



Muş Alparslan Üniversitesi

MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ / MUŞ ALPARSLAN UNIVERSITY

www.alparslan.edu.tr

ISSN :
Cilt / Volume : 1
Sayı / Issue : 1
Ay / Month : Temmuz / July
Yıl / Year : 2023
Mevsim / Season : Yaz / Summer

ORAFAM JOURNAL

ORTADOĞU ve AFRIKA

ARAŞTIRMA ve UYGULAMA

MERKEZİ DERGİSİ

MIDDLE EAST and AFRICA

RESEARCH CENTER JOURNAL

VOLUME 1, ISSUE 1 – JULY 2023
CİLT 1, SAYI 1 - TEMMUZ 2023

Editör / Editor

Prof. Dr. Sabit Duman

Muş Alparslan Üniversitesi / Muş

Yalın Dili / Publication Language
Türkçe / English

Yabancı Dil Editörü (İng)
Dr. Öğr. Üyesi Eda Yuca
Muş Alparslan Üniversitesi / Muş

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/orafam>

Adres: Muş Alparslan Üniveristesi, Fen Edebiyat Fakültesi / Tarih Bölümü
Muş /Merkez

*Uyarı 1. Bu dergide yer alan makalelerdeki görüşler, bu görüşlerden doğabilecek hukuki ve cezai sorumluluklar, varsa yazım eksiklikleri ve hataları makale sahiplerine ait olup **ORAFAM JOURNAL** dergisini bağlamaz.*

*Uyarı 2. Dergide yayımlanan eserlerin **teelif hakları** yazarlarına aittir. Bu nedenle **ORAFAM JOURNAL** eserini yayımladığı yazara ücret ödemez. Yazardan izin alınmadan eserin çoğaltılması, basılması veya ticari amaçlar için kullanılması yasaktır. Lütfen yazar ile iletişime geçmek için iletişim bilgilerinin yer aldığı eserin ilk sayfasına bakınız.*



Baş Editör

Prof. Dr. Sabit DUMAN
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ

Editör Yardımcıları

Dr. Öğr. Üyesi Gülbin FIRAT ONAT
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ

Doç. Dr. Serhat Aras TUNA
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ

Alan Editörleri

Doç. Dr. Mustafa ŞAHİNER
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ

Dr. Öğr. Üyesi Abdulkerim BİNGÖL
HAKKARİ ÜNİVERSİTESİ

Dr. Öğr. Üyesi Ali Suat GÖZCÜ
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ

Doç. Dr. Bilal ALTAN
ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ

Dr. Öğr. Üyesi Suna ALTAN
İĞDIR ÜNİVERSİTESİ

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin BAYRAM
AĞRI İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ

Dil Editörleri

Doç. Dr. Yegane ÇAĞLAYAN
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ

Doç. Dr. Muhammet YÜCEL
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ

Doç. Dr. Mehmet SALMAZZEM
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ

Dr. Öğr. Üyesi Eda YUCA
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Abdullah Kıran, Muş Alparslan Üniversitesi, Türkiye,
a.kiran@alparslan.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet Özden, Hacettepe Üniversitesi, Türkiye,
memetozden@yahoo.com

Prof. Dr. Saime Yüceer, Uludağ Üniversitesi, Türkiye,
syuceer@uludag.edu.tr

Prof. Dr. Nergiz Ahundova, Azerbaycan, nargiz070859@gmail.com

Prof. Dr. Prigarin Alexandr, Russian State Humanitarian University,
Rusya, prigarin.alexand@gmail.com

Prof. Dr. Şarika G. Berber, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, sarika.
berber@hbv.edu.tr

Prof. Dr. Temuçin Faik Ertan, Ankara Üniversitesi, Türkiye,
tfertan@ankara.edu.tr

Prof. Dr. Yahya Başkan, İnönü Üniversitesi, Türkiye,
yahya.baskan@inonu.edu.tr

Prof.Dr. Yadgar Rasool Hamad Ameen, Soran University, Irak, yadgar.
ameen@soran.edu.iq

Doç. Dr. Gökhan Bozbaş, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye

Doç. Dr. Göknur Akçadağ, Nişantaşı Üniversitesi, Türkiye,
goknur.akcadag@nisantasi.edu.tr

Doç. Dr. Mehmet Özalper, Muş Alparslan Üniversitesi, Türkiye,
m.ozalper@alparslan.edu.tr

Doç. Dr. Hasan Taşkiran, Bitlis Eren Üniversitesi, Türkiye,
htaskiran@beu.edu.tr.

Doç. Dr. İrşad Sami Yuca, Muş Alparslan Üniversitesi, Türkiye,
s.yuca@alparslan.edu.tr

Doç. Dr. Mehmet Emin Purçak, Muş Alparslan Üniversitesi, Türkiye,
me.purcak@alparslan.edu.tr

Doç. Dr. Natalya P. Bevzyuk , Odesa İ. İ. Mechnykov National University,
Ukranya, bern_bevzuk@ukr.net

Dr. Hannah Muzee, University of Yaoundé II, Kamerun,
muzhann2002@gmail.com

Dr. Ibrahim Ousseini Issa, Djibo Hamani Tahoua Ünivetsite, Nijer,
ibrahim.ousseini-issa@etu.univ-cotedazur.fr

Dr. Minga Mbweck Kongo, University of Cape Town, Güney Afrika,
kongominga@yahoo.ca

Dr. Smphiwe Tsawu, University of Cape Town, Güney Afrika,
stsawutshawe@gmail.com

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Orhan Yazıcı, İnönü Üniversitesi, Türkiye.

Doç. Dr. Alparslan Öztürkçi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi.

Doç. Dr. Ahmet İlyas, Harran Üniversitesi Türkiye.

Doç. Dr. Canser Kardaş, Muş Alparslan Üniversitesi, Türkiye.

Doç. Dr. Mehmet Salmazzem, Muş Alparslan Üniversitesi, Türkiye.

Dr. Erdal Çiftçi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye.

Dr. Elçin Neciyev, Muş Alparslan Üniversitesi, Türkiye.

Dr. Esra Çıplak, Muş Alparslan Üniversitesi, Türkiye.

Dr. Hüseyin Erkan Bedirhanoğlu, Muş Alparslan Üniversitesi, Türkiye.

Dr. Suna Altan, Iğdır Üniversitesi, Türkiye.

Dr. Zafer Çil, Muş Alparslan Üniversitesi, Türkiye.

İletişim Bilgileri

Editör

Prof. Dr. Sabit Duman
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ
sabit.duman@alparslan.edu.tr

Editör Yardımcısı

Doç. Dr. Serhat Aras TUNA
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ
s.bingul@alparslan.edu.tr

Editör Yardımcısı

Dr. Öğr. Üyesi Gülbin FIRAT ONAT
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ
g.firat@alparslan.edu.tr

Hakemler - Referees

VOLUME 1, ISSUE 1 – JULY 2023

CİLT 1, SAYI 1 - TEMMUZ 2023

(Sayı Hakem Kurulu/ Issue Referee Board)

Alpaslan ÖZTÜRKÇİ, Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Mehmet Rezan EKİNCİ, Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi
Ahmet İLYAS, Doç. Dr., Harran Üniversitesi
Osman KARLANGIÇ, Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi
Hakan AKKÖZ, Dr. MEB
Fatma Nur ŞENGÜL, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Aydın Üniversitesi
Ali Ülvi ÖZBEY Doç. Dr., Bitlis Eren Üniversitesi
Cavid QASIMOV, Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Namıg MUSALI, Prof. Dr., Kastamonu Üniversitesi
Nesim SÖNMEZ Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Ayhan YILDIZ, Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

1. Meşrutiyet ve Mütareke Dönemleri Cemiyet Yapılanmalarında Babanlar/Babanzadeler.....1
Babans/Babanzades in Society Structures in the Constitutional and Army Periods

Bilal Altan

2. Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'de Din ve Toplum.....20
Religion and Society in Shaykh al-Islam Mustafa Sabri Efendi

Kayhan Bayram

3. К вопросу Изучения в России Средневековой Истории Северной Африки33
Kuzey Afrika'nın Orta Çağ Tarihi Üzerine Rusya'da Yapılan Çalışmalar

Yegane Çağlayan

4. Mevlana Celaleddin-i Rûmî ve Molla Ahmed-i Cezerî 'nin Şiirlerinde Visal ve Hicran
Düalizmi.....52

Mevlana Celaleddin-i Rûmî and Molla Ahmed-i Cezeri Visal and Hicran Dualism in His Poems

Nevzat Eminoğlu; Merve Çiftçi

5. Arkeoloji ve Misyonerlik: On Dokuzuncu Yüzyıl Kudüsünde İngiliz Varlığı.....70
Archeology and Mission: The British Presence in Nineteenth-Century Jerusalem

Celal Öney



ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0194-3516>

Eser Geçmişi / Article Past:

Başvuruda bulundu.
Applied

Kabul edildi.
Accepted

04/04/2023

26/05/2023



Araştırma Makalesi

DOI: <http://dx.doi.org/>

Research Paper

Meşrutiyet ve Mütareke Dönemleri Cemiyet Yapılanmalarında Babanlar/Babanzadeler

Babans/Babanzades in Society Structures in the Constitutional and Army Periods

Öz

23 Temmuz 1908'de ilan edilen II. Meşrutiyet'le birlikte görece bir hürriyet ortamı kendini hissettirmiştir. Bu hürriyet ortamında Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslüman tebaasının çok sayıda dernek ve cemiyet oluşumuna dâhil oldukları görülmektedir. XX. yüzyılın ilk çeyreğinde Babanların/Babanzadelerin de yer aldığı etkin Kürd aile fertleri öncülüğünde Kürd cemiyet yapılanmaları sürecine tanık olunmaktadır. XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın ilk çeyreğinde Babanların en etkin oldukları cemiyetler; İttihat ve Terakki Cemiyeti, Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti ile Kürdistan Teali Cemiyetidir. Yasal statüdeki Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti ile Kürdistan Teali Cemiyeti Kürd cemiyetleri içerisinde ön plana çıkanlardır. Osmanlı Devleti'nin devamını sağlamayı amaçlayan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin oluşumunda Babanlar arasında kimse yoktu. Ancak Babanlar, sonradan genişleyen ve büyüyen cemiyette, cemiyetin teşekkül amacına uygun faaliyet içinde olmuşlardır. Babanlar, II. Meşrutiyet Dönemi yapılanması Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti ile Mütareke Dönemi yapılanması Kürdistan Teali Cemiyetinde ise diğer önde gelen Kürd aileleri ile birlikte kurucu bir rol üstlenmişlerdir. Babanlar, tüm bu mezkûr cemiyetlerde genel olarak Osmanlılık ideolojisi etrafında bir duruş sergilemişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Baban Emirliği, Babanlar, İttihat ve Terakki Cemiyeti, Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti, Kürdistan Teali Cemiyeti.

Abstract

The Second Constitutional was declared on July 23, 1908. With the Second Constitutional Monarchy, an atmosphere of relative freedom made itself felt. In this environment of freedom, it is seen that the Muslim subjects of the Ottoman Empire were involved in the formation of many associations and societies. In the first quarter of the XX. century, the process of Kurdish community

Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) Lisans ile lisanslanmıştır.

ORAFAM Journal - Muş Alparslan Üniversitesi Ortadoğu ve Afrika Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, lisanslama politikası ile telif hakkının ve kullanıcı haklarının açık olmasını sağlar. Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlar. / ORAFAM Journal - Muş Alparslan University Middle East and African Research Center Journal ensures that copyright and user rights are open with its licensing policy.

restructuring is witnessed under the leadership of active Kurdish family members, including Babans/Babanzades. The end of the XIX. century and the beginning of the XX. Century The societies in which Babans were most active in the first quarter of the century; The Committee of Union and Progress, the Society of Kurdish Solidarity and Progress, and the Kurdistan Forward Society. The Kurdish Solidarity and Progress Society and the Kurdistan Forward Society, which have legal status, are the prominent ones among the Kurdish societies. Among the Babans, there was no one in the formation of the Committee of Union and Progress, which aimed to ensure the continuation of the Ottoman Empire. However, in the society that expanded and grew later, they were in action in accordance with the purpose of the formation of the society. Babans, in the II. Constitutional Period organization, the Kurdish Association of Progress and Progress, and the Armistice Period organization, the Kurdistan Forward Society, along with other prominent Kurdish families, assumed a founding role. In all these societies, the Babans generally took a stance around the ideology of Ottomanism.

Key Words: Baban Emirate, Babans, Union and Progress Society, Kurdish Solidarity and Progress Society, Kurdistan Forward Society.

Giriş

1514 yılında Safevî Devleti ile yapılan Çaldıran Savaşı'ndan sonra emirlik, beylik, hanedanlık statüsündeki Kürd teşekkülleri Osmanlı hâkimiyetini kabul etmişlerdir. Osmanlı Devleti'nin Doğu siyasetinde I. Selim'e danışmanlık yapan İdris-i Bidlisî, Kürd teşekküllerinin Osmanlı hâkimiyetini kabul etmelerinde büyük bir rol oynamıştır. İdris-i Bidlisî marifeti ile Osmanlı hâkimiyetini kabul eden emirliklerden biri Babanlardır.¹

Osmanlı Devleti yöneticileri Kürd teşekküllerini bir bütün olarak pasifleştirmektense, onları özerk bir statüde tutarak devamlarını temin etmiştir. Baban Emirliği, Osmanlı Devleti bünyesinde özerk bir statü kazanan teşekküllerdendir. XIX. yüzyılın ikinci yarısının başlarına kadar mevcut yapısını devam ettiren Baban Emirliği, Osmanlı Devleti'nin takip ettiği merkezileştirme politikaları doğrultusunda sonlandırılmıştır. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Baban Emirliği'ne mensup fertler diğer bir deyişle Babanlar, başkent İstanbul'a gelerek Osmanlı bürokrasisinde mühim mevkiler edindikleri ve özellikle kimi teşekküllerde yer aldıkları bir süreci yaşamışlardır. Bu süreçte Babanların hangi cemiyet yapılanmalarında rol aldığı, nasıl bir yol takip ettikleri önem arz etmektedir.

Babanlar, II. Abdülhamid'e muhalif bir teşekkül olarak ortaya çıkan İttihat ve Terakki Cemiyetinin yanı sıra; hilafet ve padişahlık makamına Kürdlerin bağlılığını, Osmanlılık hassasiyetini, Kürdlerin eğitim ve diğer sektörlerde gelişimini önceleyen Kürd Teavün ve Terakki Cemiyetinde rol almışlardır. Babanların rol aldıkları bir diğer önemli teşekkül, kültürel taleplerin dışına çıkarak diplomatik ilişkileri ve faaliyetleri ile zamanla politik bir hüviyet kazanan Kürdistan Teali Cemiyetidir. Babanların mezkûr cemiyetlerdeki üye fertlerine ve bu fertlerin cemiyetlerdeki rollerine, sahip oldukları düşüncelere yer vermek

1 Nazmi Sevgen, "Kürtler", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, 3/7 (1968), s. 57-61

bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır.

Tarihsel araştırma yöntemiyle birlikte doküman inceleme usulünün kullanıldığı bu çalışmada, arşiv kaynakları, dönem gazeteleri, döneme tanıklık edenlerin hatıratları ile diğer telif-tetkik eserlerden yararlanılmıştır.

Baban Emirliği ve Babanların Kökeni

Irak'ın Süleymaniye bölgesinde yerleşik ve köklü bir aile olan Babanlar veya Babanzadelerin bu unvanı, Irak'ın kuzeyinde hâkimiyet kurmuş olan Kürd Emirliği/Kürd Hanedanlığı Babanlardan gelmektedir.² Merge (Merce) Hükümdarı Kake Şeyh'in oğlu Faki/Fakih Ahmed³ Baban Emirliği'nin kurucularındandır.⁴ Hatta İran'ın Pişdar bölgesinden olan Faki Ahmed, Baban Emirliği'nin ilk yöneticisi kabul edilmektedir.⁵ Ahmed Cevdet, Baban Ocaklığı'nı ortaya çıkarmanın Faki Ahmed olduğunu ileri sürmektedir.⁶ Muhammed Emin Zeki Beg, XVIII. yüzyılın başlarında Şarbajêr bölgesinde Faki Ahmed'in torunu olan ve Baba Süleyman lakabı ile tanınan Süleyman Bey tarafından Kürd Baban aşiretinin kurulduğunu belirtir.⁷ McDowal'ın "Modern Kürt Tarihi" isimli eserinde, Baba Süleyman'ın aşireti kurarak ismini verdiği belirtilmektedir.⁸ Nitekim emirliğin gerçek kurucusu olarak Baba Süleyman kabul edilmektedir.⁹

Faki Ahmed, kardeşi Hıdır ile birlikte Belbas aşiretinin baskıları sonucunda Pişdar'dan İstanbul'a gitmiştir. Burada Osmanlı ordusuna katılan Faki Ahmed'e, Osmanlı Devleti'ndeki hizmetleri karşılığında Darişmane köyü¹⁰ ile çevresi verilmiştir. Faki Ahmed, bir süre sonra Pişdar'a geri dönmüş, Belbas aşiretini kendi egemenliği altına alarak nüfuzunu genişletmiş ve Pişdar'ın tümünü ele geçirmiştir. Eşi Keyğa'dan¹¹ Han Budak isminde bir erkek çocuğu olmuştur. Han Budak, babasından sonra emirliğin sınırlarını genişleterek Mavet ve Serdeşt dışında, İran'daki Bana nahiyesi ve yakınında bulunan tüm köyleri İhtiyareddin ailesinden

- 2 Kurtuluş Öztürk, *Babanzade Ahmed Naim (1872-1934)*, Türkiye'nin Birikimleri-1 **İlahiyatçılar**, haz., İlke Yayıncılık, İstanbul: 2013, s.31; Fahrettin Gün, *Babanzâde Ahmed Naîm Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2016, s. 53; Hüseyin Hansu, *Babanzâde Ahmed Naim*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018, s.17.
- 3 Faki Ahmed'in babasının Kake Şeyh olup olmadığı Mehmed Emin Zeki Beg'e göre kesin değildir. Bkz. Mehmed Emin Zeki Bey, *Kürd ve Kürdistan Ünlüleri*, çev., M. Baban vd., Ankara: Özge Yayınları, 2005, s. 282-283; Kürdistan Teali Cemiyeti üyelerinden biri olan Yamulkizade Abdülaziz/Aziz, Faki Ahmed'in babasının ismini Mir Muhammet olarak vermektedir. Bkz. Yamulkizade Abdülaziz, "Kürdistan Tarihinden-Baban Hanedanı", *Jin*, Sayı: 9, 16 Ocak 1919, s. 1-3.
- 4 Mehmed Emin Zeki Beg, *Kürd ve Kürdistan Ünlüleri*, s. 282-283.
- 5 İbrahim S. Şık, *A'dan Z'ye Kürtler*, İstanbul, Nûbihar Yayınları, 2014, s. 72.
- 6 Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, İstanbul: Sabah Yayınları, s. 457.
- 7 Muhammed Emin Zeki Beg, *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*, çev., Vahdettin İnce vd., İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2015, s. 196.
- 8 David McDowal, *Modern Kürt Tarihi*, çev., Neşenur Domaniç, İstanbul: Doruk Yayınları, 2004, s. 63.
- 9 Şık, *A'dan Z'ye Kürtler*, s. 72.
- 10 Darişmane, Pizhder (Pişdar) da küçük bir köy olup Babanların eski yerleşim yeri idi. Bkz. James Claudius Rich, *Narrative of a Residence in Koordistan and on the Site of Ancient Nineveh*, vol. 1, London: 1836, s. 291.
- 11 Keyğa, Rich'in belirtilen eserinde kendisinden İngiliz bakiresi olarak söz edilen Keighan'dır. Keighan, Rich'e aktarılan hikâyeye göre Babanların soyundan geldikleri kişidir. Bkz. James Claudius, Rich. *Narrative of a Residence in Koordistan and on the Site of Ancient Nineveh*. vol. 1, London: 1836.

olarak emirliğine katmıştır.¹²

Şehrbazar'ı ele geçiren Mevdu veya Mir Muhammed'in oğlu Süleyman Paşa'ya 1669'da Karaçulan sancağı ihdas edilerek verilmişse de kendisi İran'a kaçmıştır. Süleyman Paşa, 1694-1695 yıllarında İran'ın Erdelan valisi iken Osmanlı Devleti'ne sığınmış ve Dobruca'daki Babadağı'na sevk edilmiştir. Çirmen (Edirne) mutasarrıflığı da yapan Süleyman Paşa 1703'te Edirne'de ölmüştür. Oğulları Mehmed Han ve Bekir Bey'dir. Süleyman Paşa'nın oğullarına Babanlı ve oğullarına Kuzeydoğu Irak'ta verilen yöreye de Baban¹³ denilmiştir. Baban yörenin ismidir ve ailenin ismi Babanlıdır. Farsçalaştırılmış galatı Babaniler olsa da genel olarak Babanzadeler denilmiştir. Öztuna'ya göre, Baban kelimesi Babadağı'ndan bozmadır ve bu nedenle Türkçedir.¹⁴ İzady, Kürd hanedanlıkları arasında saydığı Babanları Süleymaniyeli Babanlar olarak nitelendirmektedir.¹⁵ Kürdistan hâkimleri içerisinde aşiret ve kabileleri büyük ve kuvvetli olanlar aşiretlerinin adıyla anılmaktadır. Baban da bunlar arasındadır.¹⁶ Nitekim Baban için Kürd aşireti nitelemesi de yapılmaktadır.¹⁷

Babanların kökenleri hakkında Osmanlı öncesi herhangi bir kaynak mevcut değildir. Baban adı, muhtelif Batı kaynaklarında Bebah, Bebbeh veya Bebe olarak geçmektedir.¹⁸ Örneğin Rich'in eserinde Bebbeh tabirine rastlanmaktadır.¹⁹ Diğer taraftan Baban

12 Mehmed Emin Zeki Beg, *Kürd ve Kürdistan Ünlüleri*, s. 283.

13 Yamulkizade Abdülaziz aileye isim olan Baban isminin nereden geldiği hususunda: "... Mir Muhammed'in Feqi Ahmed namında bir oğlu olduğu ve bu oğlunun tâbii buldukları İran Hükümeti'nin açtığı bir muhârebeye Dareşmaneli atlılarla iştirâkinde gösterdiği hidemât ve cesareten, İran hükümdarının makam-ı taltifte 'baba, baba' lafzıyla ser-gerdenin sırtını okşamasi, âilenin bundan sonra lâkabını teşkil ettiği, Süleymaniye Cami-i Kebir Kütüphanesi'nde bulunan el yazma risâlelerden birinde muharrerdir. Tevâtüren de, İranîlerin Ruslarla vukua gelmiş bir muhârebelerinde Feqi Ahmed iştirâk etmiş ve bir Rus prensesini esir etmiş ve bu prensesle teehülü için pederinden istirhâmde bulunduğu sırada pederinin 'baba' diyerek kendine cevab vermesi, âilenin bu isimle yâdını mücib olduğu beyn-el-ekrâd şâyidir." der. Bkz. Yamulkizade Abdülaziz, "Kürdistan Tarihinden-Baban Hanedanı", *Jin*, Sayı: 9, 16 Ocak 1919, s. 2-3. Yamulkizade'nin anlatımına göre Baban adının kökeni, İran hükümdarının Fakih Ahmed hakkındaki söylemine dayanmaktadır.

14 Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hânedanlar Türkiye (1074-1990)*, Cilt: 2, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996, s. 520-522. Yamulkizade Abdülaziz, I. Dünya Savaşı sürecinde kurulan Aşair ve Muhacirin Müdüriyet-i Umumiyesinin yayınladığı "Kürdler" isimli eserde Baban isminin Türkçe, Baban ailesinin de Türk olarak geçmesinin doğru olmadığına dair şu açıklamada bulunur: " Ben burada, bu karabet ve ismin nereden geldiğini, herkesten ziyade daha iyi bilmeleri tabii olan muhterem Baban ahfadının bu hususu etraflıca tenvir buyurmalarıyla mufassal bir Şehrezor tarihinin meydana getirilmesine bırakarak, Aşair ve Muhacirin Müdüriyet-i Umumiyesinin neşrettiği 'Kürdler' nam eserinde, 'Bebe kelimesinin çocuk mânasına gelerek Türkçe olduğu ve bu sebeble sülâlenin Türk olduğuna kuvvetli bir delil teşkil ettiğini', Türkçülük ve Turancılık eserine tevfikân ailenin Türk olduğunu ileriye sürerek İran'dan geldiklerine dair bahsedilmediği garabetini..." Yamulkizade Aziz, "Kürdistan Tarihinden-Baban Hanedanı", *Jin*, Sayı: 9, 16 Ocak 1919, s. 2.

15 Mehrdad R. Izady, *Kürtler Bir El Kitabı*, çev. Cemal Atilla, İstanbul: Doz Yayınları, 2013, s. 123.

16 Şerefhan Bitlisi, *Şerefname*, çev., Abdullah Yegin, İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2013, s. 67.

17 İsmail Yakıt, "Babanzade Ahmed Naim'in Türkçülere Karşı Yazdığı 'İslâm'da Da'va-yı Kavmiyet' Adlı Kitabına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Bir Fikir Hareketinin Yüzyılı: Türk Ocakları Uluslararası Sempozyumu (7-9 Mayıs 2012)*, ed., Mustafa Özkan vd., İstanbul: Şen Yıldız Yayıncılık, 2013, s. 389.

18 Metin Atmaca, "Baban". *Encyclopaedia of Islam*, c. 3 (Leiden: Brill Publishing, 2021), s. 19.

19 Bebbeh kullanımı için bkz. Rich, *Narrative of a Residence in Koordistan*.

Emirliği'nin merkezi önceleri Şehrızor'un ve bugünkü Kerkük'ün kuzeyinde bir köy-kasaba olan Qala Çolan/Kale Çolan/Karaçulan idi. 1780'lerin başında Qala Çolan'dan birkaç mil kuzeydeki Malkandi/Milkhindi'ye taşınan Babanlar, burayı merkez edinip Süleymaniye ismini verdiler.²⁰ Baban reislerinden Abdurrahman Paşa 1806, Ahmed Paşa da 1812 yılında Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklanma hareketinde bulunmuştur.²¹ En kudretli dönemini Abdurrahman Paşa (1789-1812) zamanında yaşayan Baban Emirliği, Osmanlı Devleti ile İran ve Bağdat Vilayeti (Kölemenler) arasındaki siyasi ve askerî ilişkilerin şekillenmesinde de belirleyici bir rol oynamıştır.²²

Osmanlı Devleti'nde merkezî otoriteyi yerleştirme politikasına II. Mahmud zamanında başlanmıştır. Balkanlar ve Anadolu'dan sonra Kuzey Irak'ta da merkezîleştirme politikasının uygulanmasına çalışılmıştır. Kürd emirliklerinin 1830'lu yıllardan itibaren askeri kuvvet yardımıyla birer birer zapt edildikleri ve merkezden atanan yöneticilerin idaresine girdikleri görülmektedir. Kolay olmayan bu süreç, ancak Süleymaniye'deki Baban hâkimiyetine son verilmesiyle 1850'de tamamlanabilmiştir.²³

Osmanlı-Safevî sınırındaki diğer Kürd emirliklerine benzer şekilde, Baban Emirliği de Osmanlı topraklarına ilk katıldıkları andan itibaren vergi ve askerlik hizmetinden muaf tutularak, miras hakları tanınmıştır. Uzun bir süre toprakları Bağdat eyaletine bağlı bir sancak olarak sınıflandırılmışsa da Şehrızor'un bir parçası olarak kalmaya devam etmiştir. Baban reislerine bey, paşa gibi unvanların yanı sıra mutasarrıf, beylerbeyi, mirimiran ve sancakbeyi isimleri verilmiştir.²⁴ Baban Emirliği'nin sona ermesiyle Bağdat Valisi Namık Paşa, aile mensuplarına yurtluk ve ocaklık maaşları tahsis etmiştir.²⁵

Süreç içerisinde özdeşleştikleri Süleymaniye kenti ve çevresini merkez edinen Baban Emirliği, I. Süleyman'ın 1534 yılında gerçekleşen Bağdat Seferi'nden başlamak üzere XIX. yüzyıla kadar Osmanlı Devleti bünyesinde özerkliğini koruyabilmiştir. Nitekim Baban Emirliği'nce kurulan Süleymaniye kenti emirlik nezdinde her zaman önemini korumuştur.²⁶ Baban Emirliği, zamanla Süleymaniye kentinin bütünü ve Kerkük'ün bir bölümünü kapsayan bölge ile özdeşleşmiştir.²⁷

-
- 20 Metin Atmaca, Baban, s. 20; Metin Atmaca, "Resistance to Centralisation in the Ottoman Periphery: the Kurdish Baban and Bohtan Emirates", *Middle Eastern Studies*, 55/4 (2019), s. 86; Şık, A'dan Z'ye Kürtler, s. 72.
- 21 İsmail Yakıt, Babanzade Ahmet Naim'in, s. 389.
- 22 Davut Hut, "II. Meşrutiyet Döneminde Bir Osmanlı Entelektüeli Babanzade İsmail Hakkı (1876-1943)", *Tarihimizden Portreler Osmanlı Kimliği Prof. Dr. Cevdet Küçük Armağanı*, ed. Zekeriya Kurşun, Haydar Çoruh, İstanbul: Ordaf Yayınları, 2013, s. 102.
- 23 Gökhan Çetinsaya, "II. Abdülhamid Dönemi'nde Kuzey Irak'ta Aşiret, Tarikat ve Siyaset", *Divan: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, 7 (1999), s. 153.
- 24 Metin Atmaca, Baban, s. 19-20.
- 25 Davut Hut, "II. Meşrutiyet Döneminde", s. 103.
- 26 Martin Strohmeier, Lale Yalçın Heckmann, *Kürtler Tarih Siyaset Kültür*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 2014, s. 84; Kaws Kaftan, *Baban, Botan, Soran 19. Yüzyıl Bölgesel Kısa Kürt Tarihi*, çev., Alihan Zerşati, Fuat Cemil, İstanbul: Nüjen Yayınları, 1996, s. 22; C. J. Edmonds, *Kürtler, Türkler ve Araplar*, Çev. Serdar Şengül, Serap Ruken Şengül, İstanbul: Avesta Yayınları, 2003, s. 27; Hüseyin Hansu, *Babanzâde Ahmed Naim*, s. 18.
- 27 Edmonds, *Kürtler*, s. 27.

Babanların tarihi ve sosyal seyri açısından önemli dönüm noktalarından birini aile fertlerinin Süleymaniye’yi terk ederek İstanbul ve Bağdat gibi büyük şehirlere yerleşmeye başlamaları oluşturmuştur.²⁸ Feodaliteyle de bağlarını koparan Babanlar, süreç içerisinde seküler kent kültürünü benimsemişlerdir.²⁹ Baban ailesinin Süleymaniye kentinde kırılan nüfuzları ilerleyen dönemde İstanbul’da varlık göstermelerini sağlamıştır.³⁰ Nitekim Baban ailesi mensupları, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, devlet tarafından uygulanan bilinçli politikalar sonucunda muhtelif bürokratik görevlerde istihdam edilmişlerdir.³¹

Babanlar, Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde ve Cumhuriyetin ilk yıllarında nam salan kişiler yetiştirmiştir.³² Bu kişiler, Osmanlı Devleti bünyesinde muhtelif ve hatırı sayılır mevkiler edinmişlerdir. Babanlardan Mustafa Zihni Paşa Bağdat mektupçuluğu; Irak, Yemen, Antalya ve Bolu mutasarrıflıklarında bulunmuş, Adana, Yanya, Hicaz vilayetlerinde de valilik yapmıştır.³³ Mustafa Zihni Paşa’nın oğullarından Ahmed Naim Bey Rüştüye Mektepleri İdaresi Müdürlüğü, Ayan Meclisi üyeliği, Darülfünun Müdürlüğü³⁴; İsmail Hakkı Bey Bağdat Mebusluğu ve Maarif Nazırlığı³⁵; Hüseyin Şükrü Bey Mülkiye Mektebi Müdürlüğü, İstanbul Üniversitesi’ne bağlı Hukuk Fakültesinde ordinaryüs profesörlüğü görevlerini ifa ederken, Süleyman Hikmed Bey Süleymaniye Mebusluğuna seçilmiştir.³⁶ Ayrıca Babanlardan Şerif Paşa Stockholm Osmanlı Sefirliğinde, Kürd Mustafa Paşa Divan-ı Harb-i Örfi Mahkemesi Reisliğinde, Fuad Bey Matbuat Müdürlüğünde bulunmuştur.³⁷

Süleymaniye’de 1919 yılına gelindiğinde hâlâ eski Baban idarecilerinin neslinden gelen çok sayıda insan bulmak mümkünse de zenginliklerinden ve nüfuzlarından söz etmek mümkün değildi.³⁸ Ailenin Irak’ta kalan mensupları Türkiye’de olduğu gibi 1920 sonrası ivme kazanan Kürd milliyetçi hareketi için önemli bir yer tutmazken, ailenin bazı mensupları da Bağdat yönetiminde bakan olarak görev almışlardır. İngiltere karşıtı Kürd milliyetçi hareketi içinde yer aldığından İran Körfezi’ndeki Hinjan Adası’na sürülen Babanzade Cemal Bey, Nuri Sait Paşa başkanlığında 1931 yılında Irak’ta teşekkül edilen kabinede Adalet Bakanlığına tayin edilmiştir. Cemal Bey 1949 yılına kadar çalışma, savunma, maliye, sosyal

28 Davut Hut, “II. Meşrutiyet Döneminde”, s. 103.

29 Perihan Helvacı, “Gazeteci ve Siyasetçi Kimliğiyle Cihat Baban”, Doktora Tezi, Galatasaray Üniversitesi, 2021, s. 4.

30 Cemal Aydın, “Gazeteci, Yazar ve Devlet Adamı Cihad Baban (1911-1984)”, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2022, s. 8.

31 Davut Hut, “II. Meşrutiyet Döneminde”, s. 103.

32 Davut Hut, “II. Meşrutiyet Döneminde”, s. 102.

33 Recep Kılıç, “Babanzâde Ahmed Naîm’in Felsefî Görüşleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (1997), s. 299; TBMM, *Tercüme-i Hal*, HT. 1417.1.10.

34 Gün, *Babanzâde Ahmed Naîm*, s. 57-62.

35 Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı-Osmanlı Arşivleri, BOA. İ. DUİT 8/31/1-2, 2 Mart 1911.

36 Feroz Ahmad, Dankwart A. Rustow, “İkinci Meşrutiyet Döneminde Meclisler: 1908:1918”, *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 4-5 (1976), s. 284; Cihat Baban, “Hocam ve Amcam Şükrü Baban”, *Ord. Prof. Şükrü Baban’a Armağan, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 40/1-4 (1984), s. 6-8; “Üniversite Kadrosu Etrafında”, *Vakit*, 10 Kasım 1933, s. 3.

37 Bilal Altan, “*Kürdistan Teâlî Cemiyeti: Kuruluş, Amaç ve Faaliyetler*”, Doktora Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi, 2017, s. 69.

38 Edmonds, *Kürtler*, s. 86.

işler gibi bakanlık görevlerini de icra etmiştir.³⁹ Babanların yönetici ailesine mensup Cemil Sıdkı Zehavi, Darülfünunda müderrislik, Bağdat mebusluğu, Irak Hükûmetinde senatörlük (1925/Âyan Meclisi Üyeliği) yapmıştır.⁴⁰ Ahmed Muhtar Baban da üst düzey bürokratik ve bakanlıklardan sonra 1958 yılında Irak'ta başbakanlık makamına yükselmiştir.⁴¹ Salih Bey, Irak Meclisinde Süleymaniye mebusu idi. Faik Bey, modern Irak'taki Kürd milliyetçi hareketlerine dâhil olmuştur. Babanların Irak'ta kalabilen akrabaları da, yerel liderler olarak belli bir dereceye kadar gücü ellerinde tutmuşlardır. Örneğin Halepçeli Adela Hanım (Caf kabilesinin kadın reisi), İngiliz mandası ve Muhammet Dönemi'nde Süleymaniye ve Kerkük'te çok etkili bir liderdi.⁴²

II. Meşrutiyet Dönemi'nde Babanlar

1889 yılında teşekkül eden İttihad-ı Osmani Cemiyeti'nin -sonradan İttihat ve Terakki Cemiyeti ismini alacak-Osmanlılık çatısı altında halkların birliğini ve gelişmesini temin etme, II. Abdülhamid yönetimine son verme gibi amaçları mevcuttu. İttihat ve Terakki Cemiyeti veya Jön Türk muhalif hareketinin başlangıçta etnik/kavmiyetçi bir kaygı taşıdığı söylenemez. Türkçülüğü değil, Osmanlı kimliğini temsil ettiklerinden ittihad-ı anasır (unsurların birliği) prensibini benimsemişlerdi.⁴³ Padişaha karşı en önemli muhalefeti temsil eden İttihat ve Terakki Cemiyetinin kurucularından Doktor İshak Sukuti ile Malatyalı Doktor Abdullah Cevdet Kürd idi. Bu bağlamda Osmanlı birliğini ve gelişimini talep eden İttihat ve Terakki Cemiyetinde İshak Sukuti, Abdullah Cevdet gibi bazı Kürdler faaliyet yürütmüşlerdir.⁴⁴

Kürdler kimlik olarak kendilerini Osmanlılık ideolojisi içinde değerlendirmişlerdir.⁴⁵ Kürd Baban aile mensupları da Osmanlılık ideolojisi doğrultusunda İttihat ve Terakki Cemiyetine üye olmuşlardır. Merkezîyetçi ve Osmanlıcı bir yaklaşım sergileyen Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönem idarecilerinden ve Baban ailesinden Mustafa Zihni Paşa, II. Meşrutiyet Dönemi'nde İttihatçıları desteklese de bazen sahip olduğu kimi düşünceleri ile İttihatçılarla ters düşebilmiştir.⁴⁶ Halifelüğün icmaya dayanması gerektiği düşüncesinden dolayı II. Meşrutiyet Dönemi'nde Adana valisi iken görevinden alınıp Kastamonu'ya sürgün edilmiştir. Yanya valiliği sırasında da Balkan Savaşları'na girilmemesi gerektiğini öne sürdüğünden gözden düşmüştür.⁴⁷

39 “Yeni Irak Kabinesi Nasıl Teşkil Edildi”, *Vakit*, 26 Kasım 1931, s. 4; Şık, *A'dan Z'ye Kürtler*, s. 72-74.

40 Öztuna, “Devletler ve Hânedanlar”, s. 522; <https://islamansiklopedisi.org.tr/zehavi>.

41 Davut Hut, “II. Meşrutiyet Döneminde”, s. 103.

42 Atmaca, “Resistance to Centralisation in the Ottoman Periphery”, s. 529.

43 Mehmet Doğan, “Bir Osmanlı Kürdü Babanzâde Ahmed Naim Bey”, *Değirmen Edebiyat ve Düşünce Dergisi*, 24 (2011), s. 76-78.

44 Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, çev. Türkan Yöney, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 46; Ernest Edmondson Ramsour, *Genç Türkler ve İttihat Terakki*, çev. Hacasan Yüncü, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2013, s. 17-27; Naci Kutlay, *İttihat Terakki ve Kürtler*, Ankara: Beybun Yayınları, 1992, s. 65.

