alvan Bond, *Memoir of the Rev. Pliny Fisk, A.M.: Late Missionary to Palestine*, New York 1977, s. iv; Rufus Anderson, *History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches*, Boston 1872, c. 1, s. 9.

³⁹ E. D. G. Prime, *Forty Years in the Turkish Empire; or, memoirs of Rev. William Goodell, D. D., Late Missionary of the A.B.C.F.M. at Constantinople*, New York 1876, s. 112.

⁴⁰ Charles R. Watson, *Egypt and the Christian Crusade*, New York 1907, s. 150; *A Handbook of Foreign Missions*, London 1888, s. 85.

bölgedeki menfaatlerini gerçekleştirmek üzere Rus misyonerler de faaliyete geçmiş ve böylece Doğu Hıristiyanlarına yönelik Protestan, Katolik ve Ortodoks misyonerler arasında kıyasıya bir yarış başlamıştır. Her ne kadar aralarında önemli farklılıklar bulunsa da değişik misyoner grupların ortak sloganları, Doğu Hıristiyanlarının "geri kalmışlığı" ve bunları "medeniyete" ulaştırarak bunları "yeni den canlandırmak" şeklindeydi. Bu bağlamda değişim ve dönüşümün en etkin aracı olarak düşünülen eğitim ve öğretim faaliyetleri ön planda tutulmuştur.⁴¹ Misyonerlik faaliyetlerinin amacının sadece dini nitelikte olmadığını, misyonerleri destekleyen devletlerin Osmanlı devletini parçalamak için kendi saflarına çektikleri grupları kendi siyasetleri ve kendi çıkarları doğrultusunda kullandıklarını göz önünde bulundurmak gerekir.⁴² Bu siyasetin en bariz göstergesi, misyonerler tarafından açılan okullarda dini aidiyet duygusuyla asırlardır yaşayan Hıristiyan gruplara etnik ve dilsel temele dayalı yeni bir kimlik aşılınmış olmasıdır.⁴³

Misyonerlik faaliyetleri, bütün Hıristiyan grupları kendi aralarında bölmüş, zamanla her bir grubun ana çatısı (Ortodoks) yanında bir Katolik bir de Protestan kolu meydana gelmiştir. XVIII. yüzyıldan itibaren ana Kiliselerinden ayrılan Hıristiyanlar şiddetli itiraz-

⁴¹ Bernard Heyberger, "Le "bon temps" des Ottomans", *L'histoire*, sayı: 337 (2008), s.60.

⁴² Armand Pierre de Cholet'nin verdiği bilgilere göre Fransa'dan gelen Katolik misyonerler, 1884 yılında Kayseri'de bir erkek okulu kurmuşlardır. 1891'de öğrenci mevcudu üç yüz ellinin üzerinde olan bu okulun öğrencilerine, Türkçe derslerinin yanında Fransızca ve Ermenice dersleri de veriliyordu. Fransız Katoliklerin kurdukları okulu ziyaret eden De Cholet'nin ifadeleri, misyonerlerin kurdukları okulların amacını ifşa etmesi bakımından son derece önemlidir: "Kolejde ne kadar az zaman geçirmiş olsalar da [Ermeni çocukları] yine de dilimizi öğrenmiş oluyor ve aynı zamanda efendilerini sevmeyi ve onlara hayranlık duymayı, güzel ülkemizi tanımayı ve onu takdir etmeyi öğreniyorlar. Seyahatim esnasında bu okullarda bize gösterilen sıcak karşılamalar kadar pek az şey beni duygulandırmıştır. Anavatandan binlerce kilometre ötede dilinizin konuşulduğunu birden duymak ve yürekten "Yaşasın Fransa!" diye bağırın bu genç talebelerin çocuksu iltifatları karşısında duygulanmamak elden bile değil. Oysa bunlar öğretmenlerinin verdiği birkaç genel bilgi dışında Fransa'yı pek tanımasalar da zihinsel canlılığını yayarak denizlerin ve dağların ötesinde bunları kendi medeniyetinin nimetlerine iştirak ettiren cömert millete karşı minnettarlıklarını ve muhabbetlerini yüksek sesle ifade ediyorlar" (Armand Pierre de Cholet, *Voyage en Turquie d'Asie. Arménie, Kurdistan et Mésopotamie*, Paris 1892, s. 61-62).

⁴³ Bkz. Heyberger, "Le "bon temps" des Ottomans", s. 61.

lara göğüs gererek Katolik Kiliseler kurmuşlardır: *Kıpti Katolik Kilisesi*, *Keldani* diye de adlandırılan *Şark/Doğu Katolik Kilisesi*, *Süryani Katolik Kilisesi*, *Ermeni Katolik Kilisesi* ve *Melkit Katolik Kilisesi*. Protestanlar ise Osmanlı idaresine yaptıkları baskılar sonucunda 1850 yılında yeni bir Millet statüsünü elde etmişlerdir. Atiya'nın da belirttiği gibi misyonerler ana gruptan kendilerine çekebildiklerinin sayısı nispeten az olmuştur. Fakat bu bölünmelerin ve cemaatten kopuşların bir kez daha cemaat içerisinde ciddi sıkıntılara yol açtığı görülmektedir.⁴⁴

1880'li yıllarda Kayseri'yi ziyaret eden İngiliz demiryolu mühendisi Henry C. Barkley'in naklettiklerine göre:

Anadolu Ermenileri, Ermeni, Katolik ve Protestan olmak üzere kendilerini üç kısma ayırmışlardı. Onlara göre din bir milliyetti. Bu yüzden "Hayır, ben bir Ermeni değilim, ben bir Katoliğim veya Protestanım" türü sözler sıkça duyuluyordu.⁴⁵

Roma Katolik Ermenilerinden ayırt etmek için Gregoryen Ermenilere "kadim Ermeniler" denilirdi.⁴⁶ Türkler için "gâvur" kelimesi ne kadar ağır bir hakaretse, Gregoryen Ermenilere de "Protestan" demek o kadar ağır bir hakaretti. Nitekim kendisi de bir Protestan olan Barkley, bu kelimenin onlara göre en büyük hakaret olduğunu bildiği için Türkiye seyahati esnasında Gregoryen Ermenilerin kendisine "Protestan" demesinden son derece rahatsız olmuştur.⁴⁷

Bu bölünmeler sonucunda Ermeniler arasında meydana gelen gerginliğin boyutlarını diğer taraftan Batılıların Anadolu'yu Türklerden arındırma niyetlerini Barkley şöyle dile getirmektedir:

Eğer Türkler, kısa bir süreliğine ortadan yok olsalar bu üç Hı-

⁴⁴ Spesifik bir örnek olarak Kayseri ele alındığında XIX. yüzyılda ortaya çıkan Katolik Ermeni ve Protestan Ermeni cemaatin her ikisinin toplum nüfusunun toplam Ermeni nüfus içerisindeki oranının hiçbir zaman % 11 geçmediği görülmektedir (Ramazan Adıbelli, "XIX. Yüzyılda Ermeni Milliyetçiliğinin Doğuşunda Misyonerlik Faaliyetlerinin Rolü: Kayseri Örneği", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 26 (2009/1), s. 323).

⁴⁵ Barkley, *A Ride Through Asia Minor and Armenia*, s. 146.

⁴⁶ William F. Ainsworth, *Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea and Armenia*, London 1842, c. I, s. 220.

⁴⁷ Barkley, *A Ride Through Asia Minor and Armenia*, s. 161.

ristiyan cemaatin/mezhebin her biri diğerlerinin boğazını ke-
seceği gerçeği dışında onun [Talas'taki Ermeni Protestan pas-
törün] din değiştirmesi bizlere inandırıcı gelmedi. Türklerin
buradan çıkarılmasının arzu edilecek bir durum olduğundan
hiç de emin değilim.⁴⁸

Misyonerlerin etnik kimlik oluşturma faaliyetlerinin uzantıla-
rından bir diğeri de yeni adlandırmaların üretilmiş olmasıdır. XIX.
yüzyılda İran'daki Nesturiler arasında ilk misyonerlik faaliyetlerini
yürüten Anglikan misyonerler kendilerini "Süryani" olarak adlan-
dıran bu topluluk için "Asurî" terimini kullanmaya başlamışlar-
dır.⁴⁹ Bu etnik kimlik aşılama süreci sonunda bu topluluk mensup-
ları kendilerini "Nesturiler" olarak isimlendirmeyi bırakmışlar ve
eski Asurilerin soyundan geldikleri tezini kabul ettikten sonra ken-
dilerini "Asuriler" şeklinde adlandırmayı tercih etmişlerdir. Fakat
çağdaş Asuriler sadece onlar değillerdir; Süryanî-Ortodoks ya da
Yakubiler ve bazı Süryanîce konuşan Roma Katolikleri ve Protes-
tanlar da Asuri Hıristiyanlar olarak isimlendirilmektedirler.⁵⁰

II. Günümüzde Doğu Hıristiyanları

Mayeur-Jaouen'e göre "Doğu/Şark Hıristiyanları" kavramı, kendi
toplumlarında İslam'ın yükselişinden endişe duyan Avrupalılar
(özellikle Fransızlar) tarafından kullanılan pratik ama modası geç-
miş bir kavramdır. "Doğu/Şark" kavramının kendisi de zihinlerde
Osmanlı İmparatorluğunu, "Şark meselesini" ve Osmanlı İmpara-
torluğunu parçalamak için Avrupa emperyalizmi tarafından amaç
ve gerekçe gösterilen Hıristiyan toplulukların korunması konusunu
çağrıştırmaktadır. 1955 yılında yazdığı *Les Chrétiens d'Orient* adlı ki-
tabında Pierre Rondot, kendi topraklarında ve dağlarında asırlardır
yaşayan ve kadim geleneklerini devam ettiren toplulukları tasvir
edebiliyordu. Fakat aradan yarım asırlık bir zaman geçtikten sonra
artık günümüzdeki Müslümanlar kadar Doğu Hıristiyanları da glo-
bal çağın meydan okumaları ve bunun doğurduğu kimlik problemler-
leriyle karşı karşıyadırlar.⁵¹

⁴⁸ Barkley, *A Ride Through Asia Minor and Armenia*, s. 154.

⁴⁹ Bkz. Isabella L. Bird, *Journey of Persia and Kurdistan*, London 1891, c. 2, s. 237; John
A. McGuckin, "Assyrian Apostolic Church of the East", *The Encyclopedia of East-
ern Orthodox Christianity*, John A. McGuckin (ed.), Oxford 2011, c. 1, s. 55-56.

⁵⁰ Edward Every, "Asuriler", *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 10, sayı: 1
(2005), s. 97.

⁵¹ Catherine Mayeur-Jaouen, "Dans la tourmeme", *L'histoire*, sayı: 337 (2008), s. 63.

Doğu Hıristiyanlığının tarihsel sürecine ana hatlarıyla bakıldığında bu kavram altında toplanmaya çalışılan Hıristiyan grupların bölünmeler sonucunda farklılaştığı ve bundan dolayı da Doğu Hıristiyanlığının monolitik bir yapıdan ziyade bir mozağı andırdığı dikkat çekmektedir. Örneğin *Nesturi Kilisesi*, *Şark/Doğu Kilisesi* ya da diğer bir adıyla *Pers Kilisesi*, zaman içerisinde üç ayrı kiliseye bölünmüştür. *Nesturi Kilisesinin* devamı olan *Apostolik Asur Şark Kilisesinin* reisliğini 1976'dan bu yana Chicago yakınlarındaki Morton Grove'da ikamet eden Mar Dinkha IV yürütmektedir. 1964 yılında Gregoryen takvimin kabulü, patriklerini tayin usulü ve bunların Irak dışında ikameti gibi konulardaki ihtilaftan dolayı 1968 yılında bir bölünme meydana gelmiştir.⁵² Bu bölünme sonucunda ortaya çıkan *Kadim Şark Kilisesinin* başındaki Katolikos-Patrik 1972'den beri Mar Addai II'dir. Patriklik merkezi Bağdat'ta yer almaktadır.⁵³ Nesturi Kilisesinin diğer bir kolu olan *Keldani Katolik Kilisesinin* Patriği, Ocak 2013 tarihinde görev başına getirilen Louis Raphaël I. Sako olmuştur. Bu Kilisenin patrikhanesi de Bağdat'tadır.⁵⁴

Marunilerden sonra Doğu kiliselerinden Katolikliğe geçenleri, Doğu/Şark ya da diğer adıyla Nesturi Kilisesinden ayrılan ve 1551 yılında Keldani Patriği ilan edilen John Sulaka'nın etrafında toplanan grup oluşturmuştur. Bu gelişmeden yaklaşık bir asır sonra Batı Süryanilerinde de bir bölünme meydana gelerek Katolik Süryani Kilisesi ortaya çıkmıştır. On yedinci yüzyılda Halep'te yaşayan Ortodoks Süryanilerden bir grup, 1662 yılında ilk Süryani Katolik patriği unvanını alan Andreas Ahijan adında Katolik bir piskoposa intisap etmişlerdir. Süryani Katolik Patrikhanesi 1783 yılında resmi bir hüviyet kazanarak kurumsallaşmıştır.⁵⁵

Süryani Ortodoks Kilisesi patriği ortaçağdan itibaren Mardin

⁵² John Healey, "'The Church across the Border': the Church of the East and its Chaldaean Branch", *Eastern Christianity in the Modern Middle East*, Anthony O'Mahony, Emma Loosley (eds.), London 2010, s. 49

⁵³ J. Gordon Melton, "Ancient Church of the East", J. Gordon Melton, Martin Baumann (eds.), *Religions of the World*, 2. Bsk., Santa Barbara 2010, s. 110-111.

⁵⁴ J. Gordon Melton, "Chaldean Catholic Church", J. Gordon Melton, Martin Baumann (eds.), *Religions of the World*, 2. Bsk., Santa Barbara 2010, s. 536-537; "Abp. Louis Sako elected Patriarch of the Chaldean Church", <http://www.news.va/en/news/vatican-abp-louis-sako-elected-patriarch-of-the-ch>, 14.05.2014.

⁵⁵ Loosley, "Peter, Paul, and James of Jerusalem", s. 10.

yakınlarındaki Deyrul Zafaran manastırında ikamet ederken, 1933 yılında Suriye'deki Humus şehrinde taşınmış ve 1959 yılında buradan Şam'a taşınmıştır. Süryani Katolik Kilisesi Patrikliği ise Beyrut'ta yer almaktadır.⁵⁶

Nesturi ve Ortodoks Süryani Kilisesi gibi misyonerlik faaliyetleri sonucunda kadim Kıpti Kilisesi de bölünmüştür. Ortodoks Kıpti Kilisesi patriği Shenouda III'ün 17 Mart 2012 tarihindeki ölümü üzerine 4 Kasım 2012'de Kahire'deki Sen Mark Katedralinde düzenlenen bir törenle Tawadros II (Théodore II) yeni patrik (İskenderiye Papası, Tüm Afrika ve Sen Mark Tahtı Patriği) seçilmiştir.⁵⁷ XIX. yüzyıldaki misyonerlik faaliyetleri sonucunda ana kiliseden ayrılanların kurdukları iki kilise ortaya çıkmıştır. *Mısır Evanjelik Kilisesi* diye de adlandırılan Kıpti Evanjelik Kilisesi, Presbiteryen eğilimli Protestan bir Kilisedir.⁵⁸ Bu Kilise, üç yüz binden fazla mensubuyla Yakındoğu'nun en önemli Protestan topluluğunu oluşturmaktadır.⁵⁹ Kıpti Katolik Kilisesi olarak da bilinen Katolik Kıpti Kilisesi, Léon XIII tarafından 1895 yılında kurulmuştur.⁶⁰ Ocak 2013 tarihinden itibaren Kilisenin başındaki patrik, İbrahim Isaac Sidrak'tir (İskenderiye Kıpti Patriği). Merkezi Kahire'de bulunan patrikhane, İskenderiye Patrikhanesi unvanını taşımaktadır.⁶¹ Oysa İskenderiye

⁵⁶ Sebastian Brock, "The Syrian Orthodox Church in the modern Middle East", *Eastern Christianity in the modern Middle East*, Anthony O'Mahony, Emma Loosley (eds.), London 2010, s. 18.

⁵⁷ BBC News, "Bishop Tawadros new pope of Egypt's Coptic Christians", <http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-20192922>, 14.04.2013; Yasmine Saleh, Jean-Philippe Lefief, Tawadros II devient le 118e primat de l'église copte", *Reuters/Nouvel Observateur*, 18/11/2012, <http://tempsreel.nouvelobs.com/monde/20121118.REU0963/tawadros-ii-devient-le-118e-primat-de-l-eglise-copte.html>, 14.05.2014.

⁵⁸ Samuel Habib, "Coptic Evangelical Church", *The Coptic Encyclopedia*, Aziz S. Atiya (ed.), New York 1991, c. 2, s. 603.

⁵⁹ Bailey, Bailey, s. 106. XIX. yüzyılda yoğun bir biçimde yürütülen misyonerlik faaliyetleri bugün dünyanın birçok yerinde olduğu Mısır'da özellikle Protestan misyonerler tarafından devam ettirilmektedir.

⁶⁰ Petro B. T. Bilaniuk, "Coptic Catholic Church", *The Coptic Encyclopedia*, Aziz S. Atiya (ed.), New York 1991, c. 2, s. 601. Kıptilere yönelik misyonerlik faaliyetlerinin tarihsel arka planı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Alastair Hamilton, *The Copts and the West, 1439-1822: The European Discovery of the Egyptian Church*, New York 2006, s. 74 vd.; Charles R. Watson, *Egypt and the Christian Crusade*, New York 1907, s. 130 vd.

⁶¹ J. Gordon Melton, "Coptic Catholic Church", J. Gordon Melton, Martin Baumann (eds.), *Religions of the World*, 2. Bsk., Santa Barbara 2010, s. 794; "Le patriarche

üzerinde hak sahibi olduklarını ileri süren başka patrikler de vardır. İskenderiye’de ikamet eden İskenderiye Ortodoks Kilisesi patriği Théodore II (İskenderiye ve Tüm Afrika Patriği), ile 2000 yılından bu yana Rum-Katolik Melkit Kilisesinin başında bulunan ve Şam’da ikamet eden Grégoire III Laham (Antakya ve Tüm Doğu, İskenderiye ve Kudüs Melkit Patriği) da İskenderiye’nin kendi yetki alanında olduğunu savunmaktadır.⁶²

Doğu Hıristiyanlarının Ortadoğu’daki bugünkü dağılımı hakkında aşağıdaki harita genel bir fikir vermektedir.



Harita 2 – Doğu Hıristiyanlarının Ülkelere Göre Nüfusu⁶³

copte catholique confirmé par Benoît XVI”, <http://www.zenit.org/fr/articles/le-patriarche-copte-catholique-confirme-par-benoit-xvi>, 14.05.2014.

⁶² http://copticchurch.net/topics/pope/pope_tawadros_ii.html, 14.05.2014; Rum-Katolik Melkit Kilisesinin resmi sitesi: <http://www.pgc-lb.org/fre/gregorios/view/biographical-notice>, 14.05.2014.

⁶³ Le Monde, "Carte: les chrétiens d'Orient", http://www.lemonde.fr/europe/infographie/2012/09/18/carte-les-chretiens-d-orient_1760131_3214.html, 14.04.2013. Türkçeye tarafımızdan uyarlanmıştır. Uluslararası din özgürlüğü 2011 raporuna göre Doğu Hıristiyanlarından Türkiye’de Ortodoks Ermeni Kilisesine mensup 60.000, Süryani Ortodoks Kilisesine mensup 10.000 ve Keldani Kilisesine mensup 3.000 kişi yaşamaktadır (Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, “Turkey”, *International Religious Freedom Report for 2011*, <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/#wrapper>, 14.04.2013). Türkiye’de dine dayalı nüfus istatistiği yapılmadığı için ülkedeki Süryani sayısı hakkında kesin bilgi vermek mümkün değildir. Ancak Türkiye’de yaşayan Süryanilerin büyük çoğunluğunun İstanbul’da yaşadığı bilinmektedir. Süryaniler İstanbul dışında başlıca Mardin, Mersin, Diyarbakır, Adıyaman, Elazığ, Ankara, İzmir, Malatya, Şanlıurfa, Gaziantep, Antakya, Antalya ve Adana’da yaşamaktadır. Osmanlı döneminde Patriklik

Bu haritada dikkati çeken ilk şey, Doğu Hıristiyanlarının yaşadıkları Yakın Doğu ülkelerinin –Ermenistan hariç– hepsinin nüfus çoğunluğunun Müslüman oluşudur. Diğer bir husus ise bu coğrafyanın büyük bir bölümünün yalnızca bir asır önce Osmanlı Devletine tekabül etmesiydi. Asırlar boyunca bir idare altında yaşayan, dini, ekonomik ve eğitimsel faaliyetlerinde özgür olan Hıristiyan gruplar, Osmanlının çöküşüyle birlikte kendilerini farklı devletlerde, farklı idareler ve farklı muamelelerle karşı karşıya buldular. Osmanlının çöküşü, bugün bu topraklarda hâlâ bir türlü sağlanamayan huzur ortamının çöküşü anlamına gelmiştir. Huzurlu ortam arayışına giren Hıristiyanların birçoğu buldukları bölgeyi terk etmiş ve birçoğu da yurtdışına göç etmiştir.⁶⁴

Osmanlı İmparatorluğunun yıkılışından sonra XX. yüzyıl boyunca Ortadoğu'daki Hıristiyanların Avrupa, Amerika ya da Avustralya'ya göçleri başlamıştır. Bu göç dalgaları dini nedenlerden ziyade ekonomik gerekçeler ve güvenli bir ortama bulma arayışı çerçevesinde gerçekleşmiştir.⁶⁵ Bir türlü huzur ve istikrara kavuşamayan Ortadoğu coğrafyasındaki savaşlar yüzünden demografik

Merkezi Mardin iken patriklik merkezi bugün Şam'da yer alan Süryani Kadim Kilisesi/Süryani Ortodoks Kilisesine bağlı yirmi metropolitten dördü Türkiye'de yer almaktadır. "Antakya, Tüm Doğu Patriği ve Süryani Ortodoks Kilisesi Genel Ruhani Lideri" unvanını taşıyan Süryani Kadim Kilisesi/Süryani Ortodoks Kilisesi Patriği Mor İğnatius I. Zekka Ayvaz, 21 Mart 2014 tarihinde öldü. Süryani Ortodoks Kilisesi İstanbul metropoliti Tarlabası'ndaki Meryemana Kilisesinde ikamet eden Mor Filuksinos Yusuf Çetin'dir (Nihat Durak, "İstanbul'un Kadim Süryanileri", *Turkish Studies*, c. 8, sayı: 12 (2013), s. 435).

⁶⁴ Örneğin yüzyıl öncesine kadar Patriklik makamları Mardin'de yer alan Süryaniler, Mardin merkez ve çevresinde yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Osmanlı devletinin yıkılışıyla yeni sınırların oluşması ve cemaatin fiziki ve coğrafi yönden bölünmesi, 1980'li yıllardan sonra ortaya çıkan terör gerginliği, Kuzey Irak'taki güvenliğin yokluğu, bölgede yaşayan Süryanilerin başta İstanbul olmak üzere Türkiye'nin muhtelif şehirlerine göç etmelerine sebep olmuştur. Bu göçler yalnızca ülke içinde olmamıştır. Anayurtlarını terk eden Süryaniler arasında Amerika, İsviçre, Almanya, Fransa, Hollanda, Brezilya, Hindistan gibi ülkelere göç edenler de olmuştur (Zeynep Gül Küçük, *Mardin ve Çevresinde Süryaniler*, Yüksek Lisans Tezi, Adana 2008, s. iv).

⁶⁵ Mayeur-Jaouen, "Dans la tourmeme", s. 65. Birinci Dünya Savaşı esnasında tıpkı Ermeniler gibi Süryaniler ve Nesturiler de Rusya, Fransa veya İngiltere gibi dış güçler tarafından tahrik edilerek kendi saflarında Osmanlıya karşı savaşmaları sağlanmıştır. Yüzyıllarca birlikte yaşadıkları Müslümanlara silah çeken ve bunları dış düşmanlarla birlikte katletmişlerdir. Düşman safhalarında yer alan grupların düşmanlar mağlup edilip ülkeden kovulması sonucunda destekçi grupların da aynı kaderi paylaşması kaçınılmazdı (Bkz. Aubrey R. Vine, *The Nestorian*

düzen sürekli değişmektedir. Irak Keldanilerinin ülkelerini terk etmeleri 1980–1988 yılları arasında süren İran-İrak savaşıyla başlamış, Körfez savaşlarıyla (1991 ve 2003) devam etmiştir. O'Mahony'nin verdiği bilgilere göre 1990'da itibaren birçoğu yönetici ve vasıflı elemandan oluşan iki milyona yakın Iraklı ülkesini terk etmiştir. Bunlardan 250.000'i Hıristiyanlardan oluşuyordu. Patriklerin ve piskoposların ülkeyi terk etmeme yönündeki telkinlerine rağmen Avrupa ülkeleri ve A.B.D. bu Hıristiyanlar için yeni vatan olmuştur. Bugün Fransa'da 25.000 civarında Keldani yaşamaktadır. Toplam nüfusları bir milyonu bulan Keldanilerin yarısı Doğu'da yaşarken yarısı da Batı'ya göç etmiştir. Sayıları İsviçre'de 120.000'e ulaşırken ABD'de 400.000'i bulmuştur.⁶⁶ Irak'tan Müslümanlardan ziyade Hıristiyanların göç etmesi hususunu Mayeur-Jaouen, Filistin'de olduğu gibi Hıristiyan nüfusun genel itibariyle daha iyi eğitilmiş olmasına, daha zengin olmasına, uluslararası bağlantılara ve gidecekleri ülkelere daha kolay vize alabilme imkânına sahip olmalarına bağlamaktadır.⁶⁷ Suriye'deki iç savaştan bu ülkede yaşayan Hıristiyanlar da şu tercihten birini yapmak durumunda kalmışlardır: "Ölmek ya da gitmek".⁶⁸

I. Dünya Savaşı'nın sonrasında Irak'ın Osmanlı topraklarından ayrılmasıyla büyük oranda Türkiye dışındaki topraklarda kalan Keldaniler, günümüzde yurtdışında özellikle İran, Irak, Suriye, Lübnan, Hindistan, Rusya, A.B.D ve Avrupa ülkelerinde dağınık bir şekilde yaşamaktadırlar. Ülkemiz topraklarındaki Keldaniler, ise Mardin-İdil, Silopi, Hakkâri-Beytüşşebab, Siirt-Pervari, Uludere, Şırnak başta olmak üzere çoğunlukla Güneydoğu Anadolu'da meskûndular. Ancak bunlar, 1980'lerden itibaren ilk önce İstanbul'a ardından da Avrupa'ya göç etmişlerdir. Keldanilerin Türkiye'deki nüfusları 1989 yılında 4.000–5.000 civarındayken bu sayı Avrupa'ya doğru artan göçle birlikte hızla azalmıştır.⁶⁹

Churches: A concise history of Nestorian Christianity in Asia from the Persian Schism to the Modern Assyrians, London 1937, s. 194 vd.).

⁶⁶ Anthony O'Mahony, "Christianity in Modern Iraq", *International journal for the Study of the Christian Church*, c. 4, sayı: 2 (2004), s. 135; Mayeur-Jaouen, "Dans la tourmeme", s. 64.

⁶⁷ Mayeur-Jaouen, "Dans la tourmeme", s. 65.

⁶⁸ "Mourir ou partir ? Un choix amer pour les Chrétiens de Syrie", <http://www.chretiensdoriant.com/article-mourir-ou-partir-un-choix-amer-pour-les-chretiens-de-syrie-117247817.html>, 14.04.2013.

⁶⁹ Kadir Albayrak, *Keldaniler ve Nasturîler*, Vadi Yay. Ankara 1997, s. 116-119.

Doğu Hıristiyanları ile Katolik Hıristiyanlar arasındaki temel ayrım dil ve litürjideki bazı uygulamaların farklılığından kaynaklanmaktadır. Süryanilerin din dili Sami kökenli bir dil olan Aramicedir. Bu dilde yazılmış Kitab-ı Mukaddes'e de "Peşita" adı verilmektedir. Günümüzde kurumsal bölünmelerin ötesinde çeşitli Süryani Kiliseleri arasındaki ortak noktayı bu kültürel zemin sağlamaktadır. Mısır'da Firavunlar zamanında kalma dilin son safhasını oluşturan Kıptice, Kıpti Kilisesinin kullandığı dildir. Etiyopya'nın Sami kökenli eski dili olan Gez dili ise Etiyopya Kilisesinin dilidir. Sami kültürden gelen Doğu Hıristiyanları Ortodoksların aksine tasvirlerle pek önem vermemektedir. Fakat Grek kültürünün etkisinde kalan Melkitlerde ikonalar önemli bir yere sahiptir. Doğu Hıristiyanlarının diğer bir özelliği ise Katoliklerin aksine haçı çarmıha gerilmiş İsa ile birlikte değil, ölüm üzerindeki zaferi simgeleyen yalın bir haç şeklinde kullanılmalarıdır.⁷⁰

1974 yılında kurulan *Ortadoğu Kiliseleri Meclisi* (İng.: Middle East Council of Churches (MECC); Fr.: *Le Conseil des Églises du Moyen-Orient* (CEMO)), çok sayıdaki farklı Kiliseyi bir masa etrafında toplamıştır. Bu meclisin üyeleri arasında Doğu Ortodoks Kiliseleri (Kıpti Ortodoks Kilisesi, Süryani Ortodoks Kilisesi, Ermeni Ortodoks Kilisesi) yanında Ortodoks Kiliseleri (İskenderiye Patrikliği, Antakya Patrikliği, Kudüs Patrikliği, Kıbrıs Ortodoks Kilisesi), Katolik Kiliseler (Kudüs Latin Patrikliği, Süryani Katolik Kilisesi, Maruni Kilisesi, Keldani Katolik Kilisesi, Melkit Rum Katolik Kilisesi, Katolik Ermeni Kilisesi, Kıpti Katolik Kilisesi) ve çok sayıda Anglikan, Protestan ve Evanjelik Kilise yer almaktadır. Bu meclise, 431 tarihli Efes konsili kararlarını reddeden ve "İki Konsil Kiliseleri" diye adlandırılan Nesturi Kiliseler (Apostolik Doğu Süryani Kilisesi, Kadim Doğu Kilisesi, Ortodoks Malabar Kilisesi) dâhil edilmemiştir.⁷¹

Son dönemde Maruni Kilisesi Ortadoğu'da Katolikliğin kalesi hâline gelmiş, Roma'ya yaklaşarak Doğu'dan ziyade Batı ile bütünleşmiştir.⁷² Marunilerin dünyadaki dağılımına bakıldığında bugün bu dinin müntesiplerinin ortaya çıktığı coğrafyadan çok uzaklara

⁷⁰ Briquel-Chatonnet, "Tout commence à Édesse", s. 50.

⁷¹ MECC'nin resmi İnternet sitesi: http://www.mec-churches.org/member_churches/member_churches.htm, 14.05.2014.

⁷² Atiya, *Doğu Hıristiyanları Tarihi*, s. 419.

dağıldığı ve çoğunluğunun da dış ülkelerde ikamet ettiği görülmektedir. Maruni diasporasının oluşmasındaki en önemli etkenlerden biri 1975 ile 1990 yılları arasındaki Lübnan savaşıdır. 1975–1990 yılları arasında devam eden Lübnan savaşı her ne kadar dini söylemler tarafından beslenmiş ve meşrulaştırılmışsa da bu savaş temelde bir din savaşı değildi. Ülkede yaşayan Hıristiyanlar, tıpkı diğer Lübnanlılar gibi Lübnanlı sıfatıyla bu savaşta büyük acılar çekmişlerdir.⁷³

2011 yılı verilerine göre dünyadaki 3.198.600 Maruniden üçte biri Lübnan'da yaşarken Güney Amerika ülkelerindeki sayısı daha fazladır (Brezilya: 550.000; Arjantin: 750.000; Meksika: 160.000; Venezüella: 25.000). Kuzey Amerika'daki Maruni sayısı 300.000 civarındadır (ABD: 215.000; Kanada: 85.000). Avustralya'da 160.000 Maruni yaşamaktadır.⁷⁴

Lübnan'ın 1943'te bağımsızlığını elde etmesinden bu yana cumhurbaşkanlığın görevi bir Maruni (şu an Michel Sleiman) tarafından yürütülürken genel kurmayın başında da yine bir Maruni bulunmaktadır. Diğer taraftan Lübnan Millet Meclisindeki toplam 128 koltuktan Hıristiyanlara tahsis edilen 64 koltuğun 34'ü Maruni milletvekilleri tarafından doldurulmaktadır.⁷⁵

Lübnan nüfusunun bu bölgede gerçekleşen bölünmeleri yansıtmaktadır: Maruni Kilisesi (Katolik), Antakya Ortodoks Kilisesi (Rum Ortodoks), Rum-Katolik Melkit Kilisesi, Apostolik Ermeni Kilisesi (Ortodoks Ermeni), Ermeni Katolik Kilisesi, Süryani Katolik Kilisesi, Süryani Ortodoks Kilisesi, Roma Katolik Kilisesi (Latin), Katolik Keldani Kilisesi, Protestan Kilisesi, Kıpti Kilisesi.⁷⁶

⁷³ Mayeur-Jaouen, "Dans la tourmeme", s. 63.

