



ISSN: 2564-7229

e-ISSN: 2630-5941

Cilt: 5, Sayı: 2, Aralık 2021

SAFEVİLERİN HETERODOKSİ TARİHİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ  
Bahattin OLCAY

HATIRLAMA ve KOLEKTİF HAFIZA  
Ali BEDİR ve Ahmet TABAKOĞLU

SOSYAL MEDYADA BİR DAYANIŞMA ÖRNEĞİ OLARAK "DUA ACENTELİĞİ"  
Muhammed Emin DEMİRDAĞ

IV. HAÇLI SEFERİ İLE DİNİ SAİK'İN DEĞERİNİ YİTİRMESİ  
Veysi ACAT

HAKKÂRİLİ NASTURİLERİN OSMANLI MERKEZ OTORİTESİ İLE İLİŞKİLERİ  
İbrahim ÖZCOŞAR ve Mehmet Sabri DENİZ

GEÇ ANTİK ÇAĞ KANON TABLOLU SÜRYANİ RESİMLİ EL YAZMALARINDA  
TEOLOJİK ARKA PLAN  
Necla KAPLAN

VİLFREDO PARETO'NUN SEÇKİNLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRMESİ  
Sema ÜLKE

# Kadim Akademi SBD

Sosyal Bilimler Dergisi | Journal of Social Sciences

Cilt: 5, Sayı:2, Aralık 2021

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

**Editör | Editor In Chief**  
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe ACAR

**Editör Kurulu | Board of Editorial**  
Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR  
Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK  
Doç. Dr. Musa ÖZTÜRK  
Doç. Dr. Oktay BOZAN  
Dr. Öğr. Üyesi Hıdır APAK  
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan TURGUT  
Dr. Öğr. Üyesi Deniz İŞIKER BEDİR (Kitap İnceleme Editörü)

**Redaksiyon | Redaction**

Muhammed İkbâl SAYLIK

**Danışma Kurulu | Advisory Board**

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

**Yönetim Yeri | Head Office**

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

**İletişim | Contact**

Tlf: +90 482 212 22 12, Gsm: +905052218502, e-mail: [kadimakademisbd@gmail.com](mailto:kadimakademisbd@gmail.com)

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



# Kadim Akademi SBD

Sosyal Bilimler Dergisi | Journal of Social Sciences

Cilt: 5, Sayı: 1, Haziran 2021

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

**Editör | Editör In Chief**  
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe ACAR

**Editör Kurulu | Board of Editorial**

Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR

Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

Doç. Dr. Musa ÖZTÜRK

Doç Dr. Oktay BOZAN

Dr. Öğr. Üyesi Hıdır APAK

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan TURGUT

Dr. Öğr. Üyesi Deniz İŞIKER BEDİR (Kitap İnceleme Editörü)

**Sayı Hakemleri | Reviewers**

Yaşar KAPLAN

Fasih DİNÇ

Muhammed Cevat ACAR

Deniz İŞIKER BEDİR

Ekrem AKMAN

Oktay BOZAN

Ferda BARUT

Pınar SERDAR DİNÇER

Ferdi KIRAÇ

**Yönetim Yeri | Head Office**

Kadim Akademi Derneği

13 Mart Mahallesi, Mehtap Caddesi,

Aksoy Su Apartmanı, Zemin Kat, Artuklu-MARDİN

**İletişim | Contact**

Tlf: +90 482 212 22 12, Gsm: +905052218502, e-mail: [kadimakademisbd@gmail.com](mailto:kadimakademisbd@gmail.com)

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



## İÇİNDEKİLER | CONTENTS

### *Araştırma Makalesi*

- BAHATTİN OLCAY** Safevilerin Heteroksi Tarihi Açısından Değerlendirilmesi (1-24)
- ALİ BEDİR ve  
AHMET  
TABAKOĞLU** Hatırlama ve Kolektif Hafıza (25-49)
- MUHAMMED EMİN  
DEMİRDAĞ** Sosyal Medyada Bir Dayanışma Örneği Olarak “Dua Acenteliği”(50-69)
- VEYSİ ACAT** IV. Haçlı Seferi İle Dini Saik’in Değerini Yitirmesi (70-83)
- İBRAHİM ÖZCOŞAR  
ve  
MEHMET SABRİ  
DENİZ** Hakkârili Nasturilerin Osmanlı Merkez Otoritesi İle İlişkileri (84-108)
- NECLA KAPLAN** Geç Antik Çağ Kanon Tablolu Süryani Resimli El Yazmalarında Teolojik Arka Plan (109-127)

### *Kitap İncelemesi*

- SEMA ÜLKE** Vilfredo Pareto’nun Seçkinler Üzerine Bir Değerlendirmesi (128-132)

\*OLCAY, Bahattin,  
“Safevilerin Heteroksi Tarihi Açısından Değerlendirilmesi”, *Kadim Akademi SBD*, C.  
5, S. 2, s.1-24.

*Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi*  
*Makale Geliş Tarihi: 06.06.2021/Makale Kabul Tarihi:25.10.2021*

## SAFEVİLERİN HETERODOKSİ TARİHİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

### EVALUATION OF THE SAFEVIS IN TERMS OF THE HISTORY OF HETERODOXY

Bahattin OLCAY<sup>1</sup>

**ÖZ:** Erdebil Tekkesi, Şeyh Safiyüddin Erdebili tarafından kurulmuştur. Kaynaklarda Sünni/Şafii olduğu belirtilir. Erdebili'nin torunu Hoca Ali'nin Şeyhliği döneminde Şii temayüller görülmeye başlanmıştır. Bu temayüllerin daha belirgin hale geldiği dönem Şeyh Cüneyd dönemidir. Şeyh Cüneyd, çevresinde hoş görülmeyen inançları nedeniyle Erdebil'den kovulmuştur. Gittiği Anadolu'da II. Murat'tan "yurt" istemişse de reddedilmiştir. Aralarındaki akrabalık ilişkisi nedeniyle Uzun Hasan'a savaşlarda yardım etmiştir. Bu durum O'na düşüncelerini yayma fırsatı sunmuştur. İnanç ve yaklaşımlarıyla, halk arasında geniş bir taraftar kitlesi edinmiştir. Siyasi ve sosyal durum da siyasi emellerine hizmet etmiştir. O'nun siyasi emellerini kendileri için tehdit olarak algılayan yöneticiler, geniş halk kitleleri üzerindeki etkisinden dolayı baskı yapamamışlardır. Şeyh Cüneyd'in ölümü üzerine yerine geçen Şeyhler- özellikle Şah İsmail- siyasi amaçları aynen takip etmiştir. Öteden beri hedeflenen devlet kurma işini Şah İsmail başarmış ve elindeki gücü, Sünni İran coğrafyasını Şiileştirmek için kullanmıştır. Fakat bu Şiilik Hz. Osman ve Hz. Ali döneminde ortaya çıkan Şia ile büyük farklılıklara sahiptir. Şah İsmail'in ortaya koyduğu Şiilik Heterodoks inanışların mevcut olduğu bir Şiiliktir.

**ABSTRACT:** It is stated in the sources that it is Sunni / Shafi'i. During the sheikhdom of Hoca Ali, the grandson of Erdebili, Shiite tendencies began to be seen. The period when these tendencies became more evident is the period of Sheikh Cüneyd. Sheikh Cüneyd was expelled from Ardebil because of his beliefs that were not tolerated in his environment. In Anatolia, where he went, although he asked II.Murat for "homeland", he was rejected. He helped Uzun Hasan in the wars due to the kinship relationship between them. This situation gave him the opportunity to spread his thoughts. With his beliefs and approaches, he has gained a large fan base among the people. The political and social situation also served his political ambitions. The rulers, who perceived his political ambitions as a threat to themselves, could not put pressure on him because of his influence on the broad masses of the people. After Sheikh Cüneyd's death, the Sheikhs who succeeded him - especially Shah Ismail - followed the same political aims. Shah Ismail succeeded in establishing a state, which was intended for a long time, and used his power to Shiite the Sunni Iranian geography. But this Shia It has great differences with the Shia that emerged during the reign of Hz. Osman and Hz. Ali. The Shi'ism put forward by Shah Ismail is a Shi'ism with heterodox beliefs.

<sup>1</sup> Doktora Öğrencisi, Halfeti/Şanlıurfa, bahattinolcay@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6289-0171

Sonuç olarak; Erdebil Tekkesinin tarihsel gelişimini heterodoksi kavramı çerçevesinde değerlendirdiğimizde, Safevi Devletinin kuruluşuyla sonuçlanan süreçteki ve sonraki uygulamaların kavramsal çerçeveye uygun olduğu söyleyebiliriz.

**Anahtar Kelimeler:** Heterodoksi, Gulat, Erdebil Tekkesi, Şeyh Safiyüddin, Şeyh Cüneyd, Şah İsmail, Safeviler, Şiileştirme, Mekân, Hac, Hac anlatıları

As a result; When we evaluate the historical development of the Erdebil Lodge within the framework of the concept of heterodoxy, we can say that the practices during and after the establishment of the Safavid State are in accordance with the conceptual framework.

**Key Words:** Heterodoxy, Gulat, Ardebil Lodge, Sheikh Safiyuddin, Cüneyd, Sheikh Ismail, Safavids, Shiiteization

## GİRİŞ

Heterodoksi sözcüğü Yunanca heteros ( farklı) ve doxa ( öğreti, düşünce) kelimelerinin birleşiminden oluşan ve genel çizginin dışında anlamında kullanılan teolojik içerikli bir kelimedir. Yine, Yunanca kökenli orthos ( doğru, düzgün ) ve doxa kelimelerinin birleşiminden oluşan, Ortodoks kelimesinin karşıtı olarak kullanılmaktadır. Daha doğrusu teolojik anlamda kendisini “doğru, düzgün düşünce ve inanca sahip” olarak görenlerin, kendi inançlarından sapmış olarak gördükleri düşünceleri ya da kesimleri ifade etme biçimi olarak, yaygın kullanıma sahiptir. Aslında, Hristiyan teolojisine ait bir kavramdır. Bu noktada “İslam Heterodoksis” kavramının kullanılıp kullanılmayacağı sorusu akla gelmektedir. Bu soruya cevap olması babından, Batılı Oryantalistlerin ve Türkologların, Anadolu’nun İslamlaşması sürecinde buraya göç eden fakat Sünni inanç esaslarının yerine Orta Asya kökenli bir takım inanışlarını korudukları bilinen zümreleri Heterodoks kavramıyla karşıladıklarını ifade etmek yerinde olacaktır.<sup>2</sup>

Kavram “heresi” kavramı ile aynı anlamda kullanılıyor olmakla beraber “sapkın” anlamına gelen bu kavramla karıştırılmaması gerekmektedir.<sup>3</sup> Bu konu üzerine çalışmalar yapmış olan Fuad Köprülü, İ. Hakkı Uzunçarşılı, Osman Turan, Ahmet Refik gibi tarihçiler Sünnilik dışı İslam anlayışını ifade ederken kullandıkları

<sup>2</sup> Ocak, A. Y. (2011), *Ortaçağlar anadolusu’nda islam’ın ayak izleri- Selçuklu dönemi*, Kitap yayınevi, s. 347

<sup>3</sup> Ocak, A. Y., *a.g.e.*, s. 348



“batını”<sup>4</sup>, “şii-batını”, “rafizi” gibi kavramları heterodoks kavramının anlamını işaret edecek şekilde kullanmışlardır.<sup>5</sup> İslami literatürde Kur’an-ı Kerim’den mülhem “gulüv” (çoğulu: gulat)<sup>6</sup> ifadesi de kullanılır. Ayetlerde geçen bu kelimeyi müfessirler, “Kur’an ve Sünnet’in belirlediği genel İslâm anlayışının sınırlarını aşmak” anlamında kullanmışlardır.<sup>7</sup> Gulüv kelimesinin, Hristiyanların Hz. İsa ve Hz. Meryem’i tanrılaştırmalarını ifade ederken kullanılması, insanların inançlarında aşırıya gitmelerinin, yani” haddi aşmalarının” karşılığı olarak görüldüğüne işaret eder.<sup>8</sup> Yine İslami literatürde Şii fırkaların ciddi bir kısmının “gulat” olarak nitelendirildiğini görmekteyiz.<sup>9</sup> Bu anlamda gulüv kavramının da “heresi” kavramına benzer bir anlamda olduğunu ifade edebiliriz.

Bu kavramsal çerçeveden meseleye bakıldığında coğrafi olarak her ne kadar İran’da kurulmuşlarsa da dayandıkları temel unsurların Anadolu’da olduğu ve bizzat kurucularının da bu kültürel altyapı ile yetiştiği Safevi Devleti’nin İslam anlayışının, İslam Heterodoksisinin bir parçası olarak değerlendirilmesi yanlış olmayacaktır.

### 1. Safevilerden Önce İran’ın Siyasi, Sosyal ve Dini-Kültürel Durumu

Günümüz İran’ı Şiiliğin egemen olduğu bir coğrafyadır. İran’ın Şiiliğin hâkim olduğu bir coğrafya haline gelmesi tarihsel açıdan incelenmeye değer bir konudur. Özellikle Safeviler açısından meseleye bakıldığında, kurulduktan sonra Şiiliği resmi mezhep olarak kabul etmiş olmalarının, İran’ın Şiileşmesi için tek başına bir sebep olamayacağı aşikârdır. Stratejik bir coğrafyada yer alma, kadim bir medeniyet tecrübesine sahip olma ve din, İran tarihinde etkin rol oynamış faktörlerdir.<sup>10</sup> Bağdat’ın Moğollar tarafından alınmasından, Safevilerin kuruluşuna kadar İran’da sırasıyla, Moğol İlhanlılar (1265-1335), Celayirliler ve Çobaniler gibi (1335-1393), Timurlular (1380-1405), Karakoyunlular (1408-1469) ve Akkoyunlular (1467-1508)

<sup>4</sup> Batınlık kavramı ve Batını fırkalarla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Ekinci, A. (2005), *Ortadoğu’da marjinal bir hareket: Karmatiler*, Odak Yayıncılık

<sup>5</sup> Ocak, A. Y. *a.g.e.*, s. 348 vd.

<sup>6</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammesnejad, H., *Erdebil Tarikatı ve İlhanlılar: Tasavvuf ve Siyaset İlişkisinde Yeni Dönem*, TAD, C. 34/ S. 57, 2015, s.99 vd.

<sup>7</sup> Yavuz, Y.Ş. "GULÜV", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/guluv> (07.10.2021). Ayrıca bkz: Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, XII, 62-63, Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, I, 540; II, 65, Reşîd Rızâ, *Tefsîrü’l-Menâr*, IV, 81

<sup>8</sup> Kur’an-ı Kerim, 4/171, 5/72-75, 5/77

<sup>9</sup> El-Bağdadi, A. (1991), *Mezhepler arasındaki farklar*, Tdv Yayınları, Ankara, s.25 vd.

<sup>10</sup> Kaplan, D. (2008) *Şiiliğin iran topraklarında egemenliği: Safeviler öncesi arka plan ve safevi dönemi şiileştirme politikaları*, Marife-Şia özel sayısı, yıl:8 sayı:3 s. 183-203

hakim olmuşlardır. Safevilerin kurulmasından önce İran'a hakim olan Akkoyunlular, 1473 te Osmanlılara yenilmiş ve yıkılma sürecine girmiştir. Bu siyasi parçalanmışlık Safevilerin işini kolaylaştırmıştır. Dini açıdan bakıldığında ise Moğolların bölgeye gelişi sırasında halkın çoğunluğu Sünni'ydi.<sup>11</sup> Moğol İlhanlılar, İran'a hakim olduktan sonra İslamiyet'i benimsemişlerdir. Hülagu, meşhur Şii alim Nasıruddin Tusi'yi kendisine danışman yapmış ve O'nun etkisiyle Müslüman olmuştur. Gazan Han tahta geçmeden bir süre önce Sadreddin İbrahim Hamevi'nin huzurunda Müslüman olmuş ve Mahmud adını almıştır. Daha önce de Tegüder Müslüman olmuş ve Ahmed adını almıştı. Gazan Mahmud Han'ın Müslüman olması, İran'daki birçok Moğol'un da müslüman olmasını sağlamıştır. Gazan Han, Budist tapınaklarını yıktırması ve yenilerinin yapımını yasaklamıştır. Sünni olmasına rağmen Ehl-i Beyt'e vergi muafiyeti getirmiştir. Kardeşi ve ardılı Olcayto Müslüman olduktan sonra Muhammed Hudabende adını almış ve danışmanlarının etkisiyle Şiiliği benimsemiştir. Muhammed Hudabende zamanında daha önce dört halife adına sikke bastıran Gazan Han'ın aksine üç halifenin adları sikkelerden çıkartılmıştır. Genel anlamda bu dönemlerde İran Sünnidir fakat Nasıruddin Tusi ve öğrencisi Allame Hilli ile beraber Oniki İmam Şiası kurumsallaşmaya başlamıştır.<sup>12</sup>

Söz konusu dönemlerde İran'da yaşanan sosyal ve siyasi çalkantıların etkisiyle insanların tarikatlara yöneldiği görülmektedir. İran Coğrafyası'nda yaşayan halklar Moğolların ve ardından Timur'un zulüm ve baskılarına maruz kalmış ve idarecilere direniş göstermişlerdir. Halk içerisinde düştüğü bu cendereden kurtulmak, kendilerini ve topraklarını korumak amacıyla mezhep ve sufiliğe yönelmiştir. Bu iki itici güç fikir planından hareket aşamasına geçmiş ve Serbedariye Hareketi<sup>13</sup> örneğinde olduğu gibi isyanlara yol açmıştır.<sup>14</sup> Tarihte karşılaştığımız olgulardan birisi, kargaşa dönemlerinde mistik hareketlerin ivme kazanması olgusudur. Bu

<sup>11</sup> Kevserani, V. (2006), *Fakih ve Sultan Osmanlı ve Safevilerde Din-Devlet İlişkisi*, Yeni Zamanlar yay., İstanbul, s.149 vd.

<sup>12</sup> Kaplan, D. *a.g.m.*, s.6-7

<sup>13</sup> Geniş bilgi için bkz: Smith, J.M, *The History of the sarbadar dynasty 1336- 1381 A.D. And its sources*, Mouton pres, Paris 1970, s. 93- 155

<sup>14</sup> Mohammednejad, H. "Erdebil Tarikatı ve İlhanlılar: Tasavvuf ve Siyaset İlişkisinde Yeni Dönem", TAD, XXXIV/57, Ankara 2015, s. 106.

mistik yönelişler tasavvufun toplumsal dokuda etkin olmasına yol açmış ve günümüzde de tasavvuf ve Şiilik arasında bağ kuran yorumlara zemin hazırlamıştır. Tabii ki İran'da tüm tarikatlar Şii değildir. Sünni tarikatlar da mevcuttur. Özellikle konumuz dahilinde olan Safeviyye'nin Sünni eğilimli olduğu ve zamanla Şii'liğe temayül ettiği aşağıda açıklanmıştır. Fakat İran'da var olan ve Safeviyye gibi Sünni temelli olan ama Şii temayüller gösteren tarikatlardan Kübreviyye, Nurbahşiyye, Zehebiyye ve Nimetullahiyye de zikredilmelidir.<sup>15</sup>

## 2. Zamana Yayılmış Bir Dönüşümün Tarihi: Erdebil Tekkesi

Şeyh Safiyüddin İshak (öl. 1334) tarafından kurulan Erdebil Tekkesi ilk dönemlerinde klasik olarak “şeyh-mürit” ilişkisi çerçevesinde örgütlenmiş ve bulunduğu topraklara hâkim devlet yöneticilerinin<sup>16</sup> hatta komşu ülke yöneticilerinin- örneğin Osmanlılar- saygısını kazanmış ve iltifat görmüştür.<sup>17</sup> Erdebil şehri, tarihi ticaret yolları üzerinde yer alan ve yaşama şartları açısından elverişli bir şehirdir. Bu durum tarikatın gelişmesinde olumlu bir role sahip olmuştur.<sup>18</sup>

Şeyh Safiyüddin Erdebili ile ilgili olarak en eski kaynak şeklinde ifade edilen Safvetü's-safâ, ya da el-Mevâhibü's-seniyye fi menâkibi's-Safeviyye<sup>19</sup> İbn Bezzaz'ın<sup>20</sup> 759/1358'de yazdığı eserdir. Bu eserde gerek Şeyh Safiyüddin gerekse tarikat hakkında ayrıntılı bilgiler mevcuttur.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Uyar, M. (2001), *Safeviler öncesi iran'da tasavvuf ve safevi devletinin ortaya çıkışı*, Akademik Araştırmalar, s.85-98 Ayrıca bkz: Hamidreza Mohammednejad, “Erdebil Tarikati ve İlhanlılar: Tasavvuf ve Siyaset İlişkisinde Yeni Dönem”, TAD, XXXIV/57, Ankara 2015

<sup>16</sup> Yazıcı, T. *İslam Ansiklopedisi “Safeviler” Maddesi*, Cilt 10, s. 53

<sup>17</sup> Hinz, W. (1992) *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd, XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi*, (Tevfik Bıyıklıoğlu, Çev.) s. 5 vd.

<sup>18</sup> Erdebil şehri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ekinci, M. (2002) *Anadolu aleviliğinin tarihsel arka planı*, Beyan Yayınları, s. 49 vd.

<sup>19</sup> Şah, S. (2007) *Safvetü's-safa'da safiyüddin-i erdebili'nin hayatı, tasavvufi görüşleri ve menkıbeleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, s. 8 (Bu tezde eserin tamamının Farsçadan tercümesi mevcuttur.)

<sup>20</sup> İbn Bezzaz hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. TDVİA, ETHEM CEBECİOĞLU, “İBN BEZZÂZ”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-bezzaz>

<sup>21</sup> Şah, s. a.g.t. s. 8



Şeyh Safiyüddin Erdebil civarında doğmuş ve çocukluğu burada geçmiştir. Olgun, dindar ve muttaki bir zat olan Safiyüddin 1276 veya 1277’de Şeyh Zahid Geylani’yi ziyaret ederek kendisine intisap etti. Yaşadığı sürece irşat faaliyetlerinde bulundu. Kendisine mezhebi sorulduğunda “Biz sahabenin mezhebindeniz. Dördünü de severiz, dördüne de dua ederiz. Ruhsat yolunu değil azimet yolunu tutarız” demiştir. Bu ifadeden şeyhin Sünni olduğu sonucuna ulaşmak yanlış olmaz. Yine Şeyhin ve kendisinden sonraki postnişini Sadreddin’in<sup>22</sup> Şafii oldukları kaynaklarca nakledilmektedir.<sup>23</sup>

Ölümünden önce, Hoca Ali’yi<sup>24</sup> kendi yerine şeyh olarak bırakan Sadrüddin zamanında tekke, her anlamda büyük ve meşhur bir müessese haline gelmişti. Hoca Ali, Ankara Savaşı dönüşünde Timur tarafından ziyaret edilmiş ve taltif edilmiştir. Ayrıca kaynaklarda geçen bir olay da Timur’un bazı esirleri Hoca Ali’nin isteği üzerine serbest bıraktığıdır ki bu esirler tekkenin kuvvetle bağlıları olmuştur.<sup>25</sup> Tarikatın geniş bir etkiye sahip olduğunun bir başka delili de Osmanlı hükümdarlarının Erdebil Tekkesi’ne “çerağ akçesi” yollamalarıdır.<sup>26</sup>

Çoğunluğu Teke ve Karaman taraflarından olan bu esirler geri döndüklerinde Tekke’nin gönüllü propagandacıları olmuştur. Bu durumun sonucunda Anadolu’daki Türkmenler üzerinde etkili hale gelen tarikat ileriki dönemlerde siyasi amaçlarla ortaya çıktığı dönemde mezkûr bağlılar rahatlıkla tekkeyi desteklemişlerdir yorumunu yapmak yanlış olmasa gerektir. Yine de bu etkiler Hoca Ali döneminde<sup>27</sup> değil Şeyh Cüneyd döneminde daha somut ortaya çıkmıştır. Hoca Ali dönemi Tekke’nin Şii eğilimlerinin belirlediği dönem olarak da değerlendirilir.<sup>28</sup> Tüm bunlara rağmen bu dönem siyasi herhangi bir faaliyetin gerçekleşmediği bir dönemdir. Fakat Şiiliğe temayül sonucu tarikat, Sünni olmayan zümreler arasında hızla yayılmaya başlamıştır. Özellikle Irak, İran ve Anadolu’da bulunan Bâtini zümreler tarikat

<sup>22</sup> Sadrüddîn-i Erdebîlî (ö. 784/1382) hakkında geniş bilgi için bkz. Şah, S. a.g.t. s. 79 vd.

<sup>23</sup> Ekinci, M. a.g.e s. 59

<sup>24</sup> Alâüddîn-i Erdebîlî (ö. 832/1429) ile ilgili geniş bilgi için bkz. Şah, S. a.g.t. s. 82 vd.

<sup>25</sup> Tarikat’ın Şeyhlerinin itibarına örnek olan bu hadise İskenderbey Münşi’nin ‘Âlem ârâ-yi ‘Abbâsî adlı eserinde geçmektedir. Aktaran: Şah, S. a.g.t. dipnot:508 s. 82

<sup>26</sup> Şah, S. a.g.t. s. 83

<sup>27</sup> Sünni olan tarikatın Şiiliğe temayülünün ilk nüvelerinin Hoca Ali zamanında atıldığı ifade edilmiştir. Bkz. Hinz, W. *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 9

<sup>28</sup> Ekinci, M. a.g.e. s. 71

etrafında toplanmaya başladılar.<sup>29</sup> Müritlerin çoğunluğunun Türk olduğu tekkede, şeyhe, ifrat derecesinde bir bağlılık mevcuttu.

Savaşlarda “ Kurban ve sadaka olduğum pirim mürşidim.

Fırka-ı Naciye olan Kızılbaşlar’ın şiarı budur.”

Diyerek şeyhleri uğruna ölmekten çekinmezlerdi. Tarikatın başına geçen Şeyh Cüneyd<sup>30</sup> siyasi faaliyetlerde bulunmuş ve Erdebil’den kovulmuştur. <sup>31</sup> Yetenekli ve karizmatik bir şahsiyet olan Şeyh, dolaştığı yerlerde birçok kişiyi kendisine bağlamıştır. Şeyhlikten Şahlığa geçme niyetinde olan Cüneyd ile beraber, tarikat hem Sünni karakterini kaybetmiş<sup>32</sup> hem de irşat faaliyetlerinden devlet olma yoluna girmiştir. Siyasi amaçlarını saklama gereği duymayan bu genç ve dinamik şeyh, Anadolu’da bulunduğu süre içinde kendisine birçok taraftar toplamış ve tekkenin gücüne güç katmıştır.

Dönemin siyasi şartları da Şeyh Cüneyd’in arzularını gerçekleştirme açısından müsait görünmektedir zira bölgedeki Türkmen oymakları, ciddi siyasi ve sosyal bir kriz atmosferindeydiler. Timur’un gidişinden sonra toparlanmaya çalışan Osmanlı Devleti, merkezileştirme siyaseti yürütüyor ve bu durum sözü geçen zümreleri huzursuz ediyordu. Özellikle İstanbul’un alınmasından sonra, Anadolu’da genişleme faaliyeti yürüten Osmanlıların bu amaçları, yarı bağımsız Türkmen oymaklarının gücünü azaltmaktaydı. Bu siyasi nüfuz çabalarını delmeyle sonuçlanacak herhangi bir dini propaganda, başarılı olabilirdi.<sup>33</sup>

Şeyh Cüneyd’in ölümünden<sup>34</sup> sonra oğlu Şeyh Haydar, Uzun Hasan’ın da desteğiyle tarikatın başına geçmiştir.<sup>35</sup> Şeyh Haydar dönemi, Anadolu’daki

<sup>29</sup> Ekinci, M. *a.g.e.* s. 75,76

<sup>30</sup> Şeyh Cüneyd’den önce İbrâhîm-i Erdebîlî (ö. 851/1447) tarikatın başına geçmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şah, S. *a.g.t.* s. 86

<sup>31</sup> Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah Şeyh Cüneyd’in siyasi faaliyetlerinden ve müritlerinin çokluğundan korkarak O’nu Erdebil’den sürmüştür. Osmanlı Padişahlarının öteden beri kendilerine hediye göndermelerinden güç alarak Anadolu’ya giden Şeyh Cüneyd bir müridini bazı hediyelerle II. Murad’a göndererek Kurtbeli’ni mesken olarak istedi. II. Murad hediyelere hediye ile karşılık vererek bu isteği reddetti. Şeyh Cüneyd’i Anadolu topraklarından çıkarttı. Aşıkpaşazade’den aktaran: Şah, S. *a.g.t.* s. 87

<sup>32</sup> Öngören, R. (1995) *Sünni bir tarikattan şii bir devlete: Safeviyye tarikatı ve iran safevî devleti*”, Bilgi ve Hikmet, sayı: 11, s. 83

<sup>33</sup> Allouche, A. *Osmanlı-safevi ilişkileri*, aktaran: Çelenk, M. (2005) 16. ve 17. Yüzyıllarda safevi siüliği, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, s. 33

teşkilatını geliştirmek ve mürit sayısını artırmakla geçmiştir. Müritlerin yetenekli olanlarını özel olarak yetiştirmiş ve “halife” unvanı ile memleketlerine göndermiştir. Tekeli Hasan Halife bunlardan biridir ve Osmanlı kaynaklarının ”Şeytan Kulu” olarak tezyif ettikleri Şah Kulu’nun babasıdır.<sup>36</sup> Uzun Hasan, daha sonra kızını Şeyhle evlendirmiştir. Babası gibi yetenekli ve müritleri üzerinde etkili olan Şeyh Haydar, bağlılarını askeri olarak eğitmiş ve savaşçılar haline getirmiştir. Devam eden tarihi süreçte, özellikle Şeyh Cüneyd ile beraber başlayan siyasi faaliyetler, dönemin siyasi şartlarının ve mevcut devlet hükümdarlarının, Tekke’yi karşılına almama politikalarının da etkisiyle tekkeden devlete evrilen Safevi Dergâhının Şeyhleri de Şahlığa geçmiştir.<sup>37</sup>

### 3. Safevilere Heterodoksi Açısından Bakış

Safevi Dönemi<sup>38</sup> İran’ın kadim coğrafyası açısından önemli bir yere sahiptir. Zira Sasani Devleti’nin, Hz. Ömer’in hilafeti döneminde yıkılmasından sonra, uzun bir süre bu coğrafya, yekvücut bir devlet tarafından yönetilmemiştir. Bu açıdan bakıldığında, Safeviler İran’ı tekrar birleştiren ve güçlü bir devlet haline getiren bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu dönem, etkileri günümüze kadar uzanan sosyal, iktisadi ve özellikle dini açıdan dikkate değerdir. Mezkûr dönem, ayrıca Osmanlı Devleti açısından da özel bir öneme sahiptir. Çünkü Osmanlılar, İran’daki gelişmelere göre çeşitli askeri faaliyetlerde bulunmuşlar ve birçok Osmanlı padişahı bu bölge üzerine seferler düzenlemiştir. Safevilerin katı mezhepçi tutumları, asırlar boyunca Sünni İslam’ın

<sup>34</sup> Diyarbakir’de Uzun Hasan tarafından tutuklanan Cüneyd Şah Cihan’la savaş halinde bulunan Uzun Hasan’a müritleriyle yardım edeceğini söyleyince serbest bırakıldı. Propaganda için uygun ortamı bulan Şeyh Cüneyd Uzun Hasan’la olan akrabalığından da güç alarak rahat hareket ediyordu. Uzun Hasan bu yardımla birçok başarı elde etti. Cüneyd Erdebil’e dönerek burayı kendisine merkez yapmak istedi. Amcası Şeyh Cafer bu durumun kendisi için bir tehlike olduğunu düşünerek dünürü Şah Cihan’ın da yardımıyla O’nu Erdebil’i terke zorladı. Müritleriyle Şirvan’a geldiğinde buranın hakimi Halilullah Şirvan’ı terk etmesini ister. Halilullah’ın gönderdiği elçiyi öldürten Cüneyd ile yapılan savaşta Cüneyd okla vurularak ölür. Cesedi kaçırılarak Kurbal/Kurnal’da gömüldü. Burası bir ziyaretgah haline gelir. Şah İsmail buraya büyük bir türbe yaptırmıştır. Şah, S. a.g.t. s. 90

<sup>35</sup> Ekinci, M. a.g.e. s. 96

<sup>36</sup> Sümer, F. (1999) *Safevi devletinin kuruluşu ve gelişmesinde anadolu türklerinin rolü*, TTK, s.12

<sup>37</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Mazzaoui, M. The Origins of Safawids, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1972

<sup>38</sup> Safevi Devletinin kuruluşuyla ilgili bilgi için bkz. Kazvini, A. *Lübbü’t-tevarih* ( Safevi Tarihi, (Hamidreza Mohemmednejad, Çev.) Birleşik Yayınevi, 2011)



önemli merkezlerinden olan bu coğrafyayı, Şiiliğin merkezi haline getirmiş ve etkileri günümüzde de devam eden bir sürecin de başlangıcı olmuştur.<sup>39</sup>

Safevi Devleti'nin kurucu unsuru kendilerini ve devletlerini, ittifakla <sup>40</sup> “Kızılbaş”<sup>41</sup> olarak nitelemişlerdir. Bu nitelemeden yola çıkarak, gerek kurucu unsur Türkmenlerin, gerekse coğrafyanın geçmişinde yer alan Zerdüştilerin, gerek de Safeviler'in atası Firuz Şah'ın( Zerrin Külâh)<sup>42</sup> hatta Abbasi Döneminde isyan eden Hürremilerin<sup>43</sup> lideri Babek'in, kırmızı başlık kullanmış olması göz önüne alırsak, “Kızılbaş” ifadesinin, nasıl bir tarihi, sosyal ve dini arka planı olduğu hakkında fikir sahibi olabiliriz. Zira Altaylı şamanlar, ritüeller sırasında, deriden mamul göğsü açık bir cübbe ile beraber, başlarına, dağ tavuğu tüyü bulunan kırmızı bir külâh takmışlar, Sasaniler Döneminde Zerdüştiler, İslam Tarihinde Bâtıniler, kırmızı başlık kullanmışlardır. Fakat bu tarz bir davranışın bir topluluğa isim ve sıfat olması, Safeviyye Tarikatı bir devlete dönüşmeden önce, Şeyh Haydar zamanında gerçekleşmiştir.

Şeyh Haydar, Oniki İmamı temsil eden, Oniki püsküllü bir başlık giymiştir. Bir çeşit üniforma gibi değerlendirilebilecek olan bu başlık, müritlerin tarikata ve şeyhe mensubiyet ve bağlılıklarını pekiştirmiş ve tarikata aidiyetleri açıkça ortaya çıkmıştır.<sup>44</sup> Rivayete göre Şeyh Haydar, Hz. Aliyi rüyasında görmüş ve O'nun isteği üzerine böyle bir uygulamaya gitmiştir. Bu başlığa Tac-ı Haydari deniyor ve bunu giyenler, sakallarını kesip bıyıklarını uzatıyorlardı.<sup>45</sup>

Dolayısıyla kelimenin terim anlamı kazanması, bilinçli bir tercihin ve bu adı kullananların, kendilerini nasıl bir anlayışa nispet ettiklerinin, açık bir göstergesi sayılmalıdır. Burada eklemek gerekir ki tarihsel olarak, Hz. Muhammed'in

39 Ayrıntılı bilgi için bkz. Savaş S. XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik, Vadi yayınları, İstanbul, 2002.

<sup>40</sup> Sümer, F. a.g.e. , önsöz.

<sup>41</sup> Kızılbaş ifadesi özellikle Osmanlı ilim çevrelerinde olumsuz bir çağrışıma sahiptir. Buna örnek olarak I. Selim dönemi Şeyhulislamı İbn-i Kemal verilebilir. İbn-i Kemal'in bu konudaki görüşleri için bkz. Dalkıran, S. (1997) *İbn-i kemal ve düşünce tarihimiz*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları

<sup>42</sup> Şükürov, G. *Safevi devleti'nin kuruluşu ve I. Şah ismail devri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 67

<sup>43</sup> Hürremiye Me'mun ve Mu'tasım Dönemlerinde ortaya çıkmış ve Mazdek inancı kökenli, sonradan isyana dönüşmüş bir hareket olarak nitelenmektedir. Hurrem bucağının Erdebil'e bağlı olması bu şehrin İslam Coğrafyası'nın sosyal ve dini tarihi açısından ilgi çekicidir. Bkz. Çelik, S. (2006) *Abbasiler döneminde hurremiye mezhebi ve babek isyanı*, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Bilimler Dergisi

<sup>44</sup> Ekinci, M. a.g.e. s.103

<sup>45</sup> Şükürov, G. a.g.t. s.68

ölümünden sonraki dönemde, meydana gelen olaylara bir tepki olarak ortaya çıkan Şia<sup>46</sup> ile Safeviler'in Şii anlayışı<sup>47</sup> ortak bazı öğeler olmasına rağmen aynı değildir.<sup>48</sup>

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Safeviler'in mezhep tercihi, bilinçli ve bir amaca matuf idi. Devletin kurucusu Şah İsmail, Anadolu'daki konargöçer üzerinde etkili olabilmek için, mevcut şartları kullanmasını iyi bilmiştir. Şah İsmail'in söz konusu başarısında katkısı bulunan iki faktörden bahsedilmektedir:

<sup>46</sup> Fazlurrahman'a göre Şia İslam tarihinde görülen kopma (i'tizal) hareketidir fakat Haricilerden farklı olarak hem din hem de siyasi olarak geçerli olan bir "İlahi Hak" nazariyesi geliştirdi. Bu nazariyeye göre hilafet Hz. Ali ve O'nun soyundan gelenlerin hakkıydı. Şia İslamın ilk dönemlerinde meydana gelen siyasi ve sosyal bir takım hoşnutsuzlukların bir yansımasıydı. Özellikle Irakta yaşayan ve durumdan memnun olmayan İranlıların işine yarayan ve Abbasiler döneminde İran milliyetçiliği şeklinde ortaya çıkan Şuubiyye hareketi zamanla kendine has itikadi ve kelami görüşleri olan bir fırka şekline dönüştü. Kerbela'da Hz. Hüseyin'in kanlı bir şekilde şehid edilmesi sonucu ortaya çıkan öfke unsuru İmamın geri döneceği inancıyla birleşti ve Şia'nın en belirgin unsuru oldu. Bu unsura Gnostik ve Neo-Platonik fikirler de eşlik etti ve işin metafizik boyutunu oluşturdu. Şia'nın sürekli takip altında olması "yer altına" inmelerine sebep oldu. Bu durum toplum tarafından kabul edilmeyen fikirlerin etkisinde kalmasına neden oldu. Bunun sonucunda takiyye ilkesi ortaya çıktı. Şia'ya göre Hz. Ali hilafetin kesinlikle kendi hakkı olduğuna inanmasına rağmen inancını "gizledi" ve diğer halifelerin hilafetine razı oldu. Bu "gizleme" Batini akımlarda da görülmektedir. İran'ın Müslümanlarca fethi sonrası yeni dine girenler eski inançlarını da beraberlerinde getirdiler. Bu bağlamda Şiilik siyasi olarak kendilerine yer bulamayanların amaçlarına hizmet etti. Kendilerini manevi olarak "yersiz-yurtsuz" olarak hissedenler eski inançlarını Batınlık şeklinde İslam'a yerleştirdiler. Rahman, F. (1996) *İslam*, Selçuk Yayınları, Genişletilmiş 4. Baskı, s. 238 vd. Şia'nın ortaya çıkışıyla ilgili ayrıca bkz. Wellhausen, J. (1996) *İslamiyet'in İlk Devirlerinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, TTK

<sup>47</sup> Kızılbaş inançlar ve kitabi Şiilik arasındaki ortak noktalar Oniki İmam inancı etrafında şekillenmektedir. Bu inançlar Eski İran, Yakındoğu, Türk ve Hıristiyan unsurlarla yoğun bir halk dindarlığı ve beşeri bir ulûhiyet anlayışı geliştirmişlerdir. Bu anlayış İmamiyeden önce daha çok İsmaililerde görülmekteydi. Muhtemelen İsmaililer Moğol yenilgisinden sonra sığındıkları ve dağıldıkları bölgelere kendi inançlarını da götürdüler. Bu İsmaili zümrelerin inançları, ilahi bedenlenme, hulul, Ali ve diğer imamlar, çoğu zaman bu inançlara bağlı olmuş mahalli bir lider, güçlü ve faal bir mehdici/mesiyani bir anlayış, mehdi ve enkarne olmuş bir liderdir. Mehdi ve enkarne olmuş lider Safevilerden önce de görülmüştü (Babailer, Şeyh Bedreddin). 14. Ve 15. Yüzyıllarda Ali ve İnaaşeri unsurlar Anadolu ve İran'da yayıldılar. Kızılbaş müritlerin Şah İsmail'e bir Tanrı gibi tazimde buldukları kaydedilmiştir. Benzeri bir ululama babası Şeyh Haydar'a da gösterilmişti. Şah İsmail şiirlerinde kendi şahsiyeti etrafında oluşan ulûhiyet tecellileri, mazhar-ı ilahi gibi temaları dile getirmektedir. ( *Gül ağaçtan bitti geldi şaha yoldaş olmağa/ Sırr-ı şah idi ezelden geldi sırdaş olmağa. Yüreği dağ olmayınca bağı kanlı la'l nek/ Hiç kimsenin haddi yoktur kim Kızılbaş olmağa. Küntü kenzen'in devrinde Muhammed nurudur/ Kırmızı tac ile geldi âleme faş olmağa. İsmi İsmail'dir hem zat-ı Emiri'l-müminin/ Yüzünü görgeç Havariç razıdır taş olmağa. Bir diğer örnek: Bugün geldim cihana serverem men/ Yakın bilün İbn Haydaram men. Feridun Hüsvrev ve Cemşid ve Zohak/ Ki İbn Zal hem İskenderem men. Enel Hak sırrı oş gönlümde gizli/ Ki hakk-ı mutlakem hak söyleyem men. Mevali mezhebem şahun yolunda/ Müslimanem diyene rehberem men. Nişanumdur menüm tac-ı saadet / Süleyman eline engüsterem men. Muhammed nurdandır Ali sırdan/ Hakikat-ı bahr içinde gevherem men. Hatai'yem şaha eksiklu kulum/ Kapında bir kimine kemterem men.) şiirinde örneği görülen inançlar Ali'nin tecessümü sayılan Safevi hükümdarına tapınış ile birleşerek Gulat Şiiliğın bütün ayırıcı niteliklerini ortaya koyan Türkmen bir Şiiliğın adı oldu Safevi Hanedanı Kızılbaşlığa ait bu öğeleri İranlı bir düşünüşe daha uygun bir inanca ulaşıncaya kadar ayıklamak zorunda kalacaktır. Çelenk, M. a.g.t. s.126 vd.*

<sup>48</sup> Ocak, A. Y. (2011) *Ortaçağlar anadolusu'nda islam'ın ayak izleri- Selçuklu dönemi*, s. 85vd.

1. “Anadolu topraklarındaki konargöçer kitlelerin, Fatih Sultan Mehmed zamanından beri sıkı bir şekilde uygulanan toprağa yerleştirilip vergiye bağlanma politikası. Zaten geleneksel olarak siyasal iktidarların kontrolünde yaşamaktan hoşlanmayan bu kitleler her fırsatta Osmanlı yönetimine karşı çıkmaya hazır dırlar.
2. Sözü edilen bu sıkıntılı ortamın zaten kaç yüzyıldan beri mehdici inançla yaşamakta olan bu kitleler arasında Tanrı'nın bir mehdi hüviyetinde insan bedeninde zuhur edeceğine olan geleneksel güçlü inançları. Bu çok güçlü bir inançtı ve Aleviliğin en temel inancı olacaktı.”<sup>49</sup>

Ekleme gerekir ki Şah İsmail'in ve önceki Safevi şeyhlerinin, bir takım ilavelerine rağmen, bu inançların Türkmen heterodoks yapısında zaten mevcut oldukları gerçeğidir. Bu inançlar, teolojik tartışmalar sonucunda değil önceki inançlar ve dinler aracılığıyla, alışmış oldukları mistik kültür üzerine, yine mistik nitelikte gelen İslam'ın, bu unsurlarla sosyo-kültürel bir zeminde buluşması sonucu ortaya çıkmıştır.<sup>50</sup>

*Araştırma  
Makalesi*

Şah İsmail, dedesi Şeyh Haydar'dan beri kabul ettikleri İmamiye Şiiliğinin inançlarını, çok iyi bir propaganda<sup>51</sup> ile -zikredilen sebeplerle propagandaya açık hale gelmiş kitleler üzerinde- etkili olmayı başardı.

11

Tarihi açıdan bakıldığında başlangıçta İran'ın bir Şii coğrafyası olmadığını görmekteyiz. Bölgeyi zorla Şiileştiren Safeviler'in kuruluşu esnasında, nüfusun üçte ikisinin Şii olmadığını görüyoruz.<sup>52</sup> Dolayısıyla bu coğrafyanın Şiilikle anılmaya başlaması, Safeviler'in bilinçli bir tercihi ve zorlaması sonucu olmuştur kanaatine varabiliriz hatta Şiiliğin İran'a Anadolu'dan geldiğini ileri sürebiliriz.<sup>53</sup> Buradan yola çıkarak, Anadolu'daki Türkmenlerin, hem devletin kuruluşu esnasında ve sonrasında hem de Safevilerin kurucularının, İslam algısı üzerinde, açık bir etkiye sahip olduklarını ifade etmeliyiz. Zira Anadolu'daki köylü ve göçebeler, “medresenin” daha doğrusu, devletin resmi anlayışının etkisi dışında kalmış olduklarından, Orta

*Araştırma  
Makalesi*

<sup>49</sup> Ocak, A. Y. *a.g.e.* s.87

<sup>50</sup> Ocak, A. Y. (2000) *Türkler, türkiye ve islam*, İletişim Yayınları, s. 41-42

<sup>51</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Savaş, S. (2002) XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik, Vadi yayınları, İstanbul,

<sup>52</sup> Kevserani, V.,(2006), s.149 vd.

<sup>53</sup> Sümer, F. *a.g.e.* s.1

Asya kaynaklı bazı unsurların varlığını sürdürdüğü, “sathi” bir İslam anlayışına sahiptiler.<sup>54</sup> Bu köylü ve göçebeler arasında “dede”, günümüzde de olduğu gibi etkili bir mevkideydi. Safeviler’in kuruluşundan sonra da, Moğollarda ki “kam”, eski Türklerdeki “şaman”lar benzeri rol oynamışlar ve Safevi hanedanı tarafından himaye edilmişlerdir. Hatta Hanedana mensup çocukların, “atabeğ”leri yanında bir de “dede”lerinin olduğu bilinmektedir.<sup>55</sup>

Şiilerde Hz. Hüseyin’in yasının tutulması, Türklerde var olan, önemli şahsiyetlerin ölümü üzerine yas tutma anlayışına benzemektedir. Bu benzerliğin, Şiileşmeyi kolaylaştırdığını ifade etmek mümkündür.<sup>56</sup>

Esasında Safeviyye tarikatının, henüz devletleşme fikrine sahip olmadığı, hatta Sünni bir karaktere sahip olduğu dönemlerde, (13. yy’ın sonları-14. yy’ın başları) İlhanlı hükümdarı Olcaytu (öl.1316), Oniki İmam Şiiliğini kabul edince, İlhanlılara bağlı bir eyalet durumunda olan Anadolu’da, gayr-i sünni topluluklar sevinmiştir. Çünkü Olcaytu, Anadolu’da, Ebubekir, Ömer ve Osman adlarını yasaklamıştır. Karakoyunlular, Şii olmadıkları halde, Ehl-i Beyt sevgisini, isimlerle ortaya koymuşlardır. Hatta Bağdat Hâkimi İsfahan Mirza, (öl:1444) Oniki İmam adına hutbe okutmuştur.<sup>57</sup>

Burada dini tercihlerin salt içsel bir yönelimden kaynaklanmadığı, zamanın siyasi rüzgârının da bu tercihler üzerinde etkili olduğu gerçeği, bir kere daha ortaya çıkmaktadır. Tarih, bu ve benzer örneklerle doludur. Hazar Türklerinin, iki büyük güç ve dini tercihleri arasında ( Doğu Roma-Hristiyan, Abbasiler-Müslüman), Yahudiliği – gereklerini tam yerine getirmedikleri halde- tercih etmeleri, buna örnektir.

Bir devlet kurmak, bir saltanata ve güce sahip olmak isteği, Safeviler’in – mensubiyetleri bulunmadığı halde- soylarını Ehl-i Beyt’e dayandırmaları, en büyük siyasi rakipleri ( Doğusunda Özbekler, Batısında Osmanlılar) Sünni iken, kendileri de Sünni olursa, ne kadar büyüyebileceklerinin muamma olması gibi nedenler, mezhep tercihleri üzerinde etkili olan, psikolojik bir sebep olabilir.

<sup>54</sup> Sümer, F. a.g.e. s.7

<sup>55</sup> Sümer, F. a.g.e. s.7.

<sup>56</sup> Sümer, F. a.g.e. s. 7-8

<sup>57</sup> Sümer, F. a.g.e. s. 9-10

Safevilerin, Şiiliği bir tercih ve devlete erişme yolu olarak sahiplendikleri yorumu doğru ise, O'nların İran coğrafyasında tutunabilmek ve kalıcı olabilmek için, bu mezhebi, devletin resmi mezhebi haline getirmeleri ve yerleşmesi için de şiddete ve sindirme politikalarına başvurmaları da, kendi şartları içinde tutarlı hale gelmektedir.