45 Ahmad Feroz ve Dankwart A. Rustow, “İkinci Meşrutiyet Döneminde Meclisler”, s. 248.

46 Perihan Helvacı, “Gazeteci ve Siyasetçi Kimliğiyle Cihat Baban”, s. 15.

47 Aydın Gülan, “Babanzade Mustafa Zihni Paşa ve ‘Tevsi-i Mezuniyet Yahud Kitab-ı İdaremizden Bir Sahife’ Adlı Eseri”, *İdare Hukuku ve İlimleri Dergisi*, 6 (2011), s. 109.

Mustafa Zihni Paşa'nın oğullarından Süleyman Hikmed Bey, Jön Türk hareketine katılmak üzere genç yaşta Avrupa'ya gitmiştir. İttihatçı kimliği ile bilinen ve II. Abdülhamid'e muhalif olan Süleyman Hikmed Bey, Paris kentinde 1902 yılında tertiplenen Jön Türk Kongresi'ne katılım sağlayanlardan biridir. İttihat ve Terakki Cemiyeti bünyesinde kendini kabul ettiren Süleyman Hikmed Bey, Cenevre ve Mısır'daki siyasi faaliyetlerinden sonra ülkeye geri gelmiştir.⁴⁸ Süleyman Hikmed Bey'in Paris'te en çok görüştüğü kişilerden biri İttihat ve Terakki Cemiyetinin kurucularından İbrahim Temo'dur. İbrahim Temo anılarında Süleyman Hikmed Bey'le sıkça görüştüğüne yer vermektedir.⁴⁹ Süleyman Hikmed Bey, Mebusan Meclisinin II. ve III. Dönemlerinde -1912-1918 yılları- İttihat ve Terakki Fırkasından mebusluğa seçilmiştir.⁵⁰

Mustafa Zihni Paşa'nın diğer bir oğlu İsmail Hakkı Bey, İttihat ve Terakki Cemiyetinin İstanbul'da önde gelen sivil temsilcilerindendi.⁵¹ Avukat ve gazeteci kimliğini haiz İsmail Hakkı Bey, 1908 ve 1912 Mebusan Meclisi seçimlerinde İttihat ve Terakki'den önce Bağdat daha sonra Divaniye mebusu seçilmiştir.⁵² İsmail Hakkı Bey, Bağdat mebusu iken Maarif Nazırı olarak atanmıştır.⁵³ İsmail Hakkı Bey, üyesi bulunduğu İttihat ve Terakki Cemiyetinin Osmanlıcı-İslamcı-Türkçü düşünceler arasında savrulduğu süreçte Osmanlı kimliğine samimiyetle bağlı kalmıştır.⁵⁴ Ordu mensubu asker ve subayların siyaset dışı kalması gerektiğini savunan İsmail Hakkı Bey, bu görüşünü üyesi olduğu cemiyet içerisinde ısrarla savunmuş ve benimsetmeye çalışmıştır.⁵⁵ İsmail Hakkı, İttihatçı çevrelerde ileri gelen ve etkili bir kişi olmasına rağmen, cemiyetin iç grubuna katılım sağlamamıştır.⁵⁶ Hüseyin Cahit Yalçın, İsmail Hakkı için şu sözleri sarf etmektedir:

“İsmail Hakkı, İttihat ve Terakki içinde münevver, Avrupa'yı bilir, okumuş ve daima okuyan, çalışan bir unsur idi. Meşrutiyet'in ilk zamanlarında, gizli bir ihtilal cemiyetinden aşikâr bir siyasi parti haline getirmek safhalarında bulunan İttihat ve Terakki için için buhranlar ve mücadeleler geçirirken Babanzade İsmail Hakkı, nazârî bilgisi ve köklü hissi selimi ile daima itidal tarafında, doğru yol üzerinde idi. Askerlerin siyaset ile uğraşmamaları gayesini cemiyet içinde temin için mücadele eden arkadaşların arasında İsmail Hakkı da başta geliyordu... İlk günlerde İttihat ve Terakki'nin az çok sağlam ve iyi bir yol tutmasını

-
- 48 “Hikmed Baban Dün Vefat Etti”, *Tanin*, 12 Ocak 1946, s. 2. Cihad Baban, “Hocam ve Amcam Şükrü Baban”, s.7; Ahmed Bedevi Kuran, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İnkılâp Hareketleri ve Millî Mücadele*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, s. 347-348.
- 49 Bülent Demirbaş, *İbrahim Temo'nun İttihad ve Terakki Anıları*, İstanbul: Arba Yayınları, 1987, s. 157.
- 50 Fevzi Demir, Osmanlı Devleti'nde II. Meşrutiyet Dönemi Meclis-i Mebusan Seçimleri 1908-1914, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2007, s. 353-384). Süleyman Hikmed Bey, Süleymaniye Mebusluğu dışında Mısır Fevkalade Komiserliği Kâtipliği, Şirket-i Hayriye Umum Müdürlüğü görevlerinde de bulunmuştur. Siyaseti terk ettikten sonra kendi işlerine yoğunlaşmaya başlayan Süleyman Hikmed Bey 11 Ocak 1946 yılında vefat etmiştir. Bkz. “Hikmed Baban Dün Vefat Etti”, *Tanin*, 12 Ocak 1946, s. 2; “Hikmed Baban Ruhuna Mevlid”, Cumhuriyet, 14 Ocak 1950, s. 2; “Vefat”, *Vakit*, 12 Ocak 1946, s. 3.
- 51 Davut Hut, “II. Meşrutiyet Döneminde”, s. 106.
- 52 Ahmad Feroz ve Dankwart A. Rustow, “İkinci Meşrutiyet Döneminde Meclisler”, s. 283.
- 53 BOA. İ. DUİT 8/31/1-2, 2 Mart 1911.
- 54 Hüseyin Özdemir, Babanzâde İsmail Hakkı Bey'in Penceresinden İttihad ve Terakki'nin Demokrasi Karnesi, *Millî Mecmua*, 9 (2019), s. 68-74.
- 55 Davut Hut, “II. Meşrutiyet Döneminde”, s. 113.
- 56 Feroz Ahmad, İttihat ve Terakki 1908-1914, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2007, s. 207.

teminde onun mütalaaalarının da bir hizmet hissesi olduğunu bilenler pek az kişiden ibaret kaldı... Meşrutiyet ilan edildiği zaman, yeni rejimin icaplarıyla nazari olarak en iyi hazırlanmış şahsiyetlerden idi. Babanzade İsmail Hakkı yalnız İttihat ve Terakki teşkilatı içinde, yalnız Tanin sütunlarında değil, Meclis-i Mebusan komisyonlarında ve kürsüsünde de memlekete karşı vazifesini yapmıştır. O, daima en açık, en hürriyetperver, memleket için en hayırlı davaların müdafii olurdu... ”⁵⁷

Daha ziyade Mütareke Dönemi’nde isminden söz ettirecek olan Ahmed Hamdi Bey de İttihat ve Terakki Cemiyeti temsilcilerindendi.⁵⁸ Diğer bir Baban aile mensubu Ahmed Naim, Mebusan Meclisinin 1912-1918 yıllarına denk düşen II. ve III. dönemlerinde İttihat ve Terakki Fırkasından Basra mebusu seçilmiştir⁵⁹ Ahmed Naim, II. Abdülhamid’in takip ettiği politikanın devleti yıkılışa sürüklediği kanaatindeydi. Meşrutiyet’in ilanını sevinçle karşılamışsa da kısa bir süre sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti ile arası açılmıştır.⁶⁰ Cemiyete yakınlığı düşünce boyutundan çok dönemin siyasi iktidarı karşısındaki duruşla ilgilidir. Zaten II. Meşrutiyet’in ilanından kısa bir süre sonra dostu Mehmed Akif’le birlikte cemiyetten ayrılmış ve İslamcılık hareketine katılmıştır. Bu akımın yayın organlarından olan Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad dergilerinde hadis, milliyetçilik, kadın, fıkıh usulü gibi konularda yazılar yazmıştır.⁶¹

Ahmed Naim Bey, şeriatın kavmiyet davasını reddettiğini vurgulamıştır.⁶² Milliyetçilik kavramını İslam geleneğindeki asabiye kavramı üzerinden anlamlandırmaya çalışan Ahmed Naim Bey, milliyetçilik denen fikrin İslam’a ters olduğunu ve Osmanlı’nın başına bela olacağını söylemiştir. Kur’an’ın ırkı, kavmi değil takvayı esas kıstas olarak bellediğini belirtmiş ve bu türden düşüncelerin hazırlanmış bir biçimde ve bu haliyle tartışılmasının Osmanlı’yı felakete sürükleyeceğini ileri sürmüştür. Çünkü bu milliyetçilik denen belanın, bir kavmiyet mozaiği teşkil eden Osmanlı’nın zararına olarak cereyan edeceğini görmüştür.⁶³ Ahmed Naim Bey, din ve devlet birlikteliği açısından da Türkçülüğü Osmanlı Devleti’nin parçalanmasına yol açacak bir anlayış olarak nitelemektedir.⁶⁴

II. Meşrutiyet’in ilanının üzerinden çok geçmeden Babanlardan bir kısmının da katılım sağladığı, ilk dönem Kürd örgütlenmesinde temel denilebilecek oluşumu ifade eden Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti kurulmuştur.⁶⁵ Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti, esasında

-
- 57 Hüseyin Cahit Yalçın, *Tanıdıklarım*, haz. Göktürk Ömer Çakır, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2019, s. 203-205.
- 58 Davut Hut, “II. Meşrutiyet Döneminde”, s. 106.
- 59 Ahmad Feroz ve Dankwart A. Rustow, “İkinci Meşrutiyet Döneminde Meclisler”, s. 282.
- 60 Emin Erişirgil, *İslamcı Bir Şairin Romanı*, haz. Aykut Kazancıgil, Cem Alpar, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1986, s. 215-217.
- 61 Hüseyin Hansu, “Babanzâde Ahmet Naim (1872-1934) ve Sırat-ı Müstakim Mecmuasındaki Hadis Tercümeleleri, “İslam’ı Uyandırmak” *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e İslamcı Düşünce ve Dergiler*, ed. Lüffi Sunar, İlmî Etüdler Derneği, 2018, s. 106.
- 62 Masami Arai, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, çev. Tansel Demirel, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, s. 108.
- 63 Mehmet Doğan, “Bir Osmanlı Kürdü”, s. 85.
- 64 Orhan Keskintaş, “II. Meşrutiyet Döneminde İslamcılarının Milliyetçilik Tartışması: Babanzade Ahmet Naim Örneği”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (2020), 147.
- 65 Bilal Altan, *Kürdistan Teali Cemiyeti*, s. 47.

II. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte oluşan hürriyet ortamı içinde, siyasi ve sosyo-kültürel açılardan toplumsal gelişmeyi amaçlayarak kurulan çok sayıdaki cemiyetten birisiydi.⁶⁶ Cemiyetin nizamnamesinde teşekkül tarihi 19 Eylül 1908, merkezi Veznecilerde Daire-i Mahsusa olarak belirtilmiştir. Cemiyetin amacı nizamnamesinin birinci maddesinde şöyle açıklanmaktadır:

“Ahkâm-ı celile-i İslâmiyyeye muvafık ve saâdet-i milletle selâmet-i vatani mütekeffil olan Kanûn-ı Esâsî'nin kavâid-i muhassenâtını bu hakâyika vâkıf olmayan birtakım Kürdlere tefhîm ve Osmanlılık sıfât-ı mübeccelesini dâimâ muhâfaza ile beraber din ve devletin yegâne medâr-ı terakki ve hayâtı bulunan usûl-ı meşrûtiyyet ve meşveret muhâfaza ve idâme edildikçe makam-ı hilâfet-i kübrâ ve saltanat-ı uzmâyâ Kürdlerin revâbit-ı vesîkasını teşyîd eylemek ve vatan-dâşları olan Ermeni ve Nasturi ve akvâm-ı sâire-i Osmaniyye ile hüsn-i imtizâc ve muâşeretlerini bir kat daha takviye ve tezyîd ve kabâil ve aşâir arasındaki bazı gûna münâferet ve ihtilâf-ı izâle cümlesinin bir merkez-i meşrû-i ittihâda hemdest-i terakki olmaları esbâbını te'mîn ve maârif ve sanâyi' ve ticâret ve zirâatı neşr-ü tevsî etmek makasîd-i esâsiyyesi üzerine Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti nâmıyla bir cemiyet-i hayriyye teessüs edilmiştir.”⁶⁷

Nizamnamedeki vurgular dikkate alındığında hilafet ve padişahlık makamına Kürdlerin bağlılığının, Osmanlılık hassasiyetinin, Kürdlerin eğitim ve diğer sektörlerdeki gelişiminin ön plana çıkarıldığı görülmektedir.⁶⁸ Kürd sosyo-kültürel derneklerinin ilk teşekküllerinden biri olan Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti, Kürdlerin yaşamlarını iyileştirme ve hükûmetin dikkatini Kürdlerin sorunlarına çekme işlevi üstlense de Kürdler için özel siyasi haklar talep etmemiştir.⁶⁹

Kürd Teavün ve Terakki Cemiyetinin yayın organı Kürd Teavün ve Terakki gazetesidir. Gazete ruhsatı için cemiyet adına Müftüzade Reşit Efendi görevlendirilmiştir. İlgili makamlardan ruhsat alındıktan sonra gazetenin ilk sayısı 5 Aralık 1908'de çıkmıştır.⁷⁰ Osmanlı ümmetçiliğinin hâkim olduğu Kürd Teavün ve Terakki gazetesinde İsmail Hakkı Bey:

“Nehr-i cûşan ve bereketnişân-ı İslâmiyyet'in en âbdâr ve en câvidânî bir ayağını kütle-i muazzama-i Osmaniyye'nin en müstahkem ve en raşin bir burc ve istihkâmını teşkîl eden bu kavm-i pâk ve nezîh her şeyden evvel İslâm'dır. Andan sonra sebab-i hayât-ı ümem ve bâdî-yi saâdet-i âlem olan usûl-ı meşrûtiyyet dâiresinde hâlis ve bîğill ü gıışş bir Osmanlıdır ve derece-i sâlisede Kürddür...”⁷¹

diyerek önceliği Kürdlerin İslami kimliğine verirken, Osmanlılık hüviyetini ikinci, Kürd kimliğini ise üçüncü derecede ele almaktaydı. Bu yönüyle İsmail Hakkı, dönemin

66 Davut Hut, “II. Meşrutiyet Döneminde”, s. 110.

67 Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, Cilt: 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 435.

68 Bilal Altan, *Kürdistan Teali Cemiyeti*, s. 48.

69 Hakan Özoğlu, *Osmanlı Devleti ve Kürt Milliyetçiliği*, çev. Nilay Özok Gündoğan, Azat Zana Gündoğan İstanbul: Kitapyayınevi, 2009, s. 102-104.

70 BOA, DH. MKT. 2640/75/1-2, 26 Ekim 1908; Babanzâde İsmail Hakkı, “Kürdler ve Kürdistan,” *Kürd Teavün ve Terakki Gazetesi*, 5 Aralık 1908, s. 3.

71 Babanzâde İsmail Hakkı, “Kürdler ve Kürdistan,” *Kürd Teavün ve Terakki Gazetesi*, 5 Aralık 1908, s. 3.

geçerli ideolojisine karşılık gelen Osmanlılıkla özdeşleşen bir Osmanlı aydını kimliği sergiliyordu.⁷²

Mütareke Dönemi'nde Babanlar

30 Ekim 1918 tarihinde imzalanan Mondros Ateşkes Antlaşması'ndan sonra oluşan ortam, II. Meşrutiyet Dönemi'nde olduğu gibi cemiyet kurma faaliyetlerine ivme kazandırmıştır. Farklı amaçlarla teşekkül eden cemiyetlerin dönemin politik atmosferinin şekillenmesindeki etkilerinden söz etmek mümkündür. Mütareke Dönemi'nin sosyal ve politik meseleleri, muhtelif partilerin ve cemiyetlerin programlarına yön verecek boyuttadır. Devletin geleceğine dair endişe, sadece siyasi partileri değil heyetleri, cemiyetleri de büyük ölçüde ilgilendirmiştir. Bu yapılar, kendilerini genel seçimlere katılıp katılmamaya karar verecek ölçüde siyasallaşmış görmekteydiler.⁷³

İttihat ve Terakki Cemiyetinin teşekkülünden Birinci Dünya Savaşı'nın nihayetine kadar İstanbul'daki Kürd örgütsel yapılanmalarında yer alan Kürd aydınları ile ileri gelenlerinin Kürd coğrafyasına ilişkin kültürel, sosyal, ekonomik kalkınma talepleri söz konusuydu. Kürdlerin kendi kimliklerinin bilincine Osmanlılık çatısı altında varmalarını arzuları bulunmaktaydı. Diğer bir deyişle, XX. yüzyılın başlarındaki Kürd örgütsel yapılanmalarının Osmanlılık kimliğine eklenen veya bu kimlikle bütünleşen Kürd etnik kimlik bilincini geliştirici kültürel çalışmaları ayrılıkçı argümanlar taşımaktan uzaktır. Zayıf yapıda olsa da milliyetçi motivasyonların Kürd aydınlarının sınırlı bir kesimi arasında kendisini hissettirmesinde İttihatçıların ve benimsedikleri Türkçülük akımının ve getirisi millî kimlik inşasının dolaylı tesirinden söz edilebilir. Nihayetinde İttihat ve Terakki Cemiyetinin Birinci Dünya Savaşı sırasında Osmanlılıktan Türkleştirmeye dönüşen yapısının güç kazanması, Mütareke Dönemi'nde Kürdistan Teali Cemiyetinin kurulmasında ve milliyetçi söyleminin ortaya çıkmasındaki etkenlerden biri olmuştur.⁷⁴

Kürdistan Teali Cemiyeti, kuruluş bildirisini 17 Aralık 1918 tarihinde Dâhiliye Nezaretine vererek yasal statü kazanma sürecini başlatmıştır. Dâhiliye Nezaretince de 19 Şubat 1919 tarih ve 74 sayılı kararla cemiyete onay verilmiş ve Kürdistan Teali Cemiyetinin teşekkülü kesinlik kazanmıştır. Birinci Dünya Savaşı sonrası teşekkül eden Kürdistan Teali Cemiyetinin üye yapılanmasında Babanların da rolü azımsanmayacak düzeydeydi.⁷⁵ Kürdistan Teali Cemiyetinin Baban üyelerinden Yamulkizade Abdülaziz'in Kürdistan Teali Cemiyetinin teşekkülünden duyduğu memnuniyeti, 28 Aralık 1918'de Nişantaşı'ndan Jîn'e yolladığı "*Girdî Seywan*" başlıklı yazısından anlaşılmaktadır. Yamulkizade Abdülaziz: "*... Artık Kürd'ü, Kürdistan'ı düşünecek, İstanbul makarr-ı hilâfette büyük bir cemiyet meydana geldiğini, daha başka ve mühimm teşebbüslere başlandığını görüyorum.*"⁷⁶ demiştir.

Mütareke Dönemi'nde Babanların daha ziyade Kürdistan Teali Cemiyetinde aktif rol

72 Davut Hut, "II. Meşrutiyet Döneminde", s. 110-111.

73 Zekâi Güner, *Millî Mücadele Başlarken Türk Kamuoyu*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999, s. 239.

74 Bilal Altan, *Kürdistan Teali Cemiyeti*, s. 42-54

75 Bilal Altan, *Kürdistan Teali Cemiyeti*, s. 59-64

76 Yamulkizade Abdülaziz, "*Girdî Seywan*" *Jîn*, Sayı: 8, 9 Ocak 1919, s. 10.

aldıkları görülmektedir. Cemiyet bünyesinde Hüseyin Şükrü Bey kurucu üye olup cemiyet genel kâtipliği görevinde bulunmuştur. Mustafa Zihni Paşa kurucu üye ve ikinci reistir. Süleyman Hikmed Bey kurucu üyedir. Çankırı ve Sinop Mutasarrıflığı görevinde bulunan Mahmud Bey kurucu üyedir. Yamulkizade Abdülaziz Bey kurucu üye olup cemiyette kâtiplik yapmıştır. Ahmed Hamdi Paşa faal üyedir. Reşid Bey, Jîn yazarlarından Emin Fevzi Bey ve Necmeddin Hüseyin Bey de yine Babanlardan olup cemiyete üye idiler.⁷⁷

Babanlar, Mütareke Dönemi'nde Kürdistan Teali Cemiyeti dışında, bu cemiyetin bağlı teşekküllerinde ve hatta cemiyetten bağımsız diğer kimi cemiyet ya da fırkalarda da faaliyette bulunmuşlardır. Bu bağlamda Süleyman Hikmed Bey, İttihat ve Terakki Cemiyetinin son kongresini gerçekleştirenlerden bazılarının 1918 yılının Kasım ayında teşekkül ettikleri Teceddüd Fırkasının üyelerinden birisiydi.⁷⁸ Ayrıca Mütareke sırasında Tercüman gazetesini çıkarmıştır.⁷⁹ Ahmed Hamdi Paşa, İngiliz Muhipleri Cemiyetine üye idi. Ahmed Hamdi Paşa'nın İngiliz Muhipleri Cemiyetine üye ve cemiyette önemli bir konumda olduğu Alemdâr gazetesindeki ifadelerden anlaşılmaktadır. İdare heyetinin seçilebilmesi adına Cemiyet üyelerinin merkeze çağrıldığı ilanda “*Ahmed Hamdi Paşa Erkân-ı Harbiyye Mirlivalarından*” ibaresi geçmektedir. 24 Mayıs'ta yapılan toplantıda oluşturulan idare heyetinde Ahmed Hamdi Paşa ikinci başkan olarak seçilmiştir.⁸⁰ Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasından ve Kürdistan Teali Cemiyetinin yasal hüviyet kazanmasından önce, 22 Ekim 1918'de teşekkül eden Radikal Avam Fırkasının teşekkülünde Yamulkizade Abdülaziz de aktif rol oynamıştır.⁸¹ Kürdistan Teali Cemiyetinin bağlı teşekküllerinden Kürd Tamim-i Maarif ve Neşriyat Cemiyetinin idare heyetinde Babanzade Necmeddin Bey reis, Yamulkizade Abdülaziz ise üye konumunda bulunmaktaydı.⁸²

Kürdistan Teali Cemiyetinin Mütareke Dönemi'ndeki faaliyetleri sırasında, Baban ailesi mensuplarının farklı şekillerde gündem oluşturduklarından söz edilebilir. Nitekim Ahmed Hamdi Paşa'nın Şeyh Mahmud'un Irak'ta teşekkül ettiği oluşumda, Şeyh Mahmud'un yerine geçirilmek istenen kişilerden biri olduğu görülmektedir. Şöyle ki 19 Mayıs 1919'da İngiltere'ye karşı ayaklanan Şeyh Mahmud, 9 Haziran'da yakalanıp 27 Temmuz'da da idama mahkûm edilmesine karşın Hindistan'a sürülmüştür.⁸³ Şeyh Mahmud'un sürgün edilmesinden sonra yerine Seyyid Taha ya da Kürdistan Teali Cemiyeti üyesi Ahmed Hamdi Paşa getirilmek istenmiştir. Ancak Seyyid Taha'nın bazı koşullar öne sürmesi, Ahmed Hamdi Paşa'nın da uygun görülmemesi üzerine atamadan vazgeçilmiştir.⁸⁴

77 Bilal Altan, *Kürdistan Teali Cemiyeti*, s. 301-318.

78 Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s.112; Ahmet Bedevi Kuran, “Osmanlı İmparatorluğu'nda”, s.747; “Hikmed Baban Dün Vefat Etti”, *Tanin*, 12 Ocak 1946.

79 “Hikmed Baban Dün Vefat Etti”, *Tanin*, 12 Ocak 1946.

80 “İngiliz Muhibleri Cemiyetinden”, *Alemdâr*, 23 Mayıs 1919, s. 2; “İngiliz Muhibleri Cemiyeti”, *Alemdâr*, 25 Mayıs 1919, s. 2.

81 Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, Cilt 2, s. 105-106.

82 BOA, DH. EUM. 6 ŞB. 53/78 (Sayfa 8/a).

83 Zeki Sarıhan, *Kurtuluş Savaşı Günlüğü*, Cilt: 2, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994, s. 8.

84 Refik Hilmi, *Anılar*, İstanbul: Nûjen Yayıncılık, 1995, s. 59-60.

Ahmed Hamdi Paşa, temas kurduğu İngiliz Yüksek Komiseri Rumbold'un kendisine:

“Abdülkadir’le ötekiler, aşîretleri herhangi bir Bolşevik saldırganlığına karşı mukabelede bulunmaya kışkırtmaları için onlara, Musul’a gitmeye izin verilmesini dilemişti... Bu konudaki genel görüşüm şudur: Etkili olan ve İngiliz yönetimi ile işbirliği yapmak isteyen Abdülkadir, tüm cesaretini yitirmiştir. Bedirhanlar hâlâ heveslidir, ama İngiltere’den başka yardımcıları arıyorlar; Babanzâdelere ise Türk yanlısıdırlar... Arada sırada yerel unsurlar ortaya çıkarak, Bolşevizm’e ve Kemalizm’e karşı çıkararak Kürdlerin kullanılmasını önerirler.”

dediğini aktarmaktadır.⁸⁵ Ahmed Hamdi Paşa'nın Rumbold'dan aktardıkları esasında Kürdistan Teali Cemiyetinin etkin kurucu ailelerinin siyasi çizgide birbirinden ne kadar ayrıştığını göstermektedir.⁸⁶

İstanbul Hükûmetinin başında bulunan Damat Ferit Paşa, 1919 yılının Temmuz-Ekim sürecini kapsayan üçüncü sadaretinin son günlerinde, Kürdlerden özellikle Mustafa Kemal Paşa'nın başlattığı ve yönettiği Anadolu Hareketi'nin gelişmesini engellemek için yararlanmak istemiştir. Robeck'in Bağdat'a gönderdiği 1 Ekim 1919 tarihli telgrafa göre, Damat Ferit Paşa, Diyarbakir gibi önemli bazı Kürd merkezlerine Kürd eşrafından valiler atamak suretiyle hem asayişini koruyacağı hem de Kürdlerin Anadolu Hareketi'ne katılmalarını önleyeceği düşüncesindeydi. Atama için ismi geçenlerden biri Mustafa Zihni Paşa idi. Komiser Wilson'dan gelen cevapta, sadrazamın önerisinin hükûmet tarafından desteklenmesi ve hükûmet değişikliği olursa İstanbul'la daha kolay geçinebileceği için Mustafa Zihni Paşa'nın tercih edilmesi gerektiği bildirilmiştir.⁸⁷

İstanbul'da Amerikan Konsolosluğu'nda parti, dernek, cemaat ve basın temsilcilerini dinlemek amaçlı King-Crane Heyeti diye de bilinen Amerikan Araştırma Komisyonu oluşturulmuştur. Araştırma Komisyonu'nun görüştüğü kesimlerden biri Kürdistan Teali Cemiyeti idi. Komisyonun Kürd sorununu olgunlukla karşılayacağı ve ilgili makamlara arz edeceği beklentisi hâkim olmuştur.⁸⁸ 1919 Ağustos başında Kürdistan Teali Cemiyetini temsilen Araştırma Komisyonu ile Seyyid Abdülkadir, Doktor Şükrü Mehmed, Sabık Polis Müdürü Halil dışında görüşmede bulunanlardan biri Babanlardan Hüseyin Şükrü Bey'dir. Kürdistan Teali Cemiyeti heyeti, Vilayat-ı Sitte'de müstakil Ermenistan hükûmeti teşkili sorunu ile alakadar olan komisyona; şark vilayetlerinde ekseriyetin Kürdlerde bulunduğu, şark vilayetlerinin teşkil edilecek Ermenistan'a ilhakına kesinlikle izin vermeyeceklerine ilişkin bir muhtıra sunmuşlardır.⁸⁹

Kürdistan Teali Cemiyetinin faaliyetleri karşısında muhalif bir tutum sergileyen kimi Baban aile mensupları mevcuttu. Babanzade ailesinden ve Meclis-i Âyan üyesi Ahmed

85 Salâhi R. Sonyel, *Kaygılı Yıllar*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012, s. 202.

86 Bilal Altan, *Kürdistan Teali Cemiyeti*, s. 226.

87 Sina Akşin, *İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele I*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, 526.

88 “Karayin Cenablarına”, *Kürdistan*, 13 (1919), s. 104.

89 “Amerika Hey’et-i Tahkikiyesi Nezdinde”, *Türkçe İstanbul*, 5 Ağustos 1919, s. 1; “Amerika Hey’eti Nezdinde Kürd Teâlî Cemiyeti”, *Zaman*, 5 Ağustos 1919, s. 1; “Amerika Sefârethânesinde İstimâ Olunanlar”, *Tasvir-i Efkâr*, 5 Ağustos 1919, s. 1.

Naim, Meclis-i Âyanın 1 Mart 1920 tarihli oturumunda, Kürdistan Teali Cemiyetini ve Şerif Paşa'nın I. Dünya Savaşı sonrası Osmanlı Devleti ile imzalanacak barış antlaşması görüşmeleri sürecindeki temsiliyetini eleştirmektedir. İstanbul Hükümetini İstanbul'daki Kürdistan Teali Cemiyeti hakkında soruşturma açmaya çağıran Ahmed Naim Bey'e göre Kürdistan Teali Cemiyeti, Şerif Paşa'yı kendi şahısları namına vekil tayin edebilseler dahi Kürdler namına böyle bir yetkiyi haiz bulunmamaktadır. Şerif Paşa'yı eleştiren Ahmed Naim Bey, Şerif Paşa'ya ve temsiliyetine dair şu tenkitlerde bulunmaktadır:

“Şerif [Paşa] ile Nubar arasında bir itilâf akdedildiğini gazetelerde gördüm, fevkal-âde hayret ettim. Şerif [Paşa] Kürdler nâmına söz söylemeye salâhiyettar değildir... Şerif Paşa'nın Kürdlükle hiç alâkası yoktur, anası babası Kürd ise de kendisi o kadar alâkadar değildir, Kürd lisânından bir kelime bilmez. Terbiyesi Türklük ve Kürdlüğe gayr-ı mütenâsibdir. Zaten şöhret aldığı unvân da Boşerif'tir; babasının kendisine verdiği unvân da budur. Buradaki Kürd Kulübü'nün Şerif [Paşa] ya böyle bir salâhiyyet verdiği iddiâ olunuyor, yalandır. O kulübden hiç kimse ona bu salâhiyyeti vermemiştir.”⁹⁰

Babanlardan Musul vilayetine bağlı Raniye kazası Mal Müdürü M. Şefik Bey de Kürdlerin birliğine ve İslam camiasına zarar verecek her türlü teşebbüsü nefretle karşıladıklarını ifade etmektedir.⁹¹ Süleyman Hikmed Bey, Süleymaniye bölgesinde yaşayanların Osmanlı topraklarına katılmayı arzu ettiklerini ve bir Ermenistan devletinin kurulmasının kendileri için felaket olacağını belirtmiştir.⁹²

20 Kasım 1919'da, Kürdistan Teali Cemiyeti temsilcisi Şerif Paşa ile Ermeni temsilci Bogos Nubar Paşa arasında Paris'te bir tür ittifakı öngören Kürd-Ermeni Antlaşması imzalanmıştır. Ortak muhtıraya göre menfaatleri ortak olan Kürdler ve Ermeniler, bağımsızlıklarını sağlamak hususunda amaç birliği ederek, birleşik Ermenistan ve bir Kürdistan teşekkülüne çalışmak üzere anlaşmışlardır. İki millete ait sınırların nereleri kapsayacağı belirtilmeyip sonradan Barış Konferansı'nca çizilmesi kararlaştırılmıştır.⁹³ Kürdlerin protestolarına maruz kalan Şerif-Nubar itilafının Meclis-i Âyanda müzakere edilmesi üzerine, Ahmed Naim Bey görüşünü beyan ederek şunları söylemiştir:

“... Dünya yüzünde yaşayan ne kadar Kürd varsa – belki müstesnâları olur, server heva bazı kimseler bulunur- bu itilâfi kat'iyen kabul etmezler. Kürd kavmi Hazreti Fârûk zamanında câmia-i İslâmiyye'ye girmiş ve o zamandan beri İslâm'ın kılıcı ve kalkanı olmuştur... Bin seneden beri Türklerle Kürdler kardeş olmuşlar ve bir batında doğan kardeşler gibi yaşamışlardır. Binaenaleyh bunlar birbirinden ayrılırsa ikisi de mahv olur.”⁹⁴

Kürd-Ermeni Antlaşması'nı; Tunaya'nın Kürdistan Teali Cemiyeti üyelerinden Hüseyin Şükrü Babanla yaptığı bir görüşmede, Hüseyin Şükrü Bey'in kendisine Osmanlı hükümetlerinden Damat Ferit ile Ali Rıza Paşa'nın, Kürdistan Teali Cemiyeti temsiliyetinde Kürdlere Osmanlı koruyuculuğu altında tam bir özerklik vaadinde bulduklarını, Seyyid Abdülkadir'in Hohlerle yaptığı bir görüşmeye dayanarak aktardığını bildirmesi teyit

90 “Kürdler Câmia-yı Osmaniyyeden Ayrılamaz”, *İleri*, 3 Mart 1920, s. 4.

91 “Kürdlerin Sadâkati”, *Tasvir-i Efkâr*, 5 Mart 1920, s. 1.

92 Harry N. Howard, *The King-Crane Commission*, Beyrut, 1963, s. 173.

93 “Şerif-Nubar İtilâfi”, *İkdâm*, 20 Şubat 1920, s. 1.

94 “Kürdler Camia-yı Osmaniyyeden Ayrılamaz,” *İleri*, 3 Mart 1920, s. 4.

etmektedir.⁹⁵ Kürdistan Teali Cemiyetinin Şerif Paşa ve Bogos Nubar arasında yapılan antlaşmayı onaylaması, Babanların Cemiyetten ayrılmasına yol açmıştır.⁹⁶

Baban aile mensuplarının Kürdlerin kim olduğu ve yaşadıkları coğrafyanın nereleri kapsadığı hususunda açıklamaları mevcuttur. Misal olarak Jîn, Kürdistan yazarı ve Kürdistan Teali Cemiyeti üyesi Babanlı Emin Fevzi Bey, Ksenophon'un; Diyarbakir, Harput ve emsali yerlerde "Kürdüh" diye isimlendirdiği bir kavme mensup ahaliye rastladığını beyan etmesine değinerek Kürdüh olarak zikrettiği kavmin Kürdlerin kendisi olduğu sonucuna varmaktadır. Emin Fevzi Bey, Kürdistan'ın coğrafi sınırları mevzusunda Medlerin hüküm sürdüğü bölgeleri kıstas alıp değerlendirme yapmıştır. Eski Yunan tarihçi ve coğrafyacılarının Medya diye adlandırdığı bölge; batıda Asur, şarkta Horasan, kuzeyde Hazar Denizi, güneyde Huzistan-Basra havalisi ve Fars memleketleri ile çevrilidir. Emin Fevzi Bey'e göre ahalisini Kürdlerin oluşturduğu ve Kürdistan diye isimlendirilen yer, sınırları tarif edilen Medya ülkesinden ibarettir. Yine;

"Kürdistan kıt'asının ahâlîsi Kürd olmakla beraber Kürdlerin umûmini ihâta etmemiştir. Çünkü Kürdler yalnız o kıt'ada mahsûr kalmış bir miktarı kalileden ibâret olmayıp Şam ve Haleb cihetlerinde, Anadolu'nun ve İran'ın hemen her tarafında, Mâverâ-i Kafkasya'da, Horasan'da, Afganistan'da bile birçok Kürd aşîretleri mevcûddur." açıklamasında bulunan Emin Fevzi Bey, Kürd nüfusunun ne kadar olduğuna yer vermemiş daha ziyade nüfusun coğrafi bir dağılımını yapmıştır. Emin Fevzi Bey'e göre Kürdistan'ı teşkil eden Vilayat-ı Şarkiye nüfusunun ekseriyetini Kürdler oluşturmaktadır.⁹⁷

Sonuç

Babanlar, geleneksel hanedanlık yapısını haiz bir aile hüviyeti taşımıştır. Babanların kökenlerine dair net bir veri mevcut değildir. Kökenleri tartışmalı Baban Emirliği'nin kurucusu Faki Ahmed olarak kabul edilse de emirliğin esas hüviyetini kazanması Baba Süleyman/Süleyman Bey zamanına rastlamıştır. Baban Emirliği, Faki Ahmed'in soyundan gelenlerce özerk bir yapıda idare edilmiş olup bu statüsünü Osmanlı Devleti zamanında devam ettirmiştir. Merkezîyetçi politika uygulamaları sonucunda XIX. yüzyıl ortalarında Baban Emirliği yıkılmış olsa da Baban Hanedanlığına mensup fertlerin Osmanlı Devleti ile bağı, özellikle bürokratik sahada aldıkları görevlerle devam etmiş ve süreklilik arz etmiştir.

Babanlar, kalkışmaları ve cemiyet yapılanmalarını da içeren aktif Kürd hareketleri içerisinde önde gelen Kürd ailelerinden Bedirhaniler ve Şemdinanlar gibi yer almışlardır. Babanlar, devlet kademelerinde olduğu kadar gerek II. Meşrutiyet Dönemi'nde gerekse Milli Mücadele Dönemi'nde kurulan cemiyetlere ve fırkalara katılım sağlayarak bu yapılarda etkin bir rol üstlenme çabası içinde olmuşlardır. Baban ailesine mensup fertlerden bazılarının ilk katılım sağladıkları cemiyet de İttihat ve Terakki Cemiyetidir. XX. yüzyılın ilk çeyreğindeki yapılanmaların teşekküllerinde ya da faaliyetlerinde görev almalarında İttihat ve Terakki Cemiyeti bünyesinde edindikleri deneyimin etkisi söz konusudur.

95 Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, Cilt 2, s.201.

96 Sina Akşin, *İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele II*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, s. 99.

97 Emin Fevzi, "Bedbaht Kürdistan", *Kürdistan*, Sayı: 13, 31 Ağustos 1919, s. 103-104.

Babanlar, Meşrutiyet ve Mütareke dönemlerinde teşekkül eden Kürd cemiyetlerine ve diğer oluşumlara katılımlarında milliyetçi bir boyut taşıyan kimlik bilinci ile hareket ettikleri söylenemez. Babanlar, Osmanlı birliğini esas alan düşüncelere sahip olmuşlar ve sahip oldukları düşüncelerini özellikle Kürdistan Teali Cemiyetinin faaliyet gösterdiği süreçte muhtelif platformlarda davranışlarına yansıtılmışlardır. Osmanlılık ideolojisinin etnik ve kültürel bağlar nedeniyle katılım sağladıkları Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti içerisindeki faaliyetlerine de yansımış olması, Meşrutiyet Dönemi'nden Mütareke Dönemi sonuna kadar Babanların bu hususta tutarlı bir çizgide ilerlediklerini göstermektedir.

Kaynakça

Arşiv Kaynakları

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), İ. DÜİT. 8/31//1-2, 2 Mart 1911).

BOA, DH. MKT. 2640/75/1-2, 26 Ekim 1908.

BOA, DH. EUM. 6 ŞB. 53/78 (Sayfa 8/a).

Gazeteler

“Amerika Hey’eti Nezdinde Kürd Teâlî Cemiyeti”, *Zaman*, 5 Ağustos 1919.

“Amerika Hey’et-i Tahkikiyyesi Nezdinde”, *Türkçe İstanbul*, 5 Ağustos 1919.