⁷⁴ "Statistics",

<http://www.maronite-heritage.com/LNE.php?page=Statistics> 11.04.2013.

⁷⁵ Bkz. McCallum, "The Maronites in Lebanon", s. 35 vd.

⁷⁶ CIA, The World Factbook, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/le.html>, 14.04.2013. Vatikan'ın yıllık neşrettiği *Annuario Pontificio*'nun verilerine 2012 yılı için bütün Doğu Hıristiyanlarının nüfus dağılımı aşağıdaki tabloda gösterilmektedir (Kaynak: <http://www.cnewa.org/source-images/Roberson-eastcath-statistics/eastcatholic-stat12.pdf>, 14.04.2013).

Lübnanlı Hıristiyanların yaşadıkları dramın bir benzerini de Iraklı Hıristiyanlar yaşamıştır ve hâlâ yaşamaktadır. Amerikalıların Irak'ı işgalinden sonra burada yaşayan Hıristiyanlar öncelikle Iraklı oldukları için ve daha sonra bu savaşı bir haçlı seferi atmosferine büründüren işgalci kuvvetlerin manipülasyonları sonucunda düşman saflarında yer alıyormuş gibi gösterilmiş ve bundan dolayı da radikal grupların hedef tahtası hâline getirilmişlerdir. Mısır'daki Kiptiler ülkelerini terk ediyorsa bu, dinlerin kurtarmak için değil, tıpkı Müslüman hemşerileri gibi sefaletten kurtulmak ve kendilerine daha parlak bir istikbal temin etmek içindir. Dolayısıyla Doğu Hıristiyanlarının nüfusundaki düşüşler, bunların içinde yaşadıkları ülkenin istikrarsızlığından kaynaklandığı gibi daha ziyade ekonomik ve pragmatik nedenlere dayanmaktadır. Bundan dolayı Mayeur-Jaouen'in haklı olarak belirttiği gibi Doğu Hıristiyanlarını yalnızca dinsel kimlikleriyle tanımlamak ve yalnızca bu perspektiften anlamaya çalışmak doğru değildir.⁷⁷

20. asrın dönüm noktalarından biri de 1980'li yılların sonunda Komünizmin yıkılışı olmuştur. Bu olay uluslararası siyasette yeni

Kilise Adı	Cemaat Sayısı	Kilise Adı	Cemaat Sayısı
Ermeni Katolik Kilisesi	545.759	Ruteryan Bizans Katolik Kilisesi	647.481
Kıpti Katolik Kilisesi	165.134	Romanya Rum Katolik Kilisesi	663.807
Süryani-Malankara Katolik Kilisesi	436.870	Eski Yugoslavya'daki Rum Katolikler	54.630
Etiyopya/Eritre Katolik Kilisesi	223.606	Rum Bizans Katolik Kilisesi	6.025
Keldani Katolik Kilisesi	534.671	Bulgar Bizans Katolik Kilisesi	10.000
Maruni Katolik Kilisesi	3.261.797	Slovak Rum Katolik Kilisesi	227.682
Süryani-Malabar Katolik Kilisesi	3.920.116	İtalya'daki Bizans Katolik Kilisesi	61.017
Melkit Katolik Kilisesi	1.615.500	Macar Rum Katolik Kilisesi	291.800
Ukrayna Rum Katolik Kilisesi	4.280.767	Arnavut Rum Katolik Kilisesi	3.749
TOPLAM			16.950.411

⁷⁷ Mayeur-Jaouen, "Dans la tourmeme", s. 63.

bir paradigmanın oluşmasına yol açmıştır. 1991 yılında Sovyetler Birliği'nin dağılışından birkaç yıl sonra *Le Monde Diplomatique* gazetesinin Aralık 1994 tarihinde çıkan sayısında kaleme aldığı yazıda *Norwegian Peacebuilding Ressource 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 "yıkma ve yok etme" için yeni bir savaş doktrini oluşturmaktadırlar [...] Bu yüzyılın sonunda tehlikeler, tehditler ve felaketler, "İslami sahadan" gelecektir.⁷⁸

Aguirre'in belirttiği gibi İkinci Dünya Savaşı'nın akabinde ortaya çıkan Soğuk Savaş (1947–1990) döneminde Batı nazarında "külli düşman" Komünizm idi ve bu bir ideolojiden ibaretti. Bu ideoloji, somut bir devlet yani SSCB şeklinde tecessüm etmişti. Oysa İslam 14 yüzyıldan beri var olan, yüz milyonlarca inananı bulunan, medeniyet ve kültür kaynağı bir dindir. Aguirre'in bahsettiği strateji doğrultusunda Batı'da "İslamizm" diye bir kavram icat edilerek İslam, tıpkı Komünizm gibi bir ideolojiye indirgenmeye çalışılmıştır.⁷⁹ Özellikle 11 Eylül 2001 olaylarından sonra dünya çapında yaygınlık kazandırılan bu söylemin yansımaları doğal olarak çoğu

⁷⁸ Mariano Aguirre, "L'Occident en quête d'un « ennemi total »: Guerres de civilisations ? [Bir "Külli Düşman" Arayışında Olan Batı: Medeniyetler Savaşı mı?]", <http://www.monde-diplomatique.fr/1994/12/AGUIRRE/945>, 14.04.2013.

⁷⁹ Bu söylemin Dinler Tarihi alanındaki örneklerinden biri Uluslararası Dinler Tarihi Derneği (International Association for the History of Religions: IAHR) tarafından 24–30 Mart 2005 tarihleri arasında Japonya'nın başkenti Tokyo'da düzenlenen 19. Uluslararası Dinler Tarihi Kongresinde ortaya çıkmıştır. Bremen Üniversitesi öğretim üyelerinden teolog Hans G. Kippenberg'in 27 Mart Pazar günü akşamı verdiği "Gazveye hazırlık: 9/11 Saldırıları'nın Manevî Kılavuzu" konulu konferans, 11 Eylül 2001 olaylarından sonra Batı dünyasında bir kısım çevreler tarafından oluşturulmaya çalışılan yeni bir İslam imajına güzel 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 başlamıştır. Bu sözde bağlantıları

Arap/İslam ülkelerinde yaşayan Doğu Hıristiyanları bağlamında ortaya çıkmıştır. Chitour'un dikkat çektiği gibi Batılı basın-yayın organları Ortadoğu'da yaşayan Arap Hıristiyanları, kendileri de Arap olan Müslüman grupların kurbanları olarak göstermektedirler.⁸⁰

18 Nisan 2011 tarihinde Kahire'nin 270 km güneyinde yer alan Ebu Kurkas'ta Hıristiyanların iki Müslümanı öldürdüğü yönündeki söylenti üzerine bu köyde yaşayan Hıristiyanlara saldırı düzenlenmiş, birkaç ölü, çok sayıda yaralı ve maddi hasar meydana gelmiştir.⁸¹ 31 Aralık 2011 tarihinde ise yeni yıl ayinini icra ettikten sonra İskenderiye'deki El-Kıddısın kilisesinden çıkanlara yönelik intihar saldırısında 21 kişi hayatını kaybetmiştir. El-Kaide suikastı üstlenmiştir. Önceki yıllarda da Mısır'daki Hıristiyanlara yönelik şiddet eylemleri gerçekleştirilmiştir. Örneğin 2006 yılında da İskenderiye'deki üç kilisedeki cemaate karşı saldırı düzenlenmişti. 2010 yılında nüfusunun 3/4'ü Hıristiyan olan Naga Hammadi'de gece ayininden çıkan cemaat otomatik silahlarla taranması sonucunda yedi kişi ölmüş. Beylau'ya göre bu cinayetler, "kin ve ölüm saçanlar, sırf Müslümanlardan oluşan bir Arap dünyası tasavvur edemeyenlerin" eseridir.⁸² Batı'daki bazı İslamofob internet siteleri ve yayın organları, Doğu Hıristiyanlarına karşı topyekûn bir savaş açılmış havası meydana getirmeye çalışmışlar ve bu olayları bir "soykırım"

oluşturmak üzere Alman teolog, farklı yerlerde bulunan ve bu olayları tertipleyen teröristlere ait olduğu iddia edilen dört şüpheli mektuptan hareketle tezini savunmaya çalışmıştır. Kippenberg'e göre bu olaylar, örneği İslam tarihinde sıkça görülen gazvelere benzemekte, dolayısıyla da bu tür şiddet olaylar İslam'dan kaynaklanmaktadır. Özet olarak Kippenberg'e göre "ABD'nin 'Teröre Karşı Savaşı'ndan daha fazlasına ihtiyacımız var: Şiddet eylemlerini mümkün kılan söylemleri ve sosyal oluşumları eleştirel yönden incelemeliyiz" (Ramazan Adıbelli, "XIX. Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi", *Bilimname*, c. 2, sayı: 6 (2004/3), s. 232-235. Konferansın özeti için bkz. Congress Secretariat of the 19th World Congress of IAHR, *Programme*, Tokyo, 2005, s. 29).

⁸⁰ Chems Eddine Chitour, "Les chrétiens d'Orient veulent rester Arabes [Doğu Hıristiyanları Arap Kalmak İstiyor]", http://www.l'expressiondz.com/chroniques/analyses_du_professeur_chitour/160472-%20les-chretiens-d-orient-veulent-rester-arabes.html, 14.04.2013.

⁸¹ "L'Œuvre d'Orient appelle au secours pour les Coptes d'Égypte", <http://www.christianophobie.fr/breves/loeuvre-dorient-appelle-au-secours-pour-les-coptes-degypte>, 14.04.2013.

⁸² Pierre Beylau, "La chasse aux chrétiens", http://www.lepoint.fr/monde/la-chasse-aux-chretiens-06-01-2011-127240_24.php, 14.04.2013.

şeklinde nitelendirecek kadar ileri gitmişlerdir.⁸³ Oysa O'Mahony'nin belirttiği gibi hem Kıptiler kendilerini Mısır'ın ayrılmaz bir parçası olarak görmekte hem de Müslümanlar tarafından bu şekilde görülmektedir.⁸⁴

⁸³ “Vers un génocide des chrétiens d'Orient en Islamie ? [İslamistan'da Doğu Hıristiyanlarının Soykırımına Doğru?]”, <http://ripostelaique.com/Vers-un-genocide-des-chretiens-d.html>, 14.04.2013; “Le temps du génocide des chrétiens en terre d'islam est proche [İslam Topraklarındaki Hıristiyanların Soykırımını Yakın]”, <http://www.dreuz.info/2012/03/le-temps-du-genocide-des-chretiens-en-terre-dislam-est-proche/>, 14.04.2013. Richard Haddad ile Bernard Antony'nin 2005 yılında yayımlanan *Le Génocide des chrétiens d'Orient* [Doğu Hıristiyanlarının Soykırım] başlıklı kitabında tarih boyunca İslam topraklarında yaşayan Hıristiyanların zimmilik statüsünde oldukları ve bunun da ikinci sınıf vatandaşlık ya da yarı kölelik anlamına geldiğini, Doğu Hıristiyanlarının tarihinin kan ve göz yaşlarıyla yazıldığını iddia etmektedir (bkz. <http://www.chire.fr/A-151549-le-genocide-des-chretiens-d-orient.aspx>, 14.04.2013). Yazarlar anakronizm tekniğinden faydalanarak bahsettikleri dönemlerde İspanya'daki Yahudilere ve Müslümanlara ikinci sınıf vatandaşlık bir yana yaşama hakkı bile tanınmadığını unutmış gibiler. Yine Ağustos 1572'de Paris'te başlayıp taşradaki birçok şehirde haftalarca devam eden Saint-Barthélemy katliamında binlerce Protestanların sırf inançlarından dolayı yaşama haklarının ellerinden alınması bunların “ikinci sınıfı vatandaş” oldukları için miydi? Tarihin tanıkları bu iki yazarın görmezden geldikleri hakikatleri gözler önüne sermektedir. 1682 yılında yayımlanan *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comète qui parut au mois de décembre 1680* [Aralık 1680 Tarihinde Yayımlanan Comète Vesilesiyle Sorbonne 'daki Bir Doktora Yazılan Çeşitli Yazılar] adlı eserinde Pierre Bayle, seyyahların, özellikle de Cizvit misyonerlerin rivayetlerine dayanarak şiddetin, bağnazlığın, skandalın ve hoşgörüsüzlüğün hüküm sürdüğü Fransa'yı Türkiye ya da Çin'de yaşayan “dinsizler” (athées) ile karşılaştırmakta ve bunların Roma ya da Paris'te yaşayan Hıristiyanlardan daha temiz bir ahlaka sahip oldukları sonucuna varmaktadır (Xavier De Montclos, *Histoire religieuse de la France*, 2. bsk., Paris 1990, s. 80). Bayle gibi Osmanlı toplumuyla kendi toplumu arasında karşılaştırmalar yapan Voltaire (1694-1778) de Osmanlıların onlarca farklı dini ve mezhebi yan yana yaşatmayı başardığını dile getirdikten sonra “bizde iki din olsa birbirini boğazlar” diyerek “Hıristiyanlığın en çok müsamaha telkin eden din olması gerektiği halde bugüne kadar Hıristiyanların, insanlar arasında en müsamahasızları” olduklarına dikkat çekmektedir (Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, Paris 1829, c. 7, s. 373). Voltaire, *Essai sur les mœurs* (1756) (Örf ve Adetler Üzerin Bir Deneme) adlı eserinde Hıristiyanlığı dünyadaki adaletsizliğin temel nedeni olarak göstermekte ve sosyal düzenin sağlayıcısı olmak bir yana Katolikliğin milletlere zarar verdiğini savunmaktadır (De Montclos, s. 81).

⁸⁴ Anthony O'Mahony, “The Coptic Orthodox Church in modern Egypt”, *Eastern Christianity in the modern Middle East*, Anthony O'Mahony, Emma Loosley (eds.), London 2010, s. 57. Krş. Randall P. Henderson, “The Egyptian Coptic Christians: the conflict between identity and equality”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, c. 16, sayı: 2 (2005), s. 157.

31 Ekim 2010 tarihinde Bağdat'taki Süryani Katolik Sayıdat al-Najat katedralinde El- Kaide'nin Irak'taki kolu tarafından rehine alınması üzerine Amerikan birlikleriyle Irak güvenlik güçlerinin ortaklaşa düzenledikleri operasyonda ikisi papaz olmak üzere 46 kişi hayatını kaybetmişti. Musul piskoposuna göre bu tür eylemlerin asıl amacı Hıristiyanları korkutarak ülkeyi terk etmelerini sağlamaktır.⁸⁵ 2008 yılında Musul'da Hıristiyanlara yönelik şiddetin amacı da şehri Hıristiyanlardan boşaltmaktı. Nitekim de böyle olmuş ve Musul'da yaşayan 400 aile Suriye'ye (Şam ve Halep), 2.500 aile ise (yaklaşık 12.000 kişi) Kuzey Irak'a göç etmiştir.⁸⁶ Meseleye geniş bir perspektiften bakıldığında Beylau'nun iddiasının aksine şiddet olaylarının arkasında yalnızca dini bir motif görmek son derece yanlıştır. 2010 yılında Kırgızistan'da hepsi de Müslüman oldukları hâlde birbirlerine düşürülen Özbeklerle Kırgızlar arasındaki çatışmalar ya da geçen yıl Arakan'daki Müslümanlara yönelik Budist saldırıların arkasında da benzer süreçlerin yer aldığı anlaşılmaktadır.

Aralık 2011 tarihinde Hıristiyanlar için en kutsal mekânlardan biri olan Beytüllahim'deki Milad Kilisesi'nde Kiliseyi 7 Ocak'ta kutlanacak olan Ortodoks Noeli'ne hazırlayan Rum Ortodoks papazları ile Ermeni papazların ellerindeki süpürgelerle tekme tokat kavga etmesi Hıristiyan gruplar arasında da gerginlik olduğunu göstermektedir.⁸⁷

Doğu Hıristiyanlarının ve özellikle de Arap Hıristiyanların ne şekilde olayları değerlendirdiklerini anlama açısından onların konuya nasıl baktıklarına birkaç örnek vermek faydalı olacaktır. Kral II. Hasan Üniversitesinde Felsefe hocası olan Faslı düşünür Abdül İlah Belkeziz, Ortadoğu'daki olayları Hıristiyan-Müslüman çatışması bağlamında izah etmeye çalışanların aksine bu bölgenin jeopolitiği ile ilişkilendirmektedir. Belkeziz'e göre:

Arap Hıristiyanlar, Müslümanlardan eziyet çekmediler çünkü onların [Müslümanların] dini öğretileri bunlara [Hıristiyanlara] kötülük yapılmasını yasaklamakta ve çünkü İs-

⁸⁵ Claire Lesegretain, "Les chrétiens de Bagdad frappés en pleine messe", La Croix, http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Les-chretiens-de-Bagdad-frappes-en-pleine-messe-_NG_-2010-11-02-558096, 14.04.2013.

⁸⁶ "2008: violences à Mossoul", *L'histoire*, sayı: 337 (2008), s. 66.

⁸⁷ Habertürk, "Papazlar kilisede birbirine girdi", <http://www.haberturk.com/dunya/haber/701076-papazlar-kilisede-birbirine-girdi>, 14.04.2013.

lam tarihindeki hoşgörü geleneği onları [Müslümanları] yönlendirecek emsalleri ve örnekleri takdim etmektedir ve çünkü bunlar farklı mezhep ve dinlerden oluşan tek bir milletin çocuklarıdır ve çünkü Hıristiyanlar bu millete ve bu vatanı anlayış, kültür, yaratıcılık ve vatanperverlik modelleri sundular ve de çünkü Müslümanlar da Hıristiyan kardeşlerinden eziyet görmediler. Arap Hıristiyanlar, yabancılardan ve bunların geçmişte olduğu gibi günümüzde de yaptıkları haclı seferlerinden eziyet çektiler ve bedelini çok ağır ödeditiler. Yüzyıllarca yaşadıkları topraklarından ve yurtlarından koparılmalarından daha büyük bir dram olabilir miydi? Siyonist işgal, Yahudileştirme, taciz ve baskı politikaları sonucunda Filistinli Hıristiyanların $\frac{3}{4}$ 'ü topraklarından koparılarak civar ülkelere ve dünyanın dört bir tarafına dağılmıştır. Amerikan-siyonist mühendislik eseri olan sivil savaşın başlamasından ve Lübnan'da muhalif güçler arasında kalan Hıristiyan bölgelerde bölgesel savaşlarla sonuçlanmasından bu yana otuz yedi yılda Lübnanlı Hıristiyanların hemen hemen yarısı göç etmek zorunda kalmıştır. 2003'teki Amerikan istila ve işgalinden sonra yaklaşık iki milyon Iraklı Hıristiyan, topraklarından koparılmıştır. Şimdi Suriye'deki Hıristiyanlardan on binlercesi ülkelerindeki olaylardan dolayı ve rejimi destekledikleri ithamıyla ekstremist/aşırı grupların kurbanı olmaktan korktukları için göç etmektedir... vs.⁸⁸

Loosley'in belirttiği gibi Ortadoğu'daki ve özellikle de Arap ülkelerinde yaşayan yerli Hıristiyanları değerlendirirken bunların, etnik, kültürel, lengüistik ve çoğu zaman da politik açıdan Müslüman komşularıyla paralel bir konumda olduklarına dikkat etmek gerekmektedir. Bu Hıristiyanların, Batı'daki Hıristiyanlarla aynı dini paylaşmış olmaları aynı kültürel özellikleri taşıdıkları anlamına gelmemektedir. Bugün din görevlilerinin evlenmesi, homoseksüel din görevlileri veya kadınların din görevlisi olması gibi sorunlar, Batı'daki Kiliseleri ciddi anlamda meşgul ederken bu tür problemler Doğu Hıristiyanlarının gündeminde yer almamaktadır. Bunların da kendilerine özgü sorunları vardır.⁸⁹

Papa 16. Benediktus'un 8-15 Mayıs 2009 tarihleri arasında hac

⁸⁸ Abdul ilah Belkeziz, "تصاب الأمة بمصائب مسيحييها" [Arap Milleti Hıristiyanlarının Çektiği Acıyı Çekiyor]", <http://www.alkhaleej.ae/portal/5757eb28-3b90-4656-9171-e80f28e442d5.aspx>, 14.04.2013.

⁸⁹ Loosley, "Peter, Paul, and James of Jerusalem", s. 11.

için kutsal toprakları ziyareti ortaya konulan tepkiler, Arap dünyasındaki Hıristiyanların bir kısmına duygu ve düşüncelerini dış vurma fırsatı doğurmuştur. Bu ziyaret çerçevesinde İsrail'e uğrayan Papa'ya Lübnanlı Maruni gazeteci Hayat al Huwik Atia şöyle sitem etmektedir:

Papa Hazretleri! Biliniz ki biz Arap Hıristiyanları hiçbir şekilde azınlık değiliz. Çünkü biz, İslam gelmeden önce Arap Hıristiyanlar idik, İslam'dan sonra da Arap Hıristiyanlar olmaya devam ediyoruz. Aradığımız tek savunma, bizi topraklarımızdan koparmayı ve giderek ekmek ve şerefimizi Batı'nın kaldırımlarında dilenmemizi amaçlayan Batılı plandan nasıl korunacağımızdır.⁹⁰

14-16 Eylül 2012 tarihleri arasında Papa XVI. Benediktus'un Lübnan ziyareti vesilesiyle Lübnanlı entelektüel Joumana Haddad, kaleme aldığı "Sayın Papa, Sana Hoşgeldin Demiyorum!" başlıklı yazısında Vatikan'ın çifte standartlı politikalarını ve hipokrit tavırlarını on noktada sorgulamakta ve bundan duyduğu rahatsızlığı dile getirmektedir:

Eminim ki size en sade şekilde konuşmamda bir mahzur görmezsiniz; zira fikirlerinizi ve sözlerinizi yaymakla kendinizi muvazafı gördüğünüz modeliniz İsa, yüksek tevazua sahip bir insandı. Gucci marka güneş gözlükleriniz, yaldızlı cübbeleriniz, göz kamaştırıcı külahlarınız beni aldatamıyor. Ne de olsa siz fakirlik yemini ettiniz ve eminim ki İsa'nın giydiği mütevazı elbise ve sade çarıklarla dolaşmaya bayılırdınız. Lakin siz, düşmanlarınızı zenginlik ve gücünüzle etkilemek için bu şaşalı şeyleri taşımak "zorundasınız". Ne de olsa para, göz korkutur, değil mi? İçinde yaşadığımız modern ormanın kanunu bu....⁹¹

Cezayir Politeknik Okulu hocalarından Chems Eddine Chitour ise olayları daha genel perspektiften değerlendirmekte ve global çağın hakim paradigması açısından bakarak sahnelenen olayların perde arkasını görmek gerektiğini telkin etmektedir:

⁹⁰ Hayat al Huwik Atia, "Lettre ouverte des Chrétiens arabes du Machrek à Sa Sainteté le Pape [Maşrik'teki Arap Hıristiyanlarından Papa Hazretlerine Açık Mektup]" , http://www.alterinfo.net/Lettre-ouverte-des-Chretiens-arabes-du-Machrek-a-Sa-Saintete-le-Pape-par-Hayat-al-Huwik-Atia_a32689.html,14.04.2013.

⁹¹ Joumana Haddad, "Cher pape, je ne te dis pas bienvenue", <http://www.courrierinternational.com/article/2012/09/14/cher-pape-je-ne-te-dis-pas-bienvenue>, 14.04.2013.

Hıristiyanların kaderi, Batı'yı diğer projelerini -enerji kaynaklarına el koyma- gerçekleştirmesine yaradığı ölçüde ilgilendirmektedir [...] Sürekli müdahaleler daha önce var olmayan bu daimi gerilimi beslemektedir. Yeni fetihler peşinde koşan bir Kilise ile yıkıcı bir Batı'nın Ortadoğu'daki toplumların yüzyıllar boyunca oluşturdukları kültürel ve dini "den-geleri" tamamen yok etmesinden korkulur. Urban II adındaki biri tarafından başlatılan din savaşlarını bir bakıma devam ettiren bu yeni fitne (kaos) skandalı karşısında kayıtsız kalabilir miyiz? Her nereden gelirse gelsin şiddeti reddettiğimizi dile getirmeli ve tanıklık etmeliyiz. Bırakın onca talih-sizliğin bitkin hâle düşürdüğü bu Arap toplumları kendi kimliklerini muhafaza etsinler ve bu meçhul zamanlarda tek Tanrı olarak kendisini kabul ettiren "Money-théisme" adına sekülerleşme riskiyle git gide karşı karşıya gelen Batılı toplumların yoksun oldukları Kitabî dinlerdeki manevî yardımı yeniden bulsunlar.⁹²

Sonuç

Hıristiyanlığın ortaya çıktığı ve yayıldığı ilk zamanlarda Ortadoğu coğrafyası iki devlet arasında paylaşılmıştı: Batı'da Roma İmparatorluğu (Anadolu, Suriye, Filistin, Kuzey Arabistan, Mısır) ve Doğu'da Part İmparatorluğu (Mezopotamya, İran, İran Körfezi) yer almaktaydı. III. ve IV. yüzyıllarda dönemin bu iki büyük gücü Bizans İmparatorluğu ve Sasani İmparatorluğu şekline dönüşseler de temel jeopolitik ve bu coğrafyada yaşayan Hıristiyanların durumunda ciddi bir değişiklik yaşanmamıştır. Bizans İmparatorluğunun Hıristiyanlığı devlet dini hâline getirmesi, diğer bütün dinleri yasaklaması ve resmi teolojiyi bütün Hıristiyanlara empoze etmesi sonucunda bölünmeler meydana gelmiş ve resmi dogmayı kabul etmeyenler Sasani İmparatorluğuna sığınmak zorunda kalmışlardır.

7. yüzyılda başlayan İslam fetihleri ve bunun akabinde bölgeye yerleşen Selçuklu ve daha sonra Osmanlı devletleri Bizans ve Sasanilerin hüküm sürdükleri toprakları fethederek burada yaşayan Hıristiyanların de yeni idarecisi hâline gelmiştir. Bu süreç, bölünen

⁹² Chems Eddine Chitour, "Les chrétiens d'Orient veulent rester Arabes [Doğu Hıristiyanları Arap Kalmak İstiyor]", <http://metamag.fr/imprimer-metamag-964-POUR-LA-PAIX-AU-MOYEN-ORIENT-Les-chretiens-d-Orient-veulent-rester-Arabes.html>, 14.04.2013; Chems Eddine Chitour, "La tragédie des Chrétiens d'Orient : La responsabilité de l'Occident [Doğu Hıristiyanlarının Trajedisi: Batı'nın Sorumluluğu]", <http://www.mondialisation.ca/la-trag-die-des-chr-tiens-d-orient-la-responsabilit-de-l-occident/21884>, 14.04.2013.

Doğu Hıristiyanlığını ilk kez tek bir coğrafya ve tek bir idari çatı altında birleştirmiştir.

Osmanlı döneminde oluşturulan *Millet* sistemi, Hıristiyan gruplara inanç, ibadet, eğitim, ticaret, seyahat konularında özgürlük tanıyarak bu grupların sadece kendi varlıklarını değil, kültürel kimliklerinin muhafazasını da sağlamıştır. Osmanlı Devletinin iyice zayıfladığı XVIII. ve XIX. yüzyıllarda gerçekleştirilen misyonerlik faaliyetleri sonucunda bütün Hıristiyan gruplar bölünmüştür. XX. yüzyılda Osmanlı Devletinin çöküşü ve Osmanlı coğrafyasında yaşayan Hıristiyanların bu bölünmüşlüğüne bir de coğrafi bölünmüşlükler eklenmiştir.

Ortadoğudaki istikrarsızlık, 1975'te başlayıp 1990 yılına kadar süren Lübnan iç savaşı, 1980–1988 arasında yapılan İran-İrak savaşı, Birinci Körfez Savaşı (1990–1991), 2003 yılında A.B.D.'nin başını çektiği koalisyon ülkelerince başlatılan "İrak'ı Özgürleştirme Operasyonu", 2010 yılında başlayan Arap Baharı ve 2011 yılında başlayan Suriye "İç Savaşı" doğal olarak bu coğrafyada yaşayan Hıristiyanların demografik yapısını ciddi biçimde etkilemiştir. Bugün Ortadoğu'daki Kiliselere mensup olup dış ülkelere göç edenlerin sayı, Ortadoğu'da yaşayanların sayısından daha fazladır.

Bu tablo karşısında söz konusu coğrafyada 13 asır hâkimiyet süren bir paradigmanın yok olmasıyla birlikte huzur ve istikrarın da yok olduğunu görmemek elden değildir. Bugün "Doğu Hıristiyanlarından" bahsedebilmemiz bile bu paradigmanın bir sonucudur. Neden 9 yüzyıldan daha uzun bir süre yaşadıkları Endülüs topraklarında (711–1614) bugün bir tek Müslüman göremiyoruz? Neden biz de "Batı Müslümanlarından" bahsedemiyoruz?

Komünizmin yıkılışıyla birlikte bu paradigmaya, Mandel ve Jameson gibi bilim adamlarının "Kapitalizmin son safhası"⁹³ (late capitalism) diye nitelendirdikleri ve günümüz dünyasına tamamen hâkim olma yolunda hızla ilerleyen tüketim ideolojisinin temelini oluşturan bu paradigma tarafından 1990'ların başından itibaren açıkça savaş ilan edilmiştir. Bu, bir tarafta insanı ve insani değerleri ön planda tutarak evrensel bir düşünce oluşturmaya çalışan mono-teist bir paradigma ile belirli bir birey, bir zümre ya da topluluğun çıkar ve refahını her şeyden önde gören bu uğurda da hiçbir engel

⁹³ Bkz. Ernest Mandel, *Late Capitalism*, 2. bsk., London 1976; Fredric Jameson, *Post-modernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham 1991.

tanımayan, Chitour'ın deyimiyle "Money-teist" bir paradigmanın karşı karşıya gelişidir.

Doğu Hıristiyanları da bugün "Money-teist"lerin kurbanı olduklarını fark etmekte ve artık kendilerinin Batılı çıkarların birer aracı olarak görülmesini istememektedirler.⁹⁴ Bunlar da huzur ve mutluluk içerisinde insanca yayabilecekleri ortam arayışındadırlar. Fakat insanı bir "meta"⁹⁵ gibi gören hâkim paradigmanın işgal ettiği bir dünyada böyle bir ortamı bulmanın ne derece mümkün olduğunu enine boyuna sorgulamak gerekmektedir.

Kaynakça

- "2008: violences à Mossoul", *L'histoire*, sayı: 337 (2008), s. 66.
- Addison, James Thayer, *The Christian Approach to the Moslem. A Historical Study*, New York 1942.
- Adıbelli, Ramazan, "XIX. Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi", *Bilimname*, c. 2, sayı: 6 (2004/3), s. 225-238.
- _____, "XIX. Yüzyılda Ermeni Milliyetçiliğinin Doğuşunda Misyonerlik Faaliyetlerinin Rolü: Kayseri Örneği", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 26 (2009/1), s. 313-332.
- Ainsworth, William F., *Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea and Armenia*, c. I, London 1842.
- Albayrak, Kadir, *Keldaniler ve Nasturiler*, Ankara 1997, s. 116-119.
- Anagnostakis, Ilias & Evangalia Balta, *La découverte de la Cappadoce au dix-neuvième siècle*, İstanbul 1994.
- Anderson, Rufus, *History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches*, c. 1, Boston 1872.
- Atiya, Aziz S., *Doğu Hıristiyanları Tarihi*, İstanbul 2005.
- Bailey, Betty Jane, J. Martin Bailey, *Who are the Christians in the Middle East?*, Michigan 2003.
- Barkley, Henry C., *A Ride through Asia Minor and Armenia*, London, 1891.
- Bauman, Zygmunt, *Consuming Life*, Cambridge 2007.
- Bilaniuk, Petro B. T., "Coptic Catholic Church", *The Coptic Encyclopedia*, Aziz S. Atiya (ed.), New York 1991, c. 2, s. 601-602.
- Bird, Isabella L., *Journey of Persia and Kurdistan*, c. 2, London 1891.
- Bond, Alvan, *Memoir of the Rev. Pliny Fisk, A.M.: Late Missionary to Palestine*, New York 1977.

⁹⁴ Bkz. Loosley, "Peter, Paul, and James of Jerusalem", s. 12.

⁹⁵ Bkz. Zygmunt Bauman, *Consuming Life*, Cambridge 2007.