Gerçekten de Safeviler, bu coğrafyada kalıcı olabilmek için kendilerine düşman olarak gördükleri güç unsurlarının-özellikle Osmanlılar- düşmanları ile işbirliğine gitmeyi ihmal etmemişlerdir.<sup>58</sup>

Safeviyye Tarikatının başlangıçta Sünni karakterli olduğunu belirtmiştik. Tarikatın bu karakteri, Şeyh Cüneyd tarafından değişime uğratılmış ve Şiileştirilmiştir. Şeyh Cüneyd Karaman'da, Şeyh Sadreddin Konevi tarafından tesis edilen tekkede, tekke şeyhi Abdullatif'le tartışırken, Ehl-i Beyt'i öven ayetlerin Kur'an'dan çıkarıldığını, sahabeler hakkındaki ayetlerin Kur'an'a eklendiğini iddia edince, buradan kovulmuştur.<sup>59</sup>

Akkoyunlu tarihçisi Feyzullah Ruzbihan, müridlerinin Cüneyd'e Allah, oğlu Haydar' da, Allah'ın oğlu dediklerini nakletmektedir. Aynı müellif, Anadolu'nun her tarafından gelen halifelerin, Haydar'ın ulûhiyetini ilan ettiklerini, Şeyh Haydar'ın bir takım kötü alışkanlıklar edinmesine ve davranışlarda bulunmasına, Anadolu'luların O'na, ifrat derecesinde bağlılık ve itaatkârlıklarının sebep olduğunu yazmaktadır.<sup>60</sup>

Şeyh Haydar da, babasının yolundan giderek, Anadolu'daki heterodoks potansiyeli, kendi tarafına geçirmek için çaba sarf etmiştir. Yetenekli müritlerini, özel yetiştirip "halife" adıyla Anadolu'ya göndermiştir. Bunlardan biri de Şah Kulu'nun babası, Tekeli Hasan Halife'dir.<sup>61</sup>

Osmanlılarla uzun süre mücadele eden Uzun Hasan'ın, kızı tarafından torunu olan Şah İsmail,<sup>62</sup> Şeyh Haydar'ın ölümünden sonra, ortaya çıkan karışıklıklarda bir süre ortada görünmedi. 1499'da ortaya çıkan Şah İsmail,

<sup>58</sup> Bkz. Şükürov, G. a.g.t. s. 169 vd.

<sup>59</sup> Dalkıran, S. (2002) *İran safevi devleti'nin kuruluşuna şii inançların etkisi ve osmanlı'nın iran'a bakışı*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı:18 s. 60

<sup>60</sup> Sümer, F. a.g.e, s.13

<sup>61</sup> Dalkıran, S. a.g.m. s.63

<sup>62</sup> Şah İsmâil (ö. 930/1524), Safevî hânedânının ilk hükümdarı olup 892 (1486-1487)'de doğdu.



Lahican'dan Azerbaycan'a yürüyerek Şirvanşah Yesar'ı ve Akkoyunlu Elvend Bey'i yendi. Bu zaferin sonucunda Safevi Devletini kurdu.<sup>63</sup>

Safevi Devleti'ne coğrafi olarak beşiklik yapmış olan İran, tarihi olarak köklü bir devlet geleneğine sahiptir. Bu coğrafyada, birçok inanç var olagelmıştır. İslamiyet'ten önce Mecusilik, Manihaizm gibi inanışlar taraftar bulmuş ve gelişmiştir. İran siyasi geleneğinde, daha ziyade despotik ve devrimci karakterli hareketlerin, hem İslam öncesi hem de sonrasında, süre gelen bir etkisi vardı. Merkezi otoriteyi zayıflatan ve mahallî hâkimiyetleri beraberinde getiren bu hareketler, çoğu zaman dini ve mehdici/mesiyani karakterdeydiler. Genellikle, bir sosyal sınıfa mensup olmayan fakir köylülerin, dışlananların ve bazı şehirli kesimlerin memnuniyetsizliği birleştiğinde, bu olaylar ortaya çıkmaktaydı.

İran coğrafyası, dışarıdan müdahalelere rağmen kültürel sürekliliğini korumuştur. Şah İsmail, böyle bir geçmişe sahip bu coğrafyada hükmetmiştir. Safevi Devleti, ihtiyaç duyduğu kalifiye elemanları, geçmiş iktidarların yolundan giderek, şehirli Fars/İranlı unsurlar içinde bulmuştur. Bu unsurlar, her ne kadar dışarıdan gelen fatihlerin kontrolünde olsalar da, kendi kültürel geleneklerinin sürekliliğini temin etmişlerdir. Bu durum, hem onların hem de Safevilerin işine yaramıştır.<sup>64</sup>

Şah İsmail'in ilk icraatlarından biri, İmamiyye Mezhebini resmi mezhep ilan etmek oldu. Ardından, Oniki İmam adına hutbe okuttu ve sikke kestirdi.<sup>65</sup> Şah İsmail, devletin resmi mezhebini İmamiyye olarak ilan ederken, öte yandan Anadolu'daki propagandasında Nizari İsmaililiği'yle<sup>66</sup> örtüşen bir tutum sergilemiştir. Bunun sebebi "propagandanın hedef kitlesini teşkil eden, Doğu ve Orta Anadolu kırsal kesim halklarının, Vefaiyye kanalıyla 13. yüzyıldan beri, İsmaili etkileriyle yoğrulmuş olması olmalıdır."<sup>67</sup> Şah İsmail, "Alamut yenilgisinden sonra, yeni bir siyasal bağımsızlık fırsatı kollayan bu mezhebin eline, yeni kurduğu

<sup>63</sup> Dalkıran, S. *a.g.m.* s.64

<sup>64</sup> Çelenk, M. *a.g.t.* s. 60

<sup>65</sup> Dalkıran, S. *a.g.m.* s.64

<sup>66</sup> Fatimî Devleti hüküm sürerken 1094 yılında ölen imam-sultan yerine kimin geçeceği hususunda çıkan tartışma sonucu, halef oğul Nizar yerine el-Mustali tahta geçmiş ve yeni imam da o olmuştur. Nizar isyan ettiyse de yenilmiş ve 1096'de öldürülmüştür. Bu imamet tartışmasıyla birlikte de İsmaililikte bir ayrışma doğmuş, bir kısım İsmailî Nizar'ın imametini savunmuş ve el-Mustali'nin imametini reddetmiş, Nizarî kolunun oluşmasına sebebiyet vermiştir. <http://tr.wikipedia.org/wiki/Nizarilik>

<sup>67</sup> Ocak, A: Y. (2011) s. 350

devletini teslim etmemek için” doğrudan doğruya İsmaili<sup>68</sup> propaganda yaptırmamıştır. Belkide bu sepeple, Nizari İsmailileri’ne savaş açmış ve onları “bellerini doğrultamaz hale” getirmiştir.<sup>69</sup>

Söz konusu propagandanın, İsmaili inançlarla benzerlik gösteren yönleri üzerinde duracak olursak, devletin resmi mezhebi İmamiyye’nin tanımadığı “dai”lik sistemi, hulul ve tenasüh inançları, bununla bağlantılı olarak Şah İsmail’in kendisinin Hz. Ali’nin hatta Tanrı’nın, reenkarnasyonu olarak tanıtması, esasında “Allah” anlamına gelen Şah unvanını kullanması, Namaz, Ramazan Orucu ve Hac gibi ibadetlerin batını anlamlar yüklenerek tevil edilmesi gibi inanışlardan bahsedilebilir. Nitekim bu sayılanlar İmamiyye tarafından kabul edilen inanışlar değildir.<sup>70</sup>

Şah İsmail’in iktidarına dayanak yaptığı esasların, heterodoks anlayışlarına delalet ettiğini ifade edebiliriz. Bu esaslar:

1. Zıllullah teriminde ifadesini bulan, eski Fars krallık anlayışı.
2. Safevi Tarikatı’nın başı olarak, Kızılbaşlar’ın mutlak itaati.
3. Nesebini 7. İmam’a dayandırarak, gaib imamın temsilcisi olduğu iddiası.

Şah İsmail, Tebriz’e gelince, büyük çoğunluğu Sünni olan halkı Şiiliğe zorlamış, meşhur Sünnilere ait kabirleri açtırmış, kemiklerini yaktırmış, ilk üç halife ve Muaviye’ye lanet edilmesini emretmiş, lanet etmeyenlerin öldürülmesini emretmiştir. Bunlarla kalmayan Şah İsmail, ezandaki şehadet kelimesini “Eşhedu enne Aliyyen Veliyyullah” şeklide değiştirmiş, “hayyealessalah” ifadesine de “hayealel hayri’l amel” ifadesini ekletmiştir.<sup>71</sup>

#### 4. Şah İsmail’in İran’ı zorla Şiileştirme faaliyetleri

<sup>68</sup> Nizari İsmaililiğiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Ay, Z.(2005) *Alamut sonrası nizari ismaililiği ve tasavvuf*, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,

<sup>69</sup> Ocak, A. Y. (2011) s. 351

<sup>70</sup> Ocak, A. Y. (2011) s. 351 vd.

<sup>71</sup> Dalkıran, S. *a.g.m.* s.65

Moğolların İran hâkimiyeti döneminde, Şii inançlara mensup olanlar bir rahatlama yaşamışlardır. Zira Moğolların tahribatları, Sünniler üzerinde olumsuz etki oluşturmuştur. İran'ın Safevilerden önce, genel anlamda Sünni olduğunu daha önce ifade etmiştik. Şah İsmail'in de bunu bildiği, danışmanları ile geçen konuşmalardan anlaşılmaktadır.<sup>72</sup>

Şah İsmail, devletin resmi mezhebini ilan etme konusunu Kızılbaz danışmanlarına açınca, danışmanlar “Tebriz’de iki üç yüz bin insan yaşıyor. Hz. İmam Ali döneminden beri, kimse böyle bir hutbe okumamıştır. Tebriz halkının, Şii bir hükümdar istemiyoruz şeklinde itiraz etmesinden korkarız. Halk isyan edebilir, bu hususta biraz daha düşünmek ve tedbirli hareket etmek gerekir” şeklinde endişelerini belirttiler. Bunun üzerine Şah İsmail, “Allah ve Hz. Ali bizimlidir. Hiç kimseden korkumuz yok ve halk buna itiraz edecek olursa, Allah’a yeminler olsun ki, kılıcımı çeker hiç kimseyi canlı komam. Cuma günü, mescide kendim gideceğim ve İsnâaşeriyye adına hutbe okuyacağım” dediği rivayet edilir.<sup>73</sup>

Şah İsmail'in, Şiiliği yerleştirme konusundaki bu kararlılığıyla ilgili olarak sorulabilecek Neden? sorusunun cevabı belki de şu satırlarda gizlidir: “Bu devrin başlangıcında, Hacı Nasıruddin Tusi'nin dini-siyasi pozisyonu, Bağdat'a yürümeden önce Hülagu'nun kalelerini yok ettiği Hasan Sabbah'ın takipçileri İsmaililerin durumu, Allame Hasan b. Yusuf b. Mutahhar Hilli'nin, İlhanlı Olcayto Muhammed Hudabende zamanında, Oniki İmam Şiiliğinin ilkelerini yerleştirme çalışmaları, Muhammed b. Mekki el-Amili'nin (Şehid-i Evvel), Horasan Serbedariler sülalesiyle ilişkisi, 8. Hicri asrın sonuyla 9. asrın başında yaşamış olan, Oniki İmamcı Şii alim Ahmed b. Fehd Hilli'nin tasavvufla alakası, ayrıca Güney Irak'ta Muhammed b. Felah'ın Muşaşailer Devleti, Muhammed b. Nurbahş'ın Horasan ve Maverâünnehir'deki aşırıcı hareketleri unutulmamalıdır.”<sup>74</sup> Bir diğer yorum da, Şah İsmail'in, yeni kurduğu devletini, güçlü Sünni komşusu Osmanlıdan farklı kılacak bir ideolojiyle destekleme arzusundan bahisle, yukarıdaki soruya cevap aramaktadır.<sup>75</sup>

<sup>72</sup> Çelenk, M. *a.g.t.* s.114

<sup>73</sup> Çelenk, M. *a.g.t.* s. 121

<sup>74</sup> Kaplan, D. *a.g.m.* s. 13-14

<sup>75</sup> Savory, R. M. *Safawids*, EI2, VIII'den aktaran Doğan Kaplan, *a.g.m.* s.14

İran'ın Şiileştirilmesi ile ilgili bir görüşe göre, İran doğal ve kolaylıkla Şiiliğin etkin olduğu bir coğrafya haline gelmiştir. Bu görüşü savunanların temel dayanağı, tasavvuf ve tasavvufun geçişi kolaylaştıran tabiatıdır. Moğol istilasını takip eden süreç, Şiilik ve sufiliği çeşitli düzlemlerde bir araya getirmiştir. Sufilikle, Şii bilgisi ve dindarlığının resmi kurumları arasında, bir yakınlaştırma eğilimi ve çabası olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>76</sup> Yine aynı görüşü savunanlar, Moğollarla Safeviler arasındaki dönemde, Necmüddin Kübra, Sadreddin Konevi gibi mutasavvıfların etkisiyle, İran'da tasavvufun etkinliğinin arttığını, bunun da Şiiliğe geçişte köprü olduğu ifade etmektedirler. Fakat bu görüşe karşı çıkanlara göre mevzubahis dönemde, Şii ulemanın tasavvufa bakışı oldukça menfidir. Buna karşın Moğollarla birlikte ve sonrasındaki dönemde tasavvuf, Şia üzerinde tesirli olmuştur. Dolayısıyla tasavvufun, Sünnilikten Şiiliğe geçişte köprü vazifesi gördüğüne ilişkin hüküm sınırlı manada ele alınmalıdır ve İran'ın Şiileşmesinde, Şiiliğe meyyal tarikatların rolü fazla abartılmamalıdır. Yine bu görüş, zorla Şiileştirme faaliyetlerinin gizlenmesine matuf bir bakış olarak eleştirilmiştir.<sup>77</sup> Zira Safeviler, resmi olarak kabul ettikleri inançları desteklemek için, diğer eğilimleri bastıracak bir şiddet dalgası başlattılar. Bununla beraber, kendilerinin de mensup oldukları ve devletlerini üzerine bina ettikleri mesihi ve aşırı Şii inançları bastırmakla da uğraştılar. Safevi Şahları, dini heyecanları kendilerinin aleyhine dönebilecek bu zümreleri gözden çıkarmakta hızlı davrandılar. Şah İsmail ve Şah Tahmasb, kendilerini mehdi ilan eden aşırıları idam ettirdiler.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> Nasr, S. H. (2002) *Tasavvufi makaleler*, (Sadık Kılıç, Çev.) İnsan Yayınları, s. 128 “ Moğol İstilasından sonra, Şiilik ve sufilik, pek çok şekillerde yeniden birleştiler. Güçleri Moğollar tarafından kırılmış olan İsmaililer, yeraltına çekildiler ve çok sonraları, sufi tarikatların içinde veya önceden var olanların yeni kolları olarak tekrar ortaya çıktılar. İsnâaşeriyye Şiiliğinde de, 13. Yüzyıldan 16. Yüzyıla kadar sufilik resmi Şii çevrelerde gelişmeye başladı. Bu dönem esnasında, ilk defa olmak üzere, Şii ulema ve hukukçular, sufi, arif ve müteellih gibi unvanlar aldılar ve onlardan bazıları, eserlerinin pek çok sayfasını sufi öğretilere ayırdılar. 13. Yüzyılda Kemaluddin Meysem el-Bahrani, Nehcu'l-Belağa üzerine, içindeki irfani mistik unsurlar olan bir şerh yazmıştır. Şii ulemasından meşhur bir ailenin üyesi olan ve bizzat kendisi de büyük bir Şii âlim olan Radiyuddin Ali İbn Ta'us, sufi özel anlamlarıyla birlikte bazı dualar yazmıştır. Şiiliğin İran'da yayılmasında önemli bir rol oynamış olan Allame el-Hilli, irfani nitelikli pek çok eserin müellifidir. Hilli'den az sonra, çağının en meşhur Şii kelamcılarında Seyyid Haydar Amuli de bir sufiydi ve İbn Arabi ekolüne bağlıydı. Camiu'l-Esrar adlı eseri irfani Şiiliğin bir zirvesi olup burada Şiilikle sufilik arasında metafizik münasebet, tamamıyla başka bir eserdekenden, muhtemelen daha fazla incelenmiştir. İşte bu Amuli, gerçek bir sufünün bir Şii, her Şii'nin de bir sufi olduğuna inanmaktaydı.” Nasr, S.H. *aynı yer*.

<sup>77</sup> Uyar, M. *a.g.m.* sayı 7-8

<sup>78</sup> Lapidus, İ.(2002) **İslam toplumları tarihi**, (Yasin Aktay, Çev.) İletişim Yayınları, s.407-408

İran'ın Şiileştirilmesi sürecinde, İran'da yeterince âlim yoktu. İnancın kılıç zoruyla benimsetilmesi bir yere kadar etkili olacaktır fakat kalıcılık sağlamak için muhakkak bir tedrisat gerekmektedir. Şiilik resmi mezhep ilan edildikten sonra, tedrisat amaçlı kullanılacak bir tek İbnü'l-Mutahhar el-Hilli'ye ait olan Kavaidü'l-Ahkâm eseri bulunabilmiştir.<sup>79</sup> Safeviler, bu boşluğu doldurmak için İran dışından birçok Şii âlimi buraya davet etmiştir. Düşüncelerini, siyasi bir destekle ifade etme olanağı birçok âlime çekici gelmiş ve Bâtini düşüncelerin yaygın ve etkili olduğu Cebel-i Amil<sup>80</sup> bölgesinden çok sayıda âlim, İran'a göç etmiştir. Bu durum, hem Şii inancın düşünsel ve ilmi altyapısını güçlendirmiş hem de devlete meşruiyet kazandırmıştır.<sup>81</sup>

Safevilerin kurulmasında önemli rol oynayan Kızılbaş zümrelerin inançları ile İmamiyye Şiası'nın örtüşmesi söz konusu değildir.<sup>82</sup> Her ne kadar Ehl-i Beyt ve Oniki İmam'a bağlılık konusunda bir birlik söz konusuysa da, İmamlara ulûhiyet izafe etmede ayrılık vardır. Zira bu tarz bir inanış daha çok, Sebeiyye,<sup>83</sup> Beyaniyye,<sup>84</sup> Hattabiyye,<sup>85</sup> Kamiliyye,<sup>86</sup> Cenahiyye,<sup>87</sup> Harbiyye<sup>88</sup> gibi Gulat fırkalarda ve İsmailiyye de mevcuttur.<sup>89</sup>

<sup>79</sup> Çelenk, M. *a.g.t.* s. 125

<sup>80</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. MUSTAFA ÖZ, "CEBELİÂMİL", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cebeliamil> (03.06.2021).

<sup>81</sup> Dalkıran, S. *a.g.m.* s. 74 vd.

<sup>82</sup> Ekinci, M. *a.g.e.* s. 178 vd.

<sup>83</sup> Abdullah İbn Sebe'ye uyanlara verilen isimdir. İbn Sebe Hz. Ali'nin peygamber olduğunu iddia etmiş, daha sonra o'nun bir ilah olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir. Bu haber Hz. Ali'ye ulaşınca Onlardan bir takımının iki çukurda yakılmasını emretmiştir. İbn Sebe'yi de Medain taraflarına sürmüştür. Hz. Ali şehid edilince İbn Sebe öldürülenin Hz. Ali olmadığını, insanlara görünenin Şeytan olduğunu, Hz. Ali'nin İsa b. Meryem gibi göğe çıktığını iddia etmiştir. el-Bağdadi, A.(1991) *Mezhepler arasındaki farklar*, (Ethem Ruhi Fırlalı, Çev.) Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 177

<sup>84</sup> Beyan b. Sem'an et-Temimi'ye uyanlara verilen isimdir. Onun yolundan gidenler Beyan'a peygamberlik isnad etmişler ve Hz. Muhammed'in şeriatının bazı kısımlarını kaldırdığını iddia etmişlerdir. Beyan'ın fikirleri Irak Valisi Halid b. Abdillan el-Kasriyy'e bildirildi O'da onu yakalatarak idam ettirdi. el-Bağdadi, A. *a.g.e.* s.180-181

<sup>85</sup> Ebu'l-Hattab el-Esedi'nin takipçilerine denir. Bu fırka İmamları ilah olarak görmüştür. El-Mansur devrinde Kufe valisine isyan edince daha önce çadır kurduğu ve insanları Cafer'e tapmaya çağırdığı Kufe çöplüğünde idam edildi. el-Bağdadi, A. *a.g.e.* s.191

<sup>86</sup> Rafıza'da Ebu Kamil adında birinin takipçilerine verilen isimdir. Ebu Kamil Hz. Ali'ye biat etmedikleri için sahabenin küfre girdiğini ileri sürmüştür. Hz. Ali'de onlarla savaşmadığı için kafir olmuştur. el-Bağdadi, A. *a.g.e.* s.41

<sup>87</sup> Abdullah b. Muaviye b. Abdillan b. Cafer b. Ebi Talib'in takipçilerine denir. Diğer gulat fırkalar gibi Hz. Ali'ye uluhiyet atfetmişlerdir. Cennet ve cehennemi inkar etmiş, İslamın haram kıldığı bir çok şeyi helal kabul etmişlerdir. Ebu Müslim el-Horasani tarafından gönderilen ordu firkanın liderini öldürmüştür. Fakat bağlıları öldüğüne inanmamışlardır. el-Bağdadi, A. *a.g.e.* s.189-190



Mezkûr Kızılbaş zümrelerde, eski Türk inançlarının devam ettiği bu zümrelerin, mesiyanic eğilimler taşıdığı Ahmet Yaşar Ocak tarafından ortaya konulmuştur<sup>90</sup>

Suriye Türkmenleri arasında İsmaili inançlar XII. Yy'dan itibaren vardı ve bu bölgelerde çok sayıda İsmaili kale mevcuttu. Aslında Şii karakter taşıyan olaylarda ,nübüvvet ve mehdilik iddiası sıklıkla görülmektedir.<sup>91</sup> Özellikle mehdilik ve ulûhiyet iddiası, Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'a izafe edilmiştir. Şah İsmail de de en azından Çaldıran Savaşı'na kadar ki dönem de görülmektedir. Şah İsmail'in bazı şiirlerinde bu anlayışa rastlamak mümkündür. Örneğin;

“Allah Allah deyin gaziler

Gaziler din-i şah menem

Karşu gelun, secde kılun

Gaziler din-i şah menem

Murtaza Ali zatluyum”

“ Ben Tanrının gözüyüm! Ey yolunu şaşırılmış kör adam! Şimdi Doğuya (Tanrıya) bak. Ben onların konuştuğu şeylerin mutlak failiyim. Güneş ve Ay benim avucumun içindedir. Kesin olarak bil! Benim varlığım Tanrının evidir. Ağaçlar, sabah-akşam benim önümde secdeye kapanmaya mecburdur”<sup>92</sup>

### 5. Safevilerin Şiilik Anlayışına Yöneltilen Bazı Eleştiriler

Safevilerin Şiilik anlayışına “içeriden” bir ses olarak eleştiri getiren İranlı Sosyolog Şeriati'yi zikretmek gerekmektedir. Şeriati iki sosyolojik kavram üzerinden olaya yaklaşmaktadır. Bu kavramlar movement ( hareket) ve instution ( kurum) kavramlarıdır ve Şeriati'ye göre Sünnilik, kurum İslamı, Şiilik ise, hareket İslamıdır. Fakat Şiilik, Safevilerden sonra kurum Şia'sına dönüşmüştür.<sup>93</sup> Şeriati'ye göre,

<sup>88</sup> Abdullah b. Amr b. Harb el\_Kindi'ye tabi olanlardır. Bunlar da hulul inancını benimsemişlerdir. el-Bağdadi, A. a.g.e. s. 186

<sup>89</sup> Dalkıran, S. a.g.m. s.76

<sup>90</sup> Ocak, A. Y. (2000) *Babailer isyanı*, Dergâh Yayınları, IV-V bölümler.

<sup>91</sup> Dalkıran, S. a.g.m. s. 79 vd.

<sup>92</sup> Dalkıran, S. a.g.m. s.83-84

<sup>93</sup> Şeriati, A. (2011) *Ali şiası safevi şiası*, Fecr Yayınları, s. 35 vd.

Safevi uygulamaları, İran'daki Şii mirası büyük ölçüde zaafa uğratmıştır. Safevi monarşisi tarafından oluşturulan kurum Şia'sı, kendisini Sünnilere karşı şiddet kullanarak göstermiş ve Şii düşüncesinin özünü tahrif etmiştir. Safeviler "çarpıtılmış bir Şii anlayışını" din adamları vasıtasıyla, İran'da yerleştirilmiş, kentli ve köylü halk yığınları, zorla ya da rızalarıyla Şiileştirilmiş, atanan din adamları ve idareciler eliyle, toplum ve devlet üzerinde büyük bir kontrol mekanizması oluşturulmuştur. Kitleler, bu yeni yapıya uygun bir program ve propagandayla gerçek Şiilik gündeminin dışına itilmişlerdir.<sup>94</sup> Şeriatî Ali Şiası'na Şehadeti temsil eden "Al Şia", Safevi Şiası'na matemi temsil eden "Kara Şia" demektir.<sup>95</sup>

Ehl-i Sünnet ve Şia arasındaki ihtilaf noktaları siyasi iken, zamanla bir takım sosyal ve ekonomik nedenlerle, Şii inanca monte edilen halkların eski inançları bu ayrılığı itikadi bir boyuta taşımıştır. Şiiilerin bir kısmı artık Hz. Peygamberden sonra Hilafet Hz. Ali'nin hakkıydı düşüncesinden çok daha öte, Hz. Ali'ye ulûhiyet izafe edecek kadar ileri gitmişlerdir.

Şeriatî, Safevilerle çağdaş Allame Meclisi'nin Bihar-ul Envar ve Ayetullah Kazımeyni'nin Cevahir-ul Velaye eserlerinden alıntılarla, Safevilerin üç yüz yıllık dönemdeki değişimlerini ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Ayrıca ifade edilenlerin günümüz de de gündemde olduğunu ileri sürmektedir.<sup>96</sup>

Şeriatî, Cevahir-ul Velaye'de Gadir Hum hadisinin şöyle yorumlandığını aktarmaktadır:" Şunu söylemekten başka çıkar yol yoktur. Başlangıçta kendi velayet ve saltanatını âlem üzerine kurmuş sonra ilahi emirlerle Ali (a.s.)'nin mallar ve

<sup>94</sup> Şeriatî, A. a.g.e. s. 197 "Safevi Şiası gelmiş, temellerini Ali Şiası üzerine kurmuştur. Ali Şiası'nın düşünsel ve zihinsel kalıplarını alıp içlerini boşaltarak Safevi Şiası'nın ruh, düşünce, inanç ve duygu temellerini yavaş, gizli ustaca ve bağlı uzman âlimlerin yardımıyla halkın anlayamayacağı şekilde bu kalıpların içine yerleştirmiştir. Halk, mezhebin değiştiğini, Allah'ın, kitabın, Peygamber'in, imamın, dini kişiliklerin, tarihin ve her şeyin değiştiğini anlamadı. Kimse anlamadı; çokları hala da anlamamıştır. Dış yerinde kaldı, ama iç bütünüyle başka bir şey oldu. Keşke resmen başka bir fırkanın, yeni bir din ya da mezhebin geldiğini söyleselerdi. Ama bu onlar için uygun değildi. Bu yüzden, İslami Ali Şia'sına ait bütün asılları, ayrıntıları, tarihi, büyük kişilikleri, özel adları ve tüm terimleri korudular. Hem de cilalayıp parlattılar. Ne var ki bu kapların içini Şia karşıtı, uyutucu, zehirli bir maddeyle doldurdular. Adı Şia'ydı, ama "Sufi Safevi" Şia'sıydı. Bu yüzden halkın dini duygusu bunu farkında olmadı: genel vicdan yaralanmadı. Sonuçta, onun karşısında bir direnişin ortaya çıkmaması bir yana bu Şia, bu zahiri ve teşrifatçı süsleme ve parlatmalar, sloganların büyütülmesi, dış görünüşler, törenler ve yükümlülük içermeyen söze dayalı sevgi, buğz, bağlılık ve uzaklaşmalar nedeniyle ve şiirsel, soyut ve anlamsız lanetler, nefretler, övgüler, menkıbeler yoluyla Şii kitleyi ardından sürükledi"

<sup>95</sup> Şeriatî, A. a.g.e. s. 11 vd.

<sup>96</sup> Şeriatî, A. a.g.e. s.35

nefisler üzerindeki hükümetini bildirmiştir. “ Sizin veliniz ancak Allah ve .... ( Maide-55) ayetinin nassıyla ise, varlıkların tümü üzerinde Allah’ın sahip olduğu ve bu hadisin hükmüyle aynı velayete Ali ( a.s.)’nin de sahip bulunduğu hülasa edilmektedir ki biz bunu saltanat üzerine saltanat diye beyan ettik.” Bu alıntıdan yola çıkarak Hz. Ali’yi, Allah’ın sahip olduğu velayete ortak ettiklerini tespit etmek yanlış olmasa gerektir. Şeriati; Safevi velayetçilerinden biri olarak zikrettiği kişinin, “Allah insanlara sordu: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Muhammed Nebiniz, müminlerin emiri Ali veliniz değil mi? -Dediler: Evet!” dediğini ifade ediyor. Ayetin orijinalinde “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” kısmından sonrası yoktur ki burada Kur’an’ın, geri kalanını yazmadığı anlamı çıkmaktadır. Dolayısıyla Kur’an’ın korunmuşluğu da ortadan kalkmaktadır. İmamlara da vahyolunduğu rivayet edilmektedir. Şöyle ki imam, vahiy meleğini görmez ama sesini duyar. Resul ve imamlardan her biri yaratılış ve görünüş bakımından eşit olmalıdır. İmamlar sünnetli doğmuşlardır. Arınmış olduklarından Peygamber ve İmamların gölgesi yoktur. Önden ve arkadan aynı görünürler. Gözü uyur, kalbi uyanıktır. İhtilam olmazlar. <sup>97</sup> Yine Cevahir-ul Velayeden “ biz insan kalıbına gizlenmiş Allah sırlarıyız. Bizi rububiyet sarayından indirip beşer saflarına koydular” ifadeleri, imamların nasıl aşırı derecede yüceltildiklerinin bir kanıtıdır.<sup>98</sup>

Ali Şeriati, bu benzeri birçok örnek vererek Safeviler’in Şiilik anlayışının eleştirisini yapmaktadır. Ayrıca, bir takım anma ve tören biçimlerinin de Hristiyanlıktan alınma olduğunu, hatta bunun için Avrupa’ya adam gönderildiğini anlatmaktadır.<sup>99</sup>

Safevilerin anlayış ve uygulamalarına yöneltilen bir diğer eleştiri de, Safevilerin ve siyaset sahnesine çıkan Şii hanedanların, Şia’nın devrimci doğasının içeri boşalttığını ve gözetilen politikalar sonucu, Şiiliğin güçlü bir devlet ideolojisine dönüştüğünü, ama bu arada kendisine ait doktriner çerçeveyi yitirdiğini ileri sürmektedir. Şiilik, hükümran tiranların devlet dinine dönüştüğü için, kendi benliğini unutmıştır. Bu devletlerin yapısına entegre olmuş bir Şiilik, adeta kendisine karşı bir

<sup>97</sup> Ali Şeriati, a.g.e, s.36

<sup>98</sup> Ali Şeriati, a.g.e, s.36

<sup>99</sup> Ali Şeriati, a.g.e, s.36 vd.

antiteze ve çelişkiler yumağına dönüşmüştür. Politik olarak muvaffak olduğunda, metafizik olarak kaybetmiş, maddi zaferi moral yıkımı getirmiştir.<sup>100</sup>

## SONUÇ

Başlangıçta Sünni bir karaktere sahip Safeviyye tarikatına, Osmanlılar, Akkoyunlular ve Karakoyunlular Devletleri tarafından önem verilmiş, şeyhlerine iltifat edilmiş ve hediyeler gönderilmiştir. Safeviyye tarikatı Hoca Ali'nin Şeyhliği döneminde Şii temayüller göstermiş olmakla beraber esasında Şeyh Cüneyd'le beraber Şiileşme temayülü daha belirgin hale gelmiş, aynı zamanda bu dönemde siyasi bir takım amaçlar güdülmüş bu amaçlara matuf faaliyetler belirginleşmiştir. Şeyh Cüneyd'in Şeyhlikten Şahlığa geçme arzusu iyice belirginleştiğinde, dönemin siyasi koşulları ve Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'la olan akrabalığı Şeyh Cüneyd'in propaganda ve siyasi faaliyetlerini kolaylaştırmıştır. Dönemin sosyal ve inanç yapısı incelendiğinde görülmektedir ki, devletleşme sürecinde Safeviler'in kendilerine dayanak yaptıkları Türkmen kitlelerinin üzerinde etkili olabilecek bir propagandaya giriştikleri bu propaganda da, heterodoks bir İslam anlayışına sahip mezkûr kitlelerin önem verdikleri unsurların öne çıkarıldığı sonucuna varmak mümkündür. Tarikatın propagandaları sonucunda, Anadolu'da hoşnutsuz kitleler elde edilmiş ve kendi taraflarına çekilmiştir. Osmanlı-Akkoyunlu ve Akkoyunlu-Karakoyunlu Devletlerinin birbirleriyle mücadeleleri sonucunda, özellikle Akkoyunlu ve Karakoyunlu Devletleri zayıflamış, Şah İsmail için bir devlet kurma imkanı doğmuştur. Öteden beri önemli bir taraftar kitlesine sahip tarikat, siyasi bir organizasyon olarak teşekkül etmiş ve tarikatın kurucusu Safiyüddin'in adından mühlhem Safevi Devleti olarak adlandırılmıştır. Hz. Osman ve Hz. Ali Dönemlerinde meydana gelen olaylar sonucunda, siyasi bir mezhep olarak ortaya çıkan Şia( taraftar) ile birçok açıdan farklı olan, temelinde Eski İran inanışlarının ve Orta Asya kaynaklı heterodoks inançların kaynaklık ettiği bir "Şiilik" Şah İsmail tarafından ortaya konulmuş ve devlet politikası haline getirilmiştir. Bu politika sonucunda esasında çoğunlukla Sünni olan bu coğrafya, uygulanan baskı ve sindirme faaliyetleriyle Şiileştirilmiştir. Böylece İran coğrafyası, tarihi süreçte Şiilikle anılır

<sup>100</sup> Dabashi, H. *The end of islamic ideology-iran*, [www.dr.soroush.com](http://www.dr.soroush.com)'dan aktaran: Çelenk, M. a.g.t. s.153

hale gelmiştir. Safevi Devleti, Anadolu'nun hâkimiyeti için Osmanlı Devleti ile uzun süren mücadelelere girişmiştir.

## KAYNAKÇA

Abdulkahir El-Bağdadi, Mezhepler arasındaki farklar, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Tdv Yayınları, Ankara, 1991

Abdullah Ekinci, Ortadoğu'da Marjinal Bir Hareket: Karmatiler, Odak Yayıncılık, Ankara 2005

Abdüllatif Kazvini, Lübbü't-Tevarih ( Safevi Tarihi, Çeviren: Hamidreza Mohemmesnejad, Birleşik Yayınevi, Ankara Eylül 2011)

Ahmet Yaşar Ocak, Babailer İsyanı, Dergâh Yayınları. İstanbul 2000

Ahmet Yaşar Ocak, Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri, Kitap Yayınevi, İstanbul-2011

Ahmet Yaşar Ocak, Türkler, Türkiye ve İslam, İletişim Yayınları, İstanbul 2000

Ali Şeriatî, Ali Şiasî Safevi Şiasî, Fecr Yayınları, Ankara, Eylül 2011

Doğan Kaplan, Şiiliğin İran topraklarında Egemenliği: Safeviler Öncesi Arka Plan ve Safevi Dönemi Şiileştirme Politikaları, Marife-Şia özel sayısı, yıl:8 sayı:3 Konya, 2008

Ebu Mansur Abdulkahir el-Bağdadi, Mezhepler Arasındaki Farklar, Çeviren: Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991

Ethem Cebecioglu, "İBN BEZZÂZ", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-bezzaz> (03.06.2021).

Faruk Sümer, Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara, 1999,

Fazlur RAHMAN, İslam, Selçuk Yayınları, Genişletilmiş 4. Baskı, Ankara 1996

Gıyas Şükürov, Safevilerin Kuruluşu ve I. Şah İsmail Devri, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi

Hamid Dabashi, "The end of İslamic İdeology-Iran", [www.dr.soroush.com](http://www.dr.soroush.com)

Hamidreza Muhammesnejad, *Erdebil Tarikatı ve İlhanlılar: Tasavvuf ve Siyaset İlişkisinde Yeni Dönem*, TAD, C. 34/ S. 57, 2015

Ira Lapidus, İslam Topluları Tarihi, çeviren: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul 2002

J.M, Smith, The History of the sarradar dynasty 1336- 1381 A.D. And its sources, Mouton pres, Paris 1970

Julius Wellhausen, İslamiyet'in İlk Devirlerinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri, , TTK.

M. Mazzaoui, The Origins of Safawids, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1972

Mazlum Uyar, Safeviler öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevi Devletinin Ortaya Çıkışı, Akademik Araştırmalar, İstanbul, 2001, sayı 7-8

Mehmet Çelenk, 16. Ve 17. Yüzyıllarda Safevi Şiiliği, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, Bursa 2005

Mustafa Ekinci, Erdebil Tekkesinin Kuruluşu ve Anadolu'daki Dini, Siyasi Faaliyetleri, Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aralık 1997,Doktora Tezi, (Basılmış Hali) Anadolu

Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı, Beyan Yayınları, İstanbul 2002

Mustafa Öz, "CEBELİÂMİL", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cebeliamil> (03.06.2021).

Sayın Dalkıran , "İran Safevi Devletinin Kuruluşuna Şii İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 0, sayı. 18, Ara. 2003

Sayın Dalkıran, İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1997

Sebahattin ÇELİK, Abbasiler Döneminde Hurremiye Mezhebi ve Babek İsyanı, Balıkesir.

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Bilimler Dergisi, 2006/15



Serap ŞAH, Safvetü's-Safa'da Saiyüddin-i Erdebili'nin Hayatı, Tasavvufi Görüşleri ve Menkıbeleri, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi,  
Seyyid Hüseyin Nasr, Tasavvufi Makaleler, çeviren: Sadık Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002  
Tufan Gündüz, "SAFEVİLER", TDV İslâm Ansiklopedisi,  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/safeviler#1> (19.10.2021).

Vecih Kevserani, Fakih ve Sultan Osmanlı ve Safevilerde Din-Devlet İlişkisi, Yeni Zamanlar yay., İstanbul, 2006

Walter Hinz, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd, XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi, Çev. Tefvik Bıyıklıoğlu, Ankara 1992  
Yusuf Şevki Yavuz, GULÜV", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/guluv> (07.10.2021).

Zahide Ay, Alamut Sonrası Nizari İsmaililiği (13-15. Yüzyıllar) Ortaçağ İranı'nda ve Anadolu'sunda Şiilik İzlerinin Arka Planı: Önsöz Yayıncılık 2013

*Bu çalışma, Ali Bedir’in “Bir Toplumsal Hafıza Biçimi Olarak Hacc Anlatıları (2021)” adlı Doktora Tez çalışmasından türetilmiştir.*

## HATIRLAMA ve KOLEKTİF HAFIZA

### REMEMBERİNG AND COLLECTİVE MEMORY

Ali BEDİR<sup>1</sup>

Ahmet TABAKOĞLU<sup>2</sup>

**ÖZ:** Sosyal bilim dünyasında son yıllarda yapılan çalışmalarda kendinden çokça bahsettiren ve referans verilen bir kavram olarak kolektif hafızanın tanımı ile birlikte tarihsel süreçte geçirmiş olduğu anlam değişikliklerine değinilen bu makalede hatırlama ediminin hem bireysel anlamda hem de toplumsal anlamda önemi ve yeri tartışılacaktır. Hafızanın toplumsallığı olgusuna dair mekânın hatırlama açısından örnekleri verilerek hafıza ve mekân arasındaki karşılıklı etkileşim düzeyleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Özellikle İslam toplumlarında hac ibadetinin deneyimine ev sahipliği yapan beldelerin bir yandan anlatılar suretiyle bir yandan da mekânsal anlamda değişime neden olan düzenlemeler ile Müslüman bireylerin zihin dünyalarında nasıl yer aldığı araştırılacaktır. Böylelikle topluma mal olmuş, toplumsal bellekte kurucu işleve sahip hadiselerin onu deneyimleyenlerce mekân üzerinden temsili sorunu üzerinde durularak geçmişin yeniden inşası ve ikamesinin imkânları araştırılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hafıza, Toplumsal bellek, Mekân, Hac, Hac anlatıları

**ABSTRACT:** The importance and place of recall in both individual and social terms will be discussed in this article, which has mentioned the meaning of collective memory as a concept that referred to itself and referred as a reference in the studies done in recent years in the social science world, as well as in the historical process. In the recent studies in the social science, collective memory has been one of the widely mentioned and referred concepts. This article discusses the definition of collective memory and the historical process it undergone as well as the importance and place of the recall in both individual and social terms. By giving examples of the space regarding the sociality of memory in terms of recall, the levels of interaction between memory and space will be tried to be revealed. The levels of interaction between memory and space are revealed by the examples of space regarding the sociality of memory in terms of recall. Especially in Islamic societies, the places that host the experience of pilgrimage worship will be explored, through narratives on the one hand, and arrangements that cause spatial change in the Muslim world. This study investigates particularly how the places hosting the experience of pilgrimage worship is imprinted in the mind of the Muslims by utilizing from narratives and regulations caused to spatial change in the Muslim societies. In this way, the possibility of reconstruction and substitution of the past is explored by focusing on the problem of representing the events that cost to society and have founder effect in social memory over space by those who have not experienced it.

**Keywords:** Memory, Social memory, Space, Pilgrimage, Pilgrimage narratives

<sup>1</sup> Dr. Araştırma Görevlisi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Antropoloji Bölümü  
[bedir.ali@gmail.com](mailto:bedir.ali@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0003-4508-0676>

<sup>2</sup> Prof. Dr. , Marmara Üniversitesi, Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü,  
Ortadoğu Sosyolojisi ve Antropolojisi Anabilim Dalı, [atabakoglu@marmara.edu.tr](mailto:atabakoglu@marmara.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0002-4630-9631>

## GİRİŞ

Hatırlamanın doğası üzerine konuşmak insanın ne olduğu üzerine konuşmaya oldukça benzemektedir. Toplumsal hafıza kavramı ise çok genel bir ifade olarak fazlasıyla geniş bir çerçeveye işaret etmektedir. Tam da bu genişlik yüzünden neyi içerip, neye işaret ettiği konusu muğlaktır. Toplumsal hafızanın tanımlanmasındaki bu muğlaklık sonucu gündelik yaşantıya dair her olgu toplumsal hafızayla ilinti içerisinde değerlendirilerek onun tanımlanmasını daha da zor hale getirmektedir (Karaarslan, 2019). Soğuk savaş sonrası sosyal bilimlerde kolektif bellek kendisinden çokça söz edilen ama tam olarak neye işaret ettiği konusunda fikir birliğine varılamayan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Adeta kolektif bellek kavramı kendisini kullananlar adedince tanımlamaya sahip bir kavram portresi çizmektedir (Wertch, 2015). Toplumsal bellek kavramının tarihçesine baktığımızda özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında yaşananlar ve Kıta Avrupası özelinde Yahudi Soykırımı toplumsal travmalarını anlamak, anlamlandırmak ve sağıltmak amacıyla popülerleştiğini söylemek yanlış olmaz (Durna, 2015). Emile Durkheim'in (2005) ortaya koyduğu her topluluğun hayatta kalmak amacıyla geçmişiyle alakalı olarak süreklilik duygusuna hayati derecede ihtiyaç duyması olgusundan hareket eden Maurice Halbwachs, bugün içerisine geçmişten neyi getireceğimiz, hatırlayacağımız üzerinde sistematik bir şekilde çalışan ilk sosyal bilimcidir (Shahzad, 2012). İlginç bir şekilde toplumsal bellek kavramı II. Dünya Savaşı sonrasında popülerleşirken Maurice Halbwachs uzun bir dönem görmezden gelinmiştir (Apfelbaum, 2010). Halbuki son çeyrek yüzyılda yapılan (bu çalışma dâhil olmak üzere) kendisine atıf yapmayan toplumsal bellek çalışması yok denecek kadar azdır. Halbwachs (2016), toplumsal belleği üç sacayağı üzerinden değerlendirmektedir: bireysel belleğin temeli olarak sosyal çerçeveler, farklı bellek topluluklarının oluşma nedenleri ve kültürel belleğin aktarımı ve geleneği de içerecek şekilde genişletilmiş okunmasıdır. Halbwachs bellek ile sosyal koşullar arasındaki ilişkiye odaklanırken, belleği bir fizyolojik öge olarak okumaktan öte onu mümkün kılan bir unsur olarak "sosyal çerçeve" olgusuna dikkat çekmektedir (Assmann, 2015). Halbwachs açısından bireysel bir hatırlamanın toplumsal bağlamı olmaksızın gerçekleşmesinin imkânı yoktur. Bu savına dair vermiş olduğu örnek ise bir insanın çocukluğu söz konusu olduğunda hatırladıklarının sosyal çevresi olmaksızın kesinlik arz edemeyecek oluşudur. Zira Halbwachs açısından çocukluğumuza dair hatırladıklarımızın neredeyse hepsi başta anne ve baba olmak üzere aile fertleri ve sonrasında yakınlık dereceleri azalacak şekilde çocuğun etrafındaki topluluğun yardımı ve direktifi ile gerçekleşmektedir (Olick, 2014).

## Hatırlama

Maurice Halbwachs bir rüya analizinden yola çıkarak hafıza olgusunun bireyi aşan şekilde ait olunan guruba göre değişebilen bir geçmişin yeniden üretimi olduğunu iddia etmektedir. Halbwachs'ın üzerinde durduğu iki önemli noktadan ilki hafızanın bireyi aşan toplumsallığı, ikincisi ise geçmişin olduğu sekliyle muhafazasından öte yeniden üretilme imkânıdır. Hafızanın toplumsallığından hareketle Halbwachs hafızanın yeniden imkânını sağlayan işleyişi keşfetmeye çabalar. Bu uzun ve

çetrefilli yolculuk neticesinde vardığı sonuç, her toplumun kendisini oluşturan farklı toplumsal grupların bileşiminden oluştuğu gibi, bireyin de eşzamanlı ve artzamanlı olacak şekilde içerisinde bulunduğu toplumsal grupların farklı belleklerinin kesişim noktalarının benzersiz bir sonucu olarak bireysel özgüllüğe sahip olmasıdır (Hirsch, 2016). Maurice Halbwachs'a (2016) göre, kendimizi çocukluğumuzu nasıl hatırladığımız sorusuna muhatap kıldığımızda, cevabın etrafımızdaki birilerinin onları bize hatırlatması sonucu verileceğidir. Her insan anılarında hatırladığı şeylerin içeriğine/doğasına dair bilgiye toplumsal bir varlık olduğundan dolayı onun belirlenimi sayesinde ulaşabilmektedir. Bu hatırlama olayı ister bireysel olarak insanın kendi isteğiyle gerçekleşmiş olsun isterse de toplumun bir üyesin tarafından sorulan bir soruya cevap bulmak adına olsun, hafızanın sosyal belirlenimi gerçeğini değiştirmemektedir.

Maurice Halbwachs, kolektif belleği sosyal olarak inşa edilen bir olgu şeklinde ele almakta ve bu inşa sürecinde bir milletin ya da topluluğun geçmişle olan ilişkisinin yeniden kurulduğunu ve kurgulandığını ileri sürmektedir. Jan Assmann ise "toplumsal bellek" kavramı hakkında şu tespitlerde bulunur (Assmann, 2015): Toplumsal belleği var eden topluluklarca ortaya koyulan toplumsal bellek, hem bu süreçlerin ürünü olarak var olur hem de bu süreçleri etkiler. Bundan dolayı toplumsal/kolektif bellek kendisini ortaya koyarken sadece somut mekân ve zaman üzerinden değil bizatihi somut bir kimlik olarak da tezahür eder. Assmann (2015) açısından bakıldığında bellek türlerini iletişimsel bellek ve kültürel bellek olarak ikiye ayrılmaktadır. Assmann iletişimsel bellek ile yakın geçmişe dayalı anıları kasteder ve aynı döneme dair yaşanan deneyimlerin paylaşılmasını buna örnek olarak verir. İletişimsel belleğin sınırlarını ise taşıyıcıları ile çizerken bu tür belleğin uzun zamanlı olmayışının altını çizer. Kültürel bellekte ise bu sınırlamalar ortadan kalkmaktadır. Kültürel bellekte iletişimsel belleğe nazaran "kurumlaşmış hatırlama" daha ön plandadır (Halbwachs, 2016, 274). Kültürel bellek geçmişe baktığında belli yönlere yönelirken anıları bağlandıkları sembolik figürlerin üzerinden okuma eğilimindedir. Bu tür bir hatırlamaya örnek olarak da İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışını, çölün aşılmasını ve tüm bu süreci Musa üzerinden okuyan Eski Ahit'i verir. Kültürel bellek bir anlamda hatırlayan tarihtir. Ve bu hatırlama eylemi din ve ritüelle yakından ilişkilidir. Paul Connerton (2014) ise hatırlamanın şahsi ve toplumsal olarak ayrılmasındaki analitikliğe karşı çıkararak asıl önem arz eden hususun sosyal belleği var eden belleğin nasıl oluştuğu ve hatırlamaya dayalı törenler ile nasıl aktarıldığını olduğunun altını çizer. Bu noktada Connerton semavi olsun ya da olmasın dinlere ait ibadetlerin ve seküler törenlerin belirlenen ortak geçmişe dair süreklilik hissiyatını aktardıklarını iddia eder. Connerton'a (2014) göre bu yolla hatırlanan olgu şahsiliikten öte bir kolektifliktir; geçmişe dair olan böylelikle bir aidiyete evrilir.