“Amerika Sefârethânesinde İstimâ’ Olunanlar”, *Tasvir-i Efkâr*, 5 Ağustos 1919.

“Hikmed Baban Dün Vefat Etti”, *Tanin*, 12 Ocak 1946.

“Hikmed Baban Ruhuna Mevlid”, *Cumhuriyet*, 14 Ocak 1950.

“İngiliz Muhibleri Cemiyetinden”, *Alemdâr*, 23 Mayıs 1919.

“İngiliz Muhibleri Cemiyeti”, *Alemdâr*, 25 Mayıs 1919.

“Kürdler Câmia-yı Osmaniyyeden Ayrılamaz”, *İleri*, 3 Mart 1920.

“Kürdlerin Sadâkati”, *Tasvir-i Efkâr*, 5 Mart 1920.

“Şerif-Nubar İtilâfi”, *İkdâm*, 20 Şubat 1920.

“Üniversite Kadrosu Etrafında”. *Vakit*. 10 Kasım 1933.

“Vefat”, *Vakit*, 12 Ocak 1946.

“Yeni Irak Kabinesi Nasıl Teşkil Edildi”. *Vakit*. 26 Kasım 1931.

Telif ve Tetkik Eserler

Ahmad, Feroz. İttihat ve Terakki 1908-1914. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2007.

Ahmed Cevdet Paşa. *Tarih-i Cevdet*. İstanbul: Sabah Yayınları.

Akşin, Sina. *İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele I*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

Akşin, Sina. *İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele II*. Ankara: Türkiye İş Bankası

Kültür Yayınları, 2010.

Altan, Bilal. “Kürdistan Teâlî Cemiyeti: Kuruluş, Amaç ve Faaliyetler”. Doktora Tezi. Mardin Artuklu Üniversitesi, 2017.

Arai, Masami. *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*. çev. Tansel Demirel. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Atmaca, Metin. “Resistance to Centralisation in the Ottoman Periphery: the Kurdish Baban and Bohtan Emirates”. *Middle Eastern Studies*. 55/4 (2019): 519-539.

Atmaca, Metin, “Baban”. *Encyclopaedia of Islam*. 3: 19-21. Leiden/Hollanda: Brill Publishing, 2021.

Aydın, Cemal. “Gazeteci, Yazar ve Devlet Adamı Cihad Baban (1911-1984)”. Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi, 2022.

Baban, Cihad. “Hocam ve Amcam Şükrü Baban”. Ord. Prof. Şükrü Baban’a Armağan. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası. 40/1-4 (1984): 6-8.

Babanzâde İsmail Hakkı, “Kürdler ve Kürdistan,” *Kürd Teavün ve Terakki Gazetesi*, 5 Aralık 1908.

Çetinsaya, Gökhan. “II. Abdülhamid Dönemi’nde Kuzey Irak’ta Aşiret, Tarikat ve Siyaset”. *Divan: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*. 7 (1999): 153- 168.

McDowal, David. *Modern Kürt Tarihi*. çev., Neşenur Domaniç. İstanbul: Doruk Yayınları, 2004.

Demir, Fevzi. *Osmanlı Devleti’nde II. Meşrutiyet Dönemi Meclis-i Mebusan Seçimleri 1908-1914*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2007.

Demirbaş, Bülent. *İbrahim Temo’nun İttihad ve Terakki Anıları*. İstanbul: Arba Yayınları, 1987.

Doğan, Mehmet. “Bir Osmanlı Kürdü Babanzâde Ahmed Naim Bey”. *Değirmen Edebiyat ve Düşünce Dergisi*. 24 (2011): 70-88.

Edmonds, C. J. *Kürtler, Türkler ve Araplar*. çev. Serdar Şengül, Serap Ruken Şengül. İstanbul: Avesta Yayınları, 2003.

Emin Fevzi. “Bedbaht Kürdistan”. *Kürdistan*. 13 (1919): 103-104.

Erişirgil, Emin. *İslamcı Bir Şairin Romanı*. haz. Aykut Kazancıgil, Cem Alpar. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1986.

Gülan, Aydın. “Babanzâde Mustafa Zihni Paşa ve ‘Tevsi-i Mezuniyet Yahud Kitab-ı İdaremizden Bir Sahife’ Adlı Eseri”. *İdare Hukuku ve İlimleri Dergisi*. 6 (2011): 109-128.

Gün, Fahrettin. *Babanzâde Ahmed Naîm Hayatı ve Eserleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 2016.

Güner, Zekâi. *Millî Mücadele Başlarken Türk Kamuoyu*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.

Hansu, Hüseyin. *Babanzâde Ahmed Naim*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı

Yayınları, 2018.

Helvacı, Perihan. “Gazeteci ve Siyasetçi Kimliğiyle Cihat Baban”. Doktora Tezi. Galatasaray Üniversitesi, 2021.

Howard, Harry N., *The King-Crane Commission*, Beyrut, 1963.

Hut, Davut. “II. Meşrutiyet Döneminde Bir Osmanlı Entelektüeli Babanzade İsmail Hakkı (1876-1943)”, *Tarihimizden Portreler Osmanlı Kimliği Prof. Dr. Cevdet Küçük Armağanı*. ed. Zekeriya Kurşun, Haydar Çoruh, İstanbul: Ordaf Yayınları, 2013: 101-122.

Izady, M. R. *Kürtler Bir El Kitabı*. çev. Cemal Atila. İstanbul: Doz Yayınları, 2013.

James Claudius, Rich. *Narrative of a Residence in Koordistan and on the Site of Ancient Nineveh*. vol. 1, London: 1836.

“Karayin Cenablarına”. *Kürdistan*. 13 (1919): 104.

Kaws Kaftan. *Baban, Botan, Soran 19. Yüzyıl Bölgesel Kısa Kürt Tarihi*. çev. Alihan Zerşati, Fuat Cemil. İstanbul: Nüjen Yayınları, 1996.

Kayalı, Hasan. *Jön Türkler ve Araplar*. çev. Türkan Yöney. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

Keskintaş, Orhan. “II. Meşrutiyet Döneminde İslamcıların Milliyetçilik Tartışması: Babanzade Ahmet Naim Örneği”. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 8 (2020): 143-159.

Kılıç, Recep. “Babanzâde Ahmed Naîm’in Felsefî Görüşleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (1997): 297-339.

Kuran, Ahmed Bedevi. *Osmanlı İmparatorluğu’nda İnkılâp Hareketleri ve Millî Mücadele*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

Kutlay, Naci. *İttihat Terakki ve Kürtler*. Ankara: Beybun Yayınları, 1992.

Mehmed Emin Zeki Bey. *Kürd ve Kürdistan Ünlüleri*. çev., M. Baban vd., Ankara: Özge Yayınları, 2005.

Muhammed Emin Zeki Beg. *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*. çev., Vahdettin İnce vd., İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2015.

Özdemir, Hüseyin. “Babanzâde İsmail Hakkı Bey’in Penceresinden İttihad ve Terakki’nin Demokrasi Karnesi”. *Millî Mecmua*. 9 (2019): 67-74.

Özoğlu, Hakan. *Osmanlı Devleti ve Kürt Milliyetçiliği*. çev. Nilay Özok Gündoğan, Azat Zana Gündoğan. İstanbul: Kitapyayinevi, 2009.

Öztuna, Yılmaz. *Devletler ve Hânedanlar Türkiye (1074-1990)*. Cilt: 2. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.

Öztürk, Kurtuluş. *Babanzade Ahmed Naim (1872-1934)*, Türkiye’nin Birikimleri-1 İlahiyatçılar, Haz. İlke Yayıncılık, İstanbul 2013.

Ramsour, Ernest Edmondson. *Genç Türkler ve İttihat Terakki*. çev. Hacasan Yüncü. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2013.

Refik Hilmi, *Anılar*, İstanbul: Nüjen Yayıncılık, 1995.

Sarıhan, Zeki. *Kurtuluş Savaşı Günlüğü*. Cilt: 2. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994.

Sevgen, Nazmi. “Kürtler”. *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, 3/7 (1968): 57-61.

Sonyel, Salâhi R. *Kaygılı Yıllar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012.

Strohmeier, Martin, Yalçın Heckmann, Lale. *Kürtler Tarih Siyaset Kültür*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.

Şerefhan Bitlisi. Şerefname. çev., Abdullah Yegin. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2013.

TBMM, Tercüme-i Hal, HT. 1417.1.10.

Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiye’de Siyasal Partiler*, Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiye’de Siyasal Partiler*. Cilt: 1. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Yakıt, İsmail. “Babanzade Ahmet Naim’in Türkçülere Karşı Yazdığı ‘İslâm’da Da’vay-ı Kavmiyet’ Adlı Kitabına Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Bir Fikir Hareketinin Yüzyılı: Türk Ocakları Uluslararası Sempozyumu (7-9 Mayıs 2012)*. ed., Mustafa Özkan vd., İstanbul: Şen Yıldız Yayıncılık, 2013: 389-410.

Yalçın, Hüseyin Cahit. *Tanıdıklarım*. haz. Göktürk Ömer Çakır. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2019.

Yamulkizade Abdülaziz, “Girdî Seywan” *Jîn*, Sayı: 8, (1919): 10.

Yamulkizade Abdülaziz, “Kürdistan Tarihinden-Baban Hanedanı”, *Jîn*, Sayı: 9, (1919): 2-3.



Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'de Din ve Toplum

Religion and Society in Shaykh al-Islam Mustafa Sabri Efendi

Öz

Bu çalışmada Cumhuriyet döneminin önemli simalarından birisi olan Mustafa Sabri Efendi'nin düşünce dünyasına, din ve toplum anlayışına yer verilmektedir. Mustafa Sabri Efendi sadece Türkiye hakkında değil, aynı zamanda seyahat ettiği ve zorunlu olarak gittiği ülke toplumları hakkında da çeşitli görüşleri, İslâmi bir konjonktürde ifade etmiştir. Bu düşüncelerini; kültür, değer, kadın, laiklik, milliyetçilik, hilafet, bilgi ve bilim gibi tüm meselelere yansıtmıştır. Toplumunu dine yani İslâm'a uymakla zorunlu görmüştür. Dinin toplum için önemine dikkat çekerken dinin, bilim ve bilgi gibi toplumu ilgilendiren her alanı şekillendirmesi gerektiğini savunmuştur. Düşünceleri din eksenli şekillenmiş fakat neredeyse bütün yaklaşımlarında aklın üstünlüğünü ve din ile olan uyumunu vurgulamıştır. Sabri Efendi, dünyadan birçok düşünürün fikirlerini, kendi üslubuyla eleştirmekten geri kalmamıştır. Özellikle İslâmi reform hareketlerine ve Batı taklitçiliğine karşı, klasik İslâm anlayışını şiddetle savunmuştur. Çalışma detaylı literatür taraması ve dokümantasyon tekniğini kullanarak tamamlanmıştır. Çalışma dönemin din ve toplum anlayışını daha anlaşılır kılacak ve karşılaştırmalı analizler için önemli bir referans sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din, Toplum, İslâm, Mustafa Sabri Efendi, Kurum.

Abstract

This study focuses on the intellectual world, religious beliefs, and societal understanding of Mustafa Sabri Efendi, one of the prominent figures of the Republican era. Sabri Efendi has expressed various opinions regarding not only Turkey but also the societies of the countries he has traveled to and visited out of necessity, within an Islamic context. Mustafa Sabri Efendi reflected his ideas on a wide range of issues such as culture, values, women, secularism, nationalism, caliphate, knowledge, and science. He found necessary for society to comply with Islam, considering it an obligation. While emphasizing the significance of religion for society, he argued that religion should shape every aspect

Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) Lisans ile lisanslanmıştır.

ORAFAM Journal - Muş Alparslan Üniversitesi Ortadoğu ve Afrika Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, lisanslama politikası ile telif hakkının ve kullanıcı haklarının açık olmasını sağlar. Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlar. / ORAFAM Journal - Muş Alparslan University Middle East and African Research Center Journal ensures that copyright and user rights are open with its licensing policy.



of society that concerns the public interest, including science and knowledge. Although his ideas were shaped within a religious framework, he emphasized the primacy of reason in almost all of his approaches and highlighted the compatibility between reason and religion. He was also known for his penchant for critiquing the ideas of numerous thinkers from around the world in his own unique style. In particular, Sabri Efendi vehemently defended the classical Islamic understanding, opposing Islamic reform movements and Western imitation. This study is completed through a comprehensive literature review and the use of documentation techniques. It will provide a significant reference point for comparative analysis, enhancing our understanding of the religious and societal perspectives of the period under exploration.

Keywords: Religion, Society, Islam, Mustafa Sabri Efendi, Institution.

Giriş

Mustafa Sabri Efendi'nin Hayatına Kısa Bir Bakış

21 Haziran 1869 yılında Tokat'ta dünyaya gelen Mustafa Sabri efendinin ilk ilmi tecrübesi aynı zamanda kadı olan babası Ahmed Efendi'nin yanında olmuştur. Sonraki süreçte büyük bir ilim adamı olmasında ailesinin etkisi oldukça fazla olmuştur. Küçük yaşta hafız olan Mustafa Sabri Efendi, hayatının geri kalanını da Kur'an etrafında şekillendirmeye gayret etmiştir. Tokat'taki eğitiminden sonra, İstanbul'a geçerek orda önemli şahsiyet ve medreselerden dersler alır. Henüz 22 yaşında iken Fatih Cami Medresesinde hocalığa kabul edilir.¹ Burada hem halka hem de medrese talebelerine çeşitli dersler veren Mustafa Sabri Efendi, medresenin en genç hocası olarak dikkatleri üzerinde toplamıştır. Bundan sonra hayatının çeşitli dönemlerinde farklı cami ve meşhur medreselerde görevler almış, irşat ve tedrisat çalışmalarına devam etmiştir. Bir dönem Yıldız Sarayı kütüphanesinde, Sultan II. Abdülhamid Han'ın kitapçılığını da yapmıştır. Mustafa Sabri Efendi, ilmi çalışmalarının yansırı, İslâm aleyhinde başlatılmış olan fikri saldırılara karşı da, o dönemin en önemli kitle iletişim araçlarından olan çeşitli gazetelerde farklı makaleler ve reddiyeleri yazmıştır. Bu alandaki mücadelesi onu, Tokat milletvekili olarak meclise kadar götürmüştür. O dönem Abdülhamid Han'a karşı olan düşünce ve eylemleri kalemi ve eylemleri başta desteklese de kendisinden sonraki uygulamalardan dolayı kısa sürede bundan pişmanlık duymuştur. Bu defa da kendi partisini özellikle İslâm'a aykırı olan düşüncelerini şiddetle eleştirir. Kısa sürede partiden istifa etmiş ama sahadaki fikri çalışmalarına devam etmiştir.

Türkçülük ve Turancılık fikirlerine karşı çıkmıştır. Kendisine yönelik baskılar artınca, ülkeyi terk ederek farklı ülkelerde yaşamaya başlamıştır. I. Dünya savaşının kargaşasında yurt dışında yakalandıktan sonra Türkiye'ye gönderilir.² Osmanlı devletinin yaşam mücadelesi verdiği en zor dönemde, Sultan Vahdettin'in fermanı, Damat Ferid Paşa'nın kabinesinden Şeyhülislam olarak tayin edilir. Sabri Efendi, bununla Osmanlı'nın son Şeyhülislam olacaktır. Mustafa Sabri Efendi, Damat Ferit Paşa'nın yurt dışı ziyaretlerinde, kendisine vekâlet

1 Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l Akl*, çev. Hüseyin Nohut, 2. Baskı, c. I (İstanbul: Küresel Kitap Yayıncılık, 2023), 12-13.

2 Abdulkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı* (Ankara: Ayyıldız, 1972), 225.

ederek sadrazamlık görevini de ifa etmiştir. Bu görevlerinde meclis her zaman Kur'an-ı Kerim Tilaveti ile bitirmiştir.³ Yaklaşık 9 ay bu vazifeyi hakkıyla yürütmeye çalışmıştır. Mustafa Sabri Efendi, Mustafa Kemal'in hareketine ve düşüncelerine karşı olduğunu, buna ciddi önlemlerin alınması gerektiğini Damat Ferit Paşa'ya söylese de istediğini alamayınca Şeyhülislam görevlerinden de istifa ederek, çocukları ve damadı ile Mısır'a yerleşmek üzere ülkeyi tekrar terk etmiştir. Dönemin siyasal gelişmelerini çok yakından takip etmiş, kendi İslâmi duruşuna göre çözüm önerileri sunmuş, bu amaçla bir parti kuruculuğunu üstlenmiş, dört defa Şeyhülislam görevini üstlenmiş, Türkiye ve Mısır'da düşüncelerini dönemin en önemli dergi ve gazetelerinde yazmaya devam etmiştir.⁴

Mustafa Sabri Efendi, aynı zamanda hocası olan Ahmed Asım Efendi'nin kızı Ulviye Hanım ile evlenmiş, bu evlilikten üç çocuk sahibi olmuştur.⁵ 1924 yılında TBMM'ce Lozan Antlaşması gereğince çıkarılan karar ile Türk vatandaşlığından çıkarılmış ve aldığı müderrislik maaşı da kesilmiştir. Zor şartlar altında yurt dışına gitmek zorunda kalmıştır.⁶ Hayatının büyük bir kısmını sürgünde farklı ülkelerde geçirdikten sonra, vefatı da yine sürgünde 12 Mart 1954 tarihinde 86 yaşında Kahire'de olmuştur. Ezher Üniversitesi Rektörü tarafından kaldırılan cenaze, Derrase kabristanına defnedilmiştir. Arkasında:

- *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-İ İlmiyyesi,*
- *Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münâkaşa Olan Mesâil,*
- *Kadın Meselesine Bakışım,*
- *Kemalistlerin Din Düşmanlığı,*
- *İman,*
- *Namaz Ve Oruç Risalesi,*
- *Türkün Başına Gelen Şapka Meselesi,*
- *Musa Carullah Bigiyef'e Reddiye*
- *Dinî Müceddidler Yahut Türkiye İçin Necat Ve İ'tilâ Yollarında Bir Rehber,*
- *En-Nekîr 'alâ Münkiri'n-Ni'me Mine'd-Dîn Ve'l-Hilâfe Ve'l-Ümme,*
- *Mes'eletü Tercemeti'l-Kur'ân,*
- *Mevkıfû'l-Beşer Tahte Sultâni'l-Kader,*
- *El-Kavlü'l-Faşl Beyne'llezîne Yü'minûne Bi'l-Ğayb Ve'llezîne Lâ Yü'minûn,*
- *Mevkıfû'l-'aql Ve'l-'ilm Ve'l-'âlem,*
- *İslâm'da İmâmet-i Kübrâ,*

3 Sadık Albayrak, *Yürüyenler ve Sürünenler* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1991), 25.

4 Metin Yurdağür ve İbrahim Bayram, "Mustafa Sabri Efendi'nin Din Anlayışı", *Tokat İlmiyat Dergisi* 1, sy 8 (2020): 199-221.

5 Sabri Efendi, *Mevkıfu'l Akl*, 2023, I:14.

6 Mustafa Sabri Efendi, *en-Nekîr alâ Münkiri'n-Ni'meti mine'd-Dini ve'l-Hilâfeti ve'l-Ummeti*, (Beirut: Dâru'l-K'dirî, 1991), s. 41.

- *Savm-ı Ramazân,*
- *Reddî Alâ Mâ Fi'lkavli'i-Ceyyid mine'r-Redî*
- *Ķavlî Fi'l-Mer'e Ve MuĶârenetüh Bi-AĶvâli MuĶallideti'l-Ķarb.* eserleri bırakmıştır.⁷

Görüşlerini ifade ederken eserlerin çoğunda özellikle *Mevkıfu'l-akl* eserinde, David Hume, Voltaire, Rousseau, Hobbes, J. Lucke, Edmond Saisset, Leibniz, Henry, Huxley, Hegel, Kant, Spinoza, Descartes gibi Batılı düşünürlerin din toplum hakkındaki görüşlerine yer vererek bunlara reddiyeler yazmıştır. İslâm düşünürleri arasında da; Muhammed Abduh, Cemaleddin Afgânî, Muhammed Heykel, Reşid Rıza, Musa Carullah, Zeki Mübarek, Mustafa MerâĶî, Ferid Vecdî, Mahmut Şeltût hatta Gazzali ve İbn Teymiyye gibi isimleri bile eleştirerek bunların birçok görüşlerine kalemi ve düşünceleriyle karşıt görüşler sunmuştur.

Mustafa Sabri Efendi'ye Göre Türk Toplumunda Din

Günümüz toplumunda kılıçla mücadele dönemi sona ermiş, onun yerini kalem almıştır. Kalemi güçlü ve keskin olan bu savaşta galip çıkacaktır. Türkleri ve Müslümanları memleketlerine ve vatanlarına bağlayan en temel şey aile hayatlarının dini ve manevi yaşam tarzıdır.⁸ Batı, Türkleri zayıf bırakmanın yolunu da, kendilerini bu unsurlardan uzak tutmakta görmektedir. Mustafa Sabri Efendi'ye göre, İslâmi ahlak ile temellendirilmiş bir toplumsal bağ, ortaya milliyetçi anlayıştan çok daha güçlü bir bağı meydana getirecektir.⁹ Ona göre milliyetçiliğin ya da milli birliğin iki noktada toplumsal bir açıklaması vardır. Sabri Efendi bu iki hususu açıklarken, bunların topluma katkı sağlayabilmesini de bir şarta bağlamaktadır. Bu şartta; din ve maneviyat birliğidir. Milliyetçiliğin ya da milli birliğin kabulünün birinci mantığı, insanın huzurlu, mutlu ve samimi bir hayatı geçirebilmek için millettaşları ile bir arada bulunmaya muhtaç olmasıdır. Bu aynı zamanda ruhi ve manevi yakınlığı da anlamlı hale getirir. İkincisi ise toplumdaki bireyler, hukuk ve varlıklarını korumak için belli bir ortak kitleye dayanmak zorundadır. O kitle, tabi ve içtimai (sosyolojik) olarak kendi milletidir. Fakat milliyete din dâhil olması durumunda, toplum bundan en iyi biçimde yararlanabilir.¹⁰ Aksi takdirde bu mümkün değildir.

Mustafa Sabri Efendi, İslâmiyet'i tüm kimliklerin üzerinde bir üst kimlik olarak görür.¹¹ Bunun dışındaki bir sosyal kimlik anlayışı takdirde fayda yerine topluma zarar verebilir. Buna göre toplum için en önemli birlik ırki birlik değil, dini birliktir.¹² Ona göre İslâm ve Kur'an-ı Kerim'in Arap ırkını yüceltmediği gibi; hiçbir dini ve manevi nitelik bir ırkı diğer ırklardan daha üstün hale getiremez. Bu manada kullanılan milliyetçiliği reddeden Mustafa Sabri Efendi'ye göre bu düşünce, İslâm kardeşliğini ve birliğini zarara uğratacaktır. Bunun

7 Yusuf Şevki Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", içinde *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 350-53.

8 Mustafa Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler* (İstanbul: Küresel Kitap Yayıncılık, 2021), 318.

9 Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler*, 243.

10 Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler*, 245.

11 Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfu'l Akl*, çev. Hüseyin Nohut, 2. Baskı, c. III (İstanbul: Küresel Kitap Yayıncılık, 2023), 221-25.

12 Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler*, 252-53.

toplumsal bir yönetim anlayışına dönüşmesine de şiddetle karşı çıkmaktadır.¹³ Mustafa Sabri Efendi Türklerin Bozkurt sembolüne yüklediği manevi anlam üzerine, kültürün toplumca benimsenmesi konusunu da ele alır. Ona göre buna benzer kültürel öğelerin kabul görülmesinin İslâm ile çelişmemesi yani İslam ile uyuşması gerekir. Aksi takdirde eskiden Müslüman olmayan bir toplumun değerleri, sırf milliyetçilik duygularına kapılarak körü körüne kabul edilmesini eleştirmektedir.¹⁴ Bunun yanında bu tür söylemlerden öte, Türk milletinin dinine ve şeriatına son derece bağlı olduğunu, “*şeriatın kestiği parmak acımaz*”, “*baş başa bağlı, baş şeraite bağlı*” atasözleri ile temellendirir.¹⁵

Ona göre Türkler mazisinde bırakılan Hilafet ile utanmaması hatta gurur duyması gerekmektedir.¹⁶ Bundan sonra halifeliğin tekrar vücut bulma ihtimalini de mümkün görmeyen Sabri Efendi, bunun sebebini Müslüman kimliğinden uzak, Batı taklitçiliğinde bir toplumun kontrolünü Batıya bırakması olarak değerlendirmektedir.¹⁷ Türkiye'nin halifeliği kaldırmasını neredeyse tüm eserlerinde sert bir dille eleştiren Mustafa Sabri Efendi, toplumsal değişim süresince buna bir alternatif üretmediği de fark edilmektedir. Nitekim Mustafa Sabri Efendi, Türkiye dışında ikamet ettiği süre zarfında, Türkiye'de meydana gelen bazı gelişmeleri yakından takip etme fırsatını yakalayamamış, yaptığı bazı eleştirilerin yerini bulmadığı ortaya çıkmaktadır. Örneğin, Türkiye'nin henüz yeni kabul ettiği –kendisi kanunu henüz görmediğini ifade etse de- İsviçre medeni kanununda kızların amcalarıyla evlenebileceği iznin olduğuna olan inancı bunu ortaya çıkarmaktadır.¹⁸ Oysa esasında bu kanuna yapılan bazı İlmi eleştirilerin haklılığı ortaya çıkmış olsa da, bunun dışında örnekte yer alan konularda bazı eksikler göze çarpmaktadır.

Mustafa Sabri Efendi, laikliği din dışı, İslâm düşmanlığı ile eşdeğer¹⁹ ve hatta dinsizlik olarak mülhaza edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Hem laik hem de İslâmî bir hükümetin bir arada olma ihtimalinin mümkün olmadığını savunan Sabri Efendi, laiklik ve İslâm'ı hak ve batıl olarak ikiye ayırmaktadır. Hilafet ve hükümetin birbirinden ayrılması olayını toplumu küfre götürmekle yorumlamaktadır. Laiklikliği, dini omuzlarda taşınan bir yük gibi görmekte, toplumun bu yükten kurtarılması gerektiğini düşünen bir belirtmektedir.²⁰

Mustafa Sabri Efendi, Türkiye'nin yaşamış ve geçirmiş olduğu şapka macerasının bireysel bazı kişilerin tutku dolu arzularından kaynaklandığını ifade ederek, benzer bir takım yeniliklerin İslâmî ve Türk geleneğine uyuşmamasına rağmen, bunda ısrar edilmesi topluma tafisi çok zor zararlar vermiştir.²¹ Türk toplumunun merkezine Türklüğü değil dinin yani İslâm'ın konulması gerektiğini savunmaktadır. Bu yapılmadığı takdirde, inancımıza aykırı

13 Mustafa Sabri Efendi, *Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye* (İstanbul: Küresel Kitap Yayıncılık, 2021), 80-83.

14 Sabri Efendi, *Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye*, 103.

15 Sabri Efendi, *Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye*, 106.

16 Mustafa Sabri Efendi, *Kemalistlerin Din Düşmanlığı* (İstanbul: İslâmî Medrese Yayınları, 2018), 53.

17 Sabri Efendi, *Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye*, 62-63.

18 Sabri Efendi, *Kemalistlerin Din Düşmanlığı*, 92.

19 Sabri Efendi, *Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye*, 71.

20 Sabri Efendi, *Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye*, 34-37.

21 Mustafa Sabri Efendi, *Türkün Başına Gelen Şapka Meselesi* (İstanbul: İslâmî Medrese Yayınları, 2018), 34-37.

olan uygulamaların kabul edilmesi doğallaşacaktır. Aksi takdirde özünden uzaklaşıp Batı taklitçisi bir toplum ortaya çıkacaktır. Medenileşmenin, giyim kuşam ile değil düşünce ve akıl yapısı ile karşılaştırılması gerektiğini savunmaktadır. Giyilen şapkanın kabul edilen kültürel bir değişim değil, dikte edilen politik bir eylem olarak yorumlamaktadır.²² Hatta dönemin İstanbul müftüsü dâhil birçok âlimin şapka ile namaz kılmanın adabı ve önemini anlatmasının bu yönde ilim ehlinde dahi bir akıl tutulmasının yaşandığını düşünmektedir. Bunun yerine başı açık şekilde kılmaya tahammül edilmemiştir.²³ O, böyle girişimleri “*Müslüman mahallesinde salyangoz satmaya heveslenmek*” şeklinde tarif eder. Sabri Efendi buna dayanarak Atatürk’ün yenilik hedeflerinin buna zemin hazırladığını ifade etmektedir.²⁴ Bundan dolayı bu kesimin büyük bir çoğunluğunu dinsizlik ile itham etmektedir. Batı’dan bir şeyler alınacaksa bu teknik, bilim ve sanayide kullanılabilir menfi ilimler derecesinde olmalıdır.²⁵ Çünkü Batının akli, kendi dinlerine bile ters düşmüş durumdadır. Zamanında da dinlerini kaybetmemek içinde akıllarını kaybetmişlerdi.²⁶ Kısaca şapka ve kıyafet kanunundaki maksadı, modern bir kültürel değişim olarak değil, İslâm’dan uzaklaşma projesi olarak yorumlamaktadır. Türkiye’nin, kendi değerleri ile özgün bir toplumsal yapıyı muhafaza etmesinin gerekliliğini vurgulamıştır.

Mustafa Sabri Efendi’ye Göre Din ve Toplum İlişkisi

Mustafa Sabri Efendi, “*Din, Allah ile kul arasındadır, insanın eylem ve hareketlerine karışmaz*” düşüncesine şiddetle karşı çıkarak, dini toplumda bir yaptırım fonksiyonunun olması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre din inananların tüm eylemleri hakkında belli yorum ve yaptırım hakkına sahiptir.²⁷ Ona göre din bir elçisi, onun mucizeleri ve içtimai kararları, ibadetleri ile kaimdir. Bu dinin açıklanmış hükümleri olsa da açıklanmamış olan hükümleri de olabilir. Açıklanmamış hükümler belli hikmetler ile gizlenmiştir.²⁸ Allah tarafından gönderilmiş gerçek bir din, kendini âleme ve insanlara hoş gösterme düşüncesi gibi manasız bir gayret sarf etmez.²⁹ Kural ve kaideleri neyse bunu toplumda yapma ve yaptırma sorumluluğunu yüklenmektedir.

Din toplumun huzur ve refahını temin etmede çeşitli nitelikler taşımaktadır, bu vesile ile toplumun bütünleşmesine katkıda bulunur.³⁰ Mustafa Sabri Efendi bir taraftan dini toplum için bu fonksiyonlarına dikkat çekerken, diğer taraftan da toplumun dini emirleri sadece kendilerine dokunacak yararlılardan dolayı yapılmaması gerektiğini savunur. Dolayısıyla İslâm’da itikâdî düşünce amelden önce gelmektedir. Kendisine göre, insan dini elinden kaçırmaması gerekmektedir. Hatta “*dinin bana ihtiyacı benim ona ihtiyacımdan ziyadedir*” söylemi üzerinden dinin toplum ve birey için gerekliliğine dikkat çekmektedir. Din maalesef

22 Sabri Efendi, *Türkün Başına Gelen Şapka Meselesi*, 48.

23 Sabri Efendi, *Türkün Başına Gelen Şapka Meselesi*, 53.

24 Sabri Efendi, *Türkün Başına Gelen Şapka Meselesi*, 40-41.

25 Sabri Efendi, *Türkün Başına Gelen Şapka Meselesi*, 57.

26 Mustafa Sabri Efendi, *Mevkûfu’l Akl*, çev. Hüseyin Nohut, 2. Baskı, c. II (İstanbul: Küresel Kitap Yayıncılık, 2023), 147.

27 Mustafa Sabri Efendi, *İslâm’da Tartışılan Bazı Meseleler* (İstanbul: Küresel Kitap Yayıncılık, 2021), 81.

28 Sabri Efendi, *İslâm’da Tartışılan Bazı Meseleler*, 32-33.

29 Sabri Efendi, *İslâm’da Tartışılan Bazı Meseleler*, 59.

30 Sabri Efendi, *Dînî Müceddidler*, 239.

denetleyeni kalmamış, herkesin üzerinde futbol oynama hakkının sahip olduğu bir alan haline gelmiş olduğunu düşünür.³¹

Mustafa Sabri Efendi görüşlerini ifade ederken bağlı olduğu geleneğe sadık kalırken aynı zamanda, Hanefi olmasına rağmen kişinin yeri geldiğinde başka mezheplere göre de hareket edebileceğini belirtmesi onun, toplumsal olaylar konusunda dini bir çözümleyici anlayışa sahip olduğunu da göstermektedir.³² Fakat bu çözümleyici bakış açısını tüm fikirlerine yansıtamadığını fark edilmektedir.

Özgürlük konusu, toplumu devlet nazarında garanti altına alma şeklinde olmalıdır. Yani halkın devlete karşı hür olması gereklidir; devletin halka karşı değil. Zira devletin topluma müdahale hürriyeti, gereğinden fazla olduğunda, bu sefer de bireyin özgürlüğü tehlike altına girecektir. Bu çerçevede birey devlete karşı kanunlara tabi olduğu gibi, devlet de vatandaşa müdahalede kanunlara aykırı davranamaz.³³ Ona göre insanoğlu kanun koyma konusunda sınırsız özgürlük hakkına olamaz. İnsan yeri geldiğin azgın bir yaratığa dönüşebileceğinden, onun bu tür tehlikeleri karşısında, önünde mutlaka sabit bir takım kanunlar olmak zorundadır. Bu sayede aykırı davranışlarına müdahale şansını elinde bulundurabilir.³⁴ Sabri Efendi burada kanun üzerinde birtakım sabit normların varlığını, toplum açısından garantör bir organ olarak görmektedir. Kendisinin ifade ettiği bu yasalar da muhtemelen ilahi yani şer’i kanunlardır.

Mustafa Sabri Efendi, insanların daha iyi bir Müslüman olma ümidiyle dünyadan ve ekonomik anlamda ilerlemekten el eteğini çekmesine karşı çıkmaktadır. Müslümanların, “*fani dünya için çalışmaya gerek yok, rızık veren Allah’tır, ahiretim mamur olsun yeter, üç günlük dünyayı nasıl olsa geçiririm*” düşüncesine karşı çıkmaktadır. Ona göre bu fikirler, dine terstir, bu nasıl bir dindir ki, müminlerin zayıf ve kuvvetten yoksun oluşunu kabul görmektedir. Oysa İslâm Müslümanları özellikle düşmanlarına karşı güçlü olmaları gerektiğini vurgular.³⁵ Ona göre diğer dinlerden farklı olarak İslâm toplumlarında din ve devlet işlerinin birbirinden ayrışması durumunda, ciddi zararlar doğuracaktır. Hatta böyle sözde Müslüman bir devletin, İslâm’a diğer devletlerden daha fazla zarar verebileceğini düşünmektedir.³⁶ Bu anlamda Sabri Efendi Müslümanların ve Müslüman toplumların hem ekonomik hem de benzeri kurumlarının son derece güçlü olmasını, dini bir gereklilik olarak algılanmaktadır. Aslında devlet ve millet olarak insanların dünya ve din arasında bir icmaya dikkat çekmektedir. Onun bu denge politikası, hem dünya ile bağı sağlamlaştırma hem de inanç sistemini de ayakta tutma gayretini ifade etmektedir. Bu manada toplumdaki bireylerin fukaralıkla övünüp bunu, İslâmî ya da daha kaliteli bir Müslümanmış izleniminin verilmesinin yanlış olduğunu açıklamaktadır.

31 Sabri Efendi, *Kemalistlerin Din Düşmanlığı*, 82.

32 Nazım Büyükbaş, “Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi’nin İctihad Anlayışı”, *Şeyhülislâm’ın Kelamı*, ed. Merdan Güneş ve Tuncay Başoğlu, 1. baskı (İstanbul: Ketebe, 2018), 194.

33 Sabri Efendi, *Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye*, 127.

34 Sabri Efendi, *Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye*, 130.

35 Sabri Efendi, *İslâm’da Tartışılan Bazı Meseleler*, 104.

36 Sabri Efendi, *Mevkûfu’l Akl*, III:286.

Mustafa Sabri Efendi'ye göre toplumsal değişim, dinin de bazı kurallarının ve bakış açılarının değişmesi gerektiğini vurgulayanlar ve bunun için çaba sarf edenlerin, öncelikli olarak dine olan bağlılık derecelerinin ispatlanması gerektiğini savunmaktadır. Aksi takdirde yapmaya çalıştıkları dönüşüm ya da gelişmiş değil birer tahriftir.³⁷ Ona göre birçok önemli düşünür dinin toplum için gerekli olduğunu savunmaktadırlar. Bundan dolayı, toplum için bu denli hayati öneme sahip olan dinin gerçeklikten uzak tutma çabasının farklı bir amacı vardır. Gerçek manada bir dinden bahsedilebilir ve din insanlara tatbikî tabi olmayacak, insanlar dine tabi olmak zorundadırlar. Sabri Efendi'ye göre din, insan topluluğunun asıl mevcudiyetinin dokusunu teşkil eden ahlakî muhafaza ve temini olacaktır. İnsanların ruhları üzerinde din kadar gerçek manada bir etkiye sahip başka bir şey üretilemez. Bundan dolayı hiçbir toplum dinsiz bir biçimde yaşamına devam edemez.³⁸ Ona göre “*Vur abalya!*” atasözü misali toplumun her kabahati dinde araması ve dine yüklemesi, insanların dini bilmemesinden ve kabahatin dinden değil art niyetlerden kaynaklandığını anlaması gerekir. Şu halde İslâm Dini ile hiçbir alakaları olmayan kişilerin varlığı; dalkavukların, yalancıların, riya sahiplerinin, yalancıların varlığı dinden mi doğuyor?³⁹ Sabri Efendi yanlıkların insanda aranması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Yapılmış ya da yapılmakta olan hataların İslâm dinine yüklenilecek suçun, akıl karı olmadığını savunmaktadır.

Bir dine inanmak, o dinin hükümlerine uymak ve icra etmenin de inancın birer gereği olduğunu unutmamak gerekir.⁴⁰ Yani ona göre insanın bir dine olan inancı onu eğer ameli bir fiiliyat yoğunluğuna yönlendirmiyorsa bu imanin gayesi anlaşılmalıdır. Dolayısıyla inanmak eylem gerektirmektedir. İnançta söylem eylem birlikteliğine vurgu yaparak, insanın inancı ile eylemleri arasındaki çelişkilerin ortaya çıkaracağı anomik davranışlar ile paradokslara vurgu yapmaktadır. Ona göre, bu gibi yaklaşımlar toplumu zamanla “*İmandan arap neyi anlarsa, manası odur*” söylemini doğuracaktır.⁴¹

Mustafa Sabri Efendi'ye Göre Aile ve Kadın

Kendisi kadına bakış açısını ifade ederken İslâm temelli bir yaklaşıma bağlı kalarak bu düşüncelerini, İslâmiyet ile diğer dinler arasında mukayese yaparak temellendirmeye gitmektedir.⁴² Ona göre, Müslüman toplumunun sahip olmaya başladığı kadın profili, kendi öz değerlerinin bir sonucu değil Batıya olan taklit hayranlığının birer sonucudur. Erkeklerde eskiden daha güçlü olan ve günümüzde yavaşlayan kıskançlık eğilimi, kadının örtünme inancından kurtarıp pazar ekonomisine kazandırma eğilimi olarak algılanmaktadır. Batı bunu kadın erkek eşitliği söyleminin arkasına saklayarak bir lütuf şeklinde, Müslüman kadınlara ulaştırmak istemektedir. Bu anlayış, Doğuda erkeklerin en önemli yardımcısı olan kadını, erkeklerin birer rakibi haline getirdi.⁴³ Ona göre, kadının evinde yaptıkları kadın için birer zulüm olarak görülecekse, kadının dışarıda para için yaptıkları kadın için

37 Sabri Efendi, *Dînî Müceddidler*, 32-33.

38 Sabri Efendi, *Dînî Müceddidler*, 39-47.

39 Sabri Efendi, *Dînî Müceddidler*, 113.

40 Sabri Efendi, *Dînî Müceddidler*, 182.

41 Sabri Efendi, *Dînî Müceddidler*, 191.

42 İbrahim Bayram, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi*, 1. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 119.