- Brock, Sebastian, "The 'Nestorian' Church: A Lamentable Misnomer", *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, c. 78, sayı: 3 (1996), s. 23-35.
- _____, "The Syrian Orthodox Church in the modern Middle East", *Eastern Christianity in the modern Middle East*, Anthony O'Mahony, Emma Loosley (eds.), London 2010, s. 13-24.
- Catherine Mayeur-Jaouen, "Dans la tourmente", *L'histoire*, sayı: 337 (2008), s. 62- 67.
- Chronique de Michel le Syrien*, Jean-Baptiste Chabot (ed. ve çev.), c. 2, Paris 1901.
- Congress Secretariat of the 19th World Congress of IAHR, *Programme*, Tokyo, 2005.
- Cuinet, Vital, *La Turquie D'Asie. Vol.VI: L'Anatolie centrale Angora, Koniah, Adana, Mamouret-ul-Aziz, Sivas*, Istanbul 2001.
- De Cholet, Armand Pierre, *Voyage en Turquie d'Asie. Arménie, Kurdistan et Mésopotamie*, Paris 1892.
- De Montclos, Xavier, *Histoire religieuse de la France*, 2. bsk., Paris 1990.
- Durak, Nihat, "İstanbul'un Kadim Süryanileri", *Turkish Studies*, c. 8, sayı: 12 (2013), s. 427-441.
- Duval, Rubens, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade*, Paris 1892.
- Dvornik, Francis, *Konsiller Tarihi. İznik'ten II. Vatikan'a*, Ankara 1990.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet, "Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 41 (200), s. 309-325.
- Eusebius, *Life of Constantin*, Oxford 1999.
- Every, Edward, "Asuriler", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 10, sayı: 1 (2005), 97-106.
- Febvre, Michel, *Théâtre de la Turquie*, Paris 1682.
- Gürün, Kamuran, *Ermeni Dosyası*, Ankara 1983.
- Habib, Samuel, "Coptic Evanjelical Church", *The Coptic Encyclopedia*, Aziz S. Atiya (ed.), New York 1991, c. 2, s. 603-604.
- Hamilton, Alastair, *The Copts and the West, 1439-1822: The European Discovery of the Egyptian Church*, New York 2006.
- Henderson, Randall P., "The Egyptian Coptic Christians: the conflict between identity and equality", *Islam and Christian-Muslim Relations*, c. 16, sayı: 2 (2005), s. 155-166.
- Heyberger, Bernard, "Le "bon temps" des Ottomans", *L'histoire*, sayı: 337 (2008), s. 56-61.

- Jameson, Fredric, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham 1991.
- Jenkins, Philip, *The Lost History of Christianity: The Thousand-Year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa, and Asia--and How It Died*, San Francisco 2008.
- John Healey, "'The Church across the Border': the Church of the East and its Chaldaean Branch", *Eastern Christianity in the modern Middle East*, Anthony O'Mahony, Emma Loosley (eds.), London 2010, s. 41-55.
- Karpat, Kemal H., "Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era", *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Benjamin Braude & Bernard Lewis (ed.), c. I, New York 1982.
- Kılıç, Davut, *Osmanlı İdaresinde Ermeniler Arasındaki Dinî ve Siyasî Mücadeleler*, Ankara 2000.
- Küçük, Zeynep Gül, *Mardin ve Çevresinde Süryaniler*, Yüksek Lisans Tezi, Adana 2008.
- Labourt, J., *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, 1904.
- Levçenko, M. V., *Kuruluşundan Yıkılışına Kadar Bizans Tarihi*, İstanbul 1999.
- Loosley, Emma, "Peter, Paul, and James of Jerusalem: The Doctrinal and Political Evolution of the Eastern and Oriental Churches", *Eastern Christianity in the modern Middle East*, Anthony O'Mahony, Emma Loosley (eds.), London 2010, s. 1-12.
- Maalouf, Amin, *Les croisades vues par les Arabes. La barbarie franque en terre sainte*, Paris 1999.
- Mandel, Ernest, *Late Capitalism*, 2. bsk., London 1976.
- Mayeur-Jaouen, Catherine, "Dans la tourmente", *L'histoire*, sayı: 337 (2008), s. 62-67.
- McCallum, Fiona, "The Maronites in Lebanon: An historical and political perspective", *Eastern Christianity in the modern Middle East*, Anthony O'Mahony, Emma Loosley (eds.), London 2010, s. 25-40.
- McGuckin, John A., "Assyrian Apostolic Church of the East", *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, John A. McGuckin (ed.), Oxford 2011, c. 1, s. 55-60.
- Melton, J. Gordon, "Ancient Church of the East", Gordon Melton, Martin Baumann (eds.), *Religions of the World*, 2. Bsk., Santa Barbara 2010, s. 110-111.
- _____, "Armenian Catholic Church", J. Gordon Melton, Martin Baumann (eds.), *Religions of the World*, 2. Bsk., Santa Barbara 2010, s. 189-191.
- _____, "Chaldean Catholic Church", Gordon Melton, Martin Baumann (eds.), *Religions of the World*, 2. Bsk., Santa Barbara 2010, s. 536-537.

- _____, "Coptic Catholic Church", J. Gordon Melton, Martin Baumann (eds.), *Religions of the World*, 2. Bsk., Santa Barbara 2010, s. 793-794.
- Micheau, Françoise, "Eastern Christianities (Eleventh to Fourteenth Century): Copts, Melkites, Nestorians, and Jacobites", *The Cambridge History of Christianity V: Eastern Christianity*, Michael Angold (ed.), Cambridge 2006, s. 373-403.
- Morton, Daniel O., *Memoir of Rev. Levi Parsons, First Missionary to Palestine*, 2. bsk., New York 1830.
- O'Brien (ed.), Patrick K. *Philip's Atlas of World History*, London 2007.
- O'Brien, Peter, *European Perceptions of Islam and America from Saladin to George W. Bush: Europe's Fragile Ego Uncovered*, New York 2009.
- O'Mahony, Anthony, "The Coptic Orthodox Church in modern Egypt", *Eastern Christianity in the modern Middle East*, Anthony O'Mahony, Emma Loosley (eds.), London 2010, s. 56-77.
- _____, "Christianity in Modern Iraq", *International journal for the Study of the Christian Church*, c. 4, sayı: 2 (2004), s. 121-142.
- Papazian, Michael, "Armenian Apostolic Church", J. Gordon Melton, Martin Baumann (eds.), *Religions of the World*, 2. Bsk., Santa Barbara 2010, s. 186-188.
- Prime, E. D. G., *Forty Years in the Turkish Empire; or, memoirs of Rev. William Goodell, D.D., Late Missionary of the A.B.C.F.M. at Constantinople*, New York 1876.
- Richard, Jean, "Face aux croisés", *L'histoire*, sayı: 337 (2008), s. 52-55.
- Rondot, Pierre, "Le destin des chrétiens d'Orient", *Politique Etrangère*, sayı: 1 (1986), s. 47-62.
- Schaff, Philip, *History of the Christian Church*, c. 1, Michigan 1955.
- Shedd, William A., *Islam and the Oriental Churches: Their Historical Relations*, New York 1908.
- Sivan, Emmanuel, "Notes sur la situation des chrétiens à l'époque ayyubide", *Revue de l'histoire des religions*, c. 172, sayı: 2 (1967), s. 117-130.
- Süslü, Azmi, Yusuf Hallaçoğlu, "Selçuklulardan Osmanlılar'a Ermeniler", *Türk Tarihinde Ermeniler (Temel Kitap)*, Azmi Süslü ve diğer. (ed.), Ankara 1995
- Swanson, Mark N., *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517)*, New York 2010.
- The Religious Tract Society, *A Handbook of Foreign Missions*, London 1888.
- Vine, Aubrey R., *The Nestorian Churches: A concise history of Nestorian Christianity in Asia from the Persian Schism to the Modern Assyrians*, London 1937.
- Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, c. 7, Paris 1829.
- Watson, Charles R., *Egypt and the Christian Crusade*, New York 1907.

- Wigram, W. A., *An Introduction to the History of the Assyrian Church 100-640 A.D.*, New York 1910.
- Williams, Rowan, *Arius: Heresy and Tradition*, Cambridge 2001.

İnternet Kaynakları

- “Abp. Louis Sako elected Patriarch of the Chaldean Church”,
<http://www.news.va/en/news/vatican-abp-louis-sako-elected-patriarch-of-the-ch>, 14.05.2014.
- “An Introduction to the World Council of Churches”,
<http://www.oikoumene.org/en/about-us/about-us/wcc-intro-brochure>, 14.05.2014.
- “Le temps du génocide des chrétiens en terre d’islam est proche [İslam Topraklarındaki Hıristiyanların Soykırımı Yakın]”,
<http://www.dreuz.info/2012/03/le-temps-du-genocide-des-chretiens-en-terre-dislam-est-proche/>, 14.04.2013.
- “L’Œuvre d’Orient appelle au secours pour les Coptes d’Égypte”,
<http://www.christianophobie.fr/breves/loeuvre-dorient-appelle-au-secours-pour-les-coptes-degypte>, 14.04.2013.
- “Mourir ou partir ? Un choix amer pour les Chrétiens de Syrie”,
<http://www.chretiensdorient.com/article-mourir-ou-partir-un-choix-amer-pour-les-chretiens-de-syrie-117247817.html>, 14.04.2013.
- “Statistics”, <http://www.maronite-heritage.com/LNE.php?page=Statistics>.
11.04.2013.
- “Vers un génocide des chrétiens d’Orient en Islamie ? [İslamistan’da Doğu Hıristiyanlarının Soykırımına Doğru?]”,
<http://ripostelaique.com/Vers-un-genocide-des-chretiens-d.html>,
14.04.2013.
- Aguirre, Mariano, “L’Occident en quête d’un « ennemi total »: Guerres de civilisations ? [Bir “Külli Düşman” Arayışında Olan Batı: Medeniyetler Savaşı mı?]”, <http://www.monde-diplomatique.fr/1994/12/AGUIRRE/945>, 14.04.2013.
- Atia, Hayat al Huwik, “Lettre ouverte des Chrétiens arabes du Machrek à Sa Sainteté le Pape [Maşrik’teki Arap Hıristiyanlarmdan Papa Hazretlerine Açık Mektup]”, http://www.alterinfo.net/Lettre-ouverte-des-Chretiens-arabes-du-Machrek-a-Sa-Saintete-le-Pape-par-Hayat-al-Huwik-Atia_a32689.html,14.04.2013.
- BBC News, “Bishop Tawadros new pope of Egypt’s Coptic Christians”,
<http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-20192922>,
14.04.2013.

Belkeziz, Abdul ilah, "تصاب الأمة بمصاب مسيحييها" [Arap Milleti Hristiyanlarının Çektiği Acıyı Çekiyor]", <http://www.alkhaleej.ae/portal/5757eb28-3b90-4656-9171-e80f28e442d5.aspx>, 14.04.2013.

Beylau, Pierre, "La chasse aux chrétiens", http://www.lepoint.fr/monde/la-chasse-aux-chretiens-06-01-2011-127240_24.php, 14.04.2013.

Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, "Turkey", *International Religious Freedom Report for 2011*, <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/#wrapper>, 14.04.2013.

Chitour, Chems Eddine, "Les chrétiens d'Orient veulent rester Arabes [Doğu Hristiyanları Arap Kalmak İstiyor]", http://www.lexpressiondz.com/chroniques/analyses_du_professeur_chitour/160472-%20les-chretiens-d-orient-veulent-rester-arabes.html, 14.04.2013.

Chitour, Chems Eddine, "La tragédie des Chrétiens d'Orient : La responsabilité de l'Occident [Doğu Hristiyanlarının Trajedisi: Batı'nın Sorumluluğu]", <http://www.mondialisation.ca/la-trag-die-des-chr-tiens-d-orient-la-responsabilit-de-l-occident/21884>, 14.04.2013.

Chitour, Chems Eddine, "Les chrétiens d'Orient veulent rester Arabes [Doğu Hristiyanları Arap Kalmak İstiyor]", <http://metamag.fr/imprimer-metamag-964-POUR-LA-PAIX-AU-MOYEN-ORIENT-Les-chretiens-d-Orient-veulent-rester-Arabes.html>, 14.04.2013.

CIA, The World Factbook, <https://www.cia.gov/librarv/publications/the-world-factbook/geos/le.html>, 14.04.2013.

Habertürk, "Papazlar kilisede birbirine girdi", <http://www.haberturk.com/dunya/haber/701076-papazlar-kilisede-birbirine-girdi>, 14.04.2013.

Haddad, Joumana, "Cher pape, je ne te dis pas bienvenue", <http://www.courrierinternational.com/article/2012/09/14/cher-pape-je-ne-te-dis-pas-bienvenue>, 14.04.2013.

http://copticchurch.net/topics/pope/pope_tawadros_ii.html, 14.05.2014.

<http://www.cnewa.org/source-images/Roberson-eastcath-statistics/eastcatholic-stat08.pdf>, 14.05.2014.

<http://www.pgc-lb.org/fre/gregorios/view/biographical-notice>, 14.05.2014.

Le Monde, "Carte: les chrétiens d'Orient", http://www.lemonde.fr/europe/infographie/2012/09/18/carte-les-chretiens-d-orient_1760131_3214.html, 14.04.2013.

Türkçe'ye tarafımızdan uyarlanmıştır.

Lesegretain, Claire, "Les chrétiens de Bagdad frappés en pleine messe", La Croix, http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Les-chretiens-de-Bagdad-frappes-en-pleine-messe-_NG_-2010-11-02-558096, 14.04.2013.

Ramazan ADIBELLİ

Saleh, Yasmine, Jean-Philippe Lefief, Tawadros II devient le 118e primat de l'église copte", *Reuters/Nouvel Observateur*, 18/11/2012, <http://tempsreel.nouvelobs.com/monde/20121118.REU0963/tawadros-ii-devient-le-118e-primat-de-l-eglise-copte.html>, 14.05.2014.



Zuqnin Manastırı Süryani Kroniği (775) Özelinde İslam İdâresi Altındaki Hıristiyanlarda ‘Din Değişirme’ Meselesi ¹

Zafer DUYGU•

The ‘Religious Conversion’ of Christians under Islamic Rule:
In the case of the Chronicle of Zuqnin (775)

Citation/©: Duygu, Zafer, (2013). The ‘Religious Conversion’ of Christians under Islamic Rule: In the case of the Chronicle of Zuqnin (775), MİLEL VE NİHAL, 10 (2), 173-201.

Abstract: It is understood that there was an interest in Islam among eastern Christians who became subject of the Muslim Arabs in mid 7th century. The process of Islamization like many other subjects related to it, however, has been studied only through sources written by Muslims. Obviously there

¹ Bu makalede kullanılacak olan ‘Ortodoks’, ‘Ortodokslar’ ve ‘Ortodoks Hıristiyan (lar)’ tâbirleri, İsa-Mesih’te ilahi ve insani iki tabiatın bir araya gelmesinden sonra ilahi olan doğanın beşeri olanı ihata ettiğini düşünen, Kadıköy Konsili (451) kararlarını reddeden, Batıda yapılan çalışmalarda ‘Monofizit’ (*Monophysite*) ve Mi-yafizit (*Miaphysite*) gibi isimler altında tanımlanan ve Antakya Süryani, İskende-riye Kıbtî ve Gregoryen Ermeni gibi kurumsal kiliseler tarafından temsil edilen Hıristiyanlığı; ‘Doğu Kilisesi Mensupları’ tâbiri I. Efes (431) ve II. Efes (449) Kon-silleri sürecinde İsa-Mesih’in ve Meryem Ana’nın tabiatına dair tartışmalar yü-zünden İmparator Zeno döneminde İran’a göç eden ve Selevkiya/Ktesifon Kili-sesi etrafında kurumsallaşan, modern literatürde bazen ‘Nasturi(-ler)’ (*Nestorians*) diye anılan Hıristiyanlık mezhebini; ‘Kadıköy Konsili yanlıları’ (*Chalcedonians*) tâbiri ise Bizans Devleti’nin doğu eyaletlerinde yaşamış olan ve Ortodokslardan ve Doğu Kilisesi mensuplarından farklı olarak Kadıköy Kon-sili’nin İsa tanımını inanç tasavvurlarının merkezine yerleştiren Doğu Hıristiyan toplulukları ifade etmektedir.

* Öğr. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü, Süryani Dili ve Kültürü Bölümü [zaferduygu@artuklu.edu.tr]

are sources written by Christians who commented on the same things. Among all the texts, which refer to Islamization of society, a chronicle written by a Syrian orthodox monk around 755 in the monastery of Zuqin in the environs of Diyarbakır has a significant status. Objectives of this article are commenting on the information relating to Islamization process in this text and comparing this text with the other eastern Christian texts in order to construe an alternative perspective on Islamization.

Key Words: Eastern Christianity, Islam, Conversion, Syrians, Copts



Atıf/©: Duygu, Zafer, (2013). Süryaniler'in Tarihi ve Sosyolojik Yapısı, Milet ve Nihal, 10 (2), 173-201.

Öz: VII. yüzyıl ortalarında Müslümanların yönetimi altına giren Doğu Hıristiyan unsurlar arasında, İslam dininin ilgi gördüğü anlaşılmaktadır. Fakat İslamlaşma olgusu, İslam dünyasında ve Türkiye'de, tıpkı İslam Tarihi'ne dair diğer meseleler gibi, genellikle, sadece İslam kaynaklarından takip edilmiştir. Hâlbuki tabii olarak, o dönemlerin Hıristiyan yazarlarının da bu konuda söyleyecekleri olmuştur. Hıristiyanlar arasındaki İslamlaşma olgusuna atıf yapan çeşitli Doğu Hıristiyan metinleri arasında, 775 yılı civarlarında Ortodoks bir Süryani tarafından Diyarbakır yakınlarındaki Zuknin Manastırı'nda kaleme alınan bir kronik çalışması, ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Bu makalede, bu metnin İslamlaşma meselesine dair aktardığı bilgiler üzerinde durulmuş ve bu bilgileri diğer Doğu Hıristiyan kaynaklarıyla karşılaştırmak suretiyle İslamlaşma olgusu hakkında alternatif bir perspektif oluşturabilmek hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Doğu Hıristiyanlığı, İslam, Din Değiştirme, Süryaniler, Kıptiler

Giriş

İslam'ın ortaya çıktığı ve sonrasında hâkim olduğu coğrafyayı inceleyen araştırmacılar, İslam'ın yayılış süreciyle ilgili olarak, İslam'a geçme hadiselerinin ne zaman gerçekleştiği, belirli bir zaman diliminde kaç kişinin din değiştirdiği ya da dinlerini değiştirenlerin niçin böyle bir tercihe yönelmiş olabilecekleri gibi sorulara yanıt aramışlardır. Bu bağlamda Müslüman Arap Devleti'nin vergilendirme sistemini ya da din değiştirenler tarafından elde edildiği varsayılan bazı avantajları, İslamlaşmaya dair başlıca argümanlar olarak kabul eden ekonomiye dayalı önermelerle karşılaştırmak mümkündür. Ayrıca, bir din olarak İslam'ın yayılışına dair makul açıklamalara, ancak çeşitli perspektiflerin tümü birden göz önünde bulundurularak

ulaşılabilirliği yönünde görüşler de yükselmiştir. Kısacası, İslamlaşmanın sebeplerine ve din değiştirenlerdeki motivasyona yönelik çalışmalar, araştırmacılar açısından bir konsensüse imkân tanımamıştır, denilebilir. Buna karşın, sürecin neticesi hakkında daha kesin bilgiler vardır: VII. yüzyılda Arap kabileleri, X. yüzyıla değin Süryaniler ile İranlılar, XIII. yüzyıla kadar da Mısırlılar önemli oranda İslamlaşmışlardır². Diğer bir deyişle, VII. yüzyıldan itibaren geniş çaplı bir İslamlaşmanın yaşandığı anlaşılmaktadır. Böyle bir olgudan hareketle bu makalenin temel amacı, İslamlaşma sürecine alternatif bir perspektiften bakmaktır. Bu minval üzere, VIII. yüzyılın ikinci yarısına ait Ortodoks Süryani bir tarihçinin gözlemleri esas alınmış ve onun aktarımlarının diğer Süryani ve Doğu Hıristiyan kaynaklarıyla karşılaştırılması suretiyle, Hıristiyan dünyasının değerlendirmelerini bütüncül bir bakışla aktarma ve bir takım sonuçları ana kaynaklar yardımıyla tesbit etme amacı güdülmüştür.

Müslümanların askeri açıdan yayılması süreci, İslam Peygamberi'nin 632'deki ölümünden sonra başlar. Müslüman Arapların askeri faaliyetlerine dair erken dönemin kronolojisi oldukça muğlaktır; fakat 636 yılı itibarıyla Şam'ın, Suriye ve Filistin'in önemli bir bölümünün Müslüman Arap yönetimi altında olduğu bilinmektedir. Kısa bir süre sonra Kudüs, Arap yönetimine girmiştir. Müslümanlarca ele geçirilen en son büyük sahil merkezi, Filistin Kayseriya'sı (641) olmuştur. Bir yıl sonra, Mısır fethedilmiştir³. Sasani

² Uriel Simonsohn, 'Conversion to Islam: A Case Study for the Use of Legal Sources', *History Compass* 11/8, 2013, s. 650-1; Mısır açısından Shaun O'Sullivan, 'Coptic Conversion and the Islamization of Egypt', *Mamluk Studies Review*, Vol. 10, No: 2, s. 65-79; Robert G. Hoyland, *Seeing Islam: As Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, The Darwin Press, Princeton, New Jersey 1997, s. 342: 'İslam'ın ilk iki yüzyılında Müslümanlar'ın sayıca az oldukları Mısır'da din değiştirme (hadiseleri nispeten) daha az, fakat Müslümanlar'ın erken yerleşimlerinin ağırlıkta olduğu Horasan ve Irak'ta, sosyal ilişkilerin çokluğu sebebiyle çok daha yoğundu.'

³ Hugh Kennedy, 'The Mediterranean frontier: Christianity face to face with Islam, 600-1050', *The Cambridge History of Christianity, Vol. III: Early Medieval Christianities, c. 600 – c. 1100* (ed. Thomas F. X. Noble – Julia M. H. Smith), Cambridge University Press 2008, s. 179; Daha geniş bilgi için krş. Walter Kaegi, *Byzantium and Early Islamic Conquest*, Cambridge University Press 1992.

Devleti'nin hükmettiği topraklar ise, henüz VII. yüzyıl ortasında Müslümanlara tabii olmuştur⁴. Böylece Bizans'ın bütün doğu eyaletleri Araplar tarafından ele geçirilmiş, Sasani Devleti ise tarihe karışmıştır. Yaşanan bu gelişmelerin en önemli neticelerinden birisi, bu devletlerin sınırları içinde yaşayan çeşitli Hıristiyan topluluklarının, Müslüman Arap Devleti'nin yönetimi altına girmiş olmalarıdır⁵.

I. İslamlaşma Olgusunun Kanıtları

Erken İslam döneminin Doğu Hıristiyan kaynaklarına genel olarak bakıldığında, Kadıköy Konsili (451) yanlısı Doğu Hıristiyanları istisna, Müslüman Arap yönetimine karşı özellikle Ortodoks toplulukların ve Doğu Kilisesi mensuplarının belirgin bir olumlu yaklaşımı dikkat çeker. Bu olumlu yaklaşımı, öncelikle Bizans ve Sasani yönetimlerine karşı bir tepki olarak yorumlamak ve Müslüman idaresinin yerel Hıristiyanlara birçok açıdan daha cazip geldiğini söylemek gerekir. Çünkü Hıristiyanlık tarihinde bir kırılma noktası teşkil eden Kadıköy Konsili'nden itibaren, dini siyasetini büyük oranda bu konsil tarafgirliğinden hareketle belirleyen Bizans Devleti, konsil karşıtı Ortodoks Doğu Hıristiyan topluluklara karşı değişken, fakat genel olarak otoriter bir tutum izlemiştir⁶. İran Hı-

⁴ Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of Caliphates* (2. Ed.), Longman: London 2004, s. 65-7; Aynı yazar, *The Great Arab Conquest: How the Spread of Islam Changed the World We Live In*, A Weidenfeld-Nicolson E Book, 2010, Chapter 5.

⁵ Farklı Hıristiyan unsurların çeşitli bölgelerdeki dağılımları hakkında bk. Igor Dorfmann Lazarev, 'Beyond Empire I: Eastern Christianities from the Persian to the Turkish Conquest, 604-1059', *Cambridge History of Christianity, Vol III, Early Medieval Christianities c. 600 – c. 1100*, (ed. Thomas Noble – Julia Smith), Cambridge University Press 2008, s. 66 vd.

⁶ Procop., *SH*, s. 58 [= Procopius, *The Secret History*, Translation by Richard Atwater, yeniden basım; foreword by E. R. Boak, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1961]; *Chr. John Mal.*, 18. 42, s. 263 [= *The Chronicle of John Malalas, A Translation by Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys and Roger Scott, Melbourne 1986*]; Niketas Choniates, s. 119 [= *O City of Byzantium, Annals of Niketas Choniates*, Translated by Harry J. Magoulias, Byzantine Text in Translation, Wayne State University Press, Detroit 1984]; Addai Scher (ed.), *Histoire Nestorienne, (Chronique De Seert)*, Seconde Partie (I), ed. and French trans. by Addai Scher, *Patrologia Orientalis* 7, Paris 1911, s. 142-45; Diony. (Rec.), Text No: 13, 9, s. 117-8 [= *The Seventh Century in the West Syrian Chronicles*, introduced, translated and annotated by

ristiyanlığı'nın durumu da buna paraleldi; Sasani Devleti'nin Hıristiyanlık dinini resmen tanıdığı 410 yılından önce ya da sonra, İran Hıristiyanları'nın mukadderatları, genellikle İran hükümdarlarının insaflarına bağlı olmuştur⁷. Bu yüzden, Doğu Hıristiyan toplulukların hiç değilse Bizans ve Sasani yönetimlerine nazaran daha özgür bir inanç ortamı sağlamış olması sebebiyle, Araplar'ın askeri faaliyetlerine ve kurdukları yönetime sıcak bakmış olmaları, VII. yüzyıldan önceki ve sonraki tarihsel bağlam göz önünde bulundurulduğunda, gayet anlaşılır ve pek muhtemel bir durumdur. Fakat burada, Doğu Hıristiyan toplulukların tavırlarını anlamlandırmaya çalışırken çok dikkatli olmak durumundayız; çünkü Hıristiyan yazarlar, bir din olarak İslam'a karşı, ancak istisna sayılabilecek kadar sempatik bir bakış yansıtmışlardır⁸ ve bir din olarak İslam'ı reddetmek, onların genel eğilimleridir. Gerçekten kilise ve manastır gibi Doğu Hıristiyan inanç kurumlarının da, İslam'ın yükselişine karşı, belki oldukça hasarlı bir biçimde de olsa ilk şoku atlatmayı başardıkları ve dini merkezli mukavemeti mümkün olduğunca sürdür-

Andrew Palmer, including two Seventh-Century Syriac apocalyptic text introduced, translated and annotated by Sebastian Brock, with added annotation and an Historical introduction by Robert G. Hoyland, *Translated Text For Historians*: 15, Liverpool 1993] = (Bu eser bundan sonra SC. WSC / ed. Palmer, şeklinde gösterilecektir) *Chr. Mich. Syr.* II, x. xxiii, s. 372-3 [= *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche, 1166-1199*, ed. & trans. from Syriac by Jean-Baptiste Chabot, Paris: Ernest Leroux, 1899-1924].

⁷ Sozom., *HE*, ii. 9, 15 [= Hermias Sozomenus, *Ecclesiastical History*, Rev. by C. D. Hartranft, *NPNF*, Second Series, Vol. II, ed. Philip Schaff-Henry Wace, New York 1886]; *Chr. Theoph. Con.* s. 41 [= AM. 5817 - AD. 324-5] [= *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, Translated with Introduction and Commentary by Cyril Mango and Roger Scott with the Assistance of Geoffrey Greatrex, Clarendon Press: Oxford 1997]; Agapius, ii. s. 110 [= Agapius of Manbij (Hierapolis), *Universal History*, English Version by Roger Pearse of Vasiliev's French Translation, Ipswich 2008]; *Chr. Mich. Syr.* i. vii. 3, s. 257; *Chr. Zuq.*, iii, s. 10. [= Witold Witakowski, *Pseudo-Dionysius of Tel Mahre Chronicle (Known Also as the Chronicle of Zuqin)*, Part III, Translated Text For Historians: 22, Liverpool, Liverpool University Press, 1996].

⁸ İslam peygamberi açısından bk. Robert Hoyland, 'The Earliest Christian Writings on Muhammed: An Appraisal', *Muhammad: The Issue of the Sources*, ed. by Herald Motzki, Brill: Leiden-Boston-Köln 2000, s. 286; Genel olarak bk. Aynı yazar, *Seeing Islam*.

dükleri görülmüştür. Ne var ki, bu süreç onlar için çok sıkıntılı olmuştur. Çünkü Müslüman yönetim aynı zamanda çeşitli dinlere mensup toplulukların oldukça yakın ilişkiler kurdukları bir sosyal yapıyı da bünyesinde barındırmıştır. Diğer bir söyleyişle, Hıristiyan topluluklar için sosyolojik bir olgu olarak İslam inancını tanıma ve onunla bir arada yaşama deneyimi, kaçınılmaz bir zaruret olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim böyle bir ortamda, Hıristiyanlıktan İslam'a doğru geniş çaplı bir din değiştirme olgusu yaşandığı ve inanç kurumlarının, bütün gayretlerine rağmen kendi cemaatlerinin İslam dini lehine tedricen erimesi gerçekliğini durduramadıkları görülmektedir.

Hıristiyan unsurların münferit ya da toplu olarak İslamlaşması, muhtemelen Dört Halife, Emeviler ve özellikle de erken Abbasiler dönemlerinde Hıristiyan kiliseleri ve manastırları için için en büyük problemlerden birisi olmuştur. Nitekim çağdaş Hıristiyan yazarların din değiştirme hadiselerine temas etmeleri, aslında bu duruma dair başlı başına önemli bir kanıttır. Çünkü Hıristiyan tarihçilik geleneği, din adamları tarafından temsil edilmiştir ve kendi itikatlarının doğruluğunu kanıtlama çabası, tarih yazarken onların en büyük motivasyon kaynağıdır⁹. Bu bakımdan, örneğin Süryani ya da Kıbtî tarihçilerin, gerçekte hiç de hoşlanmadıkları din değiştirme hadiselerini ele alıp anlatmaları, problemin kendileri açısından büyüklüğüne dair önemli bir gösterge olarak kabul edilmelidir¹⁰.

Hıristiyan din adamları, kilise ve cemaat mensuplarının İslam inancına geçmeleri karşısında çeşitli reaksiyonlar göstermişlerdir. Erken dönemlerden itibaren neşredilen bir takım kilise kanonları¹¹,

⁹ Mark Dickens, *Medieval Syriac Historians' Perspective of the Turks*, Mphil Dissertation in Aramaic and Syriac Studies, Faculty of Oriental Studies, University of Cambridge, Supervisor: Erica Hunter, 2004, s. 6.

¹⁰ John C. Lamoreaux, 'Christianity's Earliest Encounters with Islam', *Touchstone* 5. 3, Summer 1992, s. 28.

¹¹ Genel olarak bkz. David M. Freidenreich, 'Muslims in Canon Law, 650-1000', *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, (ed. David Thomas, Tarif Khalidi, Gerit Jan Reinink, Mark Swanson, Vol. 11, Brill: Leiden, Boston 2009, s. 83-98.

bir yönüyle bu bağlamda ele alınmalıdır. Çünkü Hıristiyan din adamları, anlaşıldığı kadarıyla, bir takım kilise kanunları vasıtasıyla, cemaatlerini ve onların Müslümanlarla ilişkilerini disiplin altına alma çabasında olmuşlar, din değiştirme hadiselerini de bu suretle önleyebileceklerini düşünmüşlerdir. Örneğin Süryani kültür tarihinin önemli entelektüeli Urfalı Yakup (ö. 708), Müslüman olup da geri dönmek isteyen dindaşlarının yeniden vaftiz edilmelerine karşı çıkmıştı¹². Bununla birlikte, kilise kanunları hakkında Yakup'un son derece katı tutuma sahip bir din adamı olduğu, Süryani tarihçi Mihoyel Rabo (ö. 1199) tarafından bildirilmiştir¹³. Bu yüzden, Yakup'un bu yaklaşımını gelenekçi bir çizgide yorumlamak, çok daha makul gibidir. Nitekim modern literatür, onun yaklaşımını öncelikle onun karakter yapısını belirleyen gelenekçi anlayışı bağlamında tanımlama eğilimi göstermiştir. Simonsohn, Yakup'un ikinci bir vaftize karşı çıkan anlayışının yenilikçi bir nitelik taşımadığını düşünmüş, onun aslında evvelki kilise mevzuatından hareket ettiğini belirtmiştir¹⁴. Müslümanlar ile Ortodoks Süryaniler'in ilişkilerini disiplin altına alabilmek amacıyla Yakup tarafından söz konusu

¹² C. Kayser, *Die Canones Jacob's Von Edessa*, Leipzig 1886, s. 37.