Maurice Halbwachs'a (2016) göre bellek bireyin sosyalleşme sürecinde meydana gelen, toplumsal bir olgudur. Çünkü insanlar en şahsi tecrübelerinde dahi toplumsal belirlenim altında değer yargılarında bulunarak deneyimlerini kodlarlar. Belleği var eden sosyalleşme sürecinin işleyişine ve yönüne, toplumsal çerçeveler karar vermektedir. Halbwachs tek bir toplumsal bellekten ve aidiyetten

bahsetmez. Zira Halbwachs'a göre ait olunan toplumsal ilişkilerin yoğunluğu ve içeriği belleği belirler. İnsanlar kendi deneyimlerini hafızalarında yer edindikleri hali ile değil toplumsallığa aidiyet içerisinde oldukları grupların ortak hafızaları dolayısıyla hatırlamaktadırlar (İpek, 2018). Halbwachs açısından bir mekâna ya da yaşanmış bir hatıraya dair anı, bireyden bireye değişiklik arz edebilmektedir. Bu iddialarından hareketle Halbwachs belleğin yani geçmişin bugün itibarıyla yeniden inşa edildiği, şekillendirildiği teorisini açıklamak istemektedir. Paul Ricoeur (2012), Halbwachs'sin belleğin toplumsal temelli olduğu yargısına ek olarak, hatırlama eyleminde ferdi yaşantı ve deneyimle birlikte şahsın diğer topluluk üyeleriyle temasları neticesinde elde etmiş olduğu ortaklığın belleği daha ziyade belirlediğini dile getirmektedir. Hafızanın gruplara aidiyetle çeşitlenmesi meselesinde Pierra Nora da Halbwachs ile benzer fikirlerini "Hafıza Mekânları" adlı romanında dile getirmekte ve hafızanın sınırsızlığına ve toplumsallığına referans vermektedir (İpek, 2018).

### **Kolektif Bellek**

Kolektif bellek çalışmalarında geçmişe yönelik romantize ve estetize edilmiş içeriğin kendisi bireyin şahsiliğini bir taraftan dışlayarak mesuliyeti de ferdin üstünden atabildiği bir sonuç ile bizleri karşı karşıya bırakır. Bu noktada geçmiş ile olan ilişkimizin mesuliyet düzeyine odaklanarak yaklaşmak gerekir. Türker'e (2015) göre, geçmişle olan ilişkimizin belirleyeni olarak gündelik hayatta uyguladığımız pratiklerden elde ettiğimiz bilgilerin bizleri ne denli kurguladığına ve yönlendirdiğine bakılmaksızın hafıza ve hatırlama anlaşılabilir. Hafızaya dair belki de en çok eksik malumatların başında yalıtılmış şekilde şahsi olduğu yargısı gelmektedir. Halbuki hatırlama şahsi olmaktan öte toplumsaldır ve şahsi deneyim kadar aktarılma yoluyla oluşur (Yıldız vd., 2018). Burada kanaatimizce birini diğerine indirgeyip "şahsilik yok sadece toplumsallık var" kolaylığına kaçmadan, birbirlerini var eden eşzamanlılığa vurgu yapmak daha doğrudur. Yani hatırlamada şahsi deneyimler kadar toplumsal aktarım da belirleyici ve yönlendirici olabilmektedir.

Neden hatırlamak istiyoruz sorusu başat ve ana belirleyici soru olarak karşımızda durmaktadır. Bu sorunun verilmesi kolay ama idrak edilmesi/sindirilmesi zor cevabı ise, "anlamak için" olmalıdır. Ve insanın dünya üzerindeki varoluş sancılarının başında hatırlayarak idrak edebileceğimiz acılarımızın oluşu gelmektedir. Anlamak üzere hatırlamak isteriz (Öktem, 2018). İyileşebilmek için hatırlıyor, hatırladıkça da iyileşiyoruz. Her bireyin hatırlanacak, anlatılmaya değer, anlatıldıkça da hatırlanacak bir hikâyeye sahip olduğu düşüncesi doğrultusunda tarih-i beşerin büyük harflerinin tahakkümü altında ezilmiş cılız seslerin (misal hem siyahi hem köle hem kuma hem kadın olan Hz. Hacer'in) hikâyesini hatırlayabilmek aynı zamanda onların seslerinin duyurulmasına ve de görünürlüğüne hizmet etmektedir. Görünür olmak ise iyileşmenin ilk adımını teşkil etmektedir.

Cevaplamayı bekleyen başka bir soru ise, hem hatırlanan bir olgunun mekâna ait kılınması için hem de mekâna ait bir olayın hafızada yer edinebilmesi açısından ne kadar zamana ihtiyaç olduğudur (Kıyğı, 2018). Ve çözümüne dair verilecek cevapların çoğulluğu içerisinde sorunun can alıcı noktası



olan hafıza-mekân ilişkisi gözden kaçırılmamalıdır. Kolektif belleğin var olduğu ve korunduğu alan olarak mekânlara baktığımızda karşımıza daha çok birlikteliğin dışavurumu olan mezarlıklar, ibadethaneler, savaş meydanları ve hapishaneler gibi mekânlar çıkmaktadır. Bellek bu mekânlarda hem yaşam bulur hem de geleceğe eklenir (Doğan, 2018). Maurice Halbwachs (2016) kolektif belleği belirli bir toplumsal guruba aidiyet üzerinden tanımlarken birlikteliğin dışavurumu olan mekânın belirleyiciliğine atıfta bulunur. Toplumsal grup kolektif belleklerini bu mekânlar üzerinden anımsayarak var ederler. Pierre Nora ise belleğin ortaya çıkıp, canlılığını uzun yıllar korumasını mümkün kılma açısından mekânları bellek mekânları biçiminde değerlendirerek, topluma mal olmuş şekilde olayların gerçekleştiği alanlar olarak müzeler ve anıtlar, anma törenlerine ev sahipliği yaparak insanlar için anlam ifade eden simgeleri sergilediklerini düşünmektedir (Türkmenoğlu, 2016, s.16-7). Halbwachs kuşaklararası aktarımda belleğin canlı iletişime sahip olmasını öncelerken, Connerton buna ek olarak kolektif aktarımdaki önemleri bakımından anma törenlerinin ve bedene ait pratiklerin altını çizmektedir (Türkmenoğlu, 2016). Zira Connerton'a göre, kolektif bellekte iz bırakmış hatıraların aktarılması için her daim birebir ilişkiler şart değildir.

### Mekân ve Hafıza İlişkisi

Mekân ve hafıza ilişkisine baktığımızda bu iki olgunun birbirlerini etkileyen unsurlar olduğunu fark ederiz. Mekân hafızayı hem olumlu hem de olumsuz anlamda etkileyebilirken tersi bir ilişkiden de söz edilmelidir zira hafıza da mekânı olumlu ya da olumsuz anlamda etkileyebilmektedir. Mekânın kullanıcıları olarak bireylerin hafızaları, ortak yaşama dair deneyimlerinden hareketle bireysel hafızalarını paylaşarak, aktararak kolektif belleği oluştururlar. Bir diğer mesele ise mekânın farklı hafızalar üretebilme potansiyeli ya da imkânıdır. Aynı mekâna dair bir topluluk hüznün, acı, kahır gibi olumsuzluklar hissederken bir başka topluluk cesaret, zafer, mutluluk gibi olumluluk içeren hissiyatlar ya da tabiri caiz ise hatıralar içerisinde olabilmektedir. Mekânın hâtıratları çoğullaştıran bir içeriği olabilir. Özellikle tarihi vakıalarda yaşanan hadisatın üzerinden fazlası ile zaman geçmesi sonrası hatırlanan olaylar aynı kalsalar dahi olaylara can veren hissiyatlarda değişiklik olabileceği ortaya çıkmaktadır. Çünkü insanın mekânla olan ilişkisinde deneyim kadar hafıza da asli bir belirleyendir (Yılmaz, 2019). Özellikle mekâna ait hafızanın şehir hafızası haline dönüşmüş şekli, kolektif hafıza içinde yaşama imkânı bulmasına ve şehrin bizatihi kimliğine ve aidiyet nokta-i nazarından anlaşılmasına neden olabilmektedir (Yılmaz, 2019).

Din temelli buluşmalarda bir araya gelenler arasında topluluğun üyelerinde din bir taraftan kolektif şuur haline gelirken diğer taraftan da fertlerin vicdanlarında teker teker olduğundan daha fazla bir etkiye neden olmaktadır. Dini düşünce bir araya gelenlerin büyüklüğü nispetinde tesirini artırır. Bu bir araya gelişlerin ana unsurları kutsal zaman ve kutsal mekân olgularıdır. Kutsal zaman kavramını içerisinde bulunduğumuz normal anlardan ayıran husus ise tersine döndürülebilirliği ve bulunduğu an itibarıyla de şu an imiş gibi bir algıya sahip kılabilirliği ve o anı tüm anları içine alan bir

başlangıç noktası olarak belirleyebilme imkânıdır (Hervieu-Léger, 2010). Paul Connerton bunu “süregelirliği anmak” yani özel bir olayın yeniden canlandırılması olarak nitelermektedir (aktaran Yel, 2006). Kutsal zaman bu özelliği sayesinde bir dinin müntesiplerince şimdi ve şu anda da deneyimlenebilir olmakta, ilk yaşandığı andaki kutsallığını şu ana da aktarabilmekte, böylelikle bir başkası üzerinden hatıralara bakarken kendiliği üzerinden de başkalarına ayna vazifesi görebilmektedir yani tanıklık üzerinden işleyen bir hatırlama/hafızalaştırma söz konusudur (Yıldız vd., 2018). Bu paylaşılabirliği ve aktarılabilirliği sayesinde kutsal ile olan ilişki düzeyi aynen kutsal zaman ile de gerçekleşmektedir (Hervieu-Léger, 2010). Kutsal mekân kendi hafızası içerisinde hafızanın mekânını da içermekle birlikte bu bağdaşıklık ve çoğulluk ile girift ilişki, yaşanan her olayın bir mekân bağlılığı ile birlikte mekândan bağımsız düşünölemeyişini/hatırlanamayışını zihnimize dayatır. Italo Calvino'nun *Görünmez Kentler* adlı eserinde de belirttiği üzere bir mekânı coğrafi anlamda kapladığı alandan ziyade içeriğinin geçmişle olan ilişki düzeyi anlamlı kılmaktadır zira kutsal mekânın anlattığı hikâyede size aktarıcı olan unsur, mekânın coğrafilığı değil işte bu geçmiş ile sizi iletişime sokan, anı-mekânların sizin hafızanızda yer tutan ve özdeşime zorlayan işlevidir (Kıyığı, 2018). Bu noktada hac içerisinde ibadet şeklinde ortaya konan performansların tamamı mezkûr şartları haizdir: Hacer'in oğluna su arayışına ithafen sa'y, İbrahim (as) ve oğlu İsmail'in (as) şeytanları taşlamasını temsilen Cemerat'ta şeytan taşlamak, Arafat'ta ecdadı evvelimiz olan Adem'e izafeten tövbe etmek ve vakfeye durmak vb.

Hatırlama eylemine baktığımızda sadece dini içerik ve biçim üzerinden yürümediğini de fark ederiz. Bahusus seküler dönem ile paralellik arz eden uluslaşma ve ulus devlet aşamasında vazedilen anma törenleri ve dini içeriklerinden arındırılan geleneksel bayramlar araçsal bir şekilde nasıl cereyan edileceği sıkı sıkıya belirlenmiş bir yapıya büründürölerek hatırlatıcı unsurlar olarak mutad şekilde tekrar edilirler (Türkmenoğlu, 2016). Böylesi bir yapı ile seküler törenler, sadece performe edildikleri an ve mekânlara has olmaktan çıkarak, toplumsal yaşantının içerisine sızarak topluluğu oluşturan fertlerin davranışlarına ve düşünme biçimlerine de sirayet ederler. Gruba ait her üyenin üzerinden grup kimliğinin inşası, ortak bir geçmişe referans vererek ve bu ortaklığın şu anda ve birlikte yeniden deneyimlenmesinden ibarettir. Kolektif kimliğin öğeleri olan gelenekler, semboller, ritüeller ve değerler kendilerine referans olarak kolektif belleği almışlardır. Hatırlama ediminin, ulus-devlet versiyonu olan ve daha çok seküler bir biçim haline gelmiş olan anmalar, bayramlar vb. üzerinden okunabildiği gibi bir toplumsal bellek üzerinden belirli bir ülkenin vatandaşlarına ait olmaktan öte umumileştiren ve bahusus dini referanslar üzerinde işleyen bir yönü de mevcuttur. Bu noktada iki mesele dikkate değerdir. Toplum denilen olgu devlet sınırlamalarına münhasır değildir. Özellikle 15 Temmuz sonrası Türkiye'de yaşamayan Türkiyeli göçmenlerin hissiyat düzeyleri ile Türkiye'de ikamet eden insanların benzerlikleri dikkat çekici düzeydedir. İkinci olarak da benzer kültürel/dini kodlara sahip insanların paylaştıkları toplumsal bellekler de benzerlik arz etmektedir: Nevruz kutlamaları ve her yıl hac ibadeti vesilesi ile müslümanların ortak tecrübe paylaşımları gibi

(Karaarslan , 2019). Hatırlama eylemi geçmişten günümüze bir zaman makinesi gibi işlev görmektedir. Bir yandan düşünceye etki etme gücüne sahip iken diğer yandan da eylemi etkileyebilen geçmişini hatırlama bunları yaparken anılar ile iş görmektedir. Bu anılar kimi zaman bireysel çoğu zaman ise kolektiftir (Yılmaz, 2019). Anılar geçmişte yaşananların kopyası değildir. Onlar daha ziyade o olayları deneyimleyenlerin (bu deneyimleme kimi zaman fiziki olarak kimi zaman da şu anda onu hatırlayanlar şeklinde olmaktadır) onları nasıl anlamlandırdıklarıdır. Zira olayların nasıl deneyimlediklerinden ziyade nasıl hatırlandığı daha önemli olabilmektedir (Schacter , 2010).

Toplumsal hafıza kavramı çift yönlü bir işleve sahiptir. Bir yandan geçmişini hatırlama tutma, hatırlama işlevi söz konusu iken diğer yanda birinci olarak hatırlanacak olgunun neliğini ve nasıllığını belirlerken ikinci olarak da neyin nasıl unutulacağını, gözardı edileceğini belirlemektedir. Maurice Halbwachs, geçmişin bizatihi aynen tekrarının yaşanmayıp onu yeniden inşa edildiğinden bahsederken bunu anlatmak istemektedir. Zira Halbwachs'a göre toplumlar yaşanmışlıklarını şu an içerisinde sanki yaşanmış gibi kılan unsur, hatıralarını içine yerleştirecekleri çerçevenin hatıraları yeniden inşa edebilme yetisine sahip olmasıdır (aktaran Yılmaz, 2019). Anthony Giddens belleğin geçmişi şimdiye, bu ana çağırmasından bahseder. Halbuki tam anlamıyla gerçekleşen hatırlama eyleminin mekanla birlikteliğidir yani hatırlama edimi mekânsallaştırılmaktadır (Assmann, 2015). Paul Connerton ise toplumların geçmişi üç bellek türü üzerinden yani, "kişisel bellek", "bilişsel bellek" ve "alışkanlık belleği" üzerinden hatırladığını iddia eder. Connerton'a (2014) göre yaşamış olduğumuz geçmişini, hatıralarımızı içeren sözcük ve imgeler aracılığıyla kendimize canlandırarak koruruz. Yani yinelenen anma törenleri ve sanatsal temsiller aracılığıyla geçmiş bellek destekleyici araçlar kazanarak bellek onarılmakta ve yeniden bugün içerisinde düzenlenerek sahnelenmektedir (Yılmaz, 2019). Böylelikle hafıza denilen olgu salt yaşadıklarını kaydetmekten öte an içerisinde gerçekleşen anlatı, görüntü ve çeşitli şekiller ile aktarılan bilgileri de toplayan bir depoya dönüşür (Yılmaz, 2019). Geçmişini hatırlayabilme yaşanan an olarak şimdiyi, bir başka açıdan değerlendirerek genişletme imkânı sağlar.

Özyürek'e (2012) göre, geçmiş ile ilişkimizi düzenleyen bir unsur olarak toplumsal bellek bir yandan yeni hatıralar inşa ederken bazı hatıraları ya tamamen silmekte, görmezden gelmekte ya da revize etmektedir. Bu özelliği itibarıyla süreç içerisinde bellek edilgen bir unsur olmaktan ziyade etkin bir faile dönüşmektedir. Anılar bellekte sadece depolanmamakta, aynı zamanda anlam kurucu işlevlere de sahip olgular olarak hizmet görmektedirler (Tuğal, 2012). Bellek ile kimlik arasında girift bir ilişki söz konusudur, birbirlerinden beslenmektedirler. Özyürek'e (2012) göre, geçmiş bir kavramsallaştırma olarak eski zamana ait olmakla birlikte şimdiki anın ihtiyaçları doğrultusunda yeniden şekillenebilme özelliğine de sahiptir. Bir yandan günümüzdeki ihtiyaçlar üzerinden şekillenirken bir yandan da bu ihtiyaçların içeriğini ve yönünü de belirleyebilmektedir. Bu noktada geçmiş hem meşrulaştırıcı hem de etkin bir rol oynayabilir. Hatırlama edimi ise bireysel temelli olacak şekilde beyinde gerçekleşmekle birlikte, işleyişinin nasıl şekillendiği ise toplumsal temellidir. Bu noktada hatırlanması mahcubiyete

sebepler olacak en mahrem alanların belirleyeni olarak toplumsallık, neyin hatırlanıp neyin unutulacağına karar verme hakkını saklı tutmaktadır (Özyürek, 2012).

Geçmiş ve gelecek kavramlarına sahip olmayan bir “hatırlama eylemi” bireysel hatırlama olgusunda da toplumsal bellek olgusunda da söz konusu değildir. Zira sosyal çevreden bağımsız bir hatırlama olamayacağından ötürü sosyal çevreyi var kılan geçmiş ve gelecek ile olan bağıntı yok sayılarak hatırlama eylemi incelenemez. Bu ise hatırlama fiilinin tarihi bir perspektif ile incelenmesini önlemektedir. Bahusus hatırlamanın sosyal nosyonuna ek olarak günümüzde neyi hatırlayacağımıza ve ona eşzamanlı olarak neyi de unutacağımıza (zaten her hatırlama eylemi içkin olarak bir unutmaya da zorunlu kılmaktadır) teknoloji yardımıyla hatta belirlenimi ile yapabilmekteyiz. Karaarslan’a (2019) aktardığına göre, Jan Assmann, yapay hafızanın günümüz toplumları için matbaadan ve hatta yazıdan bile daha etkili bir değişimi tetikleyen kültürel bir devrimi mümkün kıldığını belirtmektedir. Hatırlama nosyonu kadar unutmaya nosyonu da hafıza üzerinden faaliyet göstermektedir. Fiziki bir kusur ya da arıza dışında gerçekleşen her unutmaya eylemi hafızayı hatırlama kadar etkilemektedir. Zira neyin nasıl unutulacağı bizatihi bir hatırlamadır, en azından her unutuşun nasıllığı akılda tutulmalıdır ki gerçekten bir unutmaya yaşanmasın.

Geçmiş ne denli aslına uygun şekilde korunmaya çalışılırsa çalışılırsa hatırlanan şey yıllar içerisinde değişiklik gösterebilir. Zira değişim yavaşça hafızanın içerisine sokulup değişen toplumsal birliktelikler çerçevesinde hatırlanacak olan unsuru kendisi doğrultusunda değiştirir (Goody, 2017). Tüm bunlara rağmen hatırlama geçmiş ile kurulan bir bağ üzerinden kimliğini politik imgelemine göre, kültürel sürekliliğini gelenek ile oluşturabildiği nispette sağlayabilmektedir. Her bağlayıcılık içeren aidiyetin temeli tekrarlanabilmesinde gizlidir. Assmann’a (2015) göre böylelikle yaşanan olaylar sonsuzluğun dipsiz köşelerinde unutulmayarak ortak referansa ait bir kültürün unsurları halinde hatırlanabilir hadiselerle evrilirler. Tarih boyunca başta kutsal metinlerdeki aktarılan yaşantılar olmak üzere anlatılmaya değer tüm yaşanmışlıklar tekrarlanma suretiyle yeniden canlandırılmayı çalışılmıştır. Her canlandırma eylemi sayesinde yoruma dayalı bir tür güncelleştirme söz konusu olmaktadır. Hatırlamanın tarihsel serüvenine baktığımızda, anlatıdan yazıya geçişle birlikte tekrarlanmanın yerine canlandırmanın geldiğini fark ederiz. Jan Assmann (2015, s.24) bunu “ritüel bağdaşıklıkta metinsel bağdaşıklığa geçiş” olarak nitelemektedir. Assmann’a (2015) göre bu geçişle birlikte toplumsal ilişkilerde bağlayıcılığı olan ayinin yani taklit ederek saklama yerine yorumlayıcı okumanın yapıldığı yeni bir yapı ile karşı karşıyayızdır.

## **Bilinç ve Bellek**

Bilinç ve bellek kavramı daha çok fizyolojik ve psikolojik açıdan incelenmeye çalışılmıştır. Halbuki bu kavramların tam anlamıyla neye işaret ettiğini anlamının yolu bireyin içerisinde yer aldığı toplumsal ilişkilerde gizlidir. Kültürel bellek kavramı ile insani hatırlamanın toplumsal boyutu vurgulanmak istenmektedir. Assmann’a (2015) göre, toplulukların nasıl hatırladıkları ve bunu

yaparken de nasıl algıladıklarının cevabı niteliğindeki unsur “kültürel bellek” kavramı olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazının insani dünyaya girişi ile birlikte hatırlamaya dair ilk defa birebir ilişkilerin ötesinde bağımsızlaşabilen ve karmaşılaşabilmenin önünü açan imkânlar belirlemiştir. Etki alanı değişmekle birlikte geleneğe ve iletişime dair olan anlamının sınırlarını bireysel belleğinki ile eşzamanlı olarak zorlayacak bir bellek çeşidinin oluşmasının imkânı doğacaktı (Assmann, 2015). Yazı dış belleği mümkün kılmakla kalmamış onu ait olduğu toplumsal ilişkilere mahkumiyetten kurtararak o devre ve ilişkilere ait bilgilerin doğal ve insani sınırlandırmalarının aşılmasını mümkün kılmıştır. Assmann’a (2015) göre, toplumsal ilişki madalyonunun bir yüzünde hatırlama, canlı tutma, yeniden inşa etme dururken diğer yüzünde ise görmezden gelme, unutturma, yok sayma, sansür, tahrif etme yer almaktadır.

İkinci Dünya Savaşı esnasında “Çalışma Kampı” olarak isimlendirilen ama işlevi anlamında bir soykırım mekânı olarak kullanılmış olan “Auschwitz” ziyareti sırasında kendisi ile birlikte aynı mekânı gezmekte olan İsraili ortaokul-lise talebelerinin deneyimlerinin kendisinin deneyimlerinden ne denli farklı olduğunu dile getiren Faruk Karaarslan, kendisinin mekana dair deneyimin bir turistken ancak kurduğu empati ile farklılaşabileceğini belirtirken, İsraili öğrencilerin mekânı gezmediklerini adeta o mekânda yaşamış olanları, o andaki acıları ile eşzamanlı olarak deneyimlediklerini dile getirir. Karaarslan’a göre (2019, s.7-8), “her birisi turistten çok oranın yerlisi hatta ellerinden alınmış evlerine yıllar sonra dönmüşçesine hüznü, hırslı ve bir o kadar da özlem dolu”dur. Karaarslan bir devlet politikası olarak Auschwitz vb. mekânların ziyaret ettirilmesi yolu ile Yahudi geçmişinin ve tüm yaşananların yeni nesillere aktarıldığı sonucuna varır. Yaşananların aslının ne olduğuna dair olan sorudan bağımsız bir şekilde bir mekânda olup bitenlerin aslına ne denli uygun şekilde hatırlanabileceği sorusu gündemde tutularak, unutmanın bir halk için sakıncalarını Auschwitz gibi örnekler üzerinden okumak oldukça verimli olacaktır. Assmann’a (2015) göre, Yahudiler, “koru ve hatırla” inancı çerçevesinde, bir araya gelerek ortaya çıkan ilk halk topluluğu oldular ve yüzyıllar boyu varlıklarını bu emir tahtında muhafaza etme gayreti içerisinde oldular. Zira kendini seçilmiş olarak gören bir zihin yapısı doğal olarak diğer insan topluluklarından kendisini ayırarak, arada bir ast-üst ilişkisi tesis etme gayreti içerisine girer. Hatırlama edimi seçilmiş olma olgusu ile eşzamanlı olarak ortada durarak unutturulmaması gereken unsurların başına yazılır.

Jan Assmann’a (2015) göre geçmiş yaşandığı anda orada kalan bir durum değil yeniden kendisi ile ilişki içinde olunarak ortaya çıkan bir olguya tekabül etmektedir. Assmann’ın buradaki ilişki içerisinde bulunulması gerekenden kastı, geçmişin hatırlama eylemi içerisinde yeniden kurulmasıdır. Assmann’a (2015) göre, hayatın akışkanlığı içerisinde yaşam sürerken düne ait olanın sonsuzluğun derin dehlizlerinde kaybolmasının önüne onu bugün içerisinde hatırlayıp yeniden inşa ederek geçilebilir. Geçmişin bugün içerisinde yeniden inşasının önündeki engellerden biri olarak onun bazı kısımlarının yok sayılarak törpülenmesi adeta günün şartlarına ayak uyduramayacak kısımlarının atılması gerekmektedir. Ancak bu süreçlerin sonunda geçmiş bir imgelem olarak “geçmiş” şeklinde

bilincimize yerleşebilmektedir. Geçmişe olan ihtiyaç, onun her yeni başlangıca bir köken teşkil etmesi şeklinde yeniden kendini ortaya koyar. Geçmiş böylelikle yeniden kurulurken bir yandan da geleceğin varacağı, varılması istenilen bir hedef olarak yeniden keşfedilmesi beklenmektedir. Tüm rönesanslar, reformlar ve restorasyonlar olası bir geleceğin mimarı olarak keşfedilmeyi beklemektedirler. Zira geleceğe kuvvet vermeyen bir geçmişe kimsenin ihtiyacı bulunmamaktadır. Böylelikle ortaya çıkacak olan tüm yenilikler, toplum içerisindeki yeniliğe yönelik kaygı, korku ve endişelerden uzaklaşarak köklerini geçmiş içlerinde buldukları emin alanların vaatleri altında meşruiyet kazanarak güven ve otorite sahibi olurlar (Assmann, 2015). Toplumun karşılaştığı yeni fikirler kendilerini mesnetsiz, şeceressiz ve geçmişsiz olarak sunmazlar. Onlar başka grupların geçmişi farklı yorumlamasından ibarettirler. Zira bir gelenek ancak ve ancak başka bir gelenek ile ve geçmiş ise sadece başka bir geçmiş tahayyülü ile yerinden edilebilir. Tarih ile bellek birbirlerinin yerine kullanabilecek kavramlar değildir. Maurice Halbwachs'a göre (2017) toplumsal belleğin zıddına olarak tarih farklılık ve düzensizlikleri yakalamaya çabalar. Bellek ise benzerlik ve düzenliliği hedeflemektedir. Tarih, geçmişin yaşanmadığı, hatırlanamadığı anlarda bir ihtiyaç olarak kendini ortaya koyar. Sosyal bellek ortadan kaybolmak suretiyle gelenek sahneden çekildiğinde tarih yazımı bir kahraman olarak sahnede yerini alır. Ernst Nolte'ye göre, geçmiş üstesinden gelinemeyen ve pesimizi bırakmayan bir vicdan azabı gibidir (aktaran Assmann, 2015, s.50-3). Maurice Halbwachs din olgusunun, semavi ya da beşerî fark etmeksizin toplumsal belleğin en görünür tarafı olduğuna dikkat çekmekte ve onu bir kurumsallaşmış hatırlama edimi olduğu dile getirmektedir (Halbwachs, 2016).

Jan Assmann'ın Halbwachs okumasında, hafızanın bireye ait olmakla birlikte belirlenimin toplumsallığından bahsedilmektedir. Assmann, Halbwachs'ın bireysel belleğin oluşumunda ve korunmasında sosyal çerçeveyi önceleyerek, mutlak bir yalnızlık içerisindeki bir bireye ait bir belleğin olamayacağını vurgulamak istediğini söylemektedir:

Maurice Halbwachs, bireysel bir belleğin oluşması ve korunması için şart olan sosyal çerçeveyi koyar. Halbwachs burada, aslında hiçbir yerde bu açıklıkta formüle etmese de, mutlak bir yalnızlık içinde büyüyen bir bireyin belleği olmaz, demektedir. Bellek insanın sosyalizasyon sürecinde oluşur. Bellek her zaman bir bireye "ait"tir, ama bu bellek toplumsal olarak belirlenir. Toplumlar "ait" bir bellek yoktur, ama toplumlular üyelerinin belligini belirler. Her şeyden önce başkaları tarafından sosyal açıdan belirlenmiş anlamalı algılarız. Çünkü "farkındalık olmadan hatırlamak mümkün değildir (Assmann, 2015, s.44).

Bellek bir insan ya da bir topluluk içerisinde hatırlanmak istenilen geçmişin bağlantı kurulabildiği kısımlarının hatırlamak ve bunların dışındaki unsurları da göz ardı ederek unutmak üzere işlev göstermektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere hem hatırlamak hem de unutmak birer sosyal olgudurlar (Assmann, 2015). Anılardan ziyade algıların bireye aidiyeti söz konusudur. Zira algıların merkezinde bedeni deneyimler bulunmaktayken anıların merkezinde ise aidiyet içerisinde olduğumuz gruplar bulunmaktadır (Assmann, 2015).



Hatırlama edimine dair Jan Assmann'ın üç aşamalı bir işleyiş sistemi bulunmaktadır. Assmann bu süreci kısaca "hatırlama figürleri" olarak adlandırmaktadır. Assmann'a göre hatırlama figürlerinin birinci aşamasını oluşturan, "zaman ve mekâna bağlılık" aşamasında hatırlama figürleri belirli bir mekân üzerinden tecessüm ettirilerek kendisine has bir zamanda güncelleştirilmek istenmektedir. Bu çerçevede bir araya gelişlerin neticesinde kutsal mekânlar sembolik olarak yeniden üretilerek yaşatılmak istenmektedir. Assmann'ın teorisinde ikinci aşamaya tekabül eden, "guruba bağlılık" ile de toplumsal belleğin onu taşıyanlar üzerinden aktarılabilirliği ve gelişigüzel bir şekilde nakledilemeyeceği vurgulanmaktadır. Aktarım sürecine dâhil olanlar böylelikle bir yandan guruba aidiyetlerini belli ederken diğer yandan somut bir kimlik elde etmektedirler. Bu işleyiş, guruba ait bireylerin bir değişimin farkına vararak yeni bir grup arayışı ile yer değiştirmelerine kadar devam eder. Fakat her grup özünde bekasını arzuladığından olabildiğince değişimleri görmezden gelmeye ve içerisinde olduğu zamanı ibka etmeye, anı sonsuzlaştırmağa donuk bir algı içerisinde olmaya çabalamaktadır. Jan Assmann'ın teorisinin üçüncü ve son aşamasında ise, "tarihin yeniden kurulması/kurgulanması" (Assmann, 2015, s.47) ile karşılaşmaktayız. Bellek denilen olgunun geçmişi nasıl yaşandı ise o şekilde aslına uygun olarak korumasının imkân dışılığından bahisle gurubun kendisini ait hissettiği dönemin ruhuna uygun bir biçimde yeniden bir inşaya işaret etmektedir. Assmann bu teorisine uygun olarak da Hristiyan topografyasını örnek vermektedir. Bu topografyada zikredilen tüm kutsal kentlerde Hz. İsa'nın başından geçen yargılanma ve çarmıha gerilme gibi hadisat kendi gözleri ve şahsi tanıklıkları doğrultusunda olmaktan ziyade inanç üzerine inşa edilen fikirlerden oluşturulmuşlardır (Assmann, 2015). Hatırlama figürleri hatırlamayı amaç edinecek biçimde bayram gibi etkinliklerde dini anlam içerecek şekilde ortaya konmaktadır. Bu tarz birliktelikte asıl amaç kutlama yoluyla kökene dair geçmişin yeniden canlandırılmasından ibarettir. Canlandırılma yoluyla geçmişle bağ kurularak guruba dair kimlik temellendirilmiş olur. Bu temellendirme ile grup bir yandan tarihini derhatır ederken bir yandan kökensel anlamda hatırlama figürleri sayesinde belleğini canlı tutarak aidiyet noktasındaki kimliğinden emin olur (Assmann, 2015). Bu tarz bir kimlik edinme gündelik yaşam içerisinde töresellik ile yoğurulmuş bir şekilde yeniden yeniye tekrarlanarak pekiştirilmektedir.

### **Bellek Çalışmaları**

Toplumsal bellek çalışmalarına ev sahipliği yapan sözlü tarih araştırmalarında, yazılı kültüre sahip olan topluluklarda dahi 80 yıllık bir geçmişten öteye geçilemediği dikkat çekicidir. Bu tarihten daha uzun bir aralıkla alakalı bir hadise incelemeye tabi tutulduğunda karşımıza alternatif okumaları mümkün kılmayan tek gerçeklikli resmi tarih çıkmaktadır. Sınır olarak ortaya çıkan 80 yılın yarısında ise iletişimsel belleğin eşiği durmaktadır. Toplumsal bellek bir yandan şecereyi göz önünde tutarak kökensel hatırlamayı diğer yandan şahsın yakın geçmiş olarak nitelendirebileceğimiz özel ve öznel deneyimlerini, biyografik hatırlama ile çalışmaktadır. Kültürel bellek söz konusu olduğunda gerçekte neyin olduğundan ziyade hatırlananın ne olduğu öne çıkmaktadır. Tarih süreklilik sağlayarak

düzenleyici ve biçim verici bir güç olarak gerçeklik kazanmaya hatırlama yoluyla efsaneye dönüştüğünde başlar (Assmann, 2015).

İletişimsel bellek topluluk içerisinde ikinci bir etkiye ihtiyacı olmaksızın kendiliğinden yayılma seyri göstermesine karşılık kültürel bellek takip edilmesi ve uygulama açısından oldukça spesifik belirginleşmiş içerikli talimatlar aracılığı ile yayılım göstermektedir. Ritüeller ve bayramlar yazısız/sözlü kültürlerde düzenli tekrarları ile kimliği koruyan bilginin iletilmesi, korunması ve yeniden üretilmesi işlevini üstlenerek kültürel belleğin ilk örgütlenme biçimleri olmuşlardır. Antik Yunan'da bayrama ve sanatçıya günlük yaşamı içkin olan koşuşturmaca içerisinde unutilan, gözardı edilen normları hatırlatıcı, unutilan düzeni geri getirici işlevleri olan unsurlar olarak bakılmaktaydı. Hatırlamayı mümkün kılan her bellek tekniği bunu muhakkak mekân üzerinden yapmak ister. Mekânı olmayan bir hatırlama tekniği mümkün değildir (Assmann, 2015).

Bellek çalışmaları bireyin ve topluluğun hatırlamaya ve unutmaya dair süreçlerinin nasıllığını incelenmektedirler. Bellek çalışmalarının odak noktası bireysel olan ile toplumsal olanın kesişme noktalarıdır (Neyzi , 2011). Nesiller boyunca kalıtım yolu ile irsiyet denilen olgu gerçekleştiği gibi kültür de aynı sürece benzer yollar ile değişiklik gösterse de benzerliklerini devam ettirerek hayatta kalabilmektedir. Geçmiş denilen yaşanmışlıklar hatırlama yoluyla geleceğe dönüştürülür. Yani bir belleğe dönüşerek gelenek haline almaktadır. Batı düşünce geleneği “hatırlama” olgusunu merkeze koyarak, bireysel bellek, toplumsal bellek ve kültürel bellek olmak üzere üç farklı bellek yaklaşımı geliştirmiştir. Bireysel bellek ile toplumsal bellek tarihi serüvenlerinde birbirlerine karşıt konumlar arz ederek biri diğerini yok sayan varsayımlar üzerinde inşa edilmişlerdir. Kültürel bellek ise daha yakın zamanlarda bireysel bellek ile toplumsal belleklerin yetersiz kaldığı alanlara cevap vermek amacıyla ortaya çıkan bir yaklaşımdır. Bireysel bellek ve toplumsal belleklerin açıklamalarının cevapsız kaldığı alanların en başında ve kültürel belleğin temerküz ettiği alanı ise “gelenek” oluşturmaktadır. Gelenek nokta-i nazarından bakıldığında etki düzeyi hem bireysellik hem de kolektifliğe nazaran oldukça uzun solukludur. Hem bireysellik açısından hem de kolektifliğin ortaya koyduğu bellek çeşitleri bireyi ve gurubun ömrünü aşamayacak derecede kısadır. Gelenek söz konusu olduğunda ise kimin hatırladığı geri plana düşerek neyin derhatır edildiği öne çıkmaktadır (İlhan, 2018). Kültürel bellek hatırlanan şeyin neliğine dair soruların cevabını verme iddiası taşımaktadır.

Hatırlama eylemi zihinde gerçekleşmekle birlikte sadece zihinle kayıtlanamayacak derecede kapsamlı ilişkilerin ürünü olarak değerlendirilmelidir. Bir yanda insanın hem bireysel varlığını hem de topluluk içerisindeki varlığını mümkün kılarken diğer yandan da bu varoluşunun bir anlama içkinliği ile gelecek nesillere aktarımını mümkün kılan geleneği de oluşturmaktadır. Hatırlama edimi, insanın hem bireysel açıdan biyolojik hayatının devamı hem de nev-i itibariyle kültürel açıdan dünya üzerindeki varlığını ve varoluşunu sürdürebilmesi için hayati bir olgudur. Hatırlamaya dair bireyi merkeze alan açıklama, egosantriktir. Hatırlamaya dair süreçler her ne kadar bireyin çevresi ile ilgili

olsa da bireysel yaklaşım, hatırlamanın içeriğini yani hatırayı bireyin zihni faaliyetlerinin bir ürünü olarak görür ve bu sadece hatırlama ediminde bulunan bireye özgüdür ve bireyin geçmişi ile ilgilidir. Toplumsal yaklaşım hatırlamanın bir topluluk içerisinde mümkün olduğunu zira hatırlanacak tüm olay ve olguların toplumsal faaliyetlerin sonucu ortaya çıktığını iddia etmekle birlikte, toplumsal ilişkilerden uzaklaşmış bireyin hatırlama yetisini de kaybettiğini savlamaktadır (İlhan, 2018).

Bir kavram olarak “zaman” Maurice Halbwachs’a kadar mekândan azade kılınarak bireyin zihni faaliyetlerine hapsedilmiştir. Halbuki bir varlık olarak zamanın idraki ancak mekân içerisinde varlık alanı bulabilen bir kolektivite ile mümkündür. Halbwachs, Durkheim’in gelenek ve dayanışma düşüncesinde temellenen kolektivite bilincinden yola çıkarak, grupların kendilerini var ettikleri zaman ve mekânın birleşimi olarak kolektif bellek teorisini bir mekânda gerçekleşen tanıklıklara dayandırmaktadır. Kolektif bellek ile bireysel belleğin temeldeki en önemli ayrımları “zaman” kavramına dair yaklaşımlarıdır. Maurice Halbwachs şahsi olarak yaşanan olayların yaşandıkları yalnızlıkta kalmayarak hatıralar yoluyla kolektif bellekte yer aldıklarını dile getirmektedir. Ona göre kolektif belleğin sınırını mekândan ziyade zaman çizmektedir. Zira kolektif belleğin sınırlarının dışındaki olay ve şahıslar tarih ilminin ihtisas alanına girmektedir. Kültürel yaklaşım olarak ifade edilen bellek türünde bireyin varoluşu ile çevresiyle olan ilişkisinin doğası içerisinde geçmiş-gelecek ve şimdi ilişkisi öncelenmektedir. Tarihi yaklaşım olarak da değerlendirilebilecek bu usulde hatırlama kavramı hayatiyet arz etmektedir (İlhan, 2018).

Paul Connerton Halbwachs’ın kolektif bellek kavramını yetersiz bularak onun kuramının toplumsal bellek açıklamasındaki kültürel belleğin aktarma işlevinin uygulayabilecek bir özelliğinin olmayışından ve kavrama veya iletişime dayalı bir aracının olmayışından dolayı eleştirmektedir. Connerton’a iletişimselliği mümkün kılan bedeni alışkanlıkların şekillendirdiği alışkanlık belleği aynen anma törenlerinde yaşanan benzer bir tören havası içerisinde bir yinleme ve canlandırma metotları ile kültürel belleğin iletişime dayalı bir aygıtı olmaktadır (İlhan, 2018). Bireyin dışında ve onu da belirleyecek derecede onun üstünde toplumsal bir bellekten söz edebilmemiz için gündelik hayat içerisinde edinilen pratiklerden elde edilen bedene ait deneyimlerden çıkarsanan bilginin törensel sergilemeler eşliğinde yinelenmeye ve geçmişten getirilen bilgiler eşliğinde canlandırma yolu ile onu bugünkü deneyimle birleştirmeye ihtiyaç vardır (İlhan, 2018). Kültürel bellek olarak ifade edilen hatırlama pratiği bir yandan bedenle ilişki halindeki alışkanlık belleği aracılığıyla diğer yandan da alışkanlık belleğinin temelini oluşturan “törensel/ritüelistik” pratikler aracılığıyla nesli atıya aktarılır. Bu aktarımın kendisi toplumların hatırlama yetisini oluşturmaktadır. Connerton hatırlama eylemini kişisel bellek, bilişsel bellek ve alışkanlık belleği olmak üzere üç kısımda incelemektedir. Paul Connerton’un toplumların nasıl hatırladığı sorusuna cevap olarak, törensel olana bakılması gerekliliğinden hareket ederek “alışkanlık belleği” kavramını üretmiştir. Assmann ise “iletişimsel bellek” terimini, kendi kuramındaki “kültürel bellek” kavramı ile Halbwachs’ın “kolektif bellek” kavramı arasındaki farkı ortaya koymak adına geliştirmiştir (İlhan, 2018). Zira Jan Assmann’a göre

Halbwachs'ın kolektif bellek kavramının içeriğinde geleneklerin nesiller boyu intikalini açıklamaya yeterli görmediğinden kültürel belleğin yerine ve daha kapsamlı bir şekilde bu aktarımı açıkladığını düşündüğü “iletişimsel bellek” kavramını kullanmaktadır. Assmann hatırlama biçimleri ile “modimemorandi” olarak ifade ettiği hatırlama tarzları arasında bir ayrıma gider. Kültürel belleği kişisel bellekten ve kolektif bellekten ayrı bir olgu olarak inceleyen Assmann'a göre kültürel bellek bir kurum olarak değerlendirilmelidir. Zira Assmann açısından “kültürel bellek” olarak ifade bulan olgu, grup içi iletişimsel belleğin kopması söz konusu olsa bile nesiller boyu geçmişi canlandırma yolu ile onu koruyacak kurumsal yapıdır. Assmann insan belleğinin zaman ve kimlikle ilgili olduğunu savlamaktadır. İlhan'ın (2018) Assmann okumasına göre, her hafızanın kendisini var ettiği alan değişiklik gösterebilmektedir: Söz konusu bireysel bellek olduğunu onu var eden insanın bilinç düzeyinin dışına çıkamazken, iletişimsel belleğe sıra geldiğinde genel hatları itibarıyla yüz seneyi aşmayan bir etki alanından söz etmek mümkün olabilmektedir. Kültürel belleğin ise etki alanı binlerce yılı bulabilmektedir. Assmann'da bir aradalığın neticesinde ortaya çıkabilen iletişimsel bellek kavramı Halbwachs'ta bir aradaki insanların tanıklıklarına dayanan kolektif bellek olgusuna denk gelmektedir. Kültürel bellek Assmann'a göre iletişimsel belleğe göre son derece biçimlendirilmiş ve töreselliği ile ayrılmaktadır. İletişimsel belleğin aksine kültürel bellek şamanlar, din adamları, öğretmenler, ozanlar filozofla vb. gibi özel taşıyıcılar olmaksızın kendiliğinden yayılma göstermezler (İlhan, 2018).

### Mekân Deneyimi

Mekân deneyiminin kendisi sözlü kültürden kalan bir miras olarak değerlendirilebilir. Sözlü kültürün ritüelistik törenlerinin ayrılmaz bir parçası olan mekân, günümüzde de mekâna dair kutsallık izafesinin en önemli nedenlerindedir. Zira sözlü kültürler açısından mekân kutsallık atfedilmesinin önünü açan yegâne unsur mekânda sergilenen/performe edilen törenlerdir (İlhan, 2018). Jack Goody'e (2017) göre ise insan toplulukları nesiller boyu kültürel miraslarını nesiller boyunca sözcükler aracılığıyla yani sözlü kültür yoluyla aktarmışlardır. Gaston Bachelard mekânsız bir hatırlamanın imkân dâhilinde olmadığını söyleyerek aslında hatırlama ile mekân ilişkisinin hayatiyetini de dile getirmiştir. Bachelard'ta (2017) mekândan kasıt, insanın kendilik dışı ilk deneyimi yaşadığı yer olarak “ev”e tekabüle etmektedir. Bachelard (2017), “ev” kavramının özsel anlamını genişleterek içerisinde ikamet edilen her mekâna şamil olduğunu iddia etmektedir.

Toplumsal bellek, sosyal bilim dünyasında ve gündelik yaşam içerisinde sık kullanılan bir kavram olmasına rağmen bu kavramla tam olarak neyin kastedildiğine ya da bu kavramı kullananlarca neyin anlatılmaya çalışıldığına dair bilgimiz oldukça sınırlıdır. Ortada toplumsal bellek hakkında kabul görmüş bir tanım yoktur ve hatta tanımların çokluğu nedeniyle bir bellek endüstrisinden söz etmek mümkündür (Wertch, 2015). Tüm farklılıklarına rağmen toplumsal bellek kuramlarının yegâne ortak noktası, hatırlama ediminin bireyi aşan toplumsal bir yanının olduğudur. Hatırlamanın süreci incelendiğinde bir kolektif bellekten ziyade kolektif hatırlamadan bahsetmek daha uygun gibi

durmaktadır (Wertch, 2015). Yaşadığımız ana dair deneyimdeki olası ihtimaller içerisinde geçmişten çıkardığımız dersler neticesinde çoğunlukla en tanıdık geleni seçerek tercihte bulunuruz. Paul Connerton (2014) “Toplumlar Nasıl Anımsar?” adlı eserinde, gün içerisinde şimdi olarak ifade edebileceğimiz zaman dilimindeki deneyimize geçmişte yaşadıklarımızdan edindiğimiz bilgiler aracılığıyla yön verdiğimizden bahsetmektedir. Halbuki geçmişten çıkarsanan bilgilerin aynılıklarından ziyade bir çokluktan bahsetmek daha doğrudur. Bu noktada şimdiyi geçmişten elde ettiğimiz bilgilerin hangisini tercih ettiğimize bağlı olarak yaşayacağımız sonucu çıkmaktadır.

Connerton’a (2014) göre, hatırlamanın ve dolayısı ile hatıraların düzen kurucu ya da düzenin devamını sağlayıcı etkisi, dünyanın neresinde olursa olsun bir topluluğa aidiyetin ilk şartıdır. Connerton, o topluluğun ortak bir geçmişin neticesinde birliktelik içerisinde olduğunu yani topluluk olarak ifade edilebilmesi için ortak bir hafızaya sahip olmalarının gerekliliğini vurgulamıştır. Halbwachs’ın hatırlama (*remember*), hatıra (*remembrance*) ile aidiyet (*member*) arasındaki ilişkiye dair yaptığı vurgu bu noktada gayet manidardır. Halbwachs’a göre tarihsel bellek, şahısların yaşanan olaylara birinci derecede tanık olmalarını gerekli görmez. Tarihsel bellek açısından bireyi bağlayan özellik ortak geçmişe yapılan vurguda gizlidir. Bu şekilde gruba aidiyet hisseden üyeler, tarihsel belleğin tevarüs etmiş olduğu geçmişi hatırlama yolu ile kuşaktan kuşağa aktarırlar (*member-remember-remembrance*) (aktaran Türkmenoğlu, 2016).

Toplumsal belleğe ya da toplumsal belleğin özünü oluşturan ortak geçmişe en az ihtiyaç duyulan zamanların devrim zamanları olduğu düşünebilir. Zira bu anlarda mevcut sistem/düzen değiştirilerek yeni bir düzen/sistem kurmak arzulanmaktadır. Halbuki yeni düzenin mesnetsizliği ve toplumun bir aradalığına yönelik en hayati tehdit olarak görülen her bir yeni başlangıçta olduğu gibi onun içeriğine dair dönüp dünden bir hatırlama imkânı bulunarak bu tehlike giderilmeye çalışılır (Connerton, 2014). Bugüne dair yaşanan herhangi bir deneyimi hem birey hem de topluluk açısından vahşet ve ürkütücülüğünü ünsiyete kalbeden yegâne unsur geçmişten keşfedebileceğimiz yaşanmışlıklar üzerinden bir bağ kurarak onu daha az korkulan bir olguya dönüştürmektir (Connerton, 2014). Hatırlama eylemi toplumsal biçimi ile anma törenleri ve bu törenlerde sergilenen bedensel pratiklerde gerçekleşir. Sözlü tarihçilerin görüşme yaptıkları kişilerde fark ettikleri en önemli ortaklaşa unsurların başında görüşmecilerin kendi hayat hikâyelerini lineer olmaktan ziyade bir döngüler bütünü olarak değerlendirmeleri ve bunu aktardıkları hikâyelerinde fazlasıyla vurgulamaları olsa gerektir. Connerton’a (2014) göre bu görüşmecinin hayatını bir özgeçmiş olarak değil de döngüler dizisi halinde değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır.

Geçmiş ve kendimizi aidiyet yoluyla içerisinde bulduğumuz toplumsal yapılar, o denli günümüzü ve içerisindeki bizleri etkilemektedir ki, gündelik sıradan deneyimlerimizi dahi ait olduğumuz topluluğun değerlerine atıf yapmaksızın anlamlandıramamaktayız (Connerton, 2014). Her

bir anlatının içerisinde çoğunlukla birbirini destekler nitelikte ve anlatan kişinin kimliğini hangi toplumsal birliktelikten edindiğini ve bu grupların hikâyelerini de içeren ipuçları bulunmaktadır.