43 Mustafa Sabri Efendi, *Kadın Meselesine Bakışım* (İstanbul: İslâmî Medrese Yayınları, 2019), 30.

daha büyük bir zulüm olmalıydı. Zaman ilerledikçe toplumda işyerlerinde kadın sayısını fazlalaşması, kadına yapılan bir iyilikten çok, işverenin kendi iyiliğini düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin, bir işyerinde çalıştırılan genç ve dikkat çekici bir kadın, gayet fazla sayede müşteriye işyerine çekecektir. Bu kadına olan bir menfaatten ziyade, işyerine yarar sağlama çabasıdır.⁴⁴

Mustafa Sabri Efendi, oldukça girift ve tartışma konusu olan İslâm'da ikinci eş mevzusuna birkaç makalede ve bir kitapta değinmiştir. Konunun önemi ve oldukça geniş olmasına karşın burada kısaca görüşlerinden bir kaçına yer verilebilir. Sabri Efendi kabaca, toplumda erkeklerin dost adı altında ikinci bir kadınla gayri meşru ilişkilerin geliştirilmesini haram ve sosyal kargaşa manasında daha riskli olduğunu düşünmektedir. Bir erkeğin birden fazla kadınla metres ilişkisini sürdürmesi, hem kendi eşi olan kadın hem de metres olarak kullandığı kadınlar adına bir zulüm olarak görmektedir. Bu yolla doğacak bir çocuğun da toplumda daha fazla hasara sebebiyet verebileceğini, bunun için İslâm anlayışına göre bazı durumlarda erkeğin ikinci bir eşle evlenmesini toplum için daha sağlıklı görmektedir.⁴⁵

Mustafa Sabri Efendi erkeğin birden fazla kadınla evlenmesini zina ve metres hayatı ile kıyaslandığında toplum için daha makul bir seçenek olduğunu savunmaktadır. İslâm meşru yollar ile kadın ile evlilik sınırını dörtte sınırlarken, Batı kültürü bunu çapkınlık söylemleri ile istedikleri sayıya çıkarabilmektedirler. Cihadın erkeğe olan farzına sabır ile kadın kıskançlığa karşı olan sabrı arasında bir dengenin olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Yani erkek ölümle karşı karşıya kalarak sabreder, kadın ise kocasının ikinci eşi ile karşı karşıya kalarak sabreder. İşin ekonomik kısmını da erkeğin gayri meşru yollar ile ekonomisine ve sağlığına verdiği zarardan daha ekonomik yollar ile evlenilebileceğini savunmaktadır. Mustafa Sabri Efendi'nin kadın erkek ilişkisinin toplumsal cinsiyet bağlamında değerlendirdiğimizde ekonomik ve sosyolojik olarak değerlendirmedeki kadının aktif rolünü göz ardı ettiğini fark etmekteyiz ki, o dönemde kadınların görünür olma derecesinin az oluşu bunu kendi açısından haklı çıkarmaktadır. Gümümüz sosyolojik ortamda konuya olan bakışın hükmü değişmeyeceği kuşkusuz olsa da fıkhi bazı yaklaşımlarda farklılıkların olabileceği ihtimalini unutmamak lazım. Mustafa Sabri Efendi, toplumsal olarak kadınların örtünmeye dikkat ederek erkeklerin cinsel alandaki problemlerine karşı bireysel ve sosyal hassasiyetler göstererek kendilerince bu probleme ayrıca bir çözüm sağlayabilir.⁴⁶

Mustafa Sabri Efendi'ye göre kadında güzellik, estetik, şiir gibi iyiliklerden çok, içtimai faydanın aranması gerekmektedir. Aksi takdirde zahiri güzelliği odaklanmış kalbi ve içtimai güzelliklerin iyileştirilmediği bir kadın algısı, toplumsal ilerlemelerde engel teşkil eder.⁴⁷ Kendisine göre özünden uzak bir giyim, yaşam, dans ve söylem içine girmiş taklitçi Doğu kadını, aslında ne istediğini bilmemektedir. Dolayısıyla yaptığı şey kendisine mutluluk değil manevi bir eziyet verecektir/vermektedir.⁴⁸ Toplumda kadına İslâmi ölçüt ile bakan Sabri Efendi, düşüncelerini anlaşılabilmesinin de ancak, İslâmi hassasiyetlere sahip

44 Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler*, 320.

45 Sabri Efendi, *Kadın Meselesine Bakışım*, 34-37.

46 Sabri Efendi, *Kadın Meselesine Bakışım*, 39.

47 Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler*, 289.

48 Sabri Efendi, *Kadın Meselesine Bakışım*, 66-67.

olmakla mümkün olabileceğini vurgulamaktadır.⁴⁹ Bunun gibi kadının eğitim hayatında olması gerektiğini, hatta farklı bilim dallarında ihtisas yapmalarının toplum için zaruri olduğunu, fakat bu eğitim öğretim sürecinin karma şeklinde olmasının eğitimin sağlıklı işlenmesi ve İslâmi hassasiyetlerin yaşanıp yaşatılmasına zarar vereceğini düşünmektedir. Bu minvalde toplumun doktor kadın ve yine kadın öğretmenlere ihtiyacı vardır.⁵⁰ Mustafa Sabri Efendi çalışmaların birçoğunda, bu ve benzeri düşüncelerini Kur'an'dan bazı ayet ve hadislerin kadına verdiği hassasiyet ve önemi anlatan kesitlere yer vermektedir.

Mustafa Sabri Efendi'ye Göre Eğitim, Sanat ve Din

Mustafa Sabri Efendi'ye göre, toplumsal ahlakın sağlanması devletin kendini soyutlamadan din ile topluma dokunmasına bağlıdır. Nitekim toplumsal ahlakı dinden daha iyi bir şey sağlayamaz.⁵¹ Mustafa Sabri Efendi medreseleri, yaşadığı dönem itibariyle ilim ve toplum için yeterince faydalı olmadıkları yönünde eleştirmektedir. Kendisi bu eleştiriyi yaparken, suçu medrese ilimlerine değil, var olan hükümet sistemine boyun eğmiş medrese âlimlerine atmaktadır.⁵² Ona göre toplumda din ve akıl birlikte hareket etmelidir. Toplum bu ikisinden birisinden ayrılırsa ortaya kargaşa çıkacaktır. İslâm dünyada akla en uygun olan dindir. Dolayısıyla birey ve toplum için uygulanabilir olan en ideal din olarak ön plana çıkmaktadır.⁵³ Onun bu anlayışı hem eğitim hem de kültürel manada toplumsal olan her alanda uygulanabilir olmasının ön koşulu olmaktadır. Toplumsal kararlar, İslâmî olarak var olmuşsa bunun Akıl ile çelişmesinin imkânı bulunmamaktadır. Bunun için Müslüman, akıl ile çelişerek hareket etmekten ziyade onunla uyumlu ve ona uygun bir biçimde hareket eder.

İslâm alanında reformcu bakış açısını reddetmek için yazmış olduğu “*Mevkıfu'l-akl*” eserinde de İslâm dinin akıl üzerinde temellendiğini ifade etmektedir.⁵⁴ Bu kitapta aklın, âlemin ve ilmin; Allah ve Peygamberlerin inanç mücadelesine ışık tuttuğuna dikkat çekmiştir. Bunu yaparken İslâm dinini temele aldığı fark edilmektedir.⁵⁵ Onun ilim anlayışı, tecrübi ilimden öte, bundan daha değerli ve daha güçlü olarak gördüğü akıl ve mantığa dayalıdır. Hatta Allah'ın insanlığa göndermiş olduğu ilk elçi akıldır. Bu ilmi görüş dinin ispatını yaparken, onunla bir bütünlük içerisinde hareket eder.⁵⁶ Bu manada bilginin kaynağı ve doğruluk şartını, Allah'a ulaştırma öncülünde aramaktadır. Bunu toplumsal bilgi ve eğitim anlayışına da yansıtmaktadır. Toplum için faydalı olan eğitim ve bilgi kişiyi Allah'tan uzaklaştırmayacak ve onunla çeliştirmemelidir. Maneviyatın akıl ve düşünce eğitimi ile birlikte olması şarttır. Okulların din üzerine kurulmuş bir ahlaki temelle yükselmesi gereklidir. Dinden ve vicdandan yoksun bir eğitim anlayışının toplum için risk

49 Sabri Efendi, *Kadın Meselesine Bakışım*, 93.

50 Sabri Efendi, *Kadın Meselesine Bakışım*, 99.

51 Sabri Efendi, *Mevkıfu'l Akl*, 2023, I:36.

52 Sabri Efendi, *Türkün Başına Gelen Şapka Meselesi*, 75.

53 Sabri Efendi, *Mevkıfu'l Akl*, 2023, II:23-25.

54 Merdan Güneş, “Mustafa Sabri Efendi'nin Mucize Hakkındaki Modern Yorumlara Getirdiği Eleştiriler”, *Şeyhülisâm'ın Kelamı*, ed. Merdan Güneş ve Tuncay Başoğlu, 1. Baskı (İstanbul: Ketebe, 2020), 55.

55 Bayram, *Şeyhülisâm Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi*, 79.

56 Sabri Efendi, *Mevkıfu'l Akl*, 2023, II:92-95.

ifade etmektedir.⁵⁷ Buna göre toplum akıl ve mantıktan uzaklaşmadan, kendi yapısı için en uygun davranış şekillerini bu ilkelere göre belirleyebilir. Bu sınırlandırmalar toplumu pragmatik ve materyalist bir anlayıştan da uzaklaştıracaktır.

Eğitim, sağlık, siyaset ve ekonomik gibi alanlarda, toplumun içine düştüğü çeşitli yanlışlardan kurtulmak için sergilemiş olduğu dini değiştirme politikasının tamamen yanlış olduğunu, dinin yani İslâm'ın buna ihtiyacı olmadığını savunur. Bu durumu yeni bir din oluşturma girişimi ile eş değer görmektedir.⁵⁸ Haliyle bir defa müdahale edilmiş bir dinin ardı arkası kesilmeyecek. Bu denli dokunmaya muhtaç bir dinin artık toplumda Allah tarafından gönderilmiş olduğu inancı da yavaş yavaş yok olacaktır. Toplumlarda ortaya çıkan kargaşa ve suçların kaynağını dinde aramanın yanlış olduğunu ifade eden Sabri Efendi, bu suçların dinlerde değil dine tabi olmuş mensuplarında aranması gerektiğini vurgular.⁵⁹ Dolayısıyla toplumdaki inanç kaynaklı bir takım sorunların kaynağı bizatihi dinin kendisi değil, onu yanlış anlayıp yanlış uygulayan ve bu şekilde anlatan insanlardır. Ayrıca ona göre dindar milletvekili olmalıdır. Bunu: “*Dindarlar milletvekili olmasın!*” demek, “*Dindarlar kendilerine göre milletvekili olacak bir meclis bulamasın*” demekle aynı ifadeyi içermektedir, şeklinde ifade etmektedir.⁶⁰

Mustafa Sabri Efendi, canlıların resimlerinin yapılması şeklinde bir sanatın icra edilmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre bu girişim İslâm anlayışına aykırı bir sanat anlayışıdır. Bu düşüncesini bazı hadisler ve kelami yaklaşımlar ile temellendirmeye çalışan Sabri Efendi, insanlara ait olan bazı fotoğrafları hürmeten saklanmasına da taaccüp eder. Rezk edilen heykellerin ise hiç bir zaman tarihi bir kaynak olarak sayılamayacağını ifade eder. Bu heykellerinde anılan toplum için önemli görülen insanların yansımaları, İslâm anlayışına uygun görmemektedir. Toplum bu heykeller yerine, mümtaz şahsiyetler adına, hayratlar ve vakıflar kurarak hayırlarının devamını sağlanmasının daha mantıklı olacağını düşünmektedir. Diğer şekilde bir anma, gösteriş, riyakârlık ve faydasız masraftan öte bir şey değildir. Birinin heykeli olmasa toplum tarafından önemli biri olarak sayılmayacak mı sorusunu sorar? Örneğin, Hz. Muhammed(as) heykelinin olmaması ya da Hz. Ömer(ra.) heykelinin olmaması bunları toplum nazarında değersizleştirmemiştir.⁶¹ Müzik sanatının İslâmi değerlere ters düşmemesi kabilinde bir kabulü öne sürmekte olan Sabri Efendi müziğin, sırf faydasız ve sadece zaman öldürücü bir etkinlik olarak görülmemesi gerektiğini de vurgular. Ona göre müzik insanın ruhuna iyi gelem eylem olmalı, sırf insanları eğlendirmek için yapılmamalıdır. Bu amaçla yapıldığı takdirde İslâmi değerlerle ters düşmeyecektir. Kendi döneminde ise müziğin sırf aşk ve meşk ortamlarında sergilenmesinin, insanlar için tehlikeli bir çağrı halini aldığını vurgular. Ona göre, insanlar müzik ile manevi ruhlarını coşturmak istiyorlarsa, Kur'an tilavetinden kesinlikle yararlanmalıdır.⁶² Sabri Efendi birçok sanat dalı üzerinden yaptığı bu yorumları kendi İslâm anlayışı perspektifinde geliştirmiştir. Onun bu düşünceleri sanatın toplum nezdindeki estetik faydasından ziyade, ekonomik ve

57 Sabri Efendi, *Dînî Müceddidler*, 119-20.

58 Sabri Efendi, *Dînî Müceddidler*, 73.

59 Sabri Efendi, *Mevkîfu'l Akl*, 2023, 1:344.

60 Sabri Efendi, *Kemalistlerin Din Düşmanlığı*, 50.

61 Sabri Efendi, *İslâm'da Tartışılan Bazı Meseleler*, 73-87.

62 Sabri Efendi, *İslâm'da Tartışılan Bazı Meseleler*, 116-23.

manevi zararlarına odaklanmıştır. Bu eserlere harcanan zaman ve satılırken elde edilen kazancın toplumun birçok gideri için daha hayırlı ilerin yapılabileceğini savunur.

Sonuç

Mustafa Sabri Efendi, hem siyasi, hem ilim adamı kişiliği hem de politik düşünce dünyasının önemli isimlerinden birisi olarak, kendi zenginliklerini, Batı hegemonyasına karşı korumaya çalışan bir isimdir. Batı taklitçiliği karşısında kendi öz değerlerini gücünün farkına vararak bunların üstünlüğünü savunmaya çalışmıştır. Bu çabalarını çok zor şartlar altında yaparken, diğer taraftan farklı ülkelere de, ilmi tecrübelerine dayanarak ciddi bir özgüven ve eleştirel bir duruşla fikirsel katkılar sunmaya çalışmıştır. Sağlıklı ve güçlü bir toplumu bu anlayış üzerinde inşa etmenin gerekliliğini savunmuştur. Toplumun her kurumu hatta toplumu ve bireyi ilgilendiren her konuya İslam'ı ölçütler çerçevesinde çözüm önerileri sunmuştur. Onun eleştiri geleneğinde yer alan ölçüt de yine İslam olmuştur.

Düşüncelerini ilgili alandaki görüş ve düşünürlerin yaklaşımları ile karşılaştırarak çoğu zaman eleştirel bir tavır sergilediği fark edilmektedir. Müslüman ya da gayri Müslüman farkı gözetmeksizin birçok düşünürü birçok konuda sert bir dille eleştirmiştir hatta birçok eserini bu gaye üzerine kaleme almıştır. O bu özelliği topluma da yansıtmaya çalışmıştır. Toplumun kendisine gelen her görüşü kabul etmeyerek kendi değer süzgecinden geçirmesi gerektiğini savunmuştur. Kendi döneminin politik gelişmelerine kayıtsız kalmamış, kendi düşüncelerini hiç çekinmeden ifade etmiştir. Bu düşünceleri her zaman Müslümanca bir tavır sergilemiştir. Toplumun bir bütün olarak İslâmî eksende ele almaya çalışmıştır. Bu yaklaşımını; kültür, değer, kadın, laiklik, milliyetçilik, hilafet, bilgi ve bilim gibi tüm meselelerde sürdürmüştür.

İslâm'ı akıl ve inanç çelişmezliğini, ikisinin mantıklı bütünlüğünü, yaşamının sonuna kadar savunmaya devam etmiştir. Çağın dine uyma zorunluluğu üzerinden toplumun da dine uyması gerektiğini ifade ederek, aksine dinin çağa ya da topluma uyma gibi bir durumu söz konusu olmadığını belirtmiştir. Mustafa Sabri Efendi, hem toplum için hem de ilim alanında Batıdan gelecek olan tehlikeleri bertaraf etmek için sıkı sıkıya dine ve özellikle akli ilkelere bağlı bir uyum içinde mücadelesini sürdürmüştür. Kendisi hakkında yazılanlar ya da düşünülenlere bakarken, kendisinin yaşadığı dönemin konjonktürüne göre değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmekte yarar vardır. Aksi takdirde çalışmalarına ve düşüncelerine haksızlık yapılmış olacaktır. Tenkit edilebileceği görüşleri olsa da bunun, kendisinin yaşadığı dönem içerisinde değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. O yaşamı boyunca İslâm'ın akıl ve inanç çelişmezliğini, ikisinin mantıklı bütünlüğünü savunmuştur.

Kaynakça

- Albayrak, Sadık. *Yürüyenler ve Sürünenler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1991.
- Altunsu, Abdulkadir. *Osmanlı Şeyhülislâmları*. Ankara: Ayyıldız, 1972.
- Bayram, İbrahim. *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi*. 1. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Büyükbaş, Nazım. "Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin İctihad Anlayışı". İçinde

Şeyhülisâm'ın Kelamı, editör Merdan Güneş ve Tuncay Başoğlu, 1. baskı. İstanbul: Ketebe, 2018.

Güneş, Merdan. “Mustafa Sabri Efendi'nin Mucize Hakkındaki Modern Yorumlara Getirdiği Eleştiriler”. İçinde *Şeyhülisâm'ın Kelamı*, editör Merdan Güneş ve Tuncay Başoğlu, 1. Baskı. İstanbul: Ketebe, 2020.

Sabri Efendi, Mustafa. *Dînî Müceddidler*. İstanbul: Küresel Kitap Yayıncılık, 2021.

———. *Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye*. İstanbul: Küresel Kitap Yayıncılık, 2021.

———. *İslâm'da Tartışılan Bazı Meseleler*. İstanbul: Küresel Kitap Yayıncılık, 2021.

———. *Kadın Meselesine Bakışım*. İstanbul: İslâmî Medrese Yayınları, 2019.

———. *Kemalistlerin Din Düşmanlığı*. İstanbul: İslâmî Medrese Yayınları, 2018.

———. *Mevkîfu'l Akl. Çeviren Hüseyin Nohut*. 2. Baskı. C. I. 3 c. İstanbul: Küresel Kitap Yayıncılık, 2023.

———. *Mevkîfu'l Akl. Çeviren Hüseyin Nohut*. 2. Baskı. C. II. 3 c. İstanbul: Küresel Kitap Yayıncılık, 2023.

———. *Mevkîfu'l Akl. Çeviren Hüseyin Nohut*. 2. Baskı. C. III. 3 c. İstanbul: Küresel Kitap Yayıncılık, 2023.

———. *Türkün Başına Gelen Şapka Meselesi*. İstanbul: İslâmî Medrese Yayınları, 2018.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Mustafa Sabri Efendi”. İçinde *İslam Ansiklopedisi*, 46:350-53. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Yurdagür, Metin, ve İbrahim Bayram. “Mustafa Sabri Efendi'nin Din Anlayışı”. *Tokat İlmîyat Dergisi* 1, sy 8 (2020): 199-221.



ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5462-2954>

Eser Geçmişi / Article Past:

Başvuruda bulundu.
Applied

Kabul edildi.
Accepted

06/05/2023

24/05/2023



Araştırma Makalesi

DOI: <http://dx.doi.org/>

Research Paper

К вопросу Изучения в России Средневековой Истории Северной Африки

Kuzey Afrika'nın Orta Çağ Tarihi Üzerine Rusya'da Yapılan Çalışmalar

Резюме

Изучение в России средневековой истории Северной Африки начинается с середины XIX века, в это же время были изданы первые работы о политической и экономической истории, общественной жизни и культуре региона византийского и мусульманского периодов. Исследования, проводившиеся до начала XX века, хронологически относятся к византийскому периоду Африки, а мусульманский период региона прослеживается в основном в обобщающих работах российских историков. С середины 1950-х гг. появляются фундаментальные труды по истории Халифата, и большое место в этих трудах отводится истории Северной Африки. Другой характерной особенностью этого периода является появление наряду с обобщающими работами, и специальных монографий, посвященных непосредственно средневековой истории Северной Африки, в том числе истории государств Фатимидов, Айюбидов и мамлюков.

После распада Советского Союза византиноведение и арабистика в России пережили временный застой, но с конца 1990-х гг. начали возродиться сильные научные традиции в исторической науке. За последние тридцать лет было написано большое количество работ, посвященных различным вопросам средневековой истории Северной Африки, особенно общественной и религиозной жизни региона доисламского периода, а также последствиям завоеваний Халифата в Магрибе. Анализ этих работ показывает, что российская историческая наука, имеющая достаточно фундаментальные традиции в изучении истории Северной Африки, оказала большие заслуги этой области, и свою актуальность эти труды сохранили полностью и по сей день.

Ключевые слова: Северная Африка, Византия, Халифат, Российская Историография, Византиноведение, Востоковедение.

Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) Lisans ile lisanslanmıştır.

ORAFAM Journal - Muş Alparslan Üniversitesi Ortadoğu ve Afrika Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, lisanslama politikası ile telif hakkının ve kullanıcı haklarının açık olmasını sağlar. Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlar. / ORAFAM Journal - Muş Alparslan University Middle East and African Research Center Journal ensures that copyright and user rights are open with its licensing policy.



Öz

Kuzey Afrika'nın Ortaçağ tarihi Rusya'da 19. yüzyılın ortalarından itibaren araştırılmaya başlanmıştır. Rusya'da bu doğrultuda bölgenin İslam öncesi ve İslami dönem siyasi ve ekonomik tarihi, sosyal hayatı ve medeniyeti hakkında kıymetli eserler yazılmıştır. 20. yüzyılın başlarına kadar yapılan çalışmalar ağırlıklı olarak Bizans dönemi ile ilgili olup, bölgenin İslami dönemi daha çok genelleme kitaplarda araştırılmıştır. 1950'li yılların ortalarından itibaren Hilâfet tarihi ile ilgili temel eserler de ortaya çıkmış ve bu eserlerde Kuzey Afrika tarihine daha fazla yer verilmeye başlanmıştır. Bu dönemin bir diğer özelliği de, genelleme çalışmaların yanı sıra doğrudan Fâtımî, Eyyübî ve Memlûk devletlerinin tarihine ait monografilerin ortaya çıkmasıdır.

SSCB'nin dağılmasından sonra, Rusya'da Bizantoloji ve Oryantalistika üzerine yapılan çalışmalarda geçici bir durgunluk yaşanmıştır. 1990'ların sonlarından itibaren Rusya tarih bilimindeki güçlü gelenekler yeniden ortaya çıkmıştır. Son 30 yılda, Kuzey Afrika'nın Ortaçağ tarihinin farklı konulara, özellikle de bölgedeki İslam öncesi sosyal ve dini hayata, Hilâfet fetihlerinin bölge için sonuçları gibi meselelere ait çok sayıda eser yazılmıştır. Bu eserlerin tahlili, Kuzey Afrika tarihi çalışmalarında güçlü gelenekleri olan Rusya tarih biliminin bu alanda büyük meziyetlere sahip olduğunu ve bu eserlerin bilimsel ehemiyetini koruduğunu göstermektedir.

Anahtar kelimeler: Kuzey Afrika, Bizans, Hilâfet, Rusya Tarihyazımı, Bizantoloji, Doğubilimcilik.

Abstract: Since the mid-19th century, the medieval history of North Africa has been studied in Russia. Valuable works have been produced on the political and economic history, social life, and civilization of the region during both the pre-Islamic and Islamic periods. Until the beginning of the 20th century, studies mainly focused on the Byzantine period, and the Islamic period of the region was investigated in generalized books. However, since the mid-1950s, basic works on the history of the Caliphate have emerged, and the history of North Africa has been given more attention in these works. Monographs directly focused on the history of the Fatimid, Ayyubid, and Mamluk states, as well as generalization studies, have also emerged during this period.

Following the collapse of the USSR, there was a temporary decline in Byzantinology and Oriental studies in Russia. However, since the late 1990s, Russian historiography has re-emerged with strong traditions. In the last 30 years, numerous works have been written on different subjects of medieval North African history, particularly the pre-Islamic social and religious life in the region, and the consequences of the Caliphate's conquests for the area. An analysis of these works reveals that Russia, with its strong tradition in North African historical studies, has made significant contributions to this field and these works remain scientifically relevant.

Keywords: North Africa, Byzantium, Caliphate, Russian Historiography, Byzantinology, Oriental Studies.

Введение

Древняя и средневековая история Северной Африки, являющейся частью мировой цивилизации, уже на протяжении нескольких веков продолжает оставаться в центре внимания исследователей – историков и этнологов, археологов и нумизматов. Политическое и общественное развитие, экономическое устройство, торговая жизнь, конфессиональное и этническое положение региона стали объектом комплексных исследований, которые, в свою очередь, открыли миру большое количество источников – образцы письменной и материальной культуры мировой цивилизации.

Северная Африка, где на протяжении нескольких тысячелетий существовала высокоразвитая древнеегипетская цивилизация, не утратила своего места в мировой культуре и после того, как стала провинцией Римской империи, и была одним из первых регионов, где в начале нашей эры распространилось христианство, а в VII веке – Ислам. В эпоху Великого переселения народов Северная Африка, завоеванная вандалами и аланами, стала одним из центров распространения арианства и других еретических движений, что было связано в первую очередь, политико-конфессиональными особенностями региона, его противостоящим византийскому правлению оппозиционным духом. Северная Африка, которая является также одним из первых регионов за пределами Аравии, где распространился Ислам, к середине VII века стала частью мусульманской культуры и сыграла важную роль в политическом, экономическом и культурном развитии Халифата и последующих средневековых мусульманских государств.

В изучении средневековой истории Северной Африки огромное место принадлежит российской историографии, которая начиная с середины XIX века, представила фундаментальные работы в этой области. Российскими византистами были исследованы разные стороны раннесредневековой истории Северной Африки, в том числе особенности византийского правления, роль Карфагенского экзархата в политической и экономической жизни Византийской империи, место североафриканских церквей в развитии христианских вероучений. Наряду с обобщающими трудами, в отдельных монографиях рассмотрены также общественные, политические и конфессиональные вопросы развития византийской эпохи Северной Африки, в частности Египта.

В России история мусульманского периода Северной Африки изучена в основном арабистами, в трудах которых огромное место уделено вопросам византийско-арабской борьбы за регион, административной политике Халифата, социальным движениям в Магрибе в VIII-IX века. История средневековых мусульманских государств, в том числе Фатимидов, Аййубидов и мамлюков также вошла в сферу исследований российских арабистов, фундаментальные труды которых до сих пор остаются востребованными в мировой исторической науке.

В данной статье рассматриваются основные труды российских историков по средневековой истории Северной Африки, дается краткий обзор истории российского византиноведения и арабистики на фоне изучения данного региона. Основное внимание уделено также вопросам роли современной российской историографии в

комплексном исследовании византийской и мусульманской эпох Северной Африки.

Исследования Русских Византинистов по Истории Северной Африки Доисламского Периода (Середина XIX Века - 1980-е гг.)

В российской историографии середины XIX – начала XX века средневековая история Северной Африки изучалась в основном византинистами. В первую очередь это было связано с тем, что в доисламский период Северная Африка была провинцией Византийской империи, и ее история была тесно связана с ней. В VI – начале VII веков Северная Африка, как и в эпоху Римской империи, имела большое стратегическое значение для Византии, и по этой причине представляла для русских византинистов большой научный интерес. Византинисты в своих исследованиях по проблемам политической и экономической истории, а также культурной и религиозной жизни Восточной Римской империи, уделяли большое место и истории ее североафриканской провинции (Карфагенского экзархата).

Известно, что по административному делению империи, североафриканская провинция включала «Тунис и побережье Ливийского плоскогорья (Триполитанию), средиземноморскую часть Атласа», а также Сеуту и ее западную часть, центром же провинции был древний Карфаген.¹ Хотя Великое переселение народов охватило в основном евразийскую географию, оно не обошло стороной и Африку: в 429-435 годах Северная Африка была завоевана вандалами, а римское владычество было заменено господством вандалского королевства (*Regnum Vandalorum et Alanorum* / Королевство вандалов и аланов). В 533-534 гг., в годы Вандальской войны, которую император Юстиниан I успешно вел против вандалов и аланов, Северная Африка перешла под власть Византии, а в результате административной реформы, проведенной императором Мавриkiem в 590 г., североафриканская провинция превратилась в Карфагенский / Африканский экзархат (*Exarchatus Africae*).² Карфагенский экзархат просуществовал до 698 г., когда в результате мусульманских завоеваний регион стал частью Халифата. Русскими византинистами середины XIX – начала XX веков история Северной Африки широко изучалась именно в этих хронологических рамках.

Хотя византиноведение как дисциплина появилось в России в конце XVII века, надо отметить, что первые крупные исследования по истории африканской провинции Византийской империи появились только в середине XIX века. В этот период, когда продолжались научные исследования отдельных византинистов, таких как А. А. Куник, В. Г. Васильевский, Ф. И. Успенский, А. А. Васильев, Ю. А. Кулаковский и Г. С. Дестунис, в университетах Петербурга, Казани и Одессы сформировались также школы российского византиноведения. Большая часть проводимых ими исследований связана с историей европейских и азиатских владений Византии, хотя, достаточное место в них уделено и таким вопросам, как политические события в Северной Африке, возникновение Карфагенского экзархата, место экзархата в военных событиях

1 Natalya Tretyakova, “Severnaya Afrika v Rannevizantiyskiy Period: Ot Provinsii k Ekzarkhatu”, Yüksek Lisans Tezi, Belgorodskiy Gosudarstvenniy Universitet, 2021, s. 15.

2 Yulian Kulakovski, *İstoria Vizantii*, II, Sankt-Peterburg: Aleteya, 1996, s. 378.

империи в период правления Ираклиев, а также истории еретических движений в регионе. Эти работы условно можно разделить в основном на две группы: первая – обобщающие труды по истории Византии (в этих работах история Северной Африки изучены фрагментарно) и вторая – работы исключительно по истории Северной Африки. Среди работ первой группы можно упомянуть труды Ю. А. Кулаковского, Ф. И. Успенского и А. А. Васильева, под общим названием «История Византии». Вторая группа работ относится к работам, непосредственно посвященным истории североафриканской провинции империи.

«Историю Византии» Ю. А. Кулаковского (1855-1919), несмотря на некоторые пробелы, в том числе ее повествовательный характер, можно считать первым фундаментальным трудом по истории Византии в России. Разделы относительно истории Северной Африки собраны в основном во втором и третьем томах труда.³ Среди разделов, посвященных правлению отдельных императоров, заслуживают особого внимания описания военных и политических событий периода правления императоров Льва I (457-474), Зенона (474-475, 476-491), Юстиниана I (527-562) и Маврикия (582-602). Хотя разделы работы Ю. А. Кулаковского, исследующие вопросы положения в Северной Африке периода нашествий вандалов и борьбы упомянутых императоров за изменения этого положения, носят обобщающий характер, широкое использование автором средневековых источников и его критический подход к этим источникам, делают вышеупомянутый труд очень ценной для нас. В отличие от большинства русских византинистов XIX – начала XX века, работа Ю. А. Кулаковского посвящена также экономическим и социальным вопросам, в том числе аграрным отношениям в Северной Африке в период правления вандалов, состоянию городов и торговой жизни региона. В книге также уделено внимание вопросам результатов сасанидского завоевания Египта, инициативе императора Ираклия (610-641) о переносе столицы в Карфаген, а также положению христиан и евреев в Северной Африке.

Ф. И. Успенский (1845-1928) является автором трехтомного труда «История Византийской империи», над которым он работал 25 лет, а также ряда статей по истории Византии, которые основаны в основном на европейском (преимущественно балканском) материале. История Северной Африки, вернее, история африканской провинции Византии же исследованы в вышеупомянутом трехтомнике. Так, в девятой главе первой части первого тома книги исследованы африканская экспедиция императора Льва I Макеллы в 468 г. и его борьба с вандалами.⁴ Во второй части этого же тома, в четвертой главе рассмотрены война императора Юстиниана I против вандалов, в главе десятой – учреждение Карфагенского экзархата в результате административных реформ императора Маврикия, восстание экзарха Ираклия и восшествие его на императорский престол (610 г.).⁵ Сасанидское завоевание Египта в 616 г., мусульманские завоевания в Африке в 639-646 гг. и борьба Византии против Халифата рассматриваются в третьей части первого тома, главах третьей, четвертой,

3 Kulakovski, İstoria Vizantii, II-III.

4 Fyodor Uspenski, İstoria Vizantiyskoy İmperii, I, Sankt-Peterburg: Brokgauz-Yefron, 1913, s. 268-291.

5 Uspenski, İstoria Vizantiyskoy İmperii, I, s.482-498, 607-644.

восьмой и девятой.⁶

Обобщающий труд известного русского византиниста, а также основоположника американского византиноведения – А. А. Васильева (1867-1953), под названием «История Византийской империи» является усовершенствованным и дополненным вариантом его лекций, изданных еще в Петрограде в 1917 году. Книга была издана в США в 1928-1929 гг.,⁷ а ее переиздание в России стало возможным только в конце 1990-х годов.⁸ Как и в трехтомнике Ф. И. Успенского, в книге А. А. Васильева рассмотрены такие вопросы, как войны императора Льва I в Африке, африканская экспедиция императора Юстиниана I против вандалов и ее последствия, основание Карфагенского экзархата в Северной Африке. Более подробно останавливаясь на причинах учреждения Карфагенского экзархата, автор пишет:

«Если равеннский экзархат был обязан своим возникновением вторжению лангобардов в Италию, то причиной основания африканского экзархата в Северной Африке на месте прежнего вандальского королевства, была такая же внешняя опасность со стороны африканских туземцев, мавров, или, как их иногда называют источники, маврусиев (берберов), которые нередко поднимали серьезные восстания против византийских войск, оккупировавших эту страну».⁹

Исследователь, также обративший внимание на последствия основания экзархата в Африке, отмечает, что эта система, с одной стороны, защищала империю от внешних угроз, го с другой, была опасна для ее внутренней стабильности, и не случайно, что именно африканский экзарх на волне антиправительственных волнений сумел в 610 году взойти на императорский престол.¹⁰ А. А. Васильев также считает, что равеннский и африканский экзархаты, положили «начало развившемуся позднее в империи фемному строю».¹¹

На примере этих трудов, написанных в конце XIX – начале XX века, в советской историографии была продолжена традиция написания обобщающих работ по истории Византии, среди которых особо следует отметить изданный в 1967 году под редакцией С. Д. Сказкина трехтомник «История Византии». Параграфы по истории Северной Африки доисламского периода собраны в первом томе книги,¹² который отличается от рассмотренных нами выше работ рядом особенностей. Во-первых, советскими византинистами в научный оборот были введены огромное количество письменных источников, включая церковные тексты, законодательные акты, административные и военные трактаты, а также археологический и нумизматический материалы. Во-вторых, в отличие от трудов Ю. А. Кулаковского, Ф. И. Успенского

6 Uspenski, *İstoria Vizantiyskoy İmperii*, I, s. 679-735, 813-872.

7 Aleksandr Vasilyev, *History of Byzantine Empire*, 1-2, Madison: University of Wisconsin Press, 1928-1929.

8 Aleksandr Vasilyev, *İstoria Vizantiyskoy İmperii*, 1-2, Sankt-Peterburg: Aleteya, 1998.

9 Vasilyev, *İstoria Vizantiyskoy İmperii*, s.407.

10 Vasilyev, *İstoria Vizantiyskoy İmperii*, s.407-408.

11 Vasilyev, *İstoria Vizantiyskoy İmperii*, s.408.

12 Sergey Skazkin (ed.), *İstoria Vizantii*, 1-3, Moskva: Nauka, 1967.

и А. А. Васильева, разделы в трехтомнике под редакцией С. И. Сказкина разделены по вопросам социального, экономического, политического, конфессионального и культурного развития империи. В связи с этим материалы, связанные с историей Северной Африки, можно извлекать практически во всех разделах. Например, обширные сведения об аграрных отношениях в Северной Африке можно найти в главе третьей первого тома, под заглавием «Аграрный строй Византии в IV-VI вв.». В четвертой главе же под названием «Города, ремесло и торговля в Византии IV-V вв. Константинополь и провинции», рассмотрена роль Египта в торговой жизни империи. Двенадцатая глава тома под названием «Церковная политика Юстиниана. Народно-еретические движения в империи» содержит обширные сведения о еретическом движении в Северной Африке, в том числе об арианстве.

Что касается трудов, посвященных конкретно истории доисламской Северной Африки, которых мы условно сгруппировали во вторую группу, то они в основном появились в советский период. Среди них можно отметить статьи К. Ф. Штепы¹³ и З. В. Удальцовой,¹⁴ а также монографию Г. Дилигенского под названием «Северная Африка в IV-V вв.»,¹⁵ которые также входят в рамки исследуемой нами темы. Условием, способствовавшим развитию исследований в этом направлении в эти годы, явилось образование в 1959 году Института Африки при Академии Наук СССР, а также издание журналов «Азия и Африка сегодня» (1957) и «Народы Азии и Африки» (1961). Отметим, что Журнал «Народы Азии и Африки» с 1991 года выходит под названием «Восток». На страницах обеих журналов, сосредоточившись в основном на исследовании постколониальной истории Африки, были опубликованы также научные и обзорные статьи по раннесредневековой истории региона, включая доисламскую его историю.¹⁶ Сегодня исследовательские направления Института Африки включают также антропологию, древнюю и средневековую историю континента, хотя Институт и был образован для изучения специфики развития новых, независимых африканских государств, возникших в результате краха колониальной системы, а также перспектив их взаимоотношений с Советским государством (İnstitut Afriki). Поскольку изучение российской африканистики не входит в рамки нашего исследования, мы не отводим в нашей статье большое место деятельности Института Африки Российской Академии Наук; отметим, что вопросы развития африканистики в России в последние годы широко и всесторонне изучались в российской историографии.¹⁷

13 Konstantin Ştepa, “Vosstaniye Stotsı (526-546). K İstorii Revolyusionnikh Dvijeniy v Rimskoy Afrike”, Vestnik Drevney İstorii, 3-4 (1940), s. 115-130.