¹³ *Chr. Mich. Syr.*, ii. 11. 15, s. 471 vd.

¹⁴ Simonsohn, Yakub'un tasavvurunda, dinini değiştirip sonradan geri dönmek isteyen bir kimsenin iki açıdan ele alındığını söylemiştir. Bunların ilki teolojik bağlamdır; Yakub'a göre, başka bir dine geçtiğini söyleyen bir Hıristiyan, her ne kadar günah işlemişse de aslında gerçekte inancından çıkmış olamaz ve dinine geri dönebilir. Fakat meselenin bir de sosyal bağlamı vardır ve burası, Yakup tarafından daha önemli görülmüştür. Hıristiyan topluluğa geri dönmek isteyen kimse, önce uzun bir süre, gerçekten pişman olduğunu ve samimiyetini kanıtlaması gereken bir tecrit sürecine katlanmak durumundadır. Kısacası, Yakup'a göre, sadece dini değil, aynı zamanda sosyal bir mesele söz konusudur. Simonsohn, İznik Konsili (325)'nin din değiştirme olaylarını düzenleyen 12. maddesi ve sonradan toplanmış olan başka bazı konsil ve sinodların kararları gereğince, geri dönmek isteyen kişinin 13 yıllık bir kanıtlama süreci geçirmesi gerektiğini belirtmiş, Yakup'un yaklaşımını da bu sebeple, yenilikçi olmaktan ziyade önceki kilise mevzuatına riayet bağlamında değerlendirmiştir. Bkz. Simonsohn, 'Conversion to Islam', s. 651-4; aynı yazar, 'Halting Between Two Opinions: Conversation and Apostasy in Early Islam', *Medieval Encounters* 19, 2013, s. 363-4; Ayrıca krş. Freidenreich, 'Muslims in Canon Law', s. 95.

edilen başka bir takım kanunlar da mevcuttur¹⁵.

İslamlaşma karşısında Hıristiyanlığın gösterdiği diğer bir reaksiyon, yeni bir edebi türe ilişkindir. Gerçekten, bazı araştırmacılar tarafından, Müslüman Arap yönetimi altında Suriye ve Filistin’de ortaya çıkan ve İslamlaşma ile doğru orantılı bir biçimde artış gösteren Hıristiyan şehit hikâyelerine dair *hagiyografi* literatürüne dikkat çekilmektedir. Buna göre, bu şehitlik rivayetleri, Hıristiyan liderler tarafından bir çeşit savunma mekanizması olarak öngörülmüş bir teşebbüstü ve Hıristiyanlık akidesini canlı tutabilmek, İslam’ın görünürdeki zaferi karşısında Hıristiyan toplulukları duygusal yönden derleyip toparlayabilmek, en nihayet, din değiştirme hadiselerini durdurabilmek ve bunu da Müslüman karşıtı propaganda yoluyla sağlayabilmek¹⁶, bu literatürün temel gayeleri arasındaydı.

Özellikle VIII. yüzyıldan itibaren birçok örneklerine rastlanan polemik ve apoloji literatürünü de herhalde bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Çünkü Hıristiyan apolojistlerin öncelikle İslamlaşma olgusunu durdurmak istemeleri pek tabiidir. Nitekim Hıristiyan polemik literatüründen anlaşılan, Hıristiyan topluluklar için entelektüel açıdan başlıca iki hususun önemli bir rahatsızlık kaynağı oluşturduğudur: İslam inancına doğru yaşanan din değiştirmeler yüzünden cemaatlerin gittikçe erimesi olgusu ve Müslümanlar tarafından kendilerine yöneltilen şirk eleştirileri...¹⁷

¹⁵ Robert G. Hoyland, ‘Jacob of Edessa on Islam’, *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, Ed. G. J. Reinink – A. C. Klugkist, Leuven 1999.

¹⁶ Hoyland, *Seeing Islam*, s. 345-7; Arietta Papaconstantinou, ‘Between Umma and Dhimma: The Christians of the Middle East Under the Umayyads’, *Annales Islamologiques* 42, 2008, s. 144; Ayrıca krş. John C. Lamoreaux, ‘Early Eastern Christian Responses to Islam’, *Medieval Christian Perceptions of Islam* (ed. John Victor Tolan), New York 1996, s. 22-4; Sidney H. Griffith, ‘Christians Under Muslim Rule’, *Cambridge History of Christianity, Vol III, Early Medieval Christianities c. 600 – c. 1100*, (ed. Thomas Noble – Julia Smith), Cambridge University Press 2008, s. 210-11.

¹⁷ Lamoreaux, ‘Early Eastern Christian Responses to Islam’, s. 28-31; Ayrıca bkz. Griffith, ‘Christians Under Muslim Rule’, 201-2.

II. Zuknin Kroniği'nin İslamlaşma'ya Dair Aktarımları ve Buna İlişkin Karşılaştırmalar

Müslüman yönetimi altındaki Hıristiyanların metinlerine de yansıyan tüm bu tepkisel durumlar sebepsiz değildi. Müslümanlar ile zaman geçirip onlar ile yakın ilişki kuran Hıristiyanlar arasında, İslam'a geçmek, o zamanlar sıklıkla rastlanan bir durum olmuştu¹⁸. Örneğin, o dönemlerin Süryani ve Kibtî tarihçilerin aktarımlarında, münferit din değiştirme hadiselerine dair önemli bazı kayıtlar mevcuttur¹⁹. Hatta İslam inancına geçen bazı Hıristiyanlar, bunun sebebine dair açıklamalarda bulunma zarureti hissetmişler ve bizzat kendi metinleri vasıtasıyla bizi bilgilendirmişlerdir²⁰. Bununla birlikte, İslamlaşma olgusunun hacmi ve hangi şekillerde cereyan ettiği konusundaki en değerli aktarımlar, ayrıntı barındırmış olanlardır.

İşte bu tarz metinler arasında, 775 yılı civarlarında, Diyarbakır yakınlarında bulunan Ortodoks Süryani Zuknin Manastırı'nda kaleme alınmış olan bir tarih çalışması, ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Ortodoks Süryani bir din adamına ait bu metin, el yazması üzerinde erken dönemlerde çalışan Assemani tarafından hatalı bir biçimde Süryani Patrik Dionysius (ö. 845)'a atfedilmişti. 1896 yılında François Nau ile Theodor Nöldeke, birbirlerinden bağımsız olarak, bu

¹⁸ Andrew Palmer, 'Introduction', s. xxii, SC. WSC / ed. Palmer; Krş. Lazarev, 'Beyond Empire', s. 80.

¹⁹ *Chr. John Nik*, CXXI. 11, s. 201 [= *The Chronicle of John, (c. 690 A.D.) Coptic Bishop of Nikiu, Being A History of Egypt Before and During Arab Conquest*, Translation from Hermann Zotenberg's Edition of the Ethiopic Version with an Introduction, Critical and Linguistic Notes, and an index of names, Robert Henry Charles, Philo Press, Amsterdam (Reprint of the Edition London 1916)]; Bar Ebroyo, I, s. 248 [= *Abu'l-Farac Tarihi* (2 Cilt), Çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara 1999].

²⁰ Fuat Aydın, 'Ali b. Rabben et-Taberi: Hayatı ve Eserleri', *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1, Sakarya 1996, s. 307, s. 303-331; İbrahim Kaplan, 'Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Polemik Geleneği', *Hikmet Yurdu*, S. 5, Ocak-Haziran 2010, s. 169 vd.; Aynı Yazar, *Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan İlişkileri*, Basılmanuş Doktora Tezi, (Danışman: Şaban Ali Kuzgun), Ankara 2006, s. 119.

kroniğin Dionysius'a ait olmadığını kanıtladılar²¹. Bilim dünyası, o zamanlardan beri, bu tarih metni üzerindeki çalışmalarını sürdürmektedir.

Zuknin Kroniği'nin metni, birçok açıdan çok önemlidir. Çünkü tarihçiler tarafından, metne ilişkin ve incelemeyi kolaylaştırmaya yönelik olarak sonradan yapılan bölümlendirme, kronik yazarının, Süryani tarihçi Efesli Yuhanna'nın Bizans İmparatoru Justinianus (527-565) döneminde tanıklık ettiği hadiselerle dair kayıtlarını 3. bölümde iktibas ettiğini, 4. bölümün ilerleyen kısımlarında ise bizzat kendi gözlemlerini anlattığını ortaya koymuştur. Bu yüzden bu tarih çalışmasını, Justinianus dönemi için dolaylı yoldan, özellikle Emevi Hanedanı'nın son ve Abbasiler'in erken dönemi için ise doğrudan ilk el kaynak olarak kabul etmek gerekir. Nitekim yazar, İslam Devleti'nde uygulanan örneğin vergilendirme sistemi ya da mesela devrin ekonomik yapısı hakkında, oldukça önemli ve ayrıntılı bilgiler aktarmıştır. Ayrıca Müslüman yönetimin vergilendirme sistemine karşı sert eleştirilerin metne yansması, belki de kronik yazarının ismen zikredilmeyişinin temel nedenleri arasında sayılabilir.

Zuknin tarihçisi, Müslüman idaresinde yaşanan din değiştirme hareketlerine dikkat çekici bir ilgi göstermiş ve hatta kroniğinde bu konuya özel bir kısım tahsis etmiştir. Süryani tarihçinin, İslamlaşma olgusuna dair kayıt altına aldığı bu bilgiler, hem birçoğuna tanıklık

²¹ Metnin bazı pasajları, ilk defa olarak 18. yüzyılda Assemani tarafından ele alınmış ve yayınlanmış, o tarihlerden itibaren çeşitli dillerde kısmi basımları yapılmış ve metin ve yazarı hakkındaki tartışmalar sürmüştür. J. -B. Chabot'un IV. Bölüm'e ait Fransızca tercümesi (*Chronique de Denys de Tell Mahre*) bilim dünyasınca iyi bilinmektedir. İngilizce tercümesi, III. Bölüm açısından Witakowski, III. ve IV. Bölüm açısından Harrak'a aittir (Witold Witakowski, *Pseudo-Dionysius of Tel Mahre Chronicle (Known Also as the Chronicle of Zuqnin)*, Part III, Translated Text For Historians: 22, Liverpool, Liverpool University Press, 1996; Amir Harrak, *The Chronicle of Zuqnin, Parts III and IV: A.D. 488-775, Medieval Sources in Translation* 36, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1999). Pseudo ibâresi, metnin Dionysius'a atfedilmesinin yanlışlığına işaret eder. III. Bölüm'ün geniş çaplı bir Türkçe tercümesi tarafımda yapılmış olup yayınlanma aşamasındadır.

etmiş olması, hem de *-kendisinin de belirttiği gibi-* gerçekte hiç hoşlanmadığı bir konudan, zaruri olarak bahsetmek durumunda kalması sebebiyle, pek az şüphelidir²². Nitekim tarihçimiz, modern tartışmalara da ışık tutacak anekdotlar aktarmış, din değiştirme olaylarının iç yüzü ve boyutu hakkında emsaline ender rastlanabilecek anlatımlarda ve örneklendirmelerde bulunmuştur.

Bu nedenle burada Doğu Hıristiyan kaynaklarının Hıristiyanlıktan İslam'a geçme olaylarıyla ilgili aktarımları genel bir bağlamda ele alınarak bunların Zuknin tarihçisinin verdiği bilgilerle mukayese edilmesi hedeflenmektedir. Böylece İslamlaşma gerçekliğine dair alternatif bir perspektifle Hıristiyan yazarların verileri bütüncül bir biçimde sunulacaktır.

İslamlaşma olgusuna ilişkin olarak, Doğu Hıristiyan kaynaklarından yansıyan en önemli gerçekliklerden birisi, Müslümanlar tarafından din değiştiren Hıristiyanlara karşı fiziki bir zorlama ya da baskının yapılmadığıdır. O kadar ki, bu durum Hıristiyan yazarlarca açıkça ve tekrar tekrar vurgulanmıştır. Bu baskın anlatımın sebebi, anlaşıldığı kadarıyla Hıristiyan yazarların geniş çaplı İslamlaşma vakiası karşısındaki şaşkınlıklarıdır. Çünkü Bizans kovuşturmaları sırasında, tüm baskılara karşın inanç geleneklerini ısrarla muhafaza etmiş Hıristiyan unsurların şimdi kendi rızaları ile başka bir dine yönelmeleri, aynı zamanda din adamı olan Hıristiyan yazarlarca oldukça tuhaf karşılanmıştır. Örneğin Doğu Kilisesi Patriği III. Yeşuyab (ö. 659) kaleme almış olduğu bir mektubunda, İslam inancına geçen eski dindaşlarını ebediyetlerini helak ettikleri gerekçesiyle eleştirmiş, fakat bu din değiştirme hadiselerinde kılıç, ateş ya da işkence zoru bulunmadığını söylemiştir²³. Onun bu söy-

²² Krş. Hoyland, *Seeing Islam*, s. 337-8.

²³ Jack Boulos Victor Tannous, *Syria Between Byzantium and Islam: Making Incommensurables Speak*, Vol. I, A Dissertation presented to the Faculty of Princeton University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, Recommended for Acceptance by the Department of History, Adviser: Peter Brown, Princeton 2010, s. 443; Victoria L. Erhart, 'The Church of the East During the Period of Four Rightly-

lemi, yaklaşık 30 yıl kadar sonra yazılmış olan Kadıköy Konsili yanlısı apokaliptik bir metinden destek görmüştü²⁴. Bu metin, birçok kilise mensubunun Hıristiyanlıktan vazgeçerek pagan²⁵ olacaklarının evvelce zaten öngörülmüş olduğu iddiasındaydı. Yazar, Hıristiyanlık inancı mensuplarının 'imansızlar' diye tanımladığı Müslümanlar ile baş başa verdikleri ve Mesih'i inkâr ettikleri²⁶ düşüncesindeydi. Nitekim genel olarak değerlendirildiğinde Müslümanların iktidarına karşı pek bir sempatinin metne yansımadağı, aksine Bizans iktidarının geri dönüşüne dair hayallere tasadüf edilebileceğı görülmektedir. Buna rağmen, bu çalışmanın yazarı, İslam inancına geçmeleri yönünde Hıristiyan topluluklara karşı hiçbir zorlamanın ve kırbaçlamanın yapılmadığını, hiçbir darbenin uygulanmadığını ifade etmiş, din değıştirenlerin Hıristiyanlık inancını tamamen kendi iradeleri ve rızaları ile bıraktıklarını vurgulamıştır²⁷. Aynı sıralarda, Mısır'da kaleme alınmış olan piskopos Yuhanna'nın tarih

Guided Caliphs', *Bulletin of the John Rylands Library of Manchester* 78, 1996, s. 70; Bu ikinci araştırmacı, Patrik Yeşuyab'ın aktarımında göksel mirası terk eden ve İslamlaşan Hıristiyanların eleştirildiklerini, fakat bunların din değıştirmeye zorlandıklarına dair bir bilgi bulunmadığını belirtmiştir. Erhart'a göre, Yeşuyab'ın temel amacı, muhtemelen, Hıristiyanlık inancının din değıştirmeler yüzünden büyük bir tehlike altında bulunduğu argümanından hareketle, kendi otoritesini tanımayan piskoposları itaat altına almaktır.

²⁴ Bu metin, *The Apocalypse of Pseudo-Methodius* ismiyle bilinmektedir; Sebastian P. Brock, ('Syriac Views of Emergent Islam', *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, ed. Sebastian P. Brock, London 1984, VIII. Kısım, s. 18'de), bu apokaliptik metni 690-92 yılları arasına atfetmiştir; Lamoreaux'a göre ('Early Eastern Christian Responses to Islam', s. 19) 685-692 arasında yazılmıştır.

²⁵ Michael Philip Penn, ('Monks, Manuscripts and Muslims: Syriac Textual Changes in Reaction to the Rise of Islam', *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, Vol. 12.2, s. 235-257'de), 680'li yıllarda Süryani Patrik Baladlı Athanasius tarafından kullanıldıktan sonra, 'pagan' tabirinin, Süryani yazarlar tarafından Müslümanlar ve İslam için de kullanılmaya başlandığı görüşündedir. Penn, 775 yılında Zuknin Manastırın tarihçisinin, kısa süre sonra Nasturi Theodore Bar Koni'nin ve 9. yüzyılda da Nisibisli Nonnus'un, pagan tabirini İslam ile bir tutan kullanımlarından hareket etmiştir (bkz. s. 244-5).

²⁶ *Ap. Ps.-Meth XIII. 3-5*, s. 235 [= 'An Extract From the Apocalypse of Pseudo-Methodius', *SC. WSC / (ed. Palmer), Text No 14*]: 'Kilise üyesi olan birçok insan, Kutsal Haç ve gizemlerle birlikte Hıristiyanlığın gerçek inancını da inkâr edecekler'; Değerlendirme için Hoyland, *Seeing Islam*, s. 338.

²⁷ *Ap. Ps.-Meth., SC. WSC / (ed. Palmer), XIII. 6*, s. 235.

çalışması, din değiştirme hadiseleriyle ile yüksek vergiler arasında bağlantı kurmuş, fakat baskı ve zorlamaya ilişkin bir bakış yansıtmamıştır²⁸.

Yazarı meçhul kroniğin Ortodoks Süryani tarihçisi, Zuknin Manastırı'nda kaleme aldığı metinde İslamlaşma olgusuna dair aktardığı hadiselerde, Müslüman yönetim tarafından din değiştirenlere karşı herhangi bir fiziki zorlamanın yapılmadığını belirtmiş, yani diğer Doğu Hıristiyan yazarlara destek vermiştir. Yazar din değiştirme hadiselerine ilişkin sözlerine, tıpkı Mısırlı piskopos Yuhanna gibi, yüksek vergilere atıf yaparak başlamış, buna karşın İslam'a geçenlerin iradeye dayalı bir tercih yaptıklarını açıkça vurgulamıştır. Tarihçi, örneğin bir yerde şöyle söylemiştir:

[...] darp, işkence olmaksızın [...] zorlama yok iken Müslüman oldular²⁹. [...] (Başka bir cümlede:) [...] (Başka bir yerde:) 'Darbe ya da işkence olmaksızın, onları yönlendiren hiçbir zorlama yok iken insanlar (İslam inancını) tercih etmeye yöneldiler³⁰.

Zuknin Manastırı'nın Süryani tarihçisi de dâhil olmak üzere, Doğu Hıristiyan kaynaklarının din değiştirme hareketleri konusundaki aktarımlarına genel olarak bakıldığında, görüldüğü gibi, Hıristiyan unsurlara din değiştirmeleri hususunda fiziksel bir zorlama yapılmadığı ve İslamlaşma gerçekliğinin daha ziyade gönüllü bir tercih olduğu, rahatlıkla söylenebilir. Gerçekten, Doğu Hıristiyan kaynaklarını bu açıdan ele alan bazı modern araştırmacılar da Müslüman idâresi altındaki halka karşı geniş çaplı bir din değiştirme zorlaması yapıldığı yönünde herhangi bir kanıt bulunmadığını belirtmişlerdir.³¹

²⁸ Chr. John Nik., CXXI, 6-10, s. 201.

²⁹ Chr. Zuq. IV, s. 324.

³⁰ Chr. Zuq. IV, s. 324.

³¹ Lamoreaux, 'Christianity's.', s. 27; Ayrıca bk. Uriel Simonsohn, 'Conversion and Apostasy.', s. 344: '[...] (İslam yönetiminin) yerel popülasyon arasında din değiştirmeyi zorunlu tutması tek tük görülen bir uygulamadır ve bu da İslam'a geçme hadisesinin büyük bir oranda gönüllü olarak yapıldığını göstermektedir.'

İslamlaşma sürecine dair, Doğu Hıristiyan tarih metinlerinden yansıyan diğer bir önemli gerçeklik, Hıristiyan ruhaniler arasında da din değiştirme hadiselerine sıklıkla rastlandığıdır. Örneğin Nikiu piskoposu Yuhanna ve mesela Süryani Mafiryani Bar Ebroyo, buna dair kısa aktarımlar yapmışlardı³². Doğu Kilisesi Katolikosu III. Yeşuyab (ö. 659) ise Doğu Kilisesi mensupları arasında yaşanan İslam'ı kabul etme akını yüzünden, Umman bölgesinde ruhani sınıftan sadece iki Hıristiyan kaldığından yakınmıştı³³.

Zuknin Manastırı'nın Süryani tarihçisi için din adamlarının İslam'a geçmeleri İslamlaşma olgusunun en katlanılmaz ve üzüntü verici yönlerinden birisiydi³⁴. Tarihçi örneğin Urfa'da tanık olduğu bir hadiseyi şöyle aktarmıştı:

Edessa (Urfa)'da bulunduğum bir sırada insanlar gelip önümde Edessa bölgesinden bir diyakozun çukura (İslam dinini kast ediyor) yöneldiğini söylediler. Onda (İslam'a doğru) din değiştirme fikri ortaya çıkınca bütün insanlar toplanmışlar, onu yakalamışlar ve ikna etmeye (vazgeçirmeye) çalışmışlar; fakat o, ikna olmamış. Gözyaşları içinde ona yalvardıktan sonra bu kötü tercihten vazgeçmesi için ona hediyeler sunmuşlar, fakat o (Süryani diyakoz) onlara teslim olmamış ve aralarından ayrılmış. O bölgede sığınabileceği bir (Müslüman) Arap aramaya başlamış ve (onu bulunca da) onun elinden Müslüman olup olamayacağını sormuş. 'O (Müslüman) adam, buna (Müslüman olmak isteyen Hıristiyan'a) hiçbir baskı yapmamış. (Hatta) aksine, bir gün pişman olur da kendi (Hıristiyanlık) dinine geri döner korkusuyla böyle bir durumda başına gelebilecekleri anlatmış³⁵.

Yazarımız hikâyesinin devamında İslam inancına geçmek isteyen Süryani din adamının kesin kararlı olduğundan söz etmiş, Tanrı

³² Bar Ebroyo, I, s. 248; *Chr. John Nik*, CXXI. 11, s. 201.

³³ Tannous, *Syria Between Byzantium and Islam*, s. 443.

³⁴ Hoyland, *Seeing Islam.*, s. 341: ' [...] Belki de en önemlisi, din değiştirme hadiselerinin, gayrimüslim cemaatlerin liderlerinin ve (dini) kurumlarının saygınlıklarını erozyona uğratmasıydı.'

³⁵ *Chr. Zuq IV*, s. 327-8.

katından ona gelen bir uyarının bu tercihte etkili olduğu iddiasını yansıtmış fakat ona karşı hiçbir zorlama yapılmadığını bir kez daha vurgulamıştı³⁶. Metin, Müslüman adam ile Süryani din adamı arasındaki diyalogları şöyle aktarmıştır:

(Müslüman adam): 'Mesih'ten vazgeçiyor musun' diye sormuş. (Süryani din adamı): 'Evet' demiş. (Müslüman adam): 'Vaftizden vazgeçiyor musun' diye sormuş. (Süryani din adamı): 'Evet, onu da terk ediyorum' demiş. (Müslüman adam): 'Haç, ekmek-şarap ayini ve diğer Hıristiyan kabullerinden de vazgeçiyor musun' diye sormuş. (Süryani din adamı): yine 'evet' demiş. Sonra (Müslüman adam) 'Muhammed'in Allah'ın peygamberi olduğuna ve Kitap'ın ona gökten geldiğine iman ediyor musun' diye sormuş. (Süryani din adamı): 'Evet, ediyorum' demiş. (Müslüman adam): 'İsa'nın Allah'ın Kelime'si ve Ruh'u olduğuna, bir peygamber olduğuna ve Tanrı olmadığına inanıyor musun?' demiş. (Süryani): 'Evet' demiş. Böylece (Müslüman, Süryani din adamını) tamamen özgür iradesi ile her inandığından vazgeçirmiş. Sonra da ona şöyle komut vermiş: 'Kuşağını çöz ve güneye doğru ibadet et.'³⁷

Süryaniler de dâhil olmak üzere Hıristiyan tarihçiler, münferit ve toplu din değiştirme olayları karşısında doğal olarak büyük üzüntü duymuşlar ve bu konuya dair aktarımlarında genel itibarıyla iki yöntem takip etmişlerdir. Bu yöntemlerin ilki, muhtemelen bu üzüntüden kaynaklanan dolaylı bir anlatımı içerir ve bu bağlamda aktarılan bilgiler analitik yorumlara muhtaçtır. Örneğin Süryani tarihçiler bu kapalı formu kullanarak, -Müslümanlığı kabul eden gayrimüslimlerden zımmilere ait vergileri kaldırmak gibi³⁸-

³⁶ Zuknin tarihçisinin Urfa'daki bu din değiştirme hadisesine dair aktarımları hakkında bir değerlendirme için bkz. Hoyland, *Seeing Islam*, s. 338.

³⁷ *Chr. Zuq.* IV, s. 328.

³⁸ Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz (717-720)'e atfedilen bir uygulamadır. Bu hususta bkz. Philip Hitti, *History of Syria, including Lebanon and Palestine*, Vol. II, Gorgias Press, New Jersey 2002, s. 487; Will Durant, *İslam Medeniyeti*, Çev. Orhan Bahaeddin, İstanbul 2004, s. 21; Levent Öztürk, *İslam Toplumunda Bir Arada Yaşama Tecrübesi*, İstanbul 1995, s. 270.

bir takım uygulamaları ile İslam inancının yayılmasını teşvik eden kimi Müslüman idarecileri, çeşitli yönlerden eleştirmişlerdi. Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz (717-720), bu bağlamda dikkat çekici bir örnektir. Süryani tarihçilerin bazısı, Ömer b. Abdülaziz'i, adaletli ve merhametli bir kişiliğe sahip olduğu gerekçesiyle övmüşler, diğer bazısı ise onu, Hıristiyanlara karşı baskıcı bir tutum takındığı iddiasıyla eleştirmişlerdir³⁹. Anlaşıldığı kadarıyla Ömer b. Abdülaziz İslam'ın yayılması gayesine sahipti ve uyguladığı yöntemlerle bu hususta önemli başarılar kazanmıştı. Nitekim onun döneminde İslam'ı kabul edenlerin sayısında büyük bir artış yaşandığı kabul edilmektedir⁴⁰. Halife Ömer zamanındaki bu gelişmelerin, Süryani ve diğer Hıristiyan din adamlarını fazlasıyla rahatsız etmiş olması çok muhtemeldir. Başka bir deyişle, Ömer b. Abdülaziz'e yöneltilen şiddetli eleştirilerin arkasında bu gerçekliğin de nispeten bir etkisi olmalıdır.

Bununla birlikte bu gerçeklik, bir taraftan da gayrimüslim tebaaya dair vergi uygulamalarının, kimi zaman İslamlaştırma amacına yönelik bir araç olarak kullanılabilirdiğini kanıtlamaktadır. Bu yüzden Müslüman Arap Devleti'nin farklı dönemlerinde gayrimüslimler üzerine konulan çeşitli kısıtlamaların İslamlaşma olgusuna kısmen ivme kazandırmış olması çok muhtemeldir. Hıristiyan tarih metinleri, çeşitli dönemlerde uygulanan yüksek vergilerin ya da Hıristiyanlar üzerine konulan bazı tedbirlerin, din değiştirme hareketleri üzerinde etkili olduğunu öne sürmüşlerdir ve Zuknin Manastırı'nın tarihçisi de bu kanaati paylaşmıştır. Nitekim *Zuknin Kroniği*, şöyle bir kayıt aktarmıştır:

Arap iktidarının erken döneminde Hıristiyanlar'a yüklenen

³⁹ *Chr. 846*, s. 583 [= 'A Syriac Chronicle of the year 846', Trans. E. W. Brooks, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 51 (1897), s. 569-588]; Krş. *Chr. Michel Syr.*, II. xi. 19, s. 488-9; Diony. (Rec.), s. 204-5 [= Dionysius (Reconstituted) = 'The Secular History of Dionysius of Tel-Mahre', Text No: 13, SC. WSC / ed. Palmer].

⁴⁰ İrfan Aycan, 'Ömer b. Abdülaziz ve Gayri Müslimler', *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 1999, C. 1, S. 3, s. 65-81; Griffith, 'Christians Under Muslim Rule' s. 200; Tannous, *Syria Between Byzantium and Islam*, s. 440-42; Lazarev, 'Beyond Empire', s. 80.

ve (hiç de) ağır olmayan vergi, (zamanla, Hıristiyanlar'ın) tatkatlerinin ötesine geçti ve onlara karşı aniden sert bir zorbalığın kötülüğü ortaya çıktı. (Hıristiyanlar) henüz bir yerden başka bir yere kaçmayı da öğrenememiş olduklarından paganizm (İslam kast ediliyor) kapıları (artık) onlar için açılmıştı⁴¹.

Kısacası, Hıristiyan kaynaklarından hareketle İslam'ı hak bir din olarak gördüğü için İslam'a geçen Hıristiyanlar olduğu gibi, vergilerden kaçmak, memuriyetini sürdürmek ya da yüksek bir statü elde etmek amacıyla dinlerini değiştirenlerin bulunduğu da⁴² anlaşılmaktadır.

Süryani tarihçiler tarafından İslamlaşma olgusuna dair aktarımlarda karşımıza çıkan ikinci ve asıl önemli tutum, onların din değiştirmek isteyen Süryanilere karşı öfke ve tepkilerini doğrudan ve açıkça gösterdikleri ve eleştirel bir tutum takındıkları kısımlarda görülür. Zuknin Manastırı'nın Süryani tarihçisi daha çok bu yöntemi kullanmıştır. O, İslam'ı kabul eden Süryaniler'e karşı örneğin şu suçlamaları yöneltmiştir:

Tüm ahlaksız ve bilgisiz insanlar, bedenlerini ve ruhların diğer bir deyişle sahip oldukları her şeyi: Rabbimiz İsa-Mesih('e olan) inançlarını, vaftizi, bebekliklerinin kutsal mührünü, (Mesih'in) yaşayan bedeni ve temizleyen kanıyla birlikte yok ederek çukura ve azap uçurumuna kaydılar. Onlar, bunların yerine kendileri için söndürülmez bir ateşi, sonu gelmeyen bir solucanı, huysuz bir hırsızı, Mesih'in yerine şeytanı, cennetin yerine karanlığı getirdiler. Eğer bu gibi şeyler olmuşsa ve uluslar kendi tanrılarını tanımayanlarla değiştirmişlerse [...] anla ve gör! Fakat benim insanların kendi şereflerini (ihtişamlarını, mutluluklarını) getirisi olmayan (bir şey) için değiştirmektedirler⁴³.

Süryani tarihçinin yaşananlar yüzünden hissettiği hüznün, *Eski*

⁴¹ Chr. Zuq. IV, s. 321.

⁴² Lamoreaux, 'Christianity's Earliest Encounters with Islam's. 8; Lazarev, 'Beyond Empire', s. 80; Griffith, 'Christians Under Muslims Rule', s. 200.

⁴³ Chr. Zuq. IV, s. 322.

*Ahit'*ten iktibas ettiği ağıtlarda tezahür etmektedir:

Ey gökler, şaşın buna, tir tir titreyin, şaşakalın diyor Rab. Çünkü halkım iki kötülük yaptı: Beni, diri suların pınarını bıraktı, kendilerine sarnıçlar, su tutmayan çatlak sarnıçlar kazdılar⁴⁴. Peki, o, niçin talan edildi? Aslanlar ona karşı kükrediler, yüksek sesle kükrediler, ülkesini viraneye çevirdiler, köyleri kimsesiz bırakıldı⁴⁵. Tanrın olan Rabbi bırakmakla başına bunlar geldi. Şimdi Şihor suyundan içmek için Mısır'a gitmek size yarar sağlar mı? Fırat suyundan içmek için Asur'a gitmek size ne sağlar? Seni kendi kötülüğün yola getirecek, dönemliğin seni paylayacak. Tanrı Rabbi bırakmanın, Benden korkmamanın ne kadar kötü ve ne kadar acı olduğunu gör de anla!^{46'}

'Yeşaya onlar için şöyle demişti: 'Çocuklar yetiştirip büyütüm, ama bana başkaldırdılar. Öküz sahibini, eşek efendisinin yemliğini bilir, ama İsrail halkı bu kadarını bile bilmiyor, halkım anlamıyor. Günahlı ulusun, suç yüklü halkın, kötülük yapan soyun, baştan çıkmış çocukların vay haline! Rabbi terk ettiniz, İsrail'in Kutsal'ını hor gördünüz, O'na sırt çevirdiniz. Neden bir daha dövülesiniz? Neden vefasızlığı sürdürüyorsunuz? Baş büsbütün hasta, yürek büsbütün yaralı. Bedeniniz tepeden tırnağa sağlıksız, taze darbe izleriyle yara bereyle dolu, temizlenmemiş, yağla yumuşatılmamış, sarılmamış. –Bu yüzden Kutsal Ruh onlardan çıkar ve temiz olmayan bir ruh, onları yönetir – Ülkeniz ıssız, kentleriniz ateşe verilmiş. Yabancılar topraklarınızı gözünüzün önünde yiyip bitiriyor!⁴⁷ [...] Ellerinizi açıp bana yakardığınızda gözlerimi sizden kaçıracağım. Ne kadar çok dua ederseniz edin dinlemeyeceğim. Elleriniz kan dolu^{48, 49}

Görüldüğü gibi Zuknin tarihçisi Hıristiyan Süryaniler adına Hıristiyanlık inancına ihanet ettiği düşünülen din değiştirmiş kim-

⁴⁴ Yeremya 2: 12-13

⁴⁵ Yeremya 2: 14-15

⁴⁶ Yeremya 2: 17-19.