Semavi dinlerde kendisini gözlemlediğimiz kurucu olayların hikâyesinin dini törenler/ibadetler vasıtasıyla yeniden deneyimlenmesi, hatırlanması toplumsal bellek kavramına dair fazlasıyla zikredilen örneklerdendir. Connerton'a (2014) göre, Musevilikte bir toplum olarak Yahudilerin başından geçenler ve Yahudi olduklarından dolayı kendilerine reva görülen zulümleri hatırd tutacak şekilde yeniden canlandırmalar yapılarak ve özellikle yeni nesillerden yani çocuk ve gençlerden bu temsile dair rol verilerek aidiyetin altı çizilmektedir. Hristiyanlıkta ise olay vahyin tarihsel bir biçimine bürünmektedir. Tanrı'nın insanlık serüvenine fiziki bir dahli olduğundan ötürü bitamamiha Hristiyanlık bu katılımın anısını kutlamaktadır denilebilir (Connerton, 2014). İslamiyet'te ise hac özelinde olacak şekilde, tarihi bir yaşanmışlık olarak çağlar öncesinde yaşanmasına rağmen her yıl deneyimleme yoluyla ve bu deneyimlerin hâtratlar üzerinde aktarılması suretiyle bir hafıza oluşturduğu iddia edilebilir. Paul Connerton'un (2014) da belirttiği üzere, yazılı olmayan pratikler gelenek içerisinde bedene dair deneyimler suretiyle hafıza olgusuna aktarılabilir. Yazının erişemeyeceği zamanlarda İbrahim'in başından geçenler her sene hac vesilesi her bir hacı için performe edilen deneyimlere dönüşerek kolektif bir hafıza şeklini almaktadır. Halbuki modernite ile tüm bu geleneğe dair hatırlama edimine karşı başka türlü bir hatırlama eylemi olarak "unutma" salık verilmektedir: Modernite ile birlikte öncesizliğin ve sonrasızlığın ışığında bir sonsuz şimdiye mahkûm ederek, anın hazzı içerisinde bir geçmişe ait hafızasızlaştırma ve dolayısıyla da geleceğe dair ne olsa fark etmez anlayışı ile karşı karşıya kalınmışlık söz konusu gibidir (Connerton, 2014).

Paul Connerton (2014) dini törenlerdeki dilin katılımcılar tarafından anlaşılması gerekliliğinden ziyade bu törenlerdeki kullanılan dilin maharet içerecek şekilde icra edilmesinin daha etkili olduğunu dile getirmektedir. Aynı şekilde Said Nursi (2002) de "Cuma Hutbesi"nin Arapça dışında bir dille irat edilmemesine dair savında, "idrak seviyesi en düşük olan insan dahi hutbenin dilinin içeriğini ya da hatırlattıklarından dolayı dinin yasakları ve emirleri olduğunu bilmektedir" şeklinde delil getirir. Her iki düşünürün kutsal dilin içeriğinden ziyade anımsattıklarına dair yaptıkları vurgu şayan-ı dikkattir. Zira anımsama yolu ile toplumsallığın neticesi yani kolektif hafıza ile ortaya konanlar, içeriğin anlaşılmasını mümkün kılan bireysel düşünmeye üstün gelmektedir.

Paul Ricoeur (2012, s.21), *Hafıza, Tarih ve Unutuş* adlı eserinde, hafıza ve hatırlama üzerindeki en başat soruları, "Neyin anısı vardır? Hafıza kimindir?" şeklinde ortaya koymaktadır. Hatırlama ve hafıza kavramlarının tarihi serüvenlerinin peşine düşmek öğreticidir. Bu tarihi serüvenin güzergâhının başlangıç noktası olarak "ne" sorusuna denk gelen yani anıdan hareketle yol üzerinde "nasıl"da yani anımsayışa uğrayıp soluklandıktan sonra en nihai olarak da "kim"e yani hafızaya varmak üzere uzun ve yorucu bir yolculuktur (Ricoeur, 2012). Geçmişe, yaşanılanlara dair anı sadece imgeleşme imkânına sahip ise geri gelebilmektedir. Anı ve imge fenomenolojilerinin kesiştiği nokta olarak



anların imgelere dönüşme süreçleri karşımıza çıkmaktadır. An, bir yandan zihni anlamda imgeye dönüşürken bir yandan da hatırlama ve hayal arasındaki çizgiyi silikleştirmektedir. Hafıza bu noktada hakikat ile olan ilişkisi bağlamında ortaya çıkabilecek olan olası karışıklıkları düzeltmek adına oldukça fazla çaba sarf etmek zorunda kalacaktır (Ricoeur, 2012,). Ricoeur aynı eserinde (2012), Bachelard'a atıf yaparak çocukluğa dair hatırlanan ne var ise tümünün toplumsallığa mal edilecek olan ev ve onun müştemilatı vb. mekânlarda geçtiğini ve o mekânları çocukla paylaşanlar aracılığıyla çocuğa anı suretinde aktarıldığını dile getirir. Ricoeur daha da ileri giderek ilk sahibi olarak sadece kendimizin deneyimlediği ve bu deneyimin neticesi oluşan hissiyatın kendimize has olduğu düşüncesinin zandan öteye geçmeyen yanlış bir saptama olduğunu iddia etmektedir. Zira Ricoeur'a (2012) göre zihni anlamda bizde oluşan düşünceleri ya da hislerin kendilerine ait bir özgünlüklerinden ziyade ortada kendi dışımızdaki bir dünyanın bizde uyandırdıkları söz konusudur.

Kolektif bellek kimi zaman sosyal bellek, kültürel bellek, tarihsel bellek kavramları ile karıştırılan ya da onların yerine kullanılan bir eş kavram olarak düşünülse de aslında bir iç içe geçmişlikten bahsetmek daha yerinde bir değerlendirme olacaktır. Zira Yıldırım'a (2018) göre kolektif bellek kavramı ile aslında, bireyselliği aşan ama taşıyıcılığını bireysel belleğin yaptığı bir üst belirlenime işaret edilmektedir. Yazı öncesi ve yazının günümüz yoğunluğunda kullanılmadığı toplumlarda birey üstü ve bireyi de kapsayacak derecede etkili bir harici bilgi depolama ya da hafıza imkânına işaret eden "bellek toplumu" kavramsallaştırması kişilerin öğrenme süreci, bireyin belleği ile kolektif bellek arasındaki gerçekleşen sağlıklı iletişim ile sağlanmaktadır. Zira kolektif bellek ile anlatılmak istenen aslında, herhangi bir teknolojik imkânın olmadığı durumlarda bilginin korunarak tekrar ait olduğu topluluğun üyelerinin hizmetine sunulabildiği bir bilgi depolama sistemidir (Yıldırım, 2018).

Topluluğa ait bir değer ya da inanışın ne denli etkin, önemli ve nüfuzlu olduğunu anlamak üzere o inanış ya da değere ait sembollerin toplumsal bellekteki etkinliklerine, önemlerine ve nüfuzlarına bakmak sağlıklı olacaktır. Menkıbeler ve kıssalar bir yandan kolektif belleği mümkün kılarken diğer yandan da geleneksel topluluklar için tarih bilinci bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Zira Yıldırım'a (2018) göre, menkıbeler olmaksızın toplulukların geçmişlerine ait bir izlenimleri ya da çıkarımları olamamaktadır. Geleneksel topluluklarda kolektif bellek dışında harici bir depolama imkânı bulunmadığından kolektif bellekte yer edinemeyen her bilgi yeni nesillere aktarılamamaktadır. Kolektif bellekte yer edinmenin tek yolu ise bilginin mitik bir özellik kazanması yani menkıbe suretiyle kökenine dair bir anlatı olma zorunluluğudur. Zira başlangıç bir tarihselliğe işaret ederken işin içerisine köken girdiğinde alan artık mitlerin ihtisas alanına girmektedir (Ricoeur, 2012).

### **Otobiyografik Bellek**

Sosyal bilim yazınında hatırlama üzerine çalışanlar, bireyin kendi yaşam öyküsü üzerinde okuma yapmasını "otobiyografik bellek" olarak değerlendirmektedirler (Gülgöz, Ece ve Öner, 2018).

Hatırlama üzerine yapılan çalışmalar bizleri “neyi hatırladığımız” kadar “neyi de unuttuğumuz” sorusu ile karşılaşmak ve onunla yüzleşmek zorunda bırakmaktadır. Zira hatırlamak kadar unutmak da toplumsal birlikteliğin tamamlayıcı unsurlarındandır ya da tabir-i caiz ise bir madalyonun iki yüzü gibi bir durum söz konusudur. Yaşantımız içerisindeki biriktirdiğimiz anılara baktığımızda sürdürmüş olduğumuz hayat yolculuğunda beraberimizde bulundurmadan asla sıkılmayacağımız anılar ile asla yanımıza almak istemediklerimize baktığımızda bunun nedenlerini bilmek ya da bulabilmek kendi belleğimizi, kişiliğimize dair en önemli keşiflerin başında gelmektedir (Gülgöz, Ece ve Öner, 2018). Bir başka ikilem de hatırlamak ve bilmek hakkındadır. Bu ikili birbirinin yerine çokça kullanılabilen kavramlardandır. Halbuki çoğunlukla, hatırladığımızı iddia ettiğimiz pek çok şeyi aslında bilmekteyizdir (Gülgöz, Ece ve Öner, 2018).

Bireysel hatırlama olgusuna bakıldığında, hatırlanan hadisenin anlatıldıkça artık gerçekliğinden koparak sürekli aynı anlatılmasından kaynaklı bir öykülemeye dönüştüğü dikkat çekmektedir. Artık hatırlanan olgu birebir yaşanmış olandan ziyade anlatılan/aktarılan öykü olmaktadır. Yani artık yaşanan olay ya da olgu hatırlanmak yerine bilinmektedir. Otobiyografik bellek çalışmalarında bu dönüşüme “semantikleşme” denmektedir (Gülgöz, Ece ve Öner, 2018). Yani gerçekleşen bu semantikleşme süreci ile yaşamış olduğumuz komik bir olayı her anlatışta çevremizi daha da çok güldüren unsurları fark edişimizden dolayı ona göre revize ederek anlatmaya başlarız, böylelikle artık anlattığımız şey birebir yaşanmış bir olay olmaktan öte bir öyküye dönüşecektir (Gülgöz, Ece ve Öner, 2018). Eğer otobiyografik belleğimiz olmasaydı ya da en azından sağlıklı bir şekilde çalışmasaydı zihnimizin tutarlı bir benlik temsilinden bahsedemerdik. Uzer’in (2018) aktardığına göre David Rubin otobiyografik belleğin düzgün/sağlıklı çalışabilmesi için herhangi bir anının aklımıza geldiği vakit ne derece kuvvetli bir hatırlama hissi uyandırmasını ve der hatır ettiğimiz vakianın bizde gerçeklik hissi uyandırmasını gerekli görmektedir.

İçinde bulunulan kültürün, bireyin neyi ve nasıl hatırladığını etkilediğine dair yapılan çalışmalardan elde edilen verilere göre bireyi merkeze alan kültürel formların bireyin deneyimlerini, duygu ve düşüncelerini yekdiğerinden özerkleşmiş olarak ayırtıcı bir anımsamalara neden olduğu ortaya konmuştur. Daha toplulukçu formlarda ise sosyal etkileşimin fazla olduğu, gündelik hayat içerikli, kolektivite içeren olayların anılarına rastlanmıştır (Uzer, 2018). Bireysel olsun ya da olmasın geçmişe dair hatırlanan olay/olguların benlik içerisinde işlevselliğini sağlayabilmesi için daha önce ve sonraki olay/olgular ile ilişki içerisinde bir bellik temsiline dayanır olması gerekmektedir. Ancak böylesi bir benlik temsiline kuvvet veren, bireyin sürdürdüğü hayatı yönlendiren bu anıların kolay erişilebilirliği, yaşandığı anlardaki tazeliğini muhafaza etmesi ve en ufak detayı dahi atlamadan hatırlanması istenmektedir. Bu şekildeki bir benlik temsilini içeren anıları paylaşan topluluk üyeleri tarafından daha fazla önem atfedilerek yeniden yeniye oldukları anlardaki tazeliğini hissiyatları da içerecek şekilde paylaşılır (Öner, 2018).

Bir olay ya da olgunun toplumsal bellekte yer edinebilmesi için o topluluğun tüm üyelerince deneyimlenmesi gerekmektedir. Toplumsal bellek, yapısı itibariyle bireyi aşan bir şekilde sosyal ilişkiler dâhilinde oluşmakta ve şekillenmektedir. Toplumsal bellek Durkheimci bir değerlendirme ile topluluğu oluşturanlardan fazlasına tekabül etmektedir. Toplumsal bellek kimliğin bütünlüğünü ve tutarlılığını önemseyerek olabildiğince belirsizlikten uzak durma eğilimindedir (Mutlutürk, Boduroğlu ve Tekcan, 2018). Sosyal bilimler olarak toplumların da bir hatırlama yetisine sahip oldukları ve bu hatırlamayı mümkün kılan toplumsal bir belleğin mevcudiyetinin kendisinin araştırılmaya değer olduğu olgusu bir kabul olarak paylaşılmaktadır (Aslan ve Lilek, 2017).

### **Tarih ve Kolektif Bellek**

Tarih ile kolektif bellek arasındaki ilişkiye dair Maurice Halbwachs (2017), belleğin tarih yazımının başlaması ile sona erdiğini, tarihin bir resmi bellek olmadığını savlamaktadır. Ona göre kolektif bellek geçmişin birebir kopyası olarak değil yeniden inşa edilebilir bir tahayyül olarak değerlendirilmelidir. Özaloğlu'na (2017) göre, tarihçiler kolektif bellek çalışmalarını, kamuya ya da topluma mal olmuş mezarlık, ibadethaneler, anma mekânları, arşiv ya da müzeler ve kütüphaneler gibi mekânlarda yaparlar. Bireyin bir topluluğa dair aidiyet hissini tetikleyen ve bunu mümkün kılan unsurların başında paylaşılan hatıralar ve paylaşılan hatıraları her daim ulaşılabilir kılan olgu ise toplumsal bellektir. Böylesi bir toplumsal birlikteliğin uzun ömürlülüğü ise eski üyeler tarafından belleğin yeni üyelere taşınması ya da aktarılma yolu ile olur. Toplumsal birlikteliğe aidiyet ve hatıralar, ancak hatırlanarak ve hatırlananın aktarılması yolu ile kurulan bağ ile mümkün gözükmektedir. Kolektif belleğin sürekli olmasında gruba aidiyet hissedenden üyelerce eylem dünyasına taşınması şartı vardır (Tuncel, 2017). Gramsci'nin tabiri ile, topluluk içerisindeki her bir bireyin sadece kendiliği söz konusu değildir, o aynı zamanda kendilik olarak netice veren bir geçmişin de özeti, tarihidir (aktaran Tuncel, 2017).

Toplumsal bellek bir yandan topluma ait kültür vasıtası ile taşınırken diğer yandan da belirlediği gündelik hayata ait pratiklerle toplumsal kimliği belirleyen başat aktör olarak ortaya çıkmaktadır. Topluluk içerisinde her birey topluma dair gerçeklik olan toplumsal kültürü bu bellek içerisinde hem öğrenir hem de bu kültürün bir parçası olur. Toplumsal bellek bu haliyle yaşanmış hadiselerin içerisinde depolandığı bir alandan ziyade içerisinde bulunduğu topluluğun süreklilik hissini canlı tutmak adına kendisine aktaran bir sistematiğe sahiptir (Tuncel, 2017). Mezkûr süreklilik işlevi kısaca topluma ait kimliğin kurulması ve bir yandan da kurulan bu kimliği sürdürme adına yaşanmışlıkların hem hatırlanması hem de hatırlatılması şeklinde gerçekleşir. Toplumsal varlık hissi topluluğun hayatta olanları kadar hayatta olmayan üyelerinin de katkıları ile ortaya çıkar. Herhangi bir aidiyetlik hissi olarak "kimlik", onu var eden hatırlama edimiyle yani hatırlayacak olan belleğin her an hizmete hazır oluşu ve kapsayıcılığı ile mümkündür (Tuncel, 2017).

## Sonuç Yerine

Jan Assmann'a göre geçmiş, toplumsal bellek aracılığıyla bilinçli bir şekilde yeniden yeniye kurma/inşa eylemine maruz kalmaktadır. Geçmişe yönelik her anlama edimi beraberinde onu yeniden inşa etme şeklinde ortaya çıkacaktır (Tuncel, 2017). Geçmiş bugünü değiştirirken, değişen bugün de bir taraftan geçmişini yeniden yorumlamaya başlamaktadır. “Bellek”in bir kavram olarak sosyal bilim yazınına dâhil oluşu görece geç olmakla birlikte günümüzde popülerliği artan şekilde devam etmektedir. Traverso'nun (2019 aktardığı üzere 60 ve 70li yıllar gibi görece yakın bir tarihte dahi sosyal yazında bellek kavramına rastlamak mümkün değildir. Günümüz dünyasındaki popülerliği neticesinde bellek kavramı o denli bir tüketim nesnesine dönmüş durumdadır ki bhusus Batı toplumlarının zihniyet dünyasında ondan uzakta ya da ona referans vermeden bir tartışma söz konusu ol(a)mamaktadır. Bellek bir yanda geçmiş olgusunu şimdiki zaman üzerinden şekillendirirken diğer yandan da özellikle medya ve son zamanlarda sosyal medyanın fazlasıyla desteğiyle içerisinde bulunduğumuz şu anın ortak hayal dünyasını ele geçirmiş gibi durmaktadır. İki taraflı bir şekillendirme ve birbirini etkilemeden bahsetmek yanlış olmaz. Bu denli yoğun bellek vurgusu ile ortaya, anmadan geçemeyeceğimiz bir “geçmiş”, anma takıntısı ile eşzamanlı olarak belirlemekte ve giderek artan şekilde bellek mekânların değer kazanması söz konusu olmaktadır. Değer kazanan bellek mekânları giderek kutsallaşmakta ve gerçek anlamıyla bir mekân tapınmasının önü açılmaktadır (Traverso, 2019). Bu şekliyle bellek, uzamı bir yandan damgalayarak işaretlerken bir yandan da her materyalin bellek oluşturmak gibi bir yükümlülüğü ortaya çıkmaktadır. Geçmiş tüm yaşanmışlıklarındaki çoğulluğundan istenilen şekle ulaşması adına bazı ayrıştırılmaları maruz kalmakta ve sonunda arzu edilen şekilde yeniden bir inşa süreci sonrasında kolektif bellek olarak her yerde hazır ve nazır şekilde hizmet verecek olan bellek turizminin metaları haline getirilmektedir (Traverso, 2019).

Eric Hobsbawm'ın “geleneğin icadı” kavramı gibi bellek de gerçek veyahut da kurgusal/mitsel bir geçmiş imgesinin temellendirdiği toplumsal birlikteliği var etme, onu güçlendirme ve bu birlikteliğin ortaya çıkardığı kurumların toplum içerisindeki meşruiyetini sağlama adına ritüel özelliğine haiz pratikleri inşa (Traverso, 2019) etmektedir. Tabir yerinde ise bellek batı dünyasının sivil dininin taşıyıcı birer ajanı olarak değer, anı, sembol, kutlama, anma ve ayinler sistemini kullanmaktadır (Traverso, 2019). Belleğe dair bu takıntılı tutum gündelik hayatın bu derece akışkan olduğu günümüzde hafızasını yitirmiş gibi duran modern hayat içerisinde yaşanmışlığın aktarımının sanallığa indirildiği toplumlarda daha bir anlam mı yoksa anlamsızlık mı içermektedir? Bunun cevabı niteliğinde Traverso (2019), modern Batı toplumlarında yaşamakta olan bir aktarım krizinden bahsetmektedir. Tam da bu krizi deşifre etme babında Traverso (2019, s.11), Benjamin'den ilhamla “aktarılan deneyim” (Erfahrung) ile “yaşanmış deneyim” (Erlebnis) kavramlarına devreye sokmaktadır. Traverso'ya göre, “aktarılan deneyim” ile nesiller arası iletişimin uzun solukluğu bağlamında aktarılan deneyime işaret ederken, “yaşanmış deneyim” bireyi merkeze alarak bireyle sınırlanan yaşanmışlıkları

ifade etmektedir. “Benjamin, Pasajlar’ında bu “yaşanmış deneyim”i şehir yaşamının ritmi ve başkalaşımlarıyla, kitle toplumunun elektroşokları ve ticari evrenin kaleydoskopik kaosuyla, modernitenin belirgin bir özelliği olarak kabul eder.” (Traverso, 2019, s.11). “Aktarılan deneyim” daha çok geleneksel toplumlara ait bir özellik olarak ortaya çıkarken “yaşanmış deneyim” söz konusu olduğunda nesiller boyu aktarımın ciddi anlamda ya yaşanan savaş, soykırım, yerinden edilme vb. travmalar sonucu ya da sanayi devrimi sonrası yaşanan hızlı şehirleşme, atomize olma vb. süreçler sonrası işlevini yitirmiş olduğu günümüz toplumları için geçerli olmaktadır (Traverso, 2019).

Dünya tarihinde ağır basan 20. Yüzyıl başlarındaki “yaşanmış deneyim” olarak ifade edileceğimiz tüm travmalar ile hem bedenen hem de hatıralar yolu ile zihnen ve ruhen malul birçok neslin kurucu ajanı olmuştur (Traverso, 2019). Bir daima şimdilik ve buradaki olarak bellek, geçmişin kolektif temsilleri aracılığı ile toplumsal kimliği yapılandırırken, toplumun üyelerine uğruna yaşanacak bir anlam, hedef sunarken yaşamak için de bir motivasyon sağlar zira tarihi bir süreklilik içerisinde insanlara takdim eder (Traverso, 2019). Kolektif bellek insani tarihin ayrılmaz bir parçası olarak törenler, seremoniler ve hatta politikalar aracılığı ile topluluklara nüfuz etmiştir. Özellikle ölümlerin anılmasında kolektif bellek adeta ete kemiğe bürünmüş bir sivil dinin imkânlarını yaşamakta olan ulusal hüznün sembolleri olarak sunmaktadır. Traverso (2019) Reinhart Koselleck’e atıfta bulunarak, Hristiyanlığın ölüm hakkındaki yorumunun çöküşü ile kendisinin eksikliğiyle oluşan yerini tamamıyla politik ve topluma dair yorumlamalara bırakmıştır.

**KAYNAKLAR**

- Apfelbaum, E. (2010). Halbwachs and the social properties of memory. S. Radstone & B. Schwarz (Ed.). *Memory: Histories, theories, debates* içinde (s. 77-92). New York: Fordham University Press.
- Aslan Ş. & Yılmaz Ş. L. (2017). Sunuş. Ş. Aslan & Ş. L. Yılmaz (Haz.). *Hafızanın dili: 1940'lı yılların çocukları Dersim'i anlatıyor* içinde (s. 1-20). İstanbul: Dersim Yayınları.
- Assmann, J. (2015). *Kültürel bellek: Eski yüksek kültürlerde yazı, hatırlama ve politik kimlik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bachelard, G. (2017). *Mekânın poetikası*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Connerton, P. (2014). *Toplumlar nasıl anımsar?* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Doğan, Z. P. (2018). Esmâ. A. Öktem (Ed). *Hatırlamak iyileştirir: Hafıza mekânlarından gözlem ve deneyimler* içinde (s. 237-254). İstanbul: Pencere Yayınları.
- Durkheim, E. (2005). *Dini hayatın ilkel biçimleri*. İstanbul: Ataç Yayınları.
- Durna, N. (2015). *Avanos'ta bellek ve gündelik hayatın izinde modernleşme ve mekânın dönüşümü*. (Yayımlanmamış doktora tezi) Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Goody, J. (2017). *Mit, ritüel ve söz*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Gülgöz, S (2018). Otobiyografik bellek: Tanımı ve temel kavramlar. S. Gülgöz, B. Ece & S. Öner (Ed.). *Hayatı hatırlamak: Otobiyografik belleğe bilimsel yaklaşımlar* içinde (s. 13-26). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Halbwachs, M. (2016). *Hafızanın toplumsal çerçeveleri*. Ankara: Heretik Yayınları.
- Halbwachs, M. (2017). *Kolektif hafıza*. Ankara: Heretik Yayınları.
- Hervieu-Léger, D. (2000). *Religion as a chain of memory*. New Jersey: Rutgers University Press.



- Hirsch, T. (2016). Takdim. M. Halbwachs (2016.). *Hafızanın toplumsal çerçeveleri* içinde (s. 9-14). Ankara: Heretik Yayınları.
- İlhan, M. E. (2018). *Kültürel bellek: Sözlü kültürden yazılı kültüre hatırlama*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- İpek, İ. (2018). *Toplumsal belleğin yeniden inşası: 1990 sonrası yazılı basında 27 Mayıs'ı hatırlatma ve unutturma*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Karaarslan, F. (2019). *Toplumsal hafıza: Hatırlamanın ve unutmanın sosyolojisi*. İstanbul: Ketebe Yayınevi.
- Kıyığı, G. (2018). Bosna ve Hersek Tarih Müzesi. A. Öktem (Ed.). *Hatırlamak iyileştirir: Hafıza mekânlarından gözlem ve deneyimler* içinde (s. 21-50). İstanbul: Pencere Yayınları.
- Mutlutürk, A., Boduroğlu, A. & Tekcan, A. (2018). Kişisel ve toplumsal bellek. S. Gülgöz, B. Ece & S. Öner (Ed.). *Hayatı hatırlamak: Otobiyografik belleğe bilimsel yaklaşımlar* içinde (s. 243-264). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Neyzi, L. (2011). Giriş, L. Neyzi (Ed.). *Nasıl hatırlıyoruz? Türkiye'de bellek çalışmaları* içinde (s. 1-11). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nursi, S. (2002). *Sözler*. İstanbul: Envar Neşriyat.
- Olick, J. K. (2014). Kolektif bellek: iki farklı kültür. *Moment Dergi*, 1(2), 175-211. <https://doi.org/10.17572/mj2014.2.175211>
- Öktem, A. (2018). Bir insanı kurtarmak. A. Öktem (Ed.). *Hatırlamak iyileştirir: Hafıza mekânlarından gözlem ve deneyimler* içinde (s.11-20). İstanbul: Pencere Yayınları.
- Öner, S. (2018). Neden hatırlıyoruz? Neden unutuyoruz? Otobiyografik belleğe işlevsel bakış. S. Gülgöz, B. Ece & S. Öner (Ed.). *Hayatı hatırlamak: Otobiyografik belleğe bilimsel yaklaşımlar* içinde (s. 71-88). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

- Özaloğlu, S. (2017). Hatırlamanın yapıtaşı mekânın bellek ile ilişkisi üzerine. T. Erman & S. Özaloğlu (Der.). *Bir varmış bir yokmuş: Toplumsal bellek, mekân ve kimlik üzerine araştırmalar* içinde (s. 13-20). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Özyürek, E. (2012). Giriş, E. Özyürek (Der.). *Türkiye'nin toplumsal hafızası: Hatırladıklarıyla ve unuttuklarıyla* içinde (s. 7-16). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ricoeur, P. (2012). *Hafıza, tarih, unutuş*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Schacter, D L. (2010). *Belleğin izinde: Beyin, zihin ve geçmiş*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Shahzad, F. (2012). Collective memories: A complex construction. *Memory Studies*. 5(4). 378-391. <https://doi.org/10.1177/1750698011419121>
- Traverso, E. (2019). *Geçmişini kullanma kılavuzu- Tarih, bellek, politika*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tuğal, C. (2012). 1915 hatıraları ve Ermeni kimliğinin inşası. E. Özyürek (Der.). *Türkiye'nin toplumsal hafızası: Hatırladıklarıyla ve unuttuklarıyla* içinde. (s.127-154). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tuncel, A. (2017). Tarihi yazmak: Unutturmak ya da unutturmamak. T. Erman & S. Özaloğlu (Der.). *Bir varmış bir yokmuş: Toplumsal bellek, mekân ve kimlik üzerine araştırmalar* içinde (s. 21-26). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Türker, N. (2015). *Vatanım yok memleketim var*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Türkmenoğlu, D. (2016). Kolektif bellek üzerine bir alan çalışması: Bakırköy ve Şişli ilçelerinde yaşayan Ermeni kadınların belleği. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Uzer, T (2018). Nasıl hatırlarız, nasıl unutturuz: Kuramsal yaklaşımlar. S. Gülgöz, B. Ece & S. Öner (Ed.). *Hayatı hatırlamak: Otobiyografik belleğe bilimsel yaklaşımlar* içinde (s. 51-70). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Wertch, J.V. (2015). Kolektif bellek. P. Boyer & J. V. Wertsch (Ed.). *Zihinde ve kültürde bellek* içinde (s. 149-174). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Yel, A. M. (2006). *Fatima*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Yıldırım, R. (2018). *Geleneksel Alevilik inanç, ibadet, kurumlar, toplumsal yapı, kolektif bellek*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Yıldız D., Saadetyan, E. G., Sazan, L. & Azdal, B. (2018). Başlarken, A. Öktem (Ed.). *Hatırlamak iyileştirir: Hafıza mekânlarından gözlem ve deneyimler içinde* (s. 7-9). İstanbul: Pencere Yayınları.

Yılmaz, E. B. (2019). *Edebiyat şehir hafıza-Türk romanında hafıza mekânı olarak şehir (1940-1960)*. İstanbul: Kesit Yayınları.

DEMİRDAĞ, Muhammed (2021), “Sosyal Medyada Bir Dayanışma Örneği Olarak “Dua Acenteliği””

*Kadim Akademi SBD, C. 5, S. 2, s. 50-69.*

*Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi*

*Makale Geliş Tarihi: 22.11.2021/Makale Kabul Tarihi:15.12.2021*

## SOSYAL MEDYADA BİR DAYANIŞMA ÖRNEĞİ OLARAK “DUA ACENTELİĞİ” \*

### PRAYER AGENCY AS AN EXAMPLE OF SOLITARITY IN SOCIAL MEDIA

**Muhammed Emin DEMİRDAĞ\***

**ÖZ:** İnsanlar kendileri için dua etmenin yanı sıra başkaları için de dua etmek isterler. Başkası için dua etme istenci sosyal medya platformlarında pek çok farklı şekilde tezahür etse de özetle “Dua isteyen var mı?” şeklindeki içeriklerle kendini göstermektedir. Dua edecek kişiye doğrudan erişime imkân sunan bu platformların yaygınlaşmasıyla birlikte, sanal ama devamlılığı da olan bir aracı kurum olduğu gözlenmektedir. Bu çalışmada dua ekseni etkileşimin incelenmesinde işlevsel bir çerçeve olarak “dua acenteliği” kavramını teklif ederek, mezkûr kavramın belirli kullanıcılarla dayanışma ve etkileşime olanak sağlamasının psikolojik açıdan temellendirilmesini amaçlamaktadır. Dua acenteliği fenomenini keşfedici ve tanımlayıcı bir şekilde açıklayabilmek için sosyal medya üzerinden dua talep edenler ile dua etmek isteyenlerin iletileri toplanarak kategoriler oluşturulmuş, söz konusu ileti içeriklerinin hangi psikolojik istek ve motivasyonlarla kurgulandığı irdelenmiştir. İçerik analizine tabii tutulan bu veriler, bağlamın Türkiye olması nedeniyle, Türkçe Twitter kullanıcılarının kendi adlarına dua edilebileceğini imleyen iletileri arasından rastgele seçilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Dua, Sosyal Medya, Dua acentesi, Psikolojik istek, Motivasyon, Dayanışma.

**ABSTRACT:** People want to praying for others as well as pray for themselves. Although the will to pray for someone else manifests itself in many different ways on social media platforms, the contents can be summarized as “Does anyone want a prayer?”. With the spread of these platforms, which offer direct access to the person who will pray, it is observed that a virtual but continuous intermediary institution has emerged. This study, by proposing the concept of “prayer agency” as a functional framework in the examination of prayer-oriented interaction, aims to psychologically justify the aforementioned concept’s enabling solidarity and interaction with certain users. In order to explain the phenomenon of prayer agency in an exploratory and descriptive way, the messages of those who request prayer and those who want to pray over social media were collected and categories were created, and the psychological wishes and motivations of the content of the messages were examined. The context is limited to Turkey and thus the data, which were subjected to descriptive analysis, were randomly selected from among the content of Turkish Twitter users indicating that prayers can be conducted on their behalf.

**Keywords:** Prayer, Social Media, Prayer agency, Psychological desire, Motivation, Solidarity.

\* Bu çalışmanın ilk bulguları, 21-23 Ekim 2021 tarihlerinde Ankara'da gerçekleştirilen Uluslararası Din ve Medya Sempozyumu adlı kongrede sözlü bildiri olarak sunulmuştur

\* Mardin Artuklu Üniversitesi Psikoloji Bölümü Araş. Gör. / İstanbul Üniversitesi SBE Felsefe ve Din Bilimleri Din Psikolojisi Doktora Öğrencisi

[memindemirdag@artuklu.edu.tr](mailto:memindemirdag@artuklu.edu.tr)  ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5911-4534>

## GİRİŞ

Din psikolojisi alanında yapılan araştırmalar insanların, başkası için duaya çokça başvurduklarını ortaya koymaktadır. *Newsweek* dergisinin anketine göre, Amerikalıların %84’ü hasta ve yaralıların sağlığı için yapılan duanın olumlu sonuçlar vereceğine, %74’ü ise bu duanın dua eden kişiler dua ettikleri kimseleri tanimasalar bile etkili olacağına inanmaktadır (Lok, 2001: 11). Horozcu (2010) da yapmış olduğu çalışmada halkın büyük bir kısmının hem kendisi hem de başkaları için dua ettiklerini tespit etmiştir. ABD’de bir ibadethanede, yakındaki hastanede tedavi görmekte olan hastalar için onların haberi olmadan dua edilmiştir. Daha sonra hastalarla yapılan görüşmelerde kendileri için habersizce dua edilen dönemde hastalıklarından kaynaklı şikâyetlerinde azalma olduğu ve daha rahat bir süreç geçirdikleri tespit edilmiştir (Albayrak, 2010: 9). Bir diğer çalışma da lösemili çocuklarla gerçekleştirilmiştir. Bu hastalığa sahip çocuklardan seçilen bir gruba dindar kimselerce dua edilmiştir. Yaklaşık 1,5 yıl sonra kendilerine dua edilen grubun diğer gruplara göre daha iyi sonuçlar aldığı gözlemlenmiştir (Cirhinlioğlu, 2010: 176). Bu araştırmalar dua sonucu oluşan sinerjinin çevresindeki diğer kişilerin sinerji durumlarıyla etkileşime girip daha yoğun bir etki oluşturduğunu göstermektedir (Albayrak, 2010: 59).

Başkaları için yapılan dualar, hodbin bir duygu ve tavır barındırmadığından ve bir başkası adına günahkâr olunamayacağından, öteki için yapılan duaların çıktığı ağız pirüpak addedilir. Bu nedenle de bu tarz duaların daha makbul olduğu düşünülür (Albayrak, 2010: 59). Bunların haricinde insanlar Yaratıcıya kendilerinden daha yakın olduğunu varsaydıkları peygamber, evliya gibi zâtlardan da dua isteyebilir yahut bu kişileri aracı kılarak dua edebilirler (Certel, 2014: 145).

Sosyal medya ile ilgili çalışmalar incelendiğinde bireylerin; sosyalleşmeden kaçmak ya da daha fazla sosyalleşmek, yalnızlığını ya da dayanışma bilincini paylaşmak, duygu ve düşüncelerini daha fazla kişiye iletmek, geniş kitleler tarafından takdir edilmek, beğeni duygusunu tatmin etmek vb. nedenlerden dolayı sosyal medyayı kullandıkları belirlenmiştir (Hazar, 2011: 151-176; Bazarova vd., 2014: 437-453; Ainin vd., 2016:1-11 ).

Anolli, Villani ve Riva’ya göre sosyal medya; diğer bireylerin yararına karşılıksız olarak bir şeyler yapılmasını sağlayan bir alan olması bakımından, karşılıklı sosyal faydanın sağlandığı bir platform olma niteliğine sahiptir. Bu bağlamda sosyal medya aracılığı ile birbirlerini hiç tanımayan insanlar, sosyal yardım kampanyaları başlatabilmekte ve bu şekilde birbirlerine destek olabilmektedirler (Anolli vd., 2005: 89-95).

Tüm bu literatür göz önünde bulundurulduğunda sosyal medya kullanımı ile dua eyleminin örtüştüğü durumların olduğu gözlemlenmiş ve bunun bir çalışmaya konu olabileceği düşünülmüştür.

## Kavramsal Çerçeve: Dua, Sosyal Medya, Acente ve Dua Acenteliği

### Dua

Arapçadan dilimize geçmiş ve kabul görerek yer etmiş olan dua kelimesi, yaygın bir kullanılışla “yalvarmak, yakarmak, dua etmek, birinin iyiliği için Tanrı’ya yalvarmak” (Özön, 1979: 256) “seslenmek, isimlendirmek ve bir şeyi sevk etmek” (Tekineş, 2007: 9) anlamlarını ifade etmektedir. Rica, münacat ve niyaz anlamlarında da kullanılan dua kelimesi, (Yaparel, 1992: 5-11) bunların yanı sıra, “küçükten büyüğe, aşağıdan yukarıya doğru talep ve niyaz” manasında isim olarak kullanılmaktadır (Cilacı, 1994: 529).

İngilizcede “prayer” sözcüğü dua kelimesini karşılamaktadır (“Sesli Sözlük,” 2021). Prayer, *Oxford İngilizce Sözlük*’te Tanrı’ya ya da herhangi bir nesneye ibadet ederek şükretme ya da dinsel talep şeklinde tanımlanmaktadır (Loewenthal, 2000: 27).

Terim olarak; kişinin bir şeyin yapılmasını veya yapılmamasını, Allah’ı övmek ve yüceltmek suretiyle, ihtiyacını ifade eden yakarır bir dille istemesinden ibaret olan dua, (Kufralı, 1940: 650) ayrıca, küçüğün büyükten, güçsüzün güçlüden, kulun Yaraticısından ihtiyaç ve arzusunu ciddi şekilde sözlü ve fiili olarak dile getirmesidir (Yazır, 1979: 2194-2196.). İslam’ın en temel rükûnlarından birisi ibadettir. Dua ise ibadetin ana nüvesi olarak kabul edilmektedir (et-Tirmizi, 1981: 6).

Duayı diğer ibadetlerden ayıran temel faktör, biçim ve törenlerden alabildiğince soyutlanmış olmasıdır. Hatta muayyen yerlerde ve maksatlarla gerçekleştirilen bazı özel dualar bir tarafa bırakılacak olursa, dua genelde ve geniş anlamda, hiçbir törene bağlı bulunmayan, şekil ve şartlardan bütünüyle sıyrılmış, zaman ve mekân bakımından süreklilik arz eden bir ibadet olarak tanımlanabilir (Yetik vd, 1990: 335).

### Kişinin kendisi dışında kalan ötekilere dua etme istenci

Başkası için dua, İngilizcede “Intercessory Prayer” olarak ifade edilmektedir. Aracılık etmek, araya girmek, şefaet ve tavassut anlamlarına gelen “Intercession” kelimesinden türetilen “Intercessory” kelimesi, dua anlamındaki “prayer” kelimesine sıfat olduğunda, aracılık etmek için dua etmek, başkaları için ricacı olmak anlamlarını ifade etmektedir. İslam kültüründe kişinin kendisine yaptığı dua ile başkası için yaptığı duayı birbirinden ayıracak özel bir kelime bulunmadığından biz bu kavramı “başkası için istek duası” olarak isimlendirmeyi tercih ediyoruz.

Başkası için yapılan dua, olumlu istekleri içeriyorsa dilimizde bu, “hayır duası” olarak ifade edilmektedir. Şayet duanın içeriğinde olumsuz istekler yer alıyorsa buna da “beddua” denilmektedir. İçerisinde dua ibadetinin bulunduğu bilhassa ilahi dinlerde, kişinin kendisi için dua etmesinin yanında, başkaları için de maddî ve manevî meseleler hakkında dua etmesi övülen ve talep edilen bir davranıştır. Başkası için yapılan duada kişisel bir menfaat beklentisi bulunmayıp diğerkâmlık ön planda olduğundan bunun, iç güdümlü/iç kaynaklı bir dua türü olduğu kabul edilir (Albayrak, 2007: 197).

İnsanlar bazı durumlarda birbirlerinin yardımına muhtaçtır. Bu ihtiyaçlar kişileri birbirine yaklaştırır. Kişinin maddî veya manevî anlamda muhtaç durumda olan birine yardım



etmesi bazı durumlarda dua etme şeklinde tezahür edebilir; kişinin bir başkası adına ettiği bu dua *şefa'at duası* adını alır (Hökelekli, 1998: 227). Başkasının yaptığı duanın daha çok fayda getirdiğine de inanılan bu dua türünde bencilce duygular bulunmamaktadır (Certel, 2014: 126).

Durkheim'e (2012: 88) göre dinin en önemli toplumsal işlevi, dayanışmayı sağlayarak devamlılık kazandırmaktır. Birlikte gerçekleştirilen ayinler, dinsel törenler ve ibadetler de toplumsal dayanışmayı güçlü kılan vasıtalarlardır. Bu kapsamda değerlendirildiğinde; kişilerin birbirlerine dua etmesi, manevi bağları artırarak toplumsal ilişkileri geliştirir. Nitekim sosyal medya uygulamaları üzerinden kişilerin başkalarına dua etmesi, toplumsal dayanışmanın göstergelerindedir.

Kişinin mümin kardeşi için yaptığı duanın, geri çevrilmeyecek iki duadan biri olduğuna inanılan (el-Kazvînî, 1986: 5) İslam dininde, başkasına yapılan duaya dair pek çok örnek bulunmaktadır. Mesela Hz. İbrahim'in kendisiyle birlikte, kendisinden sonra gelecek olan zürriyeti için ettiği dua bu kabildendir (İbrahim 14/40). Hz. Peygamber'in, Hz. Ömer'e, “Kardeşim! Dualarına bizi de ortak et, bizi unutma.” şeklindeki ifadesi, başkası için duanın Hz. Peygamber'in hayatındaki tezahürlerinden yalnızca biridir (Tirmizi, 1996: 386). Kur'an'da yer alan ifadeler ve Hz. Peygamber'in hayatı incelendiğinde, İslam dininde insanların diğer müminler için dua etmeye teşvik edildiği ve bunun kişinin kendisi için ettiği duadan daha değerli görüldüğü anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in kişinin mümin kardeşi için ettiği duaya meleklerin de ortak olduğu ve onunla birlikte aynı duaya “amin” dediğini ifade eden sözleri buna delalet etmektedir (İbn Mâce, 1986: 5).

Hıristiyan geleneğinde de başkası için dua etmek, üzerinde önemle durulan hususiyetlerdendir. Kutsal Kitab'a göre, inananlar başkaları için dua etmelidir (Selanıklılar, 57/25). Bir mesele için ne kadar çok kişi dua ederse, o işin gerçekleşme ihtimali o kadar artar. Tanrı'nın kullarının birbirlerine yaptıkları duaları kabul etmesinin sebebi, onların birbirlerine bağlılıklarını artırmak istemesidir. Böyle bir birlik, Tanrı'nın kiliseden istediği şeydir. Kulların birbirlerine dua etmeleri, yani bağlılık göstermeleri Tanrı'nın bireysel duaları kabul etmesi için yeterli bir sebeptir. D. Nordin, başkası için dua eden kimseyi (intercessor), “bir eline problemi, diğer eline ise Tanrı'nın elini alıp, bu ikisini birleştiren kişi” olarak tanımlar (Rath, 2006: 43). Yahudilikte de başkaları için dua edilmesi istenmektedir. Bu inanca sahip bir kişi, kendisine dua ederken diğer bireyleri de düşünerek dua eylemini gerçekleştirmelidir. Dualarını ve mağfiretini tekil değil çoğul bir şekilde dile getirmeli ve herkesin affını istemelidir. Sadece kendi ihtiyacı için değil komşusunun ihtiyacı için de Rabbinden cömertçe istemelidir. Bu, Rabbinin onun dileklerini gerçekleştirmesine imkân sunacaktır (Özen, 2001: 111).

## Sosyal Medya

Web 2.0 olarak da adlandırılan sosyal medya, insanların duygu, düşünce, deneyim ve bakış açılarını paylaştığı çevrimiçi teknoloji ve uygulamaları içerir. Metin, ses, video, grafik gibi çeşitli formattaki iletilerin yayınlandığı ve paylaşıldığı bu sanal ortamlar, kullanıcılarının kendilerini açık bir şekilde başkalarına ifade edebilmelerini sağlaması gibi önemli bir özelliğe sahiptir (Kılıç vd., 2011: 2).

Kullanıcılar, sosyal medya aracılığıyla kullanımlarına sunulan uygulamalarda; profil oluşturabilmekte, profillere endeksli olarak birbirleriyle iletişim kurabilmekte, birbirlerinin paylaşımlarını beğenebilmekte ve genel olarak etkileşimde bulunabilmektedirler. Bu yönüyle de sosyal medya uygulamaları, kullanıcılarıyla özdeşleşebildiği ölçüde ilgiye mazhar olabilmektedirler.

Sosyal medya kullanımı; internet kullanımında olduğu gibi ucuz, kolay, zaman ve mekân kısıtlaması olmadan sosyal medya araçlarından ya da uygulamalarından yararlanılmasını sağlamak bakımından birçok olumlu etkinin ortaya çıkmasına neden olabilmektedir.

## Acente

İtalyanca kökenli bir kelime olan acente, bu dilde “yapan, eyleyen, iş gören ve vekil” anlamlarında kullanılmaktadır (“Wiktionary,” 2021).Türkçe de ise terim anlamıyla kullanıldığı görülen acente; bir kuruluşun yaptığı işi, onun adına, kazanç karşılığında yürüten daha küçük kuruluş; ticari olarak da, bir kuruluşa bağlı olmaksızın, sözleşmeye dayanarak, belirli yer ve bölge içinde, sürekli olarak ticarethane veya işletmeyi ilgilendiren işlerde aracılık eden, bunları o işletme adına yapan kişi olarak tanımlanmaktadır. Özetle Türkçede de İtalyanca anlamına yakın bir şekilde aracılık manasında kullanıldığı göze çarpmaktadır (“Sesli Sözlük,” 2021).

Acente olmak, daha itibarlı faaliyette bulunduğu düşünülen bir kişinin, kendisini temsilcilik makamında görmesi ve bir diğer kişi için daha yüce bir varlıktan iyi ve güzel taleplerde bulunması durumunu anlatmaktadır.

Çalışmamızda acente kavramı çoğunlukla müspet anlamlarıyla ele alınmaktadır. İnsanların kendileri adına dua etmekten imtina edip başkasını bu işe koşmaları, bir yük aktarımı değil İslami yaşantıda “günahsız bir ağız aracılığıyla Yaratıcıya seslenme”, O’na meramını anlatma şeklinde vuku bulmaktadır. Bu anlamda acentelik küçümsenecek değil bilakis yüceltilecek bir haslettir.

## Dua Acenteliği

Din psikolojisinin tanınmış araştırmacılarından Bernard Spilka ve Kevin Ladd, 2002 yılında dua türleri üzerine gerçekleştirdikleri çalışmalarında, duanın hangi yöne doğru yapıldığını göz önünde bulundurarak bir sınıflandırmaya gitmişlerdir. Bunlardan biri olan; dışa doğru (outward prayer) şeklinde isimlendirilen türde dua; devrimci, radikal, sert çizgilere sahiptir. Kişi, başkalarının acılarını paylaşarak onlarla birlikte duyduğu acıyı dile getirir. Başkaları için Tanrı’dan dileklerde bulunur, onlar için yardım ister, bir anlamda onlara vekillik yapar (Ladd vd., 2006: 475-484).

Bir başka araştırmacı J.A.W. Day’e göre ise dua, kim için yapıldığına göre sınıflandırıldığında; kişinin kendisi için yaptığı istek duası (petitionary prayer) ve başkası için yaptığı dua (intercessory Prayer) olmak üzere ikiye ayrılabilir (Day, 2002: 3-4).

D. G. Richards’ın, sözlü dua tipi içerisinde saydığı istek duası; kişinin Tanrı’dan kendisi veya başkaları için, sağlık, başarı ve rehberlik istediği dualar olarak tanımlanır.

Dua türlerinin ele alındığı en bilinen çalışmalardan birine imza atan M. M. Poloma ve B. F. Pendleton, çalışmamızın konusu olan istek (petitionary) duasını insanların hangi oranda uyguladıklarını anlamak üzere şu soruları sormuşlardır: 1) Ne kadar sıklıkla ihtiyaç duyduğunuz bir şey için Tanrı’dan istekte bulunuyorsunuz? 2) Arkadaşlarınızın ya da akrabalarınızın ihtiyaç duydukları bir şey için Tanrı’dan istekte bulunur musunuz? (Day, 2002: 3-4). Özellikle ikinci soru dua acenteliğinin toplumsal dayanışmaya olan katkısını ölçer niteliktedir.

G. S. Hendry, “Eğer dua dinin özüyse, istek duası duanın kalbidir.” ifadesini kullanmaktadır. Donald Capps ise, din psikolojisinin özünün, dua ve özellikle de istek duası olduğunu belirtmektedir (Capps, 2005: 157-158.). ‘İstek’ kelimesi genel olarak bir menfaatin celbini ifade ettiğinden, maddi isteklerin yanı sıra manevi istekler de bu kapsama sokulmaktadır.