14 Zinaida Udalsova, “Narodnye Dvijeniya v Severnoy Afrike pri Yustiniane”, Vizantiyskiy Vremennik, 5 (1952), s. 15-48.

15 German Diligenskiy, Severnaya Afrika v IV-V vv., Moskva: Nauka, 1961.

16 Arkhiv “Azia i Afrika Segodnya”, <https://asaf-today.ru/index.php?dispatch=issues.archive> (erişim tarihi: 11.04.2023); Soderjaniye Jurnalı “Narodı Azii i Afriki”, <http://annales.info/sbo/contens/naa.htm> (erişim tarihi: 11.04.2023).

17 Например, смотри: обширную статью: İrina Abramova, Marina Amvrosova, Dmitriy Bondarenko, Sergey Volkov, Valentina Gribanova, Tatyana Deyç, and Yevgeniya Morozenskaya, “Razvitiye Afrikanistiki v Rossii: İstoria i Sovre”, Konturı Globalnikh Transformasiy: Politika, Ekonomika, Pravo, 14/ 6 (2021), s. 298-329..

В целом же, заслуги российских византинистов середины XIX века – конца 1980-х гг. в области исследования доисламской истории Северной Африки огромны, и научная ценность большинства их трудов бесспорна.

Достижения Советской Историографии в Изучении Истории Мусульманского Периода Северной Африки (1950-1980-е гг.)

Африка считается первым континентом за пределами Аравийского полуострова, где распространился исламская религия. Так, по настоянию Пророка Мухаммеда (мир ему и благословение) в 615 году в Эфиопию переселилась первая группа мусульман, а через год сюда же переселилась и вторая группа мусульман.¹⁸ Хотя основной целью переселившихся в Африку мусульман не было распространение новой религии, известно, что часть эфиопов приняла Ислам именно в этот период.¹⁹ Завоевание же Северной Африки мусульманами произошло после смерти Пророка Мухаммеда (мир ему и благословение). Заслуживает внимания то факт, что первые большие успехи мусульман в этом направлении имели место еще при жизни упомянутого выше византийского императора Ираклия (610-641), бывшего африканского экзарха. В 641 году, накануне своей смерти, император лично стал свидетелем потери Египта, одного из важнейших провинций Византии, ее житницы. В последующие годы эти завоевания расширились, и в начале VIII века Северная Африка оказалась полностью под властью Халифата. В результате административных реформ Омейядов (661-750) на месте Карфагенского экзархата образовались три провинции: провинция Египет с центром в городе Фустат, провинция Магриб с центром в городе Фес и провинция Ифрикия с центром в городе Кайруван.²⁰ В период правления Омейядов эти провинции стали важными центрами мусульманской культуры, в период же ослабления власти Аббасидов (750-1250) регион последовательно вошел в географию таких мусульманских государств, как Тулуниды (868-905), Ихшидиды (935-969), Фатимиды (909-1171) и Айюбиды (1171-1250). После падения Айюбидов в истории Северной Африки началась эпоха мамлюков (1250-1517).

В Советском Союзе, история мусульманского периода Северной Африки, по сравнению с византийской ее эпохой, изучена комплексно и всесторонне. Особенно начиная с середины 1950-х годов, то есть с приходом к власти в арабских странах партий социалистической ориентации, в том числе в Египте, произошел существенный рост исследований по истории североафриканского региона.²¹ Если доисламская история Северной Африки в этот период в основном изучалась византинистами, то история мусульманской эпохи вошла в круг исследований советских арабистов. Были опубликованы фундаментальные труды по истории, как Халифата, так и отдельных

18 Adem Apak, *Ana Hatlariyla İslam Tarihi*, 1. Cilt. Hz. Muhammed (s.a.v.) Dönemi, İstanbul: Ensar, 2021, s. 185.

19 Apak, *Ana Hatlariyla İslam Tarihi*, I, s. 188.

20 Clifford Edmund Bosworth, *Historic Cities of the Islamic World*, Leiden - Boston: Brill Academic Press, 2008, s. 536.

21 Yegane Çağlayan ve Erhan Çağlayan, "Rus Tarihçilerinin Eserlerinde Güneydoğu Anadolu'nun Ortaçağ Tarihinin Araştırılmasına Dair (Batman Örneğinde), Uluslararası Batman Sempozyumu Tam Metin Bildiri Kitabı, Batman Üniversitesi Yayınları, 2022, s. 18.

мусульманских государств, существовавших в Северной Африке в средние века. Поскольку в рамках одной статьи невозможно проанализировать эти работы по отдельности, попробуем рассмотреть некоторые из них, которых мы условно разделили на нижеследующие группы:

1. Обобщающие работы по средневековой истории Африки.
2. Работы по истории Халифата.
3. Отдельные труды, посвященные истории средневековых мусульманских государств Африки.

Первая группа работ появилась в середине 1950-х годов, и в основном предназначалась для студентов вузов, в качестве учебных пособий. Причина, по которой работы такого рода не появлялись ранее, заключалась в том, что на занятия предмета «История стран Азии и Африки» в советских вузах отводилось несколько часов в семестр, а занятия эти в основном велись филологами-востоковедами. С середины же 1950-х годов, когда стали расширяться политические отношения СССР с арабскими странами, курс «История стран Азии и Африки» стал занимать более заметное место в университетской программе исторических факультетов, и часы, отводимые на преподавание этого курса, были увеличены. Возникла необходимость в учебниках академического уровня, первая из которых была издана уже в 1957 г. под общей редакцией Ф. М. Ацамбы, Ю. А. Беляева, И. М. Рейснера и Т. В. Симоновской («История Зарубежного Востока в средние века»).²² В последующие годы вышли и другие обобщающие труды, в том числе и учебники по истории стран Азии и Африки, самой последней из которых (советского времени) была издана Московским Государственным Университетом в 1987 году, под редакцией Ф. М. Ацамбы, З. Г. Лапиной и М. С. Мейера.²³

Вторую группу работ главным образом составляют монографии, посвященные истории Халифата, в которых довольно большое место отведено вопросам политического, социально-экономического и культурного развития Северной Африки. Первой такого рода работой можно считать монографию Ю. А. Беляева «Арабы, Ислам и Арабский халифат в средние века»,²⁴ которая вызвала большой интерес у арабистов, специализирующихся по истории Халифата. Примечательно что, несмотря на все идеологические запреты советского времени, книга получила распространение в зарубежных странах и даже была издана в 1969 году в США на английском языке.²⁵ Монография долгое время оставалась в Советском Союзе одним из фундаментальных трудов по истории Халифата, но поскольку ее хронологические рамки ограничивались X веком, в последующие годы возникла необходимость

22 Faride Asamba, Yevgeniy Belyayev, Igor Reysner, and Larisa Simonovskaya, (ed.), *İstoria Stran Zarubejnogo Vostoka v Sredniye Veka*, Moskva: İzdatelstvo Moskovskogo Universiteta, 1957.

23 Faride Asamba, Zinaida Lapina, and Mikhail Meyer (ed.), *İstoria Stran Azii i Afriki v Sredniye Veka*, II, Moskva: İzdatelstvo MGU, 1987.

24 Yevgeniy Belyayev, *Arabi, İslam i Arabskiy Khalifat v Ranneye Srednevekovye*, Moskva: Nauka, 1966.

25 Yevgeniy Beliaev, *Arabs, Islam and the Arab Caliphate in the Early Middle Ages*, Published by Praeger Publishers, 1969.

комплексного исследования истории Халифата.

Выход в свет в 1989 году первого тома монографии О. Г. Большакова под названием «История Халифата», без сомнения, стал одним из крупнейших успехов советского востоковедения.²⁶ Несмотря на марксистскую точку зрения автора в анализе вопросов истории мусульманской цивилизации, величайшая заслуга работы в том, что она основана на обширном материале средневековых арабских источников, а подход автора к исламской религии достаточно объективен. Хотя отметим, что О. Г. Большакову в отдельных случаях не удалось избежать некоторой субъективности, в том числе предвзятого мнения о Пророке Мухаммеде (мир ему и благословение), в частности во второй главе первого тома книги. Сведения по истории Африки в первом томе книги носят фрагментарный характер, исключение составляют некоторые разделы книги относительно истории переселения по настоянию Пророка Мухаммеда (мир ему и благословение) небольшой группы мусульман в Эфиопию. О. Г. Большаковым рассмотрены причины и последствия хиджры в Эфиопию, ее отличие от хиджры в Йасриб (Медину).²⁷ Выход в свет следующих трех томов книги, в том числе второго и третьего томов, отражающих борьбу Халифата с Византией за Северную Африку, относится уже к периоду после распада Советского Союза.

Что касается третьей группы, т.е. работ, посвященных исключительно истории средневековых мусульманских государств Африки, то среди них в первую очередь следует отметить исследования Л. А. Семеновой. Ее монографии под названием «Салах Ад-Дин и мамлюки в Египте»²⁸ и «Из истории фатимидского Египта»²⁹ можно считать одними из лучших работ советской арабистики в области изучения средневековой истории Северной Африки. Впервые в советской историографии фатимидский, айюбидский и мамлюкские периоды Египта стали отдельным объектом исследования, к тому же в научный оборот было введено огромное количество материалов средневековых источников. Среди исследований, связанных с историей дофатимидской Африки, можно отметить также кандидатские диссертации советских (азербайджанских) исследователей А. Г. Алиева (Эльчибей) и Р. И. Исмаилова соответственно на темы «Государство Тулунидов (868-905)»³⁰ и «Государство Ихшидидов (935-969)»,³¹ которые были одними из фундаментальных работ, написанных в те годы. Обе работы были изданы в виде монографий после восстановления государственной независимости Азербайджана, первая в Стамбуле в 1997 году, а вторая в Баку в 2007 году.³²

26 Oleg Bolşakov, *İstoria Khalifata, I, İslam v Aravii. 570-633*, Moskva: Vostoçnaya Literatura, 1989.

27 Bolşakov, *İstoria Khalifata*, s. 79-80, 90, 150.

28 Lidiya Semyonova, *Salah ad-Din i Mamlyuki v Egipte*, Moskva: Nauka, 1966.

29 Lidiya Semyonova, *İz İstorii Fatimidskogo Egipta*, Moskva: Nauka, 1974.

30 Abulfaz Aliyev (Elçibey), “Gosudarstvo Tulunidov (868-905)”, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Bakü Devlet Üniversitesi, 1969.

31 Rafik İsmailov, “Gosudarstvo İhşididov (935-969)”, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Bakü Devlet Üniversitesi, 1971.

32 Ebülfez Elçibey, *Tolunoğulları Devleti*, İstanbul: Ötüken, 1997; Rafik İsmayılov, *İhşidiler Dövleti*, Bakı: Adiloğlu, 2007.

В монографии С. В. Закирова «Дипломатические отношения Золотой Орды с Египтом, XIII-XIV века», изданной опять же в советский период и посвященной непосредственно истории Северной Африки³³ рассматриваются отношения мамлюкского Египта с Золотой Ордой, а также общая военно-политическая обстановка мусульманского мира на фоне этих взаимоотношений. Работа вышеупомянутого О. Г. Большакова «Средневековый город Ближнего Востока»³⁴ хотя и не имеет прямого отношения к истории Африки, она также является одной из наиболее ценных работ по изучению особенностей развития мусульманских городов Африки. Привлекая огромное количество археологических и нумизматических материалов относительно городов Египта, автор смог определить основные направления экономического развития страны в средние века. Надо признаться, что «трудно найти второго такого историка, который исследовал бы экономическую историю мусульманского города столь же скрупулезно, как О. Г. Большаков».³⁵

Несмотря на методологическую односторонность и идеологическую тенденциозность советской историографии, которая в ряде случаев была далека от объективности, рассмотренные нами исследования, внесли большой вклад в изучение средневековой истории Северной Африки. По этой причине большая часть этих работ, несмотря на прошедшие десятилетия, не утратили своей научной актуальности и неоднократно переиздавались.

Исследования Российских Историков Конца XX – Начала XXI века по Средневековой Истории Северной Африки

После распада СССР российская историческая наука пережила временный упадок, который был, с одной стороны, «связан с сокращением финансовой поддержки государства, необходимой для проведения научных исследований, а с другой – с академическим кризисом, возникшим после краха марксистско-ленинской методологии».³⁶ История Северной Африки не была в этом отношении исключением, так как марксистское видение советских историков средневековой истории и перспектив развития социально и экономически отсталого континента в период краха социализма в основе своем также провалилось. Ситуация стала меняться к началу 2000-х годов, когда исследования в области изучения мировой истории вновь приобрели в России системный характер. Политическая, социальная и экономическая история обществ, существовавших на африканском континенте, стала рассматриваться не с точки зрения перспектив строения социализма в них, а более реалистично и объективно, учитывая их специфику развития.

С начала 2000-х годов исследования в направлении изучения средневековой истории Северной Африки в России имеют некоторые особенности. Во-первых,

33 Salih Zakirov, *Diplomatîçeskiye Otnoşeniya Zolotoy Ordı s Egiptom. XIII-XIV vv.*, Moskva: Nauka, 1966.

34 Oleg Bolşakov, *Srednevekovıy Gorod Blijnego Vostoka. VII – seredina XIII veka*, Moskva: Nauka, 1984.

35 Yegane Çağlayan (Gozalova), “O nekotorkh Voprosakh İzuçeniya İstorii Srednevekovoy Torgovli”, *Voprosy İstorii*, 10 (1), (2022), s.57.

36 Çağlayan ve Çağlayan, “Rus Tarihçileri”, s.31.

большинство вопросов раннесредневековой истории Африки продолжает исследоваться византинистами. Среди них можно отметить исследования Н. Н. Болгова,³⁷ Ю. А. Кривеца³⁸ и М. М. Казакова.³⁹ Во-вторых, большая часть исследований, проведенных в последние два десятилетия, посвящена в основном таким вопросам, как процесс христианизации в Северной Африке, формирование коптской церкви и ранней монастырской литературы, роль Александрийской богословской школы в раннем христианстве и т.п.⁴⁰ В-третьих, среди тем диссертаций в последние годы стали существенно преобладать темы, связанные с доисламской историей Северной Африки. С этой точки зрения заслуживают внимания работы Н. Ю. Третьяковой (Золотухиной) и М.А. Рудневой.⁴¹ И, наконец, в-четвертых, в отличие от советского периода, вместо коллективных изданий по истории Северной Африки сегодня в России больше распространены авторские учебники.⁴²

Остановимся на этих особенностях подробнее. В начале статьи мы рассмотрели причины, по которым в России историю доисламской Северной Африки исследовали преимущественно византинисты. Однако, в отличие от XIX и

-
- 37 Nikolay Bolgov, and Kirill Bolgov, “Vizantiyskaya Afrika: İstoriçeskiy Fon İoannıdı Korıppa”, Nauçniye Vedomosti Belgorodskogo Gosudarstvennogo Universiteta, Seriya İPEİ, 19 /138, Vıpusk 24 (2012), s.23-32.
- 38 Yelena Krivets, “Sosialno-politiçeskiye i Religiozniye Posledstviya Zavoyevaniy Egipta v Sredniye Veka”, Uçoniye Zapiski Orlovskogo Gosudarstvennogo Universiteta, Seriya Gumanitarniye i Sosialniye Nauki, 2012, s.54-59.
- 39 Mikhail Kazakov, “Osobennosti İnteryera Severoafrikanskikh Khramov. Stopami Svyatıkh Apostolov: Antiçnost i Khristianstvo v Severnoy Afrike”, Serkovno-İstoriçeskiy Almanakh Smolenskoy Pravoslavnoy Dukhovnoy Seminarii, Smolensk, 2014, s.128-133; Mikhail Kazakov, “Severnaya Afrika v Sostave Vizantiyskoy İmperii (533-698). Stopami Svyatıkh Apostolov: Antiçnost i Khristianstvo v Severnoy Afrike”, Tserkovno-İstoriçeskiy Almanakh Smolenskoy Pravoslavnoy Dukhovnoy Seminarii, Smolensk, 2014, s.113-121.
- 40 Anna Kovalets, Vliyaniye “Aleksandriyskoy Filososfsko-bogoslovskoy Tradisii na Formirovaniye Rannikh Pamyatnikov Koptskoy Monaşeskoı Literaturı”, Doktora Tezi. Moskovskiy Gosudarstvenniy Universitet Servisa, 2002; Anna Kovalets, “Ranneeye Khristianstvo v Egipte: Molçaniye İstoçnikov i Etniçeskiy Aspekt”, Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta, Seriya 3, Filologiya, 4/14 (2008), s.26-34; Valeriy Savrey, Aleksandriyskaya Şkola v İstorii Filososfsko-Bogoslovskoy Mıslı, Moskva: Dom Kniga, 2011; Valeriy Savrey, Aleksandriyskaya Şkola v İstorii Khristianskoy Mıslı, Moskva: MGU, 2012; Aleksandr Khosroyev, İz İstorii Rannego Khristianstva v Egipte, Moskva: Pristsels, 1997; Aleksandr Khosroyev, Pakhomiy Velikiy. İz Ranney İstorii Obşejitelnogo Monaşestva v Egipte, Sankt-Peterburg: Nestor-İstoria, 2004.
- 41 Natalya Tretyakova, “Comitatenses, Limitanei, Gentiles ili Tipı Voyennikh Garnizonov v Vizantiyskoy Afrike (VI vek)”, İresiona, Vıpusk V (2016), s.212-219; Natalya Tretyakova, “O Priçinakh Upadka Vizantiyskogo Gospodstva v Severnoy Afrike”, Vestnik SHO Belgorodskogo Gosudarstvennogo Universiteta, Vıpusk XIX (2016), s.23-26; Natalya Zolotukhina, “Obşestvo Severnoy Afriki Nakanune Voynı İmperii s Vandalami i Ego Otnoşeniye k Yustinianovskoy Rekjonkiste”, Science Journal of VolSU. History. Area Studies. International Relations, 24/ 6 (2019), s.198-205; Maria Rudneva, “Aleksandriya v Rannevizantiyskoye Vremya: Obşestvenniye Volneniya i Konflikti”, Via in Tempore. History And Political Science, 47/3 (2020), s.518-524; Maria Rudneva, “Gorod Aleksandriya v Rannevizantiyskoye Vremya: Problemy Topografii i Naseleniya”, Doktora Tezi, Belgorodskiy Gosudarstvenniy Universitet, 2021.
- 42 Например, Vera Burganova, İstoria Stran Azii i Afriki v Sredniye Veka, Kemerovo: Kemerovskiy Gosudarstvenniy Universitet, 2014; Leonid Vasilyev, İstoria Stran Azii i Afriki. Sredniye Veka i Rannee Novoye Vremya, Moskva: Yurayt, 2023.

XX веков, современных исследователей, изучающих византийский период Северной Африки, *больше интересует социальная, нежели политическая история региона.* Возможно, именно по этой причине подавляющее большинство этих исследований уделяет больше внимания тем или иным вопросам раннего христианства в Северной Африке. На эту тенденцию указывает и выбор тем дипломных работ студентами исторических вузов Российской Федерации (например, Белгородского университета). С одной стороны, эти исследования являются актуальными, с научной точки зрения работами по истории византийского правления в Северной Африке, но в силу того, что вопросы политического и экономического развития периода выходят за рамки этих работ, они лишены возможности дать полную картину истории Северной Африки византийского периода.

Что же касается появившихся в последние годы исследований по истории мусульманской эпохи Северной Африки, то эти работы, хотя и не превосходят достижений советского востоковедения, но отличаются новыми методологическими принципами подхода к проблемам истории континента, а также комплексным изучением данной проблематики. Для современной российской историографии характерна авторская трактовка путей развития Востока, в том числе Северной Африки, более детальное исследование основных элементов восточного феномена, полемика о возможности универсальности феодализма для восточных обществ, в том числе африканской. Сегодня концептуальные вопросы средневековой истории мусульманской Африки более открыты для исследования и обсуждения, чем в советскую эпоху.

Среди новых работ, появившихся в этом направлении можно упомянуть монографии Е. Зеленева, И. М. Фильштинского и О. Г. Большакова.⁴³ Более фундаментальными среди них следует считать последние три тома четырехтомника О. Г. Большакова (первый том мы уже рассматривали). Монографии Е. Зеленева исследуют средневековую историю Египта, а работы О. Г. Большакова и И. М. Фильштинского посвящены истории Халифата, в которых огромное место уделено и истории Северной Африке. О. Г. Большаков в своем четырехтомнике рассматривает историю Халифата до 750 года, т.е. до прихода к власти Аббасидов. В однотомном труде И. М. Фильштинского же, рассматривается история средневековой мусульманской цивилизации с 750 по 1517 год, т.е. до османских завоеваний. Несмотря на обобщающий характер последнего, здесь истории государств Фатимидов, Айюбидов и мамлюков, основных политических сил Северной Африке в средние века отведены отдельные главы (Filštinski, 2006, главы X, XIII и XIV). Помимо этих вопросов, в своей книге, в отдельном параграфе под названием «Дезинтеграция Халифата» И. М. Фильштинский отводит место истории полунезависимых и независимых династий

43 Yevgeniy Zelenev, *Egipet. Sredniye Veka. Novoye Vremya*, Sankt-Peterburg: İzd-vo Sankt-Peterburgskogo Universiteta, 1999; Yevgeniy Zelenev, *Musulmanskiy Egipet*, Sankt-Peterburg, İzdatelstvo Sankt-Peterburgskogo Unviersiteta, 2007; İsaak Filštinskiy, *İstoria Arabov i Khalifata. 750-1517*, Moskva: Vostok – Zapad, 2006; Oleg Bolşakov, *İstoria Khalifata, II, Epokha Velikikh Zavoyevaniy. 633-656*, Moskva: Vostochnaya Literatura, 1993; Oleg Bolşakov, *İstoria Khalifata, III, Mejdu Dvukh Grajdanskikh Voyn. 656-696*, Moskva: Vostochnaya Literatura, 1998; Oleg Bolşakov, *İstoria Khalifata, IV, Apogey i Padeniye Arabskogo Khalifata, 695-756*. Moskva: Vostochnaya Literatura, 2010.

Северной Африки – Тулунидов, Ихшидидов, Идрисидов, Рустамидов и Аглабидов, а также процессу арабизации в Северной Африке в период правления Аббасидов.⁴⁴ Поскольку в российской историографии пока отсутствуют работы, посвященные конкретно истории Идрисидов, Рустамидов и Аглабидов в качестве отдельного объекта исследования, указанная книга И. М. Фильштинского остается одним из фундаментальных работ по данной теме.

Во втором томе четырехтомника О. Г. Большакова история Северной Африки рассматривается в главах под названием «Завоевание Египта» и «Последняя волна». В этих разделах нашли свое отражение такие вопросы, как ослабление византийской власти в Египте, завоевание страны мусульманами, административные проблемы Халифата на раннем этапе его существования, а также вопросы возобновления борьбы Византии за Северную Африку.⁴⁵ В третьем же томе основное внимание уделяется гражданским войнам в Халифате, хотя, в нем также рассматриваются возобновившиеся в эти годы военные действия Византии против Халифата в Египте и Ливии.⁴⁶ Огромное место истории Северной Африки отведено О. Г. Большаковым в четвертом томе книги. В разделах под названием «Последнее падение Карфагена», «Продвижение в Магрибе», «Египетские страсти», «От мирного Египта до воинственного Магриба», «Борьба с берберским восстанием в Магрибе» исследуется ожесточенная борьба двух империй и ее последствия для Северной Африки.⁴⁷ Отличающийся обширным фактологическим материалом и всесторонностью изучаемых вопросов, четырехтомник О. Г. Большакова, тем не менее, не лишен и некоторых пробелов. Так, автор, как и большинство российских арабистов, рассматривает историю Северной Африки не как части мусульманской цивилизации, а несколько обособленно, Египет же, представляется скорее основным оппозиционным центром против Халифата, нежели центром мусульманской культуры.

За последние три десятилетия в российской историографии написаны ценные труды по средневековой истории Северной Африки, в том числе по истории мусульманской эпохи региона. Поскольку в рамках одной статьи невозможно рассмотреть все эти работы, мы сосредоточились только на монографиях, обобщающих книги и на некоторых статьях. Обобщив основные стороны этих исследований, можно прийти к следующему заключению: Развитие византиноведения и арабистики, имеющие сильные научные традиции в России, продолжалось и после распада Советского Союза, и благодаря исследованиям по истории, литературы и культуры средневековой Северной Африки, эти области обогатились новыми работами, имеющие высокую научную ценность. Общее достоинство этих работ состоит в том, что они основаны на огромном фактическом материале, в том числе археологических и нумизматических. Несмотря на тот факт, что эти работы не смогли полностью избавиться от европоцентристской точки зрения, они внесли большой вклад в современную историографию средневековой истории Северной Африки.

44 İsaak Filştinskiy, İstoria Arabov, s.144-156.

45 Oleg Bolşakov, İstoria Khalifata, II, s.103-128, 159-161.

46 Bolşakov, İstoria Khalifata, III, s.134-143.

47 Bolşakov, İstoria Khalifata, IV, s.63-67, 119-121, 177-184, 200-203.

Заклучение

Российская историография, начиная со второй половины XIX века, начала уделять огромное внимание вопросам истории мировых цивилизаций, в том числе изучению языка, литературы, культуры и истории народов Востока. Благодаря всесторонним исследованиям в области исторических наук в России возникли и начали развиваться такие дисциплины, как византиноведение и востоковедение, в том числе арабистика, а также вспомогательные дисциплины – эпиграфика и нумизматика, которые явились существенным шагом в изучении и североафриканского региона. Наряду с политической историей Востока, российскими исследователями стало широко изучаться его экономическая и социальная история. Появились научные труды, которые сыграли большую роль в развитии мировой историографии.

Первоначальный интерес российских исследователей к истории африканского континента, хотя и носил исключительно географический и этнографический характер, к середине XIX века на смену путешественников и любителей-историков пришли профессиональные востоковеды, специализирующиеся по истории и литературе стран Востока, в том числе средневековой истории Африки. Написанные ими труды первоначально носили обобщающий характер, в разделах которых история региона рассматривалась отрывчато. Но начиная с 1940-х годов, наряду с обобщающими работами, возникают специальные монографии и статьи по средневековой истории Северной Африки. Представленный нами обзор российской историографии средневековой истории Северной Африки позволяет нам прийти к следующим выводам:

- Российская историография внесла огромный вклад в изучение средневековой истории Северной Африки. Работы российских византинистов и арабистов по вопросам истории Африканского экзархата и средневековых мусульманских государств региона, отличаются всесторонностью, и являются актуальными исследованиями в этой области.

- Исследования российских историков по истории Северной Африки можно условно разделить на три группы: обобщающие работы, труды по истории Византии и Халифата, и работы, исследующие исключительно средневековую историю Северной Африки. В отличие от второй половины XIX века, когда средневековая история Северной Африки излагалась российскими историками в основном в обобщающих работах, с середины XX века, уже в советской историографии, начинают преобладать специальные труды по истории византийской и мусульманской эпох региона.

- Российская историография начала XIX – начала XX веков уделяет больше внимания политической истории Северной Африки, тогда как в советской историографии социально-экономические вопросы выходят на первый план. С одной стороны, это позволяет всесторонне проникнуть в особенности развития средневековых обществ Северной Африки, с другой – методологическая однобокость этих исследований ставят под сомнение объективность их авторов. Общими чертами советской историографии по истории Северной Африки являются рассмотрение ее средневековой истории в рамках формационной теории марксизма, и попытки найти

в исследуемых обществах аналогий европейским феодальным институтам, что лишает эти общества права самобытного развития.

- За последние годы были написаны заслуживающие внимание труды по средневековой истории Северной Африки, хотя для современной российской историографии характерны исследования в большей степени религиозно-идеологических аспектов византийской эпохи, тогда как природа византийского правления, а также его социально-экономические последствия для региона почти не рассматриваются. Исследования мусульманской эпохи Северной Африки освещают главным образом эпоху Халифата, отдельные же вопросы этого периода, в том числе религиозная и общественная жизнь в регионе, отношения между центром и североафриканскими провинциями, вопросы их культурного развития пока остаются за рамками исследований современных российских историков.

Использованная литература

Abramova, İrina, Amvrosova, Marina, Bondarenko, Dmitriy, Volkov, Sergey, Griбанova, Valentina, Deyç, Tatyana, and Morozenskaya, Yevgeniya. “Razvitiye Afrikanistiki v Rossii: İstoria i Sovre”, Konturı Globalnikh Transformasiy: Politika, Ekonomika, Pravo. 14/ 6 (2021): 298-329. (Rusça).

Aliyev, Abulfaz (Elçibey) “Gosudarstvo Tulunidov (868-905)”. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Bakü Devlet Üniversitesi, 1969. (Rusça).

Apak, Adem. Ana Hatlariyla İslam Tarihi. 1. Cilt. Hz. Muhammed (s.a.v.) Dönemi. İstanbul: Ensar, 2021.

Arkhiv “Azia i Afrika Segodnya”, <https://asaf-today.ru/index.php?dispatch=issues.archive> (erişim tarihi: 11.04.2023). (Rusça).

Asamba, Faride, Belyayev, Yevgeniy, Reysner İgor, and Simonovskaya, Larisa. (ed.). İstoria Stran Zarubejnogo Vostoka v Sredniye Veka. Moskva: İzdatelstvo Moskovskogo Universiteta, 1957. (Rusça).

Asamba, Faride, Lapina, Zinaida, and Meyer Mikhail. (ed.) İstoria Stran Azii i Afriki v Sredniye Veka. Çast 2. Moskva: İzdatelstvo MGU, 1987. (Rusça).

Beliaev, Yevgeniy. Arabs, Islam and the Arab Caliphate in the Early Middle Ages. Published by Praeger Publishers, 1969.

Belyayev, Yevgeniy. Arabı, İslam i Arabskiy Khalifat v Ranneye Srednevekovye. Moskva: Nauka, 1966. (Rusça).

Bolgov, Nikolay, and Bolgov, Kirill. “Vizantiyskaya Afrika: İstoriçeskiy Fon İoannidi Korippa”, Nauçniye Vedomosti Belgorodskogo Gosudarstvennogo Universiteta. Seriya İPEİ, 19 /138, Vıpusk 24 (2012): 23-32. (Rusça).

Bolşakov, Oleg. İstoria Khalifata. Tom 1. İslam v Aravii. 570-633. Moskva: Vostoçnaya Literatura, 1989. (Rusça).

Bolşakov, Oleg. İstoria Khalifata. Tom 2. Epokha Velikikh Zavoyevaniy. 633-656. Moskva: Vostoçnaya Literatura, 1993. (Rusça).

Bolşakov, Oleg. İstoria Khalifata. Tom 3. Mejdu Dvukh Grajdanskikh Voyn. 656-696. Moskva: Vostočnaya Literatura, 1998. (Rusça).

Bolşakov, Oleg. İstoria Khalifata. Tom 4. Apogey i Padeniye Arabskogo Khalifata. 695-756. Moskva: Vostočnaya Literatura, 2010. (Rusça).

Bolşakov, Oleg. Srednevekovıy Gorod Blijnego Vostoka. VII – seredina XIII veka. Moskva: Nauka, 1984. (Rusça).

Bosworth, Clifford Edmund. Historic Cities of the İslamic World. Leiden - Boston: Brill Academic Press, 2008.

Burganova, Vera. İstoria Stran Azii i Afriki v Sredniye Veka. Kemerovo: Kemerovskiy Gosudarstvennyıy Universitet, 2014. (Rusça).

Çağlayan (Gozalova), Yegane. “O nekotorigkh Voprosakh İzüçeniya İstorii Srednevekovoy Torgovli”, Voprosy İstorii. 10 (1), (2022): 54-61. DOI: [10.31166/VoprosyIstorii202210Statyi30](https://doi.org/10.31166/VoprosyIstorii202210Statyi30) (Rusça).

Çağlayan, Yegane ve Çağlayan Erhan. “Rus Tarihçilerinin Eserlerinde Güneydoğu Anadolu’nun Ortaçağ Tarihinin Araştırılmasına Dair (Batman Örneğinde). Uluslararası Batman Sempozyumu Tam Metin Bildiri Kitabı. Batman Üniversitesi Yayınevi, 2022: 26-35.

Diligenskiy, German. Severnaya Afrika v IV-V vv. Moskva: Nauka, 1961. (Rusça).

Elçibey, Ebülfez. Tolunoğulları Devleti. İstanbul: Ötüken, 1997.

Filştinskiy, İsaak. İstoria Arabov i Khalifata. 750-1517. Moskva: Vostok – Zapad, 2006. (Rusça).

İnstitut Afriki Rossiyskoy Akademii Nauk, <https://www.inafran.ru> (erişim tarihi: 11.04.2023). (Rusça).

İsmailov, Rafik. “Gosudarstvo İhşididov (935-969)”. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Bakü Devlet Üniversitesi, 1971. (Rusça).

İsmayılov, Rafik. İhşidiler Dövleti. Bakı: Adiloğlu, 2007.

Kazakov, Mikhail. “Osobennosti İnteryera Severoafrikanskikh Khramov. Stopami Svyatikh Apostolov: Antiçnost i Khristianstvo v Severnoy Afrike”. Serkovno-İstoriçeskiy Almanakh Smolenskoy Pravoslavnoy Dukhovnoy Seminarii, Smolensk, 2014: 128-133. (Rusça).

Kazakov, Mikhail. “Severnaya Afrika v Sostave Vizantiyskoy İmperii (533-698). Stopami Svyatikh Apostolov: Antiçnost i Khristianstvo v Severnoy Afrike”. Tserkovno-İstoriçeskiy Almanakh Smolenskoy Pravoslavnoy Dukhovnoy Seminarii, Smolensk, 2014: 113-121. (Rusça).

Khosroyev, Aleksandr. İz İstorii Rannego Khristianstva v Egipte. Moskva: Pristsels, 1997. (Rusça).

Khosroyev, Aleksandr. Pakhomiy Velikiy. İz Ranney İstorii Obşejitelnogo Monaşestva v Egipte. Sankt-Peterburg: Nestor-İstoria, 2004. (Rusça).

Kovalets, Anna. “Ranneeye Khristianstvo v Egipte: Molçaniye İstoçnikov i Etničeskiy Aspekt”. Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta, Seriya 3, Filologiya, 4/14 (2008): 26-34. (Rusça).

Kovalets, Anna. Vliyaniye “Aleksandriyskoy Filosofsko-bogoslovskoy Traditsii na Formirovaniye Rannikh Pamyatnikov Koptskoy Monaşesкой Literaturı”. Doktora Tezi. Moskovskiy Gosudarstvenniy Universitet Servisa, 2002. <https://www.dissercat.com/content/vliyanie-aleksandriiskoi-filosofsko-bogoslovskoi-traditsii-na-formirovanie-rannikh-pamyatnik> adresinden erişilmiştir. (Rusça).

Krivets, Yelena. “Sosialno-politiçeskiye i Religiozniye Posledstviya Zavoyevaniy Egipta v Sredniye Veka”. *Uçoniye Zapiski Orlovskogo Gosudarstvennogo Universiteta. Seriya Gumanitarniye i Sosialniye Nauki*, 2012: 54-59. (Rusça).

Kulakovski, Yulian. İstoria Vizantii. Tom II-III. Sankt-Peterburg: Aleteya, 1996. (Rusça).

Rudneva, Maria. “Gorod Aleksandriya v Rannevizantiyskoye Vremya: Problemi Topografii i Naseleniya”. Doktora Tezi. Belgorodskiy Gosudarstvenniy Universitet, 2021. <https://www.dissercat.com/content/gorod-aleksandriya-v-rannevizantiiskoe-vremya-problemy-topografii-i-naseleniya> adresinden erişilmiştir. (Rusça).

Rudneva, Maria. “Aleksandriya v Rannevizantiyskoye Vremya: Obşestvenniye Volneniya i Konfliktı”. *Via in Tempore. History And Political Science*. Vol. 47/3 (2020): 518-524. (Rusça).

Savrey, Valeriy. Aleksandriyskaya Şkola v İstorii Khristianskoy Mıslı. Moskva: MGU, 2012. (Rusça).

Savrey, Valeriy. Aleksandriyskaya Şkola v İstorii Filosofsko-Bogoslovskoy Mıslı. Moskva: Dom Kniga, 2011. (Rusça).

Semyonova, Lidiya. İz İstorii Fatimidskogo Egipta. Moskva: Nauka, 1974. (Rusça).

Semyonova, Lidiya. Salah ad-Din i Mamlyuki v Egipte. Moskva: Nauka, 1966. (Rusça).

Skazkin, Sergey (ed.). İstoria Vizantii. Tom 1-3. Moskva: Nauka, 1967. (Rusça).

Soderjaniye Jurnalı “Narodı Azii i Afriki”, <http://Annales.info/sbo/contens/naa.htm> (erişim tarihi: 11.04.2023). (Rusça).

Ştepa, Konstantin. “Vosstaniye Stotsı (526-546). K İstorii Revolyusionnikh Dvijeniı v Rimskoy Afrike”. Vestnik Drevney İstorii, 3-4 (1940): 115-130. (Rusça).

Tretyakova, Natalya. “Comitatenses, Limitanei, Gentiles ili Tipı Voyennikh Garnizonov v Vizantiyskoy Afrike (VI vek)”. İresiona, Vıpusk V (2016): 212-219. (Rusça).

Tretyakova Natalya. “O Priçinakh Upadka Vizantiyskogo Gospodstva v Severnoy Afrike”. Vestnik SHO Belgorodskogo Gosudarstvennogo Universiteta, Vıpusk XIX (2016): 23-26. (Rusça).

Tretyakova Natalya. “Severnaya Afrika v Rannevizantiyskiy Period: Ot Provinsii k Ekzarkhatu”. Yüksek Lisans Tezi. Belgorodskiy Gosudarstvenniy Universitet, 2021. <https://>

core.ac.uk/reader/249316970 adresinden erişilmiştir. (Rusça).

Udalsova, Zinaida. “Narodniye Dvijeniya v Severnoy Afrike pri Yustiniane”. Vizantiyskiy Vremennik, Tom 5 (1952): 15-48. (Rusça).

Uspenski, Fyodor. İstoria Vizantiyskoy İmperii. Tom 1. Sankt-Peterburg: Brokgauz-Yefron, 1913. (Rusça).

Uspenski, Fyodor. İstoria Vizantiyskoy İmperii. Tom 2. Leningrad: İzdaniye avtora, 1927. (Rusça).

Uspenski, Fyodor. İstoria Vizantiyskoy İmperii. Tom 3. Moskva: Akademiya Nauk SSSR, 1948. (Rusça).

Vasilyev, Aleksandr. History of Byzantine Empire. Vol. 1-2. Madison: University of Wisconsin Press, 1928-1929.

Vasilyev, Aleksandr. İstoria Vizantiyskoy İmperii. Tom 1-2. Sankt-Peterburg: Aleteya, 1998. (Rusça).

Vasilyev, Leonid. İstoria Stran Azii i Afriki. Sredniye Veka i Rannee Novoye Vremya. Moskva: Yurayt, 2023. (Rusça).

Zakirov, Salih. Diplomaticheskiye Otnoşeniya Zolotoy Ordı s Egiptom. XIII-XIV vv. Moskva: Nauka, 1966. (Rusça).