⁴⁷ Yeşaya 1: 2-7.

⁴⁸ Yeşaya 2: 15.

⁴⁹ Chr. Zuq. IV, s. 322.

seleri *Eski Ahit*'te eleştirilen 'yoldan çıkmış' İsraililer ile özdeşleştirilmiş ve geçmişte Tanrı'nın İsrail'e olan tehditlerinin, bu 'yoldan çıkanlar/Müslüman olan Hıristiyanlar' yüzünden kendi başlarına da gelebileceği öngörüsünde bulunmuştur. Kronik yazarı, Hıristiyanlığı bırakıp İslam'a geçen Hıristiyanları, papazlarını ve onlara nasihat veren hiç kimseyi dinlemedikleri, *Kitab-ı Mukaddes*'e önem vermedikleri, kutsal sözlere kulak asmadıkları, Rabbin sözlerini anlamayarak sapıttıkları ve benzeri gerekçelerle suçlamış, onların artık karanlıkta kaldıklarını ve aydınlık ışığından mahrum olduklarını öne sürmüştür⁵⁰. Başka bir yerde İslam'ı kabul eden Hıristiyanlar'ın büyük bir görünüm ve kişilik değişikliği geçirdiklerini iddia etmiştir. Öyle ki zeki birisinin iğrençliklerinden, bakışlarından, kokularından ve kişiliklerinden dolayı onları hemen ayırt edebileceğini abartılı bir şekilde ifade ederek öfkesini ifşa etmiştir⁵¹. Ayrıca, Hıristiyan iken İslam dinini seçenler, *Zuknin Kroniği*'nin yazarı tarafından ihanet kavramının en büyük mümessilleri ilan edilmişlerdir; bu yönleriyle onların, Hıristiyan geleneğinde İsa-Mesih'e ihanet ettiği kabul edilen Yahuda İskaryot ile karşılaştırıldığı ve özdeşleştirildiği görülmektedir⁵².

Doğru Hıristiyan kaynaklarından İslamlaşma olgusuna dair yapabileceğimiz diğer bir önemli çıkarım, İslamlaşma gerçekliğinin muazzam bir hacme sahip olduğudur. Örneğin *İskenderiye Patrikleri Tarihi*'nde sadece kısa bir dönemi ifade edebilmek için Mısır'daki durum şöyle aktarılmıştır:

(Piskopos hitaben) Bizler için dua et. Çünkü bizler, vaftiz edilmiş (Hıristiyan) kardeşlerimiz arasından valinin iknası ile İslam'a geçenleri saydık [...] ve 24 bin kişi (olduklarını) gördük⁵³.

Mısırlı piskopos Yuhanna, öfke dolu şu sözleri kaleme almış ve

⁵⁰ *Chr. Zuq. IV*, s. 323.

⁵¹ *Chr. Zuq. IV*, s. 324.

⁵² *Chr. Zuq. IV*, s. 324.

⁵³ Severus (of Al' Ashmunein), *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria III: Agathon to Michael (766)*, Arabic Text ed., trans., and annotated by B. Evetts, *Patrologia Orientalis*, Vol. 5 (ed. Rene Griffin-François Nau), 1910, s. 117-8.

Mısırlı Kıbtî Ortodoks Hıristiyanların birçoğunun İslam dinini seçtiklerini belirtmiştir:

Ve şimdi, sahte Hıristiyan olan Mısırlılar'ın birçoğu, kutsal Ortodoks inancı ve yaşam veren vaftizi yadsıdılar ve Tanrı'nın düşmanları olan Müslümanlar'ın dini ile kucaklaş- tılar. Ve onlar, bir canavarın tiksindirici doktrinini kabul etti- ler, o, Muhammed'di. Ve onlar, bu putperestlerle birlikte ya- nıldılar ve ellerine silahlar kuşandılar ve Hıristiyanlara karşı savaştılar⁵⁴.

Süryani tarihçiler, örneğin Ortodoks Süryaniler ile aynı Hıris- tianlık itikadına sahip büyük bazı Arap kabilelerinin, hatta bazen de bir şehre tekabül eden muazzam büyüklükteki Süryani topluluk- ların İslam inancına geçtikleri şeklinde rivayetler aktarmışlardır⁵⁵. Zuknin tarihçisine gelince, kısa bazı ifadeleriyle, bir yandan ırkdaş- larının, diğer yandan da Mısırlı dindaşlarının anlatımlarına destek vermiş, bu suretle İslamlaşma olgusunun büyüklüğünü vurgula- mıştır:

Eğer böyle bir işi yapanlar (İslam dinine geçen Hıristiyanlar) bir kişi, yüz kişi, bin kişi ya da [...] olsalardı, sessiz kalabilirdim. [...] Darbe ya da işkence olmaksızın, onları yönlendiren hiçbir zorlama yok iken insanlar yirmili, otuzlu, yüzlü, ikiyüzlü, üçyüzlü gruplar ha- linde, büyük bir şevkle/can atarak (İslam inancını) tercih etmeye yö- neldiler. Harran'a, valilere gelir ve İslam inancına geçerlerdi. Sonra- sında ise bize şöyle söyleyip gururlanırlar ve tepeden bakarlardı:

⁵⁴ Chr. John Nik., CXXI, 6-10, s. 201.

⁵⁵ Two Inscriptions on a Church at Ehnes, s. 71 [= 'Inscriptions of Ehnes, late eight Century', Text No 11, SC. WSC / ed. Palmer]; Hitti, *History of Syria*, s. 545; Hanna Dolabani, *Antakya Süryani Kadim (Ortodoks) Kilisesi Patriklerinin Özgeçmişi*, Çev. Gabriyel Akyüz, (Ed. İbrahim Özcoşar-Hüseyin H. Güneş), İstanbul, 2006, s. 51: (Halep Süryanileri için): 'Daha sonra bunlar her birlikte inançlarını bırakıp Müslüman oldular.'

'Sizler tanrısızsiniz ve kendisine evler edinen örümcekler gibisiniz⁵⁶.' Böylece (Şeytan?), Edessa⁵⁷, Harran, Tella⁵⁸, Resh Ayna⁵⁹, Dara⁶⁰, Nisibis⁶¹, Sincar ve Callinicum⁶² bölgelerinden büyük bir kitlenin kanına girmişti. Bu bölgelerdeki (sadece) bir köyden bazen elli ya da yüz kişilik yahut bunun yarısı ya da üçte biri (şeklindeki kafiler halinde) gelen insanlarda, ölçüsüz bir miktarda hata ve iftira (leke) hâsıl olmuştu⁶³.

Hıristiyan tarihçilerin, en azından belirli bir dönemden sonra, İslam inancını paganizm ile eş anlamlı gördüklerine evvelce değinilmişti. Bu yüzden, Hıristiyan tarihçilere göre, İslam inancına geçmenin paganizme geçmek ile pek bir farkı yoktu; çünkü dini değiştiren kimsenin her halükarda Süryani ve Hıristiyan geleneklerinde 'Tanrı/Tanrı Oğlu' olarak kabul edilen Mesih'in rahmet dairesinden çıktığı düşünülmüştü. İşte bu bakımdan, Hıristiyanlık inancından İslam'a geçmek Hıristiyan yazarlar tarafından, Haç ve Gizemler'in reddi kadar, İsa-Masih'in de reddi olarak yansıtılmıştı. Mısır'ın VII. yüzyıl tarihçisi piskoposu Yuhanna, İslam'ı putperestlikten farksız göstermişti⁶⁴. 690'lı yılların apokaliptik metni, İslam inancına yönelen Hıristiyanların Mesih'i de inkâr ettikleri iddiasında bulunmuştu⁶⁵. Yeni bir inanç sistemi olarak İslam'ın pekâlâ farkında olan Urfalı Yakup ise Müslümanların İsa'nın Mesihliğini kabul ettiklerini söylemiş, fakat onları, Kelime (Söz) ile Ruh arasındaki farkı ayırt edemeyecek kadar cahil olmakla ve bu yüzden de Mesih'i Tanrı ya

⁵⁶ Krş. Ankebut: 41: '*Allah'tan başka dostlar edinenlerin durumu, kendisine ev edinen örümceğin durumu gibidir. Evlerin en dayanıksızı ise şüphesiz örümcek evidir.*'

⁵⁷ Şanlıurfa.

⁵⁸ Viranşehir.

⁵⁹ Ceylanpınar.

⁶⁰ Mardin ile Nusaybin arasında antik şehir.

⁶¹ Nusaybin.

⁶² Rakka.

⁶³ *Chr. Zuq.*, IV, s. 324; Hıristiyanlar kadar, hatta onlardan daha fazla Yahudiler'in de İslam'a geçtikleri anlaşılmaktadır. Bir Hıristiyan, bir Yahudi'ye şöyle söylemişti: '*Eğer bazı Hıristiyanlar O'nu (Tanrı'yı) inkâr ediyorlarsa da (İslam'a geçiyorlarsa da), onlar (sayıca) yine de, Irak'ta (din değiştirmekte olan) sizler kadar çok değildirler.*' Bkz. Hoyland, *Seeing Islam*, s. 342.

⁶⁴ *Chr. John Nik.*, CXXI, 6-10, s. 201.

⁶⁵ *Ap. Ps.-Meth.*, XIII. 3-5, s. 235.

da Tanrı Oğlu diye anmaktan kaçınmakla suçlamıştı⁶⁶.

Zuknin Manastırı'nun anonim tarihçisi de dindaşları ile büyük oranda aynı görüştedir. Onun bu bağlamdaki kayıtları, İsa konusunda İslam ve Hıristiyanlık doktrinlerinin farkını vurgulaması bakımından, ayrıca önemlidir. Çünkü Zuknin tarihçisi tarafından hain addedilen din değiştirmiş kimseler, ona göre sadece Hıristiyanlık inancının merkezinde yer alan sembol ve ritüelleri reddetmekle kalmamışlardı; İslam dinini kabul ederek, aynı zamanda daha düşük seviyeli ve yeni icat bir kristolojiyi de benimsemişlerdi⁶⁷. Yazarın bu bağlamdaki sözleri şöyledir:

Söylemiş olduğum gibi, sayısız insan pagan (İslam'ı kast ediyor) inancına geçmişlerdi ve Mesih'ten, vaftizden, ekmek şarap ayininden ve herkesin kurtuluş nasibi olan Haç'tan vazgeçmişlerdi. Bunlar, Mesih'in kurtuluş programında yer alan her şeyden 'Mesih sadece bir Kelime'dir ve Tanrı'nın Ruh'udur⁶⁸' demek suretiyle vazgeçmişlerdi. Onlar (İslam dinini kabul edenler), ne gerçek kelime-i şahadeti, ne de Musa tarafından önceden bildirilmiş olan 'Başlangıçta Tanrı yarattı...⁶⁹' sözünü Havari Yuhanna'nın şöyle yorumladığını anlayamadılar: 'Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı ile birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı. Başlangıçta O, Tanrı'yla birlikteydi. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nusuz olmadı⁷⁰.' Karanlıkta kalmış oldukları için bu sözleri ne anladılar, ne de kavrayabildiler. Birisi onlara 'Tanrı'nın İsa'daki bu Söz'ü ve Ruh'u nedir' diye sorar sormaz, şöyle diyerek Allah hakkında küfürlü konuşurlar: 'O, Musa, Eliyah ve -kendi inançlarının peygamberi olan- Muhammed gibi birisidir. O, diğerleri gibi bir peygamber ve bizler gibi bir insandır.' Fakat (bunu söyledikten sonra da) onun (İsa'nın) herhangi birisi gibi sıradan bir doğumunun olmadığını itiraf ederler, ama herhangi bir ilahi cevherini de reddederler.

⁶⁶ Hoyland, 'Jacob of Edessa on Islam', s. 156.

⁶⁷ Ayrıntılı kritik için bkz. Tannous, *Syria Between Byzantium and Islam*, s. 435-6.

⁶⁸ Nisa: 171; Al-i İmran: 45.

⁶⁹ Yaratılış, 1: 1.

⁷⁰ Yuhanna, 1: 1-3.

Onu, sadece Kelime ve Allah'ın Ruh'u olarak ve bir peygamber diye nitelendirirler; normal bir doğum olmadığını kabul eder, Tanrı'nın Meryem'e emrettiğini, (bunun üzerine) Meryem'in ona (İsa'ya) gebe kaldığını, bu durumun tıpkı ağaçların meyve vermek için tozlaşması gibi olduğunu, ortada bir erkeğin aracılığının olmadığını, nitekim ağaçların da rüzgârla tozlaştığını söylerler⁷¹.

Başka bir inancı kabul etmek, şüphesiz her şeyden önce sosyal açıdan bedeli olan bir karardır ve aile, arkadaşlık ve komşuluk ilişkilerini bozacağı şüphesizdir. Örneğin İskenderiyeli Dioscorus Müslüman olduğunda, kız kardeşi ona, onunla bir daha görüşmeyeceğini söylemişti. Hatta Hıristiyan olan bir Yahudi kadının kocası, karısının ölümünün bu tercihinden daha iyi olduğu düşüncesindeydi⁷². Müslümanlığı kabul eden Hıristiyanların bu bağlamda da ister istemez bir takım dönüşümler yaşamak zorunda kaldıkları düşünülmelidir. Bu bağlamda, Müslümanlığı kabul eden Hıristiyanlar, herhalde o güne değin ait oldukları sosyal çevreden dışlanmışlardır. Ortaçağ Hıristiyan metinleri, bu algıyı yaratabilecek aktarımlar yapmışlardır. Süryani tarihçiler arasında seçkin bir yere sahip olan Patrik Mihoyel Rabo (ö. 1199)'yu, Süryanilerdeki kimlik algısı perspektifinden ele alan Dorothea Weltecke, ilginç bazı sonuçlara ulaşmıştır. Weltecke'ye göre Mihoyel, spesifik olarak Ortodoks Süryaniler, daha genel manada ise kendileri ile aynı mezhebi paylaşan tüm Hıristiyan topluluklar için, 'inananlar / müminler' anlamına gelen *mhaymno* tabirini kullanmıştı. Bununla birlikte Mihoyel'in, din değiştiren bir Süryani'yi artık cemaatin bir üyesi olarak görmediğini belirten Weltecke'ye göre, Mihoyel'in tasavvurunda, İslam inancını kabul eden bir Ortodoks Süryani'nin hem *mhaymno* ve hem de *Suryoyo* olması durumu sona ermişti⁷³. Eğer durum gerçekten de böyle idiyse, din değiştirenlerin, en azından Müslüman toplum ile entegrasyon sürecinde, Müslüman ve evvelce mensubu

⁷¹ Chr. Zuq. IV, s. 327.

⁷² Hoyland, *Seeing Islam*, s. 338.

⁷³ Dorothea Weltecke, 'Michael the Syrian and Syriac Orthodox Identity', *Church History and Religious Culture* 89 (2009) 1-3, s. 118.

bulunduğu Hıristiyan topluluk arasında bir yerde olmaları pek muhtemeldir. Gerçekten, Süryani kaynaklarında din değiştirenler için kullanıldığı belirtilen 'Ayduli' tabiri, bu duruma işaret ediyor olmalıdır. Tabiri bize tanıtın ve hakkında bilgiler veren yazar, yine Zuknin'in meçhul tarihçisidir. Gerçi kronik metni, bir taraftan da bu *Ayduli* ibaresini din değiştirenleri aşağılamak için bir vesile saymıştır. Çünkü İslamiyet'i kabul eden eski dindaşlarının, Zuknin tarihçisine göre artık ne Hıristiyan ve ne de Müslüman olarak bir kimlikleri yoktur; Süryani tarihçi bunların İsa ile Muhammed arasında kaldıkları kanaatinde ve bu yüzden bu tabire layık kimseler oldukları iddiasındadır⁷⁴. Diğer taraftan da 'Ayduli' tabirine dair daha ciddi bilgiler aktarır, fakat bu ifadenin ne anlama geldiği ya da niçin kullanıldığı konusundaki söylemleri yeterince açık değildir. *Zuknin Kroniği*'ne göre muazzam büyüklükteki Hıristiyan kitleler İslam inancına geçmişlerdir. Din değiştiren bu kimselerin isimleri, metne göre ne olduğu açıklanmayan Müslümanlar'a ait listeye yazılmaktadır⁷⁵. Müslümanlar, İslam'ı seçen bu kimselere yardım etmek (?) istediklerinde, bunlar Arapça bilmedikleri için, bazen onları bulmakta sorun yaşadıkları söylenmektedir. Bu yüzden bu *Ayduli* tabiri, Zuknin tarihçisine göre, din değiştirip İslam'a geçenlerin kendilerini diğer tüm uluslardan ayırt etmek için kullandıkları bir unvan olmuştur⁷⁶. Bununla birlikte bu son aktarımların, din değiştiren kimselerin sosyal açıdan yaşadıkları problemlere işaret ettiği de muhtemeldir.

Ortaçağ'ın nispeten daha geç dönemlerinde İslam topraklarına

⁷⁴ *Chr. Zuq.* IV, s. 326.

⁷⁵ Kroniğin III. ve IV. bölümlerinin İngilizce tercümesini yayınlayan Amir Harrak, bunun, ele geçirilen bölgelerden ganimet alma hakkı olan Müslümanlar'ın listesi olabileceğini belirtir. (s. 329, d.n. 9).

⁷⁶ İslam inancına geçenler Arap lisanını bilmedikleri için bu tabirin Süryanice ve Arapça unsurlar barındırmış olabileceğini muhtemel gören Harrak, ünlem ifadesi ihtiva eden bir nida ihtimali üzerinde durmuş, fakat kesin bir kanıya varmaktan da kaçınmıştır (s. 330, d.n. 2); R. G. Hoyland, Harrak'ın *Ayduli* şeklinde okuduğu Süryanca 'ydwly' ifadesini 'Mevali' biçiminde okumuş, yine de bunun bir kanı olduğunu belirterek tereddütlü duruma dikkat çekmiştir. Bkz. Hoyland, *Seeing Islam*, s. 339 (ve ayrıca s. 339, d.n. 12).

genel olarak bakıldığında, Doğu Hıristiyan unsurların birçok bölgede demografik açıdan hala büyük bir nüfus oldukları, hatta birçok yerleşim biriminde çoğunluğa tekabül ettikleri görülür. Örneğin XII. yüzyıl ortalarında, kırsaldakilerle birlikte Ortodoks Süryani nüfusun en büyük kitleyi oluşturduğu Urfa, hala büyük oranda Hıristiyan bir şehirdir. Urfa'nın bir Müslüman şehrine dönüşmesi, ancak Haçlılar Çağı'nda, Zengi tarafından geri alınışı sırasında yaşanan bir takım siyasi ve dini hadiseler ile ilişkilidir⁷⁷. Bu bağlamda, İslam inancına karşı mücadeleyi sürdürmekte olan Hıristiyan ve Süryani kiliselerinin, tamamen başarısız oldukları yönündeki bir varsayım da gerçeği yansıtmamaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla, birçok Hıristiyan şu ya da bu gerekçeyle İslam dinini kabul etmiştir, fakat birçok Hıristiyan'ın da, atalarının inancına ve kendi kiliselerine bağlı kalmayı sürdürdükleri görülmektedir. Nitekim Hıristiyan kiliselerinin İslam inancına karşı mücadelesi VIII. yüzyıldan sonra da özellikle entelektüel bağlamda devam etmiştir.

Değerlendirme

Zuknin Kroniği' nin İslamlaşma olgusuna dair naklettiklerinden ve bu aktarımların ana hatlarıyla diğer Doğu Hıristiyan kaynaklarıyla karşılaştırılmasından sonra, Dört Halife, Emeviler ve erken Abbasiler dönemlerinde Hıristiyan unsurlar arasında İslam inancının büyük bir rağbet gördüğü ve geniş çaplı bir İslamlaşma olgusu yaşandığı söylenebilir. İslamlaşma olgusunun farkında olan Hıristiyan liderler, bu durum karşısında çeşitli reaksiyonlar göstermişler, Hıristiyan toplulukların sözcüleri de bu tepkileri söz konusu etmişlerdir. İslam dini, Hıristiyan unsurların sadece sivil kesimlerinde değil, ruhban sınıfı arasında da önemli bir yayılma süreci geçirmiştir. Müslüman yöneticilerden ya da Müslüman toplumundan, Hıristiyan topluluklara karşı din değiştirmeleri yönünde herhangi bir fiziki zorlama yapılmamış, şiddet uygulanmamıştır; yani İslamlaşma

⁷⁷ Bu hususta bkz. Zafer Duygu, 'XII. Yüzyılda Süryaniler ve Haçlılar: Farklı Bir Haç Perspektifinden Haçlı Seferleri', *Matiate'dan Midyat'a: Uluslararası Midyat Sempozyumu Bildirileri*, (7-9 Ekim 2011), Mardin 2012, s. 531-571.

olgununa sebep teşkil eden başlıca amil, insanların vicdani kanaatlerini esas alarak yaptıkları tercih olmuştur. Bununla birlikte bazı Müslüman yöneticilerin, vergilendirme başta olmak üzere çeşitli konularda gayrimüslimlere ilişkin olarak yürürlüğe koydukları bazı uygulamaların, kimi zaman İslamlaştırma vasıtası olarak kullanıldığı da anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- 'A Syriac Chronicle of the year 846', trans. E. W. Brooks, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 51 (1897), s. 569-588.
- 'An Extract From the Apocalypse of Pseudo-Methodius' (Text No: 14), *The Seventh Century in the West Syrian Chronicles*, trans. Andrew Palmer, Sebastian Brock, Robert Hoyland, Liverpool University Press, Liverpool 1993.
- 'Inscriptions of Ehness, late eight Century', (Text No 11), *The Seventh Century in the West Syrian Chronicles*, trans. Andrew Palmer, Sebastian Brock, Robert Hoyland, Liverpool University Press, Liverpool 1993.
- Abu'l-Farac Tarihi* (2 Cilt), Çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara 1999.
- Agapius of Manbij (Hierapolis), *Universal History*, trans. Eng. Roger Pearse of Vasiliev's French Translation, Ipswich 2008.
- Aycan, İrfan, 'Ömer b. Abdülaziz ve Gayri Müslimler', *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 1999, C. 1, S. 3, s. 65-81.
- Aydın, Fuat, 'Ali b. Rabben et-Taberi: Hayatı ve Eserleri', *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sa. 1, Sakarya 1996.
- Brock, Sebastian P., 'Syriac Views of Emergent Islam', *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, ed. Sebastian P. Brock, London 1984 (VIII. Kısım).
- Choniates, Niketas, *O City of Byzantium, Annals of Niketas Choniates*, Trans. Harry J. Magoulas, Wayne State University Press, Detroit 1984.
- Chronique de Denys de Tell-Mahre*, quatrieme partie, publ. Et. Trad. Par. J.-B. Chabot, *Bibliothèque de L'Ecole des Hautes Etudes: sciences philologiques et historiques* 112, Paris 1895.
- Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche, 1166-1199*, Ed. and Trans. from Syriac by Jean-Baptiste Chabot, Paris: Ernest Leroux, 1899-1924.
- Dickens, Mark, *Medieval Syriac Historians' Perspective of the Turks*, MPhil Dissertation in Aramaic and Syriac Studies, Faculty of Oriental Studies, University of Cambridge, Supervisor: Dr. Erika Hunter, 2004.
- Dionysius (Reconstituted), 'The Secular History of Dionysius of Tel-Mahre', Text No: 13, *The Seventh Century in the West Syrian Chronicles*, trans.

- Andrew Palmer, Sebastian Brock, Robert Hoyland, Liverpool University Press, Liverpool 1993.
- Dolabani, Hanna *Antakya Süryani Kadim (Ortodoks) Kilisesi Patriklerinin Özgçemişi*, Çev. Gabriyel Akyüz, (Ed. İbrahim Özcoşar-Hüseyn H. Güneş), İstanbul, 2006.
- Durant, Will, *İslam Medeniyeti*, Çev. Orhan Bahaeddin, İstanbul 2004.
- Duygu, Zafer, 'XII. Yüzyılda Süryaniler ve Haçlılar: Farklı Bir Haç Perspektifinden Haçlı Seferleri', *Matiate'dan Midyat'a: Uluslararası Midyat Sempozyumu Bildirileri*, (7-9 Ekim 2011), Mardin 2012, s. 531-571.
- Erhart, Victoria L., 'The Church of the East During the Period of Four Rightly-Guided Caliphs', *Bulletin of the John Rylands Library of Manchester* 78, 1996.
- Freidenreich, David M., 'Muslims in Canon Law, 650-1000', *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, ed. David Thomas, Tarif Khalidi, Gerit Jan Reinink, Mark Swanson, Vol. 11, Brill: Leiden, Boston 2009.
- Griffith, Sidney H., 'Christians Under Muslim Rule', *Cambridge History of Christianity, Vol III, Early Medieval Christianities c.600-c.1100*, ed. Thomas Noble-Julia Smith, Cambridge University Press 2008.
- Hitti, Philip, *History of Syria, including Lebanon and Palestine*, Vol. II, Gorgias Press, New Jersey 2002.
- Hoyland, Robert G. *Seeing Islam: As Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Darwin Press, Princeton, 1997.
- _____, 'Jacob of Edessa on Islam', *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, Ed. G. J. Reinink – A. C. Klugkist, Leuven 1999.
- _____, 'The Earliest Christian Writings on Muhammad: An Appraisal', *Muhammad: The Issue of the Sources*, ed. by. Herald Motzki, Brill (Leiden-Boston-Köln) 2000.
- Kaegi, Walter, *Byzantium and Early Islamic Conquest*, Cambridge University Press 1992.
- Kaplan, İbrahim, 'Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Polemik Geleneği', *Hikmet Yurdu*, S. 5, Ocak-Haziran 2010.
- Kaplan, İbrahim, *Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan İlişkileri*, Basılmamış Doktora Tezi, (Danışman: Şaban Ali Kuzgun), Ankara 2006.
- Kayser, C., *Die Canones Jacob's Von Edessa*, Leipzig 1886.
- Kennedy, Hugh, 'The Mediterranean frontier: Christianity face to face with Islam, 600-1050', *The Cambridge History of Christianity, Vol. III*: ed. Thomas F. X. Noble – Julia M. H. Smith, Cambridge University Press 2008.
- _____, *The Great Arab Conquest: How the Spread of Islam Changed the World We Live in*, A Weidenfeld-Nicolson E-Book, 2010.

- _____, *The Prophet and the Age of Caliphates*, Longman: London 2004.
- Lamoreaux, John C., 'Christianity's Earliest Encounters with Islam', *Touchstone* 5. 3, Summer 1992.
- _____, 'Early Eastern Christian Responses to Islam', *Medieval Christian Perceptions of Islam*, ed. by. John Victor Tolan, New York 1996, s. 3-31.
- Lazarev, Igor Dorfmann, 'Beyond Empire I: Eastern Christianities from the Persian to the Turkish Conquest, 604-1059', *Cambridge History of Christianity, Vol III*, ed. Thomas Noble-Julia Smith, Cambridge University Press 2008.
- O'Sullivan, Shaun, 'Coptic Conversion and the Islamization of Egypt', *Mamluk Studies Review*, Vol. 10, No: 2, s. 65-79.
- Öztürk, Levent, *İslam Toplumunda Bir Arada Yaşama Tecrübesi*, İstanbul 1995.
- Palmer, Andrew, 'Introduction', *The Seventh Century in the West Syrian Chronicles*, trans. Andrew Palmer, Sebastian Brock, Robert G. Hoyland, Liverpool University Press, Liverpool 1993.
- Papaconstantinou, Arietta, 'Between Umma and Dhimma: The Christians of the Middle East Under the Umayyads', *Annales Islamologiques* 42, 2008.
- Penn, Michael Philip, 'Monks, Manuscripts and Muslims: Syriac Textual Changes in Reaction to the Rise of Islam', *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, Vol. 12.2, s. 235-257.
- Procopius, *The Secret History*, Trans. Richard Atwater, Michigan, University of Michigan Press, 1961.
- Pseudo-Dionysius of Tel Mahre *Chronicle, (Chronicle of Zuqnin)* Part III, Trans. Witold Witakowski, Trans. Liverpool University Press, Liverpool 1996.
- Scher, Addai (ed.), *Histoire Nestorienne, (Chronique De Seert)*, Seconde Partie (I), ed. and French trans. by Addai Scher, *Patrologia Orientalis* 7, Paris 1911.
- Severus (of Al'Ashmunein), *The History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria III: Agathon to Michael (766)*, ed., trans., B. Evetts, *Patrologia Orientalis*, Vol 5, ed. Rene Griffin-François Nau, 1910.
- Simonsohn, Uriel, 'Conversion to Islam: A Case Study for the Use of Legal Sources', *History Compass* 11/8, 2013.
- _____, 'Halting Between Two Opinions: Conversation and Apostasy in Early Islam', *Medieval Encounters* 19, 2013, s. 342-370.
- Sozomenus, Hermias, *Ecclesiastical History*, ed. C. D. Hartranft, *Nicene and Post Nicene Fathers*, Second Series, Vol. II, ed. Philip Schaff-Henry Wace, New York 1886.
- Tannous, Jack Boulos Victor, *Syria Between Byzantium and Islam: Making Incommensurables Speak*, Vol. I, A Dissertation of Doctor of Philosophy, Adviser: Peter Brown, Princeton 2010.

The Chronicle of John Malalas, Trans. Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys and Roger Scott, Melbourne 1986.

The Chronicle of John, (c. 690 A.D.) Coptic Bishop of Nikiu, Being A History of Egypt Before and During Arab Conquest, Trans. Robert Henry Charles, Philo Press, Amsterdam 1916.

The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284-813, Trans. Cyril Mango and Roger Scott and Geoffrey Greatrex, Clarendon Press, Oxford 1997.

The Chronicle of Zuqin, Parts III & IV: AD. 488-775, Trans. Amir Harrak, Toronto 1999.

Weltecke, Dorothea, 'Michael the Syrian and Syriac Orthodox Identity', *Church History and Religious Culture* 89 (2009) 1-3, s. 115-125.





17
לפיכך הנהגתם וכו' וכו'
והנהגתם וכו' וכו'
והנהגתם וכו' וכו'
והנהגתם וכו' וכו'
והנהגתם וכו' וכו'

והנהגתם וכו' וכו'
והנהגתם וכו' וכו'
והנהגתם וכו' וכו'
והנהגתם וכו' וכו'
והנהגתם וכו' וכו'

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Aziz Suryal Atiya, **Doğu Hıristiyanlığı Tarihi**,
çev. N. Hiçyılmaz (İstanbul: Doz Yayınları, 2005)

Aziz Suryal Atiya'nın kendi deyişiyile 'hayatını adadığı' (s.13) bu eserini daha iyi tanıyabilmek için yazar hakkında kısa bir bilgi vermenin gerekliliğine inanmaktayız¹:

Mısır'ın el-Aysha (Ayşe) isimli küçük bir kasabasında, 1898 yılında dünyaya gelen Aziz Suryal Atiya (ö.1988), 29 yaşında Kahire'deki Yüksek İhtisas Kolejinden üstün bir başarıyla mezun olarak Mısır Eğitim Bakanlığı tarafından Liverpool Üniversitesinde çalışmalarına devam etmek üzere İngiltere'ye gönderilmiştir. Master Derecesini (1931) aynı üniversitede Ortaçağ ve Modern Tarih alanında almıştır. Londra Üniversitesinde Arap ve İslam Çalışmaları alanında Doktorasını (1933) bitirerek, Haçlı Seferleri konusunda abidevî eserler² neşretmiştir. 1959 yılından başlayarak, Utah Üniversitesi işbirliğiyle, Arap ve Ortadoğu kültürü çalışmalarına zemin oluşturması amacıyla bir *Ortadoğu Merkezi* ve ayrıca Marriott Kü-

¹ Yazarın daha detaylı bir biyografisi için: Walker, Paul E., Aziz Suryal Atiya: A Biography. Sami A. Hanna (ed.), *Medieval and Middle Eastearn Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya* içinde. Leiden: E.J.Brill, 1963, ss. 5-8.

² Atiya, Aziz Suryal, *The Crusade of Nicopolis*. London: Methuen & Co. LTD, 1934. Atiya, Aziz Suryal, *The Crusade in the Later Middle Ages*. London: Methuen & Co. LTD, 1938.

