



ISSN: 2564-7229

e-ISSN: 2630-5941

Cilt: 6, Sayı: 1, Haziran 2022

MEHMET ALİ EFENDİ'NİN NASTURİLERE DAİR TANZİM ETTİĞİ LAHİYANIN
TRANSKRİPSİYON VE DEĞERLENDİRİLMESİ
Mehmet Sabri Deniz

HASAN EL-BENNÂ VE ARAP DİLİNE VERDİĞİ ÖNEM BAĞLAMINDA "FASİH
ARAPÇA İLE KONUŞMAYA ÇALIŞ, ŞÜPHE SİZ BU İSLÂM'IN ŞİARINDANDIR"
VASİYETİNİN ANALİZİ
Abdülhamit TURGUT

DEİZM, BERÂHİME VE ŞİRK ÜÇGENİNDE: NÜBÜVVET
Mikail İPEK

BİZANS İMPARATORLUĞU'NDA İKONOKLAZM HAREKETİ ve İSLAM
DİNİNİN ETKİSİ
Mükrime DİRLİK

BABAİLER İSYANININ SİYASİ ve EKONOMİK NEDENLERİ ve BABA İLYAS'IN
AHİ EVRAN ve AHİLERLE İLİŞKİSİ
Osman Savaş ÇETİNER

İSLAM MEDENİYETİNDE EĞİTİM FELSEFESİ'NİN İMKANI
Abdurrahman AŞLAMACIER

Kadim Akademi SBD

Sosyal Bilimler Dergisi | Journal of Social Sciences

Cilt: 6, Sayı: 1, Haziran 2022

ISSN: 2564-7229 | e-ISSN: 2630-5941

Editör | Editor In Chief
Dr. Öğr. Üyesi Sabahattin BALA

Editör Kurulu | Board of Editorial

Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK
Doç. Dr. Musa ÖZTÜRK
Doç. Dr. Oktay BOZAN
Dr. Öğr. Üyesi Hıdır APAK
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan TURGUT
Dr. Öğr. Üyesi Deniz İŞIKER BEDİR
Dr. Cemal ÜLKE

Redaksiyon | Redaction

Kübra ÇAMURDAŞ - Abdurrahman AŞLAMACİER

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Abd al-Fattah El-Awaisi | Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,
Prof. Dr. Abdullah EKİNCİ | Harran Üniversitesi, Prof. Dr. Abdulwahab K. MOUSA
| Zaho Üniversitesi, Irak, Prof. Dr. Abdülhalim AYDIN | Fırat Üniversitesi,
Prof. Dr. Ahmet CİHAN | İstanbul Medeniyet Üniversitesi,
Prof. Dr. Ali Rıza ABAY | Yalova Üniversitesi, Prof. Dr. Atabey KILIÇ
| Erciyes Üniversitesi, Prof. Dr. Bedri GENCER | Yıldız Teknik Üniversitesi,
Prof. Dr. Cevat ÖZYURT | Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,
Prof. Dr. Erdoğan ERBAY | Atatürk Üniversitesi, Prof. Dr. Kadir CANATAN
| İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Prof. Dr. Ömer AYTAÇ | Fırat Üniversitesi,
Prof. Dr. Turan KARATAŞ | Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi,
Doç. Dr. Celalettin YANIK | Bandırma 17 Eylül Üniversitesi,
Doç. Dr. Dirk KRAUSMÜLLER | Avusturya, Doç. Dr. Gökhan TUNCEL
| İnönü Üniversitesi, Doç. Dr. Hazem Burhan MOSTAFA | Salahaddin Üniversitesi, Irak,
Doç. Dr. Hazem Said MONTASIR | El-Ezher Üniversitesi, Mısır,
Doç. Dr. Hüseyin AKPINAR | Harran Üniversitesi, Doç. Dr. İbrahim KESKİN
| Uludağ Üniversitesi, Doç. Dr. M. Zahir ERTEKİN | Bingöl Üniversitesi,
Doç. Dr. Masoumeh DAEİ | Tabriz Payame Noor Üniversitesi, İran,
Doç. Dr. Nazım KARTAL | Sinop Üniversitesi, Doç. Dr. Reşat AÇIKGÖZ
| Selçuk Üniversitesi, Doç. Dr. Serkan ÜNSAL | Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi,
Doç. Dr. Turan AÇIK | Aksaray Üniversitesi, Doç. Dr. Yılmaz DEMİRHAN
| Dicle Üniversitesi, Dr. Abuzer KALYON | Gazi Üniversitesi,
Dr. Ekrem AKMAN | Mardin Artuklu Üniversitesi,
Dr. Hatem ETE | Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,
Dr. Nesim SÖNMEZ | Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Dr. Yunus KAPLAN
| Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Doç. Dr. Ziya POLAT | Mardin Artuklu Üniversitesi,
Dr. Erhan ÇAPRAZ | Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi.

Yönetim Yeri | Head Office

Kadim Akademi Derneği
13 Mart Mahallesi, Mehtap Caddesi,
Aksoy Su Apartmanı, Zemin Kat, Artuklu-MARDİN

İletişim | Contact

Tlf: +90 482 212 22 12, Gsm: +905364479699, e-mail: kadimakademidergisi@gmail.com

© Kadim Akademi SBD yılda iki kez (Haziran-Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Bu dergide yayınlanan çalışmaların bilim ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergimize gönderilen çalışmalar, alanında uzman iki ayrı hakem tarafından incelendikten sonra yayınlanmaktadır. Yazım kurallarına ilişkin bilgilere dergimizin son kısmında yer verilmiştir. Bu derginin tüm hakları saklıdır.

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Araştırma Makalesi

**MEHMET SABRİ
DENİZ**

Mehmet Ali Efendi'nin Nasturilere Dair Tanzim Ettiği Lahiyanın
Transkripsiyon Ve Değerlendirilmesi (1-16)

**ABDULHAMİT
TURGUT**

Hasan El-Bennâ Ve Arap Diline Verdiği Önem Bağlamında
"Fasih Arapça İle Konuşmaya Çalış, Şüphesiz Bu İslâm'ın
Şiarındandır" Vasiyetinin Analizi (17-33)

MİKAIL İPEK

Deizm, Berâhime Ve Şirk Üçgeninde: Nübüvvet (35-45)

MÜKRİME DİRLİK

Bizans İmparatorluğu'nda İkonoklazm Hareketi Ve İslam
Dininin Etkisi (47-59)

**OSMAN SAVAŞ
ÇETİNER**

Babailer İsyanının Siyasi Ve Ekonomik Nedenleri Ve Baba
İlyas'ın Ahî Evran Ve Ahîlerle İlişkisi (61-73)

Kitap İncelemesi

**ABDURRAHMAN
AŞLAMACİER**

İslam Medeniyetinde Eğitim Felsefesi'nin İmkani (75-79)

Kadim Akademi SBD

Sosyal Bilimler Dergisi | Journal of Social Sciences

Cilt: 6, Sayı: 1, Haziran 2022

ISSN: 2564-7229 | e-ISSN: 2630-5941

Editör | Editör In Chief

Dr. Öğr. Üyesi Sabahattin BALA

Editör Kurulu | Board of Editorial

Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

Doç. Dr. Musa ÖZTÜRK

Doç. Dr. Oktay BOZAN

Dr. Öğr. Üyesi Hıdır APAK

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan TURGUT

Dr. Öğr. Üyesi Deniz İŞIKER BEDİR

Dr. Cemal ÜLKE

Sayı Hakemleri | Reviewers

Fasih DİNÇ

Cemal ÜLKE

Mustafa ÖNCÜ

Mehmet YENİCE

İlker TÜRKMEN

Abdülbaki BOZKURT

Süleyman GÜMÜŞ

Osman KARAAĞAÇ

Ayşe ÇEKİÇ

Ziya POLAT

Yönetim Yeri | Head Office

Kadim Akademi Derneği

13 Mart Mahallesi, Mehtap Caddesi,

Aksoy Su Apartmanı, Zemin Kat, Artuklu-MARDİN

İletişim | Contact

Tlf: +90 482 212 22 12, Gsm: +905364479699, e-mail: kadimakademidergisi@gmail.com

© Kadim Akademi SBD yılda iki kez (Haziran-Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Bu dergide yayınlanan çalışmaların bilim ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergimize gönderilen çalışmalar, alanında uzman iki ayrı hakem tarafından incelendikten sonra yayınlanmaktadır. Yazım kurallarına ilişkin bilgilere dergimizin son kısmında yer verilmiştir. Bu derginin tüm hakları saklıdır.

Alıntı/Citation: Deniz. M. S. (2022). Mehmet Ali Efendi'nin Nasturilere Dair Tanzim Ettiği Layihanın Transkripsiyon Ve Değerlendirmesi. *Kadim Akademi SBD*, C. 6, S. 1, s. 1-16.

DOI Numarası/DOI Number: <http://doi.org/10.55805/kadimsbd.1115648>

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi

Makale Gönderim Tarihi / Sending Date: 12.05.2022

Makale Kabul Tarihi / Acceptance Date: 13.06.2022

MEHMET ALİ EFENDİ'NİN NASTURİLERE DAİR TANZİM ETTİĞİ LAYİHANIN TRANSKRİPSİYON VE DEĞERLENDİRMESİ

TRANSCRIPTION AND EVALUATION OF MEHMET ALİ EFENDİ'S REPORT ON NESTORIANS

Mehmet Sabri DENİZ*

Özet: 19. yüzyılın sonlarında Anadolu Ordusu'nda görevli Erkan-ı Harbiye'den Kolağası (Yüzbaşı) Mehmet Ali Efendi'nin kaleme aldığı ve bu çalışmaya konu olan layihası (raporu) gerek Nasturilerin Hakkâri ve çevresindeki durumları gerekse de bölge tarihi açısından önemli bir arşiv vesikasıdır. Aynı dönemde bölgenin diğer etno-dini unsurları için de benzer layihalar kaleme alınmıştır. Kendi modern devletini inşa sürecindeki Osmanlı Devleti'nin hâkimiyet sahasındaki unsurları yeniden tanımanın ve tanımlamanın bir tezahürü şeklinde ortaya çıkan söz konusu layihaların sayısı oldukça fazladır. Dolayısıyla Mehmet Ali Efendi'nin layihası benzer nitelikteki layihalara ışık tutması açısından da kayda değer bir arşiv vesikası olarak değerlendirmek mümkündür. Daha çok siyasî kaygılarla hazırlandığı anlaşılan layihanın Berlin süreci ile bağlantılı olarak Ermeni meselesi ile ilişkilendirilmesi dikkat çekicidir.

Anahtar sözcükler: Mehmet Ali Efendi, Nasturiler, Hakkâri, Merkezîleşme, Ulusçuluk

Abstract: At the end of the 19th century, the report written by Mehmet Ali Efendi, who was a military officer in the Anatolian Army, and which is the subject of this report, is an important archive document in terms of the situation of the Nestorians in Hakkari and its surroundings and the history of the region. In the same period, similar reports were written for other ethno-religious community of the region. The number of the aforementioned reports, which emerged as a manifestation of recognizing and redefining the nations in the dominion area of the Ottoman State in the process of building its own modern state, is quite high. Therefore, it is possible to evaluate Mehmet Ali Efendi's statement as a significant archive document in terms of shedding light on similar statements. It is noteworthy that the statement, which is understood to have been prepared mostly with political concerns, is associated with the Armenian issue in connection with the Berlin process.

Keywords: Mehmet Ali Efendi, Nestorians, Hakkâri, Centralization, Nationalism.

* Dr. MEB'de öğretmen.

denizmehmetsabri@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7917-784X>

Giriş

Nasturiler, 20. yüzyılın başlarına kadar Hakkâri ve çevresinin ana dini/etnik unsurlarından biriydi. Birinci Dünya Savaşı sırasında ve savaş sonrası süreçte meydana gelen çeşitli olaylar Nasturilerin bölgedeki varlıklarının sonunu getirdi. Mehmet Ali Efendi'nin layihası Nasturilerin Hakkâri ve çevresindeki varlıklarının son bulmasından yaklaşık 30 yıl önce kaleme alınmıştır. Layihada Nasturilerin yaşamış oldukları coğrafya, nüfusları, toplumsal örgütlenme biçimleri, inançları ve gelenekleri detaylı bir şekilde ele alınmıştır (BOA, Y. PRK. DH, 9/26, 11 Haziran 1896/29 Zilhicce 1313). Layihadaki söz konusu malumata bakıldığında Nasturilerin meskûn olduğu coğrafyanın ilk kez 19. yüzyılın sonlarında Osmanlı Devleti'nin hâkimiyet sahasına dâhil olduğu veya Nasturilerin henüz Osmanlı Devleti'nin tebaası durumuna geldiği sanılır. Hâlbuki Hakkâri Nasturileri kabaca 16. yüzyılın ilk yarısından itibaren Osmanlı Devleti'nin tebaası durumundaydılar. Mehmet Ali Efendi'nin tanzim ettiği layihanın öneminin anlaşılması açısından bu çalışmada şu sorulara yanıt aranmıştır:

- Osmanlı merkez otoritesi 19. yüzyılın sonlarında Nasturilere dair böyle bir layihayı neden tanzim etmiştir?

- Nasturiler hakkında “bilgi üretme” gereği neden ve nasıl oluştu?

- Söz konusu bilgi toplama/üretme faaliyeti yalnızca Nasturilere yönelik mi yapılmıştır? Bölgenin diğer etnik ve dinî unsurlara yönelik de benzer çalışmalar yapılmış mıdır?

- Layihanın tanzim edildiği tarihin bir önemi var mıdır?

Osmanlı Devleti'nin son yüzyılı, başta askerî ve idarî olmak üzere hukukî, malî ve kültürel alanlarda iç dinamiklerin yanında dış saiklerin de etkisiyle büyük bir değişim ve dönüşümün yaşandığı bir zaman dilimi olmuştur (Karpas, 2008, 77-83; El-Haj, 2018, 137-157). Modernleşme veya daha dar anlamda merkezîleşme olarak da ifade edilebilecek bu değişim ve dönüşüm İran, Rus, Avusturya, Japonya gibi çağdaşı durumundaki devletlerde de eş zamanlı olarak görülmüştür. Modernleşmenin ana başlıklardan birini ise *hükümdarların/kralların ahalisini yönetme meşruiyeti* konusu oluşturmuştur. Önceki yüzyılda Batı Avrupa'da değişime ve dönüşüme uğrayan hükümdarın/kralın tebaasını yönetme meşruiyeti konusu, 19. yüzyılda Avrupa'yı aşarak Batı-dışı coğrafyalarda da tartışma konusu haline gelmiştir. Klasik dönemde hükümdarın yönetme meşruiyeti genellikle dinsel bir menşee dayandırılıyordu ve hükümdarlar mutlak hâkim kabul ediliyordu. 18. yüzyıldan itibaren başlayan anayasal ve demokratikleşme hareketleri, hükümdarların klasik dönemdeki yönetme meşruiyetini zayıflatarak halk ile hükümdar arasında yeni meşruiyet ideolojilerini ortaya çıkardı. Söz konusu yeni meşruiyet ilişkisine göre hükümdar veya merkezî otorite; tebaasını daha iyi tanımalı, ona daha yakın durmalı ve onunla bağı güçlü olmalıydı.

Hükümdarların tebaası üzerindeki meşruiyeti bağlamında yukarıda adı geçen devletler benzer süreçlerden geçerek 19. yüzyıl boyunca yönetim anlayışlarını modern bir yapıya kavuşturmaya çalışmışlardır. Osmanlı Devleti de hâkimiyeti altındaki coğrafya üzerindeki ahalisini -klasik devlet anlayışından modern devlet anlayışına evrilmesinin bir gereği olarak- daha iyi tanıma/tanımlama ve bir şekilde tebaasını kontrol etme gereğini hissetmiştir. Çünkü

tebaasını yeni oluşturduğu modern meşruiyet ideolojisine inandırması veya ikna etmesi gerekmektedir (Deringil, 2014, 81).

19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin modern yapısını oluşturan kadrolar -başta sultan olmak üzere- hükmettikleri ahaliyi tanımayı ve ahali üzerinde bir kontrol mekanizması oluşturmayı hayatî bir mesele (beka sorunu) olarak görmüştür. Bu tanıma/tanımlama ve kontrol mekanizması oluşturma gayreti özellikle devletin İran ile olan sınır bölgesinde daha büyük bir önem arz etmekteydi. Bölgenin coğrafyası, jeopolitik konumu (İran ile sınır durumu, İngiltere ve Rusya'nın emperyal çatışma sahası olması), siyasal süreç (Berlin Antlaşması'nın yansımaları ve buna bağlı olarak oluşan Ermeni meselesi), sosyokültürel (etnik, dinî ve mezhebî farklılıklarla beraber yerel politik örgütlenme olan konfederatif *aşiret* yapısı) ve sosyoekonomik (konargöçerlik) yönü gibi hususlar, Osmanlı merkez otoritesinin bölge ahali üzerinde yeniden bir kontrol mekanizması oluşturmalarını diğer coğrafyalara nazaran daha öncelikli hale getirmektedir.

Engabeli coğrafyanın dayatmış olduğu yaşam biçimi (göçebe veya yarı göçebe) ve bu yaşam biçimine bağlı tarihsel süreç içinde oluşan aşiret konfederasyonları temelli idarî yapılanmalar (Ekrâd sancakları veya Kürt emirlikleri), devletin bölgedeki merkezî hükmetme gücünü engel teşkil edici rol oynamaktaydı. Bölgede başından beri zayıf olan otoritesini güçlendirmek için Osmanlı merkez otoritesi 19. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren Ekrâd sancaklarının müstakil idarî yapısını tasfiye etmeye başladı. Emirliklerin tasfiyesiyle beraber merkezî otoritesini güçlendirmek amacıyla çağdaşı olan diğer devletler gibi Osmanlı Devleti de *modern devlet inşa tekniklerine* başvurdu (Klain, 2014, 31). Bölgedeki toplumları tanımlama, bu toplumların coğrafyasını oluşturma (haritasını çizme), söz konusu toplumları sınıflandırma, coğrafyaya ve bu topluluklara yeni kimlikler üreterek bölgedeki toplumsal yaşamı merkezi devletin amacına uygun şekilde stabilize etme veya Scott'un ifadesi ile bu toplumları "okunaklı/basit hale getirme" (Scott, 2008, 132-133), nişan/ödül verme ve göçebe/kontrolsüz kitleleri ziraatla uğraşan kontrollü topluluklar haline getirme (*ehlileştirme/uygarlaştırma*) bu tekniklerin başlıcalarıydı.¹ Özellikle Kürtler, Yezidiler, Nasturiler ve Aleviler gibi göçebe (kontrolsüz/okunaksız) unsurlar, Osmanlı Devleti'nin modern idarî yapısı içinde bir sıkıntı oluşturmaktaydılar. Bu nedenle modern devletin inşası için bu unsurlar öncelikli hedef kitleler olmuştur.

Mehmet Ali Efendi'nin Nasturilere dair layihasını Osmanlı Devleti'nin bölgede (özellikle Hakkâri ve çevresinde) kaybettiği otoritesini yeniden tesis etmek amacıyla uyguladığı *modern devlet inşa teknikleri* çerçevesinde ele almak mümkündür. Çünkü Nasturilerin meskûn olduğu coğrafya, bir *hudut* bölgesiydi. Osmanlı-İran hudut bölgesi, merkezî otoritenin idarî/askerî gücünün oldukça zayıf olduğu geniş bir coğrafyaydı. Edmund R. Leach'in ifadesiyle "*devletin olmadığı (bir) bölge*" (Scott, 2008, 285-288) olması yönüyle Osmanlı Devleti'ne klasik dönemde avantaj bile sağlayabiliyordu. Ancak coğrafyanın *hudut* bölgesinden *sınır* bölgesine evrilmesiyle beraber, merkezi otoritenin bölge üzerindeki hassasiyeti de arttırmaya

¹ Disiplin ya da denetim altına alamadığı kişilere nişan/ödül vermesi ve Hakkâri ve çevresindeki Nasturiler gibi kontrolsüz/göçer kitlelerin ehlileştirilmesi/uygarlaştırılması Osmanlı Devleti'nin sadece 19. yüzyılda değil oldum olası başvurduğu uygulamalardı. (Deringil, 2014, 48; Scott, 2008, 14).

başladı. Bölgedeki toplumlara ve içinde yaşadıkları coğrafyayı daha yönetilebilir kılmamanın anahtarı, yalnızca yönetilecek arazinin haritasını çıkarma ve sınırlarını çizme çabasından ibaret değildi. Bu çabayla beraber söz konusu coğrafyada yaşayanları (daha iyi) tanımak, sınıflandırmak, kimliklendirmek (veya kimlik üretmek) ve haritalandırmak da gerekiyordu (BOA, Y.MTV, 126/73, 16 Ağustos 1895/24 Safer 1313; Klain, 2014, 30-31). Devlet ile halk arasında modern devlet yapısına uygun bir meşruiyet ilişkisi geliştirilmesi artık bir zorunluluktur. II. Abdülhamid'in *Hamidiye Alayları* projesini de bu amaca yönelik olarak değerlendirmek mümkündür. Projenin asıl amacı, devletin bölge halkı üzerinde yeni bir meşruiyet ilişkisi oluşturmaktır (Klain, 2014, 20-30).

Bölge üzerinde ileriye dönük emperyal amaçlar taşıyan Batılı devletlerin bölgedeki konsoloslukların yazışmaları ve misyonerlerin raporları -bölge halkını tanıma/keşfetme bağlamında- Osmanlı Devleti'nin bölgede modern devletini inşa etmede yol gösterici olmuşlardır. 19. yüzyılın başında Batılı devletlerin bölge üzerine hazırlamış oldukları metinler (raporlar) merkezi Osmanlı merkez otoritesini hem kaygılandırdı hem de benzer çalışmalar yapmaya teşvik etmiştir. Mehmet Ali Efendi'nin Nasturilere dair layihası da bu çalışmalardan sadece bir tanesiydi. Bölgenin diğer kadim unsurları olan Kürtler, Aleviler, Ermeniler ve Yezidilere yönelik de layiha veya layiha benzeri metinler hazırlanmıştır. Ankara valisinin 1890'lı yıllarda Aleviler ve 1896'da Sason naibi Ahmed Fazıl Efendi'nin Kürtler hakkında tanzim ettiği layihalar da benzer bir amaca yöneliktir (BOA, Y. EE, 131/32, 19 Eylül 1895/29 Rabiulevvel 1313; Ahmet Cemal, 1311; Kieser, 2013, 216-217).

Nasturiler

Nasturiler 19. yüzyılın başına kadar sadece dinî bir cemaat olarak bilinmekteydi. Ancak modern dönemdeki *ulusçuluk* veya *ulus-devlet* düşüncelerinin de etkisiyle Nasturiler dinî aidiyetlerinin yanında etnik kimlikleriyle de akademik ve benzeri çalışmalara konu olmuşlardır. (Vine, 1937; Nikitine, 1997; Molitor, 2004; Matfiyef, 1996; Yohannan, 2006; Yonan, 1999). Dinî bir kimlik olarak Nasturiler veya Nasturilik, Mezopotamya'dan Hindistan ve Çin'e kadar uzanan geniş coğrafyadaki Hıristiyan bir topluluğu ifade etmeye başlamıştır. Etno/dinî bir kimlik olarak Nasturiler ise Urmiye Gölü'nün batısı Van Gölü'nün güneyi ve Musul'un kuzeyini içine alan bölgedeki Doğu Süryaniceyi konuşan Hıristiyanları ifade etmek için kullanılmıştır. Bu iki kimlik yanında bazen de Nasturiler yine ulusçuluk ve ulus/devlet düşüncelerinden esinlenerek oluşan ve *Asur* olarak ifade bulan bir üst kimliğin üyesi olarak ele alınmıştır. Bu yaklaşıma göre Musul merkezli Katolik Süryaniler (Keldaniler), Mardin merkezli Batı Süryanileri (Yakubiler) ve Lübnan'daki Ortodoks Süryani Hıristiyanları (Maruniler) Asur etnisitesini oluşturmaktaydılar. (Deniz, 2021, 13-14).

Nasturi adı, 428 ile 431 yılları arasında Roma imparatorluğunun İstanbul patrikliği görevini yürüten Nestorius'tan gelmektedir (Atiya, 2005, 265; Albayrak, 1997, 72). Bu dönemde Hz. İsa'nın sadece tanrısal özelliğe sahip olduğunu iddia eden (Monofizitizm/Tek Tabiatçılık) İskenderiye Kilisesi ile Hz. İsa'nın hem insan hem de tanrı olmak üzere iki tabiatı (Diofizitizm/Çift Tabiatçılık) sahip olduğunu iddia eden ve Nestorius'un da mensubu olduğu Antakya Süryani Kilisesi arasında büyük bir teolojik tartışma bulunmaktaydı. Roma Katolik Kilisesi'nin de müdahil olmasıyla söz konusu tartışma, imparatorluğun genelinde ciddi bir toplumsal ve siyasal kaosa dönüştü. Bunun üzerine 431'de ortak bir toplantının (konsilin)

yapılmasına karar verildi. Patriklerin ve metropolitlerin katılımıyla düzenlenen 431 Efes ekümenlik konsilinde Nestorius'un savunduğu diofizit anlayış heretik bir itikat ilan edildi. Patrik Nestorius da görevinden alınarak sürgüne gönderildi (Albayrak, 1997, 75)

431 Efes konsilinden sonra diofizit itikadı benimseyenler devletin baskı ve şiddete maruz kaldılar. Bunun üzerine Nestorius'un takipçileri (Nasturiler) İstanbul merkezli Ortodoks Hıristiyanlığına karşı bağımsız dinî bir hiyerarşi oluşturmaya başladılar. Daha sonra Doğu Kilisesi, Doğu Süryani Kilisesi veya Nasturi Kilisesi adıyla anılacak olan hiyerarşi varlığını bir bütün olarak 16. yüzyıla kadar sürdürdü. Ancak 1551'de Roma Katolik misyonerlerin de patrik seçimine müdahale etmesiyle Nasturi Kilisesi'nde bir bölünme meydana geldi. 19. yüzyılın başına gelindiğinde Nasturi Kilisesi menşeli birbirinden bağımsız üç patriklik merkezi bulunmaktaydı. Söz konusu patriklik merkezleri Diyarbakır, Hakkâri ve Musul'du (Murre-van den Berg, 1999, 236-239). Roma'nın Katolik itikadını benimseyen Diyarbakır ve Musul patriklikleri 1830'lu yıllarda Papa tarafından birleştirilmiş ve mensupları için Keldani ifadesi kullanılmıştır. Hakkâri ise geleneksel Nasturiliğin merkezi olmuştur. 19. yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı arşiv vesikalarında hem Diyarbakır hem de Hakkâri merkezli kilise mensupları için Nasturi ifadesi kullanılmıştır.² Ancak "Nasturi" ifadesi, Diyarbakır ve Musul patrikliklerinin Roma Katolik eksenli birleşmesinden sonra Diyarbakır hiyerarşisine mensup cemaat için terk edilmeye başlanmış; sadece Mehmet Ali Efendi'nin layihasına da konu olan Hakkâri hiyerarşisine mensup cemaat için ifadesi kullanılmaya başlanmıştır.

Mehmet Ali Efendi Kimdir?

Mehmet Ali Efendi'nin bahsi geçen Nasturilerin durumu ile ilgili tanzim ettiği layihası bugüne kadar çok sayıda akademik çalışmanın içeriğine konu olmuştur. Ancak *Erkân-ı Harbiye* mensubu ve rütbesinin ise *kolağası* olması dışında kimliği veya hayatı hakkında ne söz konusu arşiv vesikasında ne de konu ile ilgili literatürde bir veri bulunmaktadır. Layihanın tanzim edilmesinin nedeninin ve öneminin anlaşılması bakımından layiha sahibi Mehmet Ali Efendi'nin idarî ve askerî kimliğinin diğer yönlerinin de açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

Mehmet Ali Efendi'nin hayatı hakkında başvurulabilecek en önemli arşiv kaydı, layihanın tanzim edildiği yıla ait devlet salnamesidir. Ancak ne layihanın suretinde ne de Dâhiliye nezaretinin Sadaret makamına gönderdiği layihanın üst yazısında arşiv vesikasının tanzim edildiği tarih ile ilgili herhangi bir bilgi olmamaktadır. Dolayısıyla hangi yıla/yıllara ait salnameye/salnamelere bakacağımızı bilmiyoruz. Bununla beraber Devlet Arşivleri'ndeki dijital kayıta "Hicri 29. 12. 1313" tarihi bulunmaktadır.³ 1313 senesine ait salnamede Erkan-ı

² "...[Diyarbakır'da sakin] Nasturi taifesinin reisi ve sultanın fermanıya tasarruf sahibi olan (iş gören) Patrik Yusuf mahkemeye ve mahfil-i din-i Muhammedi'ye gelip..." (BOA, MŞH.ŞSD.d., 3828, 6, 24 Temmuz 1827/29 Zilhicce 1242); "...Van sancağına tabi Çölemerg (Hakkari) ve Gever (Yüksekova) kazalarında meskûn Nasturi milletinın daire-i medeniyete idhâlî lüzumuna ve ol babda icrası icap eden tedâbire ve teferruata dair mukaddem ve muahhar vârid olan muharrerât-ı Behiyeleri..." BOA, A.MKT.MHM, 443/33, 9 Aralık 1872/8 Şevval 1289).

³ Bu durumda tasnif komisyonunun belirttiği tarihin esas alınması gerekmektedir. Arşiv vesikasında bahsi geçen olaylar bir bütün olarak değerlendirildiğinde (*Ermeni meselesi*, Mısır'ın 1882'de fiili olarak İngiltere'nin tahakkümüne geçmesi...) ve Mehmet Ali Efendi'nin aşağıda değinilecek olan görev yerleri ile ilgili veriler hesaba katıldığında söz konusu tarih makul bir veri olarak görülmektedir.

Harbiye'den kolağası rütbeli Mehmet Ali Efendi isimli bir şahıs mevcut değildir. Fakat aynı salnamede “Hoy ve Selmas Şehbenderi” memuriyeti görevini yürüten ve kolağası rütbeli “Mehmet Ali Nüzhet Efendi” isimli bir şahısla karşılaşılmaktadır (Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1313, 244). Hoy ve Selmas şehbenderi Mehmet Ali Nüzhet Efendi ile çalışmamıza konu olan Nasturilere dair layihayı tanzim eden Mehmet Ali Efendi aynı şahıslar olabilir mi?

28 Haziran 1311 tarihli ve Osmanlı-İran sınır bölgesinin coğrafi şartlarını ve sınır bölgesi halkının sosyo-politik durumunu ele alan bir layihanın altında “...*Erkân-ı Harbiye Zabıtlarından Hoy ve Selmas Şehbenderi Mehmet Ali...*” ifadesi bulunmaktadır (BOA, Y.MTV, 126/73, 16 Ağustos 1895/24 Safer 1313). Yine İran devletince verilen bir nişan ile ilgili başka bir belgede ise sadece *Ali Nüzhet* ismi kullanılmıştır (BOA, BEO, 360/26954, 15 Şubat 1894/9 Şaban 1311). Arşiv vesikalarında Mehmet, Ali ve Nüzhet isimlerinin birlikte kullanımının tercihe bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca layihanın içeriğine bakıldığında da Nasturilere dair uzun bir müşahedenin ürünü olduğu anlaşılmaktadır. Böyle bir layihayı kaleme alan birinin sadece Nasturiler üzerinde değil, aynı zamanda bölge üzerinde de uzun bir müşahedeye sahip olması gerekmektedir. Hoy ve Selmas, Hakkârî'den sonra Nasturilerin yoğun olarak yaşadığı İran'ın Osmanlı Devleti'ne komşu sınır şehirleridir. Layihanın hazırlandığı tarihte Mehmet Ali Nüzhet Efendi'nin Hoy ve Selmas'da şehbenderlik görevini bilfiil yürüttüğü diğer arşiv belgelerinden de anlaşılmaktadır. Mehmet Ali Nüzhet Efendi'nin Hoy ve Selmas şehbenderliği görevinden önceki görev yeri de yine bir diğer Osmanlı-İran sınır şehri olan Kirmanşah ve görevi ise yine şehbenderliktir (Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1313, 240). Bu sonuca ulaştıktan sonra Mehmet Ali Efendi'nin kimliği ile ilgili daha sağlıklı bilgilere varılmaktadır.

Karşılı olduğu anlaşılan Mehmet Ali (Nüzhet) Efendi'nin doğum tarihi tam olarak bilinmemektedir. 1888'de İstanbul'daki Erkân-ı Harbiye Mektebi'nden mezun olmuştur. İstanbul Harp Okulu'ndan mezun olduktan sonra İran'da Kirmanşah Şehbenderliği (konsolosluğu), Hoy ve Selmas Şehbenderliği ve Kütahya Alay Komutanlığı gibi önemli görevleri icra ettikten sonra I. Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde Mirliva (Tuğgeneral) rütbesinde iken emekliye ayrıldı. Kısa bir süre sonra 1915'te de vefat etti. Yayımlanmış olan çok sayıda eseri bulunmaktadır: “Balkan Harbi'nde”, “Balkan Harbi'nde Sevkiyât ve Nakliyât-ı Askeriye”, “1912 Balkan Harbi”, “Elsine-i Ecnebiye Edebiyyâtı” ve “Mükemmel Kamûs-ı Osmanî” adlı eserleri kaleme almıştır. (Sarıbal, 2017, 7-9).