Zelenev, Yevgeniy. Egipet. Sredniye Veka. Novoye Vremya. Sankt-Peterburg: İzdvo Sankt-Peterburgskogo Universiteta, 1999 (Rusça).

Zelenev, Yevgeniy. Musulmanskiy Egipet. Sankt-Peterburg, İzdatelstvo Sankt-Peterburgskogo Unviersiteta, 2007. (Rusça).

Zolotukhina, Natalya. “Obşestvo Severnoy Afriki Nakanune Voynı İmperii s Vandalami i Ego Otnoşeniye k Yustinianovskoy Reķjonkiste”. Science Journal of VolSU. History. Area Studies. International Relations, Vol. 24/ 6 (2019): 198-205. (Rusça).

Sorumlu Yazar/ Responsible Author

Dr. Öğr. Gör.
Nevzat Eminoğlu

Muş Alparslan Üniversitesi, Fen
Edebiyat Fakültesi, Kürt Dili ve
Edebiyatı Bölümü,
n.eminoglu@alparslan.edu.tr

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4980-7556>

Öğretmen

Merve Çiftçi

Öğretmen-Eğitimci, Milli Eğitim
Bakanlığı, İstanbul Milli Eğitim
Müdürlüğü, Yüksek Lisans
Öğrencisi
seyirdefterim10@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2470-8762>



Başvuruda bulundu. Kabul edildi.
Applied Accepted
Eser Geçmişi / Article Past: 10/07/2023 18/07/2023



Araştırma Makalesi

DOI: <http://dx.doi.org/>

Research Paper

Mevlana Celaleddin-i Rûmî ve Molla Ahmed-i Cezerî 'nin Şiirlerinde Visal ve Hicran Düalizmi

Mevlana Celaleddin-i Rûmî and Molla Ahmed-i Cezeri Visal and Hicran Dualism in His Poems

Öz

Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî on üçüncü yüzyılda Afganistan'ın Belh şehrinde doğmuş olup Konya'da hayata gözlerini yuman büyük bir şairimizdir. Molla Ahmed-i Cezirî ise 16. yüzyılda Cizira Botan denilen Cizre ve yöresinde yaşamış diğer önemli bir şairimizdir. Bu iki şair ve mutasavvıf şahsiyet visal ve hicran temasını eserlerinde yoğun bir şekilde işlemişlerdir. Visal ve hicran Arapça menşeli iki kelime olup tasavvuf ekolünün temel kavramlarından olduğu gibi Arap, Fars, Kürt, Türk edebiyatları başta olmak üzere Müslüman toplulukların dilleri ile ortaya çıkmış olan edebi geleneği oluşturan İslam edebiyat havzasının klasik döneminin de iki ana temasıdır. Bu iki kavramın ifade ettiği konu mütasavvıf şairlerin anlam arayışlarındaki umumi yaklaşımlarını ve genel tasavvurlarını yansıtmaları açısından önemlidir. Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve Molla Ahmed-i Cezirî medeniyet coğrafyamızda ortak inanç değerleri üzerinde ortaya çıkan İslam havzası edebiyatı içinde iki şair ve edip şahsiyet olarak eserlerinde bu iki temaya dair çokça veri sunmaktadırlar. Visal ve hicran düalizmi bu iki şair ve bilgenin estetik tasavvurlarının yansıması olarak çalışma alanımızı oluşturmaktadır. Bu nedenle makalemizdeki amacımız Mevlânâ Celaleddin-i Rumi ve Molla Ahmed-i Cezirî'nin şiirlerindeki visal ve hicran düalizmini estetik anlayışları çerçevesinde değerlendirmeye çalışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Klasik edebiyat, Şiir, Hicran, Visal, Mevlânâ Celâleddin Rûmî, Molla Ahmed-i Cezirî,

Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) Lisans ile lisanslanmıştır.



ORAFAM Journal - Muş Alparslan Üniversitesi Ortadoğu ve Afrika Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, lisanslama politikası ile telif hakkının ve kullanıcı haklarının açık olmasını sağlar. Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlar. / ORAFAM Journal - Muş Alparslan University Middle East and African Research Center Journal ensures that copyright and user rights are open with its licensing policy.

Abstract

Mevlânâ Celâleddin Rûmî is a great poet who was born in the city of Belh in Afghanistan in the thirteenth century and passed away in Konya. Molla Ahmed-i Cezirî is another important poet who lived in Cizre and its region, called Cizra Botan in the 16th century. These two poets and mystic figures have intensively worked on the themes of visal and hijran in their works that have transcended the ages. Visal and hijran are two words of Arabic origin, and they are the two main themes of classical literature as well as the basic concepts of the Sufi school. The subject expressed by these two concepts is important in terms of reflecting the general approaches and general conceptions of the sufi poets in their search for meaning. Mevlânâ Celâleddin Rûmî and Molla Ahmed-i Cezirî have dealt with these two themes a lot in their works as two poets and literary figures in the Islamic basin literature that emerged on the values of common belief in our civilization geography. The dualism of Visal and Hijran cannot be considered independently of the aesthetic conceptions of these two poets and sages. Our aim in this study is to analyze the visal-hijran dualism in the poems of Mevlânâ Celâleddin-i Rumi and Molla Ahmed-i Cezirî within the framework of their aesthetic understanding.

Keywords: Classical Literature, Poetry, Hicran, Visal, Mevlânâ Celâleddin Rûmî, Molla Ahmed-i Cezirî.

1. Giriş

İslam havzası edebiyatının klasik döneminde hicran ve visal iki temel temadır. Ayrılık ve kavuşmayı ifade eden bu iki kavram aynı zamanda tasavvuf ekolünün de iki temel kavramı ve terimidir. İslam dininden kaynaklanan tasavvufi yorumunun gelenek ve pratiğe göre visal, kemale ermek, hakka varmak demektir; hicran ise Hak'tan, hakiki sevgiliden uzak kalmaktır (Uludağ, 1995: 573). Klasik dönem yazar ve şairleri eserlerinde bu temayı çokça kullanmışlar ve bu tasavvufî görüşü edebiyata da aktarmışlardır. Şair ve edipler bu konuyu farklı üslup ve yaklaşımlarla yorumlamış, kendi inanç, meşrep ve görüşlerine göre ifade etmişlerdir.

Visal ve hicran kavramları özellikle klasik dönem edebiyatında yaygın bir tema olduğu gibi bu tema her şair özelinde farklı boyutlarla şiire yansımıştır. Kimi şairler mecazî anlamı tercih ederken kimileri bu kavramı gerçek anlamda kullanmayı tercih etmiştir. Sufi şairlerin eserlerinde bu kavramlar kendi bağlamı ve konusu itibari ile ilahi aşk teması içerisinde manevi anlamda kullanıldığını sıklıkla görmekteyiz. Bu yaklaşım daha çok klasik dönem şairlerinin eserlerinde görülmektedir (Cebecioğlu, 1997: 235).

Mevlânâ Celâleddin- Rumî ve Molla Ahmed-i Cezirî estetik anlayışları, üslup ve ifade güçleri ile çağları aşan bir etkiye sahip mutasavvıf iki şairimizdir. Visal ve hicran gibi tasavvuf ve klasik dönem edebiyatının önde gelen bu iki konusu onların eserlerinde de yer almaktadır. Bu iki kavramın ifade ettiği mesaj ve mana tasavvuf ehli şairlerin anlam arayışlarındaki umumi yaklaşımlarını ortaya koymaktadır. Bu nedenle sufi şairlerin bu olguları okuma biçimleri ontolojik tasavurlarını yansıtmakta ve bizlere önemli veriler sunmaktadır.

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve Molla Ahmed-i Cezirî her biri içinde bulunduğu toplumu eserleri ile çok yönlü etkilemiş ve kendisinden sonraki şair kuşakları tarafından takip edilmiş çığır açan şairlerdir. Bu iki şair İslam medeniyeti edebiyatı içinde önde gelen edip ve mutasavvıf şahsiyetler olarak eserlerinde varlık, bilim, insan, ahlak, estetik, ölüm ve sonrası gibi düşünce tarihinin vazgeçilmez konuları yanında bu iki tema üzerinde de yoğunlaşmışlardır (Cizirî, 2010: 23).

Bizler bu çalışmamızda Mevlânâ Celaleddin-i Rumî'nin özellikle *Mesnevî*'sindeki beyitlerinde ve Molla Ahmed-i Cezirî'nin de *Divan*'ındaki şiirlerinde işlenen visal ve hicran düalizmini inceleyeceğiz. Bu olguları, bu iki şairin eserlerinde ortaya koydukları ve miras olarak gelecek nesillere bıraktıkları estetik anlayışları çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız.

2. Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî ve Molla Ahmed-i Cezirî

Mevlânâ Celâleddin Rûmî, 1207 yılında Afganistan'ın Belh şehrinde doğdu. Sultan'ül-ulema lakaplı babası Bahaeddin Veled daha sonra ailesiyle birlikte Bağdat'a yerleşir. Sonrasında Mekke ve Şam'a göç eder. En sonunda gelip Konya'ya yerleşir. Mevlânâ çocukluk döneminin dışındaki yıllarının hemen tamamını, önceki asırlardaki isimlendirmeye "Diyâr-ı Rûm"da geçirdiği ve bu bölgedeki Konya'yı vatan edindiği için "Rûmî" sıfatıyla anılmıştır. Bunların yanı sıra vatan edindiği şehre işaret etmek üzere XIII. asırdan itibaren Konevî (Konyalı) sıfatı da adıyla birlikte birçok eserde yer almıştır. Mevlâna'nın babası Belh şehrinin ileri gelenlerinden olup, sağlığında "Bilginlerin Sultânı" ünvanını almış olan Hüseyin Hatibî oğlu Bahâeddin Veled'tir. Annesi ise Belh Emiri Rükneddin'in kızı Mümine Hatun'dur (Mevlana, 2007: 23).

Mevlânâ'nın toplam yedi eseri vardır ve yedisi de Farsçadır. *Mesnevî* ve *Divan Kebir* onun önemli eserlerindedir. Şiirleri lirik ve didaktik temalar içerir. *Mesnevî*'si 25.618 beyitten oluşur. *Divanı* da gazel, rubai ve terci' tarzında şiirlerinden oluşmaktadır. Mevlânâ'nın âleme ve varlıklara dikkatli bir bakışı vardır. Şiirlerinin şekline ve sanat yönüne fazla önem vermediği görülen Mevlânâ'nın terci-i bendinin bentlerindeki beyit sayıları birbirinden farklıdır. Kendine özgü buluş ve anlatımı ile dikkat çeken Mevlânâ, şiirlerini özünden ve hissederek söyler. O, dönemin edebî geleneğinden farklı olarak konuları serbest bir şekilde işlemiştir (Çömlekçi, 2020: 7).

Bizzat Mevlânâ eserlerinde Senâî ve Attâr'ı anmakta ve onlardan beyitler ve görüşler aktarmaktadır. Mevlânâ'nın bütün eserlerindeki ana fikir ve bakış tarzı hemen hemen aynıdır denebilir. Gazellerinde eğitici-öğretici beyitler olduğu gibi, *Mesnevî*'sinde de heyecan ve coşku dolu beyitler az değildir. Ayrıca bütün eserlerinin arasında bilgi, söyleyiş ve üslup açısından var olan beraberlikler çok belirgindir. Söz başlarındaki edebî girişler dışında sözündeki açıklık ve içtenlik, konuşma diline olan yakınlık Farsça ve Arapça beyitlerinin, aynı zamanda beyitleri arasındaki Türkçe ve Rumca ifadelerinin ortak özelliğidir. Mevlana'nın şaheseri *Mesnevî* şimdiye kadar cilt halinde yedi dile çevrilmiş bulunmaktadır. Bunlar, Türkçe, Arapça, İngilizce, Almanca, Fransızca, İtalyanca, Urduca dilleridir (Mevlana, 2010: 34).

Molla Ahmed-i Cezirî ise 1570 yılında Cizîra Botan bölgesi olarak bilinen Cizre Beyliğinin Bâşkenti olan şu anki Cizre şehrinde doğdu. Molla Ahmed-i Cezirî, orijinal

Kürtçe ifadesi ile Melayê Cizîrî 16'ncı yüzyılda yaşamış bir Kürt edebiyatçı olup Cizîra Botan (Cizre) hükümeti Mir'inin/hükümdarının saray şairidir (Ergün, 2015: 153). Bu dönemde İran merkezli Şii mezhebi taassubuna dayanan saldırılara karşı Osmanlı yönetimi Kürtlerle Sünnî ortak paydaya dayanarak resmî belgelerinde “*Hükümet-i Ekrad/Kürt Hükümetleri*” olarak adlandırdığı Kürt Beylik ve Prenslikleri ile bir birlik oluşturdu. Gerçekleşen bu “*Osmanlı-Kürt İttifakı*” sayesinde bu dönem Kürtler için tarihi, siyasi ve edebi açıdan altın bir çağa dönüştü (Epözdemir, 2005: 78).

Cezirî ve çağdaşları olan Feqiyê Teyran (ö. 1632), Şeyh Şemseddin-i Ahlatî (ö. 1578), Ali-yi Harirî (ö. 1595) gibi şairler Kürt edebiyat tarihinin en verimli ve zirve dönemini temsil eder. Unutmamak gerekir ki Türk divan edebiyatının da zirve şairleri olan Fuzûli (ö. 1556), Baki (ö.1600) ve Nevi (ö. 1599) gibi isimler de bu dönemde ortaya çıktı.

Cezirî'nin lirik ve coşkun şiirinde ihtişam, yiğitlik, özgüven, iftihar ve güzellik gibi ruh unsurları ön plana çıkar. Cezirî estetik düşüncesi çerçevesinde şiirlerinde felsefenin temel konularından sayılan varlık bilim, insan, ahlak, güzellik, âşk, ölüm ve sonrası gibi birçok tema işler. Düşünce tarihi ve edebiyat alanı için vazgeçilmez olan bu konular, onun mürettep divanının ana umdelerini oluşturur. Bir dil harikası olan mürettep divanında Cizre Mir'ine/hükümdarına methiyeleri de bulunan şair “*Nîşanî*”, “*Mela/Melê*” ve “*Ahmed*” mahlaslarını kullanır. Seçkin ve saygın bir şair olan Cezirî'nin şiirleri Kürtçede en bilinen edebi eserler arasında yer alır. Söz ve dizelerindeki olağanüstü ahenk ve müzikaliteden dolayı birçok şiiri kaside, ilahî ve şarkı/stran olarak bestelenmiş bulunmaktadır (Cizîrî, 2010: 21).

Molla Ahmed-i Cezirî'nin divanı kanonik bir eser olarak iyi şiirin standardı olarak görülmüş ve birçok şair kuşağı tarafından benimsenip takip edilmiştir. Ancak onun şiir divanını başyapıt bir eser kılan ilk ve en önemli etken ise barındırdığı estetik ve edebi değerlerdir. Birçok el yazma nüshası bulunan Cezirî'nin Kürtçe divanı ilk olarak 1904'te Berlin'de Alman şarkiyatçı araştırmacı Martin Hartmann tarafından Almanca bir önsüz ile birlikte basıldı.

Şu ana kadar *Divan*'ın tümü Arapça, Farsça dilleri ile beraber Kürtçenin Soranca ve Zazakî lehçelerine çevrilmiş bulunmuş olup *Divan*'daki bazı şiirler Rusça, İngilizce, Almanca vs. batı dillerine de çevrilmiştir. Molla Ahmed'in divanı 2012 yılında da Kürtçe aslı ile beraber Osman Tunç'un yaptığı Türkçe tercümesi, Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı tarafından basıldı (Doru, 2016: 56).

3. Mevlana ve Molla Ahmed-i Cezirî'nin Şiirlerinde Visal ve Hicran

3.1. Mevlânâ Celaleddin-i Rumî'de Visal ve Hicran

İnsan ruhunun ezeli ve kadim bir özden geldiğini belirten Mevlana'nın visal ve hicran anlayışı, bu özü aramaya odaklıdır. Bu nedenle Mevlana insanları arayışa davet eder. Eserlerinin odak noktasını oluşturan bu çağrışı ve bu sesi eserlerinin birçok beytinde görmek ve duyumsamak mümkündür. Şimdi Mevlana'nın bu konudaki yaklaşımını eserlerinden hareketle inceleyelim.

3.1.1. Mevlânâ'da Hicran

Mevlânâ'nın temel anlayışını yansıtan başyapıtlarından birisi *Mesnevî* adlı eseridir. *Mesnevî*'nin ana temalarından birisi de firakat ve vuslattır. *Mesnevî*'nin ilk 18 beytinde insanın hicran yarası ney metaforü üzerinden işlenmektedir. Mevlânâ'nın estetik düşüncesine göre hicran ve ayrılık, insan ruhunun kendisinin bir parçası olduğu ve alemdeki bütün güzelliklerin kaynağı olan mutlak güzellik sahibi Zat-i Akdes'den uzak kalışının ızdırabını ifade eder. Bu ızdırap asla dönüş çabasını ve öze varış özlemini yansıtmaktadır.

Mesnevî'nin ilk beyitlerinde insan ruhunun asli vatanı olan ruhlar aleminden ve cennetten bu dünya gurbetine atılması ile aslına dönüş için yaşadığı özlemden kaynaklı hicran ve firak hüznü vardır. Mevlana bu durumu ney metaforu ile ifade etmektedir. Ruh ney misali bu durumdan şikâyet etmektedir; ayrılıkları anlatmaktadır (Çetinkaya, 2019: 1980).

Mevlânâ insan ruhunun bu macerasını ve özünden kopuş ve aslını arayış hikayesi şu beyitlerle dile getirmektedir:

Bışnov în ney çûn hikâyet mî-kuned;
Ez-cudâyîhâ şikâyet mî-kuned

Türkçesi:

Dinle neyden, zîra o, bir şeyler anlatmada, ayrılıklardan şikâyet etmededir.

Derki: “Beni kamışlıktan kopardıklarından beri iniltim, kadın-erkek herkesi ağlattı (Mevlana, 2007: 38).

Bu yönüyle ney insan ruhunu temsilen kamışlıktan kesilmiş kesileli feryad etmektedir. Erkek kadın herkes neyin feryadıyla özdeşim kurarak ona uymakta, ağlayıp inlemededir, diyerek aslından uzak düşenin, elbette buluşma çağını yani vuslatı arayacağına işaret etmektedir

Kez neyistân tâ merâ bub 'rîde-end;
Ez-nefîrem merd u zen nâlîde-end

Türkçesi:

Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryâdımdan

Erkek ve kadın müteessir olmakta ve inlemektedir

Ayrılık Mevlana'ya göre hakkı arama yolcusu olan aşığın bu yoldaki bir aşamasıdır, geçilmesi gereken bir talim ve idman alanıdır. Abd ile mabud ya da kul ile Allah arasındaki ilişki sufi şairlere göre artık aşık ile maşuk ilişkisi mahiyetine büründüğünden aşığın çektiği firak acısı ders almak ve ders vermek gibi bir fonksiyonu yerine getirmektedir. Bu acı ve ızdırap maşuktan ayrı kalmanın kahrından doğmakla beraber, buluşmanın, kavuşmanın, visalin kadrini, değerini bilmek için oldukça pişirici, olgunlaştırıcı, kıvama erdirici ve tamamlayıcı sonuçlar içermektedir.

Şair ayrılığı, ruhun buluşma günlerinin kıymetini bilmesi için gerekli hatta zaruri bir ameliye olarak görmektedir. Böylece ruhu terbiye eder, onu idmana çeker. Bu haliyle herkes için, her topluluk için ibretli bir levha olur, öğretici bir nasihe dönüşür. Bu anlamda Mevlana der ki.

Herkesî ez zann-i hod şüid yâr-i men

Vez derûn-i men necüst esrâr-i men

Türkçesi:

Ben ki her meclisin ağlayanı, iyilerin de kötülerin de arkadaşıyım

Herkes kendi zannınca bana dost olur, sohbetimden bir şeyler öğrenmek ister

Sırr-ı men ez nâle-i men dûr nist

Lîk çeşm-i gûşrâ an nûr nîst

Türkçesi:

Gerçi sırrım, feryâdımdan uzak değil, lakin her göz ve kulakta bunu sezecek nûr yok

Can ve ten birbirinden gizli değildir. Fakat canı görmeye izin yoktur (Mevlana, 2007: 39).

Mevlânâ, Hak'tan ayrı düşmenin ıstırabını yaşamskta ve hissetmektedir. Bunu ruhun bir varoluş sancısı olarak görmektedir. Ona göre bu ayrılık acısı bir duyarlılıktır, bir hassasiyettir ve bir varlık alametidir. Mevlana bu feveran ve feryadla ruhun bedene hapsedilişinin sıkıntısını dile getirmektedir. Ayrılığın erdirici yönüne dikkat çektikten sonra, kayıtlardan kurtulmanın çabasına bürünmektedir.

Sîne hâhem şerhê şerhê ez-firâk

Tâ bı-güyem şerh-ê derd-ê iştiyâk

Türkçesi:

Ayrılık derdinden parça parça olmuş bir kalp isterim ki aslıma kavuşma iştiyakımın derdini ona anlatayım (Mevlana, 2007: 40).

Mevlânâ bu beyitlerinde ayrılığın verdiği ıstırabın şiddetini anlatmaktadır. Burada özellikle kullanılan “firâk” ifadesi hicranla aynı anlama gelmektedir. Mevlânâ bu beyitlerinde kalbi ayrılık acısından paramparça olmuş hüznle dolmuş bir insanın, bir arifin kendisini anlayacağını ifade eder, buna aşırı bir istek duyduğunu söyler. Mevlânâ burada manevi konuların ve bazı hususların sözcüklerle ifade edilemeyeceğini sözcüklerin eksik kalacağını işaret etmektedir. Ancak aynı derdin müptelası olmuş kişiler bir diğerini anlayacaktır.

Didüm ki fûrkatünde nice yanam inleyem

Didi ki süz u nâlesüz olmaz ney ü rebâb

(Ayrılığında ne vakte dek yanıp inleyeyim? dedim

Ney ve rebâb yanıssız ve inlemesiz olmaz dedi)

Mevlânâ bu beyitlerinde neyin çıkardığı o derin sesi sevgilinin hasretiyle yanıp inleyen aşğın sesine benzetir. O bu hicrandan doğan inleme ve ayrı düşmekten kaynaklanan bu feryadın aşkın doğası gereği olduğuna işaret ederek bunun oldukça normal karşılanması gerektiğini belirtmektedir. Çünkü nasıl ki gülü seven dikenine katlanması gerekiyorsa aşk yoluna düşmüş ve bu yola baş koymuş aşğın bu bedelleri ve belaları göze alması gerekiyor. Bu yolda çekilen çile ve acı bu yolun olmazsa olmazıdır. Mevlana tüm inlemelerin, feryadların ve feveyanların nedeninin bahsi geçen bu ızdıraplar olduğunu şöyle ifade eder:

Ben diyâr-ı yârdan uş düşmişem tenhâ garîb

İnleyü ney bigi sözüüm budur kim vâ garîb

(Şimdi ben sevgilinin vatanından yalnız, garip düşmüşüm,

Ney gibi inleyerek derim ki vâh garip (Mevlana, 2007: 42).

Mevlânâ bu beyitlerinde sevgilinin öz yurdundan ayrı düşen bir garip olduğunu söylerken sevgilinin sesini ney sesine benzetir. O neyin vatanını arzularıp inlemesi misali sevgilinin de ayrılık eleminden dolayı inlediğini söyler. Neyin bu hüznü nağmesi, farkında olsun ya da olmasın, bütün ruhların bu sızısını derhatır ettiğinden ve bu kadim yarasına dokunduğundan dolayı, oldukça etkilidir.

3.2.2. Mevlânâ'da Vuslat ya da Şeb-i Arus

Mevlânâ'ya göre vuslat, mutlak güzellik olan Cemil-i Mutlak'ın bir parçası olup dünya gurbetine düşmüş insan ruhunun aslına varma çabasıdır. Bu ise âşk yoluyla elde edilir. Ona göre vuslat akılla değil âşkla gerçekleşir. Bu sonuç aslında Allah'ın lütfu ve ihsanı ile gerçekleşir. Mevlânâ

Fehm ve hâtırı keskinleştirmek, yol ve marifet değildir.

Allah'ın fazl u keremi, saracak kırık ve yapacak yıkık arar." (Mevlana, 2015: 532).

sözleriyle hakikat yoluna sadece aklın delaletiyle gidilemeyeceğini beyan etmektedir.

Mevlânâ'ya göre âşıklar için ölüm de bir çeşit vuslattır. Allah için hidayet yolunu göstermek uğruna, âşık olan kişi, canını feda etmek ister. Hakiki sevgili kanını dökecek olsa gerçek âşık canını onun yolunda ve ona kavuşmak için coşku ve zevkle verir. Aşk erbabının ölümü aslında hayata kavuşmaktır. Ebediliğe kavuşmayan ve ölümsüzlüğü tatmayan âşık kayıtlara bağlanmış ve hiç yaşamamış demektir.

Mevlânâ için ölüm sevgiliye kavuşma, yani şeb-i arûs, elest bezmine dönüş ve gurbetten kurtuluşun ifadesidir. Ruhun kendisinden kopup dünya gurbetine düştükten sonra yine aslına varma yolculuğudur. Bu nedenle Mevlânâ şöyle der:

Vefatımdan sonra benim türbemi aç ve gör,

İçimin ateşinden kefenimden duman yükseliyor (Mevlana, 2010: 212).

Şaire göre kendisi, içinde coşan âşk ateşinin, kavuşma hasretinin ve vuslat acısının bir parçasını dünya gurbetinde bırakıp gitmiştir. Ona göre ölüm inananlar için bir binektir, taşıttır. Ebedi saadet mekânına ve asli vatana gitmek için bir köprüdür. Hakikatin bakış açısından ölümün tabiatı bu olduğundan, vefat korkunç bir şeymiş gibi algılanmamalıdır. Aksine ölüm rahmet ve saadet kapısı olarak ve dosta varma randevusu şeklinde görülmelidir

(Özköse, 2005: 235).

Mevlânâ ölümü hakiki kavuşmanın önündeki bir engel olduğunu ve buna tebessümle karşılık vermek gerektiğini düşünür. Mevlânâ'nın aşağıdaki şu tespitleri bu konuda oldukça dikkat çekicidir:

'Allâh'ın mevcûdiyetine iki tane 'ben' sığmaz. Hem sen, ben dersin hem de O; ikilik ortadan kalksın diye, ya sen O'nun gözünde ölürsün ya da O senin gözünde değerini yitirir. O'nun ne dışa yansıdığı şekliyle ne de zihinde canlandırıldığı hâliyle ölmesi söz konusudur; çünkü O, ebedî bir hayatla dâimâ diri olandır. O kadar rahmetlidir ki, mümkün olsa ikiliğin kaybolması için, senin için, ölürdü. O'nun ölmesi mümkün olmadığına göre, sen öl ki, O sende ortaya çıksın ve ikilik kaybolsun!' (Özelsel, 2023, 151).

Visal ve hicran konusu sûfî şairlerin anlam arayışlarındaki genel tasavurlarını göstermesi bakımından belirleyici kavramlardır. Bu iki kavram sufi düşüncede birbirini tamamlayan ve aynı anlam birliğinin iki yüzüdür. Aslında firkat, vahdeti ifade eden vuslat yolculuğunun bir durağı mesabesinde ve visali içerir. Bu anlayışa sahip şairlere göre firkat ateşi nefsin tasallutlarına boyun eğen kişinin baş belası olduğu gibi onu uyandırıp aslına yönlendirmede de birinci derecede amildir. Yani mâsivâ veya ayyar şeklinde ifade edilen Allah Teâlâ'nın dışındaki herşeyin muhabbetiyle gönül dünyasını dolduran ve rûhunun yükselişine engel olan kimseleri yakıp azap içinde bırakan bir durumdur (Rumî, 2003, 165).

Mevlânâ ve onun gibi âşk ehli diğer sufi şahsiyetlere göre âşık olan kişi, ayrılığın yakıcı haletinden bir an önce kurtulup vuslatın serin, engin ve güvenli sularına kendini bırakmalıdır. Âşk erbabı sûfîlerin genel kanaatine göre visal peşindeki hakikat yolcusu, aklın değil âşkın kılavuzluğunda vuslat şerbetini içebilmek için ten kafesinden kurtulmalı, masivâyı ifade eden kesret deryâlarını tek tek aşır Cemil-i Bakî ile buluşmayı ifade eden vahdet sırrına ererek yaratıcısından başka herşeyin fânî olduğu hakîkatine vâsıl olmalıdır.

Mutasavvıf şairler âşk yolcusunun kemal ve vuslat hâline ulaşabilmesi için varlığını Allah Teâlâ'nın varlığında fani kılması gerektiğini düşünürler. Diğer bir tabirle bu yolda fenâ mertebesine ulaşılmasını, meslek ve anlayışlarının temeli olarak kabul etmişlerdir. Bu anlayış sahipleri aşkın vecd hâliyle hakikat perdelerini aralamasını ve ölüm durağını atlamasını zorunlu görmüşlerdir.

Mevlana Celaleddin-i Rûmî *Mesnevî* adlı altı ciltlik eserinin hemen girişinde bu eserini tanıtır ondan bahsederken “Bu *Mesnevî* kitabı visal ve yakın sırlarının çözülmesinde dinin asıllarının aslı olup fikh-ı ekber ve şer’i ezher ve bürhan-i ezher-i ilahidir” (M. Celaleddin, 2010: 38). der. Böylece Mevlana *Mesnevî*'sini kendi kaleminden tanımlarken, insan ruhunun yitik dermanı olan ve bilerek ve ya bilmeyerek aradığı visal sırrıyla ilişkilendirmektedir. Dolayısıyla o bu eserini insan ruhunun kadim yarası olan visal hedefinin bir mürşidi ve rehberi olarak sunmaktadır.

Mevlana gibi irfan ehli olan mutasavvıflar firkat ve vuslat konusu dolayısıyla hayat ile ölüm arasında bireyin kâmil bir insan olabilmesi için takınması gereken tavrı da ifade imkânı bulmuşlardır. Onlara göre beka ve visalın bir kapısı olan ölümü özlemeyen âşkın ne olduğunu tam mânâsıyla anlayamaz. Onlar bu kanaatleri ile geçici olanın değil bâkî olanın sevgisini, özlemine, visalini hedeflediklerini ortaya koymuşlardır.

3.1. Molla Ahmed-i Cezirî'nin şiirlerinde Visal ve Hicran

Molla Ahmed-i Cezirî visal ve hicran olgularını, varlığın kaynağı olarak gördüğü mutlak güzellik ve bu güzellikten kaynaklı ontolojik aşk bağlamında okumaktadır. Cezirî

“Me cewher unsûrek xamis nûma îro dit alî da”

Yanî “Bugün beşinci bir unsur göründü bana sonunda” (Cezirî, 2010: 234) ifadesiyle söz konusu bu mutlak güzelliğe karşı insan ruhunda bulunan aşkı, varlığın aslı olarak belirtilen dört temel unsurun yanında beşinci bir unsur olarak yerleştirir. Onun şiirinde visal ve hicran ise bu aşkın değişik suret ve durumlarıdır. Şimdi Cezirî'nin divanından örneklerle bu konuyu biraz daha yakından incelemeye çalışalım.

3.1.1. Cizîrî'de Âşk ve Ayrılık

Molla Ahmed-i Cezirî gibi mutasavvıf şairlere göre hicran denilen ayrılık olgusu aslında âşkın hallerinden biridir. Âşk iksirinin görünümünden biri olarak ortaya çıkar. Bizler Cezirî'nin âşk anlayışı üzerinde durduktan sonra onun âşkın hallerinden olan hicran haline bakışını değerlendirmeye çalışacağız.

Cezirî'ye göre âşk kadimdir ve varlığın ontolojik kaynağıdır. Bütün varlık âlemleri âşk sayesinde vardır ve ona dayanmaktadır. Bu nedenle alem, çark ve melek hepsi âşkla kaimdir ve devam ve hareketi âşka bağlıdır (Eminoğlu, 2022: 98). Mela bunu aşağıdaki beytinde şöyle ifade eder:

Bi evîne melek û çerx û felek tene sema

Rewşen in têki bi mihrê ji sema ta bi semek

Türkçesi:

Âşk ile rakedip dömekte tüm meleklerle çarh-ı felek

Âşk nuruyla ışıldamakta kâinat semadan denizdeki semeğe dek (Cizîrî, 2010: 346)

Cezirî'nin bu görüşüne göre âşk yokluk ve hiçliğin zıttıdır. Hudus denilen ve sonradan yaratılan varlıklar araz olarak tek başına kirlilik ve kötülüktür. Hudûs varlık kirini değişik aldatici ve mecazi süslerle insan kalbine yerleştirir (Alkış, 2004: 43). Kalbin bu pas ve kirden arınması ve paklanması âşk iksirinden geçer. O ruhları günah ve isyanla kirlenmiş insanların âşka teslim olmaları gerektiğini söylüyor. Molla Ahmed-i Cezirî bu konuyu şöyle açıklar:

Reng û jengê hedesê neqşê hudûsê me di dil

Bide ber rendeşê eşqê ew e qessarê hudûs

Türkçesi:

Hadesin pasları ve kirleri nakşını işleyip yer almış gönülde

Âşk rendesine tut onu odur parlaticısı hudusun (Cizîrî, 2010: 78)

Cezirî'ye göre ruhanî âşk, kişiyi ebedi olana götürür, ulaştırır. Bu aşkı yaşayan, ilahi nur ve hüsn müptela olur. Gördüğü her güzelliğin o güzellikten olduğunu bilir. Ancak

âşkın cezbesi, sevenin ruhunda titreme, ateş ve sarsıntı gibi durumlarla beraber o nurdan ayrı kalmanın ızdırıp ve hasretinin ortaya çıkmasına da neden olur. Cezirî bu durumu şöyle dile getirmektedir:

Muhbetê mihnet di zor in hub dibêm bêşek bela ye

Umur jî xweş pê diborin sotin û derd û cefa ye

Her dilê sotî bi ulfê yar ne derman kit bi zulfê

Ta ebed ew bend di qulfê işqê derdek bêdewa ye

Her kesê muhbet ji ruh e mubtelay nûra subbûh e

Wî di dil da sed curûh e cezbe û lertzîn û ta ye

Türkçesi:

Mihneti çoktur âşkın şüphesiz bir beladır âşk

Hoç geçer onunla ömür derd u cefa ile yanmaktır âşk

Ülfetle yanar gönül zülüfleriyle derman olmazsa sevgili

Ebede dek mahpustur gönül devası bulunmaz bir bir hastalıktır âşk

Sevgisi ruhtan gelen kimse münezzehe nura olur müptela

Gönlünde yüzlerce yara cezbe titreyiş hummalar var (Cizirî, 2010: 116)

Cezirî'ye göre âşkın pek çok halleri vardır. Bunlardan en başta gelenlerden biri hicran yani firkat ve ayrılıktır. Molla Ahmed mürettep divanındaki birçok şiirin birçok beytinde hicran halinin birçok veçhesini terennüm ederek resmeder (Muhammed, 2008: 56). Doğrudan doğruya hicran ve ayrılık halinden bahseden “Feryad ji destê firqetê” yani “Aman firkatın elinden aman” redifli ve 22 beyitlik kasidesinde hicran ateşinin yakıcılığını çok yönlü olarak resmederek halini cananına arzeder.

Vê firqetê ebter kirîn feryad ji destê firqetê

Jar û ze'îf û zer kirîn feryad ji destê firqetê

Pir zer kirîn wek zêri mam çehvên di lutfê pîri mam

Daim li rê çavnêr-i mam feryad ji destê firqetê

Çavnêrê reftara te bûm muştâqê gulzara te bûm

Lew dûr ji dîdara te bûm feryad ji destê firqetê

Dûr bûm ji wê reft û çunê wan ‘işweyan guft û kenê

Nayê bi çehvan min dinê feryad ji destê firqetê

Dinya bi min mij bû xemam xew jî li çehvanê min heram

Umrek bi vî halê he mam feryad ji destê firqetê

Saet li min têk salî bûn daîm li ser dest falî bûn

Herfên dihatin “Dal”î bûn aman ayrılığın elinden aman

Türkçesi:

Uğursuzluk getirdi bu ayrılık bize aman ayrılığın elinden aman
Hasta kılıp zayıflattı sararttı bizi aman ayrılığın elinden aman
Altın gibi sararttı beni beklerken beklerken lütfunu pirimin
Yollara takılıp kaldı gözlerim aman ayrılığın elinden aman
Çıkmanı bekledim durdum arzuladım hep gül bahçeni
Uzak kaldım didarından aman ayrılığın elinden aman
Uzak kaldım ayrılıp gitmesinden işveli sözlerinden gülüşünden
Gözükmez oldu gözüme dünya aman ayrılığın elinden aman
Sisli ve bulanıktır dünya bana haram oldu uyku gözlerime
Bu haldeyim bir ömür boyu aman ayrılığın elinden aman
Saatler bir yıl oldu bana elimde hep fal cetveli

“Dal” harfidir hep çıkan karşıma aman ayrılığın elinden aman (Cizîrî, 2010: 152)

Melayê Cizîrî hicranın ve hakiki sevgiliden uzak kalmanın aşığı sarartıp soldurduğunu, yakıp kül eylediğini belirtirerek hicranın dayanılmaz acısını dile getirmektedir. Bu durum ise âşkın ve âşkdan doğan hicran yarasının tabi bir sonucudur ona göre. Cezîrî divanındaki diğer bir şiirinde ayrılık acısını ve hicrandan gelen ızdırab ve acıyı şöyle anlatır:

Mihnet û cewra hebîbî qehr û azara reqîbî
Heq tenê da min xerîbî lê şukur Baxoy we daye
Rohniya wê şewq û tavê şerbeta qend û gulavê
Kes nehin mehrrûm ji navê lê tenê bom in xela ye
Bênesîb min dî ji camê dûrîdûr mehrûm ji ramê
Girtiyê wê qeyd û damê ev xerîbê canfîda ye

Türkçesi:

Sevgilinin eza ve cefasıyla rakiplerin kahır ve azrını
Şükür olsun ki ben bengaribe vermiştir felek cefasını
O nurun ve parıltının aydınlığı gül suyuyla şeker şerbetindedir
Benden başka mahrum yok kıtlık benimiçindir sadece
Nasipsiz gördüm kendimi bir kâse şaraptan mahrumum rahattan
Esir düşmüşüm tuzağına sevgiliye can fedadır (Cizîrî, 2010: 116)

Melayê Cizîrî de Mevlânâ'nın *Neyname*'deki hicran halini ifade etmek için “ney” metaforunu kullanarak kendi durumunu “ney”e benzeter. Çünkü ney aslının bulunduğu kamışlıktan kesilip alınarak kendine yabancı bir muhite taşınmış ve dolayısıyla gurbete

düşmüştür. Ney'in hazin sesi bu firak ve hicran eleminin ifadesidir.