Atiya, Aziz Suryal, *Crusade, Commerce and Culture*. Bloomington: Indiana University Press, 1962.

Atiya, Aziz Suryal, *The Crusade Historiography and Bibliography*, London: Indiana University Press, 1963.

tüphanesinin bir bölümü olan *Aziz S. Atiyya Ortadoğu Kütüphanesinin*³ kurulması için vefat edeceği tarihe kadar çalışmıştır. Yaşamının son dönemlerinde neşrettiği bu eseri, hâlen bu alandaki tartışılmaz en ciddi eser olma özelliğini korumaktadır. Editörlüğünü üstlendiği ve ölümünden sonra eşi Lola Atiyya tarafından tamamlanan 'Kıptî Ansiklopedisi'⁴ de yazarın başat yapıtlarındandır.

Atiyya'nın inceleyeceğimiz bu eseri ilk defa 1968 yılında eşzamanlı olarak İngiltere ve Amerika'da basılmıştır. İngiltere baskısı Methuen & Co. Yayınevi tarafından Londra'da, Amerika baskısı ise Notre Dame University Press tarafından Indiana eyaletinde gerçekleştirilmiştir. Ayrıca 2010 yılında Georgias Press tarafından yeniden basımı gerçekleştirilmiştir. Bu baskıların yanı sıra Arapça'ya 'Tarihu'l-Mesihhiyet'i-ş Şarkıyye' ismiyle, 2005 yılında İshak Ubeyd'in tercümesiyle neşredilmiştir.

Türkçeye de yine aynı yıl, 'Doğu Hıristiyanlığı Tarihi' ismiyle Nurettin Hiçyılmaz tarafından çevrilmiştir. Basımını Doz Yayınları'nın üstlendiği bu eser 496 sayfadan oluşmaktadır. Kitabın başında (ss. 17-24) yer alan yedi (7) adet harita ile coğrafi arka plan desteklenmektedir. Ayrıca yazar kitabın sonunda, konu ile ilgili kaynakları içeren kısa bir Seçme Bibliyografya (ss. 476-484) sunmuştur. İngilizce, Almanca, Fransızca ve Latince dillerinde yazılmış bu kaynaklar temel eserler niteliğinde olduğundan konunun uzmanlarına daha derin çalışmalar için yol gösterici niteliktedir. Kitabın sonunda (ss. 485-496) yer alan on dokuz (19) adet resim ise, Doğu Hıristiyanlığı sanatı hakkında kayda değer detaylar sunmaktadır. Ancak bazı resimlerin açıklamaları, muhtemelen baskı ya da tercüme hataları nedeniyle yarım kalmıştır. Türkçe tercümesinde de çeşitli kusurlar olmakla birlikte konunun anlaşılmasına çok olumsuz etkileri olmadığından bu hatalar üzerinde durulmayacaktır. Ayrıca kitabın İngilizce baskısında yer alan 'İndeks' bölümü, Türkçe ve Arapça baskılarında yer almamaktadır. Bu da okuyucunun aradığı belli bir bilgiye erişmesini engelleyici bir faktör olarak zikredilebilir.

³ Yazarın kütüphaneye bağışladığı çalışmalarının tam bir bibliyografyası için: The Aziz S. Atiyya Archives, Accn 480, Box [1-60], Manuscript Division, University of Utah Marriott Library, Salt Lake, Utah.

⁴ Atiyya, Aziz Suryal (ed.), (1991). *The Coptic Encyclopedia*. Vol. 1-8. New York: Macmillan.

Teşekkür (s.11) ve Önsöz (ss. 13-16) ile başlayan kitabın başında, İngilizce nüshasına sadık kalınarak Haritalar bu iki bölümden sonra verilmiştir. Haritaların Türkçeleştirilmemeleri kullanımını zorlaştıran bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yedi bölüme ayrılan kitabın en geniş bölümünü oluşturan ilk bölümü (ss. 25-179) Kıptî ve Etiyopya Kilisesine ayrılmıştır. Kendisi de bir Kıptî olan (s. 16) yazar, bu bölüme Kıptî kavramının tahlili ve Kıptî dilinin tanımıyla başlamaktadır. Atiya, Eski Mısır dininin sembolizminin Hıristiyanlığa benzerliğini (s. 32), Kıptilerin Hıristiyanlığı benimsemelerini kolaylaştırıcı bir unsur olarak nitelendirir. Kıpti Kilisesi, İncil yazarlarından birisi olan Aziz Markos tarafından kurulmasından ötürü havarisel (apostolik) unvanına sahiptir. Mısır toprakları, erken dönem Hıristiyanlığın en önemli evrelerine bizzat tanıklık etmiştir. İlk teolojik tartışmaları çözen ilk üç konsil kararlarında İskenderiye ekolünün entelektüel ve ruhani önderliği baskındır. Buna rağmen 451 Kadıköy Konsili ile ilk kez ana gövdeden dışlanmışlardır. Bu dışlanmanın 'monofizit / diyofizit' adı altında yapılan, ancak asıl maksadının İskenderiye Kilisesinin ağırlığını azaltmaya yönelik politik bir manevra olduğu iddia edilmektedir (s.75 ve 88-89). O halde ana gövdeden kopmaları, temelde doktrin ile ilgili bir anlaşmazlık değil güç çatışmasıdır diyebiliriz. Bu dışlanma, beraberinde Mısır'ın milli duygulara daha sıkı sarılmasını getirmiştir. İmparatorluğun yanlış siyaseti nedeniyle iyice soğuyan ve hatta kin ve nefrete bürünen Mısır halkını yatıştırmak için bulunan formüller (Birlik Andı ve Tek İradecilik doktrini) de işe yaramamıştır. Böylece Kıpti Kilisesi milli bilinçlerine düşkün ve Greklere tepkisel bir hüviyete kavuşmuşlardır.

Tarihinde hiç olmadığı kadar aşağılanan ve hor görülen Kıptiler için Arap fetihleri tekrar bir refah dönemi olmuştur. Bu kapsamda Kıptiler dinsel özgürlüklerini elde etmişler ve yerel yönetimlerde yönetim organlarına kadar üst düzeylerde görev almışlardır. Bizans etkisinin yok olması, beraberinde Kıptî edebiyat ve sanatının gelişmesini getirmiştir. İnişli çıkışlı geçen yüzyıllar boyunca Kıptiler varlıklarını devam ettirmişlerdir. Yönetim; Emevîler, Abbasîler, Fatımîler, Osmanlılar ve Fransızlar arasında el değiştiren dinsel ve kültürel alandaki gelişmeler, kabuğuna çekilmiş olan Kıptî Kilisesini yeniden diğer Kiliselerle ilişkisini geliştirmesine zemin hazırlamıştır.

451 Kadıköy Konsili'nden sonra Kıptiler, edebiyatlarını, dillerini, litürjilerini ve hatta müziklerini Grek etkilerinden arındırmak için sistematik bir atağa kalkmışlardır. Bunun neticesinde Kıptî kültüre özgün bir hiyerarşi, derin bir ruhsallığa sahip ritüeller, dinsel ve diğer alanlarda yazılmış edebi eserler, mimari ve sanat alanlarında yeni eserler oluşturulmuştur.

Bölümün sonunda kısa bir şekilde Etiyopya Kilisesinden de bahsedilmektedir. Etiyopya Kilisesi dogma ve doktrinde Kıptî Kilisesinin kaynaklarına dayanmakla birlikte Yahudi, pagan ve yerli halkın inanç ve kültüründen etkilenen bazı uygulamalara da sahiptir (s. 179). Etiyopya tarihinde de Müslüman fetihleri önemli bir rol oynar. Müslümanların fetihleri nedeniyle Etiyopya kralı Portekiz'den yardım istemek zorunda kalmıştır. Bunun neticesinde Portekiz askerleriyle birlikte Katolik misyonerler de ülkeye girmiştir (s. 175). Ancak ne Katolik ne de Protestan misyonerliği başarıya ulaşmamıştır. Bu sayede Etiyopya halkı, dinsel açıdan yabancı unsurlara kapalı kalmıştır.

Kıptî ve Etiyopya Kilisesinde misyonerlik faaliyetlerinin dolaylı da olsa olumlu sonuçları olmuştur. Bu kiliselere yönelik yapılan Katolik veya Protestan misyonerlik faaliyetleri, bu kiliselerin uyanışlarını ve daha önemlisi dünyaca tanınmalarını sağlamıştır. Bunun işaretlerinden birisi de her iki kilisenin Dünya Kiliseler Konseyine katılmış olmasıdır.

İkinci bölüm (ss. 189-264), Antakya ve Yakubi Kilisesini konu edinmiştir. Bu yeni din ilk kez Antakya'da kurulmuş ve ilk defa havarilere bu topraklarda 'Hıristiyan' denmiştir (s. 192). Aziz Petrus'a kadar geri giden bir geleneğe sahip bu Kilise de pagan zulüm devrini acı bir şekilde yaşamıştır. Kadıköy Konsili'yle Antakya'nın monofizit doktrini dışlanmıştır. Bu doktrinin son savunucusu patrik Severus (ö.538) ölünce çift başlı bir sistem ortaya çıkmıştır. Buna göre Antakya Kilisesini temsil ettiklerini söyleyen iki patriklik oluşmuştur. Birisi Melkit, yani Rum Ortodoks çizgisindedir. Diğeri Süryani Monofizit geleneğini temsil eder. Birinci çizgi yönünü Bizans'a çevirmiş, ikinci çizgi de Greklerden bağımsızlık arayışıyla yönünü Doğu'ya çevirmiştir. İşte bu ikinci çizgi, en büyük aziz Jacob Baradæus (Yakup Baraday) ile özdeşleşir. Yakubi Kilisesinin en ayırt edici özelliği çilecilige verdiği aşırı önem olarak zikredilebilir.

Daha sonra Arapların Suriye'yi fethetmesiyle Yakubiler, Müslüman yönetimi altında, Bizanslı dindaşları döneminde hiçbir zaman sahip olamadıkları bir dinsel özgürlüğe kavuştular (s.217). XIII. yüzyılda Moğol istilaları ve özellikle Timurlenk'in gelişi Yakubiler ve diğer Hıristiyan toplulukları için bir felaket oldu. Moğollar tarafından kültürel yıkıma uğrayan Yakubiler daha sonra Selçukluların ve Osmanlıların yanlış tutumları nedeniyle olağanüstü bir cehalet ve yoksullukla ezildiler (s.237). Bu kültürel şok nedeniyle misyon faaliyetlerini adeta bir kurtuluş kapısı olarak görmüşlerdir. Yakubi Kilisesi mensuplarına Roma (Katolik), Amerika (Protestan) ve İngiltere (Anglikan) Kiliseleri tarafından misyonerlik faaliyetleri düzenlenmiştir.

Katolikler ve Protestanlar, Yakubileri sapkın bir mezhep olarak görüp, kendi mezheplerine çekmeye çalışmışlar ve bu yüzden Yakubiler tarafından tepkiyle karşılanmışlardır. Bunun neticesinde, karşılık beklemeden kültürel, sağlık ve eğitim alanlarında kendilerini destekleyen İngilizlerin yardımlarını memnuniyetle kabul etmişlerdir.

Her bölümün sonunda olduğu gibi bu bölümün sonunda da yazar, Yakubilerin inanç ve kültürlerine dair çok önemli bilgiler sunmaktadır. Bunlar Yakubi Kilisesinin hiyerarşisi, litürjisi, sanat ve mimarisi başlıkları altında incelenerek geniş dipnotlar ile desteklenmiştir.

Üçüncü bölüm (ss. 265-332) Nasturi Kilisesini konu edinir. İsmi 428 yılında İstanbul piskoposu olan Nestorius'tan alan bu Kilise, Doğu Süryani Kilisesi olarak da anılır. Bu Kilisenin de ana gövdeden kopuşu teolojik tartışmalardan ileri gelir. Meryem hakkında Theotokos unvanının kullanılmayacağını savundukları için aforoz edilmişler ve son olarak 553 yılında toplanan beşinci İstanbul Konsilinde tamamen yasa dışı sayılan bir öğreti olarak kabul edilmiştir (s. 279). Nasturi Kilisesinin en önemli özelliği, misyonerlik faaliyetlerini İran'dan Türkistan'a, Çin ve Hindistan'a kadar taşımasıdır (s. 267 ve 5 numaralı harita [s.22]). Nasturilerin bu şekilde yayılmasına etki eden kuvvet onların manastır hayatına verdikleri önemdir. Manastır sistemi Nasturi Kilisesine bilinmeyen bölgelere gidip her türlü tehlikeyi göze almaya hazır adanmış insanlardan oluşan bir ordu sağlamıştır.

Nasturiler, Hıristiyanlığın mezhepleri arasında fark gözetmeden hepsine 'Ehli Kitap' olarak yaklaşan Araplar döneminde en müreffeh hayatlarını yaşamışlardır. Darü'l-Hikmet'te mütercimlik görevlerine kadar gelenler olmuştur. Ancak XIV. yüzyıldaki Moğol istilasıyla birlikte Nasturilik Çin'de ve Ortaasya'da tamamen unutulmuştur. Modern çağa gelindiğinde, misyonerlik faaliyetleri ile Nasturilere olan ilgi ve merak artmış ve yeniden keşfedilmelerini sağlamıştır. Batılı misyonerlerin Nasturiler arasında başlattığı çalışmalar her zaman olumlu sonuçlar doğurmamıştır. Tam bağımsızlık hayaline kapılan Nasturiler önce Kürtlerden, daha sonra da Irak yönetiminden ağır darbeler alarak neredeyse yok olma eşğine gelmiştir (s. 314-17).

Günümüzde varlığını devam ettiren üç farklı Kilisenin kökenleri Nasturiliğe dayanır. Bu Kiliseler: Roma'ya katılıp Katolik olan, ancak temel Süryani ayin geleneklerini koruyan *Keldaniler*, Yakubi olan *Güney Hindistan Malabar Kilisesi* ve Hindistan'ın Cochin eyaletindeki küçük bir Nasturi toplumu olan *Mellusi Trichur Kilisesi* olarak sıralanabilir. Bu bölümü bitirirken yazar, Nasturi inanç ve kültürüne ait çeşitli motiflerden bahsetmektedir. Kilise hiyerarşisi ve manastır düzeni hakkında temel bilgileri sunarken edebiyat, sanat ve mimari alanlarındaki özgünlüklerine de vurgu yapmaktadır.

Dördüncü bölümde (ss. 333-386) Ermeni Kilisesi hakkında bilgi verilmektedir. Halkı ile birlikte resmi devlet dini olarak Hıristiyanlığı, ilk defa Ermeniler kabul etmişlerdir. Mısır Kıpti Kilisesi ile pek çok benzerliği bulunan Ermeni Kilisesi de ulusal bir hüviyete ve demokratik örgütlenmeye sahiptir. Bu ulusal yapısını o denli korumuştur ki, farklı milletten bireylerin kiliselerine katılabilmesi oldukça kuşkuludur (s. 371). Kurtuluşun yalnız kendi kiliselerine ait olmadığına inanan Ermeniler de ilk üç konsili kabul etmektedirler. Tarih boyunca aynı anda görev yapan katolikos sayısı beşe kadar çıktığı dönemler olmuştur. Arap fetihleri, Selçuklular ve Osmanlılar dönemlerinde çeşitli dinî ve siyasî çalkantılar yaşamışlardır. Bu noktada yazarın objektifliğine gölge düşmektedir: Arap fetihlerini 'insanlık tarihinin en büyük karışıklıklarından birisi' olarak (s. 357) tanımlamakta, Ermenilerin pek çok yerde 'katliam ve soykırıma' uğradıklarını iddia etmektedir. Daha sonra Ermenilerin Ruslar ile ilişkilerine değinerek, sonraki yıllarda takip eden misyonerlik faaliyetlerinden bahsetmektedir.

Ermeni Kilisesinin millî hüviyeti ve ademi merkezîyet ilkesine haiz hiyerarşik yapısı bu kiliseyi diğerlerinden ayıran en önemli özellik olarak zikredilebilir. Mimarisi de farklı olmasına rağmen litürjisinde Grek etkisi kendisini gösterir. Ayrıca kitabın arka kapağında yer alan Akdamar Kilisesi, Ermeni mimari sanatını yansıtmaması bakımından önemli bir seçimdir.

Beşinci bölüm (ss. 387-418), konunun uzmanları dışındaki okuyucu için kitabın en ilginç bölümünü oluşturmaktadır. Güney Hindistan Hıristiyanlığını konu edinen bu bölümde Hıristiyanlığın Hindistan'a yayılması işlenir. Muhtemelen ticaret yollarıyla gerçekleşen bu yayılma hareketi hakkında bilgi veren kaynaklar (din tarihçisi Eusebius, coğrafyacı Cosmas İndicopleustes vs.) pek çok eleştiriye açık olduğundan, en kesin olarak söylenebilecek XIII. yüzyılın sonlarında Marco Polo kanalıyla gelen bilgilerdir. Buna göre Güney Hindistan cemaatleri, kendilerini havari Aziz Toma'ya dayandırmaktadırlar. Ancak Güney Hindistan Hıristiyanlığı tarihinde dönüm noktalardan birisi Doğu Süryanilerin Nasturi piskoposları önderliğinde iki dalga halinde Hindistan'a göçmeleridir. İlk grup 774⁵, ikinci grup 840 yıllarında göç etmişlerdir ve bölgenin yöneticileri bu iki gruba da özel beratlar vermiştir (s. 393). Hindistan Hıristiyanlığının Ortaçağdaki öyküsü ne yazık ki Moğol ve Portekiz istilaları nedeniyle tam olarak bilinmemektedir. Nestorius'un görüşlerine sahip Malabar Kilisesinin tüm kayıtları Portekizlilerce yok edilmiştir. Dindar ve bağınaz Cizvitlerin Katolikliği yaymak ve Nasturiliği yok etmek için giriştikleri işgaller, Malabar Kilisesi tarihinde ikinci en önemli dönüm noktasıdır. Katoliklik ile bu ilk karşılaşma, Aziz Toma Hıristiyanları arasında ilk kalıcı mezhep ve ayrılık tohumlarını atmıştır (s. 398).

İngiliz misyonerler, Malabar Kilisesi için üçüncü dönüm noktasını oluşturmuştur diyebiliriz. Kendi dinsel ve kültürel kimliklerini koruyarak Anglikan misyonerler yardımıyla bir yeniden diriliş hareketi başlamıştır. Ancak bu misyon hareketi, Protestan bir grubun oluşmasını tetiklemiştir. Bu mezhep ve alt-mezhep ayrılıklarını daha vahim kılan, Malabar halkının Kuzeyliler (Nordhists) ve Güneyliler (Suddhists) olarak ırk açısından ikiye bölünmesidir. Bütün

⁵ Bir dizgi hatasından olsa gerek, bu tarih Türkçe nüshasında 774 şeklinde geçmektedir. İngilizce ve Arapça nüshalarında bu tarih 774 olarak kaydedilmektedir.

bu dinî ve siyasî ayrılıklara rağmen Güney Hindistan Kilisesi de Dünya Kiliseler Konseyine katılmıştır.

Altıncı bölüm (ss. 419-452), Ortadoğu Katolikliğin kalesi olan Maruni Kilisesini konu edinir. Lübnan merkezli Maruni Kilisesi, tarih boyunca, monofizit ve tek-iradecilik görüşlerini benimsemişler, ancak Katolikliği çok daha sonra kabul etmişlerdir. Özerk bir yönetime sahip oluşları, Süryanice litürjiyi devam ettirmeleri ve ruhban sınıfının evliliği konusunda özgün görüşlere sahip oluşları onları Katoliklikten ayırmaktadır. Modern Lübnan tarihi Dürzi ve Maruniler arasındaki olaylarla anılır. Dürziler tarafından 1841 yılında başlatılan bir ayaklanma bu Kilise tarihi için dönüm noktasıdır. 1860 yılına gelindiğinde en kanlı dönem yaşanmış ve bu yüzden bu ayaklanma 'Altmışların Katliamı' olarak anılmıştır. Bu katliam sonrası yıllar Lübnan'ın bağımsızlığını getirmiş ve Kilise, bu bağımsızlık yolunda en etkili rolü oynamıştır.

Kitabın son bölümü Yitik Kiliseler başlığı altında, tarihî süreç içerisinde yaşadığı badireleri atlatamayan kiliseleri konu edinmektedir. Bu bölümde Kartaca, Pentapolis (ya da Cyrenaica) ve Nübye Krallığı incelenmektedir. Yazar, bu Yitik Kilise tarihlerini Hıristiyan düşüncesini derinden etkileyen isimler üzerinden anlatmaktadır. Bunlar Tertullian, Aziz Cyprian ve Aziz Augustine, Sicalı Arnobius, Lactantius, Synesius gibi isimlerdir. Yazar, Afrika'da Hıristiyanlığın yok oluşuna dair yedi etken (ss. 466-467) sıralamaktadır. Bütün bu etkenler: Hıristiyanların Berberilere olan ilgisizliği, Müslümanların eşitlik vaadi ve Bizans'ın ağır ekonomik şartlarından kurtuluş olarak özetlenebilir.

Sonsöz (ss. 469-476) incelendiğinde Aziz Suryal Atiya'nın Doğu Hıristiyanlığı hakkındaki kişisel değerlendirmelerini daha net bir şekilde görmek mümkündür. Doğu Hıristiyanlığının modern dönemde hak ettiği yeri alması için Batılı dindaşına düşen görevlerden de bahseden Atiya, Kadıköy Konsili'nden beri süre gelen anlaşmazlığa bir çözüm olarak görülebilecek 1964 yılında imzalanan 'Anlaşma Belgesi'ni hatırlatarak bütün müminlerin 'ortak Baba'larını' yeniden bulmaları temennisiyle satırlarını bitirmektedir.

Son olarak, kitabın 1968 yılında basıldığı gözden kaçırılmamalıdır. İki Dünya Savaşına da tanıklık eden, Hıristiyan olan ve İngiltere'de yaşayan bir tarihçinin, belli bir dünya görüşüne sahip olması beklenemez. Zaman zaman objektifliğini kaybetse de geniş

dipnotları, akıcı üslubu ile bu eser Doğu Hıristiyanlığı alanında çalşıyan araştırmacılar için ufuk açıcı özelliğini halen korumaktadır. Genel olarak İslam Tarihi ve özel olarak Türk Tarihi ile yakından ilişkili bu eserin Türkçeye 37 yıl sonra kazandırılması ne yazık ki esefle karşılanmalıdır.

Musa Osman KARATOSUN

(Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)



Gorgis David Malik, **Süryanilerin Tarihi, İlk Hristiyanlıktan
Kadim Doğu Süryani Müjdecî-Havari Kilisesi,**
çev. V. İlmen (İstanbul: Yaba Yayınları, 2012)

Türkiye’de Süryanilik ve Süryaniler üzerine yapılan çalışmalarda son yıllarda bir artış görülmektedir. Bu toprakların en kadim halklarından olan Süryanilerin ve onların dini geleneklerinin daha iyi tanınması açısından söz konusu çalışmalar önem arz etmektedir. Modern Türkiye tarihine bakıldığında daha çok dışarıdan Süryanilerin öteki olarak tanımlandığı kimi çalışmalardan bahsedilse de son yıllarda Süryaniliğin Hıristiyanlık içerisindeki önemi ve Yunan felsefesinin doğuya daha doğrusu İslam dünyasına aktarılmasında üstlendikleri rol daha da bilinir hale gelmiştir. Süryanilik üzerine başkaları tarafından yazılan metinlerin yanı sıra bizzat Süryanilerin kendi tarihlerini ve dini düşüncelerini aksettirdikleri eserlerden de söz edilmelidir. Bu bağlamda bu tanıtıma konu olan çalışma da bir Süryani’nin “içerden” bir bakışla kaleme alması bakımından ayrı bir öneme sahiptir.

Eserin tanıtımı yapılmadan önce kitabın yazarıyla ilgili biraz bilgi vermek daha uygun olacaktır. Yazar, 1837 yılında Kuzeybatı İran’da bulunan Urmiye Gölü’nün kenarındaki bir kent olan Supurgan’da dünyaya gelmiştir. Küçüklüğünde kilisede ve Misyon Okulu’nda eğitim gören Prof. Malik, Salmas, İsfahan, Tebriz, Tahran, Afganistan gibi birçok yerde yaklaşık 50 yıl boyunca vaizlik ve

öğretmenlik yapmıştır. Hindistan'dan Norveç'e kadar birçok yeri görme fırsatı bulan, birçok dil bilen, halkının ve kilisenin tarihine dair derin bilgi sahibi olan Prof. Malik, ömrünün son yıllarını 3 önemli eseri yazmaya adanmıştır: Kendi halkı için 'Sinhadus'(Sennados) adında bir hukuk kitabı, Süryani kilisesi tarihi ve son olarak İran krallarının hayatını anlatan geniş çaplı bir eser.

Tanıtmaya çalıştığımız eserin yazarı Gorgis David Malik, hayatının ilk yıllarını kuzeybatı İran'da geçirir ve misyon okulundaki eğitiminden sonra misyon faaliyeti bağlamında İran coğrafyasında çeşitli bölgelerde vaizlik ve öğretmenlik yapar. 50 yıllık bu tecrübi hayatından sonra bilgi birikimini bir metin aracılığıyla ortaya koymak ister. İşte Malik, bu sebeple ömrünün 15 yılını vererek doğu Süryanicesiyle söz konusu eseri kaleme alır. Eserin yazılış öyküsü en az kitabın kendisi kadar ilginçtir. Kitabı yayımlamak için oğlu Nasturiyos Gorgis Malik ile Amerika'ya gitmeye karar veren yazar 27 Mayıs 1909'da Urmiye'deki (İran) evlerinden hareket etmiştir. Yolda geçirdikleri bir kazada oğlu ve kızı hafif yaralanmasına rağmen kendisi ağır yaralanmıştır. Tiflis'teki (Gürcistan) bir hastanede 15 Haziran 1909 tarihinde ölürken son sözünde "*Sevgili evladım, git bu işe devam et. Allah sana yardım edecek ve yolunu açacaktır*" diyerek oğlunu yüreklendirir. Babasının vasiyeti üzerine yola devam eden Nasturiyo Gorgis Malik, ABD Chicago eyaletinde birçok doğubilimciye babasının el yazmalarını göstererek fikirlerini almıştır. İşin uzmanı kişiler tarafından takdir gören bu eseri, İngilizceyi iyi bilmediği için öncelikle Norveç'te kaldığı dönemde iyi derecede öğrendiği Norveççeye çevirmiştir. Çok kısa bir süre sonra da İngeborg Rasmussen tarafından Norveççe'den İngilizce'ye tercüme edilmiştir. İngilizce tercüme bir doğu bilimci olan A.H. Gjevre'nin editörlüğünde, Augsburg Yayınevi tarafından Minneapolis'te 1910 yılında basılmıştır. Bütün bu tercüme faaliyetleri boyunca eserin aslına ne kadar sadık kalındığı bilinmemektedir. Birazdan da açıklanacağı üzere, bazı yerler oğul Malik veya editör tarafından eklenmiş, düzeltilmiş veya değiştirilmiştir.

Kitap, oğul Malik'in önsözü ve editörün yorumu, giriş, 35 bölüm ve bir ekten (Zerdüşt dini) oluşmaktadır. Kitabın sonunda muhtelif bilim adamlarının ve din adamlarının eser hakkındaki düşünceleri yer almaktadır. Ayrıca kullanılan gravürler ve fotoğraflar eseri daha ilgi çekici hale getirmiştir. Bölüm başlıkları ard arda sıralandığında adeta eserin özetini verir tarzdadır.

“Tarihin ilk yazılı kaynakları, taşların ve pişmiş kil levhaların üzerindeki hiyerogliflerdir. Bunlara ek olarak ulusal tarihlerin birçoğunun gelenek ve boş inançlardan başka kaynakları yoktur.” diyerek başladığı kitapta Malik, bu yazıların ilki ve en güvenilirini olarak “Eski Ahit”i göstermiştir. Süryani tarihine kaynak olabilecek birçok eserin geçmişte düşmanlar tarafından yok edilmesine üzülse de hiç olmazsa ellerinde doğru bir bilgi kaynağı olarak Eski Ahit’in olduğunu söylemiştir. Antik dönemi anlatırken de sık sık Eski Ahit’e atıfta bulunmuş, kaynak olarak vermiştir (s.15).

Yazar, ‘*Âdemoğulları hakkında genel bilgi*’ başlıklı birinci bölüme Nuh tufanıyla başlamakta ve Süryanilerin Sami kökenli olduğunu ifade etmektedir. ‘*Aramca Dili*’ başlıklı beşinci bölümde Aramice’nin Âdem ile Havva’nın dili olduğunu, Nuh’un bu dilde konuştuğunu, oğlu Sam kanalıyla bu dilin Hz. İbrahim’e geçtiğini, dolayısıyla Aramice’nin en eski dil, cennette konuşulan dil olduğunu düşünmektedir. İbranice ve Aramicenin birbirine çok yakın olduğunu ve birinin ötekinde türemiş olması gerektiğini, Hz. İbrahim’in uzun yolculukları ve farklı milletler arasında yaşaması gereği diğer dillerden etkilendiğini, bu durumda İbranice’nin Aramice’nin bozulmuş hali olduğunu iddia etmiştir (s. 44-46). Arami dili hakkında bilgi verdikten sonra “*Aramiler, Kildaniler, Asurlar ve Süryaniler aynı ulustur ve dilleri birdir*” diyerek günümüzde de devam eden isimlendirme tartışmalarına dair görüşünü ortaya koymuştur (s. 49). Ona göre bu dört ad, ulusal olmayan coğrafya adlarıdır. Bu yüzden de yazar, eser boyunca söz konusu kavramları rahatlıkla birbirinin yerine kullanmaktadır.

İlk yedi bölümde Aramilerin Hristiyanlık öncesi hayatı ana hatlarıyla anlatıldıktan sonra sekizinci bölümde İsa’nın doğumu ve havarilerin misyonerliği hakkında bilgi verilmektedir. Dokuzuncu bölümde ise Aramilerin Hristiyanlaşmasında çok önemli bir yeri olan Kral Abgar’ın İsa-Mesih’e mektup gönderme hadisesi ve Havari Adday’ın kralla görüşmesi ayrıntılı bir şekilde tasvir edilmiştir (s.65). Yine aynı bölümde, ‘Gerçek Haç’ın (True Cross) bulunabilmesi için Doğu Roma İmparatorunun (Claudius, MÖ 10-MS54) eşi Protonike’nin Kudüs’ü ziyaret etmesi ve İsa’nın konulduğu mezara girip hangi haçın ona ait olduğunu bulmaya çalışırken kızının ölmesi, ardından gerçek haçı kızının üzerine koyunca kızın dirilmesi vb. ayrıntılar anlatılmaktadır ki, bunlar başka tarih kitaplarında pek

rastlanılmayacak bilgilerdir (s. 70-73). Ayrıca Havari Adday'ın say-falarca süren bir vaazına yer verilmiş ama kaynak gösterilmemiştir (s. 74-81). Yazar yerine göre efsanelere de yer vermiştir. "İsa üzerine bir Arap söylencesi" başlığının altında, İsa'nın yanında havariler-den Tuma (Thomas), Şam'un (Simon) ve Yakub'la beraber, Nsibin (Nusaybin) Kralı Narsay'ın daveti üzerine Nsibin'e geldiği ve çeşitli mucizeler gösterdiğine dair bir rivayete yer vermektedir. (s. 81) Bu bölümün sonlarında da İsa'nın ve havarilerin Süryanice konuştu-ğunu örnekler vererek ispatlamaya çalışmıştır. Doğu Kilisesi'nin et-kileyen kilise babalarının kısa hayatı ve eserleri tek tek verildikten sonra ilk dönemlerde zulme uğrayan ve şehit edilen Hristiyanlar an-latılmıştır. Süryani Tarihi açısından son derece önemli olan Süryani bilgin ve din adamı Mor Afrem'e ise özel bir bölüm ayrılmıştır. Nsi-bin Akademisi ve diğer akademilerin anlatıldığı bölümde, müfre-datları ve tüzükleri de verilmiştir. Bu bilgiler sayesinde söz konusu eğitim kurumlarında hangi derslerin okutulduğunu ve ne şartlar al-tında eğitim verdiklerini öğrenebiliyoruz (s. 193).

Hristiyan düşüncesinde teolojik tartışmalara temas eden Ma-lik, "Doğu Roma Kilisesi'nde Çelişkiler" başlığı altında İsa-Mesih'in doğasına dair 3 farklı akımı zikretmektedir: 1- Qurillo'sun öğretisi: İsa'nın tanrısal ve insani olmak üzere iki doğası ve tek bir kişiliği vardır. 2- Nestoryus'un öğretisi, diyofizitizm: İsa'nın ilahi ve insani iki doğası vardır ve iki kişisel özelliği aynı kişide bulunur. 3- Ewtixi/Evtihi öğretisi monofizitizm: İsa'nın tek bir doğası ve kişiliği vardır (s. 186).