Mehmet Ali Efendi'nin Nasturilere Dair Layihası

Altı varaktan oluşan Mehmet Ali Efendi'nin layihasında sekiz başlık bulunmaktadır. Bu başlıklar sırayla şöyledir: *Nastûrilerce Esâs İ'tikâd, Merâtib-i Ruhâniye, Nastûrilerin Nerede Buldukları, Ahvâli Aşâir-i Nastûriye ve Bunların Kuvva ve Eslihası, Aşâir-i Nastûriye ile Hemhudut Bulunan Aşâir-i İslâmiye, Nastûrilerin Ehemmiyet-i Siyâsiyesi, Nastûrilerin Kıyamına Sebep Olabilecek Maddeler ve Nastûrilerin Kıyamına Karşı Alınacak Tedbirler.*

Nastûrilerce Esâs İ'tikâd başlığı altında Nasturi itikadının dinî esasları ele almıştır. Başlık, aynı zamanda devletin bir *kimlik* olarak Nasturilere bakışını yansıtmaya bakımından oldukça önemlidir. Çünkü Osmanlı Devleti, bilindiği üzere tebaası durumundaki gayrimüslimlerle idarî, hukukî ve malî ilişkilerini inanç temelli olarak düzenlemişti. Layihanın giriş cümlesinde Nasturiler “tevaif-i Hıristiyan” ifadesiyle gayrimüslim bir cemaat olarak

tanımlanmıştır. Ancak devamında Nasturilerin diğer gayrimüslim cemaatlerden farklı bir şekilde tanımlandığı görülmektedir. Nasturiliğin Batı Hıristiyanlığından farklılık arz ettiği hatta Hıristiyanlıktan ziyade İslam inancının temel esaslarıyla benzerlikler gösterdiği belirtilmiştir. Söz gelimi Nasturi Kilisesi, *Hıristiyanlığın en eski kilisesi* olarak ifade edilmiştir. Bu da kadim Hıristiyan inancına en yakın itikat anlamına gelmektedir. Böylece Nasturilik ile İslam itikadı arasındaki yakınlığın altı çizilmiştir. Nasturilikte üçlü ilahlık anlayışının (*ekânîm-i selâse*) olmaması, tesâvirin yasaklanması, şarap (*şürb-ı hamr*) ve domuz etinin (*ekl-i lehm-i hınzır*) haram kabul edilmesi ile oruç (*perhiz*) uygulaması iki inanç sistemi arasındaki benzerliğe örnek gösterilmiştir. Yine dillerinin (Aramca) Arapçaya yakınlık göstermesi ve yazılarının ise Latince'den farklı olarak sağdan sola (Arapça gibi) yazılmasına da dikkat çekilmiştir.

Merâtib-i Ruhâniye adlı ikinci başlıkta Nasturi Kilisesi'ndeki ruhanî sınıfının hiyerarşik yapısı ele alınmıştır. Mar Şimunluk, doğal olarak en üst mertebeye olarak belirtilmiş ve bu mertebeye olan ruhanînin Nasturilerin tartışmasız dinî lideri olduğu ifade edilmiştir. Ancak bu konuda diğer gayrimüslim cemaatlerde görülmeyen bir uygulamayla karşılaşmaktadır. Rum Ortodoks, Ermeni ve Yahudi cemaatlerinin dinî liderleri (*millet başı*) atama yoluyla göreve gelmekteydiler. Osmanlı merkez otoritesi söz konusu görevlere kendi politikalarına en uygun adayı atama yapabilmekteydi. Ancak Hakkâri'de bulunan Nasturi Kilisesi patriğinin göreve gelme biçimi farklıydı. Mar Şimunluk makamının imtiyazı sadece bir aileye mahsustu. Bu durum Osmanlı merkez otoritesinin Nasturi patriğini *azl* veya *nasp* imkânını ortadan kaldırmaktaydı. Mar Şimunluk makamının ırsî olmasının yanında Mar Şimun adayının *müddet-i ömründe* et yememiş ve evlenmemiş olması ile *merâtib-i ruhâniye* için *tarik-i terakkîn*in ancak *matran* mertebesine kadar açık olması gibi kıstaslar da merkezî otoritenin patriklik makamına müdahalesini zorlaştırmaktaydı.

Mehmet Ali Efendi'nin belirttiğine göre Patrik Mar Şimun, diğer gayrimüslim liderlerden farklı olarak kendi cemaatinin (Nasturilerin) sadece dinî değil aynı zamanda dünyevî lideridir. 1890'lı yıllarda merkezî otorite tarafından kendisine aylık 2500 kuruş maaş ödenmektedir. *Osmanî* veya *mecidî* nişanın ikinci rütbesine sahiptir. Yine diğer gayrimüslim cemaatlerden farklı olarak aşiret şeklinde örgütlenmiş olan Nasturiler dünyevî konularda (*husûsât-ı sâire cihetiyle*) “melik” adı verilen liderlere bağlıydılar. Bu durum Hakkâri Nasturilerinin Osmanlı Devleti'nin idarî teşkilatında farklı bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Nastûrîlerin Nerede Buldukları başlığı altında aşiretli Nasturilerin meskûn oldukları yerler ve nüfusları belirtilmiştir. Ayrıca Hindistan ve Çin'e kadar uzanan coğrafyadaki tüm ruhanî reislerin Mar Şimun tarafından görevlendirildiğini belirten Mehmet Ali Efendi bu durumun Osmanlı Devleti'nin dış siyaseti açısından önemine dikkat çekmiştir. *Nastûrîlerin Ehemmiyet-i Siyâsiyesi* bölümündeki malumat da göz önünde bulundurulduğunda Nasturilerin Osmanlı Devleti'nin dış siyasetindeki önemi layihanın tanzim edilmesinin ana sebebi gibi görünmektedir.

Layihada Nasturiler yaşam biçimleri bakımından “sakin” ve “aşiret” olmak üzere iki ana kategoriye ayrılmıştır. *Sakin* durumda olanlarla ilgili herhangi bir malumat yoktur. Mehmet Ali Efendi'ye göre Van vilayetinin idarî sahasındaki toplam Nasturi nüfusunun miktarı 78 bin civarındadır. Aşiretli Nasturiler Hakkâri sancağındaki Zap Nehri'nin sarp mecrası ve civarındaki

mahallerde yaşamaktadırlar. Meskûn oldukları mahal dağlık ve oldukça engebeldir. Yine bu mahallerde Osmanlı merkez idaresinin otoritesi ya hiç yoktur ya da oldukça zayıftır. Bu yüzden merkezî idare yasal vergilerini toplamakta büyük sıkıntı çekmektedir.

Mehmet Ali Efendi'ye göre Tiyarî ile Tuhubî en güçlü iki Nasturi aşiretidir. İki aşiret arasında bir rekabet ve çatışma bulunmaktadır. Osmanlı merkez otoritesi söz konusu rekabet ve tartışmaya müdahil olmamalıdır. Hatta aşiretler arasındaki çatışmayı körükleyerek onların birleşmelerine engel olmalıdır. Muhtemelen bu yolla merkezden oldukça uzak ve engebeli olan bu sınır bölgesinde devlet otoritesinin tahkimi kolaylaşmış olacaktır. Aşiretli Nasturiler kayda değer bir silahlı güce sahiptirler. Bölgede belli bir silahlı güce sahip tek gayrimüslim unsur denilebilir. Bahsedilen silahlı gücün Osmanlı merkez ordusuna herhangi bir katkı sunup sunmadığı belirtilmemiştir.

Aşâir-i Nastûriye ile Hemhudut Bulunan Aşâir-i İslâmiye bölümünde Mehmet Ali Efendi muhtemel bir tehlikeye dikkat çekmiştir. Nasturilerin meskun oldukları araziler konargöçer Kürt aşiretleri ile çevrelenmiştir. Kürt aşiretlerinin yaylaya çıkmaları ve dönüşleri sırasında Nasturi arazilerine saldırılar düzenledikleri, Kürt-Nasturi çatışmasının Osmanlı Devleti'nin dış siyaseti açısından oluşturabilecek muhtemel sonuçlarının dikkate alınmasını istemiştir.

Nastûrîlerin Ehemmiyet-i Siyâsiyesi bölümü layihanın en önemli bölümü olarak karşımıza çıkmaktadır. Belki de bu başlık layihanın tanzim edilmesinin sebebini teşkil etmektedir. Layihanın bu bölümünde Nasturilerin Osmanlı Devleti'nin iç ve dış siyasetindeki yeri ve önemi, Osmanlı-Nasturi ilişkileri, Kürt-Nasturi ilişkileri, Batılı devletlerin bölgeye dönük politikalarının muhtemel etki ve sonuçları, söz konusu politikalara karşı alınması gereken önlemler, Ermeni meselesinin Nasturiler üzerindeki etkisi, misyoner faaliyetlerine karşı alınması gereken önlemler gibi konular etraflıca ele alınmıştır. Öncelikle İngiltere'nin Nasturilerle çok yakın bir ilişki içinde olduğunu ve İngiltere'nin Nasturilerin hamisi gibi hareket etmesi ve bu durumların muhtemel sonuçları üzerinde durulmuştur.

Sonuç

Osmanlı-İran sınır bölgesinde sakin ve özellikle aşiret şeklinde örgütlenmiş Hakkâri Nasturileri, 19. yüzyılın başından itibaren gerek Osmanlı merkez otoritesinin gerekse de Batılı devletlerin (Özellikle İngiltere'nin) dikkatini celp etmeye başlamışlardır. 19. yüzyılın ortalarına doğru bölgedeki imtiyazlı idarî formların (*Ekrâd sancaklarının*) tasfiye edilmesiyle Nasturilerin de sakin olduğu Hakkâri ve çevresinde yeni ve merkezî bir idarî yapı teşekkül edilmiştir. Bölgede meskûn diğer etnik/dinî unsurlar ile Osmanlı merkez otoritesi arasında yeni bir devlet-tebaa ilişkisi oluşturma gayreti, söz konusu unsurları/kimlikleri yeniden tanımayı, tanımlamayı ve bölgenin beşerî coğrafyasını yeniden haritalandırmayı gerekli kılmıştır. Bölge açısından dönemin sosyopolitik havasını yansıtmaya bakımdan önemli bir arşiv vesikası olan Kolağası Mehmet Ali Efendi'nin tanzim ettiği söz konusu layiha da bu gerekliliğin bir ürünü olarak karşımıza çıkmıştır.

Layihanın Transkripsiyonu

Nastûrilerce Esas-i İ'tikâd

Memâlik-i şâhânedede mukîm tavâif-i Hristiyan'dan biri de Nastûrilerdir ki kiliseleri Hristiyanlığın en eski kilisesi ve lisanları Arab'a karîp ve yazuları İbrani'ye müşabih olup sağdan soladır.

Nastûriler ekânim-i selaseye i'tikâd etmezler. İ'tikâdlarınca vâcib-i te'âli vâhiddir. Ve hazreti Mesih Abdullah ve ruhullahtır. Şurb-ı hamr ve ekl-i lehm-i hınzır haramdır.

Senede muhtelif zamanlarda biri elli, biri yirmi beş ve biri on beş gün olmak üzere perhîz ettikleri gibi her Cumartesi ve Çarşamba günleri de et yemezler.

Nastûrî kiliselerinde tesâvir dinen memnu'dur. İbadetten mukaddem abdest alırlar. Perhîz zamanlarında sabah, öğlen, ikindi ve yatsı evkâtında olmak üzere yirmi dört saatte dört defa ve eyyâm-ı âdiyede yalnız sabah ve gurûp zamanlarında ibâdet ederler. Nastûrilerde taaddut-u zevcât olmadığı gibi zâniye müstesna olmak üzere talâk dahi yoktur. Zevceyi tatlık eden adam zevcesinin ve mutallaka da zevcenin vefatından mukaddem evlenemez.

Merâtib-i Ruhâniye

Nastûrilerde silsile-i merâtib-i ruhâniye bunlardır.

1. Kaşe
2. Şemmâş
3. Erkan
4. Abuna
5. Matrân
6. Mar Şam'ûn

Merâtibin en küçüğü Kâşalık'tır. Usûlen bir Mar Şam'ûn'un yeri Matrân ve bir Matrânın yeri Abuna ve ilâ (ahir) zir-hükm-ü ruhânisinde bulunacak ise de bu kâide-i diniye tamamen câri değildir. Mar Şam'ûn müddet-i ömründe et yemediği gibi mûmaileyh ve Matrân ve Abuna asla te'ehhül edemezler. Matrân pâyesine kadar tarik-i terakkî rehâbin için meftûh ve küşâdedir. Mar Şam'ûn, Osmâni ve Mecîdi nişân-ı zîşânlarının ikinci rütbelerinden bir kıtasını hâmil ve hükûmet-i senîyyeden şehri iki bin beş yüz kuruş maaş dahi almaktadır. Mar Şam'ûnluk yalnız bir sülâleye mahsustur. Bu sülâleye mensup bir kadın hâmile olduktan itibaren mevlûd süttten kesilinceye kadar ve tevellûd eden çocuk müddet-i ömründe asla et yemezse erkek Mar Şam'ûn ve kız Rabîn olur.

Nastûriler dinen Mar Şam'ûn'a ve husûsât-ı sâire cihetiyle meliklerine merbuturlar.

Zât-ı fahr'ul beşer efendimiz hazretlerinin Mar Şam'ûn hanedânına bazı imtiyâzât-ı mütezammın bir fermân-ı humâyun ile bir sancak ihsan buyurdıklarını ve bu iki hediye-i mukaddesenin Bedirhan Bey tarafından cebren alındığı Mar Şam'ûn ve sâir Nastûriler söylüyorlar.

Nastûrîlerin Nerede Buldukları

Nastûrîlerin bir kısmı Devlet-i Âliye-i Osmaniye'de ve yedi milyonu Hindistan ve üç milyonu Çin ve kırk elli bini İran'da sakin olup cümlesi dinen Devlet-i Âliye'ye merbut ve kaffe-i memâlikteki rüesâ-yı rûhâniyeyi Mar Şam'ün nasb ve tayin etmekte olduğundan bu irtibat siyasette haiz-i ehemmiyettir. Van vilâyetindeki Nastûrîler kısmen sakin ve kısmen aşirettir. Nastûrî aşiretleri Hakkâri sancağında ve Zap suyunun gayetle sarp ve sab'-ul murûr mümteni'-ul iktimâm olan mecrası boyunca ve bunun bazı tevabi-i civarlarında sakin olup bunlar da: Tiyârî-i Ulyâ ve Suflâ, Tuhubî, Bâz, Vehro ve Cilo'dur. Van vilâyetindeki Nastûrî nüfusu 78000 raddesindedir.

Aşiretleri senevî bir vergi ile mükellef ve bu tekâlifin melikler vâsıtasıyla tahsil-i usul-u müttehizeden ise de fakat on iki seneden beri beş para bile Hazine-i Celile'ye girememiştir.

Zaptiye Nâzırı merhum Kâmil Bey "Çölemerg" kaymakamı iken meliklere bazı hedâyâ ita eylediği cihetle tekâlif-i emîrîyeyi iki zaptiye ile tamamen tahsil eder ve arzusu veçhiyle aşâir-i Nastûrîye dâhilinde geşt u güzâr eder idi. Nişan ve memûrînin hedâyâsı pek kıymetsiz olsa bile alelumum aşâir ve husûsen bunlar indinde pek merğûb ve muteberdir. Çölemerg'de tahrîr-i nüfus icra olunduğu zaman bunu sû-i telakki eden ahâli-i mahalliyenin Tiyârî tarafına firarı, Nastûrî aşâirine bir azamet vermiştir. Hatta Van vali-i esbaki Halil Bey iki bölük Asâkir-i Şahane ile Tiyârî dâhiline giremediği gibi 1305 senesinde İmadiye cihetinden Tiyârî üzerine altıncı Ordu-yı Hümayun sevk olunan bir nizamiye taburunu Tiyârîliler leylen basarak taburun kaffe-i eşyasını zapt eylemişlerdir.

Ahvâli Aşâir-i Nastûrîye ve Bunların Kuvva ve Eslihası

Tiyârîliler fitraten cesur ve silahşordur. Hususuyla mevkilerinin metâ'ti fevkaladesi mukavemet emrinde kendilerine cesaret ve emniyet bahş eylemektedir.

Aşâir-i Nastûrîyeden Tiyârî ile Tuhubî büyüktür. Aşâir-i mütebâkiye pek o kadar hâiz-i ehemiyet değildirlere. Cilo ahâlisi temin-i maişet için ekseriyet üzere Memalik-i Ecnebiye'ye giderler.

Bunlar meyanında her memleketin bir kâhyası vardır ki, oraya gidecek adama ücret mukâbilinde bil-vâsıta delâlet eder ve kendisine iş bulur.

Cilo'da yalnız esliha-i mütenevvi'a mevcut olup mütebâkiye-i aşâirin eslihası kılıç, hançer ve çakmaklı tüfenk gibi şeyler olup asr-ı hâzır ordularına mahsûs olan esliha-i cedîde ve mükemmele nadirdir. Tiyârî 4000'e karîb ve Tuhubî 5500'e ve Diz ancak 500 kadar silahendaz çıkarabiliyor. Bunların meskûn oldukları mahallerde at işlemez kendilerine ayak kaymamak için ipten örme rûşık tabir olunan çarıklar giyerler.

Aşâir-i Nastûrîye ile Hemhudut Bulunan Aşâir-i İslâmiye

Aşâir-i Nastûrî ile hem hudut bulunan Aşâir-i İslâmiye Çölemerg cihetinde yerli Ertüş ve Beytüşşebâp kazası dâhilindeki Jirki, Kudan, Mamhûran ve cenup cihetinde Yunaniyan ve

Kuyî aşîretleriyle muhâttır ki bunlardan Kuyî gayetle cesur ve muhariptir. Kuyîler her daim üç bin silahendaz çıkarabilirler. Hatta bundan altı yedi sene mukaddem Kuyîler üzerine sevk olunan üç nizamiye taburunu defetmişlerdir. Cenûb-i şarkî cihetinde Oramar ve Dostan aşîretleri bulunmaktadır.

Mevsim-i seyfte Şerefhân, Haçân, Zeydîk, Muhammedân, Seydân kabilelerinden mürekkep göçer Ertûş aşîreti Musul tarafına gelerek Çölemerg, Beytûmal ve Nurdüz cihetlerinde cevelan eylediğinden bu sayede esna-yı seyfte aşâir-i İslâmiye kuvveti tezâ'uf etmektedir.

Nastûrîlerin Ehemmiyet-i Siyâsiyesi

Hindistan'daki Nastûrîleri celb ve tatyib-i kulûbuyla icâbında amâl-ı müfsidesine rehber etmek maksadına mebnî İngiltere devleti Mar Şam'ûn'a pâyeye ita etmekte ve bu sûretle Nastûrîlerin hâmîsi görünmektedir.

İngiltere'nin öteden beri takip etmekte olduğu politikası icabınca şark Hristiyanlarını himaye ve hatta bu himayeyi kısmen uhûda kadar rabt etmiş ve şark Hristiyanları üzerinde temîn-i nüfuz eylediğinden iktizâ ettikçe bunları hükûmet-i seniye aleyhine teşvik ve bundan bilistifade Devlet-i Âliye-i Osmaniye'nin umûr-u dâhiliyesine müdahale etmektedir.

İngiltere devleti şimdikiye kadar şarkta bulunan kâffe-i anasır-ı Hristiyâniyeyi birer vakitte himâyeye ve zihinlerine ihlâl eylemiştir.

Ermeni meselesini yoktan var eden İngiltere'nin yakın bir zamanda bir mesele-i Nastûrîye ile Devlet-i Âliye-i Osmâniye'yi işgal eylemesi muhtemeldir. Devlet-i Âliye Mısır'ın tahliyesini dermeyan ettikçe Mısır'da temdîd-i ikamet için İngiltere Sudan cihetinde sefer küşâd eder ve memleketimizin bir cihetinde asayiş-i mahalliye'yi ihlâl ederek ve gûyâ Devlet-i Âliye'de zaf-ı idareden ihtilâl çıkmakta olduğu ve mevkiyen ve siyâseten haiz-i ehemmiyet-i azîme olan Mısır idare-i Osmâniye'ye terk edilecek olursa memâlikindeki ihtilâlin tezâyidinden başka Mısır'a da sirâyet edeceği ve Hindistan tarîk-i kebîr ticaretinin emniyeti mütezazel olacağından Avrupa ticaret-i umûmiyesine de bir tesir icrâ eyleyeceğini göstermek İngilizlerin sâlik oldukları tarîktir.

Aşâir-i Nastûrîye eskâr ve maişet-i bedâvetkâranelerinin tebdili zemîninde misyonerlik vürûduna kadar hiçbir söz işitmediklerinden âsûde-nişin ederler. Fakat her devletin madarratından istifadeci olan İngiltere devletince bu husus hâssaten nazar-ı dikkate alınarak Mar Şam'ûn'a maaş tahsis olunmuş "Center Burys" tarafından İngiltere devleti nâmına Mistir Brown nâm misyoner gönderilmiştir. Merhum İngiltere'nin bi'hakk-ı temin-i nüfuz için lisân-ı Nastûrîyi tahsil etmiş kendisine bir de kaşelik istihsâl eylemiştir. Misyoner diz üstünde oturmak ve çubuk içmeye varıncaya kadar Nastûrîlerin kâffe-i âdâtını takip ve en dakik hayatına kesb-i vukûfu tâm eylediğinden ve kendisine bir de tabîb süsü verdiğinden ve gûya sâika-i hub-u insâniyet ve tahsîl-i rızây-ı bari için bil-cümle hastegâna cansiperâne koşmakta olduğundan mevki-i ruhânisi kuvvetiyle ve zahir âlûd olan hayırhahlığı cihetiyle kendisini gayet zâhid bir adam ve müşfik bir peder suretinde göstermekte olduğundan temin-i nüfuz etmesi tabidir.

İngiltere'nin Van ve Sine konsoloshanesi, Mistur Brown'un memûriyeti hiçbir maksad-ı siyâsi ve fikr-i fesâda mahmûl olamayıp cehalette kaldıkları cihetle mürûr-u zamanla itikâdâtına bir takım ebâtil karışmış olan Nastürîlerin tashih-i i'tikâdâtı için gönderildiğini söyler. Hâlbuki birkaç sene mukaddem Mistur Brown âmâl-ı müfsidesinin asârını meşhûd olunca hükûmet-i mahalliyenin vuku' bulan iştikâsı üzerine merkum gûya tahvil-i meslek ile müfsidetine perde olmak üzere muahharen icrây-ı tababete bed'e etmiştir.

Medenîyet-i cedîdenin bir misal-ı dehşet numunesi olan Londra'da perverde-i irfân olan bir İngiliz'in bu misillü hecrî ve nim-vahşi bir mahalde evkât-güzâr olmasının îlel ve esbâbı sorulsa tabibiz ve böyle hecrî bir mahalde fisebilillah icra-yı tabâbet eder olduğu cevabını ita eder.

Mistur Brown zeki ve Mar Şam'ün kara cahil tabirinin en vâsi' manâsıyla câhil ve ahmak olup bunlar bir karyede (Çölemerg'in üç saat şimal-ı şarkisinde kâin Koçaniş karyesi) mukim ve hânelerinin kuyuları muttasıl olduğundan Mistur Brown Mar Şam'ün'u tamamıyla zir-i pâ-yı tahakkümüne almıştır.

Nastürîler câhil olduklarından mekâtibe rû-yi iltifât göstermemekte iseler de Mistur Brown lisan-ı Nastürîyi tahsil ederek bir hânenin inşâsı için dahi ruhsat-ı resmiye istihsal eylemiş olduğundan birkaç sene sonra bu hânenin bir mekteb-i müfsidet olacağına asla şüphe yoktur.

Her ne yapılır ise istikbâl için yapılır. Zira hâl-i mâzî ile müteakibin fasl-ı müştereki olan ma'dûm bir an hükmünde ve tesir-i nut-ı şemşire ğâlep olduğu tecârib-i adîde ile sâbit olduğundan ğâyret dür-endiş ve serinkanlı ihzâr ederek iktitâf edemedikleri semere-i sa'iyelerinin evlad ve ahfadına intikalini temin eden İngilizler Nastürîlerin de efkârını ihlâl eyleyecekleri bedihidir.

Bundan başka İran'da, Rusya'da bulunan Amerikan mektebinde İngilizce yerine lisân-ı mahalli ve mecârî tahsil olduğundan orada neşv ü nemâ bulacak genç Nastürîler mevki ve vaz'-ı hâzırlarıyla maîşet-i mu'tâdlarından memnûn olmayacaklardır.

Rusya'nın politikası menâf'î İngiltere'nin politikası ve menâf'î'ne münâfî ve şarkda zuhur eden kaffe-i mesâilde alâkadâr olduğundan İngilizlerin Nastürîler indinde peydây-ı nüfuz etmeleri Ruslarca pek de nazar-ı bila-kayd ile görülemeyeceğinden en kavi bir noktadan icrây-ı nüfûz eden İngiltere'ye rağmen Ruslar aşâyir-i Nastürîye indinde peydây-ı nüfûz azmiyle Tiyarî meliki İsmail ile Van ve Sine Rus konsoloshanesi icrây-ı muhabere etmektedir.

Tiyarîli olup şimdiye kadar beş defa Rusya'ya gitmiş olan ve el'ân Rusya'da bulunup müfsideti Mar Şam'ünca malûm olan Kaşe Thomas tarafından oğluna verilmek üzere bu defaki seyâhatinde Rusya konsolosu vâsıtasıyla Mar Şam'ün'a müstamel bir gümüş saat itâ olunması dahi mütâla'yı kâsirânemi teyîd etmektedir.

Velhâsıl İngiltere nüfûzu hemen takdir mertebesine varmış ve Rusya nezdinde yeniden vücut bulmaya başlamıştır.

Mar Şam'un'un amcazâdesi Nemrûd, Mar Şam'un'a pek muarız ve beynel-aşâyir Mar Şam'un'dan daha merğûb ve nâfiz'ül kelim olup İngiliz efkârının aleyhinde Rusya efkârının lehindedir.

Şu yakın zamanda bir mesele-i Nastûriye zuhûr eder ise Devlet-i Âliye aleyhinde bulunan Ermeniler ile Nastûriler peydây-ı mukâranet edeceklerinden bunların da ittifâk-ı tehassulu tabî'dir. Rusya tarafından Paçırka(?) Boğazı Şemdinân tarikiyle Ermeni fedaileri kolaylıkla aşâir-i Nastûriye derûnuna ferceyâb-ı duhûl olabileceklerinden gâyet sarp ve uzun bir boğazdan başka bir şeye mikyes olmayan Zap mecrası boyunca ehl-i ihtilâl ile uğraşmak ne kadar müşkül olacağı vareste-i arz ve beyandır.

Bu kavmin her ikisi İngilizlerin mahmîleri olduğundan bu bâbda da İngilizlerin ders vereceği aşikârdır.

Mevâd-ı âtiye Nastûrîlerin kıyâmına sebep olabilir.

1. Teşvikât-ı ecnebiye,
2. Ekrâdın ve husûsuyle göçerlerin suret-i dâimede tecâvüz-ü Nastûri emvâlının nehyi ve hükûmetin bu bâbda kayıtsızlığı,
3. İğtişâsât esnasında bîtaraf bulunan bazı kurây-ı Nastûriyenin yağma ve tahrip olunarak sekenesinin sefil ve üryân kalması ve emval-i menhûbenin red ve iade olunmaması,
4. İran Abunasının ve bir takım mu'teberânın İran dâhilinde telef edilerek bu fiilin şeyh Mahmud Sıddık'a atf olunmakta bulunması teba'i-il husul olan arzûy-ı intikâm,
5. Kendilerinin bir nevi idâre-i müşkilede bulunmaları.

Buna karşı tedâbir-i âtiyenin ittihâz-ı münâsib gibi telakki olunur.

Musul'un İmâdiye kazâsı Hakkâri'ye rabt etmek veyahut Çal, Beravâr-i Bâlâ, Evraşkân nahiyelerinden bir kaza vücuda getirip bu kazânın Hakkari'ye ilhakı. Bu irtibât sebebiyle memûrin ve zabıtaya Nastûrîlerinin de gidip geldiklerinden tabi bir ünsiyet peyda olur. Bu kazanın teşekkülüyle beraber burada Çal merkezine iki bölük piyade Asâkir-i Şahane ikame olunur ise vücud-u hükûmet daha ziyade his olunur.

1. Göçerlerin ve etraf-ı Ekrâdın men'-i tecavüzü
2. Meliklere nişân ve hediye gibi şeyler itâ ederek bunların elde edilmesiyle tahsilâtta icrâsı
3. Hükûmet aleyhinde bulunan meliklerin ahz u giriftiyle nefi ve iclâsı
4. Mistır Brown'a mektep açtırılmaması ve hânesinde de tadrîsâtın meni', if'âl ve hareketinin nazar-ı dikkatten düir tutulmaması.

5. Memâlik-i ecnebiyeye gideceklere matlûbât-ı emîrîyeyi ifa etmeden pasaport verilmemesi.

6. Şimdiki halde bile Tiyâri ile Tuhubî geçinmemekte olduklarından melikleri birbiri aleyhine sevk ve tahrik ederek ittihâdlarına mûmân'ât olunması ve bunlar arasında suret-i dâimedede nifâk bulundurulması hâlen ve istikbâlen haiz-i ehemmiyet olan taife-i Nastûrîyenin mevki ve vaziyet-i hazırlarıyla bu bâbdaki mûlahazat-ı çâkerânem tafsilât-ı ma'rûzadan ibarettir.

Kaynakça

Osmanlı Arşivi

- BOA, Osmanlı Arşivi. Sadaret Mektubî Mühimme Kalemî Evrakı [A.MKT.MHM], Dosya No. 443, Gömlek No. 33.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Yıldız Esas Evrak [Y.EE.] Dosya No: 131, Gömlek No. 32.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Meşihat Şerhiye Sicilleri Defterleri [MŞH.ŞSD.d.], Defter No: 3828.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Yıldız Mütenevvi Maruzat [Y.MTV], Dosya No. 126, Gömlek No. 73.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Yıldız Perakende Dahiliye Nezareti Maruzatı [Y.PRK.DH]. Dosya No. 9, Gömlek No. 26.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Bâb-ı Âli Evrak Odası [BEO]. Dosya No: 360, Gömlek No: 26954.
- Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Matbaa-i Amire, Dersaadet, 1313.

Tetkik Eserler

- Abou-El-Haj, R. A., (2018). *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*. çev. Oktay Özel ve Canay Şahin. Ankara: İmge Kitabevi.
- Ahmet Cemal, (1311). *Coğrafyayı Osmâni*, İstanbul.
- Albayrak, K., (1997). *Keldaniler ve Nasturiler*. Konya: Vadi Yayınları.
- Atiya, A. S., (2005). *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, çev. Nurettin Hiçyılmaz. İstanbul: Doz Yayınları.
- Deniz, M. S., (2021). XIX. Yüzyıl Hakkâri ve Çevresinde Kürt-Nasturi İlişkileri. *Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi*.
- Deringil, S., (2014). *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Doğan Kitap Yayınları.
- Karpat, Kemal. Osmanlı Modernleşmesi. çev. Akile Zorlu Durukan ve Kaan Durukan. Ankara: İmge Kitabevi, 2008.
- Kieser, H-L., (2013). *İskalanmış Barış*. çev. Atilla Dirim. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Klain, J. (2014). *Hamidiye Alayları*. çev. Renan Akman. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Matfiyef, K. P., (1996). *Asurlar ve Modern Çağda Asur Sorunu*, çev. Vahap Kelat. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Molitor, J., (2004). *Kildaniler ve Doğu Süryani Kilisesi*, çev. Erol Sever. İstanbul: Yaba Yayınları.
- Murre-van den Berg, H. L., (1999). "The Patriarchs of the Church of the East from the Fifteenth to Eighteenth Centuries". *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 2/2, 236-239.

- Nikitine, B. (1997). "Nestûriler", İslâm Ansiklopedisi, C. 9, Eskişehir: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, s. 207-212.
- Sarıbal, İ., (2017). *Balkan Harbi Üzerine*, Ankara: Gece Kitaplığı.
- Scott, J. C., (2008). *Devlet Gibi Görmek*. çev. Nil Erdoğan. İstanbul: Versus Yayınları,.
- Vine, A. R., (1937). *The Nestorian Churches*, London: Indepent Press.
- Yohannan, A., (2006). *Mezopotamya'nın Kayıp Halkı Nasturiler*, çev. Meltem Deniz. Ankara: Beybûn Yayınları.
- Yonan, G., (1999). *Asur Soykırımı Unutulan Bir Holocaust*, çev. Erol Sever. İstanbul: Pencere Yayınları.

Alıntı/Citation: Turgut, A. (2022). Hasan El-Bennâ Arap Diline Verdiği Önem Bağlamında “Fasih Arapça İle Konuşmaya Çalış, Şüphesiz Bu İslâm’ın Şiarındandır” Vasiyetinin Analizi. *Kadim Akademi SBD*, C. 6, S. 1, s. 17-33

DOI Numarası/DOI Number: <http://doi.org/10.55805/kadimsbd.1116776>

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi
Makale Gönderim Tarihi / Sending Date: 14.05.2022

Makale Kabul Tarihi / Acceptance Date: 09.06.2022

HASAN EL-BENNÂ ARAP DİLİNE VERDİĞİ ÖNEM BAĞLAMINDA “FASİH ARAPÇA İLE KONUŞMAYA ÇALIŞ, ŞÜPHESİZ BU İSLÂM’IN ŞİARINDANDIR” VASİYETİNİN ANALİZİ

ANALYSIS OF HASAN AL-BANNA THE IMPORTANCE OF THE ARAB LANGUAGE “ATTEMPT TO SPEAK WITH FASİH ARABIC, IT IS UNDERSTANDING THIS ISLAM”

Abdulhamit TURGUT*

Özet: Hasan el-Bennâ’nın Mısır eğitim kurumlarından edindiği izlenim, onun Mısır toplumunun geçirmekte olduğu kültürel geri kalmışlığına dair tecrübelerini bir ıslah programı çerçevesinde berraklaştırmasına vesile olmuştur. Hasan el-Bennâ, Mısır’ın geri kalmışlığının başlıca sebebinin İslâm kültüründen uzaklaşma ve Batı taklitçiliği olduğunu, bilhassa o dönemde Mısır’ı idare edenlerin aldıkları yabancı eğitiminin sonucunda kendi kültürlerinden uzaklaştıklarını; kendi din, dil, tarih ve medeniyetleri hakkında bihaber kalan bu idarecilerin Mısır halkını da bir kimlik buhranına sevk ettiğini söylemektedir.