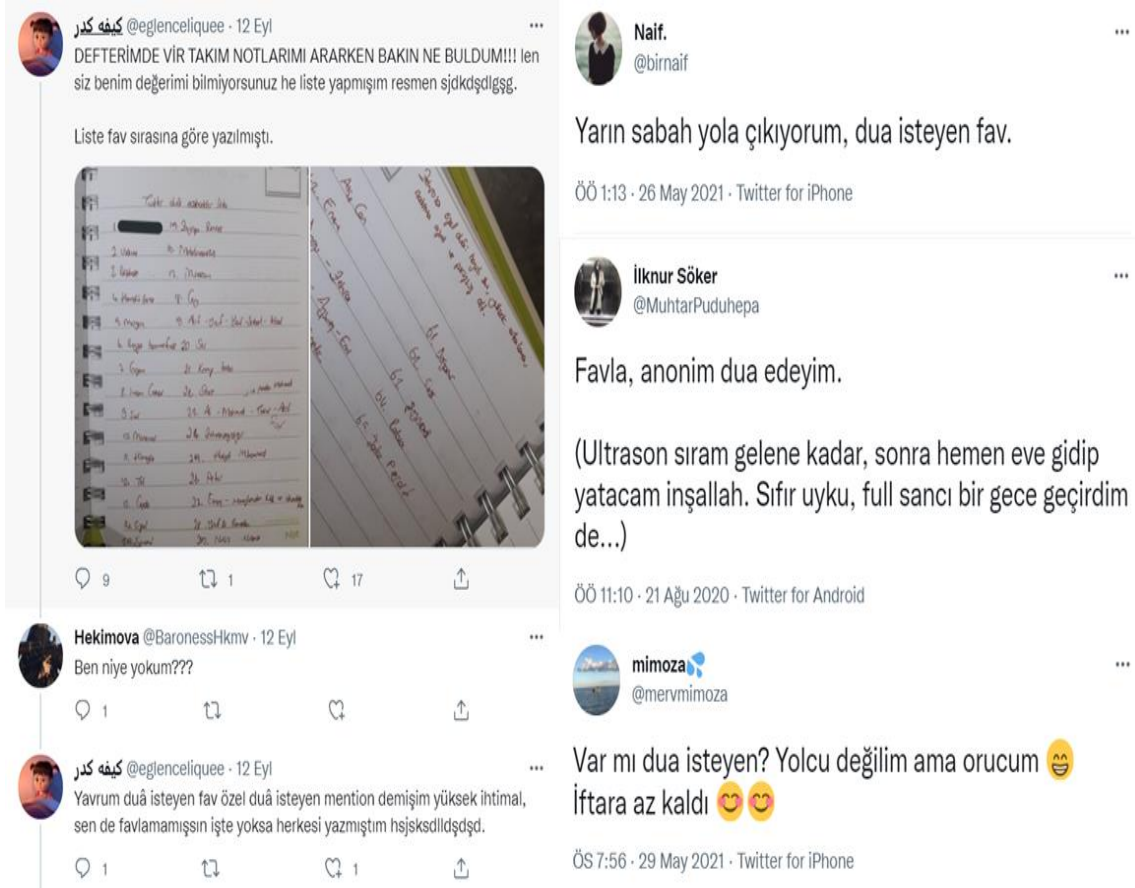
Din psikoloğu, Michael Argyle ise istek duasını, bireyin kendisi, ailesi ve arkadaşları muhtaciyet içinde bulunduğu, onların mesud ve bahtiyarlığına mani bir durum oluştuğunda ve kendi kudretini aşacak sorunlar ortaya çıktığında Yaratıcı’dan yardım dilemesine dair bir dua şeklinde tanımlamaktadır (Argyle, 2000: 121; Koç, 2006: 331). Argyle’nin bu tanımı Durkheim’in dinin en önemli toplumsal işlevi dayanışmadır tespitini destekler niteliktedir. Bu kapsamda değerlendirildiğinde, kişilerin birbirlerine dua etmesi, manevi bağları güçlendirerek toplumsal ilişkileri geliştirir. Dua acenteliği, kişinin bilinçli bir şekilde dayanışmayı devam ettirme çabasını ortaya koyan gayrettir.

## Yöntem ve Bulgular

Bu çalışmada dua acenteliği kapsamında dikkate alacağımız veriler Twitter uygulamasından elde edilmiştir. Çalışmanın bağlamı, esas olarak Türkiye ile sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla çalışmaya konu edilen veriler, Türkçe Twitter kullanıcılarının kendi adlarına dua edilebileceğini imleyen iletiler arasından rastgele seçilmiştir. Bu içerikler Twitter uygulaması üzerinden, arama motorunda “dua isteyen...” “dua edeyim...” kelimeleri mihvare alınarak yapılan taramalardan elde edilmiştir. Elde edilen verileri olabildiğince tam ve dikkatli bir şekilde tanımlamak için araştırmada içerik analizi yöntemine başvurulmuştur.

İçerik analizi, araştırmacıların çalışmak istedikleri fenomenler hakkında keşfedici ve tanımlayıcı bilgi elde edebilmek amacıyla sıklıkla başvuruldukları bir yöntemdir. Bu yöntem, “belirli kurallara dayalı kodlamalarla bir metnin bazı sözcüklerinin daha küçük içerik kategorileri ile özetlendiği sistematik, yinelenebilir bir tekniktir” (Büyüköztürk vd., 2008: 250). İçerik analizinde temelde yapılan işlem, “birbirine benzeyen verileri belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirmek ve bunları okuyucunun anlayabileceği bir biçimde düzenleyerek yorumlamaktır.” (Yıldırım vd, 2008: 227). Diğer bir deyişle içerik analizi, bir alanda yapılmış olan verileri ve fenomenleri incelemeye ve değerlendirmeye yardımcı olur.

Bu çalışma kapsamında Twitter kullanıcılarının dua eksenli etkileşimine dair toplanan veriler, içerik analizi yöntemiyle işlenmiş ve elde edilen bulgular 4 ana tema altında toplam 15 farklı kategoride sunulmuştur. Bu tema ve kategorilere geçmeden önce dua acenteliğinin Twitter mecrasında nasıl vuku bulduğunu birkaç farklı ileti ile örneklemek uygun olacaktır:



Resim1.

Twitter uygulamasının kullanıcılar tarafından yaygın olarak tercih edilmesinin nedeni; her an güncellenebilir düzeyde bir basitliğe sahip olması, kullanıcıları ve olayları eş zamanlı takip etmeye imkân tanması ve bir ileti paylaşımıyla çok sayıda bireye erişim imkânı sunmasındandır (Ünür, 2016: 153-170). Twitter’ın sağladığı bu imkânlar nedeniyle söz konusu dua acentesi olma istencinin, istek duası olarak karşılık bulduğu ve iki tür istencin devreye girdiği gözlemlenmektedir: Birincisi kişinin dua edici olma istenci, ikincisi istek duası yapma eylemi. Bir başka ifadeyle yukarıda örnek olarak sunulan sosyal medya iletilerinin de gösterdiği üzere, mezkûr mecrada dua edici olma istencinin ötesinde istek duası yapma istencinin de bir vakia olarak tespit edildiği rahatlıkla söylenebilir. Dolayısıyla çalışmamızda, kişinin başkalarına dua etme isteğini kapsayan bu durum “dua acenteliği” şeklinde kavramsallaştırmıştır.

İnsanlar sosyal medyayı hem yalnızlıklarını azaltmak hem de gerçek yaşamdaki sosyal becerilerini sanal alemde de gösterebilmek gayesiyle kullanmaktadırlar. Kişiler bu şekilde sosyal ilişkilerini sanal aleme uyarlayarak sosyalleşme ihtiyaçlarını giderebilmektedirler (Danah vd., 2007: 210; Gülbahar vd., 2010). Sosyal medyanın bir başka kullanım gayesi de kullanıcılarına psikolojik açıdan doyuma ulaşma imkânı sunmasıdır. Gerçek yaşamda, sosyal ilişkilerdeki aksaklıklar sebebiyle vuku bulan başarısızlık veya doyum eksiliği sanal alemde oluşturulan anonim bir profil vesilesiyle giderilebilmekte, kişinin bu eksiklikleri dengeleyebilmesine vesile olmaktadır (Binark, vd., 2014: 159; Goffman, 2018: 30). Dua acenteliği eylemiyle bu psikolojik ihtiyaçların sosyal medya aracılığı ile giderildiği düşünülmektedir. “Kazan-kazan” yöntemi bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Sosyal medya kullanım oranları kişiden kişiye değişmekle birlikte, bireylerin sosyal medya kullanımına yönelik beklentilerinin de aynı şekilde değişiklik gösterdiği görülmektedir. Bu durum, bireylerin sosyal medya kullanımından aldıkları doyum düzeylerinin de farklılık göstermesine neden olmaktadır.

Kişinin kendisi dışında kalan ötekilere dua etme istenci, yoğun bir doyum almaya imkân sunan bir eylemdir. Zira hem bireysel farklılıklar hem de bireyin o an içerisinde bulunduğu varsıllık/yoksunluk türü ve düzeyi; sosyal medya kullanım oranını, sosyal medyaya yönelik beklentilerin türünü ve düzeyini, dolayısıyla da sosyal medya kullanımından edinilen doyum düzeyini doğrudan etkilemektedir. İşin içine bir de başkalarını düşünmek gibi diğerkâmcı bir durum eklenince, dua eylemiyle birlikte sosyal medyadan edinilen doyum üst seviyelere çıkmaktadır.

Sosyal medya zaman ve mekân tanımaksızın her an her yerde kullanılabilir kolay ve ucuz bir yapıya sahiptir. Bu özelliğiyle müspet reaksiyonlar alınmasına imkân sunmaktadır. Dua acentesi olmak da maliyeti düşük bir haldir. Zaman ve mekân kısıtlaması yoktur. Çünkü insan her an Yaratıcıya yakın olduğunun bilincindedir. O, insana şahdamarından yakındır. İnsanın her anına nüfuz edebilecek bir kudrete de sahiptir.

Dolgun’a (2005: 123) göre; sosyal medya kullanımı ile bireyler, gerçek hayattaki münasebetlerine nispetle çok daha fazla demokratik tepkiler sergileyebilmektedirler. Bu minvalde de gündelik yaşamlarında yalnız kaldığını düşünen içine kapanık kişiler, günlük yaşamda sosyalleşememenin verdiği sıkıntıları sosyal medya araçlarını kullanarak aşabilmektedirler. Zira içine kapanık bireyler sosyal medyada kendilerini çok daha fazla güvende hissetmekte ve günlük yaşamda çekingen olmalarına karşın, sosyal medyada kendilerinden beklenmeyecek derecede dışa açık ve atılgan bir tavır ortaya koyabilmektedirler. Benzer şekilde dua acenteliği bağlamındaki sanal etkileşimde, kişilerin daha eşitlikçi ve adil oldukları gözlenmektedir. Kendilerini güvenli alanda hissettiklerinden, yaptıkları bu dua eylemini bozacak etkiye sahip her şeyden uzak oldukları için, var olan bu istekleri daha demokratik bir şekilde dağıtabilmektedirler.

Yukarıda zikredilen çalışmalarda ortaya konulan dua türleri hakkındaki tasnifleri göz önünde bulundurduğumuzda, burada incelediğimiz sosyal medyadaki dua acenteliği taleplerinin, diğerkâm duacılık/vekâleten duacılık/başkası için istek duası/şefaata duası sınıfına dâhil olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Belirtmekte fayda gördüğümüz bir durum da şudur ki; dua etmek bir erdemdir. Temel erdemler arasında yer alan muavenet veya yardımseverlik içerisinde değerlendirmesi gerekmektedir. Bu nedenle dua acenteliği kavramına bir müphemlik atfedip hem güzel hem de şüphe edilecek bir durum olarak bakmaktan ziyade, safiyane bir tutum, iyilik ve erdem olarak bakmanın daha uygun olduğu kanaatindeyiz. İçerisinde faydanın da olduğu ama tam anlamıyla pragmatizm denilemeyecek bir erdem.

Sosyal hayatta oluşan birliği, dinin açtığı yolda ve ortaya koyduğu prensiplerde aramak gerekmektedir. Dua acenteliği pratiğiyle birbirlerine destek olan toplum, sosyal medyanın imkânları ile beraber değişen şartlarla orantılı olarak, her defasında gücünü dini yaşantıdan alan ve dayanışma duygusu diyebileceğimiz özel bir bağlılık duygusunu yeniden geliştirmektedir (Wach, 1987: 10).



İslam dininde bazı toplumsal etkinlikler ve yaşantılar; ibadet, dua ve merasimler şeklinde vuku bulmaktadır. Söz konusu dini pratikler toplum nezdinde bütünleştirici bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle toplu şekilde yapılan ibadetler daha fazla ehemmiyet arz etmektedir. Bu ibadetler aynı zamanda insanların birbirleriyle kaynaşmalarına da imkân tanımaktadır (Günay, 2003: 248). Bu mihverden bakıldığında dua acenteliği, tek başına yapılan ama başkalarının iyiliğini gözeterek dayanışmayı mümkün kılan erdemli bir davranıştır.

Çalışmamızın yöntemi ve yaklaşımına dair bu tasvirten sonra artık esas soruyu sorabiliriz: Sosyal medyada kişinin kendisi dışında kalan ötekilere dua etme istenci gösteren profiller, hangi motivasyonlarla kendilerini acente olarak görüyor olabilirler? Verilerin içerik analiziyle elde ettiğimiz cevabı, 4 ana tema altında toplam 15 farklı kategoride sunuyoruz.

## 1. Kendinden menkul şekilde edeceği duanın kabul göreceğine yönelik motivasyon

1a. İbadetlerinin makbul ve edecekleri duanın müspet karşılıkla cevaplanacağına yönelik yüksek motivasyon düzeyine sahip oluşları.



Resim 2.

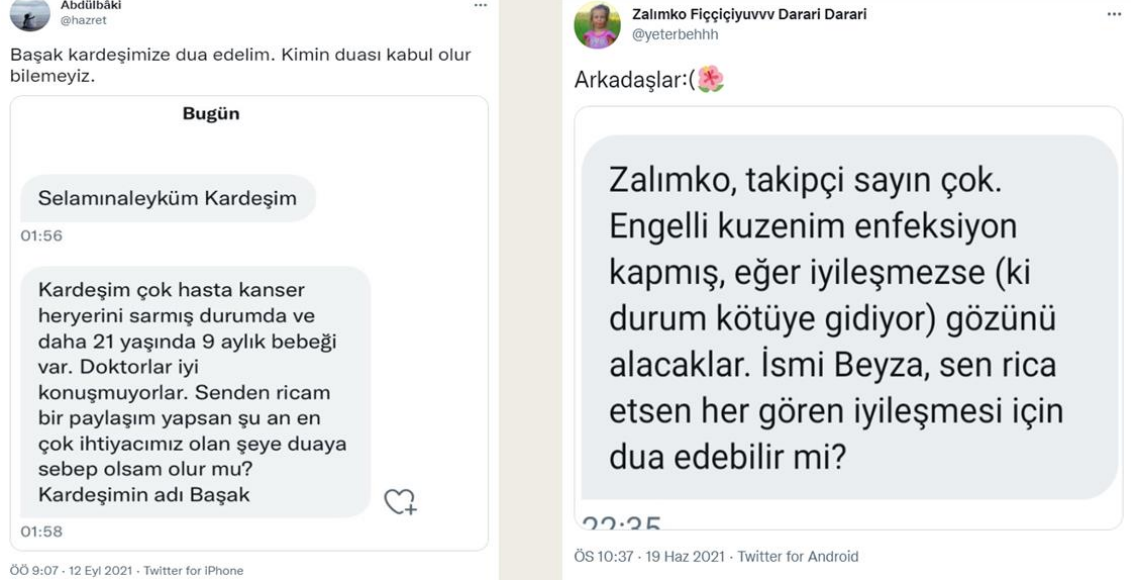
1b. Vazifesi itibariyle daimî surette dua eylemi ile meşguliyetinden mütevellit motivasyon.



Resim 3.



1c. Sosyal medya reaksiyonu fazla olan profillerin duaya ihtiyaç duyan kişiler için aracılıklı bulunma motivasyonu.



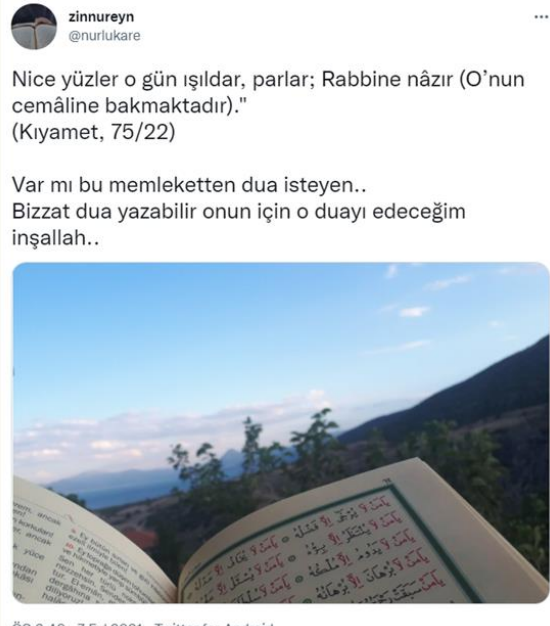
Resim 4.

## 2. Vasıtalık cihetiyle edeceği duanın kabul göreceğine yönelik motivasyon

2a. Toplum tarafından kabul görmüş, maneviyatı yüksek kişilerin huzurunda dua etme motivasyonu.



Resim 5.



Resim 6.



Resim 7.

## 2b. Mekânın kutsiyetine atfen edilecek duanın makbuliyetine yönelik motivasyon ve inanç



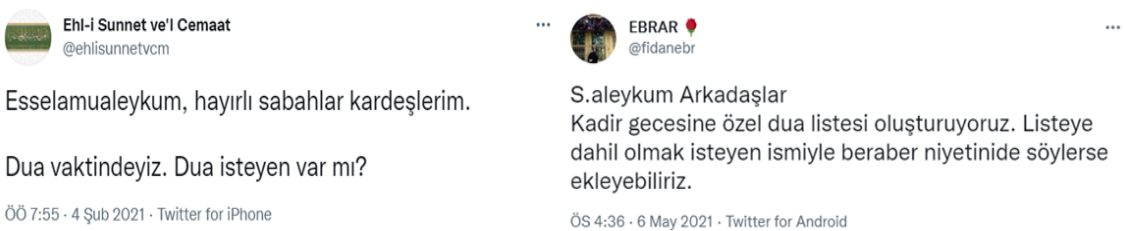
Resim 8.

## 2.c Zamanın kutsiyetine atfen edilecek duanın makbuliyetine yönelik motivasyon ve inanç.



Resim 9.

## 2d. Dua eylemi için belirlenen bir vakitte bu vazifeyi yerine getirmekten kaynaklanan motivasyon.



Resim 10.

## 2e. Bir gruba aidiyetten kaynaklı duanın makbuliyetine olan inanç.



Resim 11.

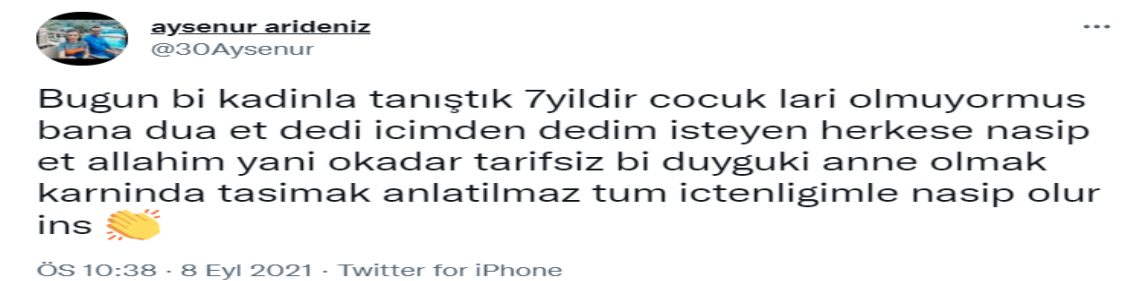
## 3. Dini referans kaynaklı edeceği duanın kabul göreceğine yönelik motivasyon

## 3a. Yolcunun duası.



Resim 12.

## 3b. Günahsız bir ağızın edeceği dua.



Resim 13.



## 3c. Hastalık veya darlık anında başkası için edilen dua.



Resim 14.

## 4. Dua edilen ile ilgili motivasyon

## 4a. Duaya ihtiyaç duyan kişiyi özel hissettirmek gayesiyle acente olma motivasyonu.



Resim 15.



Resim 16.

4b. Dua isteğinde bulunan kişinin talebine uygun davranarak dua etme motivasyonu.



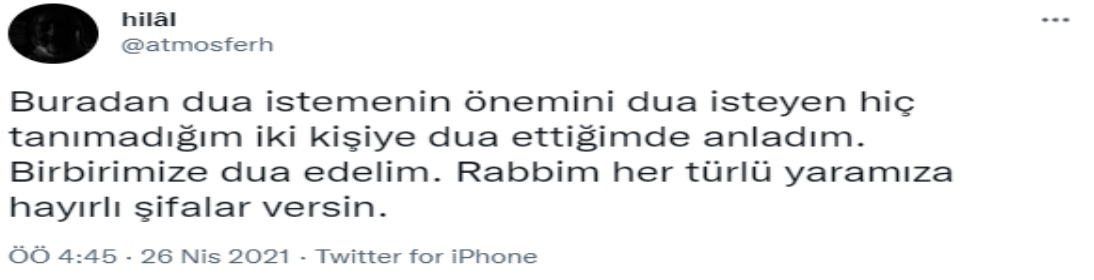
Resim 17.





Resim 18.

4c. Kişinin kendisi dışında kalan ötekilere dua etme istencinin farklı boyutlarını anlamasından kaynaklanan motivasyon.



Resim 19.

4.d Genel olarak herkesi kapsayacak şekilde dua etme eylemi barındıran doğal acentecilik.



Resim 20.

## TARİŞMA VE SONUÇ

İnsanlar bazı durumlarda birbirlerinin yardımına muhtaçtırlar. Bu ihtiyaçlar kişileri birbirine yaklaştırır. Kişinin maddî ya da manevî anlamda muhtaç durumda olan birine yardım etmesi, bazı durumlarda dua etme şeklinde olmaktadır. İslam dininde kişinin bir başkası için yaptığı duanın, geri çevrilmeyecek iki duadan biri olduğuna inanılmaktadır. Bu kabulden hareketle, bireylerin birbirleri için dua etme istenciyle dayanıştığını görmekteyiz.

Türkiye’deki Twitter kullanıcılarının söz konusu sosyal medya platformu üzerinden dua eksenli etkileşimlerini incelediğimiz bu çalışmada 4 ana tema altında toplam 15 farklı kategoride sunulan bulgular, dua eyleminin kimi zaman kişinin kendisinin bizzat yaratıcı ile olan ilişkisine dair motivasyonlarla ortaya konulduğunu göstermektedir. Kendinden menkul şekilde edeceği duanın kabul göreceğine yönelik bu motivasyon; ibadetlerinin makbul olduğu dolayısıyla edecekleri duanın da müspet karşılıkla cevaplanacağına yönelik yüksek motivasyonla ortaya çıkmaktadır. Vazifesi itibariyle daimî surette dua eylemi ile meşgul olan kişileri doğrudan başkası için dua eyleminde bulunurken, Sosyal medya reaksiyonu fazla olan profillerin daha ziyade duaya ihtiyaç duyan kişiler için aracılıkta bulunma motivasyonu ile hareket ettiğini göstermektedir.

Kişisel motivasyonların geri planda tutulduğu anlarda ise kişilerin vasıtalık cihetinden dua etme eylemini yerine getirdikleri anlaşılmaktadır. Vasıtalık bazen toplum tarafından kabul görmüş, maneviyatı yüksek kişilere bazen de mekânın yahut zamanın kutsiyetine atfedilerek vuku bulur. Dua eylemi için belirlenen bir vakitte bu vazifeyi yerine getirmek ile bir gruba aidiyetten kaynaklı olarak edilen duanın kabul göreceğine dair motivasyonda da duanın makbuliyetine olan inanç kişisel motivasyonların ikinci plana çekildiği görülmektedir.

Zaten dini bir kökene sahip dua eyleminde bilhassa hadisler olmak üzere dini referansların da belirgin olduğu görülmektedir. İçerik analizine tabi tuttuğumuz örneklerde; yolcunun duası, günahsız bir ağzın edeceği dua, hastalık veya darlık anında başkası için edilen dua gibi kabul olacağına duyulan inanç, motivasyon olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bunların dışında; dua isteklerine karşılık vererek hem dua isteyenleri hem de kendisini özel hissettirmek gayesi de mevcuttur. Dua isteğinde bulunan kişinin talebine uygun davranarak dua etmek ve kişinin kendisi dışında kalan ötekilere dua etme istencinin farklı boyutlarını anlamak dua edilenden kaynaklı motivasyonlar olarak değerlendirilebilir.

Çalışma, bulguları ve sonuçları itibariyle geliştirilmeye açık bir yapıdadır. Dua acenteliği kavramı odağında, bu iletileri paylaşan kişiler ve paydaşları ile derinlemesine görüşmeler yapılmalıdır. Böylelikle dipte yatan motifleri tespit edilerek analize tabi tutulmalıdır. Bu araştırmayı dua acenteliği kavramını ortaya koymak için yapılan bir pilot bir uygulama olarak değerlendirmelidir.

Sonuç olarak bu çalışmada Twitter üzerinden yapılan dua eksenli etkileşimleri incelendiğinde mezkûr mecrada dua istencinin ötesinde bir vakıa olduğu tespit edilmiştir. Bu nedenle dua eksenli etkileşimin incelenmesinde işlevsel bir çerçeve olarak “dua acenteliği” kavramı teklif edilmiş ve bu kavramın söz konusu vakıayı tamamen kapsadığı gibi arkasındaki dayanışma istencini temellendirmeye imkân verdiği gösterilmiştir.

**KAYNAKÇA**

- Ainin, S. vd. (2016). Exploring the role of demographics and psychological variables in internet addiction. *Social Science Computer Review*, 10, 1 – 11.
- Albayrak, Ahmet. (2007). Dindarlık Tipleri Açısından Dua Formları. *Marife Dergisi*, 7/2, 197.
- Albayrak, Ahmet. (2013). *Gençlerde Dua Psikolojisi*. İstanbul: Düşünce Kitapevi Yayınları.
- Anolli, L. vd. (2005). Personality of people using chat: An online research. *Cyber Psychology & Behavior*. 8, 89 – 95.
- Argyl, Michael. (2000). *Psychology and Religion, An Introduction*, USA: Routledge.
- Argyle, Michael. (2006), İbadet ve Dua, çev. Mustafa Koç, *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21, 317-338.
- Bazarova, N. vd. (2014). Self – disclosure in social media: Extending the functional approach to disclosure motivations and characteristics on social network sites. *Journal of Communication*, 64, 437 – 453.
- Binark, M. vd. (2014). *Toplumsal paylaşım ağı Facebook: “Görülüyorum Öyleyse Varım”* (2. Baskı.). İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Büyüköztürk, Ş. vd. (2013). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Certel, Hüseyin. (2014). *Din Psikolojisi*. Isparta: Berikan Yayınevi.
- Cilacı, Osman. (1994) Dua. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Cilt: 9, 529-531.) İstanbul: TDV Yayınları.
- Cirhinlioğlu, Fatma Gül. (2010). *Din Psikolojisi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Danah, B. vd. (2007)., Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship. *J Com-Med Communication Banner*, 13, 210-300.
- Day, Jacalyn Ann Williams. (2002) *A. Developmental Study of the Efficacy of Intercessory Prayer on Family Relationships*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Kentucky: Spalding University.
- Dolgun, Uğur. (2005). *Enformasyon Toplumundan Gözetim Toplumuna*. Bursa: Ekin Yayınları,
- Donald, Capps, (2005). İstek Duası (Petitionary Prayer) Psikolojisi, çev. Ümit Horozcu, *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, 157-158.
- Durkheim, Émile. (2012). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* çev. Cemal Bali Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yay.
- Fitton, L. vd. (2009). *Twitter for Dummies*, Indianapolis, IN: Wiley Publication.
- Goffman, E. (2018). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Çeviri: Cezar B. İstanbul: Metis Yayınları.
- Gülbahar, Y. vd. “Sosyal Ağların Eğitim Amaçlı Kullanımı”. *İnet-tr 2010 Türkiye’de İnternet Konferansı*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi.
- Günay, Ünver. (2003). *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hazar, M. (2011). Sosyal medya bağımlılığı – Bir alan çalışması. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 32, 151 – 176.

- Horozcu, Ümit. (2010). *Din Psikolojisi Açısından Dünyevi İstek Duaları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Hökelekli, Hayati. (1998). *Din Psikolojisi*, Ankara: TDV Yayınları.
- Kılıç, A. (2011). *Halkla İlişkiler 2.0: Sosyal Medyada Yeni Paydaşlar, Yeni Teknikler*, Ankara: Efil Yayınevi.
- Kufralı, Kasım. (1940). Dua. *MEB İslam Ansiklopedisi*. (Cilt: 3, 650-672.) İstanbul.
- Ladd, K. L. vd. (2006). Inward, Outward, and Upward: Cognitive Aspects of Prayer. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45, 475-484.
- Loewenthal, Kate M., (2000). *The Psychology of Religion A Short Introduction*, Oxford: Oneworld.
- Lok, April Minatrea. (2001). *The Effects of Intercessory Prayer on the Psychological Well-Being of College Students*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Kansas: Kansas University.
- İbn Mâce el-Kazvîni, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. (1986). *es-Sünen*, C. 2. Riyad: Mektebtü'l İslami,
- Özen, Adem. (2001). *Yahudilikte İbadet*, İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Özön, Mustafa Nihat. (1979). *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*. İstanbul: İnkılap-Aka Kitabevi.
- Rath, Linda R. (2006). *Intercessory Prayer as an Intervention for Stress in Critically Ill Neonates*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Texas: Texas University.
- Sesli Sözlük. (2021, 10 Eylül). Erişim adresi. <https://www.seslisozluk.net/dua-nedir-ne-demek/>
- Tekineş, Ayhan. (2007). *Dua Nedir?* İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa Sevre. (1981). *Sünen-i Tirmizi*. Çev. Osman Z. Mollamehmetoğlu. İstanbul: Yunus Emre Yayınları.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa Sevre. (1996). *el-Câmi'u's-şâhîh*. Cilt: 5. Beyrut: Daru'l Garbi'l- İslami.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri*. (2021, 10 Eylül). Erişim adresi. <https://sozluk.gov.tr>
- Ünür, Ece. (2016). Geleneksel Medya'nın Sosyal Medyayı Nasıl Kullandığına İlişkin Bir İnceleme: Dizilerin Twitter Kullanımı. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 20 / 1, 153-170.
- Wach, Joachim, (1987). *Din sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnandı, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Wiktionary. (2021, 10 Eylül). Erişim adresi. <https://tr.wiktionary.org/wiki/acente>
- Yaparel, Recep. (1992). Dua; Psikolojik Bir Yaklaşım. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*. Dergisi, Cilt:9, 5-11.
- Yazır, Muhammed Hamdi. (1979). *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat.
- Yetik, Zübeyir. vd. (1990). Dua. *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. İstanbul: Risale Yayınları.
- Yıldırım, A. vd (2008). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

ACAT, Veysi (2021), “IV. Haçlı Seferi İle Dini Saik’in Değerini Yitirmesi”

*Kadim Akademi SBD, C. 5, S. 2, s. 70-83.*

*Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi*

*Makale Geliş Tarihi: 26.11.2021/Makale Kabul Tarihi:18.12.2021*

## IV. HAÇLI SEFERİ İLE DİNİ SAIK’IN DEĞERİNİ YİTİRMESİ

### LOSING RELIGION’S INFLUENCE WITH THE FOURTH CRUSADE

#### Veysi ACAT<sup>1</sup>

**ÖZ:** Din, içtimai değişimin önemli amillerinden birisidir. Öyle ki din, bazen toplumsal tahayyülün itme gücü olabilirken, bazen de değişimin önünde önemli bir engel teşkil edebilir. Bu yönüyle din, inanış biçimi gereği toplumsal hayatı çepeçevre kuşatan kurallardan oluşmaktadır. Statik olması yönüyle, değişmeye mukavemet gösterebildiği gibi; dinamik ve güncel oluşuyla da çağın şartlarına göre, toplumsal birlikteliği muhafaza eden bir özellik ile karşımıza çıkabilmektedir. Ortaçağ’da bilinen dört büyük olay, tarihe konu olması ve etkileri yenedünyanın şekillenmesinde rol oynaması hasebiyle önem arz etmektedir. İlk İslam’ın doğuşu ile birlikte yeni toprakların fethi, ikincisi Türk toplulukların Müslümanlıkla birlikte Batı’ya yönelerek İslam’ın sükûna uğramış gücünün yeniden tesis edilmesi, üçüncüsü önceki olaylara bağlı olarak Batılıların göstermiş oldukları Haçlı Seferleri reaksiyonu ve sonuncusu da Moğol istilasıdır. XIII. yüzyılda Moğollar, İslam coğrafyasının büyük bir kısmını hâkimiyetleri altına aldıktan kısa bir süre sonra, büyük tahribat verdikleri bu medeniyetin inancına teslim olmuşlardır. Din, öyle etkili bir silahtır ki en vahşi toplumu bile kısa bir sürede dize getirebilecek gücü taşımaktadır. Bu çalışmada, daha önceki Haçlı Seferleri üzerinde etkili olan din gücünün IV. Haçlı Seferi ile beraber önemini yitirmesi üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Haçlı Seferleri, Din, Hristiyanlık, Toplum.

**ABSTRACT:** Religion is one of the important reasons for social change. In fact, religion can sometimes be the pushing force of social transformation, whereas sometimes it can be an important obstruct before change. Therefore, religion consists of rules that surround the social life completely in terms of type of belief. Since it has a static structure it has got a feature that resists change, while it can emerge as a feature that preserves social cohesion due to being dynamic and current. In the medieval world, four major events have been the subject of history and have played a role in shaping the new world. The first is the conquest of new lands with the birth of Islam, secondly, the Turkish communities turn to the west along with Islam and restore the stagnated power of Islam, thirdly, the Western reaction of the Crusades depending on these events, and as the fourth event we can count the Mongol invasion. In the 13th century, the Mongols which had suffered and had dominated the vast majority of the Islamic World and destructed their civilization, surrendered to the faith of this civilization after a short time. Religion is such an effective weapon that it is able to subdue the wildest society. In this study, the fading it is disclosed the effect of religion which was the main motive of the former Crusades on The Fourth Crusade is studied.

**Keywords:** The Fourth Crusade, Religion, Christianity Society.

<sup>1</sup> Yüksek Lisans Öğrencisi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tezli Tarih, [v.acat@hotmail.com](mailto:v.acat@hotmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-7561-4133>.



## GİRİŞ

İnsanlık tarihi açısından bakıldığında, Hilâl-Haç, Şark-Garp çatışmasının zaman içerisinde ve belirsiz aralıklarla devam ettiğini görüyoruz. M.Ö. V. yüzyıldaki Yunan-İran savaşları bu çatışmaların ilki sayılabilir. Bu olayların bir devamı olarak, Batı'yı temsil eden Makedonya Kralı Büyük İskender'in (Aleksander) Doğu'yu istilası takip etmiştir. Aynı şekilde M.Ö. IV. yüzyılda Hunların, Avrupa'ya girişiyle başlayan Kavimler Göçü'nü de Doğu-Batı dünyasının birbiriyle çatışmasının bir evresi olarak addetmek gerekir. Dini duyguların kabarıp tetiklediği Haçlı Seferleri de bu çatışmanın en uzun soluklu ve geniş kapsamlı bir dönemini teşkil etmektedir. Batılı araştırmacılar "Haçlı Seferleri Tarihi"ni 1095-1291 yılları arası ile sınırlı tutmayıp bir bütün olarak görürler (Kırpık,2009:1438). Haçlı Seferlerinin günümüzde dahi gündemden düşmemesi ve ilim camiası tarafından yeni çalışmalara konu edinilmesi dikkat çeken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilgi çağı olan 1900'lü yılların başlarından itibaren bu konu hakkında çok büyük çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların başını çeken ekoller Alman, İtalyan, Fransız, İngiliz ve Amerikan ekolleridir. Bu ekollerin her biri olaylara kendi pencerelerinden bakmışlardır. Batılılar, atalarının başrol olarak Doğu'ya karşı düzenlemiş oldukları seferleri en ince ayrıntısına kadar inceleyerek o tarihin ortaya çıkartılması ve anlatılması adına büyük bir çaba içine girmişlerdir. Doğulu araştırmacılar son yıllarda her ne kadar bu konu hakkında çalışma yapmış olsalar da bunların yeterli olduğu söylenemez. Haçlı Seferleri tarihi üzerinde ilim camiasının kafa yorduğu noktaların başında bu seferlerin meydana gelmesine neden olan sebepler oluşturmaktadır. Batılılar, her ne kadar Haçlı Seferlerini dini öğeye hasretseler de, altında farklı sebeplerin de bulunduğunu belirtmekte fayda vardır. Tabi ki bütün bu farklı nedenlere rağmen dini motif, Haçlı Seferlerinin başlamasına neden olan ya da ilerleyişini sağlayan bir güç olarak kullanılmıştır. Bu yüzdendir ki dinin toplumlar üzerindeki etkisinin en bariz örneğini Haçlı Seferleri teşkil etmektedir. Ortaçağ batı toplumunun maddi ve manevi olarak bir boşluk içerisinde olduğu, bu seferleri tetikleyen nedenlerin altında din faktörü ile beraber sosyal, siyasal ve ekonomik nedenlerin de bulunduğu görülmektedir. Türklerin batıya doğru açılmaları da bu seferler için bir neden olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede, Batı kilisesinin, Doğu kilisesini kendi hâkimiyeti altına alması için de bu durum büyük bir fırsat teşkil etmiştir.

Bu makalede, IV. Haçlı seferiyle birlikte dinin toplum üzerindeki etkisi ve bu etkinin zaman içinde farklı sebeplerin de devreye girmesiyle etkisinin azalması konusu irdelenmiştir

## Din ve Toplum İlişkisi

Din, kendine ait birtakım sosyolojik tezahürler oluşturan, etkili bir sosyal gerçeklik olarak kabul edilmektedir. Latince *Religio* ile ifade edilen din kavramı korku ile karışık sevgiyi içermektedir. Arapça'da ise usul, adet ve tutulan yol anlamına gelmektedir (Bal, 2014:47- 48). Emile Durkheim dine yaklaşımını şu şekilde dile getirmektedir: “Yanlıı olan hiçbir din yoktur, bütün dinler kendilerine göre doğrudurlar. Hepsi, beşeriyetin verili şartlarını, farklı yollardan da olsa yerine getirirler. Ona göre bütün dinler eşit derecede dindirler” (Durkheim, 2005:19). Buna göre Durkheim, tüm toplumların, inandıkları dinlerden etkilendiklerini ve kendilerine ait özelliklere göre tanımlanması gerektiğini dile getirerek, inanç sisteminin toplumların anlaşılmasında önemli bir argüman oluşturduğunu aktarmaktadır.

Tüm kurumların dinden çıktığını ve zaman içinde dinden koparak bağımsız oluşum inşa ettiklerine dair düşüncelerini *Toplumsal İş Bölümü* adlı eserinde şu şekilde aktarmaktadır: “Tarihin kuşku götürmez biçimde saptadığı bir gerçek varsa, o da dinin toplumsal yaşamın gittikçe daha küçük bir alanını kapsamakta olmasıdır. Başlangıçta her yere uzanıyordu; toplumsal olan her şey dinsel; bu iki sözcük aynı anlama geliyordu. Sonra azar azar siyasal, ekonomik, bilimsel işlevler dinsel işlevden özgürleşip kendi başlarına oluşmaya koyuluyor ve gittikçe daha belirginleşen bir dünyasal özellik kazanıyor” (Durkheim, 2006: 207). Modern sosyolojinin kurucularından sayılan Durkheim, toplumsal olanın dinsel olduğunu ve milli dini düşüncenin etkisini yitirip dünyevileşerek kutsallığını kaybettiğini belirtmektedir. O, salt dinin toplum üzerinde etkili olabileceğini belirtmekle beraber; toplumu etkileyen siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel faktörlerin tümünün dinden çıktığını savunmaktadır. Dinin, hem ahlaki dünya hem de fiziki dünyanın dâhil olduğu bütün gerçekliği içerdiğinden, zihinleri harekete geçirenler kadar bedenleri harekete geçiren güçler de, dini bir biçimde düşünülmüşlerdir. Bu yüzden ahlaki hayatın sürekliliğini sağlayanlar (din, hukuk, ahlak, sanat, siyaset vb.) ve maddi hayat için yararlı olanlar (tabii bilimler, endüstri teknikleri) gibi birbirinden bütünüyle farklı teknikler ve uygulamalar, doğrudan ya da dolaylı olarak dinden çıkmışlardır (Durkheim, 2005:271). Bu anlatımı şu kaideye göre değerlendirmek mümkündür: Toplumların sürekliliğini sağlayan ahlaki ve fiziki kurallar din ile ilişkilerini koparsalar da mayası itibarıyla din ile beraber neşet etmişlerdir. Toplum bilinci, zaman içerisinde dinsel hüviyeti eriterek yeni kaideler ve inançlar meydana getirmiş ve bunun neticesinde aslından uzaklaşmasına yol açmıştır. Böylece dinin, topluma uyum rolleri müstakil alanlarla yeniden anlam kazanmıştır. Bununla ilgili olarak “Bir Haçlının Hatıraları” adlı eserde, önceleri Hıristiyan olan bir Fransız’ın Haçlı seferleri sonrası Müslüman oluşunun hikâyesi anlatılır: IX. Louis’in düzenlediği VII. Haçlı Seferi’ne onunla birlikte katılmış olan Fransız lordu Joinville’in bu sefer esnasında görüp yaşadıklarından oluşan hatıralarını yazdığı eserde şöyle bir hikaye anlatılmaktadır: “...çok

yakışıklı ve çok iyi giyimli bir Müslüman gelerek, krala Mısır Sultanı olan Nasac'ın çocuğu adına kavanoz içerisinde süt ve değişik renklerdeki muhtelif çiçeklerden oluşan hediyeleri Fransızca konuşarak takdim etti. Kral ona Fransızca'yı nereden öğrendiğini sordu. O da kendisinin Müslüman olmadan önce Hıristiyan olduğunu söyledi. Bunun üzerine kral ona: "Benden uzak dur seninle daha fazla konuşmak istemiyorum" dedi. Ben hemen onu bir kenara çektim ve hikayesini sordum. Kendisinin Provins doğumlu olduğunu ve Mısır' a Kral John ile geldiğini sonra burada evlendiğini ve itibar sahibi bir adam olduğunu anlattı. Ben de ona şunları söyledim: "Sen eğer bu şartlar altında ölürsen bir günahkar olup cehenneme gideceğini biliyor musun?" O, hiçbir dinin Hıristiyanlık kadar güzel olmadığından emin olduğu için "Evet" dedi ve devam etti: "Fakat ben daha önce içinde bulunduğum yoksulluk ile tekrar yüz yüze gelmek istemiyorum, ayrıca eğer ben size dönersen her gün bana: 'bak bu dininden dönen adam' diyecekler ve ben utanç duyacağım, bu sebeple de kendimi önceki kötü duruma düşürmektense burada zengin ve sıkıntısız olarak yaşamaya devam etmem benim için çok daha iyidir". Ona hesap gününde bütün günahlarının ortaya konması sonucunda duyacağı utançın şu anda bahsettiği utançtan çok daha acı olacağını söyledim. Daha pek çok nasihatlerde bulundum fakat hiçbir faydası olmadı ve onu bir daha asla görmedim." (Joinville, 2002:155-156) Bu hikaye münferit bir olayı anlatmakla birlikte, gözlemlerden yola çıkılarak, araştırmaya uygun bir örneklem olması ve daha önceki haçlı seferlerinde ki baskın gücün din olduğu göz önünde bulundurulduğunda; dinin, topluma uyum rolleri açısından müstakil alanlara kaydığı ve yeniden anlam kazandığı söylenebilir.

Max Weber'e göre dinin tanımını yapmak ilk etapta mümkün görünmüyor. Weber, dinin özünün kendi alanı dışında olduğunu şöyle dile getirir: "Üstelik dinin "özü" de, özel bir sosyal eylem tipinin koşul ve etkilerinin incelenmesini görev edindiğimiz için ilgi alanımıza girmiyor" (Weber, 2012:85). Sosyal bir eylem tipi olarak, dini incelemek Weber'in yöntem arayışına cazip gelmemektedir. Alt yapının üst yapıyı etkilediğini belirtmekle beraber, bu ilişkinin tek taraflı olmayıp karşılıklı olduğunu, sosyo-ekonomik yapının din üzerinde etkili olduğu gibi dinin de bunlar üzerinde etkisinin bulunduğunu; karşıtlarıyla birlikte düşünülmesi yoluyla araştırılması ve gerçeğe ulaşılması gerektiğini savunur (Freyer, 1968:182). Weber'in de dile getirdiği gibi alt yapı üst yapıyla sürekli etkileşim içerisinde olmuştur. Yukarıda sayılanların ikisi de etken veya edilgen konumda olabilmektedir. Birbirleri ile etkileşim içerisinde oldukları için toplumları etkileyip, yönlendirdiklerinden eylem dizisinden ayrı tutulmaları mümkün görünmemektedir.

Marx ise dikkate değer ve ilgi gören dinin tanımını kendine ait bir yaklaşımla şu şekilde açıklamaktadır: "Din, tıpkı ruhsuz bir durumun ruhu olduğu gibi kalpsiz dünyanın kalbi ve

*ezilenlerin iç çelişkisidir. O insanların afyonudur”* (Cipriani, 2011: 44). Marx'ın dile getirdiği bu söylemde, din hem bir ümit hem de bir meşguliyet veya icbar aracı olarak görülmektedir. Bir diğer ifade ile din, boşlukta kalan insanın sığınabileceği bir limanı, var olan sisteme karşı boyun eğmeyi ve kabullenmeyi ifade etmektedir. Topluma entegre olabilmek veya kendini ait olduğu toplumun bir üyesi görmek içinde, dini inanç sisteminin kabullenilmesi bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca egemen sınıfların, hâkimiyetleri altındaki grupları belirli bir çizgide tutabilmek ve düzeni sağlayabilmek için, dini meşrulaştırarak toplumu uysallaştırdıkları ve düzen kurucu olarak kullandıklarını görüyoruz.

Geçmişte olduğu şekliyle günümüzde de din, toplumları etkilemekte, kanalize etmekte, toplumların dönüşüm aşamalarında olumlu veya olumsuz roller oynayabilmektedir. Dinin, birey ve toplumlar üzerindeki etkisini sürdürdüğü, insanları grup veya topluluk olarak birliktelik içerisinde tuttuğu aşikârdır. Bununla birlikte din, içtimai hayatta kendini kabul ettiren bir işlevle de karşımıza çıkmaktadır. Toplumların, kabul etmiş olduğu dini meşrulaştırma (diğer dinlerden üstünde tutma) konusunda tartışmalar ve ihtilaflar olabilmekte; hatta savunmuş oldukları dinleri uğruna savaşlar meydana gelebilmektedir. Nitekim Ortaçağ'da yaşanmış olan ve halen de devam ettiği dile getirilen hilal-haç savaşları; Müslümanların mezhepsel olarak kendi aralarındaki savaşları; Mısır üzerine yapılması planlanan IV. Haçlı seferi de dâhil olmak üzere Haçlı seferleri; Doğu-Batı kiliseleri arasındaki çekişmeler bu minvalde örnek olarak sunulabilir. Dini ve toplumu daha iyi anlayabilmek için, din-toplum arasındaki karşılıklı ilişkiyi anlamak ve anlamlandırmak gerekir. Bu ikisi arasındaki etkileşim tek taraflı değildir. Dinin toplum üzerindeki etkisi veya toplumun din üzerindeki etkisi karşılıklı olarak tarih boyunca süregelmiştir.

### **Haçlı Seferleri Düşüncesinde Dinin Rolü**

İlk insandan günümüze kadar her daim, insanın din ile ilişki içinde olduğunu görüyoruz. Din, bazen düzen kurucu, bazen de düzen bozucu toplumsal bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz din-toplum arasındaki bu etkileşim ile ilgili olarak şu soruları sormak mümkündür: İnsan ile din arasındaki ilişki denklemini oluşturan din mi yoksa insan mı? Bu ilişkide merkez konumda olan kimdir? Bu sorulara cevaben: Merkez yönünden bakıldığında, din ile insan arasındaki ilişki insan merkezlidir diyebiliriz. Çünkü ilişkinin modelini belirleyen insanın duyguları, düşünceleri, idealleri, istekleri, amaçları, donanımları, kişilik yapısı gibi çok sayıda insani faktör sıralanabilir. Başka bir açıdan bakıldığında ise insan-din ilişkisinde belirleyici öğenin din olduğu da ileri sürülebilmektedir. Çünkü kural koyan ve bu kurallara uyulmasını, daha doğrusu insanın bunlara uymasını sağlayan dindir (Kayıklık, 2006:157-158). Haçlı Seferleri düşüncesinin ortaya çıkmasında, merkez konumda olan insanın,

din üzerindeki ilişkiden kaynaklı hâkimiyet kurma arzusu, duygular, idealler ve amaçlar gibi insani faktörler sayılabilir. Tabii olarak insanın, emellerini gerçekleştirebilmesi için toplum içinde bir itibar elde etmesi gerekmektedir. İctimai hayatta toplumları, arzu edilen yöne doğru sürükleyenler genelde din adamları veya karizma<sup>2</sup> sahibi insanlar olmuştur. İktidar sahibi ve merkez konumda olan kişi/kişiler, toplumu, istenilen gaye ve hedefe yönlendirebilmek için dini, nesne konumuna indirgeyerek bir araç haline getirmişlerdir. Dini kuralların, olması gereken şekliyle değil, yorumlanarak arzu edilen bir formatla topluma sunulduğu bilinen bir husustur. İlk Haçlı seferlerinde etken konumda olan dinin, IV. Haçlı seferi ile birlikte, Batılıların Konstantinopolis'te yapmış oldukları yağma ve tahriplerden dolayı daha alt bir konuma düşerek etkisinin azaldığı veya etkisizleştiği dini anlayışın zaman içinde farklılaştığına dair dikkat çekici bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Haçlı seferleri fitilinin ateşlenmesine sebep olan hiç şüphesiz Roma kilisesinin din adamları olmasına rağmen, zamanla muhtelif sebeplerin devreye girmesiyle farklı bir mecraya sürüklenmiştir. Bu konu ile alakalı olarak Demirkent şu hususlara değinmektedir: *Hareketin meydana çıkış sebebi, Haçlı seferleri tarihi üzerinde çalışan ilim adamlarını meşgul eden en önemli konudur. Bu hareketi doğuran sebeplerin çeşitliliği üzerinde durulmasına rağmen Batı dünyası Haçlı seferlerinin asıl etkeninin dini unsurlar olduğu kanaatindedir* (Demirkent, 1996:525). *Urbanus, Türkler'in hâkimiyeti altında yaşamının ne kadar feci olduğunu, onların İstanbul için nasıl bir tehlike teşkil ettiğini ve Doğu Hristiyanlarının Batılı kardeşlerinden yardım beklediğini anlattı. Ona göre İspanya'daki Müslüman Moorlar'a<sup>3</sup> karşı sürdürülen savaşla Reconquista<sup>4</sup> Doğu'da Türkler'e karşı yapılacak mücadeleye aynı derecede kutsaldı. Urbanus bu konudaki düşüncesini, "Hristiyanları bir yerde Müslümanlardan kurtarıp başka bir yerde onların zulüm ve baskısı altında bırakmak fazilet değildir" sözleriyle ifade etmiştir* (Demirkent, 1996: 525-526). Bu durum, Haçlı Seferleri için gereken ortamın dini motif ile süslendiğini ve Ortaçağ geleneksel Avrupa halkı için inandırıcılığının kabul edilip tescillendiğini göstermektedir. Öyle ki bu seferlerin dini ritüelden ziyade bazı kişi/kurumların (Papa/Kilise) menfaati için yapıldığı da aşikârdır. Toplumda gücü elinde bulunduran yönetici ve elit kitle tarafından, kendi iktidarlarını sürdürebilmek için meşru bir kılıf bulabilmek ve toplumun gelişmesini, ilerlemesini önleme aracı olarak kullanmaları için de uygundur (Mardin, 1983:76).