Doğu Hristiyanlarının Müslümanlarla ilişkilerine geçmeden önce Hz. Muhammed'in hayatı kısaca anlatan müellif, Hz. Muham-med'in Rahip Sargis Bahira ile arkadaşlık ettiği ve birçok şeyi ondan öğrenmiş olabileceği iddiasına eserinde yer vermektedir. İlk dört halifenin de hilafetine de değindikten sonra Hz. Muhammed'in Hristiyan elçilere verdiği fermanın bir kopyasına ve tercümesine de yer vermektedir. Hz. Muhammed'in Hristiyanlara karşı oldukça müsamahakâr olduğunu şu ifadelerle somutlaştırmaktadır: "*Söylen-mesi gereken gerçek odur ki, Muhammed ve ilk dört Halife, Hristiyanlara çok iyi davrandılar. Diğer halklara, Yahudilere ve putperestlere davrandık-larından çok daha iyi.*" (s. 241) Bundan sonraki bölümlerde Süryani ta-rihi anlatılırken yeri geldikçe Müslüman yönetimlerle ilişkilerine de temas edilmektedir. XIV. yüzyıla kadar bu anlatımlar devam eder-ken XIV-XIX. yüzyıllar arasına dair çok az bilgi verildiği ve yaklaşık

5 asırlık bir fetret olduğu dikkat çekmektedir. Bu durum yazar tarafından Timurlenk (ö. 1405)döneminde kiliselerin tahrip edilmesine ve Süryanilerin katledilmesine bağlanmıştır (s. 334).

Nesturi/Süryani ulusunun yeniden dirilme dönemi olarak kabul edilen XIX. yüzyılın aktarıldığı otuz üçüncü bölüm boyunca Urumiye ve çevresindeki Süryani cemaatler hakkında bilgi verilmektedir. Yazar, yöredeki Amerikan, İngiliz, Katolik, Rus Ortodoks ve Baptist misyon gruplarını tanıtmakta ve Amerikan ve İngiliz misyon teşkilatlarından övgüyle bahsetmektedir. Özellikle Canterbury Başpiskoposluğu'na bağlı İngiliz misyonunun bölgeye geliş amacının Süryanileri kendi mezheplerine çevirmek olmadığı, aksine eski kiliseyi yüceltmek ve halkın hem manevi hem de maddi durumlarını iyileştirmeyi hedeflediklerini söylemektedir (s. 358). Hatta bölgeye ilk misyonerlerin gelişi, kime misafir oldukları ve yaptıkları işler ayrıntılı bir şekilde, gün gün ve tarih verilerek anlatılmaktadır (s. 347).

Otuz dördüncü bölümde ise Doğu Süryani Kilisesi'nin bugünkü durumu, temel öğretileri ve inançları anlatıldıktan sonra kendi kiliselerine verilen adlar üzerine özellikle durulmuştur. Kendilerine Nasranî, Aziz Tuma'nın Hristiyanları ve Nesturi dendiğini kaydeden yazar, her ne kadar Nestoryus'u sevip ona saygı göstermeler de Nestoryus'un kiliselerinin başı olmadığını ve kendilerine Nesturiler denmesinden hoşlanmadıklarını söylemektedir. Ardından cemaatlerinin gerçek isminin "*Doğu'nun Müjdecî Havari Süryani Kilisesi*" olduğunu bildirmektedir.

Otuz dördüncü bölümden sonraki kısımlar muhtemelen oğul Malik tarafından eklenmiştir. Urumiye'deki Patriklik komitesi, yapılan toplantılarda konuşulanlar, toplanan paralar, mali raporlar, toplantılara katılan kişilerin statüleri vs. konularda bilgi verilmektedir. Bu bölümler o günkü aktüel Nesturilik tarihi açısından önemli olsa da, Süryani tarihini genel olarak anlatmaya çalışan bir eserde çok da önemli olmayan detaylar olarak durmaktadır.

Kitaba dair mezkûr hülâsanın ardından eserin tercüme yolculuğunda uğradığı anlam kaymaları mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Zira mevcut İngilizce çeviri metninde anlatılanların baba Malik tarafından mı yoksa oğul Malik tarafından mı yazıldığını yahut editörün tasarrufu olup olmadığını takip etmek bir yerden

sonra imkânsız hale gelmektedir. XX. yüzyılın başında yazılmış olmasına rağmen geleneksel tarih yazımı metodunun muhafaza edildiği bir eserle karşı karşıyayız. Öyle ki halk arasında dolaşan “denildi ki, söylenene göre, rivayet edilir ki” gibi ifadelerle yapılan aktarımlara benzer tarzda rivayetlere eserde rastlanmaktadır. Bazen yararlanılan kaynaklar veya şahıslar başlıklardan hemen sonra verilmiş olsa bile kitabın çoğunda bu yöntem kullanılmamıştır. Yapılan atıflarda da, önceki eserlerden alınan bilgilerin kritik edildiğini gösteren örnekler bir iki taneyi geçmemektedir. Mesela, bir tarih verirken Eusebius’un M.S. 166 dediğini ama bunun kesinlikle yanlış olduğu, doğrusunun 155 olması gerektiğini söyleyerek öncekilerden alınan bilgiyi düzeltme yoluna gitmiştir.(s.119).

Bazı tasvirlerdeki ayrıntıların doğruluğu şüphelidir. Mesela M. Ö. IX. yüzyılda olmuş bir savaşı tasvir ederken ilginç ayrıntılar verir: Asur ordusunda 120 bin asker varken karşı tarafta (12 küçük asi krallık) 4810 savaş arabası, 8200 süvari, 99900 piyade askeri ve 1000 deve olduğu söylenir (s. 35). Bel’in tapınağının mihrabında her yıl bir milyon dolarlık tütsü yakılıyordu (s. 20) Babil kentinin biçimi kareydi. Her bir kenarı 9.5 km kadardı. Çevresi 38 km idi. Her bölgesinin birbirini kesen 25 cadde vardı. Kenti çevreleyen duvarlar 78 m yüksekliğinde ve 23 m kalınlığındaydı (s. 27). Editörün yahut oğul Malik’in, okuyucunun daha iyi anlaması için eski dönemde kullanılan para birimi yerine bu karşılığın dolar üzerinden verilmiş olması eserin Amerika’da yaşayanlara göre çevrildiğini fikrini güçlendirmektedir.

Doğu Hristiyanlarına ait sinodların tarih sırasına göre tek tek anlatılması, duruma göre alınan kararların zikredilmesi eserin bir başka özelliğidir. Zaten bir süre sonra okuyucu Nesturi Patrikliği tarihi okuduğu hissine kapılabilir. Her ne kadar “Süryani Tarihi” denmişse de çoğunlukla Nesturi Kilisesi tarihinin anlatıldığı görülecektir. Kendilerinden sürekli Süryaniler diye bahsederken Batı Süryanilerinden “Yakubi Hristiyanlar” olarak bahsetmesi dikkat çekicidir. Hindistan’daki Süryanilere de çok az yer verilmiştir (s. 187).

Bir tarih kitabını tercüme etmek kolay değildir. Söz konusu olan, Süryani tarihi olunca ve yoğun bir şekilde tarihi şahsiyetlerin ve mekânların ismi yer alınca bu zorluk fazlasıyla katlanmaktadır. Bu kitabın tercümesini yapabilmek her şeyden önce cesaret ve beceri gerektirir. Vedii İlmen böylesine zor bir görevi yüklenme cesaretini göstermiş, eseri İngilizce’den Türkçe’ye çevirmiştir.

Tercümeyle dair herhangi bir önsöz veya açıklama yazısının bulunmaması hemen dikkat çekmektedir. Oysa bu tercümenin neden gerekli görüldüğü ve tercüme sürecinde karşılaşılan zorluklar, tercih edilen kullanımlar vs. konuların en azından önsözde anlatılması işin ne kadar ciddiye alındığının bir göstergesi olurdu. Nihayetinde popüler bir eser olmaktan öte yarı akademik ve Süryanilik bağlamında geç dönem klasiklerinden biri sayılacak bu çalışma için detaylı bir girişin gerekliliği elzem görünmektedir.

Mütercim, çoğu zaman isimlerin orijinal yazımlarının yanında günümüz Türkçe karşılığını da vermiştir: Yawno/Yunus peygamber, Yacqub Urhoyo/Urfalı Yakub vb. Yine bazı kavram ve isimlerin transkripsiyonlu hallerinin verilmiş olması (örneğin, Mardux(h), Nisrox(h), Ağar-Şamdan), kelimenin orijinalinin bilinmesi açısından önem arz eder. Fakat bu kavramların bilinen hallerini ve Türkçe okunuşlarını da zikretmesi gerekirdi. Ayrıca ziyadesiyle kavramlarla dolu olan bir metnin sonuna Türk okuyucusunun anlayacağı şekilde bir sözlükçenin eklenmesi oldukça faydalı olabilirdi.

Kavramlar bağlamında giderilmeyen sıkıntının kendisini kulanılan çeviri dilinde de gösterdiği anlaşılmaktadır. Tarihi bir eserin tercümesinde kullanıla dilin okuyucunun zihin dünyasıyla ve zihnindeki anlam örgüleriyle uyuşması, anlatılmak istenenin en iyi şekilde anlaşılmasını sağlardı. Bu bağlamda 'Tanrıbilim' yerine teoloji veya ilahiyat, 'usa uygun' yerine mantıklı veya akıllıca (reasonable, s.61); 'önbilgi' yerine kehanet (omen, s.110); 'esinlenmiş' yerine vahyedilmiş veya ilham edilmiş (inspired, s. 362); 'buluşçular' yerine kâşifler (explorer, s. 337); 'yengi kazanmış ordu' yerine muzaffer ordu (victorious army, s.128) ifadeleri kullanılması klasik bir metnin üslubuna daha uygun olurdu. Caesarealı Eusebius'u 'Qaysariyeli Ewsebiyos' (s. 488) şeklinde tercüme etme, uygun çeviri kaygısının tezahürü olarak görülemez. Zira bu tarz özel isimlerde şayet Türkçeye yerleşmiş bir kullanımı yoksa aslı tercih edilmektedir. Mütercim, Luther için de 'Lüter' diyerek Türkçeleştirmeye gitmesi de hatalı görünmektedir (s. 395). Bununla birlikte yaygın bazı isimlerin günümüz Türkçesinde kullanımı olmasına rağmen İngilizce transkripsiyonla bu isimlere yer vermesi pek de anlaşılır görünmemektedir. Bu çerçevede 'Goktapa' yerine Göktepe (s. 349); 'Wazirabad' yerine Vezirabad (s. 396); 'Al-Bayruni' yerine Biruni (s. 117); 'Abdullah ibni 'Amar' yerine Abdullah b. Ömer (s. 244); 'Bayt Al Mal' yerine Beyt-ül Mal yazılmalıydı. Habur Irmağı yerine 'Xabur Irmağı'

(s.148) demesinin ve “yiyor” yerine defalarca “yığiyor” (s. 103) ifadesini kullanmasının nedeni ise anlaşılammıştır.

Kitabı Mukaddes Şirketi tarafından basılan Kutsal Kitap'ta, İngilizcedeki “Act” şeklindeki bölüm başlığı “Elçilerin İşleri” olarak tercüme edilmesine rağmen burada tamamen kelime anlamına bakarak “İşler” şeklinde tercüme edildiği görülmektedir (s. 63). Bu yüzden de “Comp. Act 11, 19-26” gibi bir atıf “Kıyaslamalı İşler 11, 1926” şeklinde bir tuhaflıkla tercüme edilebilmiştir (s. 61). Hâlbuki burada “Elçilerin İşleri” metniyle bir karşılaştırmanın yapılması istenmektedir. Bu durum ise mütercimle çevrilen metin arasında zihni bir birlikteliğin ve uyumun pek de sağlanmadığı hissini vermektedir.

Şüphesiz her tercüme aynı zamanda bir yorumdur ve tercümanın bir yere kadar eser üzerinde tasarrufta bulunması anlaşılabilir bir durumdur. Ama bu tasarrufların eserin daha anlaşılır olmasına hizmet etmesi beklenir. Elimizdeki eserde ise tersi bir durum söz konusudur. Orijinal paragraf düzenine uyulmadığı gibi, yeni paragraf düzeninde bir konu bütünlüğü olmasına dikkat edilmediği gözlenmiştir. Çoğu yerde virgül ve “and” bağlacı noktayla yer değiştirdiğinden cümleler fazlasıyla kısalmış ve metnin akıcılığı bozulmuştur.

Son olarak, bütün bu anlatılan yanlışların bir sonraki baskıda düzeltilebilmesi kitabın sıfırdan tercüme edilmesinden daha zor görünmektedir. Temennimiz bu eserin en kısa zamanda Süryani literatürüne hâkim araştırmacılar tarafından İngilizce'den, şayet mevcutsa Doğu Süryanice nüshasıyla da karşılaştırarak, yeniden tercüme edilmesidir. Eser ancak o zaman hak ettiği ilgiyi ve değeri görecektir.

Ramazan TURGUT

(Arş. Gör., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)



Ahmet Türkan, **Osmanlı Papalık İlişkileri**

(İstanbul: Kitapevi, 2012)

Osmanlı'daki gayrimüslimler ve Papalık üzerine yaptığı araştırmaları ve eserleri ile tanınan yazar, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Dinler Tarihi Bilim Dalında "Trabzon'da Hıristiyanlık ve Sümela Manastırının Hıristiyanlıktaki Yeri" adlı teziyle yüksek lisansını, "İstanbul'da Ermeni Cemaatleri Arasındaki Dini ve İdari İhtilaflar ve Tartışmalar" adlı teziyle de doktorasını tamamlamıştır.

"Osmanlı Papalık İlişkileri" adlı kitap, giriş ve altı ana bölümden oluşmaktadır. Yazarın ifadesiyle, farklı milletler, dini yapıları çerçevesinde serbestçe yaşayarak, dini ve kültürel özelliklerini yitirmeden Osmanlı yönetiminde varlıklarını devam ettirmiştir. Ancak XIX. yüzyılın başlarından itibaren Fransız İhtilali ile gelen milliyetçilik akımı sonucunda yaşanan bölünmeler Osmanlı'yı da etkilemiştir. Papalığın, Katolik Ermenilerin ayrı bir millet vasfı kazanması ile Osmanlı Devletinin iç işlerine karışma sürecindeki ilişkiler eserin konusu olmuştur. Papaların Doğu kiliseleri için Vatikan'da tasarladığı düşünceler, Katolik Ermenilerin iç işlerine müdahale etmek suretiyle Osmanlı Devletinin iç hukuku, asayiş ve emniyetinde yarattığı kargaşa ve bunun sonucunda yaşanan kimi zaman patriklerin istifaları kimi zaman da patrikhane binalarının basılması gibi olaylar ve Osmanlı-Papalık ilişkilerinde diplomatik sürecin işleyişi tarihsel veriler ışığında ele alınmıştır.

Giriş bölümünde, Avrupa'da Protestanlık karşısında güç kaybı yaşayan papaların Katolik misyonerliği için Doğuya yönelmesi ile başlayan süreç ele alınıyor. Sultan Fatih sayesinde İstanbul'da ilk kez bir patrikhaneye kavuşan Ermenilerin, uzun yıllar Osmanlı idaresindeki dini, sosyal ve kültürel yaşamlarındaki istikrarın, Katolik misyonerliğinden etkilenmesi ve bunun sonucunda kendi içinde de bölünerek oluşan yeni cemaat ve tarikatlar tanıtılıyor. Katolikliğe geçiş nedenlerinin izahı, Katolik propaganda örgütünün ve Katolik cemaatlerin tarihçeleri ile tanıtılması esas bölümlere hazırlık amacıyla giriş kısmının konusu olmuştur.

Birinci bölümde yazar, ayrı bir millet sıfatı kazanan Katolik Ermenilerin patrikleşme sürecini ele almıştır. XIX. yüzyıl Osmanlı iç ve dış siyasi gelişmelerinin bu süreci şekillendiren koşulları ve

Fransa'nın etkisi ortaya konmuştur. Cismani ve ruhani iki ayrı patrik ile yönetilen Katolik Ermeni patrikliği, bu ikili sistem yüzünden sorunlar yaşamış ve yaşatmıştır. Tanzimat Fermanının ilanı ve tüm tebaanın eşitliği ilkesi ile girilen yeni dönem Ermenilere kendi önderlerini seçme hakkı vermiş ve Protestan misyonerliği ve Katolik Ermeni cemaatinin kendi içinde parçalanması Papalığın endişelenmesine yol açmıştır. Bunun neticesinde papa, propaganda ekolünden yetişmiş Rahip Andon Hasun'u bir plan dâhilinde patrik yardımcısı olarak yerleştirmiştir. Hasun Efendi ile Rum patrikliği, papa muhalifleri Osmanlı devleti arasındaki diplomatik gerginlik de birinci bölümün konuları arasındadır.

İkinci bölümde yazar, Osmanlının yıkılma ihtimaline karşı Hasun'un Papalıkla yaptığı yazışmaları Osmanlı Hıristiyanları üzerindeki planlarını ortaya koyuyor. Bu plana göre yeni piskoposluk bölgelerinin kurulması, Osmanlının yıkılması durumunda, işgalci devlet tarafından özerk piskoposluk olarak tanınabilecektir. Papalık Hasun'un bu talebini en doğru zamanın gelmesini bekleyerek işleme alıyor ve bu talepten üç yıl kadar sonra Ankara, Trabzon, Artvin, Bursa ve Erzurum piskoposluk bölgelerine Hasun'un gönderdiği adaylar atanıyor. Yine aynı süreçte Hasun da başpiskopos olarak atanıyor. Hasun'un cemaate danışılmadan başpiskoposluk rütbesine çıkarılması, Katolik Ermeniler tarafından tepkiyle karşılanması ve Ermenileri Latinleştirme olarak değerlendirilmesine dikkat çekiliyor. Papa muhaliflerinin Tanzimat gereğince kendi idarecilerini kendileri seçme talebi ile Osmanlı hükümetinin Katolik sorunlarının içine çekilmesi ve Papalığın mektup ile müdahalesi de ikinci bölümde ortaya konuyor.

Bölümün ikinci alt başlığında Katolik Latinler ve Ermeniler arasında kalan Osmanlının yaşadığı problemlere değinilmiş, ayinleri ve hatta mezarları bile ayrı olan Ermenilerle yine Katolik olan Latinlerin önce birleştirilmesi, sonra iki millet arasındaki mezhep geçişleri sorunu ele alınmıştır.

Islahat Fermanıyla cemaat yönetimlerinin yeniden yapılandırılmak istenmesi ve bu amaçla Ermeni, Rum ve Yahudi cemaatlerine yeni nizamname yapmaları emredilmesi sonucu başlayan sivilleşme hareketi ve yaşanan zıtlaşmalar dönemin gazete ve arşiv kayıtları ile ele alınması esere değer kazandırıyor.

Yazar Hariciye Nazırı Fuat Paşanın Vatikan'a önerilerini özetle

maddeleyerek Osmanlının, Katolik tebaasını uzlaştırma ve toparlama gayretlerine karşın Papalığın direncine dikkat çekmiş, Katoliklerin Osmanlıdaki hamisi rolündeki Fransa'yı dahi şaşırtan Papalığın Galatasaray Lisesine getirdiği yasak ile bu gelişmeleri detaylandırmıştır. Hasun'un cismani ve ruhani yetkilerini şahsında birleştirerek ulaştığı güçlü konumun ve etkilerinin hem Ermeni cemaati hem Osmanlı açısından önemine sade bir biçimde dikkat çekmiştir.

Eserin üçüncü bölümü "Reversurus İsimli Papalık Genelgesi ve Osmanlı'da Oluşturduğu Kaotik Ortam" başlığını taşımaktadır. Bölümün tamamında Papalık ve Hasun'un, Kilikya ile İstanbul'un tek patrik haline getirilmesi ile Doğu Katoliklerine tek elden hükmetme planı ve bu planın muhalifler ile Osmanlı'daki yankıları ele alınıyor. Papanın Reversurus genelgesini kabul ettirmek ve Hasun'un patrikliği sağlama almak için Osmanlı Hükümeti ile görüşmek üzere gönderilen İstanbul vekili Poleyim ve Madrid elçisi Franki'nin diplomatik ikna çabalarına değinilirken aynı zamanda I. Vatikan Konsili'nin Avrupa'da yankılanan sonuçlarına dikkat çekiliyor. Franki'nin taktim ettiği layihanın içeriği maddeler halinde ve muhaliflerin itiraz ettiği hususlar da beraberinde kaydedilerek okuyucuya sunulmuştur.

Osmanlı hükümetinin girişimleri ile kaos sonlandırılmaya çalışılırken, Dördüncü bölümde yazar, Hasunistler ile muhaliflerin seçtiği Patrik Küpeliyan taraftarları arasındaki iktidar mücadelesinde dış güçlerin rolünü vurguluyor. Katoliklerin Osmanlı devletindeki hamiliği rolünü üstlenen Fransa'nın Katolikleri bölerek Osmanlı'nın iç işlerine karışmak istemesi ve Fransa'nın savaş içinde olduğu Almanya'nın Osmanlı'ya destek vermesi gibi politik hamleleri açıklıkla ortaya koymuştur. Ayrıca yazar, Hasun'un Roma'ya gönderilmesinin İtalyan basınına yansımalarını da aktararak, Hasun'un Vatikan için ne ifade ettiğine değiniyor.

Eserin beşinci bölüm başlığı "Katolik Kurumların Paylaşımında Osmanlı'nın Orta Yol Arayışları ve Papalığın İtirazları"dır. Samatya kilisesindeki yetki problemi ile başlayıp Beyoğlu, Galata ve Ortaköy kiliselerinin Hasunistlerden alınıp hükümet tarafından muhaliflere verilmesi ve hastanelerde mezarlık işlemlerindeki aksaklıklar üzerine yoğunlaşmıştır. Taşradaki guruplar arası tartışmaların sonucu Katolik mülklerinin nasıl paylaşılacağı konusunda karara varmak için Babıali'deki Beylikçi dairesinde kurulan karma

komisyon ile kurumların Küpeliyan taraftarlarına verilmesi süreci, bürokrasiye ve basına yansayan detayları ile açıklanmıştır. Bu süreç Katolik guruplar tarafından olduğu kadar Osmanlı Devlet adamları bakış açısıyla da verilmiştir.

Altıncı bölümde I. Dünya Savaşı  ncesi dışarda hızla değişen koşullara paralel, Osmanlı'da ve Katolik cemaatlerdeki değişimler ortaya konuyor. Bir yanda uzlaşmacı siyasetiyle yeni Papa XIII. Leon'un Doğu Hristiyanlarına daha ılımlı yaklaşması, Balkanlardaki ortak tehdit Ortodoks Rusya'ya karşı yapılan işbirliği gelişmeleri aktarılırken, diğer yandan muhalif patrik Küpeliyan'ın papadan af dilemesi ve istifası üzere yeniden gündeme gelen Hasun'un Patrikliği meselesinin yarattığı kargaşada II. Abdülhamit'in izlediği denge politikasının detayları okuyucunun dikkatine sunuluyor. Hasun'un olaylı patrikliği, yine olaylı kardinalliği ve istifası gelişmelerinin ardından yeni patrik Azaryan'ın papalık, Katolik cemaat ve Osmanlı arasındaki uzlaşı çabaları, sunduğu layiha ve birinci el kaynaklar ile irdeleniyor. I. Dünya Savaşı  ncesi ve sırasında yaşanan Ermeni sorunu, eserde ele alınarak, son dönem güncel bir mesele olan Ermeni sorununa da tarihsel bir bakış sağlıyor.

Sonuc olarak eserde, Papalığın Doğu-Batı kiliselerini birleştirme umuduyla sıkı bir Batı disiplini altına almaya çalıştığı özelde Ermenileri, genelde doğu kiliselerinin yapısının bir anlamda Osmanlı Devleti'nin ilişkileri ile oluştuğunu anlayamayışı ve bunun neden olduğu Katolik Ermeni cemaat arasındaki ihtilaf ve bölünmeler, başta Osmanlı devleti tarafından sadece cemaat i i karışıklık gibi algılanmasının yarattığı kaos ve sonrasında Osmanlı'nın Papalık, tebaası olan Ermeni Katolikler ve yeniden şekillenen Avrupa arasında izlediği denge politikaları tarihsel veriler ışığında incelenmiştir.

Eser, kullandığı birinci el kaynaklar, arşiv belgeleri ve Başbakanlık Osmanlı Arşiv incelemeleri, kütüphane yazmaları ve dönemin basınından gazete haberleri ile tarihsel malzeme açısından önemli bilgileri günümüze aktarmaktadır.

Bekir Zakir ÇOBAN

(Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)

Yeşim AKBIYIK

(Y. L. ÖĞr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)



Dursun Ali Aykıt, **Etiyopya Kilisesi**, (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013)

Tarihten antropolojiye ve dinden siyasete birçok yönden ele alınması gereken Etiyopya'nın geçmişi oldukça erken dönemlere dayanmaktadır. Üstelik insanlığın en erken türü olarak gösterilen Lucy'nin burada bulunması, özellikle Batılı araştırmacıların Etiyopya'yla ilgilenmelerine sebep olmuştur. Ülkemizde daha çok Habeşistan adıyla ön plana çıkan Etiyopya bir Doğu Afrika ülkesidir. Hz. Peygamber döneminde, ilk hicret edilen yer olması, Habeş Kralı Necaşi (Ashame) tarafından Müslümanların iyi karşılanması ve Ümmü Eymen, Bilal-i Habeşi gibi ilk dönem İslam tarihindeki önemli simaların bu coğrafyadan gelmeleri Etiyopya'nın önemini arttırmaktadır. Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'nun Habeş Beylerbeyliğini kurmuş olmasıyla Etiyopya ile ülkemiz arasında coğrafi/siyasi bir ilişkinin oluşturulduğu da söylenebilir.

Etiyopya Hıristiyanlığın, İslam'ın, Yahudiliğin ve Animist inançların bir arada yaşadığı bir coğrafya olması sebebiyle de ayrıca bir ilgiyi hak etmektedir. Her ne kadar zaman zaman dini grupların çatışmalarına sahne olsa da dinsel ve kültürel çeşitliliğiyle dikkat çeken Etiyopya üzerine yapılan çalışma sayısı ülkemizde yok denecek kadar azdır. Dursun Ali Aykıt'ın kaleme aldığı *Etiyopya Kilisesi* adlı kitap bizlere sadece Habeşistan Hıristiyanlığı hakkında bilgi vermekle kalmayıp, aynı zamanda bu coğrafyanın siyasi, dinî tarihi ve İslam'la olan ilişkileri hakkında da önemli ipuçları sunmaktadır. Üstelik yazarın -akademik dilin getirdiği sınırlılıklardan dolayı çok bahsetmese de- Etiyopya'ya gidip, günümüzde pratikte yaşanan Etiyopya Hıristiyanlığını yerinde gözlemlemesi çalışmayı daha da önemli kılmaktadır.

Üç bölümden oluşan eserin birinci bölümünde; Etiyopya tarihi, mitolojik ve tarihsel dokümanlar ışığında anlatılmakta, ardından bu coğrafyanın Hıristiyanlıkla tanışması ve kilisenin kurulması konuları aktarılmaktadır. Müellif, Etiyopya Kilisesi'nin günümüze kadar olan tarihsel sürecini burada özetlememektedir. İkinci bölümde söz konusu kilisenin teolojik görüşlerini irdeleyen yazar, son bölümü ise kilise hiyerarşisi, sakramentler ve ibadetlere ayırmaktadır.

Bu kadar geniş bir konuyu bir kitapta ele almanın kimi zorluk-

larının söz konusu olması oldukça doğaldır. Ancak Etiyopya'nın ülkemizde yeterince bilinmediği göz önünde bulundurulduğunda, kitabın Etiyopya Kilisesi'ni tanımak için iyi bir başlangıç olduğunu söylemek mümkündür. Üstelik yazar diğer Ayrılmış Doğu Kiliseleriyle beraber Etiyopya Kilisesi'nin kristolojik görüşünü ifade etmek üzere kullanılan "monofizit" kavramının uygun olmadığını temellendirerek sahaya önemli bir katkı sağlamaktadır. Gerçekten de Türkçe yazılmış genel Dinler Tarihi kitaplarının birçoğunda Habeş kilisesi monofizit olarak tanıtılmaktadır. Kadıköy Konsili karşıtı olan Etiyopya Kilisesi'nin kendisini *miafizit* olarak tanımladığını söyleyen yazar, Kilise teolojisine daha uygun olduğunu düşündüğü için çalışmasında bu kavramı tercih etmektedir. Hatırlanacağı üzere I. Kadıköy Konsili'ni (451) kabul eden Katoliklere göre, İsa'da iki tabiat ve iki özellik bulunmaktadır. Böylece İsa'nın her türlü tanrısal işi, onun tanrısal tabiatına; her türlü beşerî işi ise onun beşerî tabiatına atfedilir. Bunun tam karşısında bulunan Etiyopya Kilisesi teologlarına göre ise tanrısal Kelam'ın bedenle birleşmesinden sonra İsa'nın tanrısallığı ve insanlığı arasında bir ayırım yapılamaz. Yani Etiyopya Kilisesi değişme, karışma ve ayrılma olmaksızın İsa'da insanlık ve tanrısallığın mükemmel bir birlikteliğine (*mia*) inanmaktadır (s. 77-82). Böylece yazar, Doğu kiliselerini heretik göstermek adına kullanılan monofizit kavramının yanlışlığını ortaya koymaktadır.

Kitapta ön plana çıkan diğer bir konu ise Yahudi-Hıristiyanlığının Etiyopya Kilisesi üzerindeki muhtemel etkisidir. Etiyopya ile Yahudilik arasında bir bağ olduğu görülmektedir. Yazarın ifadesine göre; Etiyopyalılar *Kebrä Nagast* adlı mitolojik metne dayanarak kendi soylarını I. Krallar kitabında geçen bazı ifadelerden hareketle Hz. Süleyman'a dayandırmaktadır (s. 7-13). Dolayısıyla buradaki Hıristiyanlığın, MS. 70 yılında Mabedin yıkılması sonucu göç etmek zorunda kalan Yahudi-Hıristiyan grupların etkisiyle yayıldığı düşünülebilir. Etiyopya Kilisesi'nin kabul ettiği Kutsal Kitap kanonundaki bazı metinlerle Yahudi-Hıristiyanlığ'na ait metinlerin örtüştüğünü belirten yazar bu fikrini karşılaştırmalı bir tabloyla delillendirmektedir. Bunun dışında Koşer kurallarına riayet (dolayısıyla domuz eti yememe) ve çocukların sekizinci gün sünnet edilmeleri (s.92-98), Şabat'a hürmet edilip o gün herhangi bir iş yapılmaması gibi kuralların varlığı dikkat çekmektedir. Bu uygulamalarından dolayı Mısır Kıpti Kilisesi XIV. Yüzyılda Şabat

ile ilgili uygulamayı eleştiren bir ferman göndermişse de, yazarın yaptığı mülakatlara göre, günümüzde Şabat'a gösterilen hürmet devam etmektedir. Ayrıca Etiyopya Orodoks Kilisesi, *Tabot* ismini verdikleri Ahit Sandığı'nın Aksum'da kendileri tarafından muhafaza edildiğini iddia etmektedir (s. 110-115). Bunun dışında ilk dönem Hıristiyanlığında oldukça etkin olan uzun süreli oruç, asketizm ve boşanmanın aforoz nedeni sayılması gibi durumlarda Etiyopya Kilisesi'nde mevcuttur.