Bu noktada el-Bennâ dillerin toplumların en belirgin özelliklerinden olduğunu, takipçilerinden ve destekçilerinden Arap diliyle ilgilenmeleri konusunda azimli ve gayretli olmalarını istemiştir. Bu bağlamda çalışmamızın giriş bölümünde, Arap dilinin gelişme dönemi ve gelişmesinde rol oynayan etkenler üzerinde durulmuştur. Daha sonra Hasan el-Bennâ’nın hayatı ve eserlerine kısaca değinilmiştir. el-Vesâye’l-’aşr denilen on vasiyeti tek tek açıklanmış ve makalemizin konusu olan “Fasih Arapçayla konuşmaya çalışın, çünkü bu İslâm’ın şiarındandır” bağlamında el-Bennâ’nın Arap diline verdiği önem ve Mısır özelinde yapmak istediği dil ile ilgili ıslahatları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Fasih Arapça, Hasan el-Bennâ, İslah, Vasiyet.

Abstract: The impression that Hasan al-Banna gained from the Egyptian educational institutions enabled her to clarify her experiences of the cultural backwardness of Egyptian society within the framework of a reformation program. Hasan al-Banna said that the main reason for Egypt’s backwardness was the alienation from Islamic culture and western imitation, especially that those who ruled Egypt at that time moved away from their own culture as a result of the foreign education they received; She says that these rulers, who were unaware of their religion, language, history and civilization, also pushed the Egyptian people into an identity crisis.

At this point, al-Banna asked her followers and supporters to be determined and diligent in dealing with the Arabic language, and that languages are the most distinctive features of societies. In this context, in the introduction part of our study, the development period of the Arabic language and the factors that played a role in its development were emphasized. Afterwards, the life and works of Hasan al-Banna are briefly mentioned. The ten testaments called al-Vesaye’l-ashr have been explained one by one, and the importance given to the Arabic language by al-Banna and the language reforms that he wanted to make in Egypt were discussed in the context of “Try to speak in fluent Arabic, because this is one of the slogans of Islam”, which is the subject of our article taken.

Keywords: Arabic Language, Fasih Arabic, Hasan Al-Banna, Reclamation, Testament.

* Dr. Diyanet İşleri Başkanlığı.

turgutislam4773@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6734-0577>

Giriş

Sami diller grubundan olan Arap dili, bu grubun en gelişmiş olanı ve varlığını günümüze kadar sürdürenlerindedir. Arap dili İslâm’ın gelişimiyle birlikte yeni bir aşamaya girmiş ve Kur’ân-ı Kerim merkezli olarak gelişmesini sürdürmüştür. Kur’ân-ı Kerim onunla vahiy edilmiş ve İslam Peygamberi’nin (s.a.v.) dili olmuştur.¹

Kaynakların belirttiğine göre, Araplar doğuştan gelen bir dil selikası (kabiliyeti) ile Arapçayı düzgün ve kurallarına uygun bir şekilde konuşuyorlardı. Ancak fetihlerle İslam coğrafyasının genişlemesi ve Arap olmayanların İslâm’a girmeleriyle birlikte Arapçada ve özellikle de Kur’ân-ı Kerim’in okunmasında önemli hatalar yapılmaya başlandı.²

Rivayetlere göre, dilin yanlış kullanılmasıyla ilgili bir takım uyarılar Peygamberimizin (s.a.v.) dönemine kadar uzanmaktadır. Kur’ân-ı Kerim’in okunuşunda hata yapan sahabeleri Peygamberimizin (s.a.v.) bizzat uyarmasıyla ilgili rivayetler bulunmaktadır. Huzurunda Kur’ân okurken hata yapan bir Sahabeyi “*Kardeşinizi düzeltiniz, kıraatinde hata yapmıştır*”³ şeklinde uyardığı, Hz. Ömer’in (r.a.) Kur’ân tilavetinde yapılan bir hatayı duyunca “*Kur’ân-ı Kerim’i Arapçayı iyi bilenler okusun.*” diye emrettiği rivayetlere rastlamaktayız.⁴

Hz. Ali’nin (r.a.) لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِئُونَ “*Onu günahkârlardan başkası yemez*”⁵ ayetini لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِئِينَ şeklinde yanlış okuyan birisini duyunca, Arapça eğitiminin gerekliliğine işaret ettiği rivayetlerde yer almaktadır.⁶ Ebu’l-Esved ed-Duelî (ö.69/688) أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ “*Allah ve Resûlü, müşriklerden uzaktır*”⁷ ayetinde merfû’ olması gereken رَسُولٌ kelimesini رَسُولِهِ şeklinde mecrûr okuyan (Bu durumda “Allah, müşriklerden ve Resûlünden uzaktır.” gibi önemli bir anlam değişmesi ortaya çıkmaktadır) birisini duyunca, i’râb noktalarıyla Mushaf’ı noktalamaya karar verdiği söylenmektedir.⁸

Bu endişe sonucunda harekete geçilmiş ve dil ile alakalı ilk basit çalışmalar başlatılmıştır. Zaman içerisinde bu çalışmalar ciddi bir mesafe katetmiş, nahiv (*sentaks*) ve sarf

1 Arapça’da dilbilim ve anlamın gelişimi hakkında bkz. Mehmet Yenice, *Klasik ve Çağdaş Dönemlerde Anlam Bileşenleri*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 130.

2 Detaylı bilgi için bk. Abdullhamit Turgut, *Arap Dili Gramerinde Ta’lil* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 8-10.

3 Müttakî el-Hindi, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân, *Kenzü’l-Ummâl fi Süneni’l-Akvâl ve’l-Ef’âl*, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1981), I,611, (el-Ezkâr, 2809).

4 Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân (Kahire: Dâru’l-Kâtibi’l-Arabî li’t-Tıbbâ ve’n-Neşr, 1967), I/24.

5 el-Hakkâ, 69/37.

6 İbnü’n-Nedim, Ebü’l-Ferec, el-Fihrist (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Marife, 1991), s. 60.

7 et-Tevbe, 9/3.

8 Suyûtî, ‘Abdurrâhman Celâleddin, Sebebu Vad’i İlmi’l-Ârabiyye, (Beyrut: thk. Mervân Atiyye, 1988), s. 50-51.

(*morfoloji*) başlıkları altında Arapça geliştirilmiş ve zaman içinde çok önemli eserler yazılmıştır, yazılmaya da devam edilmektedir. Şüphesiz Arapçanın bu gelişimini etkileyen sebepler vardı. Söz konusu gelişimi sağlayan etkenleri genel olarak şöyle sıralayabiliriz:

a) Dini Etken: Müslümanların Kur’ân-ı Kerim’i doğru bir şekilde okuma gayretlerinin bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Bilindiği gibi Hz. Osman’ın hazırlattığı Mushaf noktalı ve harekeli değildi. Nesilden nesile doğrudan öğretilerek okutulmuştu. Bu okutma şekli, Kur’ân-ı Kerim’in harflerinin mahreç ve sıfatlarını, lafızların i’râb alametlerini ve cümlelerin terkiplerini korumuştur. Arap olmayanların Araplara karışmalarıyla dilin doğallığının bozulması ve dilde hatalar yapılmaya başlanması sonucu, Kur’ân-ı Kerim kıraatının sahih kalabilmesini koruma çabası, Arap dilinin kuruluşunda ve gelişmesinde en önemli ve güçlü etken olmuştur.⁹

b) Milli Etken: Araplar başta Irak ve Şam olmak üzere birçok bölgede Fars, Yunan ve muhtelif kültürlerle karşılaşınca, iki seçenek arasında kaldılar; ya ilim ve kültür alanında başkalarının öğrencileri olacaklardı ya da Kur’ân-ı Kerim ve Nebevi Sünnet önderliğinde başkalarına hocalık yapacaklardı. Araplar açısından buradaki milli etken, Kur’ân merkezli ilmi ve kültürel çalışmaların neticesiydi. Tefsir, Fıkıh, Hadis ve Kıraat gibi muhtelif ilimler bu kaynaktan ortaya çıkmıştır.¹⁰ Daha sonra da nahiv ilmi ortaya çıkmıştır. Kendi dilleri ile sürekli övünen Araplar, Arap olmayanlarla karıştıktan sonra dillerine hata ve yanlışların girmesinden endişe duymuşlar, bu endişe ve korku Arapçaya daha özenli bir şekilde eğilmelerine sebep olmuştur.¹¹ Arapların kendi dillerine aşırı bağlı olmaları ve kendi dillerinin kültürel ortamda kaynayıp yok olmasından duydukları endişe, milli bir etken olarak onları bu ilmi oluşturmaya teşvik etmiştir.

c) Toplumsal Etken: Emeviler’in, devletteki bütün makam ve mevkileri sadece Arap olanlara tahsis etmeleri sonucunda, Mevâlî (Arap olmayanlar) denilen kesim, uzun süre toplumsal hayattan mahrum kalmışlardır. Bu mahrumiyetin doğurduğu endişe, bu kesimi İslam devletinde belli mevkilere gelebilmek için Arapça öğrenmeye teşvik etmiştir. İşte bu yüzden Mevâlî, doğru Arapçayla konuşmaya ve Arap dilinin gramerini öğrenmeye önem vermiştir. Özellikle Abbasilerin yönetime gelmesiyle bu çalışmalar büyük bir hız kazanmıştır. Araplar arasında yaşamak, iyi bir mevkiye gelmek ve Arapçayı iyi bilen bir “mevlâ” olabilmek için Arapça öğrenmenin gerekliliği sonucunu doğurmuştur.¹²

9 Temmâm Hassân, el-Usûl, (Kahire: Dâru ‘Allamü’l-Kutub, 2000), s. 23.

10 Temmâm, el-Usûl, s. 25.

11 Şevkî Dayf, el-Medârisu’n-Nahviyye, (Mısır, 1968), s. 12.

12 Dayf, el-Medârisu’n-Nahviyye, s. 12.

d) Arap Aklının Üstünlüğü Etkeni: Kur’ân ve Sünnet, Arap ve Arap olmayan kimselerin ilmi çalışmalarının merkezi haline gelmiştir. Bu nedenle onlara geniş bir alan açılmış ve bu ilmi çalışmaların sonucunda teori ve pratikte birbirinden etkilenen muhtelif ilimler ortaya çıkmıştır. Şüphesiz ki nahiv ilmide Arap aklı ile yükselen ilimlerden istifade etmiştir.¹³

Arap dilinin önemi görüldüğü gibi Kur’ân-ı Kerim ve Sünnetin dili olmasının yanı sıra on dört asır boyunca İslam mirasının dili olmasından kaynaklanmaktadır. Günümüze gelindiğinde ise Arap dilinin önemi daha fazla ön plana çıkmaktadır; Zira Arap dili birçok Arap ve İslam ülkesinde okul ve üniversitelerde eğitim ve öğretim dili olarak kullanılmaktadır. Arap ülkelerindeki kitapların, dergilerin, gazetelerin, haber bültenlerinin, konferansların, tartışmaların, radyo, televizyon ve elektronik ağıdaki birçok programın dili olması gibi nedenler, birçok İslam bilgininin ilgisini çekmiş ve Arapçanın öğrenilmesi ile ilgili tavsiyelerde bulunmuşlardır. O bilginlerden birisi de fikir ve düşüncesiyle İslam âlemini etkileyen Hasan el-Bennâ’dır. Çalışma da el-Bennâ’nın Arapça ile ilgili genel düşüncesi ele alınmıştır.

1. Hasan El-Bennâ’nın(1906-1949) Hayatı

14 Ekim 1906 tarihinde Mısır’ın Mahmûdiye kasabasında dünyaya gelen Hasan El-Bennâ¹⁴ dini ve ilmi yönden köklü bir aileye mensuptu. Babası, *el-Fethu’r-rabbânî li-tertîbi Müsnedi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî* adlı eserin müellifi olan Ahmed b. Abdurrahman el-Bennâ’dır. İlk eğitimini babasından alan el-Bennâ, sekiz yaşında Mahmûdiye’deki klasik eğitim veren Medresetü’r-reşâdi’-d-dîniyye’ye girmiştir. Burada Kur’ân-ı Kerim’in bir kısmını ezberleyip nahiv ve biraz da Arap edebiyatı okumuştur. Sonra modern eğitim veren el-Medresetü’l-i’-dâdiyye’ye kaydolmuş ve bir yandan hıfzını tamamlamaya çalışmıştır.¹⁵

Demenhûr’daki ilköğretim okulunu bitirdikten sonra Kahire’ye giden Hasan el-Bennâ, Mayıs 1927’de Dârü’l-ulûm’a kaydolmuştur. Buradaki öğrenciliği esnasında bir yandan dersleri ve diğer ilmî faaliyetleriyle kendisini yetiştirmeye çalışırken, o sıralarda İngiliz sömürsünün Mısır’ı maddî- mânevî bakımdan çöküntüye uğrattığını göreyerek bu durum karşısında bir şeyler yapmak için dönemin tanınmış âlimleri olan Muhammed Sa’d, Yûsuf ed-Dicvî, Abdülazîz Çâviş ve Muhammed Reşîd Rızâ’nın da bulunduğu birçok âlimle temasa geçerek onları bir araya getirmeyi başarmıştır. Dârü’l-ulûm’daki tahsili boyunca İslamî çalışmalarını sürdürmüştür. Bu faaliyetleri camilerde, kahvehanelerde ve değişik mekânlarda devam ettirmiştir. Mahmûdiye ve Demenhûr’dan sonra Kahire’de geçirdiği yıllar, Hasan el-Bennâ’ya

13 Dayf, el-Medârisu’n-Nahviyye, s. 12.

14 İbrâhim el-Beyyûmî Gânîm, “Hasan el-Bennâ”, (İstanbul: DİA, 1997), 16/307-310.

15 Hasen Ahmed Abdurrahmân el-Bennâ, Davet Esasları (İstanbul: çev. Mehmet Akbaş ve Receb Songül, Nida Yay., 2013), 8-14.

Mısır toplumunun ve İslâm dünyasının içine düştüğü durum karşısında belli bir hükme varma imkânı vermiştir. Bütün bu çalışmalardan sonra, Mart 1928'de evinde buluşan bir grup arkadaşıyla İslâm davası için yaşamaya ve ölmeye yemin ederek İhvân-ı Müslimîn teşkilâtının temellerini atmıştır. Bu teşkilat çatısının altında çalışmalarını yoğun bir şekilde devam ettirmiş ve çeşitli eziyetlere maruz kalmıştır. Nihayet 12 Şubat 1949 Pazartesi akşamı bu teşkilâtın merkezinden evine dönerken otomobiline açılan yayılım ateşi sonucu ağır yaralanmış ve kaldırıldığı hastanede vefat etmiştir.¹⁶

Hasan el-Bennâ kendini davasına adanmış samimi bir davetçi olduğundan fazla telifi olmamıştır. Aşağıda vereceğimiz eserleri de farklı zaman ve mekânlar da dile getirdiği konuşmalar ve hatıralardan ibarettir.

2. Eserleri

2.1. Müzekkirâtü'd-da've ve'd-dâ'îye: *Hasan el-Bennâ'nın 1942 yılına kadar olan hatıralarını ve bu hatıralar vesilesiyle dile getirdiği fikirlerini ihtiva etmektedir. İki bölümden oluşan eserin ilk bölümü kendi hayatıyla, ikinci bölümü ise İhvân-ı Müslimîn teşkilâtının kuruluşu ve gelişmesiyle ilgili hatıralarından oluşmaktadır. Eser M. N. Shaikh tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir (Memoirs of Hasan al Banna Shaheed, Karachi 1981; Delhi 1982). Söz konusu eser Türkçe'ye de çevrilmiştir (Dava ve Davetçiden Hatıralar, Ravza yayınları, İstanbul, 2020).*

2.2. Mecmû'atü resâ'ili'l-imâmi's-şehîd Hasan el-Bennâ: *Değişik zamanlarda kaleme aldığı sekiz risâleden oluşan bir koleksiyondur. Bu risâleler, onun temel düşüncesi çerçevesinde Müslüman kardeşler teşkilâtının maksat ve metotlarıyla ilgili düşüncesini açıkladığı yazılardır. 1988 yılında İskenderiye'de neşredilen mecmuanın birçok baskısı bulunmaktadır. İlk olarak Hasan Karakaya (ö.2015) ve Hasan Fehmi Ulus tarafından Türkçe'ye çevrilerek on dört cilt halinde neşredilmiştir (Risâleler, İstanbul 1991). Külliyyatın daha önce Ramazan Nazlı tarafından yapılan bir tercümesi daha vardır (Şehit Hasan el-Bennâ'nın Hayatı ve Risaleleri, İstanbul 1978). Son olarak Mehmet Eren, Ahmet Akbaş, Mehmet Akbaş ve Recep Songül tarafından tek cilt olarak Türkçe'ye çevrilerek neşredilmiştir. (Risaleler, Nida yayınları, İstanbul, 2016).*

2.3. Me'sürât: *Peygamberimiz'in (s.a.v) dilinden düşürmediği Dua ve Zikirler, şeklindeki eseri, Arapça ve Türkçe olarak neşredilmiştir. (Nida yayınları, İstanbul, 2008).*

¹⁶ Geniş Bilgi için bkz. Beyyûmî Gânim, "Hasan el-Bennâ", Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (İstanbul: 1997), 16/307-310.

Hasan el-Bennâ’nın İhvân-ı Müslimîn teşkilâtı’nın resmî yayın organları olan *Mecelletü’l-İhvâni’l-müslimîn*, *Mecelletu’ş-Şubbâni’l-Müslimîn eş-Şehriyye*, *Cerîdetü’l-İhvâni’l-müslimîn*, *en-Nezîr* ve *Mecelletü’ş-Şihâb* gibi gazete ve dergilerde yazıları bulunmaktadır.¹⁷

3. el-Vesâye’l-‘Aşr (On Vasiyet)

Çalışmamızda konu edindiğimiz vasiyetle birlikte, el-Bennâ’nın *el-Me’sürât* adlı eserinde ele aldığı on vasiyetini zikretmekte fayda vardır.¹⁸ Nebîl Celhûm, *el-Vesâye’l-‘aşr ve Rabbâniyetü’l-İmâm Hasan el-Bennâ*, adlı makalesinde söz konusu on vasiyeti güzel bir şekilde açıklamıştır.¹⁹ Şimdi de o açıklamalarla birlikte el-Bennâ’nın arkadaşlarına ve tüm İslam toplumuna vasiyeti olan maddeleri açıklamaya çalışacağız.

3.1. قُمْ إِلَى الصَّلَاةِ مَتَى سَمِعْتَ النِّدَاءَ مَهْمَا تَكُنُ الظَّرُوفُ

“Şartlar ne olursa olsun, ezanı duyduğunda namaza kalk” Namaza ilginin en önemli tezahürleri arasında:

- Ezan öncesi ruhen, fikren ve bedenen hazırlanmak.
- Allah’a itaat makamının yüceliğini, heybetini, ona kulluk etmenin ve onun huzurunda durmanın şerefini hissetmek.
- Ezan ile kamet arasında duanın reddedilmediği şuuruyla, huşu’un gerçekleşmesi ve duanın kabulünü söz konusu vakitte elde etmek için aşırı bir şevk duymak.
- Farz namazlardaki noksanlığı kapatmak ve Allahın cennetini kazanmak için farz namazlarla birlikte nafîle namaz kılmaya dikkat etmek.
- Kulun sorumlu tutulacağı ilk şey namaz olduğu için ciddiyetinin sürekli olarak hissedilmesi gerekir. Eğer namaz ibadeti tam olarak yerine getirilmiş ise hesabın geri kalanı kolay olur, eğer tam olarak yerine getirilmemiş ise hesabın geri kalanı zor olmaktadır.

3.2. أَتْلُ الْقُرْآنَ أَوْ طَالَعْتُ أَوْ اسْتَمَعْتُ أَوْ أَدْكُرُ اللَّهَ وَ لَا تَصْرِفُ جُزْءًا مِنْ وَقْتِكَ فِي غَيْرِ فَائِدَةٍ

“Kur’ân oku, mütalaa et, onu dinle, Allah’ı zikret. Vaktinden küçük bir parçasını dahi faydasız geçirme.” Şüphesiz Kur’ân-ı Kerim’le olan ilişkimiz birçok yönden ele alınabilir. Söz konusu yönler aşağıdaki şekilde detaylandırılabilir:

17 Beyyûmî, "Hasan el-Bennâ" 16/307-310.

18 Hasen Ahmed Abdurrahmân el-Bennâ, *Me’sürât*, (İstanbul: Nida Yayınları, 2008), s. 89-91.

19 Nebîl Celhûm, *el-Vesâye’l-‘aşr ve rabbâniyetü’l-İmâm Hasan el-Bennâ*, <https://www.ikhwanonline.com> (Erişim 07.06.2022).

- a) Günlük olarak her Müslüman Allah’ın kitabından nasibini almalı.
- b) Kur’ân-ı Kerim evin temiz bir yerine konulmalı ve her odada bir Kur’ân-ı Kerim bulunmalı ki; Ev bereketlensin ve böylece Allah’ın sözlerini bulundurma şerefine nail olsun.
- c) Kur’ân’ı Kerim okurken edepli olunmalı, abdestle, saygıyla, güzel bir sesle, tefekkür ve tedebbürle okunmalıdır.
- d) Bir Müslüman yatmadan önce, Kur’ân’ı Kerim’i mutlaka okumalı, okuyamıyorsa dinlemeye hevesli olmalı. Şartlar okumaya ve dinlemeye el vermiyorsa, hiç olmazsa kendisini Kur’ân’ı Kerim’in sayfalarına bakmaktan mahrum etmemelidir.
- e) Kur’ân-ı Kerim mutlaka ezberlenmeli, ödül ve mükâfat yoluyla ebeveynler çocuklarını Kur’ân-ı Kerimi ezberlemeye teşvik etmelidirler.
- f) Kur’ân-ı Kerim’in ilahi emirleri içeren ayetlerin geçtiği yerlere dikkat etmeli ve uygulanmasına azami özen gösterilmelidir. Aynı şekilde Kur’ân-ı Kerim’in ilahi yasakları içeren ayetlerin geçtiği yerlere dikkat etmeli ve Rabbinin haram kıldığı şeylerden uzak durmalıdır.

3.3. *إِجْتَهَدُ أَنْ تَتَكَلَّمَ الْعَرَبِيَّةَ الْفُصْحَى فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ شِعَارِ الْإِسْلَامِ*

“Fasih Arapça ile konuşmaya çalış, şüphesiz bu İslam’ın şiarındandır.” Arap dilinin önemi aşağıda vereceğimiz bilgilerle daha iyi anlaşılacaktır:

- a) Kur’ân-ı Kerim’in dili ve sünnetin dili olması.
- b) Arapların ve İslam’ın on dört asırlık mirasının dili olması.
- c) Birçok Arap ülkesinde okullarda ve üniversitelerde öğretim ve öğrenme dili olması.
- d) Tüm Arap ülkelerinde kitapların, dergilerin ve gazetelerin dili olması.
- e) Haber bültenlerinin, konferansların, tartışmaların dili ve aynı zamanda Arap dünyasındaki radyo, televizyon ve elektronik ağdaki birçok programın dili olması nedeniyle önemi daha da artmaktadır.

Fasih Arapçanın İslam sembolleriyle ilişkisini ise şöyle açıklayabiliriz:

- a) Müslümanlar için rol model olan Allah Resulünü dil ve telaffuz açısından taklit etmek olur.
- b) Müslümanların medeniyetçe ilerlemeye katkı sağlar.
- c) Tüm Müslümanlar için kültürel birliğin temellerinin atılmasına katkıda bulunur.
- d) İslam’ın sembollerini ihya eder ve o sembollerin güzelliğini, azametini ve makamını güçlendirir.

- e) Müslümanların Kur’ân-ı Kerim okurken dikkat edilmediği halde, kelimelerin anlam değişikliğine uğradığı nokta ve hareketlerin düzgün okunmasına yardımcı olur.

3.4. لَا تُكْثِرِ الْجَدَلَ فِي أَيِّ شَأْنٍ مِّنَ الشُّؤُونِ أَيًّا كَانَ فَإِنَّ الْمِرَاءَ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ

“Ne olursa olsun, hiçbir konuda tartışmaya girme, şüphesiz tartışma hayır getirmez.” Tartışmaya girmenin kesin yasaklandığını şu ayetlerden anlaşılmaktadır: “İnsanlar içinde öyleleri vardır ki bilgisi, kılavuzu ve aydınlatıcı bir kitabı olmadığı halde, büyüklük taslayarak, başkalarını Allah yolundan saptırmak için Allah hakkında tartışır durur.”²⁰, “Hal böyle iken insanlardan öyleleri vardır ki, bilgisi olmaksızın Allah hakkında tartışır ve her âsi şeytanın peşine takılır.”²¹ ve “İnsanlardan öyleleri vardır ki bir bilgi, bir rehber ve aydınlatıcı bir kitap olmadan Allah hakkında tartışmaya kalkışır.”²²

3.5. لَا تُكْثِرِ الضَّخْكَ فَإِنَّ الْقَلْبَ الْمُضْطَّوْلَ بِاللَّهِ سَاكِنٌ وَ وَقُورٌ

“Fazla gülme, Allah’a bağlı olan kalp sakin ve vakarlıdır.” Tabii ki gülümsemeliyiz zira insan psikolojisi için gülme önemlidir. Vasiyet sahibinin amaçladığı şey şudur: İnsan çok gülmemeli, dikkat edilirse vasiyette de “Gülmeyin” demiyor, “Çok gülme” diyor, ikisinin arasındaki fark ortadadır. O zaman çok gülmekten maksat:

Kahkaha şeklinde ve yüksek sesle olmamalıdır.

Gülmesi onu önemli ve gerekli konulardan uzaklaştırmamalıdır.

Mümkün mertebe gülmeyi azaltmaya çalışmasıdır.

3.6. لَا تَمْرُحْ فَإِنَّ الْأُمَّةَ الْمَجَاهِدَةَ لَا تَعْرِفُ إِلَّا الْجِدَّ

“Çok şaka yapma, mücahit ümmet sadece ciddiyeti bilir.” Yüzdeki asık suratlı olmak, ciddiyet anlamına gelmediğini burada belirtmek gerekir; zira kabalığınız ve sertliğiniz yüzünden etrafınızdaki insanlar sizden kaçacak ve sizi terk edeceklerdir. Bu da dinle alakalı bir şey değildir. Gözdağı, korkutma, yalan ile karışmadığı, ahlak ve fazilet çerçevesinin dışına çıkılmadığı sürece şakanın yapılması dinimizce caiz görülmüştür.

Âlimlerimiz şakanın aşağıda vereceğimiz manalar çerçevesinde verilebileceğini söylemişlerdir:

- a) Başkalarını sevdirmek ve kalbini kazanmak maksadıyla şaka yapılabilir.

20 el-Hac, 22/8.

21 el-Hac, 22/3.

22 Lokmân, 31/20.

- b) Başkalarını teselli etmek için şaka yapılabilir.
- c) Şaka da incelik olmalı ve başkaları için ağır olmamalıdır.
- d) Şakacılık Müslüman’ın özelliği ve kalıcı vasfı olmamalı, sadece şakayı gerektiren nadir durumlarda yapılmalıdır.
- e) Yalan söylemekten uzak olmalıdır.
- f) Kin ve düşmanlığa neden olmamalı.
- g) Kardeşliği ve iyi ilişkileri bozmamalı, çünkü İslam’ın esası insanlar arasındaki sevgiyi pekiştirmektir.

3.7. لَا تَرْفَعِ صَوْتَكَ أَكْثَرَ مِمَّا يَخْتِاجُ إِلَيْهِ السَّمِيعُ فَإِنَّهُ رِعُونَةٌ وَإِبْدَاءٌ

“Konuştuğunda ihtiyaçtan fazla sesini yükseltme, şüphesiz bu bir ürkütme ve eziyetten öteye gitmez.” Şüphesiz ki el-Bennâ bu vasiyetini Lokman suresinde anlatılanlara iman ve saygısından söylediğine inanıyoruz. Zira Lokman (a.s.) söz konusu surede ahlakın zirvesi sayılan nasihatlerde bulunuyor. Yürümede tutumlu olma, sesini alçaltma, kanatları indirme gibi insanın çevresindekilere karşı nasıl olunması gerektiğini anlatmaktadır.

3.8. تَجَنَّبْ غَيْبَةَ الْأَشْخَاصِ وَ تَجْرِجِ الْهَيْئَاتِ وَلَا تَتَكَلَّمْ إِلَّا بِخَيْرٍ

“Şahısların gıybetini yapmaktan, cemaat ve İslam için çalışan grupları kötölemekten sakın, onlar hakkında sürekli hüsnü zan göster ve hayır olanı konuş.” İnsanları gıybetten ve aşağılamaktan kaçının ve hayırdan başka bir şey söylemeyin. Gıybet, dilin felâketlerinden biridir. Dil Allah’ı zikretmek, hayır anahtarlarını açmak ve şerrin anahtarlarını kilitlemek için kullanılmalıdır.

3.9. تَعَرَّفْ إِلَى مَنْ تَلَقَّاهُ مِنْ إِخْوَانِكَ وَ إِنْ لَمْ يُطَلَّبْ إِلَيْكَ ذَلِكَ فَإِنَّ أَسَاسَ دَعْوَتِنَا الْحُبُّ وَ التَّعَاوُفُ

“Karşılaştığın kardeşlerinle senden istenirse de tanış, şüphesiz ki davamızın esası tanışma ve sevgidir.” İslam’ın ihtişam ve güzelliği; Allah’ın kulları arasında sevgiyi, şefkati, uyumu ve nezaketi yayacak kapsamlı bir din olmasındandır. Zira o iyilik gerçekleşirse ve kulların kalplerinde birbirlerine karşı bu sevgi parlarsa, sonuç şüphesiz erdemli bir topluluktan başka bir şey olmayacaktır. Bu nedenle el-Bennâ’nın bu vasiyet ile amaçladığı şey, Müslüman’ın diğer insanları tanıyarak onlarla dostluk kurulmalıdır. Tanımak ve tanışmak, kötülüğün düzeldiği, önünde dağların sallandığı ve onsuz İslam ümmetinin olamayacağı samimi kardeşlik yolunda bir adımdır. İslam davetinin dayandığı önemli bir temel vardır; O da Müslüman fertler arasında zincirleri kırarak, ruhları eritecek sevgi, tanışma ve kardeşliktir.

3.10. *أَلْوَجِبَاتُ أَكْثَرُ مِنَ الْأَوْقَاتِ فَعَاوُنْ غَيْرِكَ عَلَى الْإِنْتِفَاعِ بِوَقْتِهِ وَ إِنْ كَانَ لَكَ مُهِمَّةٌ فَأَوْجِزْ فِي قَضَائِهِ*

“Görevlerimiz vakitlerimizden daha fazladır, başkalarına vakitlerini iyi kullanmada yardımcı ol, senin bir işin varsa onu vaktinde yap.” İnsanın gerçek hayatı vakitten ibarettir. Eğer insan vaktini iyi bir şekilde kullanabilirse; kendisini Allah’a yaklaştırır, yeryüzünde Allah’ın hilafetinin hakim olmasına yardım eder. Bu sayede kendi hayatı ve huzuru ile birlikte ümmetin hayatı, haysiyeti ve huzuru onunla birlikte gerçekleşir. Zamanın iyi bir şekilde kullanılması ile ilgili aşağıda vereceğimiz bilgilere riayet etmekte fayda vardır:

1. Sebep ve şartlar ne olursa olsun, başkalarıyla belirlenen vakte riayet etmektir.
2. Başkaları tarafından verilen görevler, aşırıya kaçmadan ve ihmal etmeden, zamanında ve eksiksiz olarak tamamlanabilmesi için iyi bir zaman düzenlenmesi ile gerçekleştirilmelidir.
3. Randevulara zamanında gidilmelidir. Daha önce veya daha sonra gidilmemelidir. Bu durum hane mahremiyetinin korunmasına yardımcı olur.
4. Konuşmadan önce ne zaman konuşacağını, nasıl konuşmaya başlayacağını ve ne zaman bitireceğini belirlemelidir. Uzun süre konuşan mutlaka daha bilgili, daha değerli ve daha iyi değildir.
5. Bilinmeli ki ilâhî ilhamlara dayanmayan felsefe, zamanın boşa harcamasından başka bir şey değildir.
6. Başkalarıyla ilgili konuşmalardan kaçınmak gerekir. Zira bu durum başkalarını kızdırmak, başkalarının kalplerine nefret ekmek ve zaman kaybıdır.²³

4. “Fasih Arapça İle Konuşmaya Çalış, Şüphesiz Bu İslâm’ın Şiarındandır” Vasiyeti Bağlamında Arap Diline Verdiği Önem

Hasan el-Bennâ, bütün Müslümanların kabul ettiği İslâm’ın bazı sembolleri olduğunu dile getirmiştir. Söz konusu sembollerden birisi de Arapçadır. Çünkü Arapça öğrenen herhangi bir Müslüman da İslâm’ın heybet ve azameti oluşur. Neticede gönlünde İslâm’ın değeri ve dinine bağlılığı artar. Ayrıca onu Kur’an-ı Kerim okurken ayetlerin manalarını etkileyecek hata ve yanlışlardan korur ve daha sayılamayacak kadar kazanımları olur.²⁴

Hasan el-Bennâ, fasih Arapçayı dinleme, konuşma, okuma ve yazma yeteneğinin aslında İslâm’ın ve Müslümanların ilerlemesine birçok fayda sağlayacağını, her şeyden önce Müslümanların Medeniyetçe ilerlemesine katkı sağlayacağını ve dünyadaki bütün

23 Celhûm, el-Vesâye’l-aşr, <https://www.ikhwanonline.com>

24 Celhûm, el-Vesâye’l-aşr, <https://www.ikhwanonline.com>

Müslümanların kültürel birlik oluşturulmasına katkı sunacağı şüphe götürmeyecek bir gerçek olduğunu düşünüyordu.²⁵

Hasan el-Bennâ, küçük yaşlardan itibaren Arap diline ve onunla konuşmaya çok hevesliydi, öyle ki hocası onda bu duyguyu fark ettiğinde onunla ilgili bir şiirde şöyle demiştir:

حَسَنٌ أَجَابَ وَفِي الْجَوَابِ أَجَادًا فَاللَّهُ يَمُنُّهُ رِضًا وَرَشَادًا

“Hasan cevap verdi ve cevabında doğruyu yakaladı, Allah ona rızanı ve hidayetini versin.”