Dini bir simgeye duyulan ihtiyaç sebebiyle bütün Hristiyanlar için kutsal sayılan haç simgesi tercih edilmiştir. Türkçede kullanılan ve Hristiyanlığın simgesi sayılan haç (Cross)

<sup>2</sup> Karizma: Tanrısal veya büyüleyici özellikler toplamı.

<sup>3</sup> O dönemlerde Avrupalıların Araplara verdiği ad.

<sup>4</sup> Endülüs döneminde İber Yarımadasındaki Hristiyanların, yarımadaadaki Müslümanların varlıklarını ortadan kaldırma amaçları ve çabalarına verilen addır. 1492 yılında son Endülüs devletinin yıkılmasıyla başarıya ulaşan Reconquista, İspanyolca'da "Yeniden fetih" anlamına gelir.

kelimesinin aslı Ermenice'dir ve birbirini dikey olarak kesen iki çizgiden oluşan şekil; istavroz, salıb anlamına gelmektedir (Türkçe Sözlük,1983). Hıristiyanlar, IV. yüzyıla kadar haç kullanmakta ve taşımakta ihtiyatlı davranmışlardır. Bizans imparatoru Konstantin'in Hıristiyanlığı kabul etmesinden sonra Hıristiyanlara yapılan zulüm ve işkenceler bitmiş ve haç geniş halk kitleleri arasında da dinsel bir sembol olarak yaygınlık kazanmaya başlamıştır (Albayrak, 2004:107). IV. yüzyıla kadar ihtiyatlı bir şekilde kullanılan haç, Haçlı Seferleri ile birlikte geniş halk yığınlarının kullandığı bir simgeye dönüşmüştür. Ayrıca Haçlı olmak için, haçın dini bir simge olarak kullanıldığı ve seferlere katılacak olanlara pozitif enerji sağladığı görülmektedir.

Geoffroi De Villehardouin IV. Haçlı Seferi Kroniklerinde duka ve çok sayıda Venediklinin nasıl Haçlı olduğunu şu şekilde dile getiriyor: *“O zaman bir pazar günü San Marco Kilisesi'nde toplanıldı. Çok büyük bir tören yapıldı; ülke halkı, baronların çoğu ve Haçlılar da oradaydı. Büyük ayin başlamadan önce, Enrico Dandolo adındaki Venedik dukası kürsüye çıktı ve halka konuştu; şöyle dedi: “Senyörler, dünyanın en iyi insanlarıyla ve şimdiye dek girişilmiş en yüce işe ortak oldunuz; ben yaşlı ve zayıf bir adamım ve dinlenmeye ihtiyacım var ve hastayım; ama görüyorum ki sizleri senyörünüzden iyi yönetebilecek ve komuta edebilecek kimse yok. Sizleri korumak ve yönetmek için elime haç<sup>5</sup> almamı ve ülkeyi korumak üzere yerime oğlumun geçmesini kabul ederseniz, sizlerle ve Haçlılarla birlikte ben de ölüm kalım yollarına düşeceğim”*(Villehardouin, 2008:20). Az önceki konuşmadan da anlaşıldığı üzere, Haçlı Seferlerinin itici bir gücü haline gelen din, haç simgesiyle inananlarına kurtuluşu ve zafer duygularını aşlamış ve o dini kabullenen insanların, yanlarında bulundurması gereken bir inanç kavramını sembolize etmiştir.

İbnu'l-Esir, Haçlı seferleri ile ilgili düşüncesini şöyle dile getirmektedir. *Frenkler, Kudüs düştükten sonra karalar giyinip, denizlerin ötesindeki bütün ülkelere, en başta da büyük Roma'ya yardım ve imdat istemeye gittiler, insanları intikam almaya tahrik için, üzerinde ona darbeler indiren bir Arap tarafından kanlar içinde bırakılmış Mesih olan bir resim taşıyorlardı. “Bakınız. İşte Mesih ve işte ona öldüresiye vuran Arapların peygamberi Muhammed” diyorlardı. Duygulananan Frenkler, kadınlar da dahil toplandılar ve gelemeyecek durumda olanlar, kendi yerlerine dövüşmeye gidenlerin masraflarını karşıladılar. Düşman esirlerden biri bana, ailesinin tek erkek çocuğu olduğunu ve annesinin teçizatını sağlamak için evini sattığını anlattı. Frenklerin dinsel ve psikolojik güdülenmeleri o düzeydeydi ki, amaçlarına ulaşmak için her zorluğu aşmaya hazırdılar* (Maalouf, 1998: 267-268). Evet bu paragrafta da belirtildiği

<sup>5</sup> Haç, duygulu kabartıcı bir sembol olarak kullanılmıştır.



üzere Frenkler, insanları intikam almaya tahrik etmek için, dinsel ve psikolojik güdülenme de formel yollara başvurdukları görülmektedir

Haçlı seferleri öncesinde ortaya çıkan ekonomik çalkantı ve kriz ortamı, dini duyguların sömürülmesi için ortam hazırlamıştır. Ortaçağ Avrupası'nda, dini duyguların bariz bir şekilde kullanıldığı kesin olmakla beraber, bu seferlerin başlamasına asıl neden olan, sosyo-ekonomik faktörlerdir. Aslına bakılırsa kilisenin, binlerce insanı arzu edilen gaye ve istenilen yere yönlendirmenin hiç de kolay olamayacağını farkındaydı. Bunun da din aracılığıyla yapılması gerektiği kilise tarafından iyi bir şekilde biliniyordu. *O halde "Kutsal toprakları kurtarmak" sloganı, bu hareketin hedefini açıklamaktan ziyade peçelemek maksadıyla kullanılmıştır* (Demirkent, 1997: 1).

### **Haçlılarda Din ve Toplum İlişkisi**

Kutsiyetin deneyimi olarak tarifi yapılan din, inananlarına bir dünya görüşü ve bir yaşama şekli takdim etmesiyle gündelik hayatın şekillenmesinde mütemadiyen tesirli olmuştur. Tesiri devamlı surette, toplumların dinamizmine göre azalıp çoğalmıştır. Orta Çağ Avrupası'na dönüp bakıldığında yıllardan beri süregelen kargaşa ortamı, açlık, yoksulluk ve topraksızlık sıkıntılarının baş gösterdiği görülecektir. Avrupa toplumu üzerinde ciddi anlamda nüfuz sahibi olan kilise ise, hem bu sistemin bozukluğuna çare aramakta, hem de devamlı surette artan gücünün verdiği özgüven ile Doğu kilisesini kendi hakimiyeti altına alması için bir uğraş içerisinde olmuştur.

Toplumları ayakta tutan ve birbirlerine sıkı bir şekilde bağlanmalarını sağlayan hayat nişaneleri konumunda olan sosyo-ekonomik öğeler tarih boyunca önem arz eden hususlar olmuştur. Her ne kadar bu öğeler, toplumu ayakta tutan salt kıstaslar olmasa da, maddi açıdan huzur ve sükûnetin kaynağını oluşturan temel dinamiklerden sayılmışlardır. Toplumlarda, huzursuzluk ve kargaşa baş gösterdiğinde, ortamın düzenini sağlamak için alternatif yollar aranmaktadır. Bunlardan en önemli ve etkili olanı ise dindir. Ameliyat öncesi duyu, hareket ve bilincin damar yolu veya solunum yolu ile narkotik madde verilerek uyuşturulması gibi; kargaşa ortamlarında da din, toplumu düzene sokmak için iyileştirici, uysallaştırıcı ve sessizleştirici özellikleri ile ön plana çıkmaktadır. Şüphesiz ki ortaçağ Avrupa toplumlarında dinin bir güç olarak defalarca kullanıldığını görmek mümkündür. Bununla ilgili Cemil Meriç, Marx'ın "Din halk için afyondur" sözünü; Hıristiyan dininin öfkeli kalabalıkları ve halkı sakinleştirici ve yatıştırıcı, tevekküle zorlayıcı, aynı zamanda da egemen sınıfın yaptığı eylemleri meşrulaştırıcı işlevinden dolayı söylemiş olacağına dikkati çekmektedir (Meriç, 1993: 143).

1096 yılında başlayan Haçlı Seferleri, 1291'de Latin Hristiyanların Doğu'da son merkezi olan Akka'dan çıkarılmasına kadar süren yaklaşık iki yüzyıllık bir dönemi

kapsamaktadır. Bu dönem içinde dokuz büyük sefer yapılmış, bu seferler arasında bazı küçük girişimler de olmuştur. Daha sonraları Türk-İslam dünyasına karşı yapılan diğer savaşlar da Haçlı Seferleri kapsamında değerlendirilmiştir (Demirkent, 1996: 525-526). Ortaçağ Avrupa toplumunu bu seferleri yapmaya zorlayan aslında siyasal, sosyal ve ekonomik nedenlerdir (Demirkent, 1997:1). Doğu'ya yapılacak olan Haçlı Seferlerinin lokomotif konumunda olan kilise; günahların affı ve uhrevi mükâfat vaat etmek suretiyle din duygusunu siyasi bir malzeme aracı olarak kullandığını göstermiş oluyordu.

Runciman, muammalı, esrarlı ilham ve kehanetler vizyon evresi olarak tanımladığı Haçlı Seferlerini şu şekilde özetlemektedir:

*“Muammalı, esrarlı ilham ve kehanetler iktisadi sebeplere eklenmişti. Bu, bir kehanetler ve vizyonlar devresi idi. Pierre L'Hermite genellikle, görünmeyeni gören, bilinmeyeni fark eden bir kimse sayılıyordu. Ortaçağ insanı, İsa'nın geri dönüşünün hemen çok yakın olduğu kanaatindeydi. Daha henüz vakit varken tövbe etmek lazımdı. Hayır işlemek için yollara dökülmek gerekiyordu. Kilise, günahların hac yolu ile affolunabileceğini öğretiyor, kehanetler ise İsa'nın yeryüzüne dönmesinden önce Kutsal Ülke'nin doğru inanç tarafından geri alınması gerektiğini ilan ediyorlardı. Bundan başka cahil kimseler için Kudüs ve Yeni Kudüs arasındaki fark hiç de malum değildi. Pierre L'Hermite'nin dinleyicilerinden pek çoğu, onun kendilerini içinde buldukları sefaletten kurtarıp, mukaddesi kitabın, içinde süt ve bal aktığını bildirdiği ülkeye götürmeyi vaat ettiğine inanıyorlardı. Buraya yolculuk sert şartlar içinde ve güç geçecekti. Deccal'in orduları ile baş edilmesi lazımdı. Fakat hedef, altın ve pırl pırl Kudüs idi”*(Runciman, 1989:90). Buradan da anlaşılacağı üzere bu seferlerin gerçekleştirilmesinde kullanılan hayali olguların, iktisadi sebeplere eklendiği ve dini motif üzerinden sunulduğu belirtilmektedir. Sosyoloji biliminin öncülerinden olan Max Weber de bu durumu fark etmiş ve dini değer ve fikirlerin toplumların değişmesinde etkin rol alabileceğine dikkat çekmiştir (Aron, 1986:375). Etkileyici dini liderler, ananevi toplumda güçlü bir yenilik ve devrim yaparak toplumu çok farklı boyutlara taşıyabilirler. Peygamberlerin içinden çıktıkları kendi toplumlarını değiştirip dönüştürmeleri bunun iyi bir örneğidir (Günay, 1998:336-337). Bütün bu söylenenlerden dinin, toplumlar üzerindeki etkisinin karizmatik dini liderlerle beraber daha farklı bir şekilde cereyan edeceğini ve olması gerekenden daha fazla etkili olacağı dile getirilmektedir.

#### IV. Haçlı Seferi İle Birlikte Toplumun Din Üzerindeki Etkisi

Dinin tetiklediği bir hareket olarak başlayan ve uzak diyarlara yapılan bu seferler, insanların aklına sokulmuş ve çok ayrıntılı bir şekilde planlanmış olmasa da Hristiyan Avrupa'nın dini duyguları kullanarak gücünü Müslümanlara karşı göstermeye çalıştığı gizli bir

uygarlık içgüdüğü ile gerçekleştiği muhakkaktır. Dinin, toplumları etkilediğini bir önceki bölümde belirtmiştik. Özellikle geleneksel toplumlarda din, anominin frenleyicisi veya hızlandırıcısı olarak daha çok inandırıcı gelmektedir. Gazete ve televizyonun olmadığı bir çağda yaşayanların Kutsal Topraklar hakkındaki ilk bilgi kaynağı İncil'di. *Süt ve Bal Ülkesi* onlardan birçoğunun beyninde yankılanmış olmalıdır. İslam'la olan temasları onun zengin ve ileri bir medeniyet olduğunu göstermeye yeterliydi ve Müslüman akınlardan zarar görme yıllarından sonra dövuşü İslam kıyılarına taşıma şansı cazip gelmiş olmalıydı. Çoğu için yurttan hayat yeterince zordu. Doğu daha kötü olabilir miydi? (Paine, 2011: 25). Din, toplumun gelişim ve ilerlemesine yardımcı olduğu kadar, duraklamasına ve gerilemesine de zemin hazırlayabilmekteydi. Bu yüzden din, toplumda istikrar faktörü olarak değerlendirilmiş, bunun sonucunda da, toplumsal anominin önleyicisi ve toplumsal çözülmenin freni olarak görülmüştür (Günay, 1998: 334). Sıradan Haçlı seferleri gibi, aynı niyet ve fikirle yapılması planlanan IV. Haçlı Seferi, diğerlerinden farklı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kudüs'ü kurtarma üzerine kurulu düşünceyle yola koyulan IV. Haçlı ordusu, öteki seferler gibi aynı düşünceden beslenmesine rağmen, zaman içinde ekonomik ve ticari bir meseleye dönüşecektir!

III. Innocentius İslam'ın Doğu Akdeniz'deki ana merkezi Mısır'ı işgal ederek; Kudüs'ü Selahaddin'den kurtarmak üzere bir sefer tamimi (papalık genelgesi) yayımladı ve ayrıca zemin hazırlamak için elçiler görevlendirdi (Nicolle, 2013: 39). Bununla birlikte bizzat sefere katılmış ve olaylara şahit olmuş olan ilk ağızdan, Villehardouin'dan okuduğumuzda anlıyoruz: *Haçlılar, dinsel hareketler neticesinde azizler vasıtasıyla bir araya gelmişlerdir. "Fransa'da Foulques de Neuilly adında bir aziz çıktı. Neuilly, birinci, Lagny-sur- Marne ile Paris arasında bir yerdir: Ve bu rahip o köyün kilisesini yönetiyordu. Ve size söz ettiğim bu Foulques tüm Fransa'yı ve civar ülkeleri dolaşarak Tanrı'ya anlatmaya başladı: Ve biliniz ki efendimiz onun için birçok mucize gerçekleştirdi. Bu azizin ünü öylesine yayıldı ki Roma'ya, Papa Innocentius'a kadar ulaştı; ve Papa Fransa'ya haber gönderip, onu kendi adına Haçlı Seferi çağrısı yapmakla görevlendirildi. Daha sonra kendi kardinallerinden birini, Haçlı olan Perron di Capua'yı Fransa'ya gönderdi ve onunla şimdi size söyleyeceğim şu affi bildirdi: Haçlı olan ve bir yıl boyunca orduda Tanrı'ya hizmet eden herkes günah çıkartabilecek ve bu günahların hepsi affedilecekti. Bu çok büyük bir af olduğu için insanlar çok heyecanlıydı; ve pek çoğu da bu geniş kapsamlı afftan ötürü Haçlı oldu"*(Villehardouin, 2008: 3). Kilisenin, dini, halk üzerinde etkili kullandığı görülmektedir. Öyle ki seferlere katılmayan tüm Hristiyanların günahkâr olduklarını savunarak, kilisenin kendisini kutsallaştırıp, tanrıçalaştırma yoluna gittiği ve günahları affedilebilme yetisine sahip olma konusunda halkın, buna inandırıldığı görülmektedir. Böylece halkın bilinçaltında, sefere katılmayanların günahkâr oldukları düşüncesinin içselleştirildiği ortaya çıkmaktadır. *Dini davetin asabiyet içindeki rekabeti ve kıskançlıkları*

ortadan kaldırması ve kalpleri tek bir yöne çevirmesidir. Kalpler tek bir noktada buluştuğunda artık onların önünde duracak kimse yoktur. Çünkü yönelişler ve hedefler tektir ve bütün insanlar bunun için canlarını seve seve verirler (Haldun, 2004: 222). Haçlı Seferlerinin kırılma noktası olarak addedilen IV. Haçlı seferi, kendinden önceki seferlerde olan heyecan ve ruhları etkileyen kudretin zayıf olduğunu görüyoruz. Bunun için İbn Haldun'un belirttiği gibi kalpleri tek bir yöne çevirmek gerekirdi. Bu iş sanıldığı kadar kolay değildi. Bu yüzden halkın beynini din afyonu ile yıkamak ve uyuşturmak gerekirdi. Bunu da, daha etkili bir şekilde yapmak için, etkili hitabetin yanında, formel durumun da dikkate alınması gerekirdi. *Foulque, Birinci Haçlı seferinin ünlü vaizi Pierre l'Ermite gibi, hırpani ve sefil biri değildi. İyi giyimli kendisine saygı duyulan bir kişiydi. Hitabet kabiliyeti büyüktü* (Demirkent, 1997: 168).

II. Urbanus zamanındaki heves yoktu. Buna rağmen vaizler Papanın isteğine uyarak köy köy dolaşıyor ve köylüleri efendilerinin emrinde kutsal savaşa gitmeye kandırıyorlardı. 1199 yılında Papa, sefere mali güç temin üzere yeni bir vergi de koydu- ki bu, daha sonra "Papa Gelir Vergisi" haline dönüşecekti. IV. Haçlı seferi ile Haçlılar "İsa'ya yaşatılan utancın intikamını almak ve Kudüs'ü fethetmek" üzere yola çıkmayı kararlaştırmışlardır (Villehardouin, 2008: 7). Avrupa, Bizans imparatorluğunu yıkmak ve İstanbul patrikliğini Roma'nın hükmü altına almak ihtirasıyla yanıp tutuşuyordu (Demirkent, 1997: 168). IV. Haçlı seferine katılanların amacı, Kudüs'ü kurtarmak niyetinde olmadıkları başından belliydi. Aslına bakılırsa, Venedik kontuyla anlaşma yapıldıktan sonra dini düşüncelerin ticari ilişkilere dönüştüğü görülmektedir. Haçlıların herhangi bir deniz donanmasına sahip olmamaları ve yetecek miktarda mali güçleri olmadığından dolayı, ticaretle uğraşan Venediklilerle anlaşmayı zaruri kılmıştır. Bu seferin asıl amacı Mısır üzerinden Kudüs'e yürümektir. Haçlıların, Venediklilere borçlarını ödeyememeleri ve beraber Zadarı ele geçirmeleri (Villehardouin, 2008: 11-20) bu seferin nasıl şekilleneceğinin ipuçlarını vermektedir. Hedefinden sapan Haçlı seferi, pragmatizmin ve ticari çıkarların dilini konuşan Venediklilerin yönlendirmesiyle, Konstantinopolis'in işgaline ve halk katliamına neden olmuştur. Venedik donanmasının desteği olmaksızın, Haçlıların Konstantinopolis'i fethedebilmesi çok zordu. 12 Nisan 1204'te şehir alınmıştı. Bizansların nasıl doğrandığını ve at ve tören atları ve katırlar ve diğer ganimetlerin nasıl ele geçirildiğini görmeliydiniz. Orada öyle çok ölü ve yaralı oldu ki haddi hesabı yoktu. Villehardouin, ne dediğini bilerek ve gerçeği söyleyerek, "Dünya yaratıldığından beri hiçbir şehirde bu kadar büyük ganimet kazanılmadığına tanıktır" demektedir (Villehardouin, 2008: 72-74). Haçlılar ganimeti paylaşarak, asıl niyetlerini ortaya koymuş oluyorlardı. Amaçları doğudaki Hristiyan kardeşlerine yardım götürmek olan Haçlılar'ın niyeti aslında farklıydı. Asıl niyetleri önceden kurmuş oldukları planlarla, Doğu kilisesine boyun eğdirmektir. Venediklilerin olaya müdahil olmasıyla birlikte "Şehirler Kraliçesi" olarak kabul edilen Konstantinopolis bir

harabeye dönmüş şekilde, dindaş katliamı ve yıkımı olarak hafızalara kazınmış ve tarih sayfalarında yerini almıştır. Cazibeli şehrin insanları, malları ve ırzları gözü dönmüş Avrupalı barbarların ayakları altında serilmiştir. Haçlılar bundan sonra İstanbul'da Lâtin İmparatorluğu adıyla elli yedi yıl (1204-1261) sürecek bir hâkimiyet kurdular (*Demirkent, 1997: 177-180*). Böylece bu seferle birlikte Doğu Roma İmparatorluğu yıkılarak; Batı Kilisesinin, Doğu Kilisesine karşı üstünlüğü kısa süreliğine de olsa kanıtlanmış oldu. Ortadoğu'da IV. Haçlı Seferi'nin etkileri ise genel itibarıyla sınırlı olmuştur. Bizans devletinin parçalanmasıyla oluşan üç devletten biri olan Laksaris hanedana ait Nikaia (İznik) İmparatorluğu Bizans halefi sıfatıyla kurulması Türklerin batıya açılmasını yarım asır geriye itmiştir (Nicolle, 2013: 86) Toplumları bir arada tutan dini değerlerin kaybolması kargaşa ortamının oluşmasına zemin hazırlar. IV. Haçlı seferinde toplumun, dini etkilediği ve kendi sistemini, din sisteminin üstünde bir yerde tuttuğunu göstermektedir. Aslına bakılırsa bu sefer ile dinin, toplum üzerindeki etkisinin yavaş yavaş kırıldığı ve sekülerleşmeye doğru evrildiğini göstermektedir. Toplum ve dinin birbirlerini etkiledikleri örneğini, devingenlik şeklinde Haçlı seferlerinde görebiliyoruz.

## SONUÇ

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere din, toplumsal tahavvülün itme kaynağı olabildiği gibi bazen de değişimin önünde bir engeldir. Bu yüzden din farklılaşmaya karşı mukavemet gösteren, huzuru sağlayan, toplumsal birlikteliği muhafaza eden bir özellikle de karşımıza çıkmaktadır. Haçlı Seferleri, dinin toplum üzerindeki etkisini ve toplumun din üzerinde ki etkisinin nasıl etkileşim içerisinde olduğunu göstermektedir. Dini motifin itici bir güç olarak kullanıldığı Haçlı seferlerinde, din- toplum ilişkisi, iki bağıntı şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Din toplumdan ayrı olmadığı gibi, toplumda dinden ayrı değildir. Bu şekilde düşünmek tamamlayıcı olma özelliğini ortadan kaldırır. Tarihe baktığımızda sosyolojik değişim ve dönüşümlerde din hep başat rol oynamıştır. Birçok medeniyetin yükseliş ve çöküşünde etken bir unsur olmuştur. Toplumlarda, huzursuzluk ve kargaşa baş gösterdiğinde, ortamın düzenini sağlamak için alternatif yollar aranmaktadır. Bunlardan en önemli ve etkili olanı ise dindir; bazen düzen sağlayıcı bazen de düzen bozucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinin, toplum üzerinde etkili olabilmesi için yerinde ve gereği gibi kullanılması gerekmektedir. Kullanılmadığı takdirde amacından saparak, tam tersi bir hal alır ve toplumun din üzerinde ki hâkimiyeti ön plana çıkar.

Toplumun din üzerindeki etkisini, çalışmamızın konusu olan IV. Haçlı seferinde görmemiz mümkündür. Haçlı seferleri içerisinde dönüm noktası sayılan IV. Haçlı Seferi, din- toplum etkileşimi açısından tarihin önemli hadiselerinde biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Toplumun, ussal olandan uzaklaşmasıyla, davranışlarını uyduracakları toplumsal kuralların ortadan kalkması, Haçlı toplumunda meydana getirdiği bireysel ve toplumsal kümelerin şekillenmesinde nasıl bir rol oynadığı; nitel yöntem açısından dinsel olguları ve grupları anlamada önemli bir olayı karakterize etmektedir. IV. Haçlı seferine özel bir önem atfeden konu ise, dini gerçeğin farklı anlaşılması neticesinde, dindaş olanları dahi düşman sıfatında gösterebilecek bir konuma ulaşmış olmasıdır.

Vücut sistemlerinin umumi yöneticisi konumunda olan sinir sistemi ve merkez kısmı olan beyin buradan başlayarak elektrik enerjisi ile diğer tüm sistemleri çepeçevre kuşatır ve tüm organlar için gerekli işlemleri yapar. Bu kurallara uymayıp, zıt hareket edildiği zaman vücutta hastalık emareleri baş gösterir. İhtimai yapı için de aynı kural geçerlidir. Toplumı koruyan ve dizayn eden norm sistemine aykırı hareket edildiğinde, anomi baş gösterir ve toplumda kutuplaşmalar meydana gelerek ihtimai yapı zedelenir. Benzer şekil, dinlerin ortaya koymuş olduğu kaideler içinde geçerlidir. İnanç sistemi olarak dinin kaidelerine uygun hareket edilmediği takdirde, insanın tutum ve davranışlarını belli bir düzen içerisinde işlemesini sağlayan değerler manzumesi bozulur ve gündelik yaşamı ile ilgili yol gösterici vasfını yitirir. Böylece toplum için yol gösterici olan din, anlamını yitirerek, hurafe inanç sistemine dönüşür. Bununla birlikte toplum için var olan din, din için var olan toplum meydana getirir. Nitekim, salt dinin toplumu veya toplumun dini etkilemesi söz konusu değildir. Bu çerçevede yapılmayan değerlendirmeler eksik kalacak ve gerçeği yansıtmaktan uzak kalacaktır. Bütün bunların yanı sıra çevresel, kültürel, ekonomik ve diğer faktörlerin de toplumlar üzerinde etkili birer unsur olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu yönüyle IV. Haçlı seferi de toplumun, dini etkilediğini ve kendi sistemini, dini değerlerin üstünde bir yerde tutabileceğini göstermesi bakımından dikkat çekici bir özelliğe sahiptir. Haçlı Seferleri düşüncesinin ortaya çıktığı dönemde din, bütün sosyal alanlara hâkim iken, zamanla siyasal, ekonomik ve diğer alanlarda gelişme gösterilmesi neticesinde kendi dünyevi özelliklerini kazanmaya başlayarak dinden uzaklaşma kademesine girmiştir. IV. Haçlı seferleri ile birlikte dini yapı tamamen olmasa bile etkisinin zayıfladığını ve topluma nüfuz edemez duruma geldiğini göstermektedir. Netice olarak denilebilir ki toplumu bir arada tutan en önemli olgulardan birisi olan dini değerler kaybolduğunda toplumda anomi ortamının oluşabileceği gerçektir.

### Kaynakça

Albayrak, K. (2004). Dinsel Bir Sembol Olarak Haç'ın Tarihi. *Dini Araştırmalar*, (C.7. s.105-129.)



- Aron, R. (1986). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri* (K. Alemdar, çev.). İstanbul: Bilgi Yay.
- Bal, H. (2014). *Din Sosyolojisi*, (1.bs.). Ankara: Sentez.
- Cipriani, R. (2011). *Din Sosyolojisi (Tarih ve Teoriler)*. (M. Ak vd. çev.). İstanbul: Rağbet Yay.
- Demirkent, I. (1996). "Haçlılar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (C. 14. s. 525-546)
- Demirkent, I. (1997). *Haçlı Seferleri* (1.bs.). İstanbul: Dünya.
- Durkheim, E. (2005). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* (F. Aydın, çev.). İstanbul: Ataç Yay.
- Durkheim, E. (2006). *Toplumsal İş Bölümü* (Ö. Ozankaya, çev.). İstanbul: Cem Yay.
- Freger, H. (1968). *İctimai Nazariyeler Tarihi* (T. Çağatay, çev.). İstanbul: D.T.C.F. Yay.
- Günay, Ü. (1998). *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yay.
- Haldun, İ. (2004). *Mukaddime* (H. Kendir, çev.). C:1. Ankara: Yeni Şafak.
- Joinville, J. D. (2002). *Bir Haçlının Hatıraları*, (C. Kanat, çev.). Ankara, Vadi Yayınları, 2002, S. 155-156.
- Kayıklık, H. (2006). Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık. Ünver Günay, Celaleddin Çelik (Ed.), (2006). *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* (s. 157-158). Adana: Karahan.
- Kırpık, G. (2009). Haçlı Seferleri Tarihinin Kaynakları. *Turkish Studies*, 4 (3), 1438.
- Maalouf, A. (1998). *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri* (M. A. Kılıçbay, çev.). (2. Basım). İstanbul: Telos Yayıncılık.
- Mardin, Ş. (1983). *Din ve ideoloji*, İstanbul: İletişim.
- Meriç, C. (1993). *Sosyoloji Notları ve Konferansları*, İstanbul: İletişim.
- Mike, P. (2011). *Haçlı Seferleri* (C. Atay, çev.). İstanbul: Kalkedon Yay.
- Nicolle, D. (2013) *Dördüncü Haçlı Seferi 1202-04* (G. Ergin, çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Runciman, S. (1989). *Haçlı Seferleri Tarihi* (F. Işıltan, çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Türkçe Sözlük. (1983). TDK Yayınları (1. Baskı). Ankara.
- Villehardouin, G.(2008). *IV. Haçlı Seferi Kronikleri* (A. Berktay, çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Weber, M. (2012). *Din Sosyolojisi* (L. Boyacı, çev.). İstanbul: Yarın Yay.

ÖZYAŞAR, İ. ve DENİZ, M.S (2021). “Hakkâri Nesturilerin Osmanlı Merkez Otoritesi İle İlişkileri” *Kadim Akademi SBD*, C. 5. S.(2) s. 84-108.  
*Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi.*  
*Makale Başvuru Tarihi / Application Date: 03.12.2021*  
*Makale Kabul Tarihi / Accepted Date: 22.12.2021*

## HAKKÂRİLİ NASTURİLERİN OSMANLI MERKEZ OTORİTESİ İLE İLİŞKİLERİ RELATIONS OF THE NESTORIANS OF HAKKÂRI WITH THE OTTOMAN CENTRAL AUTHORITY

İbrahim ÖZCOŞAR\*

Mehmet Sabri DENİZ†

**ÖZ:** Nesturi Kilisesinin patriklik merkezi, 16. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı Devleti'nin hâkimiyet sahasında yer almaya başlamıştır. Katolik misyonerlerin müdahalesi sonucu oluşan kilisedeki bölünme ile beraber Mar Şimun unvanlı Nesturi patrikleri, önce Diyarbakır'ı daha sonra Siirt'teki Mar Yakup Manastırı'nı ve 17. yüzyılın başından itibaren ise günümüz Hakkâri şehir merkezi yakınlarındaki Koçanis köyünü 20. yüzyılın başına kadar kalıcı ikametgâh (patriklik merkezi) olarak kullanmaya başladılar. Kabaca üç asır boyunca Osmanlı Devleti'nin hâkimiyet sahasında yer almasına rağmen Hakkâri Nesturi Kilisesinin ve mensupları olan Hakkâri Nesturilerin millet sistemi bağlamında Osmanlı merkez otoritesi ile ilişkilerinin ne düzeyde olduğu hususu literatürde tartışılmalı bir konu başlığıdır. Bu çalışmanın amacı Hakkâri Nesturilerin Osmanlı merkez otoritesi ile ilişkilerini ve konu ile ilgili tartışmaları Osmanlı arşiv vesikaları üzerinden açıklığa kavuşturmadır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı Devleti, Nesturiler, Hakkâri

**ABSTRACT:** The patriarchate center of the Nestorian Church began to take place under the rule of the Ottoman Empire from the beginning of the 16th century. Nestorian patriarchs with the title of Mar Şimun, together with the split in the church as a result of the intervention of Catholic missionaries, first settled in Diyarbakır, then the Mar Yakup Monastery in Siirt, and from the beginning of the 17th century, the village of Koçanis, which is located near today's Hakkari city center, as a permanent residence until the beginning of the 20th century. started to use it. Although it had been under the rule of the Ottoman Empire for almost three centuries, the level of relations between the Hakkari Nestorian Church and its members, the Nestorians of Hakkari, with the Ottoman central authority in the context of the millet system is a controversial topic in the literature. The aim of this study is to clarify the relations of the Nestorians of Hakkari with the Ottoman central authority and the discussions on the subject through Ottoman archive documents.

**Keywords:** Ottoman Empire, Nestorians, Hakkâri

\* Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Tarih Bölümü, ibrahimozcosar@artuklu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-0776-4129>

† Dr, Tarih Öğretmeni, mdeniz@artuklu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-7917-784X>

## GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren nüfusunun hatırı sayılır bir kısmını gayrimüslim tebaa oluşturmuştur. 16. yüzyılın ilk yarısından itibaren ise söz konusu gayrimüslim tebaaya Hakkârili Nasturi Süryaniler de dâhil olmuşlardır. Osmanlı Devleti, ehl-i kitaptan olan ve tebaası durumundaki gayrimüslim unsurlarla (Hıristiyan ve Yahudi cemaatlerle) ilişkilerini tesis ederken İslam'daki zimmî hukukunun pratik uygulamalarından istifade etmiştir. Bu pratik uygulamaların bir tezahürü şeklinde ortaya çıkan ve günümüzde bazı sosyal bilimcilerin “millet sistemi” olarak tanımladığı mekanizmaya göre; söz konusu gayrimüslim bir unsur devletin hâkimiyet sahasının neresinde yaşarsa yaşasın ve hangi dili konuşursa konuşsun merkezî otorite ile idarî, malî ve hukukî ilişkilerini İstanbul'da ikamet eden bir millet-başının riyasetinde yürütmekteydi. Bu amaçla 19. yüzyılın başına kadar Osmanlı tebaası durumundaki tüm Hıristiyan unsurlar, inanç prensiplerindeki benzerlikten hareketle iki ana kategori altında toplanmıştı. 451'deki Kadıköy ekümenlik konsilinin itikadî kararlarına muhalif Ermeni, Süryani Yakubî, Kıptî, Habeşî gibi cemaatler (*monofizitler* anlayışı benimseyenler) “millet-i Ermeniyan” adı altında İstanbul Ermeni Patrikliğine; adı geçen konsilin itikadî kararlarını kabul eden Rum/Yunan, Bulgar, Sırp, Melkit gibi unsurlar (*diyofizit* anlayışı benimseyenler) ise “Rum milleti” adı altında İstanbul Rum Patrikliğine tabi kılındığına dair literatürde bir kabul bulunmaktadır<sup>1</sup>. 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren ise millet-i Ermeniyan ve Rum milletinin yanında Batılı devletlerin siyasî baskısının bir sonucu Katolik ve Protestan itikadına mensup Hıristiyanlar da millet statüsünü elde etmiş ve bu yönde bir idarî, hukukî ve malî değişime gidilmiştir.

Yukarıda bahsi geçen teoriden hareket edilmesi durumunda 16. yüzyıldan beri Osmanlı Devleti'nin hâkimiyet sahasında yer alan Hakkârili Nasturilerin “millet sistemi” içerisindeki yerinin veya merkezî otoriteyle ilişkilerinin tespiti açısından şu hususların açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

1. 16. yüzyıldan beri Osmanlı Devleti'nin hâkimiyet sahasında sakin Hakkârili Nasturiler bir Hıristiyan unsur olarak yukarıda bahsi geçen milletlerden (Rum, Ermeni, Protestan veya Katolik) hangisine mensuptular?
2. 1920'li yılların başına kadar Hakkârî'de ikamet eden Nasturi Patriği Osmanlı merkez otoritesiyle idarî, hukukî ve malî ilişkilerini hangi kilise veya millet-başı riyasetinde/aracılığıyla yürütmüştür?

<sup>1</sup> İlber Ortaylı, “Osmanlılar'da Millet Sistemi”, İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. 30, İstanbul 2005, s. 66-67; İbrahim Özcoşar, “Osmanlı'da Hıristiyan Cemaatler Arası İlişkiler: Ermeni-Süryani Örneği”, *Mukaddime*, C. 5, S. 2, 2014, s. 3-4; Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Millet Sistemi*, Alternatif Üniversite, İstanbul 1992, s. 20; M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi Mit ve Gerçek*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2004, s. 69.

3. Hakkâri, 19. yüzyılın ortasına kadar Osmanlı Devleti'nin idarî teşkilatında "hükümet/emirlik" statüsüne sahip bir sınır sancağıydı. Dolayısıyla müstakil bir idarî yapıya sahipti. Bir sınır sancağı olmasından öte, 19. yüzyılın başına kadar ne Osmanlı ne de İran (Safevî/Zend/Kaçar) devletinin Hakkâri emirliği üzerinde mutlak bir hâkimiyeti söz konusu olmuştur. Bu noktadan hareketle 19. yüzyılın ortasına kadar Hakkâri emirliğinin idarî sahasında bulunan Hakkâri Nasturi Kilisesinin ve mensuplarının Osmanlı millet sistemine dâhil olmadığı veya millet sistemi içinde müstakil bir statüye sahip olduğu söylenebilir mi? Nasturilerin millet sistemi içindeki yerine atıf yapan sınırlı sayıda Osmanlı Devleti'ne ait arşiv vesikasının bulunması bu iddiayı destekler mi?
4. Millet sistemini "gayrimüslim cemaatlerin Osmanlı merkez otoritesi ile ilişkilerini belirleyen yazılı sözleşme" şeklinde tarif etmek de mümkündür. Söz konusu yazılı hukukî sözleşmeye rağmen Nasturi Kilisesinin millet sistemi içindeki yeri neden tartışmalı bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır?

Nasturi Kilisesinin Osmanlı merkez otoritesi ile ilişkilerini yansıtan arşiv vesikalarının sayısı oldukça sınırlıdır. Mevcut arşiv vesikaları ise Hakkârili Nasturilerin Osmanlı millet sistemi içindeki yerini açıklığa kavuşturmak bir yana konuyu daha da tartışmalı hale getirmektedir. 1831'de (Hicri 1247) Divân-ı Hümayûn'a bağlı Evâmîr-i Maliye Kalemî tarafından tanzim edilen 1 numaralı Şurût-ı Mîlî-i Muhtelifî defteri, söz konusu arşiv vesikalarına örnek gösterilebilir. Defter, Osmanlı Devleti'nin hâkimiyet sahasındaki tüm gayrimüslim cemaatlerin ruhanî reislerinin her türlü hak ve imtiyazlarına ait hükümleri içermektedir. Defterde Osmanlı Devleti'nin hâkimiyet sahasındaki tüm gayrimüslim cemaatlerin ruhanî reislerinin vazife ve salahiyetleri ile gerek devlet ve gerekse de cemaatiyle olan ilişkisi detaylı olarak belirtilmiştir. Defterin 38. sayfasındaki "Şurût-ı Murahhâsalık-ı Nastûrî" başlığı altında Nasturi cemaatinin reis-i ruhanîsinin vazife ve salahiyetlerine de geniş bir şekilde bahsedilmiştir. Ancak söz konusu defterde Nasturilerin ruhanî reisi ile ilgili iki problem karşımıza çıkmaktadır. Birincisi Nasturilerin ruhanî reisinin unvanı için "patrik" yerine "murahhas" tanımı kullanılmıştır. İkincisi ise söz konusu ruhanî reisin yetki sahası Mardin ve Diyarbakır çevresi ile sınırlı tutulmuştur. Diğer bir ifadeyle Hakkâri ve çevresinde sakin Nasturi taifesinden ve Koçanis'te meskûn Nasturi patriğinin vazife ve salahiyetlerinden hiç bahsedilmemiştir. Divân-ı Hümayûn gibi merkezî otoritenin en üst kuruluna bağlı bir daire tarafından tanzim edilen bir vesikada Hakkâri'de meskûn Nasturi patriğinin isminin zikredilmemiş olması oldukça dikkat çekicidir.

Yukarıda bahsi geçen defterin tanzim edilmesinden yaklaşık altı yıl öncesine ait bir Şerîyye Sicilî defterinde de benzer bir durum karşımıza çıkmaktadır. 1825'in sonlarına (*evâil-i şehri-i Cumâdelûlâ 1241*) ait kayıt, Nasturi ve Yakubî kilisesi patriklerinin de hazır buldukları bir mahkemenin duruşma metnidir. Metinde, Nasturi patriğinin mahkemeye (*mahfilî din-i*

Muhammediyeye) gelip hazır bulunanların önünde Siirt'te bulunan bir taşınmazın (manastırın) tasarruf hakkı ile ilgili Yakubî Süryani cemaatinin patriği hakkında bir takım iddialarda bulunduğu belirtilmiştir. Diyarbakır'da görülen dava şahitlerin ifadeleri doğrultusunda Nasturi patriğinin lehine sonuçlanmıştır.

Yukarıda bahsi geçen iki arşiv vesikası üzerinden Nasturilerin Osmanlı merkez otoritesi ile ilişkileri bağlamında ayrıca şu soruların da yanıt bulması gerekmektedir:

1. Diyarbakır'da görülen bir mahkemede Yakubî patriği hakkında çeşitli iddialarda bulunan ruhanî, Hakkârî'de meskûn Nasturi patriği miydi? Yoksa 19. yüzyılın başlarında birbirinden bağımsız birden fazla Nasturi patrikliği mi mevcuttu?
2. Nasturilerin millet sistemi içindeki yerinin akademik çalışmalarda tartışılmalı bir konu olmasının sebebi 19. yüzyılın başlarında birden fazla Nasturi patrikliğinin mevcut olması mıydı?
3. Birden fazla Nasturi patrikliği mevcutsa bu patrikliklerin millet sistemi bağlamında statüleri birbirinden farklı mıydı?

Hakkârili Nasturilerin Osmanlı merkez otoritesi ile ilişkileri konusundaki soru işaretlerini ele almadan önce konu ile ilgili literatürdeki tartışmalara göz atılması gerekmektedir. Buradan hareketle söz konusu tartışmalar ve tartışmalara sebep olan hususlar aşağıda beraber irdelenecektir.

## 1. Nasturilerin Osmanlı Millet Sistemi İçindeki Yeri İle İlgili İddialar

Nasturilerin Osmanlı merkez otoritesi ile ilişkileri konusunda bugüne kadar muhtelif iddialar ortaya atılmıştır. Dabağyan, 15. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı Devleti'nin hâkimiyet sahasındaki Rum Ortodokslar (Kadıköy konsilinin itikadî kararlarını benimseyenler/diyofizitler) hariç, ehl-i kitap gayrimüslim tebaanın tamamının (Yahudiler ve Süryaniler de dâhil olmak üzere) idarî yönden, İstanbul Ermeni Patrikliğine tabi olduğunu iddia etmiştir<sup>2</sup>. Bu durumda Dabağyan, dolaylı olarak Hakkârî Nasturi Kilisesinin de idarî yönden İstanbul Ermeni Patrikliğine tabi olduğunu belirtmiştir. Yahudiler ile ilgili kısım hariç Dabağyan'ın söz konusu iddiası birçok araştırmacı tarafından kabul edilmiştir<sup>3</sup>. Dabağyan'ın bu genellemeci yaklaşımından farklı olarak Joseph, Diyarbakır ve Musul gibi doğrudan merkezî otoritenin idarî tasarrufu altındaki Nasturilerin

<sup>2</sup> Yahudilerin, Katolik Ermenilerin ve Süryanilerin, sonraki yıllarda, Ermeni patrikliğinin riyasetinden ayrıldığını da belirtir. Levon Panos Dabağyan, *Türkiye Ermenileri Tarihi*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 4. Baskı, İstanbul, 2005, s. 72-73.

<sup>3</sup> Daha yaygın kabul gören görüş ise 451 Kadıköy Konsili karşıtı itikadî anlayışa sahip olan Monofizit kiliselerin/mezheplerin idarî olarak İstanbul Ermeni Kilisesine tabi olduklarıdır. Avedis K. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1965. s. 32-33; Ortaylı, s. 66-67; Özcoşar, "Osmanlı'da Hristiyan Cemaatler Arası İlişkiler: Ermeni-Süryani Örneği", s. 3-4; Kenanoğlu, s. 69.

(veya Keldanîlerin) İstanbul Ermeni Patrikliğine tabi olduğunu söylemek mümkünse de aynı şeyi Hakkâri ve çevresindekiler için iddia edilmesine karşı çıkmıştır<sup>4</sup>. Buna karşılık Hakkâri ve çevresindeki Nasturilerin millet sistemi içindeki yeri ile ilgili herhangi bir iddia da bulunmamıştır. Nasturi asıllı araştırmacı Matfiyef, Nasturilerin (Süryani Yakubilerle beraber) önceleri İstanbul Rum Patrikliğine ancak daha sonraki tarihlerde İstanbul Ermeni Patrikliğine bağlandığını iddia etmiştir<sup>5</sup>. Fakat bu idarî değişiklik ile ilgili herhangi bir tarih vermemiştir. Özdemir ise Hakkârili Nasturilerin İstanbul Ermeni Patriği riyasetinde Dersaadet'teki temsiliyetini 1893 yılına ait bir arşiv kaydına dayandırmıştır<sup>6</sup>.

Yine arşiv kayıtlarına dayalı olarak bazı araştırmacılar ise Nasturilerin Süryani Kadim/Yakubî Patrikliği üzerinden Dersaadet ile iletişim kurduklarını dile getirmişlerdir. Yılmazçelik, Diyarbakır'a ait bazı *Şerîyye Sicili* defterlerine dayanarak, 19. yüzyılın ilk yarısında, Diyarbakır'daki Nasturilerin bir kısmının idarî olarak Süryani Yakubî Kilisesine bağlı olduğunu belirtmiştir<sup>7</sup>. 18. yüzyılda Halep'te bulunan Nasturilerin Katolik Marunîlerle yakınlaşmasından rahatsızlık duyan Süryani Yakubi metropolitinin resmî makamlara yaptığı şikâyet üzerinden Masters de genel olarak Nasturilerin, 18. yüzyılda ve öncesinde, Süryani Yakubi Kilisesine tabi olduğu yargısına varmıştır<sup>8</sup>.

Hicri 1247'de (1831) tanzim edilen ve yukarıda da bahsi geçen *Şurût-ı Milel-i Muhtelif* Defteri'nde Nasturi patriği ile ilgili dikkat çekici bir ayrıntı bulunmaktadır. Defterde Nasturi cemaati ile ilgili bölümde “Şurût-ı Murahassalık-ı Nastûrî” ifadesi kullanılmıştır. Başka bir ifade ile *Nasturi reis-i ruhanisi* için “patrik” yerine “murahhas” unvanı kullanılmıştır<sup>9</sup>. *Murahhas*, Emeni Kilisesine tabi bölge ruhanileri (piskoposları, metropolitleri) için kullanılan dinî bir unvandır.

<sup>4</sup> John Joseph, *The Nestorians and Their Muslim Neighbors*, Princeton University Press, New Jersey 1961, s. 33-34.

<sup>5</sup> Konstantin Petroviç Matfiyef, *Asurlar ve Modern Çağda Asur Sorunu*, Çev. Vahap Kelat, Kaynak Yayınları, İstanbul 1996, s. 27.

<sup>6</sup> Bülent Özdemir, *Süryanilerin Dünü Bugünü I. Dünya Savaşı'nda Süryaniler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014, s. 47.

<sup>7</sup> İbrahim Yılmazçelik, *XXIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır (1790-1840) (Fiziki, İdari ve Sosyo-Ekonomik Yapı)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1995, s. 174-175.

<sup>8</sup> Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, Cambridge University Press, New York 2001, s. 63.

<sup>9</sup> 28 Haziran 1852 tarihli başka bir arşiv vesikasında da yine Hakkâri hiyerarşisinin ruhanî reisi için ‘murahhas/murahhasa’ ifadesinin kullanıldığı görülmektedir: “...Hakkâri sancağı dâhilinde kain Nasturi milleti murahhasası Mar Şimun tarafından kendilerine mevrûd Ermeni ul-ibare varakada millet-i merkumenin (Nasturilerin) bazı taraftan görmekte oldukları eza ve cefadan...” Hakkâri'de Nasturi milletine murahhasları olan Mar Şimun tarafından yapılan ezanın önlenmesine dair Van valisinin şukkası. BOA, MVL, Dosya No: 569, Gömlek No: 129.



Buradan hareketle Seyfeli, Hakkâri Nasturi patriğinin Dersaadet nezdinde İstanbul Ermeni Patrikliği tarafından temsil edildiğini belirtmiştir<sup>10</sup>.