Fırkatin elinden çekilen ve asli vatana özlemi ifade eden bu şikâyet ve ızdırab durumu, sufi şairlerin genelinin ortak bir haleti olarak eserlerinde göze çarpmaktır. Bu makam ve halettteki şairler gibi Mela'nın da nihai amacı hep visaldir. Ama onun payına hep hicran düşer. Mela da Mevlânâ gibi firaktan gelen bütün derd ve ızdırabını ney'e benzetir. Kendisi bu durumu şöyle dile getirmektedir:

Peyweste tu her bangî me kî şubhetê ney

Bê yar û mey û sazê mi go nayim ez

Sed şîşî li dil dane ji mihrê me Mela

Lew her bi fixan mislê ney û nay im ez

Türkçesi:

Ney gibi çağırılmalısın beni durmadan

Davetine gelmem mey saz sevgili olmadan

Dile benden ne dilersen isterse bu canım olsun

Yeter ki emret ey sevgili her türlü emrine hazırım ben

Âşk yolunda yüzlerce şiş dağlamıştır kalbimizi Mela

Onun içindir ki ney gibi feryad koparmadayım ben (Cizîrî, 2010: 300)

Mela'ya göre hicran okları kalbe saplandığında en şiddetli bir acıya dönüşür. Hicran okundan daha acıtıcı bir ok yoktur ona göre. Mela, âşk acısını, hicran derdini tatmayan birinin gamsız ve tasasız olacağı kanaatindedir. Böylelerinin ayrılık acısını anlaması mümkün değildir. Bu derdi çeken ve yaşayan bilir. Mela, hicran darbesine maruz kalan kalp ve gönül dağ gibi büyük ve sağlam dahi olsa o anda un ufak olup yıkılır, harap olur diyerek firkatın tahrip gücünü resmeder:

Bi narê firqetê sohtim ji ferqê ser heta pê da

Xedenga xefletê notim ji berqa Lamia tê da

Xedenga firqetê red e dilê ew xeletê lê dit

Dibêjim wer cebel bit ew bi ker bit wê di gavê da

Heçî firqet nedî hîcran nebê minb dax û key lê ne

Ji bil derbê bi hîcranê firaqa rûh û can kê da

Türkçesi:

Ayrılığın ateşiyle yandım baştan aşağı

Hedef oldum içinde şimşekler çakan gaflet oklarına

Yıldırım gibi şiddetlidir aniden kalbe saplanan ayrılık okları

Dağ gibi güçlü olsa da parçalanıp dağılır etrafa o anda

Hicran acısını tatmayan bedenim yanıp dağlanmıştır demesin

Yardan ayrılığın darbesinden kim ayırabilir ruhla bedeni (Cizîrî, 2010: 52)

Molla Ahmed'e göre ayrılık takattan düşmeye ve zayıflayıp bitkin hale gelmeye sebep olur. Aşığı uykusuz bırakan, müşevveş eden gaddar bir illettir hicran. Mela'ya göre ölüm ayrılık derdi karşısında hiçbir şeydir. Çünkü ölüm bir anda olup biter ve acısı geçer. Ama ayrılık öldürmez çektirir; geçmez, süründürür. Molla Ahmed bu düşüncesini bu beytinde açıkça ifade etmektedir:

Derdê xedar bê m firqet e, firqet ji can pir zehmet e

Aşiq mirin her saet e, ya sehlî aşiq ruh dide

Türkçesi

Sanırım amansız dertdir firkat ölümden beterdir ayrılık

En kolay şeydir âşık ın can vermesi aman ayrılığın elinden aman (Cizîrî, 2010: 154)

3.1.2. Cezirî'de Visal

Molla Ahmed-i Cezirî'ye göre hicran yarasının dermanı vuslattır, yani mahbub-u hakikiye kavuşmaktır. Bu amaç ve sonuç için yapılması gereken şey sabırdır. Her ne kadar aşığın sabretmeye tahammülü kalmamışsa da yapacak başka bir şey yok.

Molla Ahmed'e göre hicran kıyametin kopması gibidir. Ancak hicranla kıyameti yaşamış, çöllerde susuz kalmış ve gurbetlere düşmüş ruh için vuslat, hayattır, rahata kavuşmaktır, asli vatana dönmektir. Bu nedenle onun düşünce ve şiirindeki baskın unsur hicrandan kaynaklı umutsuzlukla beraber visale olan umuttur da.

Cezirî umutsuzluk ve umut halini içiçe yaşayarak bunu şiirlerinde yansıtır. Çünkü o bilir ki firkatın hirkatini yaşayan bir gönül visali görmezse, vaslı bulmazsa helak olur. Onun için der:

Wesla te can û dil heyat e

Men zaqe merareten newa tah

Türkçesi:

Vuslatın hayat verir can ile gönüle

Ayrılığın elemi tadanın helaktır sonu (Cizîrî, 2010: 270)

Mela'ya göre âşkta bir kayıp yoktur. Visal gerçekleşse de gerçekleşmese de âşk yolundaki fedakârlık kutsaldır ve övgüye değerlidir. Çünkü âşk yokluğun zıttıdır ve insanı ölümsüz kılar. Âşk visalin ve bekanın iksiridir. Ciziri bu görüşünü şöyle ifade etmektedir:

Ê birî eynê beqayê badenoşê eşqê bû

Ê bûyî mehwê fenayê aşiqê bêçare bû

Türkçesi:

Ebedilik makamına erişti âşk şarabından içen kişi

Fenada mahvolan kimse de âşık -ı biçare idi

(Cizîrî, 2010: 416)

Mela'ya göre Allah, zatının hüsün ve cemali ile Vacib'ül-Vücuttur. Onun hüsünü,

güzelliği zatidir. Alemdeki güzellik onun güzelliğinin cılız bir tecellisi ve yansımasıdır. Mela ilâhî zatın güzelliğinin taşması ile aleme tecellisini, malın zekât nisabına varmasına benzetmektedir. Nisap miktarına ulaşan ve aşığın da kalbine tecelli eden ilahi hüsün, âşığın istediği zekâttır ve hakiki cemale visali ifade etmektedir. Yani Mela'ya göre zekât, ilahî cemalin tenezzül ederek aşığın kalbine tecelli etmesi ile ona visal kapısını açmasıdır (Doru, 206: 202). Mela yukarıda bahsi geçen aşığın cemale vaslını ifade eden zekât metaforunu şöyle ifade eder:

Ji wîsala xwe zekâtê bide miskîn û feqîran

Ku cemala te ye kamil di kemala xwe nîsab e

Türkçesi:

Vuslatından zekât ver biz miskin ve fakirlere

Güzelliğin kemalinde nisaba ermiştir çünkü (Cizîrî, 2010: 112)

Cezirî , vuslat ve likayı hicranın ve dolayısıyla âşk acısının bir çaresi, bir ilacı olarak görür ve ruhun hayatı ve rahatı şeklinde tanımlar. O bu durumu şu beyitlerinde açıkça ifade etmektedir:

Dûredest im bênesîb im dîlber im xanim hebîbim

Pir ji dîna te xerîb im ruh û rahet min lîqa ye

Pur mulazim tîm lîqayê mame hetta multeqayê

Min rihê şêrîn didayê hudhud er mizgîn bidaye

Hudhudê ridawnê xeybê sed xeber şîrîn ji ceybê

Da dilê min murde hey bê guh li rê me wek seba ye

Çehvenêr im guh li rê me, lê seba rê da ye bê me

Erzihala muhbetê me bendeyek sadiq Mela ye

Türkçesi:

Uzaklardayım elim ulaşmaz sana ey gönlümü çalan sevgili

Seni görmekten mahrumum ruh ve rahatım vüslatımdır

Sevgiliyle buluşmak için çok gözledim durdum yollarda

Tatlı canımı verirdim Hüdhüd bu müjdeyi verseydi bana

Yüzlerce tatlı haber var sevgiliden Rıdvan-ı gayb olan Hüdhüdde

Dirilir onunla ölmüş gönüller kulaklarım bad-i sabadır yollarda

Gözlerim kulaklarım yollarda saba yeli bir haber getirir diye

Muhabbet mektubunda “bize sadık yalnız Mela” diye yazılı (Cizîrî, 2010: 118)

Molla Ahmed-i Cezirî'nin estetik tasavvurunda hakiki, müteal, daimî ve ideal güzel olan Cemil- Mutlak'tan olan ayrılık her zaman bir visali, bir kavuşmayı barındırmaktadır. Bu nedenle onun hicran anlayışında firkat acısı sevgilinin yokluğundan doğan yetimane bir

acı değil. Bilakis sevgili var ve bu acı sevgiliden uzak kalmaktan kaynaklanan bir elemdir. Bediüzzaman'ın tabiri ile bu elem, fikdan-i ahbaptan değil firak-i ahbaptandır. Yani dostun yokluğundan değil dosttan ayrı düşmekten dolayıdır (Nursi, 2101: 453).

Cezirî'nin estetik anlayışına göre firak ve hicran ümitsizliği değil, tam tersine her zaman bir ümit ve emeli de içermektedir. Bu nedendir ki Molla Ahmed ayrılık acısını ve hicranın yakıcılığını en yoğun şekilde dile getirdiği “Aman ayrılığın elinden aman” redifli ve tümüyle ayrılığı dile getiren gazelinin içinde dahi visali ve visalin umudunu, zevkini, coşkusunu ifade etmektedir. Şöyle ki:

Xaka rêya dilber Mela bikşîn di çahvan wek cela

Dîdarî qismet bû hela feryad ji destên firqetê

Türkçesi

Sevgilinin yolundaki toprağı sürme gibi gözüne çek Mela

Nasip oldu kavuşmak sana aman ayrılığın elinden aman (Cizîrî, 2010: 154).

4. Sonuç

Mevlânâ Celaleddin- Rumî ve Melayê Cizirî ülkemizin önde gelen ve eserleri ile çağları aşan bir etkiye sahip mutasavvıf iki şairimizdir. Klasik edebiyatta hicran ve visal iki temel temadır. Ayrılık ve kavuşmayı ifade eden bu iki kavram aynı zamanda tasavvuf ekolünün de iki temel kavramı ve terimidir. Bu dini gelenek ve pratiğe göre visal, kemale ermek, hakka varmak demektir; hicran ise Hak'tan, hakiki sevgiliden uzak kalmaktır. Klasik dönem yazar ve şairleri eserlerinde bu temayı çokça kullanmışlar ve bu tasavvufi görüşü edebiyata da aktarmışlardır.

Visal ve hicran düalizmi Mevlânâ ve Mela'nın estetik tasavvurlarının mütemmim cüzleridir. Bu iki şair bilgenin eserlerinde de yoğun şekilde işlenen bu iki tema ideal ve ilahî bir estetik anlayışın yansımasıdır. Bu anlayışları çerçevesinde ilmi müktesebatlarının yanında bu birikimle çelişmeyecek şekilde kalblerinden doğan ilhamlarla âşkın ve aşğın hallerini dile getirmişlerdir.

Çalışmada bu iki büyük şair şahsiyetin eserlerindeki yaklaşım ve düşüncelerinden hareketle bazı çıkarımlarda bulunduk. Zaman ve mekân kavramlarından azade günümüze kadar gelmiş bu beyitler bizlere âşkın hallerinden olan hicran ve visal anlayışından haber vermekte ve estetik tasavvur bağlamında bu hali okuma biçimini yansıtmaktadırlar.

Âşkî ve âşkın getirdiği halleri en iyi ifade edecekler bu hali yaşamış olanlardır. Âşık ların sözlerinden ve yaşadıkları haller üzerinden visal ve hicran kavramını ele aldığımız bu çalışmada farklı zaman ve mekânlarda yaşamalarına rağmen Ciziri ve Mevlânâ'nın âşk derdi ile duyumsadıkları hallerin benzerlik taşıdığını görmekteyiz. Bu ortak duyumsama, iki şair mütefekkirin beslendikleri ve dayandıkları medeniyet ve dolayısıyla edebiyat havzanının birliği ve müşterekliği ile açıklanabilir. Molla Ahmed-i Cezirî'nin kendisinden yaklaşık üçyüz asır önce yaşamış olan Mevlana'nın ney metaforunu Mevlana'nın kullandığı manada kendi şiirinde kullanması Cezirî'nin Mevlana'dan etkilendiğine dair bir veri olarak değerlendirilebilir.

Âşk erbabı nefisten ve nefsin getirdiği her kötülükten arınmış, âşk belasından memnun ve sonunda visal olsa da olmasa da bu yolun yolcusu olan kişidir. Şairin visal kavramından varmak istediği nokta aslında vahdettir. Burada maddi bir kavuşmadan ziyade manevi bir kavuşmanın kastedildiği anlaşılmaktadır. Tasavvufta visal kemale erme yolculuğunu tamamlamaktır. Hicran ise dünyadan, dünyevi arzularından, beşeri varlığından kurtulamamış kişinin yaşadığı halettir. Estetik tasavvura göre ise ruhun kendisinin bir parçası olduğu Cemal-i mutlakattan yani hakiki güzelden uzak kalmayı ifade eder. Bu tanımların şiirsel karşılığını şahsi tecrübeleri eşliğinde her iki büyük şahsiyetin dizlerinde görmek mümkündür. Dolayısıyla iki ismin de visal kavramına yükledikleri ortak mana şudur ki memleketinden uzakta olana garip veya hicran ve ayrılık sahibi denmez. Asıl garip ve muhacir kişi, canı teninde, sırrı ruhunda gurbette olandır.

Mevlânâ'ya göre kavuşmanın kıymeti ancak ayrılığın acısıyla mümkündür. Ayrılıktan yer yer şikâyet etse de can terbiyesinin böyle mümkün olacağını ifade etmektedir. Mevlânâ ayrılığı ateşe benzetirken bu hicran ateşinin ancak gözyaşı ile bir nebze dinebileceğini söyler. Melayê Cizîrî ise âşkın kendisini ateşe benzetmektedir. Böylelikle âşk ateşinin insandaki nefsi yönleri, kötü olanı erittiğini ifade ederek Mevlânâ ile yine benzer bir noktada buluşur.

Mevlânâ'da hicran acısının sesi neyin çığığıdır. Ney elbette bir mecazdır, benzetmedir. Bu ses insanın kendi aslına, yani Cemil'i Baki'ye olan iştiağını, öz hakikatine olan arzusunun maddi dünyadaki bir sembolüdür. Melayî Ciziri tasavvufta sıklıkla kullanılan Mevlânâ'nın da kullandığı mazmun ve sembollere dizelerinde yer vermektedir.

Mevlânâ mesajını oldukça açık bir dille ve doğrudan doğruya verirken Melayê Cizîrî daha alegorik ifadelerle ve yoğun edebi sanatlarla içiçe bir anlatım tarzı ile meramını dolaylı yollardan dile getirmektedir. Bu nedenle Mevlânâ toplumun geneline hitap ettiğinden mesajı daha sade ve anlaşılması daha kolaydır. Cezirî ise belli bir edebi seviyesi olanlara hitap ettiğinden dolayı alegorik bir dil kullanmış olup ifadeleri nisbeten daha kapalıdır.

Mevlânâ eserlerini yazdığı dil olan Farsçanın en doğal, en rahat ve genele hitap eden en yaygın üslubu ile yazdığı görülmektedir. Bu eserlerin Türkçe ve diğer dillere çevirilerinde de aynı sadeliği ve anlaşılabilirliği görmek mümkündür. Molla Ahmed-i Cezirî'nin *Divan* 'ında ise şiirlerini yazdığı dil olan Kürtçenin en edebi, en sanatsal, en sembolik ifade tarzlarından biri ile karşılaşmaktayız. Bu durum ise Cezirî'nin şiirlerinin diğer dillere çevirilerini imkânsız kılmasa da zorlaştırmaktadır.

Melayê Cezirî dönemin ve bölgenin yaygın eğitim kurumları olan medrese eğitimi almış bir âlim şairdir. Ancak sonrasında tasavvufa yönelmiştir. Dolayısıyla bu iki şair şahsiyetin şiirlerinde ilim ve irfan, şiir ve hikmetten yoğrulmuş çok yönlü bir müktesebatın izini ve özünü görmekteyiz. Bu durumu, Afganistan'dan başlayıp Arabistan'dan geçen ve Anadolu'da son bulan ilim ve irfan serüveniyle Mevlânâ Celaledin'de de görmekteyiz. İkisinin yolu da dinamik bir mecazi âşktan dinamik ilahi bir âşka doğru yürüyen bir tecrübeyi göstermektedir.

Mevlânâ'nın şiirlerinde didaktik bir üslup ve hikmet içeren hekimane bir muhteva görülürken Melayê Cezirî'nin şiirlerde aynı hikmet konuları lirik ve coşkun bir üslubla ifade edilmiştir. Her iki şair şahsiyetin şiirlerinde de ilim, felsefe ve edebiyattan beslenmekle beraber kendi alanlarda zirveyi temsil eden bir keyfiyete haiz olduklarını görmekteyiz.

Alemi seyretmekle kalmamış içinde buldukları hali ilmi birikimleriyle edebi bir üslupla yansıtmışlardır. Yazdıkları eserler sadece hissi coşkunlukla yazılabilecek eserler değildir. Bu iki şahsiyetin alim ve mütasavvıf şairler olmaları, varlığı okuma ve anlamlandırma biçimlerinde ve yaşadıkları halleri, derin tecrübeleri ifade etmede çok büyük etken olarak belirlemektedir.

İslam ve Kur'an merkezli estetik düşünce sahibi mütefekkir ve şairlerimiz Mevlana ve Cezirî farklı dillerde ama ortak İslam edebiyat havzasından beslenmişlerdir. Bu iki şair kaleme aldıkları eserlerinde hicran ve vuslat düalizmini aynı medeniyetin fikir kodları ve irfan anlayışıyla yorumlamakta ve dillendirmektedirler. Bu yönüyle bu iki şair ve arif şahsiyet kendi toplumlarının inanç, fikir ve irfan anlayışlarının önde gelen temsilcilerinden oldukları gibi genel anlamda da İslam edebiyat havzasının dünyaya açılan pencereleri ve vitrinleri olarak dünya edebiyatı içinde de yer almayı fazlasıyla hak etmektedirler.

Kaynakça

- Alkış, Abdurrahman. (2004). *Melayi Ciziri Divanında Tasavvufi Mazmunları* Nubiharı Yayınları, İstanbul.
- Cebecioğlu, Ethem. (1997). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara.
- Cizirî, Mela Ahmed. (2010). *Dîwan, Wergera Ji Kurdî Bo Tirkî: Osman Tunç, Weşanên Nûbihar*, İstanbul.
- Çetinkaya, Yalçın. (2019). "Mevlevî düşüncesinde ney ve insân-ı kâmil sembolizmi" *Rast Müzikoloji Dergisi*, 2019 Yaz Sayısı: 7(1), s.1979-1992.
- Çömlekçi, Esra. (2020). Mevlânâ'nın insan anlayışının Rönesans Dönemi insan anlayışı ile karşılaştırılması, Dokuz Eylül Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı / Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, İzmir.
- Doru, Nesim. (2016). *Hakikat ve Mecaz Arasında Bir Sufî'nin Portresi*, Nûbihar Yayınları, İstanbul.
- Eminoğlu, Nevzat. (2022). *Tesewwira Estetik Li Nik Melayê Cizirî*, Estîtuya Zimanên Zindî, Bingöl Üniversitesi, Bingöl.
- Epözdemir, Şakir. (2005). *Epözdemir Şakir, Osmanlı- Kürt İttifakı ve Mevlânâ İdris-i Bitlisi*, Pêrî Yayınları, İstanbul.
- Ergün, Zülküf. (2015). *Bajar-Edebiyat û Cizîra Botan*, Weşanên Nûbiharê, Stenbol.
- Muhammed, H. Cemil (2008). *Melayê Cizirî Sevgi ve Güzelliğin Şairi*, Arapçadan Türkçeye Çeviri: Ümit Demirhan, İstanbul: Hîvda Yayınları, İstanbul.
- Mevlana. (2007), *Mevnevî Tam Metin*, Akçağ Basım Yayım, Çeviri: Adnan Karaismailoğlu, Ankara.
- M. Celaleddin, Rûmî. (2010). *Mesnevî-i Şerîf*, Çeviri: Süleyman Nahîfî, Timaş Yayınları, İstanbul.

Mevlana. (2015). *Mesnevî-i Manevî*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, C. II., b. 532.

Mevlana. (1957). *Diwan-i Kebir*, Editör: Abdulkadir Gürpınarlı, Remzi Kitapevi, İstanbul.

Nursi, Bediüzzaman Said. (2010). *Sözler (Yer mi Beşinci Söz)*, Zehra Yayıncılık, İstanbul.

Özköse, Kadir. (2005). “Mevlânâ Düşüncesinde Firkat ve Vuslat”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2005, Y. 6, S. 14, s. 233-245.

Rûmî Mewlana Celaleddînê. (2003). *Mesnewîyê Manewî*, Editör: R. A. Nicholson, İntişaratê Behzad, Tehran 1375, C. III, b. 4435-4460.

Rûmî, Mewlana Celaleddîn. (2015). “Neyname”, Çeviri: Hayrullah Acar, *Nûbihar Dergisi*, Sayı:135, s. 73.

Özelsel, Michaela Mihriban. (2003). *Kalbe Yolculuk -Alman Psikoloğun Hac Günlüğü ve Bir Manevi Uyanmışın Hikâyesi*, Tercüme: Seda Çiftçi, İstanbul.

Uludağ, Süleyman. (1995). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul.



ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5034-5056>

Eser Geçmişi / Article Past:

Başvuruda bulundu.
Applied

08/04/2023

Kabul edildi.
Accepted

12/05/2023



Çeviri Makalesi

DOI: <http://dx.doi.org/>

Translation Paper

Arkeoloji ve Misyonerlik: On Dokuzuncu Yüzyıl Kudüsünde İngiliz Varlığı

Archeology and Mission: The British Presence in Nineteenth-Century Jerusalem

Yazar / Author: Laura Robson

* Makalenin orijinal künyesi ve online adresi: Laura Robson, "Archeology and Mission: The British Presence in Nineteenth-Century Jerusalem", Jerusalem Quarterly, Issue 40 - Winter 2009, pp. 5-17 https://www.palestine-studies.org/sites/default/files/jq-articles/40_Archeology_10_0.pdf

Öz

Kendisini öncelikle Katoliklik gibi Hıristiyanlığın "yozlaşmış" biçimleriyle rekabet halinde gören bu Evanjelik (Müjdeci) Protestanlık, on dokuzuncu yüzyılın büyük bölümünde Filistin'deki ve özellikle Kudüs'teki İngiliz faaliyetlerinin arkasındaki itici gücü temsil ediyordu. Bu güç, özellikle iki alanda kendini göstermiştir: misyonerlik faaliyetleri ve arkeolojik çalışmalar. On dokuzuncu yüzyıl boyunca misyonerlik çalışmaları, arkeolojik araştırmalar ya da her ikisini birden üstlenerek Filistin'e akın eden İngilizler, kendilerini Katolikliğin ve dolayısıyla Doğu Hıristiyan kiliselerinin ritüelistik uygulamalarına ve hiyerarşik örgütlenmesine doğrudan karşı olarak konumlandırılan Protestan Evanjelik teolojisini, temel referans çerçevesi olarak aldılar. Bu teolojik yaklaşım, İngilizlerin enerjilerini, Filistin'deki Müslüman toplumunu neredeyse tamamen dışlayarak, bölgedeki Hıristiyan ve Yahudilerden oluşan küçük yerel nüfuslara odaklanmalarına yol açtı. Bu yaklaşım aynı zamanda, başta Amerika ve Almanya olmak üzere, Evanjelik Protestan bakış açısını paylaşan diğer Batılı güçlerle işbirliği modelini ve başta Fransa ve Rusya olmak üzere Katolik ve Ortodoks güçlerle düşmanca ilişkilerin geliştirilmesini de belirlemiştir. Bu durum Batılı arkeologların Filistin'in İncil'deki geçmişine odaklanmasına ve Osmanlı ve Müslüman tarihini ciddiye alınmaya değmeyecek küçük ve geçici bir sapma olarak görmesine yol açtı. Ve son olarak, Britanya'nın "saf (Pure)" Hıristiyanlığının ve "Kutsal Topraklar (Holy Land)"ın gerçek önemine dair anlayışının Filistin üzerinde siyasi bir iddiayı meşrulaştırabileceği görüşünün ortaya çıkmasını sağladı.

Anahtar kelimeler: Filistin, Kudüs, Protestan, Misyonerlik, Osmanlı, Arkeoloji

Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) Lisans ile lisanslanmıştır.

ORAFAM Journal - Muş Alparslan Üniversitesi Ortadoğu ve Afrika Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, lisanslama politikası ile telif hakkının ve kullanıcı haklarının açık olmasını sağlar. Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlar. / ORAFAM Journal - Muş Alparslan University Middle East and African Research Center Journal ensures that copyright and user rights are open with its licensing policy.



Abstract

This brand of evangelical Protestantism, which viewed itself as competing primarily with “degenerate” forms of Christianity like Catholicism, represented the driving force behind British activity in Palestine, and especially in Jerusalem, for much of the nineteenth century. It manifested itself especially in two fields: missionary activity and archeological pursuits. The British who poured into Palestine during the nineteenth century, undertaking missionary work, archeological research, or both, and took as their primary frame of reference a Protestant evangelical theology that situated itself in direct opposition to the ritualistic practices and hierarchical organization of Catholicism and, by extension, the Eastern Christian churches. This theological approach led the British to focus their energies on the small local populations of Christians and Jews, to the almost total exclusion of the Muslim community. It also determined a pattern of cooperation with other Western powers who shared an evangelical Protestant outlook, especially America and Germany, and the development of hostile relations with Catholic and Orthodox powers, notably France and Russia. It led archeologists to focus on Palestine’s biblical past, and to view its Ottoman and Muslim history as a minor and temporary aberrance not worthy of serious consideration. And finally, it allowed for the emergence of the view that Britain’s “pure” Christianity and understanding of the true significance of the “Holy Land” could legitimize a political claim to Palestine.

Keywords: Palestine, Jarusalem, Protestant, Missionary, Ottoman, Archeology

Giriş

1834 yılında, Londra Yahudileri Dönüştürme Derneği (London Society for the Conversion of the Jews)’nin sekreteri James Cartwright, örgütünün Filistin’deki faaliyetlerinin itici gücünü tartıştığı “Kudüs’teki İbrani Kilisesi” başlıklı bir broşür kaleme aldı. “Hıristiyan Kilisesi’nin çeşitli kollarının çağlar boyunca Kudüs’te manastırları ve ibadet yerleri olduğu çok iyi bilinmektedir,” diye açıkladı. “Kudüs’te bir Yunan (Greek Orthodox), bir Roma Katoliği, ve bir Ermeni, her biri kendisini kabul edecek kardeşlere (Brethren) ve ibadet edecek bir ibadethane bulabilir. Ayrıca Kudüs’te de Türk’ün Camisi, Yahudi’nin de sinagogu vardır. Reformasyon’un saf Hıristiyanlığı (The pure Christianity of the Reformation) yani Protestanlık, tek başına bir yabancı olarak görünür.”¹ Kendisini öncelikle Katoliklik gibi Hıristiyanlığın “yozlaşmış” biçimleriyle rekabet halinde gören bu Evanjelik (Müjdecî) Protestanlık, on dokuzuncu yüzyılın büyük bölümünde Filistin’deki ve özellikle Kudüs’teki İngiliz faaliyetlerinin arkasındaki itici gücü temsil ediyordu. Bu güç, özellikle iki alanda kendini göstermiştir: misyonerlik faaliyetleri ve arkeolojik çalışmalar. On dokuzuncu yüzyıl boyunca misyonerlik çalışmaları, arkeolojik araştırmalar ya da her ikisini birden üstlenerek Filistin’e akın eden İngilizler, kendilerini Katolikliğin ve dolayısıyla Doğu Hıristiyan kiliselerinin ritüelistik uygulamalarına ve hiyerarşik örgütlenmesine doğrudan karşıt olarak konumlandırılan Protestan Evanjelik teolojisini, temel referans çerçevesi olarak aldılar. Bu teolojik yaklaşım, İngilizlerin enerjilerini, Filistin’deki

1 Alıntı yapılan, Yaron Perry, *British Mission to the Jews in Nineteenth-Century Palestine* (London: Cass, 2003), 30

Müslüman toplumunu neredeyse tamamen dışlayarak, bölgedeki Hıristiyan ve Yahudilerden oluşan küçük yerel nüfuslara odaklanmalarına yol açtı. Bu yaklaşım aynı zamanda, başta Amerika ve Almanya olmak üzere, Evanjelik Protestan bakış açısını paylaşan diğer Batılı güçlerle işbirliği modelini ve başta Fransa ve Rusya olmak üzere Katolik ve Ortodoks güçlerle düşmanca ilişkilerin geliştirilmesini de belirlemiştir. Bu durum Batılı arkeologların Filistin'in İncil'deki geçmişine odaklanmasına ve Osmanlı ve Müslüman tarihini ciddiye alınmaya değmeyecek küçük ve geçici bir sapma olarak görmesine yol açtı. Ve son olarak, Britanya'nın "saf (Pure)" Hıristiyanlığının ve "Kutsal Topraklar (Holy Land)"ın gerçek önemine dair anlayışının Filistin üzerinde siyasi bir iddiayı meşrulaştırabileceği görüşünün ortaya çıkmasını sağladı.



Resim 1. Yerli bir adamla birlikte bir grup turist, Kudüs, 1880 civarı. Kaynak: Library of Congress

Filistin'de İlk İngiliz Misyonları

"Kutsal Topraklar"a yönelik Protestan İngiliz misyonları, Katolik Fransız ve Ortodoks Rus misyon faaliyetlerini onlarca yıl geride bıraktı. On dokuzuncu yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Fransız ve Rus Katolik ve Ortodoks manastırları, cemaatleri, okulları ve darülacezeleri yaklaşık yüz yıldır Filistin'de öne çıkmaktaydı. Fransa, 1740 "kapitülasyonları" ile Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Katolikler üzerinde bir "koruyucu (Protector)" statüsü elde etmiş ve bunun ardından ülkedeki Fransız Katolik misyonerlik faaliyetleri genişlemişti. 1744 yılında Rusya, imparatorluğun Ortodoks Hıristiyan tebaası üzerinde benzer bir himaye hakkı elde etti ve Filistin'deki Rus Ortodoks faaliyetlerini

desteklemeye başladı. Filistin'deki Avrupalı Katolik varlığı, 1847'de Kudüs'teki Latin Katolik Patrikliğinin ve Karmel Dağı'ndaki Fransız manastırının restore edilmesiyle sağlamlaştı. Hem Fransız hem de Rus örneklerinde, Filistin'deki bu Hıristiyan misyonları, ülkelerinin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki siyasi gücünün temsilcisi olarak görülüyordu ve hem Fransız hem de Rus hükümetleri, misyon kurumlarıyla ilgili endişelerini Osmanlı siyasi işlerine müdahale etmek için bir bahane olarak kullandılar.

Buna karşın, Filistin'deki İngiliz misyonları on dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar pek ortaya çıkmadılar. Diğer misyonerler ile karşılaştırılınca İngiliz misyonları çoğunlukla metropollerdeki kilise ve devlet gücü yapılarının bir şekilde dışında duran Evanjelik Protestanlardan oluşuyordu². Filistin'e temsilci gönderen ilk İngiliz misyoner grubu, 1799 yılında, üyelerinin çoğunun ikamet ettiği mahalleden dolayı "Clapham Tarikatı (Clapham Sect)" olarak bilinen İngiltere Kilisesi'nin bir grup Evanjelik üyesi tarafından kurulan Kilise Misyoner Topluluğu (Church Missionary Society - CMS)'dur. Rahip Josiah Pratt önderliğindeki CMS üyeleri sadece küresel evanjelizasyonla değil, aynı zamanda yerel sosyal reform meseleleriyle ve en önemlisi köleliğin kaldırılmasını teşvik etmekle de ilgileniyorlardı.

CMS, kendisini öncelikle Katolikliğe karşıt olarak tanımlamış İngiltere kökenli Protestan bir misyoner örgütüdür. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki CMS misyonerlik faaliyetlerine ilişkin ilk yıllarda gerçekleşen örgüt içi tartışmalar örgütün, Filistin'deki Katolik misyonerlerin "Papalık" uygulamalarıyla mücadele etmek için Filistin'deki Protestan varlığının oluşumu fikrini açıkça desteklediğini göstermektedir. 1812'de CMS Raporu, "Roma Kilisesi'nin yavaş yavaş çözülmekte olduğunu" ve "dağınık üyelerinin" yerini "Birleşik İngiltere ve İrlanda Kilisesi "nin alabileceğini umuyordu³. CMS liderliği ayrıca Katoliklerin "kılıç ticaretinin yol açtığı her yere haç dikerek İngiliz Protestanlarını utandıracak bir örnek oluşturduklarını" belirtmiştir⁴. Benzer şekilde, CMS de başlıca görevlerinden birinin Doğu Ortodoks Hıristiyanlarını Protestanlığa kazandırarak onları kurtarmak olarak görüyordu; raporlarında "eski Suriye ve Yunan (Greek -Rum) Kiliselerinin

2 Akademisyenler, Filistin'deki Protestan misyonerlerin İngiliz emperyal projesinin kültürel kolunu ne ölçüde temsil ettiğini tartışmışlardır. A.L. Tibawi, halen önemini koruyan çalışmasında, bu Evanjelik dini hareketlerin metropoldeki egemen aristokraziye karşı alt sınıfların çıkarları doğrultusunda hareket etmelerine rağmen, "kitleler evlerinden tatmin olmadan ayrılıp sömürgelerde ve hatta Osmanlı İmparatorluğu gibi yabancı egemen devletlerin egemenlik alanlarında hırslı planlara giriştiklerinde, Avrupa'nın genişlemesine açıkça katıldıklarını, misyonlar, topraksal, ticari ve siyasi genişlemeyi takip eden genişlemenin kültürel yönüydü" diye ileri sürmektedir. bkz: A.L. Tibawi, *British Interests in Palestine, 1800-1901: A Study of Religious and Educational Enterprise* (London: Oxford University Press, 1961), 5. Andrew Porter bu bakış açısına geniş bir meydan okuma getiriyor bkz: Andrew Porter, *Religious versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700-1914* (Manchester: Manchester University Press, 2004); Eitan Bar-Yosef, Filistin özelinde Protestan Evanjeliklerin "Yahudilerin geri dönüşüne" olan ilgisinin "sürekli olarak kültürel uzlaşının ötesinde dini coşku, eksantriklik, hatta bazen delilik suçlamalarıyla ilişkilendirildiğini" öne sürmektedir. Bknz: Eitan Bar-Yosef, *The Holy Land in English Culture 1799-1917: Palestine and the Question of Orientalism* (Oxford: Clarendon Press, 2005), 184.

3 Bknz: Thomas Stransky, "Origins of Western Christian Missions in Jerusalem and the Holy Land," in *Jerusalem in the Mind of the Western World, 1800-1948*, ed. Yehoshua Ben-Arieh and Moshe Davis (Praeger: Westport, Conn., 1997): 142

4 Tibawi, *British Interests in Palestine*, 22

uzun uykusundan yeniden canlanmasına yardımcı olunması” çağrısında bulunuluyordu⁵. Bu ilk CMS liderleri arasında, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Müslümanları da kapsayan “dinsizleri (heathen)” dönüştürmek gibi belirsiz bir niyet olsa da, çabalarının en açık hedefi, toplumun “Papalık (Popish)” inançları ve yanlış kanıları altında çalıştıklarını düşündüğü diğer Hıristiyanlardı. Buna karşın CMS’nin Osmanlı vilayetlerindeki projelerine ilişkin tartışmalarında ise İslam’dan çok az bahsedilmiştir.

Dikkatini Filistin’e yönelten diğer büyük İngiliz misyon cemiyeti de genellikle Londra Yahudiler Cemiyeti (London Jews Society - LJS) olarak bilinen Londra Yahudiler Arasında Hıristiyanlığı Teşvik Cemiyeti (London Society for Promoting Christianity among the Jews)’di. Bu örgüt, 1795 yılında kurulan Evanjelik Anglikan ve Nonconformistlerin bir araya gelmesiyle oluşan Londra Misyonerlik Derneği’nin bir kolu olarak ortaya çıkmıştır. LMS (London Missionar Society)’nin ilk misyonerlerinden biri olan Yahudilikten dönme bir Alman, 1809 yılında “Yahudilerin geçici sıkıntılarını gidermek ve refahlarını artırmak” amacıyla LJS’yi kurdu ve Kent Dükü’nün himayesini aldı⁶. Başlangıçta bu yeni örgüt Londra ve çevresindeki Yahudi cemaatlerinin din değiştirip (proselytizing) Protestanlığa geçmelerini sağlamaya odaklandı, ancak 1820’de Filistin’deki Yahudi cemaatlerinin koşullarını araştırmak üzere Filistin’e bir temsilci gönderdi. 1826’da LJS’yi temsilen John Nicolayson adında Danimarkalı Protestan bir misyoner Kudüs’e geldi ve şehirde İbranice dilinde Protestan ayinleri düzenlemeye başladı. Nicolayson ve bölgedeki Mısır yönetimi arasındaki gerginliğe rağmen, 1839 yılında Kudüs’te Protestan bir misyon kilisesinin temellerini atmaya başladı.

Bu ilk yıllarda Filistin’de çalışan Evanjelik Protestan misyonerler, Müslümanların uygulamaları hakkında yorum yapmaktan kaçınma eğilimi gösterirken, temas kurdukları Doğu Hıristiyan topluluklarının ayinleri, eğitim sistemleri ve kurumsal uygulamaları karşısında açıkça dehşete düşmüşlerdi. Protestanların Ortodoks uygulamalarına karşı duydukları tiksinti, özellikle ilk misyonerlerin ve gezginlerin “iğrenç”, “batıl inanç labirenti, dogma kavgaları, pis kokular ve saçmalıklar” ve “kiliseden ziyade bir çarşı ile Çin tapınağı arasında bir şey” olarak tanımladıkları Kutsal Kabir Kilisesi’ne ilişkin tanımlamalarında açıkça görülüyordu⁷. CMS ile çalışan Protestan Alman misyoner Ludwig Schellner, “Müslümanların yolun karşısında, caminin önünde sessizce ibadet etmeleri çok daha onurlu değil mi?” diye soracak kadar ileri gitmiştir⁸. Ancak genel olarak, Filistin’deki bu ilk misyonların hiçbiri, haklarında çok az şey bildikleri bölgenin Müslüman nüfusuyla hiç ilgilenmemiştir. Daha ziyade, hem CMS’nin hem de LJS’nin Filistin’deki varlığı özellikle Evanjelik Protestan kaygılara adanmıştı - CMS örneğinde Katolik karşıtlığı, LJS örneğinde ise dünya Yahudiliğine duyulan yeni bir ilgi. Bu ilk misyonerlerin İslam hakkındaki cehaletleri neredeyse tamdı; öyle ki Katolikliğe karşı çıkma ve Yahudileri Protestanlığa

5 Stransky, “Origins of Western Christian Missions in Jerusalem and the Holy Land,” 142

6 Tibawi, *British Interests in Palestine*, 6

7 Bu son duygu cümlesi bizzat Kayzer Frederick William IV tarafından dile getirilmiş olup, kiliseyi ziyareti sırasında yaşadığı deneyimden o kadar rahatsız olmuştur ki, buranın İsa’nın mezarının bulunduğu yer olamayacağına karar vermiştir. Bknz: Martin Tamcke, “Johann Worrlein’s Travels in Palestine,” in *Christian Witness between Continuity and New Beginnings: Modern Historical Missions in the Middle East*, ed. Martin Tamcke and Michael Marten (Münster : Transaction Publishers, 2006): 244.