Hasan el-Bennâ’nın Arap diline verdiği önem küçük yaştan itibaren devam etmiştir. Darü’l-Ulum’dan mezun olduğunda on sekiz bin şiir beytini bir o kadar nesir ezberlemiştir.²⁶ Eğitimini tamamladıktan sonra Arapçayı tüm eğitim müfredatında ve arkadaşlarının arasında yaygınlaşmasına çalışmıştır.

Bu etkileyici, sade, bilimsel ile edebi üslubu birleştiren fasih Arapçayı *Müzekkirâtü’-da’ ve ve’-dâ’iye* adlı eserinde görebilmekteyiz. Zira kullandığı üslup keyfilik ve yapay güzelleştirmekten uzaktır. Örnek olması bakımından kitaptan bir bölümü burada aktaracağız:

“يَجِبُ أَنْ تَكُونَ دِعَامَةَ النَّهْضَةِ التَّرْبِيَّةِ؛ فَتُرَبِّيَ الْأُمَّةَ أَوْلًا وَتَفْهَمَ حَقُوقَهَا تَمَامًا وَتَتَعَلَّمَ الْوَسَائِلَ الَّتِي تَنَالُ بِهَا هَذِهِ الْحَقُوقَ، وَتُرَبِّيَ عَلَى الْإِيمَانِ بِهَا، وَيَبِثَّ فِيهَا هَذَا الْإِيمَانَ بِقُوَّةٍ، أَوْ بَعْبَارَةٍ أُخْرَى تَدْرُسُ مِنْهَا نَهْضَتَهَا دَرَسًا نَظْرِيًّا وَعَمَلِيًّا وَرُوحِيًّا، وَذَلِكَ يَسْتَدْعِي وَقْتًا طَوِيلًا؛ لِأَنَّهُ مِنْهَجٌ دَرَسَةٌ يَدْرُسُ لِأُمَّةٍ، فَلَا بَدَّ أَنْ تَتَدَرَّعَ الْأُمَّةَ بِالصَّبْرِ وَالْأَنَاءَةِ وَالْكَفَاحِ الطَّوِيلِ، وَكُلُّ أُمَّةٍ تَحَاوَلَتْ تَخْطِي حَوَاجِزَ الطَّبِيعَةِ يَكُونُ نَصِيبُهَا الْحَرَمَانَ.

ومن أجل ذلك يجب أن تُعَدَّ البلادُ التي تودُ النهْضَةَ مدرسةً، طلبتها كلُّ المواطنينِ وأساتذتها الزعماءُ وأعاونهم وعلومها الحقوقُ والواجباتُ العامةُ أو الغايةُ والوسيلةُ. ومن أجل ذلك يجب أن يُنظَّم أمران مهمان هما: المنهجُ والزعامَةُ.

فأما المنهجُ فيجب أن تكون موادُه قليلةً بقدر الإمكان، عمليةُ البحثِ ملموسةُ النتائجِ مهما قلَّتْ.

وأما الزعامَةُ فيجب أن تختارَ وتتقدَّ حتى إذا وصلت إلى درجةِ الثقةِ أُطِيعتِ وأوزرتْ، ويجب أن يكونَ الزعيمُ زعيمًا تُرَبِّيَ ليكونَ كذلكَ لا زعيمًا خلقتهُ الضرورةُ وزعمتهُ الحوادثُ فحسبَ أو زعيمًا حيثَ لا زعيمٌ.”

“Uyanışın temeli eğitim olmalıdır; Öncelikle ümmet, haklarını tam olarak anlayarak ve bu hakların nasıl elde edileceğini öğrenerek yetiştirilmelidir. Bu haklara inanacak şekilde yetiştirilmeli ve bu inanç ona kuvvetli bir şekilde aşılmalıdır. Veya başka bir deyişle, uyanışın eğitimi teorik, pratik ve ruhi olarak verilmelidir. Bu uzun zaman alabilir; zira bir ümmeti yetiştiriyorsun. Ümmet sabır, sebat ve uzun bir mücadele ile korunmalıdır. Doğanın engellerini aşmayı atlamakla geçmeye çalışan her millet, mahrumiyetten nasibini alacaktır.

25 Celhûm, el-Vesâye’l-aşr, <https://www.ikhwanonline.com>

26 Hasen Ahmed Abdurrahmân el-Bennâ, Davet Esasları (İstanbul: çev. Mehmet Akbaş ve Receb Songül, Nida Yay., 2013), s. 8-14.

Bu nedenle gelişmeyi arzulayan her ülke, gelişmeyi bir okul olarak görmelidir. Bu okulun öğrencileri bütün vatandaşlar, öğretmenleri ise, ülkenin önderleri ve yardımcıları olmalıdır. İlimleri; hukuk ve kamu hakları veya amaç ve araçları bunlar olmalıdır. Bunun için iki önemli durumun düzenlenmesi gerekiyor: Metot ve liderlik. Metoda gelince, konuları mümkün olduğunca az olmalıdır. Sonuçlar ne kadar az olursa olsun araştırma süreci somut olmalıdır. Liderliğe gelince, seçilmeli ve eleştirilmeli ki, güven düzeyine ulaşıncaya itaat edilmeli ve emredilmelidir. Lider özel yetiştirilmiş bir lider olmalıdır. Zorunluluktan, tesadüflerle sahiplenilen veya liderin olmadığı zaman seçilen bir lider olmamalıdır.”²⁷

Bu fasih ve sade dili, *Resâ’il* dediğimiz değişik kişiliklere gönderdiği yazılarında da görmekteyiz. Mısır Kırallı Melik Fuâd’a (1868-1936) hitaben: صَاحِبُ الْجَلَالَةِ الْمَلَكِيَّةِ حَامِي حَمَى الدِّينِ صَاحِبِ الْمَقَامِ الرَّفِيعِ عَلِيٍّ مَاهِرٌ بَاشًا، رَئِيسُ مَجْلِسٍ ..مَلِيكُ مِصْرَ الْمُقَدِّي.. “Kraliyet majesteleri, Mısır kralı, dini himaye edenlerin hamisi...”, Dönemin Mısır Başbakanı Ali Mahir’e (1939–1940) hitaben: صَاحِبِ الْمَقَامِ الرَّفِيعِ عَلِيٍّ مَاهِرٌ بَاشًا، رَئِيسُ مَجْلِسٍ ..الْوَزْرَاءِ.. “Yüce makamın sahibi Ali Mahir Paşa, Başbakan...” ve Mısırlı siyasetçi Mustafa en-Nehhas’a (1879-1965) hitaben: فَدَوَّلْتُمْ أَكْبَرَ زَعِيمٍ شَرْقِيٍّ عَرَفَ الْجَمِيعُ فِيهِ سَلَامَةَ الدِّينِ وَصِدْقَ الْيَقِينِ. “Zatınız, dinin korunduğu ve samimiyetinizin herkesin bildiği en büyük doğulu lider...” Söz konusu yazılanlardan paşalara veya meliklere yakın görünmek veya yağcılık yapmak anlaşılmalıdır, zira el-Bennâ’nın hayatına baktığımızda bunun tam tersi bir yaşam sürdüğünü söyleyebiliriz.²⁸

5. Eğitimde Reform Çağrısı

Mısırlı fikir ve mücadele adamı Hasan el-Bennâ, eğitimde reform yapmanın milli bir duruş, halkların yok olması veya sapmasını engelleyen ulusal bir hedef olduğunu fark etmiş ve ardından reform çağrısında bulunmuştur. O dönemde özel Evanjelizasyon okulları Mısır’ın tamamına yayılmış ve o zamanki ücretsiz eğitim yasına göre özgürce faaliyet gösteriyorlardı. Nitekim o dönemde Tama/Brağma (Şimdiki Sohac) vilayetinde Hollandalı Bayan Hoover gözetiminde kızlar için bir okul kurulmuştu. Bayan Hoover okulda Müslüman olan öğrencileri Hristiyan dini dersine katılmaya zorluyordu. Arap dili müfettişi bu durumu ona sorduğunda: “Hollanda devleti, bu kadar parayı harcayarak İslam dinini öğretmek için beni göndermedi. Bilakis bir kız okulu kurmam ve Hristiyan dinini yaymam için beni gönderdi. Ayrıca

27 Hasen Ahmed Abdurrahmân el-Bennâ, Müzekkirâtü’l-İhvan, (Kuveyt: Mektebetu Âfâk, 2012/1433), s. 168.

28 Risâletü’l-İhvân, Yâ eyyuhe’l-âlem hâzâ huve Hasan el-Bennâ, Eylül 2010/1431, <http://www.ikhwanpress.com> (Erişim 07. 06. 2022), s.91.

öğrencilerin velileri de bu durumdan haberdardırlar ve sözleşmenin altına imzalarını atmışlardır” şeklinde cevap vermiştir.²⁹

Mısır’daki bu vahim durum, el-Bennâ’yı Kuran’ın dili olan Arapçayı dolayısıyla İslam kimliğini korumaya neden olacağını düşünerek mücadele etmeye başlamıştır. Bu nokta da, eğitimin bu yanlış metodunu ıslah etmek için şöyle dediğini görmekteyiz: “Eğitim müfredatına yeterli derecede İslam diniyle ilgili derslerin konulması gerektiğini, konulacak derslerin de; fıkıh ve hikmetleri dersi, akâid ve delilleri dersi, İslam Tarihi dersi, siyer ve Arap dili dersleri gibi dersler olmalıdır. Zira Arap dili, Kuran’ı anlamanın ve tefekkür etmenin bir yolu olduğu ve bu dinin ruhunun temeli olduğu konuya açık bir şekilde dikkat edilmesi gerekir. Arap diline özen göstermemenin sonucu olarak Kur’ân-ı Kerim’e özen göstermemeyi ortaya çıkaracaktır”.³⁰

el-Bennâ bununla yetinmedi, o dönemin Mısır Başbakanı Muhammed Mahmud Paşa’ya devlet memurlarının konuşma dillerine dikkat etmeleri, ulusal dile öncelik vermeleri ve başkalarına iyi bir örnek olmalarını içeren bir mektup göndermiştir. O mektubun bir bölümü şöyleydi; “Ülkenin üst düzey şahsiyetlerin evlerinde hâkim ortam Mısırlı ve İslamî olmalı, konuşmalar Arapça olmalı, dadılar Mısırlı ailelerden olmalı ve devlet okulları İslamî bir hüviyete sahip olmalıdır. Mısırda yaşayan büyüklerin evleri neredeyse Mısır ya da İslam ile hiçbir alakası olmadığı görülüyor. Zira bu evlerden prens, bakan ve kıdemli memurlar çıkacaktır. Bunlar kendi kültürleriyle yetişmeyen, başkasının himayesinde büyüyen ve aileleriyle kendi dillerini konuşmayan kişiler olarak bu memleketin çıkarlarına nasıl hizmet edecekler”.³¹ diyordu.

Mısır da Arapça ve Arapların bu ülkenin sömürgeciliğini temsil ettiğini ve Mısır’ın Arap değil Firavun olması gerektiğini dillendiren Mısırlı Hıristiyan gazeteci ve yazar Selâme Mûsâ (1377/1958), Mısırlı edebiyatçı ve eleştirmen Taha Hüseyin(1393/1973) ve diğerleri gibi fitneye önderlik yapanlar yeniden ortaya çıkmaya başladığında, Hasan el-Bennâ Mısır halkını kıskırtmak, kimliğini ve dilini yok etmek için ufukta yükselen bu çarpık düşünceye karşı koymuş ve şöyle demiştir: “Milletin milliyeti dilinden, dininden, geleneklerinden, kültüründen ve hayatın diğer yönlerinden oluşmaktadır. Taha Hüseyin ve onun düşüncesinde olanlar Mısır’ın Arap dili dışında bir dili olduğunu, Arapların bayrağını taşıdığı dinden başka bir dini olduğunu, Arapça olan Kur’ân’dan ve Arap milli şuurundan vazgeçip, bunların yerine Mısır’a

29 Muhammed Abdullah es-Semmân, Eyyâmün ma’a’l-İmâm eş-şehîd Hasan el-Bennâ, (Kahire: Dâru’l-Fedîla, 2003), 62-63.

30 Mecelletü’ş-Şubbâni’l-Müslimîn eş-Şehriyye, Kahire 2/3 (Aralık 1349-1930), 188.

31 Mecelletü’n-Nezîr, Kahire 1/3 (Haziran 1357-1938), s. 3-10.

ve Mısırlılara özgü bir dil, din ve kültürle değiştirebileceğimizi öngörüyorlar. Peki, bu bahsettikleri dil, din ve kültür nedir? Belki de bunlar; hiyeroglifleri, Abis, Amun, Horus ve Fattah’ın dinini kastediyorlar herhalde. Ey bu iddiada bulunanlar Allah’tan korkun ciddi olun ve bu saçmalığı bırakın, çünkü bu halk sizden yapabildiğiniz kadar emeği, önemli meselelerde harcamasını ister. Zira bir Arap ülkesini Arap milletinin yapısından ayırmaya çalışan, vatanını gasp eden düşmanlara yardım eden, ülkesinin gücünü zayıflatan dil, din, ahlak, duygu ve ümitleri bir olan kendi milletlerin üzerine kurşunu yönlendirenleri bu millet affetmez” diyordu.³²

el-Bennâ dilde reform bağlamında, öncelikle yabancı dillerin öğretimini belli bir yaşa ertelemek ve çocuğun ilk başta Arapçayı ana dili olarak iyice öğrenmesi gerektiğini savunmuştur. “Teori öğrenciye fazla fayda sağlamıyor, öğrencilere fayda sağlamanın ve zihinlerini eğitmenin en iyi yolunun bu müfredatı kısaltmak ve onunla ilgisi olmayan materyalleri atmaktır. Çünkü çocuk kendi dilindeki isim ve arasındaki ilişkiyi anlamadığı zaman, bu ilişkiyi hiçbir şekilde çevresinden ve hayatından uzak bir dille beraber yürütemez. Yabancı bir dil öğrenilmesin demiyoruz, bilakis bu bizim toplum olarak çok ihtiyaç duyduğumuz bir konu, fakat yaşı küçük bir çocuk için yabancı dil eğitimi, çocuğu aşırı bir şekilde yorar ve zihnini strese sokar”.³³

Hasan el-Bennâ, bu konuyu başka bir makalesinde de şöyle ifade etmiştir; “Yabancı bir dili öğrenmek, eğitim ve öğretimin vazgeçilmez unsurlarından birisidir. Özellikle bugünün koşulları ve şartları şiddetli bir şekilde yabancı kültür çeşmelerinden yararlanmamızı gerektirir. Bütün bunlar herkesin kabul edeceği bir gerçektir. Ancak garip bulduğumuz şey, dillerin öğretimini gözden kaçırmamız ve o yabancı dilleri anaokulu seviyesine kadar tüm eğitim ve öğretim dönemlerine yerleştirmemizdir.”³⁴

Hasan el-Bennâ, bu çarpık eğitimin neticesinde öğrencide açık bir şekilde üç durumun ortaya çıktığını ifade etmiştir: Birincisi, öğrencilerin ana dili olan Arapçadaki düşük seviye korkunç ve utanç verici bir dereceye düşmüştür. Öğrenci lisans düzeyine geldiğinde Arapça bir gazeteyi bile normal bir şekilde okuyamamasına, yazarak veya konuşarak kendini ifade edememesine sebep olmuştur.³⁵

32 Cerîdetu’l-İhvâni’l-Müslimîn, Kahire 1/15 (Eylül 1352-1933), s. 1-3.

33 Cerîdetu’l-İhvâni’l-Müslimîn, Kahire 1/15 (Eylül 1352-1933), s. 1-3.

34 Cerîdetu’l-İhvâni’l-Müslimîn, 1/16 (Temmuz 1354-1935), s. 1-3.

35 Cerîdetu’l-İhvâni’l-Müslimîn, 1/16 (Temmuz 1354-1935), s. 1-3.

İkincisi ise: Öğrencilere küçük yaşta öğretilen yabancı dilde de zayıf oldukları görülmüştür. Zira bir öğrenci belli bir olgunluğa erişmeden herhangi bir dilin yapısını veya güzelliğinin sırrını algılama durumuna ulaşamaz.³⁶

Üçüncüsü de: Eğitim müfredatındaki söz konusu çarpıklığın Arapça öğretiminde öğrenciyi derslerinden aldıkları paydan mahrum bırakma durumuna düşürmüştür. Zira liselerdeki sınıflarda otuz dört ders bulunmaktaydı. Bunların on dokuzu dil ile ilgili diğer kalan on beş ders tüm diğer konuları kapsamaktaydı. Bu derslerin çoğu Arap dili kapsamında olsaydı gayet iyi bir durum olarak görülebilirdi. Fakat durum böyle değildi, Bunlardan dokuz ders İngilizce, dördü Fransızca ve altı tanesi de Arapça olarak işlenmekteydi. Hasan el-Bennâ bu müfredatı eleştirirken şöyle diyordu; “Öyleyse, Mısır Eğitim Bakanlığı’nın Mısırlı öğrencinin öğrenmesi gereken dilleri hangi ölçekte ölçtüğüne bir bakın” diyordu.³⁷

Hasan el-Bennâ, dildeki reform *Nahve’n-Nûr* risalesinde arkadaşlarına ve toplumun tüm kesimlerine maddeler halinde şöyle aktarmıştır:

- a) Eğitim ve öğretimin her aşamasında Arap diline özen göstermek ve bilhassa eğitimin ilk aşamalarında onu diğer yabancı dillerden ayırmak ve sadece Arapçayı öğretmek.
- b) Tüm ortamlarda Arap diline, Arap tarihine ve Arapça olan zamanlara özen göstermek.
- c) Evlerde, özellikle de birinci sınıfın evlerinde yabancı kültürün istilasını ortadan kaldırmak için: konuşma dilini, yeme-içme kültürünü, ev eşyası, kıyafetler, evlerde çalışan dadılar, vb. açılardan ıslah etmek.
- d) Arap dilini, ulusal tarihi ve milli ahlakı öğrencilerin kalbine nakşetmek gerektiğini tavsiye etmiştir.³⁸

Hasan el-Bennâ, Arap diline, dilin öğretilmesine, konuşulmasına, yazışmalarda, reklamlarda ve hayatın her alanında kullanımına çok önem vermiştir. Nitekim Hasan el-Bennâ, İslami kimliğin korunması dolayısıyla da Kur’an’ın korunmasının ancak bu şekilde gerçekleşebileceğini düşünmüştür.

Sonuç

Hasan el-Bennâ, özellikle Mısır halkının arasına fitne sokmak, kimliğini ve dilini yok etmek Arapça ve Arapların bu ülkenin sömürgeciliğini temsil ettiğini, Mısır’ın Arap değil Firavun olması gerektiğini dillendiren bir grup entelektüelin ortaya çıktığı bir dönemde, bu

36 Cerîdetu’l-İhvâni’l-Müslimîn, 1/16 (Temmuz 1354-1935), s. 1-3.

37 Cerîdetu’l-İhvâni’l-Müslimîn, 1/16 (Temmuz 1354-1935), s. 1-3.

38 Hasen Ahmed Abdurrahmân el-Bennâ, Mecmuatu Resâili’l-İmâm el-Bennâ, (Risâletu’n-Nahve’n-Nûr), (Kahire: Dâru’t-Tevzî ve’n-Neşri’l-İslâmî, 1985).

çarpık düşünceye karşı koyarak şunları dile getirmeye ve dillendirmeye çalışmıştır: Bir milletin varlığı, dilinden, dininden, geleneklerinden, kültüründen ve hayatın diğer yönlerinden oluşmaktadır.

Batı, İslam ülkelerini kendi eğitim modelini veren okullar açarak kendisine çalışacak idareci konumundaki bir ayrıcalıklı grup yetiştirip, medya ve eğlence vasıtalarıyla İslam ülkelerindeki insanları istediği şekilde yönlendirmektedir. el-Bennâ tespit ettiği bu teşhisler çerçevesinde, eğitim ve öğretimin her aşamasında Arap diline özen göstermek ve bilhassa eğitim ve öğretimin ilk aşamalarında onu diğer yabancı dillerden ayırmak ve sadece onu öğretmekle yetinmelidir. Hayatın bütün ortamlarında Arap diline, Arap tarihine ve Arapça zamanlara sahip çıkmak ve evlerde yabancı ruhun ortadan kaldırılması için Arapçanın bütün yönleriyle evlerimize hâkim olması gerektiğini savunmuştur. Sonuç olarak el-Bennâ Arapçanın hayatımızın her alanına girmesi gerektiğini çünkü İslami kimliğin korunması dolayısıyla Kur’an’ın korunmasının ancak bu şekilde gerçekleşeceğine dair bir düşünceye sahip olduğu gözlemlenmektedir. Bu hassasiyetin neticesinde başta arkadaşları olmak üzere tüm Müslümanlara “Fasih Arapça İle Konuşmaya Çalış, Şüphesiz Bu İslâm’ın Şiarındandır” şeklinde vasiyette bulunmuştur. el-Bennâ fasih Arapçayı dinleme, konuşma, okuma ve yazma yeteneğinin aslında İslam’ın ve Müslümanların ilerlemesine birçok fayda sağlayacağını, her şeyden önce Müslümanların Medeniyetçe ilerlemesine katkı sağlayacağını ve dünyadaki bütün Müslümanların kültürel birlik oluşturulmasına katkı sunacağını belirtmektedir.

Kaynaklar

- Cerîdetu'l-İhvâni'l-Müslimîn. Temmuz 1/16 Kahire:1354-1935.
- Cerîdetu'l-İhvâni'l-Müslimîn. Eylül 1/15, Kahire: 1352-1933.
- Celhûm, Nebîl. *el-Vesâye'l-aşr ve rabbâniyetu'l-İmâm Hasan el-Bennâ*,(Erişim 07.06.2022), <https://www.ikhwanonline.com>
- Dayf, Şevkî, *el-Medârisu'n-Nahviyye*. Mısır: 1968.
- el-Bennâ, Hasen Ahmed Abdurrahmân. *Müzekkirâtü'd-da've ve'd-dâ'ie*. Beyrut: Daru İbn Kesir, 2011.
- el-Bennâ, Hasen Ahmed Abdurrahmân. *Davet Esasları*. İstanbul: çev. Mehmet Akbaş ve Receb Songül, Nida Yayınları, 2013.
- el-Bennâ, Hasen Ahmed Abdurrahmân. *Me'sürât*, İstanbul: Nida Yayınları, 2008.
- el-Bennâ, Hasen Ahmed Abdurrahmân. *Mecmuatu Resâili'l-İmâm el-Bennâ, (Risâletu'n-Nahve'n-Nür)*. Kahire: Dâru't-tevzî ve'n-neşri'l-islâmî, 1985.
- İbnü'n-Nedim, Ebü'l-Ferec, *el-Fihrist*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Marife, 1991.
- Gânim Beyyûmî. İbrâhim. “*Hasan el-Bennâ*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/307-310. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Hassân, Temmâm. *el-Usûl*, Kahire: Dâru Allâmu'l-Kutub, 2000.
- Kurtubî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1967.
- Mecelletu's-Şubbâni'l-Müslimîn eş-Şehriyye, Aralık 2/3, Kahire:1349-1930.
- Mecelletü'n-Nezîr. Haziran 1/3, Kahire: 1357-1938.
- Muhammed Abdullah es-Semmân. *Eyyâmün maa'l-İmâm eş-Şehîd Hasan el-Bennâ*, Kahire: Dâru'l-Fedîla, 2003.
- Müttakî el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân., *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Risâletü'l-İhvân, *Yâ Eyyuhe'l-Alem Haza Huve Hasan el-Bennâ*, Eylül 2010/1431,(Erişim 07. 06. 2022) <http://www.ikhwanpress.com>.
- Suyûtî, 'Abdurrâhman Celâleddin. *Sebebu Vad'i İlmi'l-Ârabiyye*. thk. Mervân Atiyye, Beyrut: 1988.
- Turgut, Abdulhamit. *Arap Dili Gramerinde Ta'lil*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Yenice, Mehmet. *Klasik ve Çağdaş Dönemlerde Anlam Bileşenleri*, Ankara: İlahiyât Yayınları, 2021.

Alıntı/Citation: İpek. M. (2022). Deizm, Berâhime Ve Şirk Üçgeninde: Nübüvvet. *Kadim Akademi SBD*, C. 6, S. 1, s. 35-45.

DOI Numarası/DOI Number: <http://doi.org/10.55805/kadimsbd.1118118>

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi

Makale Gönderim Tarihi / Sending Date: 18.5.2022

Makale Kabul Tarihi / Acceptance Date: 09.06.2022

DEİZM, BERÂHİME VE ŞİRK ÜÇGENİNDE: NÜBÜVVET

IN THE TRIANGLE OF DEİZM, BERAHİM, AND THE COMPANY: PROPHETHOOD

Mikail İpek*

Özet: Deizm, Tanrı'nın âleme müdahalesini kabul etmeyen, akla sınırsız yetki veren bir sistemdir. Deistlere göre Tanrı âlemi yaratmış ve müdahale etmemiştir. Bu bağlamda Tanrı'nın âleme bir müdahalesi olarak telakki edilen vahiy ve nübüvvet, imkân ve gereklilik açısından muhal kabul edilmektedir. Deistik düşünce sistemine paralel fikirler ortaya koyan Hint menşeli Berâhime adında bir topluluk vardır. Berâhime, nübüvvet akil açısından itiraz etmektedir. Onlara göre şayet nübüvvet diye bir mefhum olsaydı Allah bunu akıllarda yaratırdı. Öte yandan onlar akıl ile vahyin çeliştiğini, ibadetlerin anlamsız olduğunu, mucizenin bir gerçekliğinin olmadığını iddia etmektedir. Deizm ve Berâhime'nin karakteristik özelliklerine bakıldığında bunların aynı kaynaktan beslendiği hemen anlaşılabilir. Bu düşünce sistemlerinin ortaya çıkarmak istediği insan modeli ise ibadetsiz, Allah'ın kendilerini kontrol etmediği ve sorgulamadığı bir hayat tarzını öngörmektedir. Böylesine bir anlayış hiç şüphesiz akıllara İslâm öncesi "Cahiliyye Dönemi" şirk inancını getirmektedir. Zira onlar da Allah'a iman edip ona kutsiyet atfediyorlardı. Allah inancına önem veren bir topluluğun peygamber ve vahiy kabul etmemesi konumuz açısından son derece önem arz etmektedir. Müşrikler Allah'a iman etmenin yanı sıra Allah'ın kendilerine iş, ibadet, ticaret, miras vb. konularda karışmasını istememiştir. Bu da onların aslında farkında olarak ya da olmayarak deistik bir hayat tarzını benimsediklerini göstermektedir. Kanaatimizce Deizm düşüncesi ile şirk anlayışı arasında kayda değer bir benzerlik söz konusudur. Günümüzde bazı Müslüman gençlerin dikkatini çeken Deizm'in doğuracağı tehlikeler konunun önemini ortaya koymaktadır. Bu çalışmada da amaç, Deizm ve Berâhime akımlarının temelde aynı amaca hizmet ettiğini ve netice olarak insanların seküleristik bir şirk dünyasına sürüklediğini ortaya koymaktır.

Anahtar sözcükler: Kelâm, Deizm, Berâhime, Sekülerizm, Şirk.

Abstract: Deism is a system that does not accept God's intervention in the universe and gives too much importance to reason. According to them, God created the universe and hasn't intervened again. In this context, revelation and prophecy, which are considered to be God's intervention in the world, are accepted as implausible in terms of possibility and necessity. There is a group of Indian origin called Barâhime, who put forward ideas parallel to the deistic thought system. Barahima objects to prophecy in terms of reason. According to them, if there was a concept called prophethood, God would have created it in minds. On the other hand, they claim that reason and revelation contradict, worship is meaningless, and miracles have no reality. When we look at the characteristic features of Deism and Barahima, it is immediately understood that they are fed from the same source. The human model that these thought systems want to reveal envisages a life style without worship, in which God does not control and question them. Such an understanding undoubtedly brings to mind the belief in polytheism in the pre-Islamic "Ignorance Period". Because they believed in God and attributed holiness to him. It is extremely important for our subject that a community that attaches importance to belief in God does not accept the prophet and the revelation. In addition to believing in God, the polytheists give them jobs, worship, trade, inheritance, etc. He didn't want her to get involved in matters. This shows that they actually adopted a deistic lifestyle. In our opinion, there is a remarkable similarity between the thought of Deism and the understanding of polytheism. The dangers of this Deism, which attracts the attention of some Muslim youth today, reveal the importance of the subject. In this study, the aim is to reveal that Deism and Barahime movements basically serve the same purpose and as a result, they drag people into a secular world of polytheism.

Keywords: Kalam, Deism, Barahima, Secularism, Shirk.

* Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
mikail_ipek22@yahoo.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7594-0230>

Giriş

Tarihte Tanrı'nın varlığını kabul etmekle birlikte, O'nun âleme herhangi bir müdahalede bulunmadığını, Tanrı ile insan arasında herhangi bir haberci veya haber olmadığını öne sürenler olmuştur. Bu düşünceye bilindiği gibi “Deizm” denmektedir. Deizm'in ortaya attığı en temel itirazlardan biri şüphe yok ki semavi dinlerin kabul ettiği nübüvvet müessesesine yöneliktir. Onlara göre peygamberlik makamı gereksiz ve imkânsızdır. Tarihte Berâhime adıyla bilinen akım nübüvveti çeşitli açılardan reddetmiştir. Yakın tarihte ise Avrupa'da ortaya çıkan Deizm aynı amaca hizmet etmektedir. Deizm ve Berahime'nin itirazlarına bakıldığında onların ortaya koymak istedikleri hayat felsefesi ile şirk inancı arasında ciddi benzerliklerin olduğu görülecektir. Konuya geçmeden önce nebi ve nübüvvet kavramlarını açıklamak yerinde olacaktır.

1. Nebi ve Nübüvvet Kavramları

Nübüvvet ve nebi kavramları “نبا” kökünden türemiş, aynı anlamları ifade eden farklı kelimelerdir. Dolayısıyla bunlar iç içe kavramlardır. “نبا” kelimesi sözlükte, “haber verme, bir yerden başka bir yere gitme” manalarına gelmekle birlikte, bazı dilcilere göre “yüksek ve şerefli yer” anlamına gelmektedir. Buradaki görüş farklılığının sebebi ise nebi kelimesinin bazı dilcilere göre “نبا”, bazılarına göre ise “نبوة” ya da “نباوة” kökünden türemiş olmasıdır. Eğer bu kelimenin “نبا” kökünden türediği varsayılırsa “haber verme, bir yerden başka bir yere gitme” anlamına geldiği, yok “نبوة” kökünden türemiş ise “yüksek ve şerefli yer” anlamı taşıdığı belirtilmiştir.

Nebi, “Allah'ın, insanlar arasından seçtiği, yeni bir kitap ve şariat vermeden, emir ve yasakları vahyetmek suretiyle bir topluluğa ya da bütün insanlığa gönderdiği kimsedir” . Bu anlamda nübüvveti de “nebinin yerine getirdiği elçilik görevi” olarak tarif etmek isabetli olacaktır. Râğıb el-İsfehânî (öl. V/XI.) nübüvveti, “Allah ile akıl sahipleri arasında yapılan elçilik görevi” olarak tarif etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de bu kelime sadece peygamberleri ifade etmek için kullanılmış ancak “yüksek makam” manasında kullanıldığını iddia edenlere de rastlamak mümkündür. Konuyla ilgili bir ayet şöyledir:

“Andolsun biz, İsrailoğullarına kitap, hükümranlık ve peygamberlik (nübüvvet) verdik. Onları güzel ve temiz yiyeceklerle rızıklandırdık ve onları (dönemlerinde) âlemlere üstün kıldık.”

Bu ayet, nübüvvetin yüksek bir makam olduğunu haber vermektedir. Ayrıca ayetten anlaşıldığı kadarıyla nübüvvet Kur'an'da ayrı bir ilgiye muhatap olmuştur. Zira nübüvvet İslâm inanç esasları arasında mühim bir konum arz etmiş, “Usûl-i Selâse” adı verilen üç temel esastan biri olarak kabul edilmiştir.