Hakkâri Nasturi Kilisesinin ve mensuplarının, hangi millete (Rum, Ermeni Süryani, Yakubî) tabi oldukları bir tarafa, Osmanlı millet sistemine tabi olmadığını belirten görüşler de dile getirilmiştir. Soane'ye göre, Osmanlı merkez otoritesi (sultan) ile Nasturiler arasında sembolik bir ilişki bulunmaktaydı. Yıllık bir haraç ödeme dışında Patrik Mar Şimun'un sultana karşı herhangi bir yükümlülüğü olmamıştır<sup>11</sup>. 19. yüzyılın sonlarına doğru bölgede görevli Rus subay Averyanov, Soane'den biraz farklı olarak, Hakkâri Nasturilerin 19. yüzyılın ortalarına kadar vergilerini Hakkâri mîrine ödediklerini dolayısıyla Osmanlı merkez otoritesi ile herhangi bir malî irtibatlarının olmadığını ima etmiştir<sup>12</sup>. Averyanov ile benzer bir görüşte olan Gaunt ise Hakkâri Nasturilerin *millet sistemi* içindeki yerine atıf yapan (Rumlara, Ermenilere veya Süryani Yakubîlere tabi olduklarına dair) herhangi bir arşiv kaydının olmadığını belirtmiştir<sup>13</sup>. Atiya da Gaunt ile benzer şekilde Nasturilerin Osmanlı merkez otoritesi ile (*millet sistemi* ile) herhangi bir bağının olmadığını; tamamen müstakil Hakkâri emirliğine tabi olduğunu söylemiştir<sup>14</sup>.

Nasturi Kilisesinin merkezî otorite ile ilişkileri bağlamında tartışmalı olan konulardan biri de patriklerin/katolikosların padişah beratı/fermanı ile işbaşı yapıp yapmadığı hususudur. Cuinet, genel bir kural olarak Osmanlı Devleti'nin hâkimiyet sahasındaki tüm patriklerin padişah fermanı ile işbaşı yaptığını, dolayısıyla Hakkâri Nasturi Kilisesi Patriğinin de padişah fermanı ile işbaşı yaptığını söylemiştir<sup>15</sup>. Silbernağl, Hakkâri'de bulunan Nasturi patriğinin tarihin hiçbir döneminde padişahтан (Bâbiâli'den) bir ferman/berat almadığını, buna karşın, ovadaki Musul Nasturi (veya Keldanî) patriğinin padişahın fermanıyla işbaşı yaptığını belirtmiştir<sup>16</sup>.

Fortescue, Silbernağl'in iddiasına karşı çıkmış, Nasturi patriğinin Türk (Osmanlı) hükümetinden temin ettiği bir berata sahip olduğunu ve kendi çağdaşı olan patriğe -XIX. Şimun

<sup>10</sup> Canan Seyfeli, "Keldani Patrikliği'nin İdaresi ve Osmanlı Devlet Salnâmeleri (1847-1918)", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, S. 32, Güz 2018, s. 101.

<sup>11</sup> E. B. Soane, *Mezopotamya ve Kürdistan'a Gizli Yolculuk*, Çev. Fahriye Adsay, Avesta Yayınları, İstanbul 2007, s. 178.

<sup>12</sup> P. İ. Averyanov, *Osmanlı İnan Rus Savaşlarında Kürtler*, Çev. İbrahim Kale, 1.Baskı, Avesta Yayınları, İstanbul 2010, s. 130.

<sup>13</sup> David Gaunt, *Katliamlar, Direniş, Koruyucular: I. Dünya Savaşında Doğu Anadolu'da Müslüman-Hristiyan İlişkileri*, Çev. Ali Çakıroğlu, İstanbul 2007, s. 42.

<sup>14</sup> Atiya'nın bu görüşünden farklı olarak Layard, Nasturilerin yıllık bir vergi karşılığında sultanın hükmünü tanıdıklarını belirtir. Aziz S. Atiya, *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, Nurettin Hiçyılmaz, Doz Yayınları, İstanbul 2005, s. 308; Austen Henry, Layard, *Ninova ve Kalıntıları*, Çev. Zafer Avşar, Avesta Yayınları, İstanbul 2000, s. 184.

<sup>15</sup> Vital Cuinet, *La Turquie D'Asie Géographie Administrative Statistique Descriptive et Raisonnée De Chaque Province De L'Asie-Mineure*, Vol. 2, Paris 1891, s. 654.

<sup>16</sup> Isidor Silbernağl, *Verfassung und Gegenwärtiger Bestand Sämtlicher Kirchen des Orients. Eine Kanonistisch-statistische Abhandlung*, Ed. Joseph Schnitzer, Regensburg 1904, s. 249.

Bünyamin'e- verilen beratı bizatihi kendisi tarafından görüldüğünü belirtmiştir<sup>17</sup>. 1900'lü yılların başında Hakkâri ve çevresinde misyon faaliyetlerinde bulunan Wigram, Mar Şimun'un ikamet ettiği Koçanis köyünün Osmanlı sultanı tarafından Mar Şimun'a bağışlandığı iddiasında bulunmuştur. Wigram dolaylı olarak Mar Şimun'un Osmanlı sultanından alınmış ait bir beratı sahip olduğunu belirtmiştir. Ancak Wigram, bu bağışın hangi sultan tarafından yapıldığı ve hangi tarihte gerçekleştiği ile ilgili herhangi bir bilgi vermemiştir<sup>18</sup>.

Yukarıdaki iddialarla beraber ortaya çıkan hususlara açıklık getirmek amacıyla Nasturi Kilisesinin kısa bir tarihine ve özellikle 16. yüzyıldan itibaren kilisede yaşanan bölünmelere yakından bakmamız gerekmektedir. Yine yukarıdaki iddialar çerçevesinde Hakkâri sancağının/emirliğinin Osmanlı Devleti'nin idarî teşkilatı içindeki statüsünün Hakkârili Nasturilerin merkezî otorite ile ilişkilerini doğrudan etkilediğini göstermektedir. Bu bağlamda Hakkâri sancağının idarî statüsü, çalışmamızın amacına uygun olarak literatürdeki veriler üzerinden ele alınacaktır.

## 2. Nasturiler veya Doğu Süryanileri

Nasturi adı, 431 Efes ve 451 Kadıköy ekümenlik konsillerinde Kristoloji ve Mariyoloji alanındaki aykırı görüşlerinden dolayı aforoz edilen Nestorius'dan gelmektedir<sup>19</sup>. Nestorius'un ilahiyata dair söz konusu aykırı görüşlerini "Hz. İsa'nın *insanî* ve *tanrısal* olmak üzere iki tabiata sahip olduğu ve Hz. Meryem'in *insan* tabiatına sahip İsa'nın annesi olduğu" şeklinde özetlemek mümkündür. Bu görüşler adı geçen konsillerde dindışı kabul edilmesine rağmen, Nestorius'un da mensubu olduğu Antakya Kilisesindeki bir kısım ruhanîler tarafından savunulmaya devam edildi<sup>20</sup>. Bu durum muhalif ruhanîlerin 5. yüzyılın ortalarından itibaren devletin (Doğu Roma'nın/Bizans'ın) siyasî baskısına maruz kalmasına neden oldu.

<sup>17</sup> Adrian Fortescue, *The Lesser Eastern Churches*, London 1913, s. 129; Fakat XIX. Şimun Bünyamin'in kardeşi ve aynı zamanda Nasturi Kilisesi üzerinde önemli bir dinî/cismanî nüfuza sahip Surma Hanım, kilise gelenekleri ile ilgili kaleme aldığı anılarında/kitabında -Fortescue'nin bahsettiği- padişahın onay fermanından hiç bahsetmez. Surma Hanım; *Ninova'nın Yakarışı Doğu Asur Kilise Gelenekleri ve Patrik Mar Şamun'un Katli*, Çev. Meral Barış, Avesta Yayınları, İstanbul 2015, s. 67-80.

<sup>18</sup> W.A. Wigram ve Edgar T.A. Wigram, *İnsanlığın Beşiği Kürdistan'da Yaşam*, Çev. İbrahim Bingöl, Avesta Yayınları, İstanbul 2004, s. 325.

<sup>19</sup> Atiya, s. 265; Kadir Albayrak, *Keldanîler ve Nasturîler*, Vadi Yayınları, Konya 1997, s. 73; Mehmet Çelik, *Süryani Tarihi I*, Ayraç Yayınevi, Ankara 1996, s. 145 - 146; Richard Kyle, "Nestorius: The Partial Rehabilitation of a Heretic", *Journal of The Evangelical Theological Society*, 32/1, 1989, s. 73.

<sup>20</sup> Nestorius, 382'de Maraş (Germanikeia) doğdu. Eğitimini Antakya İlahiyat Okulu'nda tamamladı. Antakya ekolünün önemli temsilcisi ve Nasturiliğin de fikir babalarından biri olarak kabul edilen Mopsuestalı Theodoros'un öğrencisidir. Papaz olarak çalışmaya başlayan Nestorius, güçlü hitabeti sayesinde Roma İmparatorluğu'nda kısa sürede tanındı. 427'de ölen Cicionos'un yerine 428'de İstanbul piskoposu oldu. 431 Efes Konsülü'nde Hz İsa ve Hz Meryem hakkındaki teolojik görüşlerinden dolayı İstanbul piskoposluğu görevinden azledilerek kuzey Afrika'ya sürgüne gönderildi. 453'te Mısır'da sürgünde ölü. Aubrey R. Vine, *The Nestorian Churches*, Indepent Press, London 1937, s. 33. Albayrak, *Keldanîler ve Nasturîler*, s. 72; Çelik, *Süryani Tarihi I*, s. 148; Nesim Doru, *Doğu'dan Batı'ya Süryaniler Felsefe ve Çeviri Geleneği*, Dipnot Yayınları, Ankara 2007, s. 51 - 52; Matfiyef, s. 28 - 29.

Siyasî baskıların bir sonucu Nestorius yanlıları önce Antakya'dan yine Bizans'ın hâkimiyetindeki Urfa'ya (Urhoy'ya/Edessa'ya) daha sonra ise Sâsânîlerin hâkimiyetindeki Nusaybin'e (Nisibis'e) sığındılar<sup>21</sup>. Siyasî baskı aynı zamanda Antakya Kilisesi'ndeki ortak dinî hiyerarşiyi bozdu ve "Doğu Kilisesi" (daha sonra kendi içindeki bir takım bölünmelerle "Nasturi Kilisesi") adıyla yeni bir kilise hiyerarşisinin oluşmasına ortam hazırladı<sup>22</sup>. Yeni kilise hiyerarşisi, daha çok İran'daki Sâsânîlerin hakimiyet sahasında misyon faaliyetlerinde bulunmaya başladı.

Hıristiyanlık, kısa sürede Sâsânî İmparatorluğunda Zerdüştlüğün yerini alan bir dinî inanç haline gelmeye başlayınca Doğu/Nasturi Kilisesinin misyon faaliyetleri İran'da da yasaklanmaya başlandı<sup>23</sup>. Hz. Ömer döneminde (642'de) İran'daki Sâsânî hâkimiyetine son verilmesi ile başlayan İslam hakimiyetinde de Nasturi Kilisesinin misyon faaliyetleri devam etmiştir. Bu dönemde Müslümanların hakimiyet sahası dışındaki Orta Asya, Hindistan ve Çin gibi geniş bir coğrafya Nasturi Kilisesinin yeni faaliyet/misyon alanı oldu.

13. yüzyılın sonlarına kadar, Nasturi Kilisesinin patriklik merkezi, genellikle hâkim devletlerin (Partlar, Sâsânîler, Abbasiler) başkentleri olmuştur. Kilisesinin ilk patriklik merkezi, Partların ve Sâsânîlerin başkenti olan Medâin (Saliq Qtisfon) şehriydi. Abbasiler döneminde ise patriklik merkezi önce başkent Bağdat'a<sup>24</sup> daha sonra Musul'a taşındı<sup>25</sup>. Abbasiler döneminde Nasturi Patriği, bütün Hristiyanların yasal temsilcisi durumundaydı<sup>26</sup>. Bu durum ona, Osmanlılar döneminde İstanbul Rum ile İstanbul Ermeni patriklerinin sahip oldukları imkânları sağlamıştır.

1258'de başlayan Moğol hâkimiyetinin ilk yıllarında da Musul'daki patriklik merkezi değişmedi. Ancak zamanla İslamiyet'in Moğollar arasında kabul görmesi ile bu durum Nasturi Kilisesinin aleyhine değişmeye başladı<sup>27</sup>. Kilise için asıl felaket, 14. yüzyılın sonlarında başlayan Timur'un bölgede başlayan hâkimiyeti oldu. Bu dönemde Nasturiler, Musul ve çevresindeki

<sup>21</sup> Hıristiyanlığın Hakkârî ve çevresine yayılması da bu dönemde gerçekleştiği tahmin edilmektedir. Abraham Yohannan, *Mezopotamya'nın Kayıp Halkı Nasturiler*, Çev. Meltem Deniz, Beybün, Ankara 2006, s. 37 - 39.

<sup>22</sup> Doğu Kilisesinin adı her ne kadar Nestorius ve 431 Efes Konsili ile anılsa da kilisenin teşekkülü, Nestorius ve söz konusu konsilin öncesine dayanır. Çünkü Diyofizit anlayış, daha önce Tarsuslu Diodore, Mopsuestialı Theodore ve Cyruslu Theodoret tarafından dile getirilmiştir. Ancak Diyofizit anlayışı savunan ruhaniler ilk kez 431 Efes Konsili ile baskı, zulüm ve kovuşturmayla maruz kaldılar. Çelik, *Süryani Tarihi I*, s. 145 - 149; Kürşad Demirci, *Nasturi Hıristiyanlık ve Antakya Teolojisi*, Ayışığıkitapları, İstanbul 2018, s. 11 - 12.

<sup>23</sup> Yohannan, s. 39.

<sup>24</sup> Frederick Aprim, *Asurlular*, Çev. Vedii İlmen, Yaba Yayınları, İstanbul 2008, s. 52.

<sup>25</sup> Kadir Albayrak, "Nasturiler ve Nasturi Kilisesi" *Demokrasi Platformu*, Yıl 2, S. 8, Güz 2008, s. 241 - 246; Patriklik merkezi, sürekli olarak Musul değildi. 1318'de Patrik Mar Timatheus II. Erbil'de ikamet etmekteydi. Theodore d'Mar Shimun, *The History of the Patriarchal Succession of the d'Mar Shimun Family*, Xlibris Corporation, USA 2008, s. 25.

<sup>26</sup> Tuma Çelik, "Nasturiler ve 1924 Nasturi Sürgünü", *Mardin Tebliğleri*, Ed. Emre Ayvaz, Altuğ Yılmaz, Hrant Dink Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, s. 233 - 241.

<sup>27</sup> Basil Nikitine, "Nestüriler", *İslâm Ansiklopedisi*, C. 9, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Eskişehir 1997, s. 14.

ovalardan Hakkâri ve çevresindeki dağlık alana çekilmek zorunda kaldılar. Patriklik merkezi de bu dönemde Urmiye Gölü'nün doğusundaki Maraga'ya nakledildi<sup>28</sup>. Nasturilerin yeniden Musul ve çevresine dönüşleri 16. yüzyılın başlarında -Osmanlı Devleti'nin bölgedeki hâkimiyeti ile gerçekleşti<sup>29</sup>. Bu dönemde kilisenin patriklik merkezi yeniden Musul'daki Rabban Hormizd manastırına taşındı<sup>30</sup>.

### 3. Osmanlı Hâkimiyetinde Nasturiler ve Nasturi Kilisesinde Bölünme

Osmanlı Devleti'nin Musul ve çevresinde hâkimiyet kurması ile Nasturi Kilisesinde bir bölünmenin yaşanmaya başlanması kabaca aynı zaman dilimine tekabül eder. 16. yüzyılın ortalarında meydana gelen bu iki gelişme arasında doğrudan bir ilişkinin olduğunu söylemek güçtür. Ancak bir süredir bölgede bulunan Katolik misyonerlerin Osmanlı Devleti'nin bölgede oluşturduğu siyasi istikrar ortamında misyon faaliyetlerine daha da hız verdikleri bilinmektedir. 1551'deki Nasturi Kilisesindeki patriklik seçimi ile ilgili tartışmalara bölgede faal durumda bulunan Katolik misyonerler de müdahil oldular. Müdahale, kilisedeki hiyerarşik bölünmeyi derinleştirerek zaman içinde Hakkâri, Diyarbakır ve Musul'da birbirinden farklı üç patriklik hiyerarşisinin oluşmasına neden oldu. Osmanlı Devleti'nin söz konusu kilise hiyerarşileriyle ilişkileri birbirinden farklı oldu. Çalışmamıza konu olan Hakkârili Nasturilerin ve mensubu oldukları kilisenin Osmanlı merkez otoritesi ile ilişkilerini açıklığa kavuşturmak amacıyla her üç kilise hiyerarşisinin de oluşum şartlarının ayrı ayrı bir göz atılması gerekmektedir.

#### 3.1. Hakkâri Nasturi Kilisesi

Timur Devleti'nin baskısı sonucu 14. yüzyılın sonlarında Musul'u terk eden Nasturi patriği, 15. yüzyılın sonlarına doğru yeniden Rabban Horzmid Manastırına döndü. Bu sıralarda patriklik görevini Bar Mama (*Abuna*) ailesinden Şimun III (1389 - 1419) yürütmekteydi. Şimun III, geleneğe aykırı bir şekilde yeğeni Şimun IV'ü halefi olarak tayin etti. Hâlbuki kilise geleneğine göre patrik, bölge temsilcileri olan piskoposlar/metropolitler tarafından seçilmesi gerekiyordu. Piskoposların duruma itirazı sonucu değiştirmede. Böylece Nasturi Kilisesinde irsiyete dayalı patriklik dönemi başladı. 16. yüzyılın ortalarına kadar 7 patrik bu yöntemle işbaşına geldi. Buna rağmen kilisede ciddi bir sıkıntı oluşmadı. 1551'de Şimun VIII'ün ölmesi üzerine irsiyet sistemine göre Şimun Denha patrik olmak istedi. Ancak bazı piskoposlar patriklik vasıflarını taşımadığı

<sup>28</sup> Yonca Anzerlioğlu, *Nasturiler*, Tamga Yayıncılık, Ankara 2000, s. 31; Atiya, s. 306.

<sup>29</sup> Nikitine, s. 14.

<sup>30</sup> 1497'de ölen Mar Şimun IV (Basidi), Rabban Hormizd Manastırı'nda gömülen ilk patrik oldu. Helen L. Murre-van den Berg, "The Patriarchs of the Church of the East from the Fifteenth to Eighteenth Centuries," *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, Vol. 2.2, Beth Mardutho: The Syriac Institute and Gorgias Press, 1999, s. 237.

gerekçesiyle Şimun Denha'nın patrikliğine itiraz ettiler<sup>31</sup>. Muhalif piskoposlar, Şimun Denha'nın patrikliğine karşı Rabban Horzmid Manastırının başrahibi Yukhannan (John) Sulaka'nın patrikliğini desteklediler<sup>32</sup>.

Nasturi Kilisesi içinde bu tartışmaların devam ettiği sıralarda Roma Kilisesine bağlı Katolik (Fransiskan) rahipler, bölgede misyon faaliyetlerinde bulunuyorlardı. Sulaka ile iletişime geçen Fransiskan rahipler onun Papa'nın gücünü tanınması ve Roma Kilisesi'nin akidesini benimsemesi halinde Musul'daki rakibi Şimun Denha'ya karşı avantajlı duruma geleceği konusunda ikna ettiler<sup>33</sup>. Roma'ya giden Sulaka, Papa III. Julius ( 1550 - 1555) tarafından 1553'de "Musul Patriği" olarak kutsandı<sup>34</sup>. Papa tarafından kutsanmasına rağmen Sulaka Musul'a dönemedi. Çünkü rakibi Şimun Denha Musul'da ikamet etmekteydi. Musul yerine Diyarbakır'ı yeni kilise hiyerarşisinin merkezi seçti. Böylece 16. yüzyılın ortalarında biri Diyarbakır'da diğeri Musul'da olmak üzere iki Nasturi patrikliği ortaya çıktı. Diyarbakır, geleneksel Nasturiliğin merkezi olan Musul'a karşı Katolikleşen Nasturiliğin merkezi oldu.

Sulaka, yanında iki Dominiken misyonerle Diyarbakır'a döndüğünde bütün Nasturilerin dini lideri olacağını umuyordu. Ancak rakibi Şimun Denha'nın girişimi ile Sulaka Diyarbakır'ın Osmanlı paşası/valisi tarafından önce tutuklandı daha sonra öldürüldü<sup>35</sup>. Sulaka'nın kutsadığı iki piskoposun biri olan Abdişo, Katolik itikadını benimseyen piskoposlar tarafından yeni patrik seçildi. Abdişo döneminde patriklik merkezi Diyarbakır'dan Siirt'e (Mar Yakup Manastırı'na) taşındı. Abdişo'nun ardılı üç patrik, Siirt'te ikamet etti. 17. yüzyılın başında ise patriklik merkezi Safevilerin hâkimiyeti altındaki Salmas'a taşındı. 17. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı-İran savaşlarının da etkisiyle patriklik merkezi Hakkâri emirliğinin idari sahasındaki Koçanis'e nakledildi<sup>36</sup>. Koçanis, 20. yüzyılın başına kadar Mar Şimun çizgisindeki hiyerarşinin patriklik merkezi olarak kaldı.

Hakkâri Nasturi Kilisesinin Roma Kilisesi ile (Papa ile) irtibatı 17. yüzyılın ortalarına kadar sürdü. Patrik Şimun XIII, 1662'de Roma Kilisesi ile olan tüm bağlarını kopardı<sup>37</sup>. Zaten Roma

<sup>31</sup> Charles A. Frazee, *Katolikler ve Sultanlar Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu 1453 - 1923*, Çev. Cemile Erdek, Küre Yayınları, İstanbul 2009, s.64; Albayrak, *Keldanîler ve Nasturîler*, s.105-106.

<sup>32</sup> Joseph Molitor, *Kildanîler ve Doğu Süryani Kilisesi*, Çev. Erol Sever, Yaba Yayınları, İstanbul 2004, s. 27-28, Albayrak, *Keldanîler ve Nasturîler*, s. 107.

<sup>33</sup> Atiya, s. 307; Albayrak, *Keldanîler ve Nasturîler*, s. 106 - 107.

<sup>34</sup> Albayrak, *Keldanîler ve Nasturîler*, s. 107.

<sup>35</sup> Molitor, s. 28; Atiya, s. 308; Frazee, s. 65.

<sup>36</sup> Murre-van den Berg, s. 254; Mirella Galletti, *Kürdistan Hristiyanları*, Çev. Heval Bucak, Avesta Yayınları, İstanbul 2016, s. 81.

<sup>37</sup> Atiya, s. 307 -308; Molitor, s. 28 - 29.

Kilisesine bağlılık da şekli bir bağlılıktan öte değildi<sup>38</sup>. Bu dönemdeki patriklerin Papa'ya olan bağlılığının rakiplerine karşı güç kazanma arayışından ibaret olduğu söylenebilir.

### 3.2. Diyarbakır Nasturi Katolik Kilisesi

Literatürde Süryani geleneğine bağlı kiliseler arasında “Diyarbakır Nasturi Katolik Kilisesi” adıyla bir dinsel hiyerarşi mevcut değildir. Ancak 18. yüzyılın ortalarında Nasturi bir piskoposun geleneksel kilise hiyerarşisinden ayrılarak Roma'nın Katolik itikadını benimsediği ve Diyarbakır merkezli yeni/bağımsız bir patriklik hiyerarşisi oluşturduğu bilgisi literatürde mevcuttur<sup>39</sup>. Osmanlı arşiv kayıtlarında söz konusu yeni kilise hiyerarşisinin ruhanî reisleri için “*Nasturî taifesinin murahhasası*”<sup>40</sup> ve “*reîsü tâifeti 'n-Nasturiyye*”<sup>41</sup> şeklinde ifadeler kullanılmıştır. Buna karşılık, yine Osmanlı arşiv vesikalarında bir önceki başlığa da konu olan Hakkâri Nasturi Kilisesinin ruhanî reisleri için de benzer ifadelerin (*Nasturilerin reîs-i ruhanisi*, *Nasturi milleti patriki*) kullanıldığı görülmektedir<sup>42</sup>. Bu durumda belli bir süre için de olsa Osmanlı Devleti'nin hâkimiyet sahasında birbirinden farklı en az iki Nasturi taifesinin ve buna bağlı olarak en az iki Nasturi ruhanî reisinin varlığından söz etmek mümkündür. Ancak Diyarbakır merkezli hiyerarşi, Katolik itikadına mensuptu. Katolikliğe rağmen eski örf ve adetlerine bağlı kalan söz konusu hiyerarşi, Osmanlı Devleti tarafından 19. yüzyılın ilk yarısında “*Nastur Katolikler*” olarak isimlendirilmiştir<sup>43</sup>. Çalışmamızda bu anlamda bir kavram kargaşası oluşmaması için Diyarbakır merkezli kilise hiyerarşisi için “Diyarbakır Nasturi Katolik Kilisesi” Hakkâri merkezli hiyerarşi için ise “Hakkâri Nasturi Kilisesi” tanımı kullanılacaktır.

Diyarbakır Nasturi Katolik Kilisesi, günümüzde mevcut olan bir kilise hiyerarşisi değildir. Ancak 19. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Roma Kilisesi ve Osmanlı merkez idaresi tarafından yasal bir patriklik olarak kabul edilmekteydi. Bu yüzden, millet sistemi çerçevesinde, Nasturilerin merkezî Osmanlı idaresi ile olan ilişkilerini ortaya koymamız açısından oldukça önemli bir kilise hiyerarşisidir. Kilisenin Osmanlı merkez otoritesi ile olan ilişkileri aşağıda ele alınacaktır. Bu başlık altında, sadece kilisenin teşekkülü ile ilgili kısa tarihine yer verilecektir.

17. yüzyılın sonlarından itibaren Hakkâri Nasturi Patrikliği ile iletişim kurmakta zorlanan Katolik Roma Kilisesi faaliyet alanını Musul, Diyarbakır ve Mardin gibi ulaşılması kolay ve doğrudan Osmanlı merkez otoritesi tarafından idare edilen yerleşimlerdeki kilise ve ruhanilerle

<sup>38</sup> Albayrak, *Keldanîler ve Nasturîler*, s. 109.

<sup>39</sup> Fortescue, s. 103; Murre-van den Berg, s. 257-259; Atiya, s. 308.

<sup>40</sup> BOA, A.DVNS.GMC.d (Şurût-ı Mile-i Muhtelif DeFTERleri) No: 1.

<sup>41</sup> BOA, MŞH.ŞSD.d., Defter No: 3828, s. 6.

<sup>42</sup> BOA, İ.MSM, Dosya No: 49, Gömlek No: 1238.

<sup>43</sup> İbrahim Özcoşar, “Papalığın Müdahalesi ve Süryani Kiliselerinde Bölünme: Keldanî ve Süryani Katolik Patriklikleri”, *Süryaniler ve Süryanilik I*, Hazırlayanlar: Ahmet Taşgın, Eyyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli, Orient Yayınları, Ankara 2005, s. 228.



temasa geçmeye başladı. 1672’de Diyarbakır Nasturi metropoliti Yusuf, misyonerlerin telkiniyle Roma Kilisesi’nin Katolik itikadını benimsedi. 1681’de Papa II. İnnosentius tarafından “Babil Ülkesi Patriği” unvanıyla yeni Katolik cemaatin başına getirildi<sup>44</sup>. Yeni kilise hiyerarşisi, Osmanlı merkezî otoritesince de (sultan tarafından da) resmen tanınmıştır<sup>45</sup>. *Şurût-ı Milel-i Muhtelif*e defterinde de Diyarbakır Katolik Nasturi Kilisesine yer verildiği görülmektedir<sup>46</sup>.

Roma Kilisesinin resmi onayı göz önünde bulundurulduğunda Diyarbakır Nasturi Katolik Kilisesinin bağımsız patriklik konumu 1681’de başlayıp 1828’de sona ermiştir. Patrikler “Yusuf” unvanını kullandılar<sup>47</sup>. Yaklaşık bir buçuk asır boyunca, Roma Kilisesi’ne bağlı toplam beş patrik görev yapmıştır. 1828’de, “Yusuf V” unvanı ile patriklik görevini yerine getiren Augustinus Hindi’nin ölmesi üzerine Roma Kilisesi, Diyarbakır Nasturi Katolik Kilisesi patrikliğine yeni bir atama yapmadı. Musul’da bulunan Nasturi patriğinin Katolik itikadını benimsemesi üzerine Roma Kilisesi Diyarbakır ile Musul hiyerarşilerini birleştirerek Musul merkezli olarak Babil Patrikliğini ihdas etti. Böylece, “Diyarbakır Nasturi Katolik Kilisesi” olarak ifade ettiğimiz patriklik hiyerarşisi resmen sona erdi. Ancak Osmanlı idarî sisteminde bahsi geçen hiyerarşinin 1828’den sonra da varlığını bir süreliğine devam ettiği anlaşılmaktadır. 1831’de tanzim edilen ve yukarıda bahsi geçen *Şurût-ı Milel-i Muhtelif*e defterinde, Nasturi Katolik Kilisesi Patriği (Murahhasası) Diyarbakır ve Mardin civarındaki Nasturi geleneğine bağlı kiliseler üzerinde yetkili kılındığı görülmektedir<sup>48</sup>. Fakat 1847’den itibaren tanzim edilen salnamelerde söz konusu hiyerarşiye artık rastlanılmamaktadır.

### 3.3. Keldanîlik ve Musul Keldanî Kilisesi

15. yüzyıldan itibaren, İran ve Mezopotamya’da Roma Kilisesi’nin Katolik itikadını benimseyen Nasturi Kilisesi mensubu Hıristiyanlar (Nasturiler) için ‘Keldanî’ tabiri kullanılmaya başlanmıştır. Ancak Keldanî tabirinin menşei daha eskiye dayanır. Keldanîler, Eski Çağ’da Mezopotamya’da yaşayan Samî asıllı bir halktır. Papa Eugenius IV ilk kez 1445’de Mezopotamya’nın bu eski halkına izafeten Katolikliği benimseyen Nasturiler için söz konusu tabiri kullanmıştır. Nasturi Kilisesi geleneğine bağlı her üç merkezin de (Diyarbakır, Hakkâri, Musul) belli bir dönem Roma’nın/Papa’nın Katolik hiyerarşisi ile intisapları olmuştur. Dolayısıyla, her üç merkezin mensupları için de belli bir dönem “Keldanî” ifadesi kullanılmıştır. Kabaca, 16. ve 17. yüzyılda Hakkâri merkezli kilise mensupları için, 18. yüzyılda Diyarbakır merkezli kilise mensupları için, 19. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren ise Musul merkezli kilise mensupları için -

<sup>44</sup> Molitor, s. 29.

<sup>45</sup> BOA, MŞH.ŞSD.d., Defter No: 3828, s. 6.

<sup>46</sup> BOA, A.DVNS.GMC.d (Şurût-ı Milel-i Muhtelif Defterleri) No: 1.

<sup>47</sup> Hakkâri’deki Sulaka kolunun patrikleri (*Mar*) *Şimun*; Musul’daki Abuna ailesine mensup patrikler ise *Eliya* unvanını kullanmaktaydılar.

<sup>48</sup> BOA, A.DVNS.GMC.d (Şurût-ı Milel-i Muhtelif Defterleri) No: 1.

Roma tarafından- söz konusu tabirin kullanıldığını söylemek mümkündür. Ancak tabirin Osmanlı arşiv kayıtlarındaki kullanımı 1840'tan sonrası döneme tekabül eder.

16. yüzyılın ortalarında yukarıda bahsedilen bölünmeden sonra Musul'un Katolik Nasturiliğe karşı geleneksel Nasturiliğin merkezi olduğu yukarıda ifade edildi. Rakip kilise hiyerarşilerine (Hakkâri, Diyarbakır) karşı güç kazanmak için Musul'daki patrikliğin Roma ile birleşme yolunda birkaç cılız girişimi olmuşsa da 19. yüzyıla kadar bu girişimler ciddi bir istikrar kazanmadı. Diyarbakır'daki Nasturi Katolik Kilisesinin son patriği Augustinus Hindi'nin 1828'de ölmesi ve Musul metropoliti Yuhanna Hormizd'in Roma Kilisesi ile birleşmek istemesi üzerine Papa, her iki kilise hiyerarşisini birleştirerek "Babil Patrikliği" hiyerarşisini kurdu. Böylece günümüze kadar devam edecek olan Katolik Nasturi Kilisesi hiyerarşisi Musul üzerinden belli bir istikrar kazandı. 1847'den itibaren yayınlanmaya başlanan Osmanlı Devleti'nin resmi yayın organı niteliğindeki Devlet Salnamelerinde Musul'daki Katolik Nasturi Kilisesi için "Keldanî Kilisesi" ifadesi kullanılmıştır<sup>49</sup>.

#### 4. Hakkâri Sancağının İmtiyazlı İdari Statüsü

Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman döneminde Safevîlerle yürütülen savaşların bir sonucu İran sınır bölgesinde farklı statülere sahip bir takım imtiyazlı/müstakil idarî üniteler/sancaklar ihdas edildi. "Ekrâd sancakları" olarak da ifade edilen bu idarî ünitelerin imtiyazlı statüleri 19. yüzyılın ortalarına kadar devam etti. Söz konusu imtiyazlı idari ünitelerden biri de Hakkâri sancağıydı. 1514'te Safevîlerle yapılan Çaldıran Savaşı'ndan sonra Yavuz Sultan Selim, İdris-i Bidlîsî'yi sınır bölgesindeki Kürt beylerinin İran'a karşı Osmanlı Devleti ile ittifak kurmaları konusunda görevlendirdi<sup>50</sup>. Safevîlerin merkezîyetçi politikalarına maruz kalan Kürt beyleri, İdris-i Bidlîsî'nin dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin ittifak teklifine duyarsız kalmamışlardır. Bölgenin yerel beylerinden Soran meliki Emir Seyyid Bin Şah Ali Bey, İmadiye hâkimi Emir Seyfeddin ve oğlu Emir Sultan Hüseyin, Cizre hâkimi Şah Ali Bey, Hasankeyf hâkimi Melik Halil Eyyubi, Bitlis meliki Şeref Han, Hizan meliki Emir Davud, Nemran hâkimlerinden Abdül Bey ve İzzeddin Şîr Bey'in oğlu Emir Melik Abbas, Sason hâkimi Ali Bey ile Baban ve Bohtan hâkimleri Osmanlı Devleti'nden aldıkları destekle, bölgede Safevîlerle mücadele etmeye başladılar<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Def'a: 1, Tab'hâne-i Amire, İstanbul, 1263, s. 77; Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Def'a: 2, İstanbul, 1264, s. 103.

<sup>50</sup> İdris-i Bidlîsî'nin Kürt beyleri ile yaptığı görüşmeler ile ilgili olarak Bkz. Nazmi Sevgen, "Kürtler III", *Belgelerle Türk tarihi Dergisi*, S. 7, 1968, s. 57-61.

<sup>51</sup> Hoca Sadettin Efendi, *Tacü't-Tevarih*, Haz. İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, C.4, İstanbul, 1979, s. 42-50; İdris-i Bidlîsî, *Selîm Şah-nâme*, Haz. Hicabi Kırlangıç, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 237-239; Sevgen, s. 57-61; Nejat Göyünç, "Diyarbakır Beylerbeyliği'nin İlk İdarî Taksimatı", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, C. 23, 1969, s. 24-26; Feridun M. Emecen, *Yavuz Sultan Selim*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 171; Çalışmamızın ana konusunu oluşturan Hakkâri emirliği, uzun bir süre, Osmanlı Devleti'ne yanaşmadı. Safevî Devleti'ne olan tabiiyet ilişkisini bir süre daha sürdürdü. Bu dönemde, emirliğin içinde başlayan taht kavgalarına hem Osmanlılar

Kürt beylerinin büyük bir kısmının Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetini tanıması, bölgede yeni ve aynı zamanda farklı bir idarî yapının ihdas edilmesini gerektirdi. Söz konusu yeni idarî yapılanma, yerel beylerinin bölgedeki geleneksel haklarını iade etmeye dönük bir düzenlemeyi içermektedir. Yeni idarî düzenleme kapsamında 1515'in sonlarına doğru bölgede Diyarbakır beylerbeyliği ihdas edildi ve Diyarbakır, yeni ihdas edilen idarî ünitenin *paşa (merkez) sancağı* oldu. Yavuz döneminde başlanan ve Kanuni döneminde tamamlanan Diyarbakır beylerbeyliğinin idarî taksimatında iki alt-ünite göze çarpmaktadır<sup>52</sup>: Bunlardan biri *Vilayet-i Diyarbekir* diğer ise *Cemaat-i Kürdân* 'dır.

*Vilayet-i Diyarbekir*, klasik Osmanlı sancağı statüsünde bir üniteydi. Daha sonra “ ‘Ekrâd sancakları” olarak da adlandırılacak olan *Cemaat-i Kürdân* ise kendi içinde özel statülü iki kategoriye bölünmekteydi. Bunlar; *hükümet* ve *yurtluk-ocaklık* sancaklarıydı<sup>53</sup>. İki kategori arasındaki belirgin farklılıklar şunlardır:

1. *Hükümet* sancakları yerel beylere (*hükkâma/ümeraya*) “mülkiyet” olarak tevcih edilirken; *yurtluk-ocaklık* sancakları bu beylere “aralık hassı” veya “sancak hassı” yoluyla tevcih edilirdi.
2. *Hükümet* sancaklarında ‘tımâr’ ve ‘zeamet’ yoktur. (Tahrir yapılmaz.) Gelirlerinin tamamı hâkime (mîre) ait iken; *yurtluk-ocaklık* sancaklarında tahrir yapılmaktaydı<sup>54</sup>.
3. *Hükümet* sancakları içinde -kadı ve askerî erkân dâhil olmak üzere- hiçbir Osmanlı merkez otoritesinin görevlisi bulunmazdı. Fakat *yurtluk-ocaklık* sancaklarında böyle bir durum söz konusu değildi.
4. *Hükümet sancakları* beylerinin sefer sırasında, bağlı olduğu beylerbeyinin komutasında belli miktarda askerle orduya katılma dışında merkezî hükümete karşı herhangi bir sorumluluğu bulunmamaktaydı.

Yukarıda adı geçen hükümet sancaklarının bir kısmı, imtiyazlı varlıklarını fiilen 19. yüzyılın ortalarına kadar sürdürdü. 19. yüzyılın başında, bu tür sancaklara sadece Diyarbakır ve Van

---

hem de Safevîler müdahale etmeye çalıştı. Emirliğin jeopolitik konumu, her iki devlete, taht mücadelelerine müdahale etme imkânı vermekteydi. Bu durum, aynı zamanda, emirliğin her iki devlete de olan tabiiyet ilişkisini kâğıt üzerinde bırakmaktaydı. Şeref Han, *Şerefname Kürt Tarihi*, Çev. Mehmet Emin Bozarslan, Ant Yayınları, İstanbul, 1971, s113-117; Martin Van Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, Çev. Banu Yalkut, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, 221-225.

<sup>52</sup> Ömer Lütü Barkan, “H. 933-934 (M. 1527-1528) Mali Yılına Ait Bir Bütçe Örneği”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, C. 15, S. 1-4, İstanbul, 1954, s. 306-307.

<sup>53</sup> Uzunçarşılı, hükümet sancakları için ‘serbest mîr-i mîranlık’ ifadesini kullanmıştır. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, C. 2, Ankara, 1988, s. 580-581.

<sup>54</sup> “...hatta [mîrlerin] memleketleri mefrûzü'l-kalem ve maktu'ü'l-kademdir...” Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 4. Kitap Kanuni Devri Kanunnameleri, 1. Kısım Merkezi ve Umumi Kanunnâmeler, Fey Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992, s. 463.

eyaletlerinde rastlanılmaktaydı<sup>55</sup>. Buna göre Palu, Giyeh<sup>56</sup>, Cizre, Eğil, Hazzo, Tercil ve Savur Diyarbakır eyaletine; Hakkâri, Bitlis, Hizan ve Hoşap (Mahmudî) ise Van eyaletine bağlı hükümet sancaklar olarak görülmektedir<sup>57</sup>.

## 5. Hakkârili Nasturiler ve Osmanlı Merkez Otoritesi

Yukarıda da ifade edildiği üzere Nasturilerin Osmanlı merkez otoritesi ile ilişkilerini ortaya koyan arşiv vesikalarının sayısı oldukça sınırlıdır. Mevcut arşiv vesikalarının tamamı (en azından ulaşabildiğimiz kadarının) ise 19. yüzyıl gibi oldukça geç bir döneme aittir. Buradan hareketle 16. yüzyıl ile 19. yüzyıl arasındaki üç asırlık dönemin Nasturilerin Osmanlı merkez otoritesiyle ilişkileri açısından karanlık bir zaman dilimi olduğunu söylemek mümkündür. Ancak 19. yüzyılda oluşturulan kimi arşiv vesikalarının önceki yüzyıllara yaptıkları dolaylı atıflar, sözü edilen karanlık dönemle ilgili bir takım varsayımlarda bulunmamıza imkan vermektedir.

Nasturi Kilisesinde yaşanan bölünmenin bir sonucu 19. yüzyılın başında biri Diyarbakır'da diğeri Hakkâri'de olmak üzere birbirinden bağımsız iki farklı dinî hiyerarşisinin oluştuğu ve her iki kilise hiyerarşinin ruhanî reisleri için de Osmanlı Devleti'ne ait arşiv vesikalarında "Nasturi Patriği" ifadesinin kullanıldığı yukarıda ifade edilmişti. Makalenin başlığından da anlaşılacağı üzere çalışmamıza konu olan hiyerarşi, Hakkâri Nasturi Kilisesi ve mensupları olan Hakkârili Nasturilerdir. Bu durumda öncelikle söz konusu arşiv vesikalarının Diyarbakır hiyerarşisiyle mi yoksa Hakkâri hiyerarşisi ile mi ilgili olduğunun tespitinin yapılması gerekmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Hakkârili Nasturilerin Osmanlı merkez otoritesi ile ilgili literatürdeki tartışmaların büyük kısmı da bu noktada başlamaktadır.

Nasturilerin Osmanlı merkez otoritesi ile ilişkilerini ele alan elimizdeki en erken kayıt, yukarıda da bahsi geçen 1825 yılına ait Şeriyye Sicili defteri kayıdır. Defterin konumuzla ilgili olan bölümü Arapça olarak kaleme alınmıştır. Defterin bu bölümünde yer alan "...*hazere bi-meclisi 'ş-şer'-i şerifi'l-Ahmedî ve mahfili'd-dîni'l-Muhammedî el-Patrik Yusuf reis ü tâifeti'n-Nasturiyye el-mutassarifu bi-fermanı's-sultan ve'd-dâ'î bil-muvâcehema'al-Patrik Gevargis reis tâifet'l-Yakubiyeye...*"<sup>58</sup> şeklindeki ifadeyi "...*Nasturi taifesinin reisi ve sultanın fermanıyla tasarruf sahibi olan (iş gören) Patrik Yusuf mahkemeye ve mahfil-i din-i Muhammedî'ye gelip*

<sup>55</sup> Fazıla Akbal, "1831 Tarihinde Osmanlı İmparatorluğunda İdarî Taksimat ve Nüfus", *Belleten*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, C. XV, S. 60, 1951, s. 621-626.

<sup>56</sup> Tuncer Baykara, "Kîh" olarak kaydetmiştir. Tuncer Baykara, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş I*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1988, s. 117.

<sup>57</sup> Burada, 19. yüzyılın başında İsmail Paşa'nın tasarrufunda bulunan ve hükümet statüsünde olan İmadiye (Bahdinan) sancağının adı anılmamaktadır. İmadiye ve çevresi, 19. yüzyılın başında Musul eyaletine bağlı bulunmaktaydı. Akbal, oluşturduğu idarî taksimata kaynaklık eden yazma defterlerde ve arşiv vesikalarında, Şehr-i Zor, Bağdat, Musul ve Basra eyaletlerinin idarî taksimatı ile ilgili herhangi bir ibare bulunmadığı için ilgili alanları boş bıraktığını belirtir. Buna göre 19. yüzyılın başında, Osmanlı Devleti'nin idarî taksimatında, Musul eyaletine bağlı İmadiye (Bahdinan) ile beraber, toplam on iki tane hükümet statüsüne sahip Ekrâd sancağında bahsedebilir. Akbal, s. 627.

<sup>58</sup> BOA, MŞH.ŞSD.d, Defter No: 3828, s. 6.

*Yakubi tairesinin reisi patrik Gevargis...*” olarak tercüme etmek mümkündür. Defterde çok açık bir şekilde Yusuf adlı Nasturi patriğinin padişahın fermanı ile patriklik görevini yürüttüğü beyan edilmiştir. Yine söz konusu defterdeki ifadeye göre Nasturi patriğinin isminin Yusuf, Süryani Yakubî patriğinin adı ise Gevargis olduğunu anlaşılmaktadır. Bahsedilen tarihte, Hakkâri patriklik hiyerarşisinin başında Abraham (1820-1860) bulunurken Diyarbakır hiyerarşisinin patriklik görevini ise Agustin Hindi (1804-1828) adlı ruhanî yürütmekteydi<sup>59</sup>. Bu veri üzerinden ilgili arşiv vesikasının hangi patriklik hiyerarşisine ait olduğunun tespiti yapılamamaktadır. Çünkü defterde ne Abraham’ın ne de Agustin Hindi’nin ismi anılmıştır. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere Diyarbakır Nasturi Katolik Kilisesi hiyerarşisine mensup patrikler *Yusuf*, Hakkâri hiyerarşisine mensup olanlar ise *Mar Şimun* unvanını kullanmaktaydılar. Dolayısıyla söz konusu Şerriye Sicili defteri kaydında geçen *Yusuf* tabirinin bir isimden ziyade bir dinî unvana karşılık kullanıldığı ve bahsi geçen patriğin ise Diyarbakır Nasturi Katolik Kilisesinin ruhanî reisi olduğu anlaşılmaktadır.

Nasturilerin Osmanlı merkez otoritesi ile ilişkilerini konu alan elimizdeki diğer görece erken arşiv kaydı yine yukarıda da bahsi geçen ve literatürde de sıkça atfı yapılan 1831 tarihli *Şurût-ı Milel-i Muhtelif*e defteridir. Nasturi murahhasının salahiyeti (dinî yetki sahası), geçmişte olduğu gibi (*uslûbu sâbık üzere*) Diyarbakır ve Mardin çevresiyle sınırlı tutulurken Hakkâri ve çevresinin ismi hiç anılmamıştır. Ayrıca “*uslûbu sâbık üzere*” ifadesinden Hakkâri ve çevresinin ne arşiv vesikasının tanzim edildiği tarihte ne de önceki tarihlerde söz konusu Nasturi murahhasın yetki sahasına dâhil edildiğini anlıyoruz. Bu noktadan hareketle sözü edilen Nasturi murahhası ile önceki paragraftaki dava metninde bahsi geçen Nasturi patriği, aynı ruhanî olduğunu söylemek mümkündür. Diğer bir ifade ile her iki arşiv vesikasında da bahsedilen ruhanî, Diyarbakır Nasturi Katolik Kilisesi patriğidir. Yine her iki arşiv vesikasında da çalışmamıza konu olan Hakkârili Nasturilerin Osmanlı millet sistemi içindeki yerine veya merkezî otoriteyle ilişkisine atfı yapan herhangi bir ibare yoktur.

Hakkârili Nasturiler, ilk kez 1840’lı yıllardan itibaren Osmanlı Devleti’nin arşiv vesikalarına konu olmaya başlamışlardır. Asâkir-i Mansûre Miralayı ve Cizre Mütesellimi Bedirhan Bey’in bu dönemde Hakkâri ve çevresinde meskûn bazı Nasturi aşiretleri üzerine düzenlediği askerî harekâtlar Osmanlı Devleti’nin arşiv vesikalarına geniş bir şekilde konu olmuştur. Söz konusu arşiv vesikaların bir kısmı Hakkârili Nasturilerin Osmanlı merkez otoritesiyle ilişkilerini ortaya koyduğu için çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Bedirhan Bey’in 1843’teki ilk askerî harekâtının hemen akabinde konu hakkında bölge valilerinden görüş istenmesi üzerine Şam valisi Ali Rıza

<sup>59</sup> Smith and Dwight, *Missionary Researches in Armenia*, Vol. 2, s. 186-187. Fortescue, s. 103; Murrevan den Berg, s. 259; Atiya, s. 308; Layard, s. 189.

Paşa'nın tanzim ettiği yazı söz konusu arşiv vesikalarına örnek gösterilebilir<sup>60</sup>. Konu hakkındaki değerlendirmesinin bir bölümünde Ali Rıza Paşa "...İmâdiye, Van ve Hakkâri arasında bulunan sarp dağlarda iskân etmiş ve cemî' zamanda harbî olarak başlı başına olup tahminen kırk elli bin nüfûsu müştemil olan Tiyarî kefereleri derûnuna Efrenc [Batılı] tâifesinden bazı keşişler ve mühendisler gidip gelmeye başlamış ve içlerinde bir cesîm kelîsâ ve odalar inşâsına şürû' etmiş oldukları söylenilmekte ve bunlar bir meçhul taife olup refta refta Frenkler ile ülfete başlayarak nihâyeti bir mahzûra netîce vereceği mütalaa ve mülâhazadan gayr-i baîd olduğuna..." ifadelerine yer vermiştir<sup>61</sup>. Ali Rıza Paşa'nın Tiyarîliler (Hakkârili Nasturiler)<sup>62</sup> için kullandığı "harbî" ve "meçhul taife" tanımlamaları oldukça dikkat çekicidir.