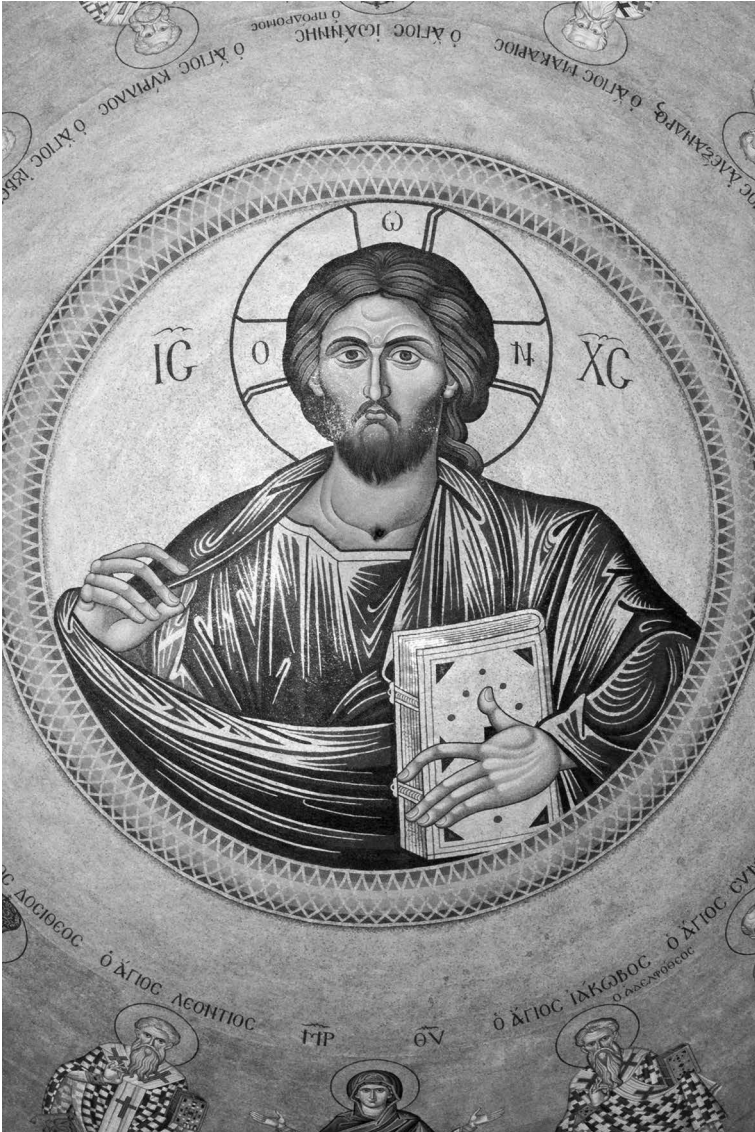
MS. 350'li yıllarda kurulan Etiyopya Kilisesi'nde görülen bu farklılıklar, İlk dönem Hıristiyanlığındaki oluşumlarda ve Yahudi-Hıristiyan merkezli hareketlerde görülmektedir. Peki, Etiyopya Kilisesi'ni diğer kiliselerden ayıran bu durum neyle açıklanabilir? Yazara göre bu Etiyopya'daki Yahudiler'in (Falaşa) varlığıyla ve 1959'a kadar Kıpti kilisesi tarafından Kilise hiyerarşisindeki en üst yetkiye sahip olan Abunalar'ın gönderilmesiyle anlaşılabilir. Nitekim teolojik tartışmaların yaşandığı merkezden uzak bir coğrafyada bulunan Etiyopya Kilisesi, bu tartışmaların içinde aktif bir şekilde yer almamıştır.

Ermenilerden sonra Hıristiyanlığı bir devlet dini olarak kabul eden en erken topluluklardan biri olan Etiyopya Kilisesi, Avrupa'nın aksine Hıristiyanlığın yöneticilerden halka doğru yayıldığı bir topluluktur. Ancak Siyasi olarak daha güçlü olan Batı Hıristiyanlığı merkeze alınıp, diğer Hıristiyanlık algılarının yeterince çalışmadığı günümüzde bu tür eserlerin sayısının artması önem arz etmektedir. Dinî ve tarihî bağlarımızın bir gereği olarak, yazarın da kitabında vurguladığı gibi, Etiyopya'nın çalışılması gereken birçok yönü bulunmaktadır. Sözelimi; Etiyopya ve Kıpti Kiliseleri'nin karşılaştırılması, Falaşa Yahudileri, Etiyopyalı Müslümanların din algısı ve günümüz Etiyopya Kilisesi gibi konular çalışılmayı beklemektedir.

Bilal TOPRAK

(Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi)





Milel ve Nihal Geleneğinden

Anahtarını İki Müslüman Ailenin Koruduğu Kilise: Kıyamet Kilisesi

Ahmet TÜRKAN*

Kudüs'teki Kıyamet Kilisesi, içerisinde Hz. İsa'nın mezarının bulunduğu inanan ve Hıristiyan âleminin en kutsal yerlerinden biri olan Hıristiyan mabedini ifade etmektedir. Dolayısıyla farklı Hıristiyan cemaatleri tarafından bu kiliseye büyük bir önem atfedilmektedir. Bu öneminden dolayı kilisenin farklı Hıristiyan cemaati temsilcileri tarafından paylaşımı ve kullanımı konusunda sık sık yaşanan tartışmalarla gündeme gelmektedir. Günümüzde daha çok *Kutsal Mezar, Kıyamet ve Doğu Kilisesi* adıyla anılan bu kilise Başbakanlık Osmanlı Arşiv Belgeleri¹ ve XIX. yüzyılda yayınlanmış olan gazete ve dergilerde² *Kamame* ismiyle zikredilmektedir.

Hıristiyan dünyasında önemli bir yere sahip olan Kıyamet Kilisesi'nin ne zaman yapıldığı ile ilgili farklı bilgiler verilmektedir. Bu bilgilerden en kuvvetlisi kilisenin Constantine'in (306-337) annesi Helena'nın Kudüs ziyareti sonrası yapıldığına dair olanıdır.³ Bu anlamda Azize Helena Hıristiyan hac tarihinde ilk hacı olarak kabul edilmektedir. Helena Kudüs'ü ziyaretinde burada bulunan putperest tapınaklarını yıktırması, Betlehem mağarasının ve Hz. İsa'nın

* Yrd. Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi ABD.
[ahmet.turkan@erciyes.edu.tr]

¹ Bkz. BOA., C. HR., 154/ 7690; Y. A. HUS., 324/64; 324/78; 328/59.

² Bkz. *Basiret gazetesi*, 12 Safer 1289; *Sabah gazetesi*, 4 Zilhicce 1307.

³ Colonel Sir C. M. Watson, *Golgotha and The Holy Sepulchre*, s. 37.

çarmıha gerilmiş olarak gösteren figürün üzerine büyük kiliseler inşa ettirmiştir.⁴

Kıyamet Kilisesi inşa edildikten sonra bu mekânda ayin yapmak tüm Hıristiyanlar nazarında önemli sayılmıştır. İlk dönemlerde farklı gruplardan Hıristiyanlar Kıyamet Kilisesi'ndeki ayinlerini birlikte yapmışlardır. Ancak 451 yılındaki Kadıköy Konsili sonrası Hıristiyan dünyasında yaşanan bölünmeler Kıyamet Kilisesi üzerindeki ayrışmaları da beraberinde getirmiştir. Böylece Katolik, Ortodoks, Ermeni, Süryani gibi gruplar Kıyamet Kilisesi'nde ayrı ayrı bölmelerde ibadetlerini yerine getirmeye başlamışlardır. Ancak daha sonra belirteceğimiz birçok nedenden dolayı kilisedeki mevcut konumunu beğenmeyen gruplar diğer grubun hakkını ve sevabını ele geçirmeye çalışmış ve bu da tarih boyunca birçok tartışmaların yaşanmasına neden olmuştur.⁵

Hz. İsa'nın hatıraları dolayısıyla büyük önem verilen ve onun küçük bir parçasına sahip olmanın büyük kutsallık arz ettiği kabul edilen Kıyamet Kilisesi birçok seyyahın hatıratında da yerini almıştır. Örneğin XVIII. yüzyılda Kıyamet Kilisesi'ni ziyaret eden İngiliz bir seyyah, Fransızken tarikatından bir papazla kilise hakkında konuşurken papaz ona kolundaki derin yarayı göstermiş ve bununla kilisede yaşanan tartışmaların hangi boyutta olduğunu anlatmaya çalışmıştır.⁶ Falih Rıfki Atay (1894-1971) da Kıyamet Kilisesi'nde yaşanan tartışmalardan şöyle bahseder:

Zeytindağı'nın tepesindeyim. Lut denizine ve Gerek dağlarına bakıyorum. Daha ötede Kızıldeniz'in bütün sol kıyısı, Hicaz ve Yemen var. Başımı çevirdiğim zaman Kamame Kilisesi'nin kubbesi gözüme batıyor; burası Filistin'dir. Daha aşağıda Lübnan var, Suriye var. Bir taraftan Süveyş Kanalı'na, öbür taraftan Basra Körfezi'ne kadar çöller, şehirler ve hepsinin üstünde bizim bayrağımız! Ben bu hudutsuz imparatorluğun çocuğuyum.

Kamame Kilisesi'nin Hristiyan milletler arasında bölünmüş olduğunu bilirsiniz, içerisinin her parçası ve bütün kilisenin her hizmeti bir başka cemaatindir. Bu cemaatler yalnız anahtarı pay edememişlerdi. Onun için Kamame'nin anahtarı bir hocanın elindedir. Bütün bu kıtalarda biz işte bu hocanın vazifesini yapıyoruz: Ticaret,

⁴ Ali Erbaş, *Hristiyanlıkta İbadet*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2003, s. 63-64.

⁵ Hayreddin Bey, *Kırım Muharebesinin Tarih-i Siyasisi*, Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaacılık Şirketi, İstanbul, 1326, s. 65-66.

⁶ Charles A. Frazee, *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire 1453-1923*, Cambridge University Press, Newyork, 1983, s. 214.

kültür, çiftçilik, sanayi, binalar, her şey Arapların veya diğer devletlerindir. Yalnız jandarma bizim idi; jandarma bile değil, jandarmanın esvabı.

İsa'nın mezarı, üstünü temizlemenin sevabı pay edilemediği için toz toprak içindedir. İpi koparak düşen çanı hiç kimse kaldırıp yerine takamaz. Beytüllahim Kilisesi de böyle idi: Enver Paşa kilise camlarının niçin kırık bırakıldığını sorduğu zaman, masraf etmek sevabını milletlerin paylaşmadığını ve her teşebbüsün arkasından kan ve kavga çıktığını söylemişlerdi. Başkumandan, kiliseyi bir jandarma müfrezesi ile sardırды ve kilisenin pencerelerine yeni camlar ancak öyle takılabildi.⁷

Kudüs'ün Yavuz Sultan Selim Dönemi'nde (1517) Osmanlı'nın eline geçmesiyle birlikte Kıyamet Kilisesi'ndeki tartışmalar devlet yönetimi için önemli meselelerden biri olmuştur. Kilise, Hıristiyan cemaatleri arasında paylaşılmış olsa da her birinin sahip olduğu yerleri birbirinden ayırmak tamamıyla mümkün olamıyordu. Hz. İsa'nın kabri gibi bir takım yerler ortak kullanılan mekânlar olduğundan burada bir mezhebin diğer bir mezhebe müdahalesi kavga dönüşebiliyordu.⁸

Hıristiyan mezheplerinin Kıyamet Kilisesi üzerindeki rekabeti neticesinde ortaya çıkan anlaşmazlıklar bazı başlıklar altında toplanabilir. Kilisede kullanılan müzik aletinin sesinin yüksekliği bunlardan biridir. Örneğin, Frenk rahiplerinin Kıyamet Kilisesi'nde kullandıkları erganun⁹ isimli müzik aleti yanınca¹⁰ onun yerine

⁷ Falih Rıfıkı Atay, *Zeytindağı*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1970, s. 36-37.

⁸ Sami Kılıç, İhsan Satış, Osmanlı Arşiv Vesikalarına Göre Hıristiyan Cemaatlerin Kamame Kilisesi İle İlgili Tartışmaları, *History Studies*, Volume 3/3, Samsun, 2011, s. 232.

⁹ Erganun, bir kilise orgu çeşidi olup klavyeli ve pedallıdır. Bu müzik aletinde ses, körükle verilen havanın tahta veya metal borulardan geçerken üfleme çalgılarda olduğu gibi içerdeki hava sütunlarını titreştirilmesiyle elde edilir.

¹⁰ Erganun tartışması ile ilgili olarak Hayreddin Bey'in, *Kırım Muharebesinin Tarihi Siyasisi* eserinde şu ibareler geçmektedir: "Latinlerin celb ettikleri büyük bir erganun bidattir diyerek Ortodoksların itirâzât-ı şedîdesine uğramış, gerek sadâsının kemâl-i gıleti gerek Kamame'ye muhdes şey vaz'ının memnuiyeti cihetle reaya tarafından men olunmuş. Bilâhira Kamame yanmış, derûnundaki sağır erganun da yanmış. Latinler bu büyük erganunun kiliseye vaz'ını istemişler, mümkün olamamış. İlânihaye bunun yüz elli kadar borusu tenkis olunarak sadâsı eski muhterik erganun sadâsına uydurulmak şartıyla Kamameye vaz'ına Ortodokslar razı olmuşlar. Vali-i vilayet de öylece ruhsat vermiş. Bununla beraber yine şikâyet eksik olmamış. Yine Latinler erganuna 47 boru izafesiyle sadâsını terfi' ettiler denilmiş durmuş. Akıbet İstanbul'dan mübaşir gitmiş. 47 boru çıkarılmış

Avrupa'dan daha büyük yeni bir organun getirilmiş, ancak yeni ale-tin sesi Yunanlı rahiplerin şikâyetine neden olduğundan Osmanlı hükümeti buna ilk başta izin vermemiştir. Daha sonra organunun ses seviyesinin indirilmesi sözü üzerine devlet tarafından buna izin verilmiş ve problem çözülmüştür.¹¹ Diğer bir anlaşmazlık Hz. İsa'nın kabrinin bulunduğu inanan yerin süslenmesinde eşit haklara sahip olan Katolik ve Ortodoksların bu ilkeye riayet etme-melerinden dolayı çıkmıştır.¹² Benzer bir tartışma da Hz. İsa'nın kabrinin bulunduğu yerde Katoliklerin fazla durması ve Ermenileri engellemelerinden dolayı yaşanmıştır. Hatta İstanbul Ermeni Pat-riği bu durumdan muzdarip olduklarına dair hükümete şikâyet mektubu göndermiştir.¹³ Diğer bir tartışma ise Kıyamet Kilisesi'nin kubbesinin tamiri meselesinden çıkmıştır. Mevzu bais tartışmalar-dan biri de Ermenilerle Rumlar arasında yaşanmıştır. Tartışmaların sonucunda Sultan II. Mahmut'un (1808-1839) Hatt-ı Hümayunuyla Kıyamet ve Beytullahim Kilisesi ile Hz. İsa'nın ayak izinin bulun-duğu söylenen kubbenin tamiri Rumlara verilmiştir.¹⁴

Kıyamet Kilisesi'ndeki eskiyen kubbenin tamiri meselesinden dolayı ikinci bir tartışma da Rum Ortodokslar ve Katolikler arasında yaşanmıştır. Öyle ki iki Hıristiyan mezhebinin anlaşmazlığı daha sonra Rusya ve Fransa rekabetine dönüşmüş,¹⁵ sonuçta Osmanlı Devleti'ni Kırım Savaşı (1853-1856) gibi zorlu bir sürece götürmüş-tür.¹⁶

Kıyamet Kilisesi'nde yaşanan tartışmaların sayısını artırmak mümkündür. Bu hususta yaşanan tartışmaları eski gazeteler ve ar-şiv belgeleri üzerinden açmak suretiyle mesele daha ayrıntılı bir şe-kilde izah edilebilir. Nitekim bu tartışmaların ilki 12 Safer 1289/20 Nisan 1872 tarihinde *Basiret gazetesinde* yayınlanan bir yazıdır. *Basi-*

atılmış. Ortodoksların dediği olmuş. bk. Hayreddin Bey, *Kırım Muharebesinin Ta-rih-i Siyasisi*, s. 99-100.

¹¹ BOA., C. ADL., 25/1505.

¹² BOA., HAT., 1271/49236.

¹³ BOA., C. ADL., 90/5388.

¹⁴ BOA., HAT., 1586/60.

¹⁵ BOA., İ. HR., 100/4895; 327/21172.

¹⁶ BOA., İ. MSM., 82/2355.

ret gazetesi, Times gazetesinden yaptığı bir alıntıda, örtü meselesi ile ilgili Kıyamet Kilisesi'nde yaşanan tartışmalara şöyle değinmektedir:¹⁷

Kuds-i Şerife bir buçuk saat mesafede olup Hazreti İsa aleyhisselam efendimizin semaya suûd¹⁸ buyurdukları mahallî daima bir örtü ile setr ve i'zâz¹⁹ eylemek İseviler beyninde öteden beri câri bir âdet olduğundan mezkûr örtünün tamir veyahut tecdûdinde Katolikler ile Rumlar beyninde daima münazaa eksik değildir. Devlet-i Osmaniye ise her sunûf-u tebasının her hâl ve zamanda temin-i asayişlerini iltizam ettiğinden bu defa dahi milleteyn-i mezkûreteyn beyninde mezkûr örtünün hîn-i tebdîlinde münazaa zuhur ederek cesâmet²⁰ peyda etmek derecelerine varmışken devlet-i müşarun ileyhanın ittihaz ettiği tedbir-i sâibe²¹ ile münazaanın bertaraf olduğunu bütün Avrupalılara tebşîr ederiz.

Bundan iki sene mukaddem mahall-i mezkûrda olan örtünün her nasılsa yanmasıyla diğer bir yenisinin vaz'ı²² hususunu sûret-i hasenede Devlet-i Osmaniye taahhüt etmişken mezkûr örtüyü nesc²³ ve imal edenlerin betâetinden²⁴ nâşi bir hayli zaman taahhur ettiği cihetle mahall-i mezkûrda bulunan Katolik papazları güya millet ve mezhebine hizmet etmek emeliyle hafıyyen bir örtü yaptırıp üzerinin yazılarını dahi Latince yazdırarak hiçbir ferdi âgâh²⁵ etmeksizin mahalline vaz' ettiği haber alındıkta derhal Rumlar kıyam ederek büyücek bir fenalık me'mul iken mahallî hükûmeti tarafından ittihaz olunan hüsn-i tedbir ile bertaraf edilmişti. Muahharan bu münazaanın tesviyesi ancak Babîâlî'nin re'yine tevakkuf edeceği ve bu ise vakte muhtaç olduğu cihetle ol vakit mahallince tedbir-i mezkûra müracaat olunmuştu.

Kuds-i Şerif patriği Katoliklerin örtüyü vaz' etmeleri kendi zu'munca ol mahall-i mübarekin zaptına delalet ettiği cihetle meni' için her bir fedakârlığı ihtiyara hazır bulunmuş ve Katolik papazının örtü üzerine yazdırdığı yazılar ancak Rum mezhebi aleyhine olduğu dahi tebeyyün etmekle Kudüs patriği keyfiyeti derhal Babîâlî ile Dersaadet Rusya sefaretine bâ-tahrîrât-ı mahsusa bildirdiği

¹⁷ Gazetenin Latinize edilen kısımları 1 ve 2 nolu resimlere aittir.

¹⁸ Suûd: Yükselmek, yukarı çıkmak.

¹⁹ İ'zâz: değer verme, ağırlama.

²⁰ Cesâmet: Büyük olma, irilik.

²¹ Sâib: Maksada uygun, doğru.

²² Vaz' etmek: Koymak.

²³ Nesc: Dokumak.

²⁴ Betâet: Ağırılık, Yavaşlık.

²⁵ Âgâh: Malumatlı, haberdar.

gibi Katolik papazı dahi maddeyi diğer bir tarzda Fransa'nın Dersaadet sefirine beyan ettiği cihetle bu mesele Avrupa'nın diplomat mahallinde hayli dikati celb etmiş idi.

Eğer Babîli bu işi hüsn-i suretle tesviye etmemiş olsa idi iki millet beyninde bazı güne kılukâli mûcib olur idi. Bundan evvel bu meseleden dolayı tekevvün eden adavet bilcümle Avrupa devletlerinin politikasına hâle getirdiği gibi hele mesele-i mezkûreye sebep olan iki büyük devletin bugünkü hâl-i me'yûsiyeti bir kere kıyas olunsun. Onlardan biri elân muhârip bir halde ve diğeri dahi daha müşkîl bir surette olup ikisi de me'yus olarak vefat ettiler. Müteveffayı müşarun ileyhimadan ikisi dahi bir vakitte dünyaya velvele vermek derecelerinden iken böyle bir ufak meselenin niçin suret-i dostanede tesviyesine muvaffak olamadılar. Hâlbuki o vakitten şimdiye kadar Memalik-i Osmaniye'de bulunan Hıristiyanların kâffesi mezâhib-i muhtelifede bulunan sair vatandaşlarıyla karındaş gibi geçinmekte oldukları halde bunların beynine tohum-ı fesat ekmek isterler. Kuds-i Şerifte Beytullahim'de bulunan kilisede Devlet-i Aliyye'nin tedâbir-i kadîmesi sayesinde zerre kadar adâvetin vücudu caiz değil iken ihtimal ki şimdi orada beyne'l-ahali münaferet hasil olmuş ola. Mamaflı mahall-i mezkûrda mezâhib-i muhtelifede bulunan Hıristiyanlar icray-i ayin zımnında mezkûr kiliseye hepsi birden tecemmu' etmeyip her bir mezhebe mahsus müddet tayin olunmuştur. Mahall-i mezkûra dair kâffe-i ahvâli beyan etmek maksadın haricinde olduğu cihetle yalnız Hazreti İsa Efendimizin tevellüt ettiği mahallin üzerine simden masnu' bir yıldız vaz' olunup bunun üzerindeki kürsüde Ermeni, Rum ve Katolik papazlarından her biri kendilerine mahsus zamanlarda va'z u nasihat ederler. Bundan başka sıbyan kürsüsü²⁶ ve buna mümasil mevâki-i kesîre-i muhtereme mevcut ise de mesela mezâhib-i mezkûreden Katolik papazının vaaz ve nasihati zamanında diğer mezhepten olan efradı dışarı tard ve def' etmeyi adeta diyanetten addediyorlar. Daire-i medeniyete dâhil olmuş Fransız ve İtalyan papazları bile vech-i meşrûh üzere izhâr-ı taassubla arz-ı cehalet eyliyorlar. Mezkûr papazlardan her biri kendine mahsus zamanda muhtelif nerdûbandan²⁷ nüzul edip zikrolunan kürsüyü dahi kendi ayinince tezyin ederek va'zının hitamında nerdûban ve eşyay-ı mezkûreyi dahi beraber alarak giderler.

²⁶ Gazetede *Sıbyan kürsüsü* ifadesi dipnotta şöyle açıklanmaktadır: Hazreti İsa'nın dünyaya teşrif ettikleri gün ol vakit Benî İsrail hükümdarı olan Büyük Herot Hazreti İsa'yı bildiğinden belki içlerinde tesadüf eder diyerek o gün yirmi bin kadar sıbyanın kanına girmiş ve mezkûr kürsünün civarına defnettirmiştir.

²⁷ Nerdûban: Merdiven.

Mezâhib-i mezkûre beyninde zuhuru melhûz mücadele veya müna-zaanın vuku bulmaması için Devlet-i Osmaniye memurları kavânin-i müessesenin vikâye-i hükmüyle icrasında gayet dikkat ediyorlar. Hal böyle iken yine kadri bilinmiyor teşekkür olunmuyor. Bu dikkatler umumun mahzûzîyetini²⁸ mucib olacak yerde bilakis mesela bazen Katoliklerin mahalli ile kilisede va'z u nasihat zamanları bizimkinden ziyadedir deyu Runlar teşekkî ederler.

Bundan evvel zikrolunan örtünün tebdiliyle kilisenin idaresi hususu Katolikler tarafından talep olundu. Sonradan Sivastopol Muharebesi zuhur etti. Bin sekiz yüz elli dörtte muharebe hitam buldu. Husus-u mezkûr yine layığıyla tesviye olunmadı. (Muahharan alınan malumat-ı sahihaya göre mezkûr örtünün Hükûmet-i Seniye canibinden nesc ve imal kılınacağını yazmıştık)

Kıyamet Kilisesi'nde yaşanan tartışmalardan bir diğeri de *Sabah gazetesinin* 4 Zilhicce 1307 tarihli nüshasında geçmektedir. Gazetede kilisedeki pencerelerin tamiri dolayısıyla çıkan tartışma ile ilgili şu ibarelere yer verilmiştir:²⁹

Kuds-i Şerifte Beytullahim nâm mahalde Hazreti İsa (a.s.)'m mahall-i vilâdetinde birkaç pencerelerin camları bundan on beş sene evvel kırılmış olmakla yeni camları taktırmak hukukunu mahall-i mezkûra müştereken nezaret eden Ermeni, Rum ve Latin milletlerinden her biri kendisine hasretmek istediği ve her milletin kaç cam taktırmaya hakkı olabileceğine dair bu üç milletler beyninde i'tilaf dahi hâsıl olamadığı ve bu babda cümlesi de hükûmet-i seniyyeye arz ettikleri mutâlebât ve itirâzâtta ısrar edegeldikleri cihetle on beş seneden beri mezkûr camların taktırılması mümkün olmayıp iş bu mesele Ermeniler, Rumlar ve Latinler beynlerinde münazaun-fih olarak³⁰ sürüne gelmiş ve şu hal bilcümle züvvârın³¹ teessür ve teessüflerini mûcib olmakta bulunmuş idi.

Hakk-ı akdes Hazreti Padişahide deavât-ı hayriye isticlâbı³² babındaki himmet ve gayreti cümlelerin müsellemi olan Kuds-i Şerif Mutasarrıfı Fetanet-Redîfi Saadetlü Reşat Paşa Hazretlerinin yeni bir tedbir-i sâibleri³³ on beş senelik şu münazaaya netice vermiştir. Şöyle ki mahall-i mübarek-i mezkûr memalik-i mahrûse-i şâhâne dâhilinde olmasına göre camlarının da umûmiyet itibarıyla sâhib ve hâkimi bulunan hükûmet-i seniyye cânibinden yaptırılması ça-

²⁸ Mahzûzîyet: Hoşlanma.

²⁹ Gazetenin Latinize edilen kısımları 3 nolu resme aittir.

³⁰ Münazaun fih: Hakkında ihtilaf mevcut olan şey.

³¹ Züvvâr: Ziyaretçiler.

³² İsticlâb: Celbetme, çekme.

³³ Sâib: İsabetli.

resi düşünölmüş ve icâbı icrâ buyurulmuştur ki bu üç millet bey-nindeki ihtilâfın bu suretle bertaraf edilmesi ve mezkûr camları tak-tirmek hakkı bunlardan birisine verilip de diğeri iki milletlerin mah-rumiyetleri tarafına gidilmemesi her üç millet için hakk-ı akdes-i hazret-i şehinşâhîde deavât-ı hayriye isticlâbını mucib bir keyfiyet olduğu (Ârâvelik) nam Ermeni gazetesinde okunmuş ve paşay-ı müşarun ileyh hazretlerinin şu tedbir-i musîbleri hakikaten şayan-ı takdîr ve tahsîn görölmüştür.

Kıyamet Kilisesi'ndeki tartışmalar Batılıların İslam'la ilgili eleş-tirilerinde de yerini bulmaktaydı. Batılı bazı yazarlar İslam'ın terak-kiye engel olduğu, dolayısıyla İslam âleminde Batı dünyasındaki gibi bir aydınlanmanın yaşanmadığına dair vurgular yapmaktaydı. Hatta vurgular bazen "Her bir Osmanlı ferдинin medeniyetten nasi-bini almamış birer hayvan" olduğunu söyleyebilecek seviyeye var-maktaydı.³⁴ Tüm bu eleştirilere karşılık Osmanlı'nın gayr-ı İslami unsurlara gösterdiği adaletin birçok kesimden daha önde olduğunu ileri süren yabancı entellektüeller de yok değildi. İngilizce bir gaze-tenin tercümesinin yer aldığı 1890 tarihli Başbakanlık Osmanlı Ar-şivindeki bir belgede bu durum güzel bir şekilde özetlenmektedir:³⁵

"Christian World nâm İngilizce gazetesinin 17 Temmuz 1890 tarihli nüshasında münderiç mektubun tercemesidir:

Black Word gazetesinde neşrolunup dünkü nüshanızda bahsolunan bend, maarifçe terakki etmiş olan bu memlekette hala adâvet-i mez-hebiyye efkâr-ı muzırrasının devam ettiğini gösteriyor. Arz-ı mu-kaddes hakkında bend yazan muharrir bir Osmanlının mutlaka hayvan olduğunu zanneden divaneler sınıfına mensup olmak ge-rektir. Kamame Kilisesi'nde ve Beytullahim'de bir Osmanlı neferi görünce nefreti tezâyüd ediyor. Fakat Cenab-ı Hakîm-i Mutlak'ın mukaddes mihrabı niçin Hristiyanların yed-i muhafazasından al-dığını hiç düşünmüş müdür? Zayıf oldukları, fakir oldukları, ha-miyetsiz oldukları için değildir. Yalnız kudret-i maddiyye taalluk etse Hind ve Cezayir'in malikleri bir hafta içinde Kudüs'e de malik olabilirlerdi. Ancak Hristiyanlık uhuvvet ve muhabbet hususunda zayıf olup insanın vazife-i yegânesi münakaşat-ı mezhebiyeden iba-ret zannolunuyor. Mukaddes kilisenin kubbesi altında toplanıp iba-det eden cemaat içinde yirmi rakip vardır. Fakat iki kardeş yoktur. Bir memleketin hacısı diğeri memleketin hacısını rafizi ve haydut addeder. Bir manastırın papazı diğeri manastırın papazını cehen-

³⁴ bk. BOA. Y. PRK. TKM., 18/23.

³⁵ Başbakanlık Osmanlı Arşivi belgesinin Latinize edilen kısımları 4 ve 5 nolu re-simlere aittir.

neme gidiyor zanneyler. Bir Romalı papazın bir Rum papazı veya hut bir Ermeni papazının bir Kipti aleyhindeki ifâdâtına nispet olursa bir Katolik köylüsüyle bir Protestan tacirinin hissiyatı adeta uhuvvetkaranedir. Kudüs'te bulunan her papaz Protestanlar her neo' ümid-i necât ve selametten baîd olarak melundurlar zannında bulunur.

İşte Hıristiyanlar Hazreti İsa'nın merkadi³⁶ üzerinde birbirleri hakkında bu gibi efkâr-ı vahşiyane bulunurlar.³⁷

Buna mebni yekdiğere tesadüflerinde selam yerine buğz ve adavet teâtî³⁸ ederler. Ve eğer arada asâkir-i muhafaza-i Osmaniye olmasa ibadetleri kâtıl ile nihayet bulur. Bu ahval niçin Hıristiyanların umum âlem-i İseviye'nin ibadetgâh-ı münferidini muhafaza eylemediği sualine bir cevab-ı kâfidir. Nâ-kabil-i hitap olduğu iddia olunan Türkler orada herkesin serbestane icra-yı ayin eylesine müsaade ediyorlar. Bir Hıristiyan kavminin taht-ı muhafazasına bu derece müsâvât olabilir mi? Moskof reis-i ruhanisi imtiyaz-ı mezhebinin bir İngiliz Protestanıyla mukâseme³⁹ eder mi? Papa, bir Protestanın mabed-i mukaddesi huzurunda zânû-be-zemîn-i⁴⁰ şükran olmasına müsaade eyler mi? Bir Keldani merkad-i mukaddes civarında bir İngiliz Kuvakır'ın⁴¹ bulunmasına nazar-ı müsamaha ile bakar mı? Tabii bu adavetlerin bir kısmı yalnız zabt ile kendi hemmezheplerinden başkasına müsaade etmeyecek olan bir takım Avrupa kabilelerine aittir. Ancak Hıristiyanlar Hıristiyanlığın efkâr-ı hakikiyesinden gafil bulundukça Kamame'nin muhafazası daha ziyade hürriyetperver, müsaadekâr ve bî- taraf bulunan Türklere mevdû' kalacaktır. Bin seneden beridir Arap Şâri'-i A'zamı'nın ümmeti Hazreti Mesih'in merkadini ihtiramla muhafaza eylemiştir. Mesih kendisine "efendimiz, efendimiz" tesmiye edip de evâmîrinin hiç birini icra etmeyen Avrupa ve Amerika'da sakin tevabiinden ziyade asıl Müslümanlar nazarında mukaddes bilinir. (İmza: İstoilis Sandres)⁴²

Falih Rıfkı'nın, daha önce zikrettiğimiz hatıratındaki "Kamame'nin anahtarı bir hocanın elindedir" ibaresinden de anlaşılacağı üzere yaşanan tartışmalar nedeniyle Kıyamet Kilisesi'nin anahtarı

³⁶ Merkad: Mezar.

³⁷ BOA. Y. PRK. TKM., 18/23, 1. varak.

³⁸ Teâtî: Birbirine verme.

³⁹ Mukâseme: Paylaşma, taksim.

⁴⁰ Zânû-be-zemîn: Diz çökerek, dizini yere koyarak.

⁴¹ "Kuvakır" ifadesiyle Georgo Fox'un (1624-1692) öncülüğünde kurulmuş olan ve "Dostlar Cemiyeti" olarak da bilinen "Kuveykurlar" kastedilmektedir.

⁴² BOA, Y. PRK. TKM., 18/23, 2. varak.

1187’de Selahattin Eyyubi tarafından iki Müslüman aileye verilmiştir.⁴³ Kilise, bu aileler tarafından sabah açılmakta ve akşam kapatılmaktadır. Geçmişten günümüze devam eden bu gelenek Müslüman toplumların diğer din mensuplarına karşı oynadığı hakemlik rolü için güzel bir örnektir.



⁴³ Catherine Nicault, “Osmanlı Kudüs”üne Dönüş”, *Kudüs 1850-1948*, İletişim yayınları, İstanbul 2001, s. 70-71.