2. İnkâr Konusunda Bayrak Değişimi: Berâhime ve Deizm

2.1. Berâhime

Berâhime, Sanskritçe’de “güçlü olmak, büyüme, kükremek, yüksek sesle çağırmak, söylemek, konuşmak” gibi anlamlara gelmektedir. Bu kelime Arapçaya bu dilden geçmiştir. “b-r-h” kavramının Arapça karşılığı ise “hüccet, burhan , delili açıklamak, beyazlamak, zamandan bir müddet” dir. “B-r-h” kökünden türeyen “brahma” kelimesi “yüce gerçek ve kutsal kudret” manalarına gelmektedir. Klasik kelâm kitaplarında ise bu kavram genellikle nübüvveti inkâr eden Hint kökenli bir düşünce sistemi olarak zikredilmiştir. Fakat konu biraz daha araştırıldığında meselenin birtakım belirsizlikler içerdiği görülmektedir. Özellikle Berâhime’nin kökeni konusunda farklı bilgiler veren bir çok argüman ve kaynak söz konusudur. Bu akımın İslâmî kaynaklarda yer almasının nedeni ise nübüvveti çeşitli açılardan reddetmesidir.

2.1.2. Nübüvveteye Yöneltilen İtirazlar

Berâhime, İslâmî kaynakların birçoğuna nübüvveti inkâr etmesi dolayısıyla konu olmuştur. Bu konuda birçok eser bulunmakla birlikte en önemlileri şunlardır: Kâdî Abdulcabbâr’ın el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd-i ve’l-adl adlı eseri Bâkillânî’nin Kitâbü’t-temhîd’i, Şehristânî’nin el-Milel ve’n-nihâl’i, Mâtürîdî’nin Kitâbü’t-tevhîd’i ve Abdurrahman Bedevî’nin Min tarihi’l-ilhad adlı eseri. Te’lif edilen bu eserlerde Berâhime ve benzer akımların nübüvveteye yönelik itirazlarına tafsilatlı bir şekilde yer verilmiştir. Bu itirazlardan bazıları şöyle sıralanabilir:

Aklın Yeterliliği: Allah’ın insanlara bahşettiği en büyük yetenek akıldır. İnsanoğlu kendisine bahşedilmiş akıl aracılığıyla Allah’ı, onun emir ve yasaklarını ve nimetlerini, dolayısıyla doğru ve yanlış bilebilir. Eğer peygamber, akılla zaten bilinen hüküm ve bilgilerle gelmişse , onun davetini kabul etmek akıl kârı değildir. Zira akıl bu daveti kabul etmeyi gereksiz görür. Ayrıca onun getirdiği emir ve yasaklar akılla çelişiyorsa yine bu hükümleri dikkate almak mantıksızdır. Çünkü mantıksız bilgiler getirmiştir. Akılla ilgili bu itirazı Berâhime dışında, Sümeniyye, İbâhiyye , Ebûbekir er-Râzî , İbnü’r-Râvendî ve Ebû İsa el-Verrâk yapmıştır.

İbadetler: Berâhime’nin peygamberliği reddetmesinin farklı bir yönü de dinî uygulamaların gerçekleşme şekli ile ilgilidir. Berâhime’ye göre risâlet, aralarında yapılması bakımından fark olmayan iki durum arasında bir fark gözetmek gibidir. Peygamber, aklın çirkin kabul ettiği birtakım ibadetler getirmiştir. Örneğin “namaz kılmak, gusül abdesti almak, şeytan taşlamak, duymayan ve görmeyen bir evin (Kâbe) etrafında dönmek ve hiçbir yarar ve zararı olmayan Safa ile Merve tepeleri arasında gidip gelmek” bu minvaldendir. Bunların hiçbirini akla uygun değildir. “Kâbe’nin etrafında dönmekle herhangi bir evin veya yerin etrafında dönmek arasında bir fark yoktur. Aynı şekilde Safa-Merve tepeleri ile Hira ve Ebu Kubeyns arasında herhangi bir fark söz konusu değildir.” Ayrıca Hacerü’l-Esved’i öpme , Arafât’ta vakfe yapmak , şeytan taşlama, ihram giyme, telbiye duası aklın çirkin kabul ettiği işlerdendir. Akıl, insana âlemin her şeye hükmeden bir yaratıcısı olduğunu gösterir. Hakîm olan Allah ise insanlara asla çirkin ve kötü şeyler emretmez. Bu itirazı Berâhime dışında İbnü’r-Râvendî de öne sürmüştür.

Mucize: Muarızlar peygamberliğe, mucize açısından itiraz etmiş, bu yolla nübüvvetin imkân ve gerekliliğini eleştirmiştir. Berâhime, mucizenin aklen imkânsız olduğunu savunmuştur. Nübüvvet iddiasında bulunan kimseler kanıt olarak asânın yılana dönüşmesi, asâyyla denizi yarılması, kayanın içinden deve çıkması gibi delilleri göstermişlerdir. Bu gibi fiil ve eylemler aklın kurallarına aykırıdır.

2.2. Deizm

Deizm, Fransızca “deisme”, Almandaca “deismus”, İngilizcede “deism”, Arapçada ise “rubûbiyye” şeklinde ifade edilmektedir. Deizm, dünyanın Tanrı merkezli (teosantrik) bir sistem ile varlığını sürdürdüğünü ileri süren bir sistemdir. Literatürümüze yaradancılık olarak geçen Deizm, Tanrı’nın varlığını reddeden Ateizm’in aksine bir yaratıcının varlığını kabul eden ancak dinleri ve dinlerin hegemonyasını reddeden, bu karakteriyle Teizm’den ayrılan teolojik bir yaklaşımdır.

Deizm kelimesi latince kökenli bir kavramdır ve bu dilde “Tanrı” manasında kullanılan “deus” kelimesinden türemiştir. Kelimenin Latincedeki anlamı “Tanrı’nın varlığına inanmaktır”. Öte yandan Yunanca bir kelime olan Teizm’in ise yine Yunancada “Tanrı” manasına gelen “theos” kelimesinden türediği belirtilmiştir. Batı dillerinde bu kelime ulûhiyyet kavramını yansıtabilecek şekilde kullanılıncaya, Deizm kendine özgü bir felsefi karakter kazanmak gayesiyle bazı değişikliklerle Teizm’den farklı bir mana kazanmıştır. Farklı bir söylemle önceleri Teizm ile aynı manada kullanılan Deizm, 17. yüzyılın sonlarında ve 18. yüzyılda teizmden farklı bir şekilde kullanılan ve bu itibarla geleneksel din anlayışından ayrılan, rasyonel bir Tanrı düşüncesini kabul eden teolojik bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ayrılık deistler tarafından bilinçli olarak yapılmıştır. Birçok araştırmacıya göre Deizm’i tanımlamak oldukça zor bir iştir. Fakat kapsamlı bir tanım yapılacak olursa: “Deizm, 17. yüzyılın sonu ve 18. yüzyılda Fransa ve İngiltere’de dinî ve bilhassa o dönemin Avrupa’sında yaygın olarak kabul gören Hristiyanlığı akıl-vahiy dengesinde tutma çabasıyla başlayan, daha sonraları geleneksel din ve Hristiyanlık anlayışına fikrî saldırılarda bulunan, vahiy ve gizem kokan mutaassıp anlayışlardan hareketle, vahyin ve dinin gereksizliğini savunan, dinde akli tek otorite gören teolojik bir anlayış olarak tarif edilebilir.” Deizm’de iki temel esas vardır. Bunlardan birincisi Tanrı’nın âleme müdahil olmadığı düşüncesi, ikincisi ise bilime ve akla duyulan ilgidir. Deizm’in Aristoteles’e kadar dayandıran araştırmacılar vardır. Bunun en önemli nedeni ise Aristo’nun “ilk muharrik” doktrindir. Aristo’ya göre Tanrı âlemin yaratıcısı değil, sadece ilk müsebbibiydi. Onlara göre yaratma olmayınca nübüvvet de kabul edilmemiştir.

Deistlere göre ahlâkın menşei doğa ve akıldır. Dolayısıyla semavi dinlere ihtiyaç yoktur. Buradan hareketle deizmde geçerli dinin “doğal din” olduğu görüşü hâkim olmuştur. İnsan âlemin bir parçası kabul edildiğinde, Tanrı’nın âleme müdahil olmasının insanı alakadar eden yönlerinden biri, O’nun Peygamber, vahiy ve din göndermesidir. Farklı bir söylemle Tanrı, âlemin bir parçası olan insana peygamber göndererek müdahâle etmiş olmaktadır. Böylece insanın, Peygamberin Tanrı’dan getirmiş olduğu hükümlere uyması beklenmektedir. Sonuç olarak deistlerin dinlere yönelttiği eleştiri noktası nübüvvetir.

3. Berâhime, Deizm ve Şirk Düşüncesinin Nübüvvete Karşı Tavrındaki Benzerlik

3.1. Nübüvvet, Vahiy ve Din

Deizmde, Tanrının âlemin işleyişine müdahale etmeyeceği fikrinden yola çıkarak, nübüvvet, vahiy ve din gibi değerler yok sayılmıştır. 17. yüzyılın Avrupa'sında zuhur eden Deistik düşünce, Hristiyanlığın teslis, aslî günah ve enkarnasyon düşüncelerini dogmatik kabul etmiş ve eleştirmiştir. Bununla birlikte “Yeni Ahit” , “Eski Ahit” ve bu metinlerde geçen mucize kavramını da reddetmiştir.

Deistler, Kur'an-ı Kerim'de akla uygun olmayan bazı çelişkili ifadelerin var olduğunu belirtmiştir. Bu haksız eleştirinin nedeni şüphesiz ki, İslâm'ı ve Kur'an'ı yeteri kadar tanımamalarıdır. İslâmî kaynakların muhtevasına genel olarak bakıldığında daha önce de bu gibi eleştirilerin yöneltildiği ve İslâm âlimleri tarafından bu eleştirilere cevaplar verildiği görülmektedir. Mesela, kökeni ile ilgili tartışmaların varlığı ile birlikte , genel anlayışa göre Hint kökenli olduğu kabul edilen “Berâhime” , yine “Budizm” ile “Şamanizm” den beslenen “Sümeniyye” ekolleri nübüvveti ve vahiy reddetmektedir. Bununla birlikte İslâm dünyasında ilhâd içerikli düşünceleri ile bilinen İbnü'r-Râvendî (öl. 301/913) , Ebûbekir er-Râzî (öl. 313/925) ve Ebû İsâ el-Verrâk (öl. 247/861) gibi kimseler de aynı hedefe hizmet etmişlerdir. Tam da burada İbnü'r-Râvendî'ye özel bir yer açmakta fayda görülmektedir. Çünkü te'lif ettiği eserler ile öne sürdüğü fikirler, kendi döneminin tam anlamıyla bir deisti olduğunu ortaya koymaktadır. O, “Kitâbü'l-İmâme” sinde sahabeye, “Kitâbü'z-zümürüd” ünde nübüvvete ve “Kitâbü'd-damîğ”inde Kur'an'a ciddi anlamda eleştiriler yöneltmiştir. Mu'tezilî kelâmcı Kâdî Abdulcabbâr'a göre o, nübüvveti inkâra giden bir mülhid olduğunu söyleyerek , itirazlarının tümüne cevap vermiştir.

3.2. Nübüvvet'in Olmazsa Olmazı: Mucize

Deistlerin düşüncelerine genel anlamda bakıldığında, Tanrı'nın âlemi kusursuz bir şekilde yaratıp sonrasında bir daha müdahale etmediği fikri öne çıkmaktadır. Tanrı'nın âleme ikinci kez müdâhil olmama sebebi ise onu kusursuz bir şekilde yaratmış olmasıdır. Deizme göre Tanrı âlemi yaratırken bazı kurallar belirlemiştir ve bu kurallar da neden-sonuç ilişkisine göre işlemektedir. Başka bir ifadeyle âlemden zuhur eden her olay ve var olan her olgu “Determinizm”in kontrolündedir. Determinizm en basit ifadeyle, “Doğanın nedensel yasalara tâbi olduğu ve evrende hiçbir şeyin nedensiz olmadığı düşüncesi” şeklinde açıklanmıştır. Bu anlayış, evrende var olacak herhangi bir boşluğu kabul etmez. Bir başka bir ifadeyle sebebi olmayan hiçbir şey yoktur. Tam da burada akıllara, bilhassa ilahî dinlerde kabul gören “mucize” anlayışı gelmektedir. Çünkü mucizenin en belirgin özelliği olağanüstü olmasıdır. Bundan dolayıdır ki deistler, Determinizm'in prensipleriyle bağdaşmayıp Tanrı'nın âleme müdâhil olması sebebiyle mucizeyi kabul etmemiştir. Matthew Tindal, “Mucizeler aptallar için akıl ise bilginler içindir.” şeklinde ifade edilen Yunan atasözünden yola çıkarak, dinin mucizeye muhtaç olmadığını belirtmiştir. O, Hristiyanlık'ta mucizenin olmadığını, var olduğu kabul edilenlerinse büyük ihtimalle pagan kültürü ya da bazı mitolojik yaklaşımlardan etkilenerek uydurulduğunu ileri sürmektedir. Görüldüğü üzere Deizm düşüncesi mucizeyi asla kabul etmemektedir. Mucize, olağandışı bir olay olduğu için sebep sonuç ilişkisi ile açıklanamaz.

Bunun içindir ki mucizenin kabul edilmesi, Tanrı'nın en başta yarattığı kurallara ters olduğundan, Tanrı'nın âleme müdahalesine kapı açan bir niteliğe sahiptir. Deistlerin, mucizeyi, Tanrı'nın âleme müdahalesini kabul etmemeleri, esasında Tanrı'nın ilim, irade ve kudret gibi sıfatlarını göz ardı ettiklerini göstermektedir.

3.3. Sekülerizm ve Pozitivizm

Sekülerizm ve Pozitivizm'in ana ilkelerine dikkatle bakıldığında, bunların Deizm'den etkilendiği söylenebilir. Kısaca ifade edilecek olursa Pozitivizm, “Geçerli bilgiyi olguların bilgisinden ibaret gören ve metafizikle dinî bilgiyi geçersiz sayan felsefe akımı” şeklinde tanımlanabilir. Başka bir tanıma göre ise Pozitivizm, “Gerçek bilginin yegâne kaynağının doğa bilimleri (ampirik bilimler) olduğunu iddia eden ve felsefî muhakemenin bilme değerini kabul etmeyen bir akımdır.” Pozitivizm düşüncesi, insanın, doğru ve geçerli olan şeyleri yalnızca bilim ve bilimsel yöntemlerle elde edebileceğini söyler. Bunun tek bir yolu vardır o da deney, gözlem ve tecrübelerdir. Görüldüğü üzere Deizm gibi Pozitivizm de akla ve bilime önem vermiştir. Onlar bu vesile ile tıpkı Deizm gibi, dinî ve metafizik içerikli bilgiyi reddetmiştir. Pozitivizm'in kurucusu olarak görülen Comte'a göre dinî ve metafizik içerikli bilgi, doğruluğu kesin olmayıp sebepleri tam olarak bilinmediği için güvenilir değildir. Tarihsel süreç de göz önünde bulundurulduğunda, Pozitivizm'in bilhassa bilime ve akla dair fikirlerinin Deizm'den fazlaca etkilendiği görülmektedir.

Sekülerizm, “Eğitim ve benzeri mekanizmaların dinden ziyade bilimin tekelinde olması” şeklinde ifade edilmektedir. Farklı bir tanımda ise Sekülerizm, “Dünya işlerini kilisenin etkisinden uzak tutmak” olarak açıklanmaktadır. Bu tanımlara bakıldığında bile Sekülerizm'in kendi dünyasında dini bilgiye yer açmadığı kolaylıkla görülebilir. Sekülerizm'de dünya ile barışıklık ya da dünyevileşme söz konusudur. Tüm dinler, mensuplarından bir takım esaslara inanıp bazı ayin ve uygulamaları yerine getirmeyi beklemektedir. Ancak Sekülerizm'de dünyevileşme mevzu bahis olduğu için bu gibi sorumluluklar kabul edilmeyip Tanrı'ya karşı sorumlulukların olmadığı bir hayat tercih edilmiştir. Deizm'in Tanrı'nın âleme müdahale etmediği düşüncesi çerçevesinde ele alındığında Sekülerizm'in bir tür “Pratik Deizm” olduğu görülmektedir. Çünkü iki düşünce de Tanrı'nın insana herhangi bir şekilde müdahalesi istenmemektedir. Bu sebeptendir ki insan davranış ve inanışlarına yön veren vahiy, din ve nübüvvet gibi kavramlar kabul edilmemiştir. Bu düşünce sistemlerinin nübüvvet, vahiy ve dini reddetmeleri, esasında kendi hayatlarına dışarıdan gelecek bir müdahaleyi kabul etmemelerinden kaynaklanmaktadır. Zîra insan da âlemin bir parçası olduğundan, var olduğuna inandıklarını iddia ettikleri Tanrı'nın kendi hayatlarına müdahale etmesini istememektedirler. Bu da Deizm' de var olan seküleristik yapının ağır bastığını göstermektedir.

3.4. Cahiliyye Düşüncesi ile Deizm'in Benzerliği

Deizmin insana dayattığı hayat tarzı ve cahiliyye döneminde yaşayan müşriklerin hayat tarzı arasında önemli ölçüde bir benzerlik mevcuttur. Söz gelimi müşrik Araplar her şeyi var eden bir Tanrı'nın varlığını kabul etmekle birlikte O'ndan gelen hiçbir habere kulak asmamış, inkârı merkeze alan bir hayatı tercih etmişlerdir. Kur'an'da insanların akıllarını kullanarak Allah'la ilgili düşünceleri emredilirken müşrikler bu ilahî buyrukları görmezden gelmiş, dünya menfaatlerini elde etmeyi hedefleyen bir hayat tarzına yönelmişlerdir. Deizmin sekülerizm ile

alakası bağlamında, Arap müşriklerinin yaşadığı hayat ile Deizm arasında pek çok ortak paydaların mevcut olduğu düşünülebilir. Çünkü Sekülerizm'in inşa ettiği insan, tümüyle dünyaya dönük bir hayatı arzu etmektedir. Bununla birlikte Sekülerizm, Allah'ın var ettiği mucizeleri olağan ve doğal olaylar şeklinde kabul etmektedir. Dolayısıyla Arap müşriklerinin yaşam tarzıyla deizm-sekülerizm bağlamında ortaya çıkan yaşam tarzından etkilenen günümüz insanının hayatı algılayışı birbirine birçok yönden benzemektedir.

Cahiliye Araplarının inanç şekilleri ile Deizm yalnızca Sekülerizm bağlamında benzeşmemektedir. Bu dönem Araplarının kimi yönlerden teolojik manada da Deizm anlayışını benimsedikleri söylenebilir. Önceki topluluklarda da Arap toplumunda da belli bir Tanrı anlayışı mevcuttu. Müşriklerin inancına göre gökleri ve yeri yaratan, ay ile güneşi insanların hizmetine sunan gökten yağmur indirip ölü toprağı diriltten şüphesiz ki Allah'tı. Müşriklerin Allah'ın, varlığı ile yaratıcılığı mevzusunda herhangi bir fikir ayrılığı yaşamadıkları Kur'an'da da muhtelif ayetlerde yer almaktadır. Onların karşı çıktıkları asıl mesele şüphesiz ki Hz. Muhammed (s.a.v.)'in nübüvvetiydi.

“Ey Muhammed! Onların söylediklerinin seni üzdüğünü bilmekteyiz. Aslında onlar seni yalanlamıyorlar. Fakat onlar (o zalimler) Allah'ın ayetlerini inadına inkâr ediyorlar” ayetinde Hz. Peygamberin şahsına dair bir suçlamayla yalanlamanın bulunmadığı açık bir şekilde ifade edilmektedir. Nitekim Mekke müşrikleri, Hz. Peygamberin güvenilir, doğru sözlü bir kişilik sahibi olduğunu sıklıkla dile getirmişlerdir. Müşrikler temelde, Peygamberin Allah'tan vahiy alıp O'nun Allah'ın elçisi olmasını kabul etmemişlerdir.

Sonuç

Deizm, Tanrı'nın âleme müdâhil olmasını gerekli ve mümkün görmeyen, bilime, akla ve ahlaka değer veren bir sistemdir. Deistlere göre Tanrı âleme müdâhil olmadığı için din, vahiy ve peygamberlik gibi kurumların varlığı muhaldir. Ayrıca âlemde bir neden sonuç ilişkisi olduğundan, Allah'ın yasalarına aykırı kabul edilen mucizeler kabul edilmemiştir. Deistlere göre Tanrı, yüce ve aşkın bir yaratıcıdır. O, âlemdeki her şeyi yaratan salt iyi bir varlıktır. Ancak âleme ve insanlara hiçbir şekilde müdahale etmemektedir.

İslâm kaynaklarına göre Hint kökenli olan Berâhime ve Sümeniyeye adlı akımlar da nübüvveti reddedip akli yüceleştirerek nübüvveti itiraz etmiş, deizm karakterli tutumlar sergilemiştir. Öte yandan mülhid olarak bilinen Ebû İsâ el-Verrâk, Ebubekir er-Râzî ve İbnü'r-Râvendî gibi kişilerin de bu tutum içinde olduğu görülmektedir. Bahsi geçen akım ve kişiler her ne kadar farklı dönemlerde gündeme gelmişse de aslında aynı amaca hizmet etmiş, aynı hayat felsefesini deruhte etmiştir. Bunların amacı Tanrı'yı âlemden ayrı ve ona müdahale etmeyen bir varlık olarak öne çıkarmak, bu yolla din ve nübüvveti yok saymaktır.

Teorik olarak şirk inancından bir hayli farklı olan deizmin, pratikte şirk ile aynı sonucu doğurduğu müşahede edilmektedir. Zira şirk inancında Tanrı'nın varlığı kabul edilmekle birlikte, nübüvvet ve din müesseseleri reddedilmiş, rahat ve sorumluluk kabul etmeyen bir hayat tarzı benimsenmiştir. Bilhassa cahiliye dönemi müşrikleri Allah'a iman ediyorlardı ancak O'ndan bir mesaj veya hüküm gelmesini, tabir yerindeyse Allah'ın kendilerine karışmasını

istemiyorlardı. Kanaatimizce şirk inancı ile deizm düşüncesi, nübüvvet bağlamında, teoride olmasa da pratikte aynı yolun yolcusudur.

Kaynakça

- Aktepe, Orhan. Ebu Nuaym el-İsfahânî'nin Nübüvvet Anlayışı. Erzincan: Doğu Kitabevi, 2012.
- Aktepe, Orhan. Peygamberliğin Hz. Muhammed (s.a.v.) ile Sona Ermesi. Erzincan: Doğu Kitabevi, 2000.
- Altaytaş, Muhammed. Çağdaş İnkârcılık. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2007.
- Arslan, İbrahim. "İmam Mâtürîdî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu". Kelâm Araştırmaları Dergisi 12/2 (2014).
- Aydın, Mehmet S. Din Felsefesi. Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.
- Bağdâdî, Abdülkâdir. Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, el-Fark Beyne'l-Firâk, Mektebetü İbni Sinâ, Kâhire, t.y.,. Kahire: Mektebetü İbni Sinâ, ts.
- Bâkillânî, Muhammed b. Tayyib. Kitâbu Temhîdî'l-Evâil ve 't-Telhîsî'd-Delâil. Beyrut: Mektebetü's-Sekâfiyye, 1957.
- Baktır, Mehmet. "Câhız'ın Nübüvvet Anlayışı" 10/2 (ts.).
- Bedevî, Abdurrahman. Min Târihi'l-İlhâd fi'l-İslâm. Beyrut: Dirâsetü'l-İslâmiyye, 1980.
- Bulut, Halil İbrahim. Nübüvvetin İspatında Mucize. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Crowther, Jonathan. Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. Mu'cemü't-Ta'rifât. Kahire: Dâru'l-Fazile, ts.
- Çetin, Erol. İnançın İman Hayatına Yansıması Anlamında Deizm Eleştirisi. İstanbul: Hiper Yayınları, 2018.
- Çınar, Aliye. Deizm ve Ateizm Üzerine. İstanbul: Köprü Yayınları, 2018.
- Dorman, M. Emre. Deizm ve Eleştirisi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2009.
- Erdoğan, Halil İbrahim. "Deizm ve Tabîî Din Bağlamında Bir Analiz". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 11/57 (2018), 789-804.
- Frolov, İvan. Felsefe Sözlüğü. çev. Aziz Çalışlar. İstanbul: Cem Yayınları, 1991.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, Kemal Işık. İtikad'da Orta Yol (el-İktidâd fi'l-İ'tikâd). Ankara: AÜİFD, 1971.
- Gökberk, Macit. Felsefe Tarihi. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrremi. Lisânü'l-Arab. Kahire, ty.
- İsfahânî, Râğıb. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Kâdî Abdulcabbâr. Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr. El-Muğnî Fi Ebvâbi't-Tevhîd-İ Ve'l-Adl. Kahire, ts.

- Kâdî Abdülcebbâr. Mu'tezile'de Din Usûlü (el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn). çev. Murat Memiş. İstanbul: İz Yayınları, 2011.
- Kâdî Abdülcebbâr. Şerhu'l-Usûli'l-Hamse. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1992.
- Karaağaç, Osman. Akıl Kitabı 5. ed. Turgut Akyüz. İstanbul: Ravza Yayınları, 2021.
- Karaağaç, Osman. Akıl Kitabı 7. ed. Turgut Akyüz. İstanbul: Ravza Yayınları, 2021.
- Kaya, Mahmud. "Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma". İslâm Tetkikleri Dergisi 9/ (1995).
- Koloğlu, Orhan Şener. Cübbâiler'in Kelâm Sistemi. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime" 13/1 (2004), 161-175.
- Kutluer, İlhan. "Pozitivizm". İslâm Ansiklopedisi. 34/335-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. Kitâbü't-Tevhîd. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Muçalı, Serdar. Arapça-Türkçe Sözlük. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Narski, I. S. "Pozitivizm'in Ortaya Çıkışı ve Gelişimi". çev. Olcay Geridönmez. Evrensel Basım Yayın, Bilim ve Düşünce Kitap Serisi 3; Pozitivizm. 25-119. İstanbul: Doğu Basın Yayıncılık, 2013.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. el-İ'timâd, fi'l-i'tikâd. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2011.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. Tabsiratü'l-Edille Fî Usûli-Dîn. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Okumuş, Namık Kemal. Sağlam Kulpa Tutunamayanlar. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.
- Onat, Hasan. "İbâhiyye". 19/252-254. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Öztürk, Yaşar Nuri. Deizm. İstanbul: Yeni Boyut Yay, 2018.
- Paine, Thomas. Akıl Çağı (The Age of Reason). çev. Şükrü Alpagut. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr. Usûlü'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi). çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2013.
- Râzî, Ebû Bekir. Tıbbü'r-Rûhânî. Kahire: Mektebetü'n-Nahzati'l-Mısrıyye, 1978.
- Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân b. Ahmed. A'lâmü'n-Nübüvve. Lübnan: Dârü's-Sâkî, 2003.
- Sâbûnî, Nüreddin. el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn (Mâtüridiyye Akâidi). İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Şehristânî, Abdilkerîm b. Ahmed. el-Milel ve'n-Nihâl. Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-İlmiyye, 1992.
- Taslaman, Caner. Modern Bilim, Felsefe ve Tanrı. İstanbul: İstanbul Yayınları, 2008.
- Tindal, Matthew. Christianity As Old As Creation. London, 1731.

Topalođlu-Çelebi, Bekir-İlyas. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Woligore, Joseph. Christian Deism İn Eighteenth Century England. USA: Routledge Publish, 2014.

Woolston, Thomas. A Discousure on the Miracles of Our Saviour: In View of the Present Controversy Between Infidels and Apostates. London, 1927.

Yavuz, Salih Sabri. İslâm Düşüncesinde Nübüvvet. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

Alıntı/Citation: Dirlik. M. (2022). Bizans İmparatorluğu'nda İkonoklazm Hareketi Ve İslam Dininin Etkisi. *Kadim Akademi SBD*, C. 6, S. 1, s. 47-59

DOI Numarası/DOI Number: <http://doi.org/10.55805/kadimsbd.1117180>

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi

Makale Gönderim Tarihi / Sending Date: 16.05.2022

Makale Kabul Tarihi / Acceptance Date: 13.06.2022

BİZANS İMPARATORLUĞU'NDA İKONOKLAZM HAREKETİ VE İSLAM DİNİNİN ETKİSİ

ICONOCLASM MOVEMENT AND INFLUENCE OF ISLAM RELIGION OF BYZANTINE EMPIRE

Mükrimine Dirlik*

Özet: Bizans'ta 717-843 yılları arasında ortaya çıkan ve tasvir kırıcılık anlamına gelen İkonoklazma Hareketi, Bizans ve Hıristiyan tarihinde en dikkat çeken olaylardan birisidir. Bizanslıların, Paganizmden Hıristiyanlık inancına geçerken eski pagan kültürüne ait heykel ve sembollerin etkisinde kalarak Hıristiyanlıkta kutsal atfedilen kişiler ve objeler tasvir edilmiştir. Böylece bu tasvirler yaygınlaşmış ve bir süre sonra Hıristiyanlık dininin vazgeçilmez parçaları haline gelmişlerdir. Daha sonra bu tasvirlerin Hıristiyanlık inancı ile bağdaşmadığını ve Paganizmden geldiğini öne sürerek yok saymaya başlayan fikirler ortaya çıkmıştır. Böylece tasvir düşmanı ve tasvir yanlıları olarak ikiye ayrılan Hıristiyan gruplar arasında çatışmalar baş göstermiştir. İslam'da yer alan tasvir yasaklarının, İkonoklazma hareketi üzerinde büyük bir etkisi olduğunu öne süren araştırmacılar, bu hareket sonucunda günümüze ulaşması engellenen ikonaların o dönemde tahrip edildiğini belirtmektedirler.

Anahtar sözcükler: İkonoklazma, Hıristiyanlık, İslam, Tasvir, Paganizm.

Abstract: The Iconoclasm Movement, which emerged in Byzantium between 717-843 and meant decipiction, is one of the most remarkable events in the history of Byzantium and Christianit. While the Byzantines passed from Paganism to Christian belief, the people and objects attributed to sacred in Christianity were depicted by being influenced by the sculptures and symbols of ancient pagan culture. Thus, these depictions became windespread and after a while they became indispensable parts of Christians. Later, ideas emerged that began to ignore these depictions, claiming that they were incompatible with the belief of Christianity and that they came from Paganism. Thus, clashes arose between the Christian groups, which were divided into two as enemies of portraits and pro-portraits. Researchers who claim that the prohibition of depiction in Islam had a great impact on the İkonoklazm, stated that the icons that were prevented from reaching the present as a result of this moveent were destroyed in that period.

Keywords: Iconoclasm, Christianity, İslam, Description, Paganism.

* Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı, YL Öğrencisi, mkrmdrlk@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7226-203X>

Giriş

İkona, Grekçe'de "tasvir" anlamına gelmektedir. Aynı zamanda İkon kelimesinin Grekçe'de kırmak anlamına gelen "kiao" ile birleşmesiyle "İkonoklasia" tasvir kırıcılık anlamına gelmektedir. İkonoklazm, Hıristiyanlıkta dini şahsiyetlerin tahta üzerinde balmumu ile işlenip boyanması sonucu ortaya çıkan tasvirlerin, Hıristiyanlık dini ile bağdaştırmayan bir düşünce tarzıdır. İkonoklazma ise, Bizans döneminde, tasvirlerle karşı olan topluluğa takılan bir isim olan "İkonomahia" dan türetilmiştir.¹

İmparator Constantinus'un Hıristiyanlığı Roma'nın resmi dini olarak kabul etmesinden sonra gerçekleşen Hıristiyanlaşma süreci göz önüne bulundurulduğunda Bizans İmparatorluğu'nun başına geçen imparatorların, inanç sistemi ile hareket ettiğini söylemek mümkündür. Pagan inanç sistemini arkasında bırakamayan bazı İmparator ve halk, Hıristiyanlığa addederek bir takım sembolleri ortaya çıkarmışlardır.

726-843 yılları arasında gerçekleşen İkonoklazma Hareketi devlet gündemini işgal etmiş, din, siyaset, sosyal hayat ve sanat alanında büyük bir etkiye sahip olmuştur. İki devreye ayrılan bu hareketin birinci devresi, İmparator III. Leon tasvirle ibadet etmenin Hıristiyanlık inancıyla örtüşmediğini öne süren fermanı ile başlayıp İmparatoriçe Eirene'nin 787'de tasvir kültürünü yeniden canlandırması ile sona erer. İkinci devre ise, 813 yılında Ermeni İmparator V. Leon'un tasvirleri yok sayarak yaptığı girişimler ile başlamaktadır. Daha sonra III. Mikhail'in adına yönetimi elinde tutan İmparatoriçe Thedora, 843'te tasvirlerle tapınmayı serbest kılarak ikona tartışmasına son noktayı koymuştur.²

İkonoklazma Hareketi, uzun ve oldukça sancılı bir süreçtir. Bizans İmparatorluğuna geçen İmparatorların düşüncesi etrafında gelişen bu hareket, ikona düşmanları tarafından tasvirler tahrip edilmeye çalışılıp onlara ibadet edenler cezalandırılmıştır, ikona yanlısı İmparatorlar tarafından ise tekrar kullanılmaya başlanarak tahrip edilen ikonaların restorasyonları yapılmıştır. Bu şekilde sürekli bir değişim ve dönüşüm halinde olan İmparatorluğun bu dönemde zor zamanlar geçirdiği görünmektedir. İkonaların, Hıristiyanlık dini ile örtüşmediğini öne sürmelerinin asıl sebebi en önemli hususlardan birisidir. Hıristiyanlığı kabul etmelerinden uzun bir süre sonra bunu sorgulamalarındaki asıl sebep neydi? İlahi dinlerin, bilhassa İslam dininin, tasvirlerle karşı olan tutumlarından etkilenmeleri mümkün görünmektedir. Zira, Müslümanların 711 tarihinde İspanya'ya düzenledikleri fetihler İspanya'da Endülüs Emevi Devleti kurulmasına ve İslam dininin yayılmasına sebep olmuştur. Avrupa'da kurulan bu devletin İslam dini ve kültürünü yaymak için büyük bir çaba gösterdiği ve bunun sonucunda İslam kültürünü benimseyen çok sayıda Hıristiyan Avrupalıların İslam dinine girdikleri bilinmektedir. İslam dinine girmeseler dahi İslam dinine özgü davranışların yaygınlaşması ve inançlarını İslam dininden etkilenerek şekillendirmeleri mümkündür.