8 Ludwig Schellner, *Reisebriefe aus heiligen Landan*, (Koln, 1910), 38

dönüştürmeye yönelik teolojik olarak belirlenmiş özel ilgilerine karşın, raporlarında ve misyon bildirilerinde İslam sadece belirsiz bir kötülük olarak yer alıyordu. Din değiştirenleri ve yerel bağlantılarını sadece Filistin'deki Hıristiyan ve Yahudi cemaatleri ve kurumlarıyla kurdular ve kendilerini İslam'a değil, teolojilerinin kendisini oluşturduğu Katoliklik ve Doğu Hıristiyanlığının ritüelistik, hiyerarşik uygulamalarına bir alternatif sunduklarını düşündüler.

Bu nedenle, bu ilk Protestan misyonerlik çabaları, Filistin'de çalışan birkaç Amerikan misyonuna Fransız meslektaşlarından daha fazla sempati gösterme eğilimindeydi. Yahudilere yönelik bir İskoçya Kilisesi misyonu kurmak amacıyla Filistin'e seyahat eden iki İskoç papazın 1839 tarihli bir raporunda, Filistin'deki ilk İngiliz misyon aileleri ile Amerikalı misyon gezginleri arasındaki işbirliği için ele alınan önlemleri ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Yeni kurulan LJS'nin himayesinde Filistin'e gönderilen talihsiz ilk misyoner olan George Dalton'un (varışından çok kısa bir süre sonra öldü), bölgedeki ilk Amerikalı misyon gezginlerinden ikisi olan Jonas King ve Pliny Fisk ile bir manastır (convent) kiralama olasılığını tartıştığını belirttiler. Ayrıca John Nicolayson'un Kudüs'te iki Amerikalı misyonerle birlikte bir ev kiraladığını ve 1835'te Dodge ve Whiting adında iki Amerikalı misyoneri daha misafir etmeyi teklif ettiğini bildirdiler. Bu anlatı, hem İskoç hem de İngiliz misyonerlerin, çalışmalarının ABD'den çıkan Protestan misyonlarının hedefleriyle esasen örtüştüğü ve Amerikalı gezginler ve misyon temsilcileriyle işbirliğinin karşılıklı olarak faydalı olacağı varsayımını açıkça ortaya koymaktadır⁹.

Protestan olmayanlarla böyle bir işbirliği duygusu yoktu. İngiliz misyon cemiyetleri, Ortodoks ve özellikle Katolik kurumların, Protestan misyonlarının Filistin'de bir yer edinmesini engellemek için Osmanlı Devleti üzerindeki nüfuzlarını kullanarak ilerlemelerini engellemeye çalıştıklarını düşünüyordu. Beyrut'ta ikamet eden bir İngiliz'in Londra'daki İngiliz ve Yabancı İncil Cemiyeti (Foreign Bible Society in London)'ne gönderdiği ve Protestanların bölgedeki ilerleyişini bildiren bir mektup, hem Amerikan hem de İngilizlerin karşılaştığı zorlukları Yunan (Rum) ve Fransız müdahalesine bağlıyordu:

Düşmanlarımızın entrikalarından ilk etkilenenler Suriye'deki Amerikan Misyonerleri Rahip Bird ve Fisk olmuştur. Bu değerli beyefendiler geçen kış Kudüs'te Vali'ye, zararlı kitaplar satan kötü insanlar olarak ihbar edildi ve bu suçlama evrensel olarak Terra Sancta keşişlerine atfedildi... [Dahası], Babıalî'nin Kutsal Kitapların dolaşımına yaptığı muhalefetten dolayı Roma Katoliklerine borçlu oldukları varsayılıyor... Ve üzülen söylemeliyim ki, Suriye'deki iki Fransız Konsolosunun, ulusumuza karşı her zaman sıcak bir dostluk beslemelerine rağmen, devamımıza zarar vermek ve İngiliz misyonerlerini Suriye'den kovmaya çalışmak amacıyla İstanbul'a mektup yazdıklarını söyleyebilirim¹⁰.

Filistin'deki İngiliz misyonerleri ile Fransız ve Rus Katolik ve Ortodoks kurumları arasındaki ilişki, hem teolojik ayrılıklara hem de siyasi rekabete dayanan bir şüphe ilişkisiydi.

Bu ilk misyonerler örgütlerini, hakkında neredeyse hiçbir şey bilmedikleri İslam'ın

9 V.D. Lipman, *Americans and the Holy Land through British Eyes, 1820-1917: A Documentary History* (London: V.D. Lipman in association with the Self Publishing Association, 1989), 62ff.

10 Barker to British and Foreign Bible Society, Aug 27 1824, *Missionary Register* 1825, p. 324. Reprinted in Lipman, *Americans and the Holy Land through British Eyes*, 73.

kötülüklerine karşı değil, “bozulmuş” bir Hıristiyan ritüelinin kötülüklerine karşı evanjelik Protestan siperleri olarak kurdular. Bu teolojik yönelim, Filistin’in çok daha büyük Müslüman toplumunu dışlayarak, Hıristiyan ve Yahudi nüfusuna yerel olarak odaklanmalarını sağladı. Aynı zamanda, birbirleriyle Evanjelik yani Protestan yaklaşımlarını paylaşan Amerikalı ve Alman misyonerler arasında gelişen işbirliği, Filistin’de Katolik Fransız ve Ortodoks Rus varlığına karşı amansız bir muhalefet modeli belirledi.

İlk Arkeolojik Çalışmalar

Protestan misyonerlik faaliyetleri Filistin’de başka bir yeni varlıkla birlikte geliyordu bu varlık, İncil tarihini aydınlatmak amacıyla Filistin’in arkeolojik alanlarını incelemekle ilgilenen batılı bir Protestan topluluğuydu. Bu grupların İngiliz üyeleri, misyoner meslektaşlarıyla aynı Evanjelik kaygıları taşıyorlardı ve özellikle dini duyarlılıkları, Filistin’de Protestan Amerikalı akademisyen arkadaşlarıyla işbirliği ve Avrupalı Katoliklerin çalışmalarına karşı genel bir düşmanlık ile karakterize edilen bir varlık geliştirmelerine yardımcı oldu. Filistin’de Kutsal Kitap arkeolojisine olan ilginin artması, büyük ölçüde on dokuzuncu yüzyılın ilk on yıllarında öne çıkmaya başlayan Kutsal Kitap otoritesine yönelik bilimsel meydan okumalara bir yanıtı¹¹.

1804’te Londra’da kurulan Filistin Derneği (The Palestine Association), bölgenin tarihi, coğrafyası ve topografyasını incelemeye adanmış ve bölgenin İncil’deki geçmişine özel bir ilgi duymuştur. 1840’larda Londra’da ortaya çıkan İncil Arkeoloji Derneği (The Biblical Archeological Society), bu yaklaşımı bir adım daha ileri götürerek İncil’deki anlatıların doğruluğunu açıkça kanıtlamaya çalıştı.

Bu cemiyetlerin üyeleri Filistin’i dolaşmaya başladıkça, İncil’in doğruluğunu bilimsel olarak kanıtlama kaygıları ve Evanjelik geçmişleri, Filistin’de benzer amaçlarla çalışan Amerikalılarla ortak bir zemin oluşturdu. Aralarında Edward Robinson ve Eli Smith’in de bulunduğu bir dizi Amerikalı din adamı, teolog ve akademisyen, 1830’lu ve 1840’lı yıllarda İncil’in iddialarına bilimsel kanıtlar üretmek amacıyla Orta Doğu’ya gitmişti. Robinson’un çalışması *The Biblical Repository* adlı bir dergide yayımlandı ve derginin editörü bu çalışmayı “kutsal metinlerle ilgili zengin örnekler içeriyor... zeki Hıristiyanlar kutsal metinlerin açıklığa kavuşturduğu ve desteklediği pek çok noktayı kolayca algılayacaktır” şeklinde tanımladı¹². Robinson, Filistin’deki seyahatleriyle ilgili makalelerinde bahsettiği John Nicolayson da dâhil olmak üzere Kudüs’teki bir dizi LJS ve CMS misyonerinden pratik yardım aldı. Londra’daki Kraliyet Coğrafya Cemiyeti (The Royal Geographic Society in London) 1842’de Robinson’u çalışmalarından dolayı onurlandırdı; cemiyetin başkanı William Richard Hamilton (bir zamanlar Lord Elgin’in İstanbul’daki sekreteri ve British Museum için Parthenon mermerlerinin ve Rosetta Taşı’nın ele geçirilmesinde etkili bir figür), cemiyete “kitabın incelenmesinden, Hıristiyan dünyasının sonunda Kutsal Yazıların coğrafyası hakkında doğru bir bilgi edinme yolunda büyük ve tatmin edici ilerlemeler

11 Issam Nassar, *European Portrayals of Jerusalem: Religious Fascinations and Colonialist Imaginations* (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 2006), 81

12 Nassar, *European Portrayals of Jerusalem*, 82

kaydedebilecekleri bir esere veya bir çalışmaya sahip olduğu inancıyla bakıyoruz” dedi¹³. Başka bir bağlamda Hamilton, “resmettiği tarihin hiçbir şekilde çarpıtılmadığını veya önyargılı olmadığını... keşiş gelenekleri tarafından” onaylayarak yazmıştır¹⁴.

Evanjelik Protestanlığa olan ortak bağlılık ve Katolik geleneklere duyulan şüphe, İngiliz ve Amerikalı İncil arkeologlarını birbirine bağlamaya yardımcı oldu. Misyon kurumlarında olduğu gibi, Evanjelik Protestanlığın teolojik reçeteleri, Filistin’deki ilk İngiliz arkeologların faaliyet odağını ve işbirliklerini belirledi.

Diğer Misyon Gelişmeleri: Anglikan Piskoposluğu

Shaftesbury Kontu Anthony Ashley Cooper, LJS’nin en önde gelen ve kararlı destekçilerinden biriydi ve Evanjelik (Müjdecî) Protestanlığın erişim alanını diğer misyon cemiyetlerinin henüz başaramadıkları kadar genişletmeyi umuyordu. 1838’de, Rum Ortodokslar, Katolikler, Ermeniler ve Yahudilerin Kudüs’te ibadet yerleri olduğunu ve Protestanların bu ayrıcalığa sahip olmayan tek dini grup olduğunu belirterek, Filistin’de yeni bir tür Protestan varlığını açıkça önerdi¹⁵. Günlüklerinde, Kudüs’te bir Protestan piskoposluğu kurulması fikrinden bahsetmiş ve böyle bir kurumun “Levant, Malta ve Afrika kıyılarındaki her türlü papazlık üzerinde yargı yetkisine” sahip olabileceğini öne sürmüştür¹⁶. Shaftesbury, dönemin Dışişleri Bakanı Lord Palmerston’la olan kişisel bağlantıları sayesinde, İngiliz hükümetini Kudüs konsolosluğunun şehrin Yahudi cemaatlerini korumakla görevlendirilmesi konusunda ikna etmeyi başardı; Palmerston’a göre bu rol, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki diğer yabancı güçler karşısında İngiliz siyasi nüfuzunun genişletilmesi için olanaklar sunuyordu.

1841’de Prusya Kralı Frederick William IV, Kudüs’te Protestan bir piskoposluk oluşturmak için İngiltere Kilisesi ile Prusya Evanjelik Kilisesi arasında bir işbirliği önerdi. Kral kendini Evanjelik Protestanlığa adanmıştı ve Hıristiyan kiliselerini yeni bir Protestan şemsiyesi altında yeniden birleştirme umutları besliyordu. Ayrıca Alman Protestan kilisesinin episkoposluğunu yeniden tesis etmek ve böylece Ortodoks, Katolik ve Anglikan meslektaşlarıyla eşit hale getirmek istiyordu¹⁷. Evanjeliklerin Filistin’deki Yahudi topluluklarına olan ilgisine uygun olarak, Kudüs’e atanan ilk piskopos Michael Solomon Alexander, Hıristiyanlığı kabul etmiş eski bir Yahudi hahamdı. Shaftesbury’nin coşkulu desteğiyle, Kudüs Protestan piskoposluğu fikri İngiliz Evanjelikler arasında hızla destek kazandı. Ancak İngiliz ve Alman Evanjelik Protestanlar arasındaki işbirliği hemen muhalefetle karşılaştı. İngiltere’deki Anglo-Katolikler, Anglikan kilisesinin teolojik olarak

13 Lipman, *Americans and the Holy Land through British Eyes*, 31

14 Lipman, *Americans and the Holy Land through British Eyes*, 35

15 Anthony Ashley Cooper, “State Prospects of the Jews,” *The Quarterly Review* 63 (January 1839): 166-192.

16 Lester Pittman, *Missionaries and Emissaries: The Anglican Church in Palestine* (PhD diss, University of Virginia, 1998), 17

17 Kral, “piskoposluk” derken, havarilerden doğrudan intikal iddiasında bulunan piskoposların atanması uygulamasını kastediyordu. Babası Reformcu ve Lutherci kiliseleri birleştirerek Prusya Evanjelik Kilisesi’ni kurmuştu ve Frederick William bu reformu Anglikan kilisesini de dahil ederek daha da ileri götürmeyi umuyordu.

Ortodoks ve Katolik kiliselerine, piskoposları olmayan Prusya kilisesinden daha yakın olduğu gerekçesiyle buna karşı çıktılar¹⁸. Bazı Almanlar, tüm karar ve atamalarda Anglikan onayı gerektiren piskoposluk yapısında kendilerinin oynadıkları ikincil role itiraz etti. Dahası, Lord Robert Peel yönetimindeki müteakip İngiliz hükümeti, Kudüs'te kurulacak olan Protestan piskoposluğunu Fransızlar, Ruslar ve Osmanlıların İngiliz tehdidi olarak algılayabileceği potansiyel saldırgan bir güç olarak gördü. Burada da İngilizler, Filistin'deki varlıklarını Filistin'in sakinleriyle değil, çağdaş Hıristiyan teolojik tartışmaları ve Büyük Güç politikalarıyla ilişkili olarak anlamışlardır.

Kudüs'te görev yapan ikinci Protestan piskopos, eğitime odaklanarak Filistin'deki Anglikan faaliyetleri için yeni bir ton belirleyen Samuel Gobat adında İsviçre doğumlu, Almanca konuşan bir din adamıydı. Piskopos olarak görev yaptığı süre boyunca (1846-1879) kırk iki Anglikan okulu açıldı ve ilk iki Filistinli Protestan Arap rahip olarak atandı. Alman ve İngiliz misyonerler Kudüs'teki Schellner Okulu gibi ekümenik Protestan okulları açmak için birlikte çalıştılar ve yetimhaneler ve klinikler gibi piskoposluk projelerinde işbirliği yaptılar. Bu İngiliz ve Alman misyonerler arasındaki Evanjelik Protestan bağlar, birkaç on yıl boyunca işbirliğine dayalı bir ilişki üretecek kadar güçlüydü.

Misyoner selefleri gibi, Gobat yönetimindeki piskoposluk da kendisini kasıtlı olarak İslam'a karşı değil, Filistin'deki Ortodoks ve Katolik kiliselerine karşı tanımladı. Bu bir dereceye kadar, Müslümanlara din değiştirmeyi yasaklayan Osmanlı yasal kısıtlamalarından kaynaklanıyordu; ancak aynı zamanda Avrupa Protestan Evanjelik hareketinin Katolikliğin “yozlaşmış” biçim ve uygulamalarına bir yanıt olarak kendini tanımlamasını da yansıtıyordu. Gobat, bölgede çoğunluğu oluşturan Arap Müslüman nüfusa neredeyse hiç ilgi göstermemiş, bunun yerine “yerli” Hıristiyanlar için Ortodoks ve Katolik cemaatlerine alternatif olarak Protestan kilisesini kurmaya odaklanmıştır¹⁹.

Gobat'ın bu yaklaşımı hem Filistin'deki Ortodoks hem de Katolik cemaatlerinde büyük bir öfke uyandırmış ve onun yeni Anglikan okulları için Ortodoks ve Katolik cemaatlerinden öğrenci toplama taktiği protestolara ve hatta şiddetli misillemelere yol açmıştır. 1852 yılında Katolik bir kalabalık Nasıra'daki CMS okuluna saldırarak binayı tahrip etti ve burada çalışan misyonerlerden birini yaraladı. Rum Ortodoks Patrikhanesi hızla Gobat ile düşmanca bir ilişki geliştirdi ve 1853 yılında Nablus'taki Ortodoks protestocular bir ayın sırasında Protestan Misyon Evi'ne saldırarak toplanan cemaatin panik içinde kaçmasına neden oldu. Ortodoks Patrikhanesi de Anglikan kurumlarıyla ilişkiye girilmesini engellemiş, buna uymayan cemaat üyelerini kilise arazisi üzerindeki evlerinden çıkarmakla tehdit etmiştir. Gobat'ın Ortodoks cemaatinden adam devşirme konusundaki agresif taktikleri, Hıristiyan birliği ilkesini benimseyen İngiliz Anglikanlar tarafından zaman zaman tepkiyle

18 Oxford Hareketi'nin liderlerinden John Henry Newman daha sonra Prusya ve İngiliz Evanjelik kiliseleri arasındaki bu işbirliğinin “sonunda Anglikan kilisesine olan inancımı sarstığını” yazmıştır. Oxford Hareketi'nin bir diğer lideri Edward Pusey, kuzeni Shaftesbury'ye “Kilisemiz yabancı Reformasyonla hiç temas etmedi ki bundan zarar görmesin” demiştir. Bknz: Tibawi, *British Interests in Palestine*, 47.

19 Bu odaklanmanın nihai sonuçlarından biri, Filistinli Araplar arasında yeni bir tür mezhepçiliğin yükselişi olacaktır; Avrupa misyonlarının ilgi odağını temsil eden Arap Hıristiyanlar ve onların Yeni eğitim kurumları, yeni bir Filistinli Arap orta sınıfının ana demografisi olarak ortaya çıkıyor. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Laura Robson, *The Making of Sectarianism: Arab Christians in Mandate Palestine* (PhD diss, Yale University, 2009).

karşılansa da, Gobat'ın eylem ve faaliyetleri Filistin'deki Anglikan varlığının İslam'dan ziyade Hıristiyanlığın “yozlaşmış” formlarına karşı bir mücadele içinde olduğunu daha da belirginleştiren bir etki yarattı.

Gobat'ın Ortodoks patrikhanesine ve onun etkisine karşı çıkmaya odaklandığı yerde, CMS kendisini öncelikle Katolik çıkarlarına karşı çalışıyor olarak görmeye devam etti. 1847'de Kudüs'teki Latin Patrikhanesi'nin yeniden kurulmasından sonra Filistin'de Batılı (ve özellikle Fransız) Katolik misyoner varlığının artması, birçok CMS yetkilisi arasında umutsuzluğa neden oldu. 1854-55 raporunda bir misyoner Nasıra'ya “dört Fransız rahibe ile bir papazın” geldiğini belirtiyor ve umutsuzca ekliyordu: “Böylece Katoliklerin çabalarının iki katına çıktığını görüyoruz ama biz tek başımıza kalıyoruz.”²⁰. Birkaç yıl sonra yayınlanan bir başka raporda Fransız misyonerlerin varlığının esas olarak “Protestan misyonlarına karşı koyma” amacı taşıdığı belirtiliyor ve Katolik misyonerlik kurumunun Protestan misyon çalışmalarının önündeki başlıca engellerden biri olduğu ifade ediliyordu²¹. Bir CMS misyoneri Londra'daki üstlerine “Fransız rahibelerin tüm evleri dolaşarak kadınları tehdit ettiklerini ve böylece [CMS okuluna] gelmelerini engellediklerini” bildirdi. “Latinler bizimkinin karşısındaki evde bir okul açtılar ve sık sık Protestan okulunun önünde durup öğrencilerimizin okula girmesini engelleyip engelleyemeyeceklerini [görmeye] çalışıyorlar.”²². Ayrıca Nasıra'daki Fransisken manastırındaki keşişlerin Protestan İncillerini alenen yaktıklarını bildirmiştir²³. Gobat, Protestan piskoposluğunu Rum Ortodoks patrikhanesine karşı çalışmak üzere kurarken, CMS de kendisini Fransız Katolik misyonunun varlığına karşı bir siper olarak görüyordu. LJS öncelikle Yahudi topluma hizmet vermeye devam ederken, üç büyük İngiliz misyon kurumu da Filistin'in Arap Müslümanlarını neredeyse tamamen görmezden geldi. İslam, “Kutsal Topraklar”ın önemine ilişkin Evanjelik Protestan anlayışında esasen yer almıyordu.

Bu yıllar, Filistin'deki İngiliz ve Amerikalı Evanjelikler arasında daha önce var olan yakın ilişkinin azaldığı yıllar oldu. Piskoposluk başlangıçta ekümenik bir proje olmasına rağmen, Anglikan kilisesinin litürjik ve teolojik geleneklerini düşük bir seviyede de olsa evanjelik bir biçimde de olsa sürdürmekle ilgilenen bir dizi insanı içeriyordu. Yeni Anglikan misyoner grubu bölgedeki diğer Protestan misyonerlere göre daha iyi eğitimliydi, ekümenik bir kilise teolojisine daha az bağlıydı, Doğu kiliselerine daha az şüpheyle yaklaşıyordu ve Anglikan inancının özelliklerini Evanjelik Protestanlığın genel özelliklerine tercih etmeye daha meyilliydi. 1840'ların başında Filistin'de Anglikan bir rahip olan George Williams, Amerikan misyonerlerinin Doğu kiliselerinden adam kapma eğilimini, buna karşı aldıkları ilk karara rağmen sert bir şekilde eleştirmiştir. “*Ne iyi olurdu,*” diye yazıyordu, “*bunu sadece dile getirmekle kalmayıp, başından beri tutarlı bir şekilde hareket etselerdi! O zaman, beyan ettikleri amaç, onların aracılığı ile olmasa bile, belki de görev için daha az nitelikli olmayan başkalarının aracılığı ile, şu anda olduğundan çok daha yakın bir şekilde*

20 Klein, CMS Report 1854-5; cited in Tibawi, British Interests in Palestine, 172

21 Proceedings of the CMS, 1858-9, 61-64; cited in Tibawi, British Interests in Palestine, 172

22 Charlotte van der Leest, “The Protestant Bishopric of Jerusalem and the Missionary Activities in Nazareth: The Gobat Years, 1846-1879,” in *Christian Witness between Continuity and New Beginnings*, 209

23 Ibid.

gerçekleşebilirdi.”²⁴. Anglikan kilisesinin erdemlerini keşfettikten sonra Amerikalılar tarafından Protestanlığa döndürülen bir adamın deneyimini anlattı: “*Eline bir İngilizce dua kitabı geçti ve doktrinleri kendisine Cemaatçilerinkiyle özdeşmiş gibi gösterilen bu kilisenin birçok temel noktada farklı olduğunu gördü... Bu kilise onu eski cemaatinden uzaklaştıran hatalardan ve yenisinde gözlemediği kusurlardan arındırmıştı. Bu keşif onu çok sevindirdi ama işi kısa sürdü. Ona bunun tehlikeli bir kitap olduğu ve birçok hata içerdiği söylendi ve elinden alındı.*”²⁵. Filistin’de çalışan İngiliz ve Amerikalı misyonerler arasında çatlaklar oluşmaya başlamıştı ve bu da sonunda Amerikan Cemaatçilerinin (Congregationalists) Filistin’i terk ederek çabalarını Lübnan’a yoğunlaştırmalarına yol açacaktı.

1881 yılında Anglikan ve Prusya kiliseleri arasındaki işbirliği teolojik farklılıklar nedeniyle sona ermiştir. Kudüs piskoposluğu, 1887 yılında yeni piskopos Popham Blyth’in önderliğinde Kudüs ve Doğu Misyonu’nun kurulmasıyla tamamen Anglikan oldu. Bundan böyle Kudüs’teki piskoposluk metropoldeki Anglikan kurumlarıyla çok daha yakından ilgilenecek ve ekümenik Evanjelik Protestan köklerinden uzaklaşarak daha spesifik bir Anglikan ve İngiliz yaklaşımına yönelecektir. Piskoposluğun yeniden kurulmasından sonra Anglikanların temel kaygısı din değiştirme (conversiyon) faaliyetinden uzaklaşarak Kutsal Topraklarda (Holy Lands) ve özellikle de Kutsal Şehirde (Holy City) İngiliz dini varlığını sürdürmeye yöneldi. Yeni Anglikan liderliği Gobat’ın ve CMS’nin taktiklerinin çoğunu reddetti ve Hıristiyan birliği adına Arap Ortodoks Hıristiyanlarını Anglikanlığa döndürme fikrinden esasen vazgeçti. Canterbury Başpiskoposu’nun 1887’de yeni Anglikanlaştırılmış piskoposluğun yeniden tanıtılması üzerine ilan ettiği gibi, “Bu Kiliselerin üyelerini İngiliz din değiştirenler haline getirmek, yoksulların kendilerini bize bağlamalarını dünyevi bir çıkar haline getirmek, çocukları ebeveynlerinin isteklerine karşı uzaklaştırmak, vakfın ruhuna veya kullanımına uygun değildir.”²⁶ Yeni Anglikan Kurumu olan piskoposluk bundan böyle yeni bir rol üstlenecek, müjdelemeye daha az niyetli olacak ve Filistin’deki Anglikan varlığını ekümenik Protestan, kültürel ve eğitimsel değerlerden ziyade özellikle İngilizlerin bir ileri karakolu olarak tanıtmaya daha fazla odaklanacaktı.

Filistin Keşif Fonu (The Palestine Exploration Fund): Evangelizm ve Emperyalizm

Shaftesbury ayrıca uzun zamandır İncil’in tarihsel doğruluğuna dair kanıt toplamak amacıyla Filistin’de arkeolojik kazılar yapılmasını önermekteydi²⁷. 1865 yılında Filistin Keşif Fonu’nun kurulması, Filistin ve özellikle Kudüs hakkında Batı’da yeni bir akademik dönemin başlangıcı oldu. Filistin Keşif Fonu’nun kurucuları ve ilk yöneticileri - aralarında George Grove, Walter Morrison ve Arthur Stanley’in de bulunduğu - neredeyse hepsi İncil

24 George Williams, *The Holy City: Historical, Topographical, and Antiquarian Notices of Jerusalem* (London: J.W. Parker, 1849), 572

25 Williams, *The Holy City*, 573

26 Tibawi, *British Interests in Palestine*, 221. Tibawi, Filistin’deki Müslümanların “Gobat ve CMS arasındaki ittifak, Rum Ortodoks Kilisesi’nin koruma alanlarına ortaklaşa yaptıkları tecavüzlere karşı yüksek sesli protestolara neden olana kadar söz konusu bile edilmediğini belirtmektedir. Ardından, Müslümanların din değiştirmesi için bir basamak olarak Doğu Hıristiyanlarının Protestanlığa döndürülmesi gerektiği parlatıldı. Bunun pratikte nasıl mümkün olduğu hiçbir zaman açıklanmadı.”

27 Bknz: Nassar, *European Portrayals of Jerusalem*, 83

arkeolojisinin gelişimini yönlendiren Evanjelik Protestanlığın katılımcılarıydı. Grove'un babası Clapham Tarikatı'nda önemli bir figürdü, Stanley Westminster Dekanı'ydı ve Morrison ise Protestan okullarına ve hayır kurumlarına cömert bağışlarda bulunan sadık bir kilise müdavimiydi. Fon, kendisini açıkça laik ve mezhepçi olmadığını ilan etse de, aslında neredeyse tüm faaliyetlerinde Filistin'in Batılı Protestanlar tarafından yeniden keşfedilmesine ilişkin Evanjelik düşünce tarafından yönetiliyordu. Fon, ilk toplantısında "ne bir dini kurum olarak başlatılması ne de yürütülmesi gerektiği" konusunda mutabık kalmış, ancak "Kutsal Kitap bilginlerinin, Kutsal Topraklar'daki insanların davranış ve alışkanlıklarını dikkatle gözlemleyerek kutsal metinlerin açıklanmasında yardım alabilecekleri" konusunda da anlaşmaya varmıştır²⁸. Fonun kurucu üyeleri, arkeolojiye özellikle Evanjelik bir yaklaşım konusunda çekinceleri olabilecek potansiyel bağışçıları uzaklaştırmak istemediler; yine de, ir üyenin daha sonra belirteceği gibi, "Filistin Keşif Fonu'nun çalışmalarına yalnızca İncil'e daha yeni ve daha doğru bir ışık tutmak amacıyla başladığı" açıklı²⁹.

Evanjelik Protestanların Kutsal Topraklardaki Yahudi varlığına olan ilgisini (Protestant interest in the Jewish presence in the Holy Land) takiben Fon, dikkatini neredeyse sadece Eski Ahit alanları (Old Testament sites) ve anlatılarıyla ilgili olduğu düşünülen kazılara odaklamıştır. Bunun nedeni kısmen bilinen tek Yeni Ahit alanlarının Rum Ortodoksların (Greek Orthodox) kontrolü altında olmasıydı, ancak aynı zamanda Yahudilerin deneyimlerine yönelik güçlü İngiliz Evanjelik ilgisini de yansıtıyordu. Filistin Keşif Fonu (Palestine Exploration Fund)'nun çalışmaları esas olarak antik İsrail anlatılarıyla ilişkilendirilebilecek alanların ve eserlerin tespitine adanmıştır. Bu projelere eşlik eden bazı söylemler, antik çağın "Seçilmiş Halkı (Chosen People)" ile Britanya İmparatorluğu ve onun Protestan liderleri şeklindeki modern benzerleri arasında felsefi bir karşılaştırma ortaya koyarak milliyetçi bir emperyal gündem de öneriyordu. York Başpiskoposu'nun 1865'te Fon'un açılış toplantısında Filistin hakkında söyledikleri hem Evanjelik hem de milliyetçi misyonun dikkate değer bir ifadesi olarak duruyor: "Bu Filistin ülkesi size ve bana aittir. Esasen bizimdir. İsrail'in Babası'na 'Ülkeyi enine ve boyuna dolaş, çünkü onu sana vereceğim' sözleriyle verilmiştir... Filistin'i enine ve boyuna dolaşmak istiyoruz çünkü bu topraklar bize verildi... çok sevdiğimiz İngiltere'ye olduğu kadar gerçek bir vatanseverlikle bakabileceğimiz topraklardır"³⁰. Bu şaşkıncı bildiri, Protestan evanjelik felsefesinin on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında yükselen siyasi emperyalizm retoriğiyle birleştiğini göstermiş ve Kutsal Toprakların önemine dair evanjelik Protestan anlayışının İngilizlerin Filistin'e yönelik siyasi saldırılarını meşrulaştırmak için kullanılabileceği bazı yolları önermiştir.

Fonun Üyeleri İncil'deki anlatıların doğruluğunu kanıtlamaya çalışan arkeolojik araştırmalara girişirken, aynı zamanda diğer Avrupalı güçlere karşı da Filistin'de güçlü bir varlık sürdürme kaygısı taşıyan bir hükümet için gizli askeri operasyonlar olarak da

28 Resolutions of Palestine Exploration Fund, cited in Tibawi, *British Interests in Palestine*, 185

29 Claude Reignier Conder, *The Future of Palestine: A Lecture* (London: Palestine Exploration Fund, 1892), 35

30 John James Moscrop, *Measuring Jerusalem: The Palestine Exploration Fund and British Interests in the Holy Land* (London: Leicester University Press, 2000), 70-71

işlev gören Fon'un tarihi kısa süre sonra bunu doğrulayacaktı³¹. Fon'un çalışmalarında bu iki ilginin birleşmesi, kurumun "İncil'in en belirgin maddi özelliklerinin aydınlatılması için elde edilebilecek en kesin ve sağlam yardımı" sağlamak ve aynı zamanda Rus tehdidi durumunda Süveyş Kanalı'nın savunmasında kullanılmak üzere İngiliz istihbarat servislerine Filistin'in doğru ve ayrıntılı haritalarını sağlamak amacıyla Filistin'de tam ölçekli araştırmalar yapmaya karar verdiği 1869'dan sonra çok açık hale geldi³².

Filistin'de çalışan Filistin Keşif Fonu üyeleri, İngiliz misyonerlerin İslam'a karşı gösterdikleri ilgisizliğin aynısını sergilemiş ve Yahudi ve Hıristiyan nüfusa odaklanmışlardır. Birçoğu, İslam'ın Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gücünün azalmakta olduğunu ve Filistin'in Yahudi ve Hıristiyan nüfusunun yakında üstün olacağını varsayıyordu. Fon tarafından yayınlanan bir broşürde yazan bir arkeolog, iyimser bir şekilde şunu öne sürüyordu: "Fanatizmi yavaş yavaş yok olan Müslüman köylüler, [Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi] bu tür etkilerin altına girerek giderek daha zeki ve daha aktif hale gelecekler, ancak ülkenin efendileri olmaktan çıkacaklar; ve ülkede Avrupa sermayesi ve Avrupalı sömürgeciler arttıkça, Türklerin bedeninden büyüyen bu devletlerin çemberine giderek daha fazla gireceklerdir." Bu tür duyguların jeopolitik bağlamına işaret ederek, "Böyle olası bir gelecekte Batılı ulusların Kutsal Toprakların Rus egemenliği altına girmesine izin vermesi pek inandırıcı değil" dedi³³. Fon üyeleri için, kendilerinden önceki Protestan misyonerler gibi, Filistin'deki Müslüman ve Osmanlı varlığı geçici bir sapmadan biraz daha fazlasıydı; Filistin'in gerçek anlamı Hıristiyan ve Yahudi sakinlerinde, İncil'deki yerlerinde ve Büyük Güçlerin politikaları için önemine yatıyordu. Filistin'in tarihi ve önemine dair hem misyon grupları hem de arkeoloji toplulukları tarafından desteklenen bu yorum, artık Filistin üzerindeki İngiliz siyasi iddiasını meşrulaştırmaya çalışan kamusal retoriğe girmeye başlamıştı.

Sonuç

Evanjelik Protestanlık, on dokuzuncu yüzyıl boyunca Filistin'deki ve özellikle Kudüs'teki İngiliz varlığının arkasındaki baskın gücü temsil ediyordu ve hem misyon kurumlarında hem de arkeolojik çalışmalarda kendini gösteriyordu. Misyon ve arkeoloji projelerinde yer alan İngiliz katılımcılar kendilerini İslam'dan ziyade Katolikliğin uygulama ve inançlarına doğrudan karşı mücadele içinde tanımladılar. Kendilerini James Cartwright'ın deyimiyle "saf" Hıristiyanlığı "Kutsal Topraklar'a getirme projesinin bir parçası olarak gördüler ve Filistin'in öneminin tamamen İncil'deki tarihinden ve Batı Hıristiyan teolojik ve siyasi rekabetlerindeki öneminden kaynaklandığını anladılar. Bu

31 Filistin Keşif Fonu ile İngiliz askeri istihbaratı arasındaki bağlantıların kapsamlı bir araştırması için bkz. Moscrop, *Measuring Jerusalem*.

32 Silberman, Fon'un bu dönemde ürettiği harita ve araştırmaların birçoğunun, Birinci Dünya Savaşı'nın son aşamalarında Filistin'in İngiliz işgali sırasında kullanıldığına dikkat çekiyor. İngilizlerin Rusya'nın Süveyş üzerindeki kontrollerini tehdit edebileceğinden korktukları 1870'lerde Filistin Keşif Fonu ile İngiliz istihbarat servislerinin iç içe geçmesi üzerine bir tartışma için bkz: Neil Asher Silberman, *Digging for God and Country: Exploration, Archeology, and the Secret Struggle for the Holy Land, 1799- 1917* (New York: Knopf, 1982), 113-127:

33 Conder, *The Future of Palestine*, 34

İngiliz gezginler için Osmanlı ve Müslüman varlığı, Filistin'in geçmişinin ve bugününün önemsiz bir yönüydü. Bu Evanjelik Protestan dünya görüşü, İngilizler ile yerel Arap nüfus arasındaki karşılaşmanın doğasını belirlemenin yanı sıra, İngilizlerin on dokuzuncu yüzyıl Filistin'inde diğer Batılı güçlerle çatışmasını ve işbirliğini şekillendirmede büyük rol oynamıştır. İngilizlerin çok daha büyük olan Müslüman Arap toplumu yerine yerel Hıristiyan ve Yahudi nüfusa odaklanmasını sağladı. Dahası, Evanjelik Protestanlığa olan bağlılık, Filistin'deki İngilizlerin Protestan bakış açısını paylaşan Amerikan ve Alman kurumları ve bireyleriyle işbirliği çabalarına girme eğiliminde oldukları, Fransız ve Rus varlığıyla ise aktif olarak düşmanca ilişkiler geliştirdikleri anlamına geliyordu. Ve son olarak, Filistin'in önemi öncelikle Hıristiyan ve Yahudi mirasında yatan bir yer olarak anlaşılmasına yardımcı oldu - bu fikir on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren İngilizlerin sözde "Kutsal Topraklar" üzerindeki siyasi iddialarını meşrulaştırmak için kullanılacaktı.

Kaynaklar

A.L. Tibawi, *British Interests in Palestine, 1800-1901: A Study of Religious and Educational Enterprise* (London: Oxford University Press, 1961).

Andrew Porter, *Religious versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700-1914* (Manchester: Manchester University Press, 2004).

Anthony Ashley Cooper, "State Prospects of the Jews," *The Quarterly Review* 63 (January 1839): 166-192.

Charlotte van der Leest, "The Protestant Bishopric of Jerusalem and the Missionary Activities in Nazareth: The Gobat Years, 1846-1879," in *Christian Witness between Continuity and New Beginnings*, (Berlin: Lit Verlag, 2006), p.199-213.

Claude Reignier Conder, *The Future of Palestine: A Lecture* (London: Palestine Exploration Fund, 1892)

Eitan Bar-Yosef, *The Holy Land in English Culture 1799-1917: Palestine and the Question of Orientalism* (Oxford: Clarendon Press, 2005).

George Williams, *The Holy City: Historical, Topographical, and Antiquarian Notices of Jerusalem* (London: J.W. Parker, 1849).

Issam Nassar, *European Portrayals of Jerusalem: Religious Fascinations and Colonialist Imaginations* (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 2006).

John James Moscrop, *Measuring Jerusalem: The Palestine Exploration Fund and British Interests in the Holy Land* (London: Leicester University Press, 2000).

Laura Robson, *The Making of Sectarianism: Arab Christians in Mandate Palestine* (PhD diss, Yale University, 2009).

Lester Pittman, *Missionaries and Emissaries: The Anglican Church in Palestine* (PhD diss, University of Virginia, 1998).

Ludwig Schellner, *Reisebriefe aus heiligen Landan*, (Koln, 1910).

Martin Tamcke, "Johann Worrlein's Travels in Palestine," in *Christian Witness*

between Continuity and New Beginnings: Modern Historical Missions in the Middle East, ed. Martin Tamcke and Michael Marten (Münster : Transaction Publishers, 2006).

Neil Asher Silberman, *Digging for God and Country: Exploration, Archeology, and the Secret Struggle for the Holy Land, 1799- 1917* (New York: Knopf, 1982).

Thomas Stransky, “Origins of Western Christian Missions in Jerusalem and the Holy Land,” in *Jerusalem in the Mind of the Western World, 1800-1948*, ed. Yehoshua Ben-Arieh and Moshe Davis (Praeger: Westport, Conn., 1997).

V.D. Lipman, *Americans and the Holy Land through British Eyes, 1820-1917: A Documentary History* (London: V.D. Lipman in association with the Self Publishing Association, 1989), 62ff.

Yaron Perry, *British Mission to the Jews in Nineteenth-Century Palestine* (London: Cass, 2003).