Abbasiler döneminde II. Yezid'in tasvirleri ortadan kaldırmaya yönelik çıkarmış olduğu ferman sonucunda İslam bölgelerinde bulunan Kiliselerden tasvirlerin yok edilmesi ve Bizans

¹ Yaman, T. Y. (2017) "Bizans İmparatorluğu'nda İkonoklazm Dönemi", Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi, Mersin, s. 1.

² Avcı, C. (2018) *İslam-Bizans İlişkileri (610-847)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 146.

İmparatorluğunun Müslümanlar ile geçmiş dönemlerde de sürekli temas halinde olup yaşam tarzı ve kültürlerin zaman zaman birbirlerinden etkilenmesi sebebiyle, İslam dininin İkonoklazma Hareketini etkilemiş olabileceği mümkündür. Ele alınan kaynaklar ışığında durum değerlendirilerek İslam'ın, İkonoklazma hareketi üzerindeki etkisi değerlendirilecektir.

İkonoklazmın kişilerce farklı yorumlanması, bu kavramı ideolojik bir çatışma haline getirmiştir. Makalede konu hakkında verilen görüş ayrılıkları da değerlendirilerek daha geniş bir perspektifle verilmeye çalışılacaktır. İkonoklazm hareketinin muhtemel nedenlerinden bahsederken, dönemin dikkat çeken ve İkonoklazm hareketini etkileyen olay ve kişilerden bahsederek İkonoklazm hareketinin oluşum sahası teneffüs edilerek daha güçlü bir sonuç ile açıklanma yoluna gidilecektir.

1. Bizans'ta Hıristiyanlık Dönemi

Roma imparatorluğunun tek hükümdarı olan Constantinus, daha sonra Konstantinopolis adını alacak olan, Asya ve Avrupa arasında kalan, boğazın üzerinde bulunan eski Rum kolonisinde bir şehir kurmuştur.³ Constantinus, Hıristiyanların Tanrısını, imparatorluk yılları boyunca kazandığı başarıların yegâne müsebbibi olarak görmüş ve böylece Hıristiyanlığa yönelmiştir. İmparator bu sefer, hukuk kurallarından sosyal yaşama kadar hemen hemen her şeyi Hıristiyanlık inancına göre düzenlemiştir. Constantinus, her ne kadar Hıristiyanlık dinini benimsemiş olsa da atalarının dini olan Pagan inancını da görmezden gelmemiş ve Hıristiyanlığa geçmeyen Paganlara zorbalık etmemiştir. Aynı zamanda kölelerin öldürülmesi ve hapishanedeki mahkumların kötü muamelelere maruz kalması yasaklanmıştır.⁴

İmparator Constantinus dış düzeni sağladıktan sonra iç düzeninde sağlanabilmesi adına bir ferman yayımlayarak önceki dönemlerde zorbalığa maruz kalan Hıristiyanlara bir takım imtiyazlar tanımıştır. Milano Fermanı olarak bilinen bu ferman sonucunda Hıristiyanlık dini resmen Roma İmparatorluğunun koruması altına alınmıştır.⁵ Hıristiyanlık dininin ayrıcalıkları ve dokunulmazlığı artırılarak bir devlet dini olarak kabul görmüştür.⁶ İmparator Constantinus devletin Hıristiyanlaşması için önemli bir adım atmıştır, bu önemli adımlardan biri de 325'te toplanan İznik Konsilidir. Bu Konsil Hıristiyan Kiliselerinin temelini atan ökümenik konsillerden ilkinin temsil etmektedir.⁷ Konsil toplantısında Ortodoksluk mezhebinin temeli atılarak devletin resmi mezhebi olmuştur. Dini çekişmelere mahal veren "teslis" itikadı İznik konsilinde üzerinde durulan bir diğer mesele olmuş ve teslis itikadını kabul etmeyen kimseler yasa dışı kabul edilmiştir. Roma'da Hıristiyanlığın kabulü sırasında, Roma, İstanbul, İskenderiye, Antakya ve Kudüs olmak üzere beş patrik bulunmaktaydı. Konsil sonrası Roma ve Bizans Kiliseleri ayrılınca Bizans İmparatorluğu içindeki patrikler İstanbul patrikliğine 30 kadar

³ Cristani, M. B. (2015), *Ortaçağ (Barbarlar, Hıristiyanlar, Müslümanlar)*, (Umberto Eco Ed.), alfa Yayınları, İstanbul, s. 110-11.

⁴ Norwich, J. J. (2013), *Bizans I (Erken Dönem)*, (Hamide Koyukan, Çev.). Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, s. 47.

⁵ Haldon, J. (2007), *Bizans Tarih Atlası*, (Ali Özdamar Çev.), Kitap Yayınevi, İstanbul, s. 35.

⁶ Diehl, C. (2006), *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, (A. Göke Bozkurt Çev.), İlgı Yayınları, İstanbul, s. 21.

⁷ Ostrogorsky, G. (1999), *Bizans Devleti Tarihi*, (Fikret Işıltan Çev.) Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, s. 44.

metropolitlik ve 450 piskoposluk bağlı kalmıştır.⁸ Constantinus dönemi ve sonrasında İmparatorlar kilise ile devlet işlerini yeniden yapılandırarak kilisenin tüm işlerine karışmak, kilise hesabına kanunlar koymak ve teşkilatlandırma yetkilerini ellerinde bulundurmışlardır.⁹

Constantinus'tan sonra II. Constantius, güçlenerek imparatorluğun yegâne imparatoru olmuştur. Constantius, yanında yardımcı olarak üvey kardeşi olan Julianus'u almıştır. 361'de ise yaşamına veda etmiştir. Ölümünden sonra ise Costantius'un oğlu olmaması hasebiyle Julianus, tek imparator olmuştur. Julianus, ailesi tarafından bir Hıristiyan olarak yetiştirilmişti. Fakat O Hıristiyanlıkla bağlarını koparmış ve Pagan inancının öğretilerini uygulamaya koyulmuştu. Hakimiyeti sırasında ise Pagan inancına karşı çıkarılmış yasaları resmi olarak iptal etmiştir. Kendisi çok tanrıçılığa inanmakta ve tebaasını da buna teşvik etmekteydi. Dolayısıyla ona kapılıp inancını bu doğrultuda değiştiren kişiler çok fazla olmuştur.¹⁰

Ordusunu toplayarak Perslere karşı savaş düzenleyen İmparator 362'de Antakya'ya girerek, şehirde yaklaşık bir yıl geçirmiş ve burada Perslere karşı savaş hazırlığına başlamıştır.¹¹ Antakya'ya girmesindeki asıl amaç ise burada eski pagan inancını diriltmek ve putperestliği ruhani sınıfı organize etmektir. Fakat bu doğrultuda yapmış olduğu büyük çabalara karşın paganizmi yönetirken Hıristiyan kültür ve inançlarını taklit ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum onu alaycı bakışlara maruz bırakırken paganizmi yayma fiiliyatı boşa gitmiştir.¹²

Julianus, daha sonra askeri işlere yönelerek Sasani İmparatorluğuna büyük bir sefer düzenlemiştir. Seferin başlarda başarılı olmasına karşın Julianus'a doğrultulan bir mızrak sonucunda ölmüştür.¹³ Böylelikle sefer sona ermiştir. Julianus'tan sonra tahta Iovianus geçmiştir. Julianus'un ölümüyle birlikte Constantinus'un soyuda son bulmuştur. İktidara geçen Iovianus Hıristiyan öğretileri ile yetişmiş bir Hıristiyan'dı. Böylece din politikası Constantinus döneminde kaldığı yerden devam edilecekti. Fakat paganlara karşı baskı yapılmamış istedikleri gibi ibadet edebilme özgürlüğü tanınmıştı.¹⁴

2. Bizans'ta İlk İkonalar

İkona kültürünün temelleri Roma paganizmine dayanmaktadır. Devasa tanrı ve tanrıça heykelleri etrafında, yakılan tütsüler eşliğinde dualar edilirdi, onlar için bu gibi törenler kutsallık anlamı taşımaktaydı. Evlerde de aynı şekilde bu gibi heykellerin daha küçük boyutları yahut sembolleri yer almaktaydı. Dualar bu gibi heykel ve sembollerin huzurunda yapılır ve her türlü medet onlardan umulurdu. Hıristiyanlığın hâkim olduğu dönemlerde ise bu gibi pagan kültürlerinden kopamadıkları dikkat çekmektedir. Böylece kutlama ve törenlerinde daha önce ibadet ettikleri heykel, resim ve sanatsal objelerin yerini ikonalar almıştır. Hıristiyanlık inancının ilk yıllarında hiçbir tasvir yer almazken İlk Çağ sanatının da etkisi ile bu gibi tasvir

⁸ Bahar, H. (2012), *Roma ve Bizans Tarihi*, Kömen Yayınları, Konya, s. 192-193.

⁹ Barker, E. (1982), *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, Çev. Mete Tunçay, Dost Kitabevi, Ankara, s. 15-16.

¹⁰ Gregory, T. E. (2016), *Bizans Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 86-95.

¹¹ Stathakopoulos, D. (2018), *Bizans İmparatorluğu'nun Kısa Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 46.

¹² Ostrogorsky, G. *a.g.e.*, s. 46.

¹³ Gregory, T. E. *a.g.e.*, s. 86-95.

¹⁴ Gregory, T. E. *a.g.e.*, s. 86-95.

dini birer argüman olarak kabul edilmiştir. Daha sonrasında ise bu gibi tasvirler Hıristiyanlıkta yaygın hale gelmiş ve sikkelerin üzerinde dahi İsa, Meryem ve Azizlerin tasvirlerine yer verilmiştir.¹⁵

Hıristiyanlığı resmi din olarak kabul eden İmparator Konstantinos döneminde Bizanstaki ilk ikona figürlerini görmek mümkündür. İmparator, kurduğu Konstantinopolis şehrini güçlü surlar ile çevreleyerek ele geçirilmesi zor duruma getirmişti. Daha sonra ise İmparatorluğun çevresi çeşitli antik heykellerle donatmış Boğaz'a bakan akropolisinde ise tanrıların anası Rhea ve Fortuna Romae'ye (Roma'nın Talihi) adanan iki tapınak yaptırmıştı. Merkezdeki Konstantinos Formunda, erguvan renkli taşlardan yontulmuş bir sütun gövdesinde bir porfir sütun onun da üstünde, İmparatoru temsil eden Apollon'un pagan bir heykeli yer almaktaydı. İmparatorluğun her yerinden getirdiği çeşitli Heykel ve sanat eserleriyle şehri bir açık hava müzesine dönüştüren İmparator, pagan tanrıları, çeşitli vahşi hayvanlar ve bazı hükümdarların heykellerini unutmamıştı.¹⁶

Hıristiyanlık dininde bir süre sonra haç büyük bir önem kazanarak antik sembollerin yerini almıştır. 7. Yüzyılın sonlarına kadar kullanılmayan İsa portresi bu tarihten itibaren altın sikkelerin üzerinde yer almaya başlamıştır.¹⁷

3. Bizans'ta İlk Tasvir Kırıcılığının Ortaya Çıkışı ve İslam'ın Buna Etkisi

717-843 yılları arasında Bizans tarihine damgasını vuran büyük bir tartışma ve çatışma ortaya çıkmıştı. Bu çatışma, Hıristiyanlık geleneğinde mevcut tasvirlerin, tapınmak için uygun olmadığını öne süren kişilerce ortaya atılmıştı. Öne atılan fikir karşısında bu görüşe karşıt olarak tasvirleri savunan başka bir grup ortaya çıkmıştı. Daha sonrasında (tasvir sever, tasvir hizmetçisi) anlamında olan "İkonodül" ismini alacak olan bu gruba karşılık diğer gruba ise (tasvir kırıcı) manasında "İkonoklast" denmiştir.¹⁸

İkonoklazm düşüncesini ortaya çıkaran asıl etmenler nelerdi? Bu konu hakkında yapılan çalışmalar göstermektedir ki bu düşüncenin temelinde dört ana etken dikkat çekmektedir. Bunlar; Hıristiyanlığın kendi içinden gelen tasvir karşıtı geleneksel yapı, Yahudilerin eleştirileri ve Emevi halifesi Yezid'in imgeleri yasaklayan fermanında yer alan İslam'ın tasvir karşıtı tutumu ve Pagan felsefesinin muhtemel etkileridir.¹⁹

İkonoklazm hareketinin temel nedenleri ile kaynakları üzerinde durduğumuzda harici olarak kaynaklık eden faktörlerden biri olan İslamiyet ve Müslümanların tasvirlere karşı tutumları İkonoklazm hareketlerini doğuran faktörlerden biri olarak kabul edilmektedir.²⁰

¹⁵ Yaman, T.Y. *a.g.e.*, s. 1-5.

¹⁶ Herrin, J. (2016), Bizans (Bir Ortaçağ İmparatorluğu'nun Şaşırtıcı Yaşamı), (Uygun Kocabaşoğlu Çev.), İletişim Yatınları, İstanbul, s. 36-37.

¹⁷ Herrin, J. *a.g.e.*, s. 38.

¹⁸ Kaçar, T. (2008), "İmgenin Transformasyonu Bizans Dünyasında İkona Tartışması", *Eskiyeni Dergisi*, 68.

¹⁹ Kaçar, T. *a.g.m.*, s. 68.

²⁰ Avcı, C. *a.g.e.*, s. 158.

Bilhassa İslamiyet'in yayılmasından sonra Hıristiyanlar ile yakın temas halinde olması bu durumu destekler mahiyettedir.

711 yılında Emevilerin İslamı yaymak için başlattıkları Avrupa fetihlerinde dinlerine girenler ile çoğalarak İslam dini ve kültürünü yaymışlardır. İspanya'da kurdukları Endülüs Emevi Devletinde Hıristiyanlara karşı baskı kurmamış kendi dinlerini rahatça yaşamaları sağlanmıştı. Din ve milli müzakereler konularında görev alır, her türlü hukuk ve imtiyazlara sahip olurlardı.²¹

Her ne kadar çoğu Avrupalının, Endülüs Emevileri'nin tabii olduğu İslam dinine girmeseler de İslam kültürünün yayıldığı bu coğrafyada İslamiyet'ten etkilenecek bir takım alışkanlıklarını değiştirmeleri ve tasvirlerle karşı olan tutumlarını gözden geçirmeleri mümkündür.

İkonoklazma hareketinde, İslam dininin etkisi ile alakalı yapılan araştırmalarda dikkat çeken bir diğer durum ise III. Leon'un İslam dini ile ilişkisidir. Bu doğrultuda bazı araştırmacılar III. Leon'un İslamiyet'ten etkilenecek böyle bir girişim yapmış olabileceğini göstermektedir. Üç olay, bu konunun açıklığa kavuşması bakımından önem arz etmektedir. Birincisi İstanbul'da ilk defa III. Leon zamanında bir caminin yapılmasıdır. İkincisi kesin olmamakla birlikte, III. Leon'un Halife Ömer b. Abdulaziz ile mektuplaşması. Abdülaziz'in, Hıristiyanlıkla alakalı haç, resim ve peygamberlerin figürlerine ibadet etmeleri hakkında yazdığı mektuba karşılık III. Leon haçın kendileri için kutsal olduğunu, resim ve figürlerin onlar için önem arz ettiğini fakat onları bir tahta parçasından ayırmadıklarını öne sürmektedir. Üçüncü olay ise Halife Yezid'in İkonalar ile alakalı yazmış olduğu fermanıdır. Bu dönemi konu alan birçok kronikte, bu ferman ile alakalı bilgiler mevcuttur.²²

Ferman, tasvirin yasaklanmasını konu almaktaydı. Fakat bazı kaynaklar Yezidin çıkardığı bu fermanın temelinde Yahudi bir büyücünün büyük bir payı olduğunu öne sürmüşlerdir. Kudüslü İoannes şu şekilde aktarmaktadır; Ömer Abdülazizden sonra 720'de tahta çıkan II. Yezid saf ve kolay etki altında kalabilecek bir şahsiyete sahipti. Taberiy'e de yaşayan "kötü ruhlu" Tessarakontapikos adlı kilise düşmanı Yahudi bir büyücü, II. Yezid'i etkisi altında bırakmak sureti ile II. Yezid'e tavsiyesine uyması halinde otuz yıl daha hüküm süreceğini yeminle ifade eder. Böylece II. Yezid büyücünün dediği gibi kiliselerde bulunan kumaş, mozaik, resim gibi kutsal eşyalar üzerine işlenmiş ne kadar tasvir varsa hepsi ortadan kaldırılması yönünde bir ferman çıkarır. Çıkarılan bu ferman üzerine fermana öne sürülen ne varsa yerine getirilerek tasvirlerin imha işlemine başlanmıştır. İki buçuk yıl sonra ise Yezid ölüp ebedi cehennemine gittiğinde tüm tasvirle tekrar gün yüzüne çıkarak eski yerlerine geçerler. II. Yezid'in oğlu ise, büyücüyü yanlış kehanet yapmasından ötürü onu öldürür. Bir rivayete göre İoannes'in bu bilgileri verdikten sonra Konsil üyelerinden bir piskoposun da kendisi çocukken Halife'nin tasvirleri yok ettiğini hatırladığını ifade ederek İoannes'i desteklemiştir.²³

²¹ Ziya Paşa. (2013), *Endülüs Tarihi*, Mostar Yayınları, İstanbul, s. 439-442.

²² Çoban, B.Z. (2008), "Bizans İkonoklazmının Nedenleri ve İslam Etkisi Tartışması" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 115-156.

²³ Avcı, C. a.g.e., s. 161-162.

Theophanes'in naklettiğine göre ise Yahudi büyücü II. Yezid'e giderek kiliselerde bulunan tasvirleri yok etmesi durumunda kırk yıl daha hüküm süreceğini söyler. Bunun üzerine ise Hz. İsa, Meryem ve azizlerin inayetiyle bu şeytani emir yerine getirilmeden Yezid'in öldüğünü ve bu beladan kurtulduklarını ifade etmektedir. İstanbul Patriği Nikephoros (805-816) ise bu olayı Üçüncü Antirretikus adlı eserinde şu şekilde anlatmaktadır; Tessarakontapikos adlı bir Yahudi'nin II. Yezid'e Hıristiyanlara ait kutsal tasvirleri kaldırması halinde otuz yıl daha hüküm süreceğine dair kehanette bulunur. II. Yezid'in yazdığı tasvirlerin yok edilmesini barındıran emirname Hıristiyanların muhalefetine rağmen ülkede yaşayan Müslüman ve Yahudiler tarafından uygulamaya konur. İki buçuk yıl sonra ise II. Yezid ölünce oğlu büyücüyü yanlış kehanetinden ötürü öldürür. III. Leon döneminde ise II. Yezid'in başlattığı uygulama İslam ülkesini aşarak Bizans'a gelir ve İmparator III. Leon, tasvir kırıcı politikasını bu doğrultuda uygulamaya başlar. Süryani kaynaklarının bazıları ise II. Yezid'in yalnızca tasvir kırıcı emirnamesinden bahsederken, bazıları ise bu emirname ile III. Leon'un başlattığı tasvir kırıcı hareket arasındaki bağlantıyı ve benzerliği açıkça belirtmektedirler.²⁴

Tasvir mücadelesi Philippikos'un idaresi sırasında kendini ziyadesiyle belli etmiştir. Philippikos yalnızca kristolojik çatışmaları canlandırmakla yetinmeyip aynı zamanda tasvirin sembolik karakterini bir tartışma amacı olarak kullanarak, bu anlamda geleceğin büyük tasvirler mücadelesinin habercisi olan, resimler yolu ile kavgaları körüklemiştir. Bir Ermeni olarak Philippikos monofizit eğilimli görünmekteydi.²⁵ Sarayda bulunan bir resmi ve Milion Kapısına asılı yazılı bir levhanın kaldırılmasını emretmişti. Philippikos'un yapmış olduğu bu davranışlar Papa'nın dikkatinden kaçmamıştı, Derhal harekete geçerek Philippikos'un iktidarlığına son vermiştir.²⁶

İç politikada taç ve taht kavgalarının doğurduğu karışıklıklar devam ederken, dış politikadaki sarsıntılar da karışıklığı arttırmaya yetmişti. Araplar, Bizans üzerine yeni akımlar başlatmışlardı, Bulgar Hanı da Bizans imparatoruna savaş açmıştı. Böyle bir durumda Bizans adeta sıkışmıştı. Bu durumda sivil bir memur olan Artemios iktidara geçmişti. Daha sonra Anastasyus adını alacak olan İmparator, ökümenlik konsile ait tasvirler yeniden ihya edilerek Arap akınları da durdurulmaya çalışılmıştı. Bu olaylar III. Leon'un iktidara gelmesine kadar çeşitli taht değişiklikleri ile bu şekilde devam etmiştir.²⁷

Buraya kadar İmparatorların ikonalara karşı aşırı bir özümseyişlikleri yahut karşıtlıkları dikkat çekmezken II. Justinianos'un, Hz. İsa tasvirini Bizans parası üzerine bastırması ve Trullo Konsili'nin, Hz. İsa'nın tasvirini yasaklaması en dikkat çeken olaylardı, fakat bundan sonra bu durum daha fazla gündemde olacaktı. III. Leon'un tahta çıkması ile ikona düşmanlığı iyice kızışmıştı, zira Kralın İkonalara karşı tutumu oldukça dikkat çekmekteydi. Tarihi bir Keşiş olan Theophanes, III. Leon'un ikonalara karşı çıkan konuşmalar yaptığını ve sarayın Khalke Kapısı'nda bulunan büyük Hz. İsa ikonasını kaldırılması konusunda emrettiğini öne sürmektedir. Bu durum hem Konstantinopolis'te hem de batı devletlerinde çok fazla muhalefete yol açmıştır. Daha sonrasında ise III. Leon 730'da danışmanlar konseyini toplayarak ikonalara

²⁴ Avcı, C. a.g.e., s. 162-164.

²⁵ Ostrogorsky, G. a.g.e., s. 142.

²⁶ Norwich, J. J. a.g.e., s. 17.

²⁷ Ostrogorsky, G. a.g.e., s. 143-145.

tapınmanın kanuna aykırı olduğunu belirterek bütün ikonaların toplatılmasını emretmiştir. Hızla güç kazanan III. Leon, ikonalar hakkında destekleyici konuşma yapan Patrik Germanos'u ve isyancıları bastırmıştı. İmparatorun emriyle tüm ikonalar ortadan kaldırılmış fakat ikona destekçilerine dokunulmamıştı.²⁸

Tarihçiler resmi olarak ikona kırıncılığını III. Leon'un döneminde başladığını öne sürmektedirler. Müellif Theophanes ise Leon'un İkonoklazm politikasının Yahudilerin ve Arapların etkisi ile başladığını söylemektedir. Ayrıca Theophanes'in III. Leon hakkında şöyle bir olaydan bahsetmektedir; Arap bir vezir ile Yahudi bir büyüünün imparator Leon'u etkileyerek bu kararı aldığını söylemektedir. Günümüz Tarihçileri bu gibi bir etkiye kuşkuyla bakmaktaysalar da ikonakırıncılık döneminin Halife Yezid'in kontrolü altındaki topraklarda bulunan kiliselerdeki ikonaları kaldırma girişiminden hemen sonra çıkmıştır.²⁹

Öne sürülen bu iddialar, göz önünde bulundurulduğunda İslamiyet'in İkonoklazma üzerinde bir etkisinin olduğu muhtemel görünmektedir. Zira İslam dininin ikona karşıtı olması ve yukarıda da bahsettiğimiz gibi İkonakırıncılık döneminin Halife Yezid'in fermanından sonra ortaya çıkması bu iddiayı destekler mahiyettedir. İkonoklazm dönemine damga vuran Leon'un bu girişimleri tamamen kişisel inançları doğrultusunda ve kendine inanarak yapıldığı tahmin edilmektedir.

İkonoklazm hareketlerine karşı olan kimselerin yanı sıra aslında Hristiyan topluluklarının çoğu tasvirlerle ibadet etmenin günah olduğunu düşünmekteydiler. İmparatorluğun yenilgisi üzerlerine gelen istila ve doğal afetleri dahi, tasvirlerle tapan Hristiyanların cezalandırılması olarak yorumlamaktaydılar. Bu yüzdendir ki Leon yandaşları ve mutlak gücü sayesinde otoritesi güçlü bir şahsiyetti. Fakat takipçileri imparatorun politikalarıyla hemfikir olma arzusu kadar, yaşadıkları zorlukları kutsal bir memnuniyetsizliğin sonucu olarak algılamaları da söz konusuydu.³⁰

III. Leon, Arapların saldırılarını durdurarak onları geri püskürtmeyi başarmıştı. Bu durum karşısında şan ve şöhreti artmıştı fakat İkona kırıncılık faaliyetleri sebebiyle halk arasındaki itibarını kaybetmişti. III. Leon, vefat edince yerine oğlu V. Konstantinos geçmiştir. Kuvvetli bir kumandan olan Artabasdos, tahta göz dikmişti. Tasvir yanlısı olması onu tahta götürecek bir yolunun olması demektir. Böylece imparator ile tasvir mücadelesine girişir. Konstantinos'un 742'de Araplar ile çıktığı mücadelede Araplara mağlup olmuştu bu fırsatı değerlendiren Artabasdos, imparatorluğunu ilan etmiştir. Ardından aziz resimleri tekrar getirilerek yerlerine konuldular. Böylece tasvir kırıncı dönem geçmiş gibi görünmekteydi.³¹

Bu sırada V. Konstantinos, Amarion'a kaçmış ve burada kendine taraftar toplamıştır. Nihayet 743'te imparatoru bozguna uğratarak yandaşlarının bir kısmını idam etmiş bir kısmını ise cezalandırmıştır. Tekrar tahtına oturan V. Konstantinos, babasından daha güçlü ve sert bir tasvir kırıncısıydı. Bu yüzden tasvirlerle karşı duruşu babasından daha tahripkâr olacaktı. Onun

²⁸ Gregory, T. E. a.g.e., s. 212.

²⁹ Gregory, T. E. a.g.e., s. 212.

³⁰ Gregory, T. E. a.g.e., s. 213-214.

³¹ Ostrogorsky, G. a.g.e., s. 153-154.

dini bakımdan muarızlarına reva gördüğü takibatta ve yaptığı işkencelerdeki sınırsız zalimliği bizatihi kendi ruhi gerginliğinden meydana gelmekteydi. Onu askerleri karşısında vazgeçilmez kılan ise onun Araplar ile Bulgarlar karşısında kazandığı zaferlerdi.³²

Konstantinos, felsefi ve dini konuları kavrama konusunda yetkinlik kazanmış bir düşünürdü. Konstantinos döneminde teologlar, 400 yıldır var olan dini uyuşmazlıkların farkına varmışlardır. Yapılan araştırmalar sonucunda ise tasvirlerle yönelik tartışmaların V. yüzyıla dayandığını fark etmişlerdir. Böylece bu dönemde kilise kullanımı ve halkın ibadet yöntemleri hakkında geçmişten bu yana süregelen çatışmalar gün yüzüne çıkarılmıştır. 754 yılında Hiera'daki imparatorluk sarayına ikonakırıcılık yandaşlarını çağırarak bir Konsil grubu kurmuştur. Konsil kararları ile güçlenen Konstantinos, harekete geçerek ikona destekçilerine zulmetmeye başlamış ve manastırlarda bulunan kutsal haç dışındaki tasvirlerle ibadeti yasaklamıştır. İkona karşıtı imparatorlarının en zalim olanı olarak anılan V. Konstantinos, kazandığı zaferlerle de zihinlerde yer edinmiştir.

4. İkonoklazm Hareketinin Gerilemesi ve Tasvirlerle İbadetin Yeniden Canlanması

Konstantinos'un ölümünden sonra tahta IV. Leon geçmiştir. Leon'un şüpheli bir biçimde ölümünden sonra yerine karısı Eirene küçük oğlu ile tahta geçmiştir. İkona destekçisi olan Eirene adından sıkça söz ettirecek çok başarılı işlere imza atmıştır. Görünüşte İkonaların restorasyon işlerindeki başarısı dikkat çekse de o aynı zamanda hem askeri hemde siyasi yönden de oldukça başarılıydı. İkona destekçilerinin de desteği ile İkonaların restorasyonu için uğraşmış ve eski ikonakırıcı devlet adamlarını da tövbe etmeleri hususunda affedip görevlerine devam etmelerini sağlamıştır.³³ VI. Konstantinos artık idareyi ele alacak yaşa erişince tahtı annesinden almış bunun üzerine annesi Eirene bu durumdan hiç hoşlanmamıştı. Oğlunu indirip tahta yeniden geçen Eirene, bu sefer Bizans'ın tek imparatoru olmuştu. Bir süre sonra başlayan Arap akınları sonucunda Bizans yeterli gücü sağlayamamış ve haraç ödemek mecburiyetinde kalmıştır.³⁴

Böylece Eirene'nin ikinci iktidar döneminde Bizans'ın eski gücünü kaybederek zayıflama yoluna gittiği söylenebilir. Bu dönemde İkonoklazm hareketlerinin sekteye uğradığı görülmektedir. Fakat Bizans'ta iki tarafa ayrılmış İkona destekçileri ve İkonoklastlar'ın mücadelesi henüz bitmemiş görünmektedir. Eirene'nin inişli çıkışlı iktidar döneminden sonra tahta 802 yılında Nikephoros geçmiştir. Eirene'nin iktidar olduğu dönemde hem askeri hemde siyasi düzensizlikler baş göstermişti Nikephoros derhal bu durumu düzeltme yoluna gitmiştir. Dini politikada ise ılıman bir yol izlemiştir. Nikephoros'tan sonra ise 811'de iktidara Mikhail geçmiştir.³⁵

³² Ostrogorsky, G. a.g.e., s. 154-155.

³³ Gregory, T. E. a.g.e., s. 215-217.

³⁴ Ostrogorsky, G. a.g.e., s. 166-170.

³⁵ Gregory, T. E. a.g.e., s. 222-226.

5. İkonoklazma Hareketinin Yeniden Canlanması

Mikhail'in kısa süren iktidar hayatından sonra tahta V. Leon geçmiştir. V. Leon son çeyrek yüzyılda yaşanan felaketleri, İkonoklazm hareketlerinin terk edilmesinin bir sonucu olarak değerlendiriyordu. Bu yüzden o, bu durumu III. Leon'un politikasını izleyerek durumu düzelterekti. 814'te işe koyularak bir komisyon kurdu. Komisyon da İkonoklazm'ı sağlam temellendirmelerle destekleyen bir bildiri yayımlamış daha sonra ise sarayda bulunan Hz. İsa figürünü kaldırmıştır. Daha sonra Ayasofya'da bir Konsil toplayarak birçok Keşiş ve Piskoposu sürgüne göndermiştir. Bu sırada V. Leon'un bir arkadaşı olan Mikhail, Leon'a bir komplo düzenlemek niyetindeydi. Komplonun fark edilmesi üzerine ölüm cezasına çarptırılan Mikhail bir şekilde kılık değiştirip V. Leon'u öldürmüş ve kendisi tahta geçmiştir. 820'de iktidara gelen II. Mikhail, İkonoklazm destekçisi olmasına karşın ikona taraftarlarına yapılan zulümlere son vererek, sürgüne gönderilenlerinde getirilmelerini emretmiştir. İktidarlığı boyunca ılıman bir dini politika izlemiştir. Saltanatı ise Slav olan Thomas'ın ayaklanması sonucu son bulmuştur.³⁶

829 tarihinde tahta II. Mikhail'in oğlu Theophilos geçmiştir. İkonoklazm hareketlerine destek vermiştir. Theophilos, teolojiye tipik Bizans tutkusuyla bağlı bir entelektüeldi. İslam sanatına ve ilmine büyük ilgi duyduğu bilinen Theophilos'un bir fanatik olduğunu öne süren yazarlar da mevcuttur.³⁷ Theophilos, askerî açıdan bazı başarılarla imza atsa da genel anlamda sürekli olarak yenilgiye uğramıştır. Bu dönem İkonakırıcılık politikasının yeniden hayat bulduğu son dönem olmuştur. İkona destekçilerine yapılan zulüm ve işkenceler bu dönemde de devam etmiştir. Theophilos, 842 yılında karısı Theodora ve veliahtlık ünvanı almış olan oğlu III. Mikhail'i geride bırakarak hayata veda etmiştir.³⁸

6. İkonalara Yeniden Dönüş Hareketi

Veliahtlık ünvanı III. Mikhail'in elinde bulunmaktaydı. Fakat yaşının küçük olması sebebiyle yönetime annesi Theodora geçmişti. Eşinin aksine ikona kültürüne sıkı sıkıya bağlıydı, bu yüzden de yönetim bu doğrultuda gelişim gösterecekti. O, aynı zamanda tasvirler kültürünü yeniden canlandıran Naipiler kurulunun en önemli üyelerindendi. Nihayet eşi, Theophilos'un da ölümü üzerine 843'te toplanan synod ile ikona taraftarlarını bir araya toplayarak güç birliğine gider.³⁹ Böylece alınan kararlar doğrultusunda İkonoklazm hareketlerinin hiç başlamamış gibi eski yaşantılarına dönmek için harekete geçmişlerdir.⁴⁰

Bu bağlamda geçmişte yaşadıkları zorluklara rağmen ılıman dini politika izlemişler ve İkonoklastlardan intikam alma yoluna gitmemişlerdir. Bu arada İkonoklazm hareketleri sırasında şehit edilen ikona taraftarları ödüllendirilerek, sürgünde ölen Theodoros ve Patrik Nikephoros'un naaşı ise Kilise'ye götürülerek gömülmüşlerdir. İkonalar tekrar getirilerek eski konumlarına yerleştirilmişlerdir.⁴¹ Bu sırada III. Mikhail, tahta geçecek yeterli olgunluğa

³⁶ Gregory, T. E. a.g.e., s. 126-127.

³⁷ Norwich, J. J. (2013), Bizans II (Yükseliş Dönemi), (Selen Hırçın Riegel,Çev), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, s. 47-55.

³⁸ Gregory, T. E. a.g.e., s. 229-231.

³⁹ Ostrogorsky, G. a.g.e., s. 205.

⁴⁰ Gregory, T. E. a.g.e., s. 233-234.

⁴¹ Norwich, J. J. Bizans II, s. 56-60.

erişmesiyle annesinin üzerinde kurduğu baskıdan kurtulmak amacıyla onu manastıra gönderip yönetimi tamamen devralmıştır. Bizans kaynakları, III. Mikhail'den oldukça kötü bahsettiği halde Arap kaynakları onun askeri alanda başarılı bir şahsiyet olduğunu öne sürmektedir. Bu dönemde ikona taraflısı Theodora'nın iktidara gelerek, izlemiş olduğu politika İkonoklazmın sonunu getirmiştir. Baskın otoritesi sayesinde kısa bir sürede ikonaların eski konumlarına geri getirilmesini sağlayarak dini politikayı değiştirmiştir.⁴²

7. İkonoklazm Hareketinin Sona Ermesi ve Buna Etki Eden Faktörler

İkonoklazm hareketlerinin son bulmasının ardından hem dini hem de kültürel anlamda birçok gelişme yaşanmıştır. İkonoklazm döneminde süsleme sanatına dokunulmamış fakat ikonaların birçoğu yok edilmişti. Bu dönemde ikonaların restorasyon işlemleri yoğun olarak devam ederken, yok edilen ikonaların yerine yeni eserlerin yapılması için çaba gösterilmiştir. Bilhassa sanatçıların çok fazla rağbet gördüğü adeta bir biri ile yarıştıkları bu dönemde, toplum, eski usul ikonaların peşine düşerek onların yeniden hayata geçirilmesini istemişlerdir. Misyonerlik faaliyetlerinin de hız kazandığı bu dönem Bizans İmparatorluğu için adeta bir dönüm noktası olmuştur. Keşişlerin itibarları yükselerek ikona döneminde göstermiş oldukları başarılar neticesinde kahraman ilan edilmişlerdir. Yine bu dönemde din adamlarının sayıları artırılarak, dini kuralların daha yumuşak ve ılımlı olması amaçlanmıştır.⁴³

Sonuç

Makalede bahsettiğimiz İmparator Philippikos ve III. Leon döneminde gündeme gelerek ibadet amaçlı kullanılan tasvirlerin Hıristiyanlığa uygun olmadıkları öne sürülerek yok edilme girişimleri anlatılmaktadır. İkonoklazm Hareketi olarak adlandırılan bu girişimin Bizans İmparatorluğunun politik davranışlarının bir ürünü gibi görünmekte ise de aslında temelinde birçok şeyi barındırmaktadır. Hıristiyanlığa geçmeden evvel pagan inancına mensup Bizanslılar için, tasvirlerin yaşamlarında büyük bir rolü olduğu ve onlardan vazgeçmenin onlar için kolay olmadığı görülmektedir. İmparator Konstantinos'un Konstantinopolis şehrini kurarken yapılan mimari ve sanatsal yapıların eski Roma dininden etkilenecek şekilde yapıldığı Roma tanrularına ait figür ve heykellerin bu dönemde sıkça rastlanması, eski kültürlerini yaşatmaya ve korumaya çalıştıklarını göstermektedir. Fakat yine de Hıristiyanlıkta bulunan tasvirlerin doğrudan doğruya bu nedene dayandırmak doğru değildir. Bu durumu etkileyen birtakım unsurun bir araya gelerek ortaya çıktığı muhtemeldir. Tasvirlerin ortadan kaldırılması durumunu ise çeşitli nedenlere dayandırmak mümkündür. Yahudilikte ve İslamiyet'te tasvirlerin kullanımı yasak olduğundan Hıristiyan Bizanslıların da bu durumdan etkilenmiş olabilecekleri mümkündür. Avrupa'da kurulan Endülüs Emevi Devleti ve çeşitli nedenler ile sürekli Müslümanlar ile etkileşim halinde olmaları bu durumu destekler mahiyettedir. Bilhassa İslam Halifesi II. Yezid'in fermanı ve bununla alakalı kaleme alınan kaynaklar doğrultusunda İkonoklazma da İslam etkisinden bahsedebiliriz. Ayrıca o dönemler de İslamiyet'in yayılımı hızla artmakta iken Bizanslılar ile ilişki halinde olmaları bu durumu desteklemektedir. İkonalara karşı tutumun temel nedeni tamamen içsel bir durum olmadığı, bunu etkileyen ve tetikleyen çeşitli nedenler üzerinde

⁴² Gregory, T. E. a.g.e., s. 233-234.

⁴³ Gregory, T. E. a.g.e., s. 234-237.

durduğumuzda ikonakırıcılığının dinsel, bölgesel, kültürel ve etnik köken bakımından birçok nedene bağlanabilecek bir mahiyette olduğu açıkça görünmektedir.

Kaynakça

- Bekir Zakir Çoban. "Bizans İkonoklazmının Nedenleri ve İslam Etkisi Tartışması". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2008.
- Casım Avcı. *İslam Bizans İlişkileri*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2018.
- Charles Diehl. *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. (A. Göke Bozkurt Çev.). İlgı Yayınları, Ankara, 2006.
- Ernest Barker. *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşüncüsü*. (Mete Tunçay Çev.). Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1982.
- Georg Ostrogorsky. *Bizans Devleti Tarihi* (Fikret Işıltan, Çev.). Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.
- Bahar, H. *Roma ve Bizans Tarihi*, Kömen Yayınları, Konya, 2012.
- John Julius Norwich. *Bizans I (Erken Dönem)* (Hamide Koyukan, Çev.). Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2013.
- John Julius Norwich. *Bizans II (Yükseliş Dönemi)* (Selen Hırçın Riegel, Çev.). Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2013.
- John Haldon. *Bizans Tarih Atlası*, (Ali Özdamar, Çev.) Kitap Yayınevi, İstanbul, 2007.
- Judith Herrin. *Bizans (Bir Ortaçağ İmparatorluğu'nun Şaşırtıcı Yaşamı)*, (Uygur Kocabaşoğlu Çev.), İletişim Yatınları, İstanbul, 2016.
- Musulmani Barbari Cristani. *Ortaçağ (Barbarlar, Hıristiyanlar, Müslümanlar)* (Umberto Eco, Ed.). Alfa Basım, İstanbul, 2015.
- Talha Yasin Yaman. *Bizans İmparatorluğu'nda İkonoklazma Dönemi*. Mersin Üniversitesi, Lisans Tezi, Mersin, 2017.
- Timothy E. Gregory. *Bizans Tarihi*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016.
- Turan Kaçar. "İmgenin Transformasyonu Bizans Dünyasında İkona Tartışması". *Eskiye Dergisi*, 2008.
- Stathakopoulos, D. *Bizans İmparatorluğu'nun Kısa Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.
- Ziya Paşa. *Endülü's Tarihi*, Mostar Yayınları, İstanbul, 2013.

Alıntı/Citation: Çetiner, O. S. (2022). Babailer İsyanının Siyasi Ve Ekonomik Nedenleri Ve Baba İlyas'ın Ahi Evran Ve Ahilerle İlişkisi. *Kadim Akademi SBD*, C. 6, S. 1, s. 61-73.

DOI Numarası/DOI Number: <http://doi.org/10.55805/kadimsbd.1118465>

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi

Makale Gönderim Tarihi / Sending Date: 18.05.2022

Makale Kabul Tarihi / Acceptance Date: 20.06.2022

BABAİLER İSYANININ SİYASİ VE EKONOMİK NEDENLERİ VE BABA İLYAS'IN AHI EVRAN VE AHİLERLE İLİŞKİSİ

POLITICAL AND ECONOMIC REASONS OF THE BABAİLER REVOLT AND THE RELATIONSHIP OF BABA İLYAS WITH AHI EVRAN AND AHIS

Osman Savaş Çetiner*

Özet: Babailer İsyanı Türkiye Selçuklu Devleti tarihinin dönüm ve kırılma noktalarından birini oluşturmaktadır. Devlet isyanı bastırmakta çok zorlanmış, ücretli Frank askerlerinin desteğiyle Kırşehir Malya Ovası'nda ancak durdurulabilmiştir. İsyan peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan iktidarı ele geçirme hırsları ve hevesi olan bir meczubun etrafında toplanarak ayaklanan maceraperest yağmacıların meydana getirdiği basit bir ayaklanma mıdır? Yoksa altında siyasi ve ekonomik nedenler barındıran çok önemli bir toplumsal olay mıdır? Çalışmamız Babailer isyanının siyasi, toplumsal ve ekonomik nedenleri ile Babai önderler Baba İlyas ve Baba İshak'ın, Ahi Evran ve Ahilerle olan ilişkilerini kapsamaktadır.

Anahtar sözcükler: Babailer İsyanı, Baba İlyas, Ahi Evran, Türkiye Selçuklu Devleti, Türkmenler.

Abstract: Babailer Revolt constitutes one of the turning points and breaking points in the history of the Seljuk State of Turkey. The state had a hard time suppressing the revolt, and with the support of Franch mercenaries, it could only be stopped in Kırşehir Malya Plain. Is the rebellion a simple uprising of adventurous looters who rallied around a madman with the ambition and enthusiasm to seize power, who emerged with the claim of prophethood? Or is it a very important social event with political and economic reasons? Our study covers the political, social and economic reasons of the Babai revolt and the relations of Babai leaders Baba İlyas and Baba İshak with Ahi Evran and Ahis.

Keywords: Babailer Revolt, Baba İlyas, Ahi Evran, Turkey Seljuk State, Turkmens.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı. osman_cetiner@hotmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6790-0885>

Giriş

Türkiye Selçuklu Devleti tarihindeki en büyük Türkmen ayaklanması olan ve 1240 yılında başlayan Babailer İsyanı, II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in ve veziri Sadeddin Köpek'in Türkmenleri küstüren ve dışlayan uygulamaları sebebiyle meydana gelmiştir. Baba İlyas'ın müridi Baba İshak'ın çevresinde toplanan Türkmenlere, Halep ve Antep yöresine sürgün edilmiş olan Harezmi Türkleri'nin de katılımıyla isyan geniş bir alana yayılmış ve Adıyaman Kâhta civarından başlayıp Malatya, Maraş, Sivas, Tokat ve Amasya'ya kadar yayılmış, Kırşehir'de durdurulmuştur. Bu isyan Türkiye Selçuklu Devleti'ni derinden sarsmış ve devlet 1243 yılında Moğollara karşı çok ağır bir yenilgi alarak kendini bir daha toparlayamamış ve tamamen dağılana kadar Moğol tahakkümünde devam edebilmiştir.

Babailer İsyanı incelenirken bu isyanı doğuran siyasi ve ekonomik etkenler nelerdir, isyanı hangi unsurlar oluşturmuş, isyan liderleri olan Baba İlyas, Baba İshak kimdir, isyanı nasıl organize etmişlerdir, bu hususlar irdelenmiştir.

Ahilik teşkilatı köklerini İslam Dini'nin temel kaynakları olan Kuran'ı Kerim ve Hadisler ile Fütüvvet, Yesevilik ve Horasan anlayışından alan Anadolu'da Müslüman Türk insanının sanat sahibi, üretici, toplumsal bilinç sahibi, paylaşımcı, diğergamlık esaslı olarak yetişmesini hedef edinmiş, bu ilkeleri uygulayan ve denetleyen merkeze bağlı ve şehirlere yayılmış organize bir teşkilattir. Bu çalışmamızda, Baba İlyas ve Babailer isyanının Ahi Evran ve Ahiler ile ilişkileri incelenmiştir. I. Alaaddin Keykubat öldürüldükten sonra Baba İlyas ve taraftarları ile Ahi Evran ile Ahilerin ilişkileri, bunların mevcut yönetime karşı tavır almaları ve Ahi Evran'ın isyan döneminde hapsedilmesinden bahsedilmiştir. Konumuz çalışılırken ilk önce dönemin birinci elden kaynaklarından yararlanılmıştır. Bu konuda yazılan müstakil eserler incelenmiş ve ilgili makale ve diğer eserler değerlendirilmiştir. Babai liderler ile Ahi liderler arasında ortak noktalar izah edilmeye çalışılmıştır.

Hem Babailik hem de Ahilik Anadolu'da Türkmenler arasında kurulmuş, benimsenmiş ve yayılmıştır. Her iki yapının da buldukları dönem siyasi otoritelerle hem olumlu hem de olumsuz ilişkileri olmuştur. Olumlu ilişkiler yaşandığında bu yapılar devleti yüceltmiş ve destekleyerek toplumsal düzenin oluşmasında önemli katkılarda bulunmuşlardır. Fakat bu yapılar devlet yöneticilerinin uygulamalarını benimsemedikleri zamanlarda Türkmen kitleleri peşlerinden sürükleyerek devleti temelinden sarsıcı durumlar ortaya çıkarmışlardır.

Babailer İsyanına Götüren Siyasi Gelişmeler

Sultan Alaaddin dönemi (1220-1237), Türkiye Selçuklu Devleti'nin birçok açıdan en güçlü ve en gelişmiş dönemidir. Sultanın saltanatı yaklaşık on sekiz yıl sürmüş ve bu süre içerisinde Türkleşme faaliyetleri, kültür ve medeniyetin yükselmesi, kara ve deniz ticaretinde en doruk noktaya çıkılması hedeflerine ulaşılmıştır. Ermeniler üzerine düzenlenen seferler sonucu Suriye ticaret yolu, Kırım tarafına düzenlediği sefer ve Suğdak Limanı'nı ele geçirmesiyle kuzey deniz ticaret yolu emniyet altına alınmıştır. Sultan, Suriye Seferi sonrasında Eyyubi ve Artuklu emirlerini kendisine bağlayarak Anadolu hâkimiyetini güçlendirmiştir. I. Alaaddin Keykubat, kendi adını verdiği başta Alanya (Alaiye) şehri olmak üzere Akdeniz'in bütün

kıyılarını fethetmiştir. Rakka, Urfa, Harran şehirlerini hâkimiyeti altına almış, Anadolu'nun güney, doğu ve güney doğu sınırlarını yaklaşık bu günkü sınırlarına ulaştırmıştır. Sultan I. Alaaddin, Moğol tehlikesini farketmiş, ülkesini korumak için birtakım tedbirler almıştır; Eyyubi ve Artuklu emirleri ile bağlılık anlaşmaları yapması, doğu sınır şehirleri savunma alt yapılarını ve kalelerini onarıp tahkim ettirmesi ve Harzemşahlar Devleti Hükümdarı Celaleddin ile karşılıklı Moğol tehlikesine karşı önlemler alınmasına dair mektuplaşmaları Moğol tehlikesine karşı aldığı bazı tedbirleri göstermektedir. Sultan Alaaddin Keykubat, Harzemşahlar'ın Moğol istilasına karşı kendi ülkesiyle arasında bir tampon bölge olmasını önemsemiştir. Celaleddin Harzemşah da Moğollara karşı tedbir alınması hususunda aynı düşünceleri paylaşmıştır. Fakat Celaleddin'in Selçuklu Devleti'ne ait Ahlat şehrini kuşatması sonrası iki devlet arasında sorun çıkmış, 1230 yılında yapılan Yassı Çimen savaşı sonucunda Harzemşahlar yenilmişlerdir. Sultan Alaaddin, Harzemşahlar Devleti'nin dağılmasından sonra bölgede çok etkili olan ve yetmiş bin civarı silahlı birliği bulunan Harezm beylerini himayesine alarak ve onlara yetki ve sorumluluk vererek Moğol tehlikesine karşı ülkenin doğusunu emniyet altına alma stratejik hamlesini gerçekleştirmiştir (Turan,1971, 331-335).

İleri görüşlü bir hükümdar olan Sultan Alaaddin, Moğol tehlikesine karşı ülkesini korumak için başka tedbirler de almıştır. Ülkesinin doğu sınırlarını emniyete almak, Eyyubiler ile kurduğu ittifakı pekiştirmek amacıyla ikinci oğlu Eyyubi Melikesi olan eşinden olma İzzettin Kılıçarslan'ı veliaht ilan etmiştir. Bu düşüncesini tüm yönetici, emir ve beylerine bildirmiş ve hepsinden bu konuda söz almıştır. Fakat kısa bir süre sonra doğu seferi hazırlığı sırasında Kayseri'de zehirlenerek şehit edilmiştir (İbn-i Bibi, 1996, 456-457).

Sultan Alaaddin'in bu ani vefatı sonrası sultanın uygulamalarına karşı olan başta Sadeddin Köpek olmak üzere bazı emir ve beyler aniden Melik Gıyaseddin'i tahta çıkarmışlar ve diğer beylere haber göndererek yeni sultana biat istemişlerdir. Bu oldubittiye tam bir anlam veremeyen Kayır Han ve Kemaleddin Kamyar gibi bazı Türkmen kökenli beyler önce Sultan Alaaddin'e verdikleri sözü yerine getirmek istemişler fakat onlar da hızlı karar alamadıklarından gelip yeni sultana bağlılık yemini etmişlerdir. Tahta çıktığında on dört veya on altı yaşında olduğu tahmin edilen Sultan Gıyaseddin öncelikle babasının uğradığı suikastle ilgili soruşturma başlatması gerekirken duyarsız davranmış ve olayın üstü örtülmüştür. Bazı ilk dönem kaynaklarında ve sonraki dönem eserlerinde bu suikastte Sultan Gıyaseddin'in de parmağı olduğundan bahsedilmiştir (Koca, 2010, 360-361).

Elvan Çelebi Menakıbu-l Kudsiyye'sinde bu olayı şöyle anlatmaktadır;

*Şah-ı adil Aladin-ı Sultan
Şam-ı Salçuk cam-ı alamiyan (355)
Adaletli Şah Sultan Alaeddin; Selçuk'a ışık,
Halkın toplandığı, yöneldiği eşik.*

*Çünkü ırmış-idi zaval Şah-a
Toldı Şaytan Gıyas-ı gümraha. (356)
“(İşte) bu Şah'a göçme vakti eriştiğinde,
Yoldan şaşmış Gıyas'ın içine şeytan girdi.”*

*Zehr viridi götürdi Sultan-ı
Nazanın pazışah-ı Rabbani. (357)
“Zehir verdi, öldürdü Sultan’ı;
Tanrı katına yakınlığı bulunan o sevilen Padişahi.”*

*Adl-u daz eyledi cihan içre
Rahmet itsün Çalap cinan içre.(358)
“Dünyada adaletli yönetim yollarını gösterdi o,
Tanrı cenneti içinde ağırlasın.” (Elvan Çelebi, 2017, 111-112)*

İbn-i Bibi, Sultan Alaaddin Keykubat şehid edildikten sonra ülkede bozukluk, istikrarsızlık, karışıklık, düzensizlik, belirsizlik ve sıkıntı hâkim olduğunu, gariplerin ve zayıfların sığınağı, sanatkâr ve yiğitlerin barınağı olan ülke topraklarının iyi gün yüzü görmediğini anlatmıştır;

“Uluğ Keykubad’ın ölüm gününden sonra kimse mutluluğu aklına getirmede. Bütün işler daha kötüye gitti, halkın ve askerinin durumu bozuldu. O padişah tahttan ayrıldığından beri bütün gönül hoşluğu yokluk diyarını boyladı. Ülkenin düzeni alt üst oldu. Düşmanların kalbi o durumdan sevinçle doldu.”(İbn-i Bibi, 1996: 457)

Sultan I. Alaaddin’in öldürülmesi ve sonrasında II. Gıyaseddin döneminde meydana gelen olaylar Türkiye Selçuklu Devleti’nin ve Türk tarihinin kırılma ve dönüm noktalarını oluşturmuştur. Sultan Alaaddin döneminde ülkenin gelişmesi ve savunması hususlarında alınmış olan tüm tedbirler, yapılan tüm stratejik hamleler bu dönemde tek tek ortadan kaldırılmış ve bu uygulamalar Türk Devleti’nin çöküşünü hazırlayan sürecin başlangıcını oluşturmuştur. II. Gıyaseddin’in yaşının küçük olması ve kolay etki altına girebilmesi neticesinde bunu fırsat bilen Emir Sadeddin Köpek II. Gıyaseddin’i etki altına almış ve Sultan adına hareket edebilme nişanı olan sultan yüzüğünü de edinmiştir. Kısa sürede devlet yönetiminde tek söz sahibi olma noktasına gelmiş ve devlete hizmet etmiş kudretli emir ve beyleri düzenlediği suikast ve cinayetlerle bertaraf etmeyi başarmıştır. Emir Sadettin Köpek, karşısında engel olarak gördüğü Sivas Valisi Harezmi Beyi Kayır Han’ı devlete bağlılığının devam etmeyeceği ve dış devletlere karşı kışkırtma yapacağı isnatlarıyla II. Gıyaseddin’i ikna ederek tutuklatmış, muhtemelen hapiste onu öldürtmesi sonucunda hem doğu emniyet kalkanı çökmüş hem de Harezmi güçlerinin devlete karşı cephe almalarına neden olmuştur. Kayır Han’a yapılan haksızlığı kabul etmeyen Harezmi Türkmenleri devlete karşı ayaklanarak isyan çıkarmışlardır. Yaklaşık yetmiş bin kişilik askeri birlik oluşturarak bazı Selçuklu şehirlerini yağmalamışlardır. Harezmi Beyleri’nin çıkardığı isyanı bastırmak ve onları ikna etmek üzere Sadeddin Köpek’in etkisiyle Sultan Gıyaseddin, Beylerbeyi Kemalettin Kamyar’ı görevlendirmiştir. Kamyar, Harezmi beylerini önce geri dönmeleri için ikna etmeye çalışmış ama başarılı olamayınca üzerlerine saldırı düzenlemiştir. Fakat iki önemli komutanını kaybederek ağır bir yenilgiye uğramıştır. Bu olay Selçuklu Devleti açısından ciddi bir itibar kaybı olmuştur. Sadettin Köpek bu olayı bahane ederek Kamyar’ı görevden alarak, kendisi Beylerbeyi olmuştur. Kemalettin Kamyar’ı da bu olayla birlikte başka sebeplerle tutuklatmış ve hapisteyken öldürtmüştür. Kemalettin Kamyar, Türkiye Selçuklu Devleti’ne üstün hizmetleri geçmiş çok dirayetli ve güçlü bir devlet adamı ve çok iyi bir komutandır. Beylerbeyi (Genelkurmay Başkanlığı) rütbesine kadar yükselmiş ve üstün hizmetler ifa etmiştir. Sadettin

Köpek en nüfuzlu bu iki devlet adamını bertaraf ederek en güçlü iki rakibini ortadan kaldırmıştır (Koca, 2010b, 73-76).

Vezir Sadeddin, kendine rakip olarak gördüğü en güçlü iki beyi ortadan kaldırdıktan sonra devletin diğer önemli emir ve beylerinden Atabey Şemsüddin Altunaba, Tacettin Pervane, Hüsamettin Kaymeri ve Celaleddin Karatay gibi kudretli devlet adamlarını cinayet, suikast ve entrikalarla bir bir bertaraf etmiştir. Sultan Alaaddin'in eşi Adiliyye Sultan ve çocukları İzzettin Kılıçarslan ve Rükneddin'i öldürmüştür. Devleti tek başına baskı ve şiddetle idare etmeye başlayan Sadeddin Köpek, kendisinin Sultan I. Gıyaseddin'in oğlu olduğunu ve kendi annesine iftira içerikli inandırıcı olmayan bir hikâyeyle sultan soyundan geldiğini iddia ederek gerçek niyetini ortaya koymuştur. Sadeddin Köpek'in asıl amacı iktidarı ele geçirmektir. Sultan Gıyaseddin geç olsa da bu gerçeği anlamıştır. Bu defa Gıyaseddin kendilerine güvendiği beylerle Sadettin'e suikast düzenleterek onu öldürmüştür ve cesedini sarayın kale duvarına astırmıştır. Fakat iş işten geçmişti ve kudretli Sultan Alaaddin'in sağlam temeller üzerine oturttuğu devletin savunma anlayışını oğlu Gıyaseddin bozmuştu. Bütün bunlar sonun başlangıcı olmuş ve Türkiye Selçuklu Devleti bir daha eski gücüne ulaşamamıştır (Koca, 2010b, 80-90).

Sultan Gıyaseddin tahta geçeli henüz iki yıl olmuştu ve bu kısa sürede devlet çok büyük yaralar almış, düzen bozulmuş, Türkmen ve Ahiler küstürülmüştür. İktidar hırsı ve yanlış politikalar birkaç yıl sonra yaklaşık dört ay süren Babailer İsyanı adı verilen büyük bir Türkmen isyanına neden olmuştur. Bu isyan devlet bünyesinde büyük yaralar açmış, Moğol İstilasası için zemin oluşturmuştur (Koca, 2012, 32-34).

Babailer İsyanı Hakkında Değerlendirme

Birinci elden kaynaklarda ve bazı günümüz değerlendirmelerinde Babailer İsyanı hakkında; bu isyanın bir peygamberlik veya bir mehdilik iddiası taşıdığı, Babailiğin bir tarikat olduğu, Baba İshak'ın Şeyhi Baba İlyas'ın talimatıyla isyanı başlattığı, isyan önderlerinin Sünnilik dışı, Şii ve Batınî inançları olduğu gibi yaklaşımlar bulunmaktadır (İbni Bibi, 1996, 49-52; Abu'l Farac, 1945, 539-540; Köprülü, 1976, 208-209).

Baba İlyas'ın peygamberlik iddiası hakkında birinci elden kaynaklarda bazı ifadeler bulunmaktadır. Baba İlyas, 1240 yılında başlayan isyanın daha sonradan başlatıcısı olarak kabul edilmiştir. İlk önceleri Baba İshak'ın bu isyanın önderi olduğu zannedilmiştir. Dönemin kaynaklarından olan İbn-i Bibi Selçuknamesi'nde isyan detaylı olarak anlatılmıştır. Burada Baba İlyas'tan hiç bahsedilmemekte, Baba İshak'tan bahsedilmekte fakat Baba İshak, Baba İlyas gibi anlatılmaktadır. İsyanı başlatanların peygamberlik veya mehdilik iddiasında bulduklarından bahsedilmemiş ancak isyana katılanların Baba İlyas'ın öldürüldüğünü duyduklarında “ *Baba Allah'ın elçisidir.*” diye nara attıkları belirtilmiştir. İbn-i Bibi'nin Baba İlyas ile Baba İshak'ı karıştırdığı buradan anlaşılmaktadır. Konuyu anlatmaya başlarken “ *Sözüne güvenilir kimselerden duyduğuma göre*” diyerek tereddütle başlamıştır (İbni Bibi, 1996, 49-52). Yine dönemin ilk kaynaklarından Ebu'l Ferec tarihinde ise, “ *İhtiyar ve zahid bir Türkmen Amasya'da şöhret kazandı. Bu adamın adı Papa (Baba?) idi. Kendisine resul yani gönderilen adam (Peygamber) diyor ve hakikaten Allah'ın peygamberi olduğunu söyleyerek*

Muhammed'in yalancı olduğunu ve Peygamber olmadığını iddia ediyordu. Birçok Türkmenler ona inandılar. Çünkü kendisi gösterişler yapıyordu. Bu adam ihtiyar İshak namındaki müridini Roma diyarının hududu üzerindeki Hısn Mansur a gönderdi ve onun burada halkı kendi peygamberliğine inanmaya davet etmesini istedi." (Abu'l Farac, 1945, 539-540) ifadeleriyle isyandan bahsedilmiştir.

Fakat Baba İlyas'ın torunu Aşıkpaşa'nın oğlu olan Elvan Çelebi 1358-59 yıllarında yazdığı dönemin önemli kaynaklarından olan Menakıbu'l Kudsiyye adlı eserinde büyük dedesi hakkında ileri sürülen iddiaları kabul etmemiştir. O büyük dedesinin kendisi gibi büyük bir sünî âlim olduğunu Peygamberlik iddiasının büyük dedesinin toplumdaki nüfuzunu kırmak için hükümete yakın Amasya Çad kadısı Köre Kadı tarafından iftira edilerek civardaki bazı kadıların da onayıyla II. Gıyaseddin'e şikâyet edildiğini belirtmiştir (Elvan Çelebi, 2017:135).

Babai İsyânı önderlerinin Şii veya Batını dini inanışa sahip olduklarına dair iddiaya gelince; Dönemin en önemli kaynaklarından olan Eflaki Dede'nin Menakibü'l Arifin adlı eserinde " *Hacı Bektaş-ı Veli, Baba Resul'un has halifelerinden idi. Baba Resul Rum ülkesinde (Anadolu'da) zuhur etmişti. Bir topluluk, ona (Baba Resul'a) Baba Resulullah diyordu.*" (Eflaki, 1973, 370) şeklinde bir ifade bulunmaktadır. Yine Elvan Çelebi Menakibnamesinde, Hacı Bektaş'ın Baba İlyas'ın müridlerinden olduğu beyan edilmektedir. Hacı Bektaş'ın Sünni bir âlim olduğu da malum olduğundan Baba İlyas'ın batını veya Şii olduğu iddiaları tekrar düşünülmelidir. Babailer İsyânı ile ilgili müstakil bir eser yazan Ahmet Yaşar Ocak isyanın Şii-Batınî kaynaklı bir hareket olmadığını belirtmiştir (Ocak, 2011, 148-150).

Kırşehir Tarihi ile ilgili önemli araştırmaları olan Cevat Hakkı Tarım, Baba İlyas'ın Danişmendliler zamanında Kırşehir'de yaşadığını ve burada kadılık görevinde bulunduğunu belirtmiştir. Kadılık görevi yapan bir şahsiyetin dini ilimleri çok iyi bilmesi gerektiği gibi, kendisini resul ilan etmesi ve gösteriler yapması gibi iddiaların tekrar düşünülmesi gerekmektedir. Türkiye Selçuklu döneminde ise Baba İlyas'ın müridlerinin çoğalmasından tedirgin olan II. Gıyaseddin onu Kırşehir'den Amasya'ya sürgüne göndermiştir (Tarım, 1948, 25 ve 59).

Bir başka iddia ise Babailik diye bir tarikat olduğu iddiasıdır. Aşıkpaşazade Tarihi yazarı büyük dedesi Baba İlyas'ın Vefaiye Tarikatı'na bağlı olduğunu belirtmiştir (Aşıkpaşazade, 2013, 9). Vefaiye Tarikatı ise Bağdat'ta Ebu'l Vefa tarafından kurulmuş sünî kökenli bir tarikattir. Bu dönemde hem Bağdat hem de Anadolu'da Şia ya da Batınî hareketlerin etkisi görülmemiştir.

İsyânın seyrinde ise Baba İlyas'ın talimatıyla isyanın Baba İshak tarafından başlatıldığı ve yürütüldüğü düşüncesi vardır. Fakat yine Elvan Çelebi'nin eserine baktığımızda Baba İshak'ın Baba İlyas'ın emirlerini dinlemediği üç defa haber göndermesine rağmen kendi bildiğini yaptığı ve en sonunda Baba İlyas'ın ona beddua ettiği anlatılmıştır (Elvan Çelebi, 2017, 165-167). Buradan da isyan hareketinin Baba İlyas'ın kontrolünden çıktığı bir yağma ve talan vaziyetini aldığı anlaşılmaktadır.

Babailer İsyânının Siyasi ve Ekonomik Nedenleri

İbn-i Bibi isyanı anlatırken Babai taraftarların Sultan Gıyaseddin'i suçlayarak onun yaşam biçimini ve içkiye bağımlı olmasını eleştirerek, onun Allah'ın emrinden çıktığını, dört halifenin yolundan ayrıldığını beyan ederek halkı yanlış yönlendirdiklerini anlatmıştır (İbni Bibi, 1996, 50).

Elvan Çelebi'nin Menakıbü'l Kudsiyye adlı eserinde, Sultan Alaaddin'in çok sevildiği, yoldan şaşmış Gıyaseddin'in içine Şeytan girerek Sultan Alaaddin'i zehirleyerek tahta oturduğu, yöreye zalim ve taş yürekli, içleri kötülükle dolu yönetici ve kadıların atanarak bunların Türkmenlerin mallarına göz dikerek sindirme politikası güttükleri gibi olaylardan bahsedilerek isyanın sebeplerinden bazıları anlatılmıştır (Elvan Çelebi, 2017, 111-113). İsyana bazı yöneticilerin haksız yere Baba İshak'tan vergi istemeleri, onun vergi ödemeyi kabul etmemesi ve yöreye Türkmenleriyle ayaklanma çıkarmasıyla başlamıştır (Elvan Çelebi, 2017, 151-153).

Babailer isyanının lideri kabul edilen Baba İlyas ve müşidi Dede Garkın Sultan I. Alaaddin döneminde Sultan tarafından ziyaret edilmişler, Sultan onlara iltifatlar etmiş, gönülden desteklemiş, Dede Garkın'a on yedi köy bağışlamış ve Baba İlyas'ı ziyaretinde de onun sağ yanına oturarak hasbihal etmişlerdir (Elvan Çelebi, 2017: 53 ve s.107-111). Yörenin dini önderleri ve Türkmenler arasında Sultan Alaaddin'in müstesna bir yeri ve kıymeti bulunmaktaydı. Sultanın zehirlenerek öldürülmesi ve yerine geçen idarecilerin Türkmenleri dışlayıcı ve tahakküm altına alıcı, halktan uzak politikaları Türkmenler tarafından kabul edilmemiş ve tepkiyle karşılanmıştır. Bu olaylarla birlikte bazı yöneticilerin Türkmenlere karşı gerçekleştirdikleri o dönemdeki resmi tarihçilerin eserlerinde yer vermedikleri zulüm, baskı, işkence, hapsedme ve hatta öldürülme olayları Baba İshak'ın liderliğinde Türkmenlerin isyan etmelerini hazırlayan nedenleri oluşturmuştur (Bayram, 1979: 78).

Salim Koca isyanın sebeplerini, *“Bu ayaklanma, birçok yan faktörün yanı sıra politik ve ekonomik olmak üzere iki temel sebebe dayanmış gözükmektedir. Bu sebeplerden ilki, Türkiye Selçuklu sultanlarının, devletin kurucu ve temel unsuru olan Türkmenlere karşı izledikleri hatalı politikadır. İkincisi ise, Türkmenlerin, ayaklanmadan az önce Anadolu'da yaşamış oldukları ağır ekonomik sıkıntılarla ilgilidir.”* ifadeleriyle özetlemiştir (Koca, 2012: 12).

Babailer İsyanı hakkında müstakil bir eser yazan Ahmet Yaşar Ocak isyanın sebeplerini açıklarken *“Selçuklu hükümeti devlet işlerinde Türkmenlere sırt çevirerek özellikle İranlı unsurları tercih etmek suretiyle adeta şehirli Türklerin duygularını paylaşıyordu. Bürokrasideki yüksek kademeleri işgal eden İranlılar da Türkmenlere karşı iyi davranmıyorlardı.*

Öyle görünüyor ki, devletin ana demografik gücünü oluşturan Türkmenler, kendilerini kendi topraklarında ve kendi devletlerinin sınırları içinde “istenmeyen vatandaş” gibi hissediyorlar ve bunu hazmedemiyorlardı. İşte belki de özellikle bu hor görülme ve aşağılanma, başka bir ifadeyle bu sosyal çatışma, Türkmenlerin merkezi otoriteye karşı çıkmalarında en önemli faktörlerden birini oluşturmakta, belki de en başrolü oynamaktaydı.” şeklinde düşüncesini ifade etmiştir. (Ocak, 2011: 42).

Bütün bu açıklama ve araştırmalardan anlaşıldığı üzere Babailer isyanı peygamberlik iddiasıyla iktidarı ele geçirme hırsı ve hevesi olarak açıklanamayacak kadar ve bünyesinde

birçok siyasi ve ekonomik neden barındıran çok önemli bir toplumsal olaydır. 1240 yılında meydana gelmiş olan isyan Adıyaman dolaylarında başlamış, Maraş, Tokat, Amasya bölgelerinde yayılarak büyümüş, Kırşehir Malya ovasında durdurulmuştur. Kaynaklar Selçuklu Türkmen askerlerinin isyancılarla savaşmaktan çekindikleri, paralı Frank askerlerinin saldırmasıyla onların da saldırıya geçtiklerinden bahsetmişlerdir. İsyancılar Selçuklu askerleriyle yaptığı on bir mücadelede başarı sağlamışlar. Kırşehir Malya ovasında yenilerek katliama uğramışlardır. Baba İlyas bu mücadelelere katılmamış Amasya'da tutuklanarak idam edilmiş, Baba İshak ise Malya'da öldürülmüştür. İsyan başlangıcından bitimine kadar dört ay kadar sürmüştür (Ocak, 2011, 135-139).



Harita 2: Babailer İsyanının Seyir Haritası (Ocak, 2011: 279)

Baba İlyas'ın Ahi Evran ve Ahilikle Olan İlişkisi

Ahi Evran ve Ahilik teşkilatı mensupları Sultan Alaaddin'in öldürülmesi sonucu tahta oturan II. Gıyaseddin tarafından Babai Türkmenlerin maruz kaldığı baskı ve sindirme politikalarına maruz kalmışlardır. Sultan Alaaddin Ahilerin hamisi ve destekçisi olmuştur. Onun zamanında Ahiler Türkiye Selçuklu devletinin başta şehir merkezlerinde teşkilatlanarak en parlak dönemlerini yaşamışlardır. Sultanın zehirlenerek öldürülmesine Ahiler büyük tepki göstermişler, II. Gıyaseddin kendi sultanlığına karşı çıktıkları gerekçesiyle birçok Ahii ve Türkmen önderlerini hapse attırmıştır. Ahi Evran da bu dönemde Baba İlyas'la aynı zamanlarda tutuklanmış ve 1240-1245 arasında beş yıl hapis yatmıştır. II. Gıyaseddin'in Köseadağ Savaşında Moğollara mağlup olması sonrasında Ahiler, Moğollara karşı vatanlarını ve şehirlerini savunmuşlardır. Fakat Moğollar Ahileri istila ettikleri her şehirde katliama uğratmışlar, Ahi

Evran'ı doksan üç yaşında Kırşehir'de kendisiyle birlikte savaşan ahilerle birlikte şehit etmişlerdir (Bayram, 2012: 55).

Kırşehir Tarihi hakkında çok önemli araştırmalar yapan Cevat Hakkı Tarım, Baba İlyas'ın Kırşehir'de yaşadığını, burada kadılık yaptığını, müridlerinin çoğalmasından tedirgin olan II. Gıyaseddin'in Baba İlyas'ı Kırşehir'den Amasya'ya sürgüne gönderdiğini belirtmiştir. Tarım'ın ilginç bir iddiası da Ahilik Teşkilatını Kırşehir'de Baba İlyas'ın kurduğu hakkındaki düşüncesidir (Tarım, 1948: 59).

Halil İnalçık Ahi Evran ile Babailerin ilişkisini şöyle ifade etmiştir." *Türkiye Ahî Teşkilatının kurucusu Nasireddin Evren (Evran), 13. yüzyıl başlarında Bağdat'tan Anadolu'ya gelen bir grup ulema ve sûfî arasında idi. Bu âlimler, fütüvvet erbabının dostu I. Alâeddin Keykubad'ın (1221-1237) himayesi altında idiler. Oğlu II. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından zehirlenen Alâeddin'den sonra Nasireddin hapse atıldı. Şehirde en kalabalık işçi grubu debbağların şeyhi olan Nasireddin'in Babailerle ve Türkmenlerle yakınlığı vardı. Ahî Evren tasavvuf ve felsefe üzerinde eserleri olan bir âlimdir.*" (İnalçık, 2016:47).

Hacı Bektaş, Ahi Evran ve Horasan Türkmenleri hakkında çalışmaları olan araştırmacı yazar Baki Yaşa Altınok, elinde bulunan ve bazı bölümlerini 2004 yılında gerçekleştirilen I. Ahilik Araştırmaları Sempozyumu'nda sunduğu Ahi Evran'ın hayatının anlatıldığı Süleyman bin Alaüddeve b.Abdullah tarafından 1588 tarihinde kaleme alınmış olan Menâkıb-ı Ahi Evran'ı Veli adlı menâkıbnâme ile ilgili bildirisinde, Ahi Evran ile Baba İlyas'ın dost ve sırdaş olduğundan, II. Gıyaseddin döneminde sürgün ve baskılara maruz kaldıklarından bahsetmiştir (Altınok, 2004: 66-67);

Altınok bu bildirisinde; Alaeddin Keykubad'ın, 1237 yılında Ramazan bayramının üçüncü günü oğlu II. Keyhüsrev ve yandaşları tarafından düzenlenen bir suikast sonucu zehirlenerek öldürüldüğünü, Sultanın ölümünden sonra, İzzeddin Kılıçarslan yerine, II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in tahta çıkarılmasında yabancı unsurların önemli rol oynadığını belirtmiş, bu olaya Ahiler ve Türkmenlerin sert tepki gösterdiğini belirtmiştir. Vezir Sadeddin Köpek'in de kışkırtmasıyla Ahi ve Türkmenlere karşı yoğun bir sindirme hareketine başlayan II. Gıyaseddin Keyhüsrev, öncelikle büyük merkezlerin Ahi ve Türkmen liderleri konumunda olan Kırşehir'deki Baba İlyas'ı Amasya'nın Çat köyüne, Konya'da oturmakta olan Ahi Evran'ı Denizli'ye, Kırşehir İnaç köyünü yurt tutan Şeyh Ede Balı'yı bugünkü Kırıkkale iline bağlı bir ilçe olan Balışeyh'e, Kırşehir'de oturan Hacı Bektaş Veli'yi Suluca Karahöyük'e sürgün ederek göz hapsinde tuttuklarını anlatmıştır. Bu sırada Sivas'ta bulunan Hacı Bektaş'ın kardeşi Mustafa Menteş'in sürgünü reddedince, Keyhüsrev'in adamları tarafından tutuklanarak Moğol istilası sırasında şehit edildiğinden bahsederek, Baba İlyas'ın müridi Baba İshak Kefersudî ise tutuklama esnasında firar edip Adıyaman ve Maraş yöresi Türkmenleriyle tarihteki Babai isyanını örgütlediğini ve Menâkıbda bu olayların şöyle aktarıldığını belirtmiştir (Altınok, 2004: 66-67);

*Evrani bed bular gammazladılar
Denizli 'ye varuben yolladılar. (Menâkıb nr. 31)*

*Bir karyede eyleyüben bağıban
Yir yaruldı ne han kaldı hanüman. (Menâkıb nr. 32)*

*Neçe sırdaşun saldular gurbete
Adı İlyas idü hem gitti Çat'a. (Menâkıb nr. 33)*

*Bir hemdemi var key Kefersudî
Fırar idüb âlemi cenge kodı. (Menâkıb nr. 34)*

*Bir haldaşu dahi var idi Menteş
Evrân'a yâr olub hemi de sırdaş. (Menâkıb nr. 36)*

*Kırşehri 'de kopdı Sivas 'a gitti
Nice leşker ilen görklü cenk itdi. (Menâkıb nr. 37)*

*Şol karındaşun Öyük 'de kodı
Hacı Bekdeş idi kim erin adı. (Menâkıb nr. 38)*

*Gidem didi ol eri salmadılar
Her bir yanın yollarun bağladılar. (Menâkıb nr. 39)*

*Hem Ede Balu İnac 'ül Gülşehri
Ol hüma olmuşdı Evran 'ın yâri. (Menâkıb nr. 40)*

*Namına dirlerdi erin Balı Şeyh
Vardığı yire ad oldı Ballı Şeyh. (Menâkıb nr. 41) (Altınok, 2004, 66-67).*

II. Gıyaseddin döneminin resmi tarihçileri ve bazı yöneticilerinin propagandalarının etkisi ile bir yalancı peygamber, bir şarlatan olarak tanıtılan ve tarih boyunca da böyle bilinegelen Baba İlyas ve Baba İshak'ın dini ve tasavvufi görüşleri itibariyle de Ahi Evran ile aynı düşünce yapısında olduğu, Ahi Evran'ın ise Sünni, Şafii ve Eş'ari olduğu eserlerinden anlaşılmaktadır (Bayram, 1979: 78).

Bu ifadelerden ve menakıpnameden Ahi Evran, Hacı Bektaş, Şeyh Edebalı ve Baba İlyas'ın arasında sırdaşlık ve dostluk bulunduğu, aynı düşünce yapısına sahip oldukları, baskı ve sürgünlere maruz kaldıkları anlaşılmaktadır.

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Babailer isyanı peygamberlik iddiasıyla iktidarı ele geçirme hırsları ve hevesi olarak açıklanamayacak kadar ve bünyesinde birçok siyasi ve ekonomik neden barındıran çok önemli bir toplumsal olaydır. İsyanın lideri kabul edilen Baba İlyas hakkında ileri sürülen peygamberlik iddiası, çeşitli gösteriler yaparak halkı etkilemesi ve iktidarı ele geçirme heves ve hırsları, Baba İlyas'ın ve Babai mensuplarının Şii ve heteredoks bir din düşüncesine sahip oldukları iddiaları tartışmalı hususlardandır. Baba İlyas'ın peygamberlik iddiası ve iktidar hırsları ile devleti ele geçirme düşüncesinden ziyade isyanın farklı siyasi ve ekonomik sebeplerinin olduğu bu çalışmada açıklanmaya çalışılmıştır.

II. Gıyaseddin dönemi resmi tarihçilerinin eserleri vesilesiyle günümüze kadar gelen bilgiler doğrultusunda Babailer isyanının asıl nedenlerinden farklı bir şekilde yansıtıldığı anlaşılmaktadır. Bu isyan, devletin temel kurucu unsurları olan Türkmenlerin yanlış hükümet politikaları karşısında dışlanmalarına bir tepkidir. Yine bir Türkmen teşkilatı olan Ahilik teşkilatı da dönemin Türkmenlere karşı olan baskıcı ve sindirici politikalarından etkilenmiş, Ahi Evran ve birçok ahinin yıllarca tutsak edilip öldürülmelerine kadar bu süreç devam etmiştir. Ahi

Evran ile Baba İlyas'ın sırdaş ve dost oldukları, aynı baskılara maruz kaldıkları ve birbirlerine yakın ve sünmî eksende bir düşünce yapısına sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Siyasi, ekonomik veya dini birçok etmen olmasına rağmen, Babailer İsyânı'nın temel nedenlerini; Sultan I. Alaaddin Keykubat'ın II. Gıyaseddin veya emirleri tarafından zehirlenerek öldürülmesi, Sultan Alaaddin'in yerine tahta geçen II. Gıyaseddin'in devlet işlerini Vezir Sadeddin Köpek'e bırakarak zevk ve sefa peşinde koşması, Vezir Sadeddin Köpek'in diktatörce uygulamaları, Selçuklu Devleti bünyesinde görev yapan birçok önemli Türkmen beyinin katlettilmesi, yanlış ekonomik ve siyasi kararlar sonucu bölge Türkmenlerinin hem ağır vergilerle hem de siyasi baskılarla dışlanması ve Türkmen liderlerinin toplum üzerindeki etkilerinin kaldırılmak istenmesi olarak belirtebiliriz.

Babailer İsyânı, Baba İlyas ve Baba İshak'ın gerçek kimlikleri ve düşünceleri, bu kişilerin Ahi Evran ve Ahilerle ilişkileri hususlarında çok daha fazla kaynak ve kütüphane araştırmasına ihtiyaç bulunmaktadır. Ayrıca tarihsel olayların meydana geldiği dönemin siyasi, sosyal ve ekonomik özellikleri gibi birçok boyutu dikkate alınarak tarihsel zeminden kopulmadan irdelemesi ve yorumlanması gerekmektedir.

Kaynakça

- Akdağ, M. (1979), Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi- 1453-1558, (3. Baskı), Ankara: Tekin Yayınevi
- Altınok, B. Y. (2003). Hacı Bektaş Veli Hakkında Yazılmış Bir Menakıbnâme ve Bu Menakıbnâmede Belirtilen Anadolu'daki Alevi Ocakları. *Gazi Üniversitesi, Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (27), 177-194.
- Altınok, B. Y. (2004). Yeni Vesikalar Işığında Ahi Evran Velî İle Arkadaşlarının Sürgün ve Şehit Edilmesi. *I. Ahilik Araştırmaları Sempozyumu*, 12-13 Ekim, Kırşehir, 63-77.
- Aşıkpaşazade (2013).Tevarihi Al-i Osman Aşıkpaşazade Tarihi. (A. Kala Çev.). İstanbul: Kamer Yayınları.
- Bayram, M. (1979). Baba İshak Hareketinin Gerçek Sebebi ve Ahi Evren ile ilişkisi. *Diyanet Dergisi*, (18), 69-78.
- Bayram, M. (2012).*Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlana Mücadelesi*, Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları.
- Çelik, R.İ. (2014). Türkiye Selçukluları Zamanında Anadolu'da Ahilik Müessesesi, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara
- Eflaki, A. (1973). *Ariflerin Menkabeleri*. (T. Yazıcı, Çev.) İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- Elvan Çelebi, (2017).*Menakıbu'l-Kudsiyye*. (M. Tulum, Çev.) Konya: Çizgi Kitabevi.
- Gölpınarlı, A. (2011) *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları*, İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Akademik Yayınlar.
- Gölpınarlı, A.(1958). *Menakıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş'ı Veli*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Gregory A. F. (1945). *Abu'l Farac Tarihi*. (Ö. R. Doğrul, Çev.) Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İbn Bîbî. (1996). *El-Evamirü'l-Ala'ıye fi'l-Umuri'l-Ala'ıye (Selçuk-nâme)*. (M. Öztürk, Çev.) Ankara: Milli Kütüphane Başkanlığı Basımevi.
- İnalçık, H. (2016). *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Koca, S. (2010a). Türkiye Selçuklu Tarihine Damgasını Vuran Menfur Bir Cinayet: Sultan I. Alâeddin Keykubâd'ın Zehirlenmesi. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* , (27) , 347-369.
- Koca, S. (2010b). Sultan I. Alaeddin Keykubad'dan sonra Türkiye Selçuklu devleti idaresinde ortaya çıkan otorite zafiyeti ve Emir Sadettin Köpek'in Selçuklu saltanatını ele geçirme teşebbüsü. *Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, (7), 65-97.
- Koca, S. (2012). Dini İnançların ve Düşüncelerin Politik Amaçlarda Kullanılmasına Dair Selçuklu Devrinden İbret Verici Bir Örnek: Babailer Ayaklanması. *Gazi Türkiyat Dergisi*, (11), 11-38.
- Köprülü, F. (1976). *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Ocak, A.Y. (2011). *Babailer İsyanı Aleviliğın Tarihsel Altyapısı*, Dergâh Yayınları, 72, Ekim.

Tarım, C. H. (1948). *Tarihte Kırşehir-Gölşehir*, İstanbul: Yeniçağ Matbaası.

Turan, O. (1965). *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, (8. Basım), İstanbul. Ötüken Neşriyat

Turan, O.(1971). *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu.

Alıntı/Citation: Aşlamacıer. A. (2022). İslam Medeniyetinde Eğitim Felsefesi'nin İmkânı.
Kadim Akademi SBD, C. 6, S. 1, s. 75-79

DOI Numarası/DOI Number: <http://doi.org/10.55805/kadimsbd.1137270>
Makale Türü / Article Type: *Kitap Tanıtımı*

Yazı Gönderim Tarihi / Acceptance Date: 28.06.2022
Yazı Kabul Tarihi / Sending Date: 29.06.2022

İSLAM MEDENİYETİNDE EĞİTİM FELSEFESİ'NİN İMKANI

Abdurrahman AŞLAMACİER*

Şakir Gözütok, İslam Medeniyetinde Eğitim Felsefesi,
(İstanbul, 2019, Ensar Neşriyat), 302 s.)

Şakir Gözütok, 1976 yılında Artvin Öğretmen Lisesi'nden, 1980 yılında ise Van Eğitim Enstitüsü'nden mezun olmuştur. 1988 yılında da Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirmiştir. Böylece Şakir Gözütok'un akademik serüveni, yani hem eğitimci hem de İlahiyat mezunu olması, "İslam Medeniyetinde Eğitim Felsefesi" terkiğine sahip bu eserini, interdisipliner bir bağlamda inşa etmesine imkân vermiştir.

Eserini, girişi takip eden beş bölüm ve bir sonuçla kaleme alan Gözütok ilk olarak, ileriki bölümlerde de ayrıntılı bir şekilde ele alacağı 'felsefe' kavramından ne anladığını izaha girişir: Antik Yunan zihniyetinin inşa ettiği felsefi anlayışa karşılık, İslami bir tanımlamayı tercih eder. Nitekim Gözütok'a göre Antik Yunan medeniyetinin ortaya koyduğu felsefe kavramını, İslam medeniyetinde aramak abesle iştigal etmektir. (s. 14)

Yazara göre İslam'ın felsefi anlayışını (bir tür dünya görüşü) inşa eden temel kaynak Kur'an-ı Kerim'dir. Dolayısıyla bu zeminde, akıl merkezli bir inşadan çok vahiy merkezli bir inşa söz konusudur. Bu da aslında felsefe kavramının yerine "hikmet" kavramını kullanmanın gerekli olduğuna değinir. Ancak Gözütok, iki farklı zihin dünyasına sahip olan bu

* Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri ABD, YL Öğrencisi, asur-abdurrahman@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0001-7251-1668.

medeniyetlerin kullandıkları kavramların (felsefe/hikmet) birbirlerini tam manada karşılamadığını dile getirir. Bu yüzden yazar, 'felsefe' kavramına İslami bir anlam ve içerikle yeniden inşa etmektedir. Çünkü medeniyetlerce açığa çıkan farklı anlamlar ve günümüzdeki yaygın kullanılan "felsefe" kavramına modern ve seküler bir bakış açısıyla bakmamızı sağlamaktadır.

Gözütok'un bu eserinde ön plana çıkan temel problemin, günümüz mevcut Din Eğitimi bilimi ve pratiklerine alternatif bir zemin arayışı olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda İslam medeniyetinde şekillenen bir eğitim felsefesi var mıdır, 14 asrı aşkın bir geçmişe sahip olan İslam dünyasında İslami eğitim felsefesinden bahsedilebilir mi, yahut böyle bir felsefe mümkün müdür gibi sorulara cevap aramaktadır. Günümüzde din felsefesiyle ilgilenen akademik çevrede kabul gören yaygın anlayışa göre, İslam dünyasının din eğitimi alanındaki felsefi çalışmaları Halife Mansur döneminde yapılan tercümelemler ile başlamaktadır. Bu durumda yazar şu soruyu sormaktadır: Peygamber döneminden Halife Mansur'a kadar bir eğitim anlayışı geliştirilmemiş midir? Yazarın açıktan ifade ettiği bu vb. sorular, kitabın temel problemini ortaya koymaktadır. Kanaatimizce bu sorularla yazar, Din Eğitimi bilimi felsefesi gibi günümüz açısından henüz değinilmemiş ve sistemleştirilmemiş bir alana vurgu yapmaktadır.

Din eğitimi felsefesinin inşası gibi temel bir amacı olan bu eserin giriş bölümünde yazar, ele aldığı eğitim kavramının birden fazla disiplin ile ilişkisi olduğunu savunur. Bunların en başında felsefe gelir. Dolayısıyla yazar, bu iki farklı disiplini açıklamakla işe başlamaktadır. Eğitim felsefesi, her ne kadar iki farklı disiplinin ortak alanı olsa ve günümüzde bir bilim dalı olarak incelense de (s. 17) yazar, eğitim felsefesinin ne olduğu, sınırlarının nerede başlayıp bittiği ve konunun net ve keskin çizgilerle belirlenmemiş olduğunu dile getirir (s. 23).

Yazar, felsefe ve eğitim felsefesinin anlamı, bu alanların konuları ve dinin eğitim ile ilişki yönlerini ele alır. Bu çerçevede Gözütok, felsefenin etimolojik yapısından bahsederek felsefenin eski Yunancada 'fileo-sophia' yani bilgelik sevgisi veya bilginin peşinden koşmak şeklinde tercüme edilen felsefenin, doğru biçimde nasıl yaşanacağı? hayatın gayesi ne olduğu? insanın evrendeki yerinin tam olarak neresi olduğu? gibi soruları sorar. Sonrasında filozofların felsefe tanımlarına yer verir. Ardından felsefe ile eğitim felsefesinin konularını tanıtmaya çalışır. Buradaki temel vurgusu, felsefenin sorduğu bu soruların insan aklı muvacehesinde cevaplandırıldığıdır. Bununla birlikte yazarın temel hedefi, felsefe ile din ve eğitim felsefesi ile din eğitimi arasında organik bir bağ kurmaya çalışmaktır (s. 27). O'na göre bu bağ kurmak için dini metinlerin iyi anlaşılması ve uygulanması gerekmektedir. Kuran-ı Kerimin ayetlerinin ve peygamberin sünnetinin İslam dünyasında tevarüs eden ve aynı zamanda ilmi geleneğin

taşıyıcıları olan tefsir, hadis, fıkıh, kalam ve tasavvuf gibi ilimlerin din eğitime referans kaynağı olabileceğini savunur. Gözütok, İslam düşünce yapısı ve uygulamasını sağlayan bütün bu ilimlerin bir yönüyle Din Eğitimi alanına bir katkısı olduğunu savunur.

İkinci bölümde yazar, 'İslam Eğitim Felsefesi'nin imkânlarını tartışarak temel çerçeveyi ortaya koymaya çalışır. Bu hedefine rağmen yazarın, özellikle Felsefe kavramının kökeni ve anlamı hakkında açıklamalar yaparak, bazı tekrarlara düşmüş görülmektedir.

Gözütok, günümüz din eğitimcilerin çoğunun, Batı paradigmasından hareketle bir din eğitimi felsefesi yapmayı tercih ettiğini söyleyerek, bu yönelimin eksik olduğunu ifade eder. Yazar iddia ettiği bu eksikliği telafi etmek için, İslam dünyasındaki filozofların eğitimle ilgili kaleme aldığı metinlerin incelenebileceğini; buralardan İslami temellere uyumlu bir eğitim felsefesi anlayışının açığa çıkarılabileceğini dile getirir. Nihayet Gözütok, İslam medeniyetinde var olan eğitim anlayışının özgünlüğünü başka bir felsefi anlayışla izah etmenin pek mümkün olmadığına vurgu yapar. Çünkü İslam ne felsefe ne bir insan aklının mahsulüdür (s. 45).

Gözütok, felsefe kavramına ilk dönem İslam dünyasında rastlanılmadığını ve bunun da gayet tabii olduğunu düşünür. Böylece yazar mevcut din eğitimi anlayışlarına alternatif olacak ve bizzat İslam geleneğinden beslenen bir felsefi anlayışın peşine düşer. Bu çerçevede İslam düşünce tarihinde yetişen düşünürlerin fikirlerinden örnekler vererek söz konusu felsefi anlayışın teorik zeminini ve İslam düşünce geleneğinde şekillenen eğitim pratiklerini birleştirerek bir kompozisyon oluşturmaya çalışır. Yazarın yapmak istediği, 'İslami Eğitim Anlayışı', "İslam Düşüncesinin Eğitim Boyutu" ya da "İslam Kültürünün Eğitim Yaklaşımı" gibi isimlerle adlandırmak değil, günümüzde anlaşılacağı biçimde 'İslam Eğitim Felsefesi' adıyla isimlendirilmesinin, daha açık bir ifade olacağını savunur.

Gözütok, kitabın üçüncü bölümünde İslam eğitim felsefesinin/anlayışının temel unsurlarını yedi başlıkta inceler. Bunlar; Allah, varlık, insan, alem, hikmet, bilgi, ilimdir. Yazar, bu kavramları incelerken her türlü anlayış ve bilginin temeline, Allah'ın indirmiş olduğu vahiyi ve Hz. Peygamberin sünnetini koyar. Aynı zamanda İslam dünyasında bu konularla ilgilenen İslam filozoflarının düşüncelerine de yer vererek İslam'ın özünde var olan eğitim anlayışlarının teorik çerçevesini sunar.

Kitabın dördüncü bölümünde İslami eğitim anlayışının uygulama boyutunu yani İslam eğitim felsefesinin pratiğini ele alır. İslam'ın temel amacı insanın dünya ve Ahiret mutluluğunu sağlamaktır. Bu hedefi gerçekleştirmek için İslam, insanı eğitip Allah'ın razı olacağı bir konuma getirilmesini talep eder. İnsanların bilgi ve malumat noktasında aynı olamayacağına değinen

Gözütok, eğitimde bir bilen ve bilmeyenin olacağını söyler. İnsanlar bilgi ve ilim hakkında eşit olmadıklarına göre (Yusuf Süresi 76), burada bilenlere önemli işler düşmektedir. Şüphesiz bilenler ulemadan yani öğretmenlerden ve öğrenmeyi talep eden öğrencilerden oluşacaktır (s. 116). Kitaptan alıntıladığımız bu cümleye daha dikkatli baktığımızda öğrenmeyi talep eden öğrencilerin bilenler ile aynı yerde olduğu şeklinde bir anlam çıkmaktadır. Kanaatimizce Gözütok'un bu cümlesinde kastettiği şudur; 'Şüphesiz bilenler ulemadan yani öğretmenlere, bilmeyenler ise öğrenmeyi talep eden öğrencilerden oluşmaktadır' Yazar, İslam geleneğinde öğrenci öğretmen ilişkisi, öğretmenin ahlaki özellikleri, mesleki özellikleri, ders işleniş biçimi gibi konuları, belirli başlıklar altında olgusal olarak ele alır. Yazar, İslami eğitimin pratik yönünü işlerken bu konuyu peygamber ile başlatarak aslında eğitimin pratik yönünün ne kadar geriye dayandığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hulefa'yı Raşid'in döneminde gelişen eğitim politikalarına da değinir. Özellikle Hz. Ömer döneminde yapılan fetihlerle birlikte zenginleşen İslam dünyası, fetihlerin de getirdiği sosyokültürel çerçeve sayesinde eğitim alanında kurumsallaşma aşamasına hızlı bir geçiş yapıldığını, devamında Hz. Osman ve Hz. Ali dönemindeki iç karışıklıkların, eğitim alanındaki politikaları sekteye uğrattığını ifade eder. Emeviler dönemindeki eğitim politikaları ise Hz. Ömer'in dönemindekilerle paralellik göstermektedir. Gözütok'un aktardığına göre İslam dünyasında genişleyen sınırlar ile birlikte farklı kültürden öğrencilerin bir arada eğitim görmektedir (s. 171). Bu durum eğitim politikalarında bir farklılığa sebep olmamıştır. Müslüman devletlerin eğitim politikalarını birbirinin devamı şeklinde görülebileceğini savunan Gözütok ister Osmanlı döneminde ister Timurlular döneminde ortaya konan eğitim politikalarının birbirinden keskin bir biçimde ayrılmadığından söz eder. Buna birkaç örnek olarak da Bursalı Kadızade, Uluğ Bey'in hocasıyken, onun talebeleri Ali Kuşçu ve Fethullah Şirvani başta olmak üzere Timur'un devletinde eğitim ve öğretim faaliyetlerinde bulunduğunu verir (s. 200).

Gözütok, İslam eğitim felsefesinin teorik ve pratik yönünü işlediği bölümlerden sonra beşinci bölümde konunun metodolojisini vermeye çalışır. Bunu da İslam eğitim felsefesine kaynaklık eden, Kuran ve sünnet ile inşa etmeye çalışır. Gazali gibi İslam eğitim kurumlarında görev yapmış alimlerin kitaplarından yahut İslam medeniyetine içkin olan ve aynı zamanda ilmi geleneğin taşıyıcısı olan kurumları da örnek gösterir.

Yazar, altıncı bölümde ise İslam eğitim felsefesinin sosyal yönüne vurgu yapmaktadır. Bu sosyal yönü inşa etmek için yeni nesil ile bir önceki nesli kaynaştırmanın, İslam medeniyetinin oluşturduğu değerler ve ahlaki formların nesilden nesile aktarmanın en iyi yönü olduğunu vurgular.

Sonuç olarak eğitim felsefesini konu edinen klasik eserlere bakacak olursak, eğitim felsefesinin inşasında tıpkı felsefenin teorik ve pratik yönlerinin olması gerektiği gibi eğitim felsefesinin de teorik ve pratik boyutu olduğu görülür.¹ Gözütok, İslam eğitim felsefesinin teorik boyutunu konu edinen ontolojik ve epistemolojik düzlemini, pratik boyutunu konu edinen etik ve politik yönünü incelediği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Gözütok, teorik boyutunu konuşurken Allah, varlık, insan, alem ve hikmet kavramlarının İslam eğitim felsefesinin ontolojik boyutunu, bilgi ve ilim başlıklarını konuşurken ise epistemolojik boyutunu konuşur. Eğitim ve öğretimde ideolojik fikirlerin öğretilmesinde bir eğitim ve öğretim sunarken aslında İslam eğitim felsefesinin etik boyutunu, toplumun sosyokültürel boyutunu işlerken ise politik boyutu konuşmaktadır. Gözütok bu bağlamda İslam eğitim felsefesinin imkanına örneklik teşkil ettiği doneler klasik eğitim felsefesi yaklaşımlarından Spiritüalist yaklaşımı çağrıştırmaktadır. 'Bu yaklaşım gerek Hıristiyan gerek Musevi ve gerekse İslam dünyasında medeniyeti belirleyen en temel unsur ya da disiplinin din olduğu bir dönemde gündeme gelen felsefi ve pedagojik yaklaşımı ifade eder.' Bu çerçevede Gözütok, İslam eğitim felsefesinin inşasına katkıda bulunmuş olmaktadır.²

Kaynakça

Cevizci, Ahmet. *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 7. Basım, 2019.

¹ Ahmet Cevizci, *Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 13.

² Cevizci, *Eğitim Felsefesi*, 62.