"Harbî" tanımı, hukukî bir terim olup "Osmanlı Devleti'nin kendileriyle henüz bir zimmet antlaşması yapmadığı topluluk/devlet" anlamına gelmektedir. Kendileriyle bir zimmet antlaşması yapılmamasından dolayı da "harbî" statüsüne sahip olan gayrimüslim unsurlardan cizye alınmazdı<sup>63</sup>. Şam valisi Ali Rıza Paşa'nın görüş yazısı üzerinden hareket edilmesi durumunda 1840'lı yıllara kadar Hakkârili Nasturilerin Osmanlı merkez otoritesi ile herhangi bir ilişkilerinin olmadığı konusunda açık bir sonuca varmak mümkündür. Çünkü Hakkârili Nasturiler, Osmanlı merkez otoritesi açısından "meçhul bir taife" olarak cemî' zamandan beri (en başından beri) gayri-zimmî olarak "harbî" statüsündeydiler.

Şam valisi Ali Rıza Paşa'nın yukarıda bahsi geçen görüş yazısı ile aşağı yukarı aynı tarihlerde tanzim edilen ve ismi belirtilmemiş üst düzey bir Osmanlı bürokratu tarafından kaleme alındığı anlaşılan tarihsiz bir layihada da benzer görüşlere yer verilmiştir. Layihada; Tiyarî, Tuhubî (Tehuma), Diz, Baz ve Cilo gibi kabilelerden oluşan Hakkârili Nasturilerin İmadiye, Revanduz, Van Gölü ve Urmiye Gölü arasındaki dağlarda eski zamanlardan beri (*ez mâ-takaddem*) kendi başlarına buyruk (*âzâd ve serbest*) yaşayan Hıristiyanî bir cemaat (*kavm-i Nasranî*) olduğu belirtilmiştir<sup>64</sup>. Layihanın devamında Hakkâri ve çevresinde meskûn aşiretli Nasturilerin (*dağlıların*) haraçtan muaf oldukları buna karşılık reaya durumundakilerin ise vergilerini merkezi

<sup>60</sup> Ali Rıza Paşa'nın görüşüne başvurulmasının sebebi Bağdat'ın eski valisi ve Arabistan Ordusu'nun eski müşiri olmasıydı. Hakkâri ve çevresi her ne kadar Anadolu Ordusu'nun yetki sahasında bulunsa da Arabistan Ordusu'nun yetki sahasıyla da sınırdış bir idarî ünitelerdir.

<sup>61</sup> Şam valisi Ali Rıza Paşa'nın 2 Kasım 1843 (9 Şevval 1259) tarihli yazısı, BOA, İ.MSM, Dosya No: 48, Gömlek No: 1229.

<sup>62</sup> Dönemin arşiv vesikalarına bakıldığında "Tiyarî" ifadesinin genellikle Hakkâri ve çevresindeki tüm Nasturi Süryanîler için kullanıldığı görülür. "...Süleymaniye ve Muş ve Van ve Revanduz meyanlarında bir ucu Acem ve bir tarafı marr-uz zikr Bohtan kazası hududuna muntehi mahalde mütemekkin taht-i itaatinde olmayarak serbest üzere bulunan Tiyarî keferesi ...". Asakir-i Şahane miralaylarından Bedirhan Bey'in asker celb ve cem' eylediğine dair Diyarbakır müşiri İsmail Paşa'nın 20 Temmuz 1843 tarihli yazısı. BOA, İ.MSM, Dosya No: 82, Gömlek No: 2351

<sup>63</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, C. 1, İstanbul, 1983, s. 738.

<sup>64</sup> Nasturi ıslahatına dair tarihsiz bir layiha. BOA, İ.MSM, Dosya No: 48, Gömlek No: 1229.



otorite yerine Hakkâri mîrine (*rüesâyı Ekrâda*) ödedikleri vurgulanmıştır. Ayrıca Hakkârili Nasturilerle bir “zimmet antlaşması” yapılmasının gerekliliğinden bahsedilmiştir.

Hakkârili Nasturilerle bir *zimmet antlaşması* yapılması gerekliliği ile yukarıda Ali Rıza Paşa'nın kullandığı “harbî” tanımı birbirini tamamlayan iki beyandır. İki arşiv vesikasının verisi beraber değerlendirildiğinde şöyle bir yargıya varmak mümkündür: Osmanlı merkez otoritesinin 1840'lı yıllara kadar Hakkârili Nasturilerle doğrudan herhangi bir ilişkisi olmamıştır. Başka bir ifade ile söz konusu arşiv vesikalarının tanzim edildiği tarihe kadar Hakkârili Nasturiler ile Osmanlı merkez otoritesi arasında doğrudan bir tabiiyet ilişkisi oluşmamıştır.

Hakkârili Nasturilerin bir kısmının vergiden/haraçtan muaf tutulması diğer kısmının ise vergilerini Osmanlı merkez otoritesi yerine Hakkâri mîrine ödemeleri çalışmamız açısından önem arz eden diğer bir husustur. Hakkâri emirliğinin imtiyazlı idarî yapısı bahsinde de ifade edildiği üzere sancağın idarî sahasında toplanan vergilerin tamamı Hakkâri mîrine aitti. Bu noktadan hareketle Hakkârili Nasturilerin 1840'lı yıllara kadar Osmanlı merkez otoritesiyle doğrudan bir vergi ilişkisinin olmadığını söylemek mümkündür. Bu durumda merkezî otorite ile bir vergi ilişkisi olmayan Hakkârili Nasturileri Osmanlı millet sistemine eklemek doğru olur mu?

Osmanlı millet sistemi, netice itibarıyla bir malî (vergilendirme) sistemdir. Gayrimüslim unsurların merkezî otoriteyle vergi ilişkisinin çerçevesini belirleyen hukukî ve idarî bir uygulamadır. Kenanoğlu'nun da belirttiği gibi millet sisteminde üst düzey gayrimüslim ruhanî reisler (metropolitler) aslında vergi toplayan birer mültezim statüsündeydiler<sup>65</sup>. Buradan hareketle merkezî otoriteyle vergi ilişkisi olmadığına göre Hakkârili Nasturileri Osmanlı millet sistemine dâhil etmek de teorik olarak doğru bir yaklaşım değildir. Konuyla ilgili dönemin arşiv vesikaları üzerinden de böyle bir sonuca varmak mümkündür. Patrik Mar Şimun Abraham'ın 5 Ocak 1846'da Dersaadet'e göndermek üzere kaleme aldığı mektup, söz konusu arşiv vesikalarına örnek gösterilebilir. Bedirhan Bey'in 1843'teki askerî harekâtı sırasında Hakkâri'yi terk etmek zorunda kalan Patrik Mar Şimun, mektubunda Hakkâri'ye yeniden dönebilmek için Dersaadet'ten Bedirhan Bey'e gerekli uyanların yapılmasını, geçmişe atf yaparak Hristiyan unsurlar arasında İslam Devleti'ne reâyâ olan ilk topluluğun Nasturiler olduğunu ve kendisinin söz konusu topluluğun patriği olduğunu belirttikten sonra Osmanlı Devleti'nin himayesinde olduğunu bilmesi için Nasturilerin patriği olduğuna dair padişah'tan bir ferman (*berât-ı şerîfe*) talep etmiştir<sup>66</sup>. Mar

<sup>65</sup> Kenanoğlu, s. 60.

<sup>66</sup> “...Nasarâ milletlerinden İslam'a reâyâ olan en evvel Nasturi milleti olup kulları bu milletin patriği bulunup hak teâlâ hazretleri velinimetimiz olan cenâb-ı pâdişâhîye tükenmez ömr ihsanıyla a'dâsına galip eyleye kendi bendesi ve hidmet-i şâhânesinde olduğumu bilmek için gerek bu kullarına ve gerek zîr-i idarende bulunan Matran tabir olunur papazlara berevât-ı şerîfe ihsân ve itasını devlet-i aliyyeden tazarru ve niyâz ederim...” Mar Şimun Abraham'ın 5 Ocak 1846 tarihli Bâbiâli'ye gönderdiği mektubu. BOA, İMSM, Dosya No: 49, Gömlek No: 1238.

Şimun'un bahsedilen talebini şu şekilde de yorumlamak mümkündür: Bahsi geçen tarihe kadar (5 Ocak 1846) Osmanlı merkez otoritesi tarafından Mar Şimun unvanlı Hakkâri Nasturi Kilisesi patriklerine verilmiş herhangi bir ferman veya berat yoktur<sup>67</sup>.

Hakkârili Nasturiler ile Osmanlı merkez otoritesi arasındaki ilişkiyi tartışmalı hale getiren belki de tek bir arşiv kaydı, Süryani (Yakubî) Kadim patrikliğinin "Ermeni din adamlarının bölgedeki Süryanileri nüfus defterlerine *Ermeni* olarak kaydettiklerini, kiliselerinin iç işleyişine müdahale ettiklerini ve Ermenilerle ilişkilerinin sadece başkentle ilgili yazışmalarla sınırlı olduğunu" yönündeki şikâyeti üzerine konuyu arşiv vesikalarına dayalı olarak araştıran bir heyetin *Mabeyn-i Hümayûn Başkitâbet* dairesine gönderdiği bir görüş yazısında "...Yakubî ve Süryani ve Nasturi mezhebinde bulunan Hıristiyanların Dersaadet'te patrikleri olmadığı cihetle onların reisleri dahi Ermeni Patrikhanesine havale olunmuş idi..."<sup>68</sup>. ifadelerine yer verilmiştir. Arşiv vesikası oldukça geç bir döneme aittir. Ancak metnin kipinden de anlaşılacağı üzere (*havale olunmuş idi*) geçmişteki bir duruma atıf yapılmış ve Nasturilerin Ermeni Patrikhanesi tarafından merkezî otorite nezdinde temsil edildiği ifade edilmiştir. Şikâyette bulunan kurum, Mardin merkezli Süryani Kadim (Yakubî) Kilisesi patrikliğidir. Bu yüzden şikâyete konu olan bölgenin Mardin ve çevresi olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu heyetin *Mabeyn-i Hümayûn Başkitâbet* dairesine gönderdiği görüş yazısında da adı geçen cemaatin yukarıda da bahsi geçen Diyarbakır Nasturi Katolik Kilisesi mensubu Hıristiyanlar olduğu kuvvetle muhtemeldir.

Hakkârili Nasturilerin geçmişte de Dersaadet nezdinde herhangi bir millet-başı tarafından temsil edilmediğine veya Dersaadet tarafından millet olarak kabul edilen bir cemaatin/milletin mensubu olmadıklarına dair önemli bir arşiv vesikası da elimizde mevcuttur. 11 Nisan 1875 tarihli Van mutasarrıflığından Erzurum valisine (veya Anadolu Ordusu Müşirine) gönderilen bir yazıda "...mine'l-kadim hâl-ı bedeviyette bulunup... nev'an-mâ Hıristiyan'dan ma'dûd ise de (her ne kadar Hıristiyan bir unsur olarak bilinse de/addedilse de) Ortodoks ve Katolik ve Protestan ve Rum ve Ermeni milletlerinin ayinlerinde olmayıp kendilerine mahsus lisan ve kitap üzerine amel etmekte bulunmuş... olan Nasturi milleti..." ifadelerine yer verilmiştir<sup>69</sup>. Görüldüğü üzere Hakkârili Nasturilerin açık bir şekilde en başından beri Ortodoks, Katolik, Protestan, Rum ve Ermeni milletlerinden herhangi birine mensup olmadığı ifade edilmiştir.

<sup>67</sup> Mar Şimun'un Hakkârili Nasturilerin ruhanî reisi olarak tanınması yönündeki talepler sonraki tarihlerde başka şekilde de dile getirilmeye devam edilmiştir.

<sup>68</sup> BOA, Y.EE, Dosya No: 38 Gömlek No: 69.

<sup>69</sup> 11 Nisan 1875'de Van mutasarrıflığından Erzurum valiliğine gönderilen bir tahrirat sureti. BOA, HR.SYS, Dosya No: 2819, Gömlek No: 7.

## SONUÇ

Bu çalışmada, 16. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı Devleti'nin hâkimiyet sahasında yer almalarına rağmen Hakkârili Nasturi Süryanilerin millet sistemi bağlamında merkezî otorite ile olan tartışmalı ilişkileri konu alınmıştır. 19. yüzyıl Osmanlı Devleti'ne ait arşiv vesikaları ışığında sadece literatürdeki konuyla ilgili tartışmalara açıklık getirilmemiş aynı zamanda tartışmalara sebep olan hususlar da ayrı ayrı irdelenmiştir. Hakkârili Nasturilerin merkezî otorite ile ilişkilerinin literatürde tartışma konusu olmasının temel sebebi Osmanlı Devleti'nin hâkimiyet sahasında 18. yüzyılda ve 19. yüzyılın başlarında birden fazla Nasturi patrikliği hiyerarşisinin mevcut olması ile ilgilidir. Diğer bir ifade ile Osmanlı Devleti'nin hâkimiyet sahasında meskûn Nasturi Hristiyanlarının literatürde yekpare bir dinî cemaat olarak ele alınması konunun girift bir hal almasına neden olmuştur.

Hakkâri sancağı/emirliği, 19. yüzyılın ortalarına kadar müstakil bir idarî yapıya sahipti. Müstakil idarî yapısına bağlı olarak 19. yüzyılın ortalarına kadar Hakkâri sancağının idarî sahasında meskûn gayrimüslimlerin merkezî otoriteyle doğrudan malî ve hukukî ilişkileri oluşmamıştır. Dolayısıyla Osmanlı merkez otoritesi ile doğrudan malî ve hukukî ilişkileri oluşmayan Hakkârili Nasturilerin de millet sistemine eklenmesi doğru bir yaklaşım değildir. 1840'lı yıllardan itibaren merkezîleşme politikalarının bölgede yürürlüğe konulmasına bağlı olarak konu ile ilgili oluşan arşiv vesikaları da bu iddiayı desteklemektedir. Patrik Mar Şimun Abraham'ın 1846'da Dersaadet'ten berat talep ettiği mektup, uzun süre bölgede önemli görevler üstlenmiş olan Şam valisi Ali Rıza Paşa'nın Hakkârili Nasturileri “meçhul bir taife” ve “harbî” olarak tanımlamayan arızası, yine aynı tarihlerde üst düzey bir Osmanlı bürokrati tarafından kaleme alındığı anlaşılan ve Hakkârili Nasturilerle bir zimmet antlaşması yapılmasının gerekliliğini vurgulayan tarihsiz ve isimsiz layiha söz konusu arşiv vesikalarına örnek gösterilebilir. Ayrıca çalışmamız kapsamında yapılan arşiv okumaları sırasında Hakkârili Nasturilerin millet sistemi bağlamında merkezî otorite ile ilişkisine vurgu yapan herhangi bir arşiv kaydına da rastlanılmamıştır.

## KAYNAKÇA

- Devlet Arşivleri (BOA), A.DVNS.GMC.d (Şurût-ı Milel-i Muhtelif Defterleri) No: 1.
- Devlet Arşivleri (BOA), HR.SYS, Dosya No: 2819, Gömlek No: 7.
- Devlet Arşivleri (BOA), İ.MSM, Dosya No: 48, Gömlek No: 1229.
- Devlet Arşivleri (BOA), İ.MSM, Dosya No: 49, Gömlek No: 1238.
- Devlet Arşivleri (BOA), İ.MSM, Dosya No: 82, Gömlek No: 2351.
- Devlet Arşivleri (BOA), MŞH.ŞSD.d, Defter No: 3828, s. 6.
- Devlet Arşivleri (BOA), MVL, Dosya No: 569, Gömlek No: 129.
- Devlet Arşivleri (BOA), Y.EE, Dosya No: 38 Gömlek No: 69.
- Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Def'a: 1, Tab'hâne-i Amire, İstanbul, 1263.
- Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Def'a: 2, İstanbul, 1264.
- A. Frazee, Charles, *Katolikler ve Sultanlar Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu 1453 - 1923*, Çev. Cemile Erdek, Küre Yayınları, İstanbul 2009.
- Akbal, Fazıla, "1831 Tarihinde Osmanlı İmparatorluğunda İdarî Taksimat ve Nüfus", *Bellekten*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, C. XV, S. 60, 1951, s. 617-628.
- Akgündüz, Ahmet, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri, 4. Kitap Kanuni Devri Kanunnameleri, 1. Kısım Merkezi ve Umumi Kanunnâmeler*, Fey Vakfı Yayınları, İstanbul 1992.
- Albayrak, Kadir, "Nesturiler ve Nesturi Kilisesi", *Demokrasi Platformu*, Yıl 2, S. 8, Güz 2008, s. 241-246.
- Albayrak, Kadir, *Keldanîler ve Nasturîler*, Vadi Yayınları, Konya 1997.
- Anzerlioğlu, Yonca, *Nasturiler*, Tamga Yayıncılık, Ankara 2000.
- Apım, Frederick, *Asurlular*, Çev. Vedii İlmen, Yaba Yayınları, İstanbul 2008.
- Atiya, A. Suryal, *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, Çev. Nurettin Hiçyılmaz, Doz Yayınları, İstanbul, 2005.
- Averyanov, P. İ., *Osmanlı İnan Rus Savaşlarında Kürtler*, Çev. İbrahim Kale, 1.Baskı, Avesta Yayınları, İstanbul 2010.
- Barkan, Ömer Lütfi, "H. 933-934 (M. 1527-1528) Mali Yılına Ait Bir Bütçe Örneği", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, C. 15, S. 1-4, 1954, s. 251-329.
- Baykara, Tuncer, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş I*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1988.
- Bruinessen, Martin Van, *Ağa, Şeyh, Devlet*, Çev. Banu Yalkut, İletişim Yayınları, İstanbul 2006.
- Cuinet, Vital, *La Turquie D'Asie Géographie Administrative Statistique Descriptive et Raisonnée De Chaque Province De L'Asie-Mineure*, Vol. 2, Paris 1891.
- Çelik, Mehmet, *Süryani Tarihi I*, Ayraç Yayınevi, Ankara 1996.
- Çelik, Tuma, "Nasturiler ve 1924 Nasturi Sürgünü", *Mardin Tebliğleri*, Ed. Emre Ayvaz, Altuğ Yılmaz, Hrant Dink Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, s. 233 - 241.

- Dabağyan, Levon Panos, *Türkiye Ermenileri Tarihi*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 4. Baskı, İstanbul 2005.
- Demirci, Kürşad, *Nesturi Hristiyanlık ve Antakya Teolojisi*, Ayışığıkitapları, İstanbul 2018.
- Doru, Nesim, *Doğu'dan Batı'ya Süryaniler Felsefe ve Çeviri Geleneği*, Dipnot Yayınları, Ankara 2007.
- Emecen, Feridun M., *Yavuz Sultan Selim*, Kapı Yayınları, İstanbul 2016.
- Eryılmaz, Bilal, *Osmanlı Devletinde Millet Sistemi*, Alternatif Üniversite, İstanbul, 1992.
- Fortescue, Adrian, *The Lesser Eastern Churches*, London 1913.
- Gaunt, David, *Katliamlar, Direniş, Koruyucular: I. Dünya Savaşında Doğu Anadolu'da Müslüman-Hristiyan İlişkileri*, Çev. Ali Çakıroğlu, İstanbul 2007.
- Göyünç, Nejat, "Diyarbakir Beylerbeyliği'nin İlk İdarî Taksimatı", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, C. 23, 1969, s. 223-34.
- Hoca Sadettin Efendi, *Tacü't-Tevarih*, Haz. İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, C.4, İstanbul 1979.
- İdris-i Bidlîsî, *Selim Şah-nâme*, Haz. Hicabi Kırılangoç, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.
- Joseph, John, *The Nestorians and Their Muslim Neighbors*, Princeton University Press, New Jersey 1961.
- Kenanoğlu, M. Macit, *Osmanlı Millet Sistemi Mit ve Gerçek*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.
- Kyle, Richard, "Nestorius: The Partial Rehabilitation of a Heretic", *Journal of The Evanghecal Theological Society*, 32/1, 1989, s. 73-83.
- Layard, Austen Henry, *Ninova ve Kalıntıları*, Çev. Zafer Avşar, Avesta Yayınları, İstanbul 2000.
- Masters, Bruce, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, Cambridge University Press, New York 2001.
- Matfiyef, Konstantin Petroviç, *Asurlar ve Modern Çağda Asur Sorunu*, Çev. Vahap Kelat, Kaynak Yayınları, İstanbul 1996.
- Galletti, Mirella, *Kürdistan Hristiyanları*, Çev. Heval Bucak, Avesta Yayınları, İstanbul 2016.
- Molitor, Joseph, *Kildaniler ve Doğu Süryani Kilisesi*, Çev. Erol Sever, Yaba Yayınları, İstanbul 2004.
- Murre-van den Berg, Helen L., "The Patriarchs of the Church of the East from the Fifteenth to Eighteenth Centuries," *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, Vol. 2.2, Beth Mardutho: The Syriac Institute and Gorgias Press, 1999, s. 146-164.
- Nikitine, Basil, "Nestûriler", *İslâm Ansiklopedisi*, C. 9, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Eskişehir 1997, s. 207-212.
- Ortaylı, İlber, "Osmanlılar'da Millet Sistemi", *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. 30, İstanbul 2005, s. 66-70.
- Özcoşar, İbrahim, "Osmanlı'da Hristiyan Cemaatler Arası İlişkiler: Ermeni-Süryani Örneği", *Mukaddime*, C. 5, S. 2, 2014, s. 1-14.

- Özcoşar, İbrahim, “Papalığın Müdahalesi ve Süryani Kiliselerinde Bölünme: Keldanî ve Süryani Katolik Patriklikleri”, *Süryaniler ve Süryanilik I*, Hazırlayanlar: Ahmet Taşğın, Eyyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli, Orient Yayınları, Ankara 2005, s. 219-244.
- Özcoşar, İbrahim, *Bir Yüzyıl Bir Sancak Bir Cemaat 19. Yüzyılda Mardin Süryanileri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2008.
- Özdemir, Bülent Süryanilerin Dünü Bugünü I. Dünya Savaşı’nda Süryaniler, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, C. 1, İstanbul, 1983.
- Sanjian, Avedis K., *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1965.
- Sevgen, Nazmi, “Kürtler III”, *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, S. 7, 1968, s. 57-61.
- Seyfeli, Canan, “Keldani Patrikliği’nin İdaresi ve Osmanlı Devlet Salnâmeleri (1847-1918)”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, S. 32, Güz 2018, s. 89-126.
- Silbernagl, Isidor, *Verfassung und Gegenwärtiger Bestand Sämtlicher Kirchen des Orients. Eine Kanonistisch-statistische Abhandlung*, Ed. Joseph Schnitzer, Regensburg, 1904.
- Smith, Eli and Dwight, H.G.O., *Missionary Researches in Armenia*, Vol. 2, Boston 1833.
- Soane, E. B., *Mezopotamya ve Kürdistan’a Gizli Yolculuk*, Çev. Fahriye Adsay, Avesta Yayınları, İstanbul 2007.
- Surma Hanım, *Ninova’nın Yakarışı Doğu Asur Kilise Gelenekleri ve Patrik Mar Şamun’un Katli*, Çev. Meral Barış, Avesta Yayınları, İstanbul 2015.
- Şeref Han, *Şerefname Kürt Tarihi*, Çev. Mehmet Emin Bozarlan, Ant Yayınları, İstanbul, 1971.
- Theodore d’Mar Shimun, *The History of the Patriarchal Succession of the d’Mar Shimun Family*, Xlibris Corporation, USA 2008.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, C. 2, Ankara 1988.
- Vine, Aubrey R., *The Nestorian Churches*, Indepent Press, London 1937.
- Wigram, W.A. ve Wigram, Edgar T.A., *İnsanlığın Beşiği Kürdistan’da Yaşam*, Çev. İbrahim Bingöl, Avesta Yayınları, İstanbul 2004.
- Yılmazçelik, İbrahim, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır (1790-1840) (Fiziki, İdari ve Sosyo-Ekonomik Yapı)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1995.
- Yohannan, Abraham, *Mezopotamya’nın Kayıp Halkı Nasturiler*, Çev. Meltem Deniz, Beybûn, Ankara 2006.





الاول  
حضرت مجلس الشريعة وعضو وبن محمد بن الطبري يوسف ريس طائفة الشريعة المنصرف لفرمان  
السلطان والدي بالموافقة مع البطريركي كوكيس ريس طائفة العقوبة ومعفت رهبانية ومعفت  
طائفة بانه من قديم الزمان نحو من ثمان مائة سنة تقريبا قدمت رؤيتنا وسماجتنا واتفقتنا من سفاهة  
وابداننا وجملة شراوتنا فاطمة من الامم والنصارى بانه لنا وبن امير اسلكه في ناحية سم وقرية  
بيكتمسهي وبر وبركك ما ريو حنا نحو باقى هذه السنة خلا المظان حنا العقوبة وجمع وفهرا كجانب  
شرح الترفي طوط وبن المرقوم من طائفة الشريعة ونهاب افنا حنا المنصرف في لاجل ذلك الترفي انت  
مدها من قبل الترفي من حيث عدم استفاضة الانبياء من طرف البطريركي كوكيس ريس طائفة  
العقوبة استوفى حقا ان بانه من سفاهة لكالى لم يذكر هذا ان وبن المرقوم هو ملك طائفة العقوبة  
بل انه من قديم فهو ملك طائفة الشريعة ومطرفين في وبنوا ايضا بانه ما لعلم ولا حصة لاصطفا  
ان تسمم رهبانية ان يعارض ويتداخل بدير المرقوم وكمن فعل المظان حنا العقوبة في نهو حيا  
وفعله في كالحق وفوق الحال من اقرار البطريركي كوكيس ومن قسبه ورهبانية ومعفت من طائفة ان  
وبن المرقوم هو ملك الطائفة الشريعة ام حاكم الشريعة بخير بذه الحيا الشريعة وانبت اقراره وحكم ان  
تعطى الى البطريركي هو ايضا ريس طائفة الشريعة حتى يتصرف بدير المرقوم كالتى اوتى رولا في حاسم  
اصلا من طائفة العقوبة ان يعارض ويتداخل بدير المرقوم في الشريعة الترفي حوسنى  
في اوائل شهر رجب الاول سنة اهدك واربعة وخمسين واهف

السيد الحاج محمد الهادي  
صاحب قديم  
طبيب فاضل  
صاف هجوا به بدوش  
صاف فاضل  
صاف فاضل

H.1241 Tarihli Diyarbakır Şeriyeye Sicili Defterine Ait Bir Kayıt.

(Kaynak: BOA, MŞH.ŞSD.d, Defter No: 3828).



KAPLAN, N. (2021). “Geç Antik Çağ Kanon Tablosu Süryani Resimli El Yazmalarında Teolojik Arka Plan”. *Kadim Akademi SBD*, 5(2) s.109-127.  
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi.  
Makale Başvuru Tarihi / Application Date: 29.11.2021  
Makale Kabul Tarihi / Accepted Date: 24.12.2021

## GEÇ ANTİK ÇAĞ KANON TABLOLU SÜRYANİ RESİMLİ EL YAZMALARINDA TEOLOJİK ARKA PLAN<sup>1</sup>

### THE THEOLOGICAL BACKGROUND OF SYRIAC ILLUSTRATED MANUSCRIPTS WITH CANON TABLES IN THE LATE ANTIQUITY

Necla KAPLAN<sup>2</sup>

**ÖZ:** Makalenin konusu, *Rabbula, Syr.33* ve *Diy.339* olarak bilinen Süryanice yazılmış kanon tablosu ve resimli 6. yüzyıl tarihli el yazmalarıdır. Bu üç nüsha, günümüze gelen en erken tarihli kanon tablosu resimli İncil el yazmalarıdır. İlki 4. yüzyılda, Kaeisareialı Eusebios (MS 260-339) tarafından Yunanca tasarlanmış kanon tabloları düzeni, daha sonra çeşitli dillere tercüme edilmiştir. Söz konusu el yazma türünden, günümüze gelebilen en erken tarihli resimli nüshalar Süryanicedir. Bir tür oldukları görülen bu el yazmaları Erken Dönem Hıristiyanlığının önemli kültür mirasıdır. Ayrıca ele alınan Kanonik İnciller, Süryani Kilisesi'nin sanatsal hünerini temsil etmesi ve resme yaklaşımını göstermesi bakımından incelenmeye değerdir.

Çalışmada, öncelikle Geç Antik Çağ'da Süryani Hıristiyan cemaatinin merkezi Roma Kilisesi'nden ayrılmasına ve Doğu ile Batı Süryani Kilisesi olarak bölünmesine sebep olan teolojik tartışmalara değinilecektir. Bu bağlamda Süryani Kilisesi'nin yaklaşımı ve söz konusu üç el yazmasının üretiminde hâkim olan teolojik anlayışın saptanması amaçlanmaktadır.

**Anahtar sözcükler:** Süryani, Resimli El Yazmaları, Kanon Tabloları, Geç Antik Çağ.

**ABSTRACT:** The subject of the article is illustrated manuscripts known as *Rabbula, Syr.33* and *Diy.339* with canon table in Syriac dated to the 6th century. These three copies are the earliest known illustrated Bible manuscripts with canon tables. The first arrangement of canon tables in Greek was designed by Eusebius of Caesarea (260–339 AD) in the 4th century was later translated into various languages. The earliest surviving illustrated copies of this manuscript type are in Syriac. They are one of a kind and are an important cultural heritage within Early Christianity. However, the canonical Gospels dealt with in this study are worth examining in terms of representing the artistic skill of the Syriac Church and showing its approach to painting.

In the study, firstly the subject discussed will be the theological debates in the Late Antiquity that caused the Syriac Community to be separated from the Central Roman Church and divided as East and West Syriac Churches. In this context, it is aimed to determine the approach of the Syriac Church and the theological understanding that dominated the production of the three mentioned manuscripts.

**Keywords:** Syriac, Illustrated Manuscripts, Canon Tables, Late Antiquity.

<sup>1</sup>Bu makale; 14-16 Ekim 2021 tarihinde Konya'da düzenlenen “25. Uluslararası Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sembolyumu”nda sözlü olarak sunulmuş “Geç Antik Çağ Kanon Tablosu Süryani Resimli El Yazmalarında Teolojik Arka Plan” konu başlıklı bildirden genişletilerek üretilmiştir.

<sup>2</sup>Dr., Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, Artuklu/Mardin, neclakaplan@artuklu.edu.tr, Orcid: 0000-0002-2471-9947.

Erken dönem kilise yazarlarının verdiği bilgiler<sup>3</sup> ve günümüz tarihçilerinin Hıristiyanlık dönemine ilişkin yazılarından, özellikle 2. ve 5. yüzyıllarda, İsa'nın tabiatı üzerine ciddi boyutlarda teolojik tartışmaların yaşandığı anlaşılmaktadır.<sup>4</sup> Hıristiyan dünyasındaki bu tartışmaların sonucunda bu yüzyıllar; Roma ve Konstantinopolis Kilisesi ile Süryani Kilisesi arasında ve özelde de Süryani Kilisesi arasında Doğu-Batı olmak üzere bölünmelerin olduğu bir dönem olmuştur. 5 ve 6. yüzyılda Ortadoğu'daki Grek-Roma egemenliğinin ve erken Hıristiyanlık üzerindeki Yunan etkisinin doğrudan bir sonucu olarak Süryani edebiyatı da esas olarak iki kültürel akıma ayrılmıştır: Doğu ve Batı. Süryani Hıristiyanlar yüzyıllardır bu iki akımla, birbirini tamamlayarak, bazen uyum içinde, bazen de gerilim içinde bu durumla baş etmeye çalışmışlardır (Rompay, 2010, s.74).

Kristolojik tartışmaların önemli aktörlerinden olduğu anlaşılan Hıristiyan Süryani dünyasındaki görüşlerin değerlendirilmesi, bu çalışmanın amaçlarından değildir. Ancak, söz konusu tartışmalar sonucunda ortaya çıkan teolojik görüşün, resimlenmiş el yazmalarının üretilmesinde muhtemel etkilerinin olduğu düşünülmektedir. Özellikle Kutsal Kitap'ın yorumunda simge ve sembollerin kullanımı meselesi bağlamında 6. yüzyılda üretilmiş resimli el yazmalarının varlığı dikkat çekicidir. Bu eserler kendi döneminin yansıtıcısı olarak günümüze gelen önemli kültür mirası olmanın yanı sıra dönem tartışmalarının reaksiyonlarının anlaşılmasında da önemli bir detay olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle, dönemi hakkında fikir vermesi açısından 6. yüzyıl tarihli olduğu bilinen kanon tablolu *Rabbula Dörtlü İncilleri*, *Syr.33* ve *Diy.339* resimli el yazmalarının aydınlatılması gereken bir noktada durdukları düşünülmektedir.

Bu çalışmada, el yazmalarının sanatsal ve stilistik özellikleriyle ilgili kısa tanıtıcı bilgilere geçmeden önce, bunların oluşumunda muhtemel etkileri olduğu düşünülen tartışma ortamına ve sergilenen yaklaşımlara değinmek gerekecektir. Bu nedenle öncelikle geçmişte Süryani Kilisesi'nin yaşadığı tarihi teolojik gelişmelere bir göz atmak faydalı olacaktır.

<sup>3</sup> Günümüzde diğer dillere çevrili yapılmış bu kaynaklardan en önemlisi Eusebius'un (260-339) "*Kilise Tarihi*" ve "*Constantinus'un Hayatı*" isimli kitaplarıdır. Bunlarla birlikte, İngilizceye çevrilmiş: Origen, *Against Celsus*, Ante-Nicene Fathers, c. 4 (ed. Alexander Roberts ve James Donaldson), Hendrickson 1994; Origen, *De Principiis*, Ante-Nicene Fathers, c. 4 (ed. Alexander Roberts ve James Donaldson), Hendrickson, 1994; Origen, *The Philocalia of Origen*, (İng. çev: George Lewis), Edinburgh: T. ve T. Clark, 1911; Zachariah of Mitylene, *The Syriac Chronicle*, (Çev. F. J. Hamilton ve E. W. Brooks), London 1899, gibi çeviri yayınlar, dönem hakkında bilgi sunan Antik Çağ kaynaklarından bazılarıdır (Duygu, 2016, s.69-87).

<sup>4</sup> Erken dönem Hıristiyanlığındaki kristolojik tartışmaları Roma/Bizans ve Süryani dünyası bağlamında ele alan yayımlanmış modern/çağdaş kaynakların (Anastos, 1964; Brock, 1994; Çelik, 1987; Kaçar, 2015; Duydu, 2017; Duygu ve Akalın, 2018) ortaya koyduğu detaylı bilgiler sayesinde dönem hakkında bilgi sahibi olunabilmektedir. Doğu Hıristiyanları üzerinde etkili olan Sasani (Pers) İmparatorluğunun kaynakları da özellikle Süryani Hıristiyanlarının 5. yüzyıla kadar olan durumunun anlaşılmasında önemlidir (Alıcı, 2016).

## GEÇ ANTİK ÇAĞ'DA HİRİSTİYANLIKTAKİ TARTIŞMALAR VE SÜRYANI KİLİSESİ

Hıristiyanlık için erken dönem oldukça tartışmalı bir dönem olmuştur. İsa'nın tabiatı üzerine, 2. yüzyılda zenginleşen düşünce dünyasıyla birlikte artan kristolojik<sup>5</sup> tartışmalar (Çelik, 1987, s.22-27; Kaçar, 2015, 22;) 5. yüzyılda da derinleşerek devam etmiştir (Çelik, 1987, s.183; Mitchell, 2016, s. 340). Süryani Kilisesi de bu tartışmaların önemli aktörlerinden olmuştur. Tartışmalar teolojik temelli olup İsa'nın tabiatı konusunda yoğunlaşmıştır. Özellikle, Meryem'e *Theotokos* (Tanrı doğuran) ile *Khristotokos* (İsa doğuran) unvanının verilmesi meselesi üzerine Süryani Nestur<sup>6</sup> (ö.451) ile İskenderiyeli Kyrillos<sup>7</sup> (ö.444) arasında cereyan eden tartışma dikkat çekici boyutlara ulaşmıştır (Anastos, 1962, s. 126; Kaçar, 2015, s.133-134). Meryem'e *Theotokos* unvanının verilmesini kabul eden Kyrillos'a göre; “Birleşmeden sonra İsa Mesih'te tek bir doğa vardır.” Nestur ise; Meryem'i *Khristotokos* olarak tanımlıyordu. Ona göre; “Tanrı'nın annesi olamaz, Meryem sadece bir insan doğurmuştur” (Kaçar, 2015, s.134). Giderek derinleşen tartışma 5. yüzyılda Hıristiyan dünyasında büyük bir kutuplaşmaya yol açmıştır (Anastos, 1962, s.119-121; Mşiha Zha, 2002, s.123-137; Tarakçı, 2010a, s. 219-220; Kaçar, 2015, s.134-135). Tartışmanın büyümesi nedeniyle Doğu Roma İmparatoru II. Theodosius (d.401-ö.450) tarafından 431'de Efes Konsili'nin (üçüncü Ekümenik) düzenlenmesi çağrısı yapılmıştır (Atiya, 2005, s. 198; Tarakçı, 2010a, s.221). Efes piskoposunun, desteğini önceden alan ve aynı zamanda konsilin de başkanı olan Kyrillos, Antakya ve Roma temsilcilerinin gelmesini beklemeden konsili gerçekleştirmiş ve konsilde Nestur'u mahkûm ettirmiştir (Çelik, 1987, s.150; Kaçar, 2015, s.143). Antakyalı piskoposlar Efes'e vardıklarında durumu öğrenmişlerdir. Onlar da Nestur ile birlikte 431'de Efes Konsili'ni protesto etmiş, yeni bir konsil yaparak Kyrillos ve Efes piskoposu aleyhinde kararlar almışlardır. Daha sonra gelen Roma temsilcileri de Kyrillos'un yanında yer almıştır. Bu gelişmeleri öğrenen II. Theodosius, Nestur'u Antakya'ya kendi manastırına göndermiştir. Kyrillos da İskenderiye'ye dönmüştür<sup>8</sup> (Tarakçı, 2010a, s. 221-223; Kaçar, 2015, s.136). 431 Efes Konsili'nden sonra meydana gelen bölünmüşlüğü ortadan kaldırmak için yeni girişimlerde bulunmuş ve 433 yılında bir anlaşmaya varılarak bazı kararlar alınmıştır. Alınan kararlarda; Theotokos unvanının kullanımı ve Antakya İlahiyat Okulu'nun<sup>9</sup> savunduğu formül olan “İsa Mesih'te iki doğanın birleşmesi” görüşü kabul edilmiştir. Nihayetinde, Nestur Konstantinopolis patriklik görevinden alınmış ve

<sup>5</sup> *Kristoloji*; Yunanca Χριστος (Mesih) ve λογος (söz, anlatı) kelimelinden meydana gelen “İsa Mesih'in varlığı, tabiatı, özü, iradesi” gibi konuları içeren yazı türüdür (Duygu ve Akalın, 2018, s.37). İsa Doktrini için kullanılan bir terimdir. Yani İsa'da bulunan “Tanrısallık” ve “beşerilik” yönü ile ilgili görüşleri kapsamaktadır (Kaçar, 2015, s. 11).

<sup>6</sup> Nestur'un (Nastur/ Nestorius), Antakya civarında bir manastıra katıldığı ve Mopsuestialı (Adana Misis/ Yakapınar) Theodoros/Theodore'un (ö.428) öğrencisi olduğu bilinmektedir (Kaçar, 2015, s.132). Ayrıca 428 yılında Konstantinopolis'e patrik olarak atanmıştır (Tarakçı, 2010a, s.219.).

<sup>7</sup> Kyrillos/Cyryl/Cyryllus'un ismi bazı kaynaklarda Kurilos (ö.444) olarak da geçmektedir (Çelik, 1987, s.150).

<sup>8</sup> Aslında Kyrillos ile Nestur arasındaki çatışmanın, temelde teolojik karakterli görünse de büyük ölçüde kişisel, dini-politik ve terminolojik olduğu sanılmaktadır. Eğer, Nestur ve Kyrillos tarafsız bir hakem gözetiminde terimlerini doğru tanımlayabilecekleri, farklılıklarını sakince tartışabilecekleri bir ortamda kendilerini daha net bir şekilde açıklayabilselerdi ikisinin de Ortodoks olduğu ile ilgili şüphelerin azalmış olabileceği ileri sürülmektedir (Anastos, 1962, s.120).

<sup>9</sup> Hıristiyanlığın başlangıcından beri Antakya Kilisesi önemli bir merkez ve bir İlahiyat Okulu olmuştur (Metzger, 1977, s.4-10; Atiya, 2005, s.189-264).

Mısır'a sürgün edilmiştir (Tarakçı, 2010a, s.122; Kaçar, 2015, s.145; Mitchell, 2016, s.158, 341).

İsa'nın tabiatı meselesi tartışmasının yanı sıra, daha öncesinde gündeme gelmiş Kutsal Kitap'ı yorumlama metodu da Hıristiyanlar arasında farklı görüşlerin oluşmasına sebep olmuştur. Geçmiş 3. yüzyıla kadar dayanan ve sonrasında da devam eden Kitab-ı Mukaddes'in yorumu konusunda önemli iki isim; Antakya Okulu'nun önde gelen teoloğu Mopsuestialı Theodore<sup>10</sup> (352-428) ile İskenderiyeli tefsirci Origen<sup>11</sup> (ö.254) esas alınmış görünmektedir. Origen'e göre; Kutsal Kitap gizil anlamlar taşıyabilir, bunlar ancak alegorik yorum ile anlaşılabilir. Kutsal Ruh'un yazdığı metin yanlış olamaz. Kutsal Kitap'ta anlaşılmaz, çelişkili veya tarihi yanlışlıklar varsa bunlar gizil anlam taşıdıkları içindir. Bunlar kusurlu değil, Tanrı'nın insanlara yanlışları göstermek ve insanların gizil anlamı araştırması için tasarlanmış metinlerdir (Tarakçı, 2010b, s.193-202). Dönemin önemli merkezlerinden olan İskenderiye Okulu, Origen'in savunduğu Kitab-ı Mukaddes'in simge ve sembollerle anlatılması yani, alegorik<sup>12</sup> yorum yönteminin kullanılması taraftarıydı. Mopsuestialı Theodore ise, Kitab-ı Mukaddes'in yorumlanmasında alegorik yorum metodunun kullanılmasına karşı çıkmıştır (Loopstra, 2019, s.299). Ona göre; alegorik yorum, putperest Yunanların mitolojilerindeki tanrıların yanlışlıklarını değiştirmek için kullandıkları bir metottur. Bu metodun Hıristiyan Kutsal Kitabı'nın yorumunda kullanılmayacağını düşünen Mopsuestialı Theodore, lafzî yani harfi harfine metne bağlı kalma metodunu doğru bulmuştur (Şer, 2006, s.14). Diğer bir deyişle, yazılı metnin anlamına sadık kalınmasını ve kapalı anlamlı bir cümle ya da bölüm varsa bunun, inançlılara neyin yapılmaması gerektiğini bildirmek için olduğunu savunmuştur (Tarakçı, 2010b, s.204). Antakya Okulu da Kutsal Kitap'ın alegorik yöntemle yorumlanmasını reddetmiştir. Kutsal Kitap'ın harfi harfine yorumlanması, sembol ve simgelerden uzak durulması görüşünü benimsemiştir (Tarakçı, 2010b, s.203-208.).

Bir önceki paragrafta değinilen Kyrillos ile Nestur arasındaki Meryem'in statüsü meselesiyle ilgili tartışmada, Kyrillos'un savunduğu "Theotokos (Tanrı Anası) Meryem" ifadesinin ilk kez Origen<sup>13</sup> (ö.254) veya İskenderiye Patriği Aleksander tarafından anıldığı belirtilmektedir (Çelik, 1987, s.114). Ancak Hıristiyan İlahiyatında bunu resmi boyuta taşıyan, yani Teotokos tabiriyle İsa'nın Tanrısallığına dair tek tabiat görüşünün savunucusu İskenderiye Patriği Kyrillos olmuştur (Çelik, 1987, s.114). Süryani Nestur da hocası ve aynı zamanda Antakya ilahiyat okulunun en meşhur temsilcilerinden olan Mopsuestialı Theodore'un anlayışını benimsemiş ve bu yaklaşımla taraftar bulmuştur. Bu teolojik tartışma ortamında

<sup>10</sup> M.S. 352 yılında Antakya'da doğmuştur. 366 yılında Hıristiyanlığı kabul etmiştir. Antakya ilahiyat okulunun kurucusu kabul edilen Diodore'un da öğrencisi olmuş ve 383 yılında papaz olarak görevlendirilmiştir. Yaşamının bu gençlik yıllarında zühde dayalı ve Kutsal Kitap araştırmasına yoğunlaşmış bir hayat sürmüştür. 392 yılından ölümüne kadar (428) Mopseustia psikoposu olarak görev yapmıştır. Bu görevi sırasında heretik akımlara ve putperestliğe karşı sürekli mücadele etmiştir. Kutsal Kitap üzerine yaptığı açıklamaları ile şöhret kazandığı için kendisine "müfessir/ yorumlayıcı" denmiştir (Şer, 2006, s.14-15).

<sup>11</sup> Origen, İskenderiye okulunun en ünlü temsilcisi ve 6. yüzyıla kadar da etkisi devam etmiş din bilgini olarak kabul edilmektedir (Tarakçı, 2010b, 193-194).

<sup>12</sup> Alegori: Yunanca "başka bir şey söylemek" anlamına gelmekte ve bir metinde, gerçek anlama paralel mecâzi ya da mesaj içeren başka anlamlar olduğunu ifade eder (Harrington, 2003, s.291; Tarakçı, 2010b, s.184).

<sup>13</sup> İskenderiyeli Origen, resmi Kilise tarafından "sapkın" kabul edilerek aforoz edilmiştir (Duygu, 2018, s.639).



İskenderiye İlahiyat Okulu, Hristiyan teolojisinin Helenistik anlayışını temsil etmiş ve Süryani bakış açısını savunan Antakya İlahiyat Okulu ile çatışmıştır (Hayes, 2002, s.167; Tarakçı, 2010b, s.203). İskenderiye ile ortak görüşe sahip Roma ve Konstantinopolis Patrikleri de bu bağlamda Antakya ile sürekli sorunlar yaşamıştır. Nihayetinde, Roma İmparatorluğu'nun yönetiminde ve ona bağlı bulunan Doğu kentlerinin merkezi konumundaki Antakya, zorunluluktan İskenderiye tarafına geçmiştir (Hayes, 2002, s.167-168). Bunun sonucunda Antakya Süryani Kilisesi ikiye bölünmüş ve Nestur taraftarı oldukları için Nesturian (Nesturi, Nasturi, Nestoryanizm) olarak anılan Doğu Süryani kesimi ayrılmıştır (Çelik, 1987, s.115). Süryanilerin merkezlerinden bir tanesi olan Urfa Okulu da Batı Süryani kilisesi olarak Antakya Okulu'na bağlı kalmış, böylece Helenistik İskenderiye Okulu'na yakınlaşmıştır. Bu durum Antakya İlahiyat Okulu'na bağlı olan Hristiyan Süryani cemaatinin Doğu ve Batı olmak üzere iki kola bölünmesine yol açmıştır. Süryani Kilisesi'nin başından beri mücadele ettiği Helenist teolojik yaklaşım kazanmış (Hayes, 2002, s.117-118) ve Nesturi ya da Nasturi olarak adlandırılan Doğu Süryanileri Pers sınırındaki Nusaybin Okulu'nda vücut bulmuştur (Şer, 2006, s.21). Bu süreçte, Batı Süryani Urfa Kilisesi ve Antakya Kilisesi'nin daha önce kullandığı Dört İncil'in uyumu olan *Diyatesaron*<sup>14</sup> kaldırılmış, yerine Roma ve Batı kesimi tarafından benimsenen Yeni Ahit'in Peşitta<sup>15</sup> versiyonu kullanılmıştır (Hayes, 2002, s.167-168).

Theodore'un, Kutsal Kitap'ın yorumu metodunu savunan Nusaybin Okulu'nun kurucularından Narsay<sup>16</sup> (ö.500), Süryani cemaatinin Doğu (Nasturiler) ve Batı (Yakubiler) olarak bölünmesi meselesini daha da artırmıştır (Loopstra, 2019, s.299). Theodore'un eserleri ve İncil tefsir metodu Doğu Süryani Hristiyanlığının, dyofizit<sup>17</sup> koluna dâhil olmuştur (Reinink, 2009, s.222; Loopstra, 2019, s. 299-300). Bu dönemde Urfa Okulu'nda Narsay'ın çağdaşı olan Batı Suriyeli şair Suruçlu Yakub (ö.521), öğrenciyken öğrendiği Mopsuestialı Theodore'un yorumunu reddetmiş, bunun yerine, tipoloji ve sembolizmi kullanmayı tercih etmiştir (Loopstra, 2019, s.301). Batı Süryani çevrelerinde İncil'in Yunanca versiyonlarının çevirileri de geniş bir dolaşıma ulaşmıştır. Nitekim Batı Süryani Kilisesi'nden Tellalı Paul'un, Origen'in Hexapla'sının Septuaginta bölümünün Süryanice çevirisini (Syro-Hexapla) 614 ve 617 yılları arasında tamamladığı bilinmektedir (Baumstark, 1922; s.188, Metzger, 1977, s.68-75; Loopstra, 2019, s.295). Bu çeviri faaliyetlerinin bir diğer önemli ismi Harkelli Tuma (570-640)'dır<sup>18</sup> (Juckel, 2011, s.418). Yeni Ahit'in Yunanca versiyonunun her ayrıntısına, hatta kenar boşluklarına

<sup>14</sup> Edessa'da (Urfa'da), 2. yüzyılda Tatiyan (Tityanus, Tatian) tarafından hazırlanan *Diyatessaron*, Süryanice yazılmış bilinen en erken tarihli İncil çevirisidir (Nordenfalk, 1938, s.45; Hayes, 2002 s.63; Juckel, 2009, s.109-110; Hill, 2019, s.28).

<sup>15</sup> "Peşitta" İbranice'den çevrilmiş Eski Ahit'in, Süryanice versiyonu olduğu ve Origen'in Hexapla'sının beşinci sütununda bulunan Yunanca metnine dayandığı için Süryani-Hexaplaric versiyonu olduğu belirtilir (Metzger, 1977, s.48; Dirksen, 1988, s.255-256; Romeny, 2005, s.48).

<sup>16</sup> Süryani Narsay (Narsai), Nusaybin (Nsibis) Okulu'nun başkanı olup aynı zamanda şair ve tefsirci idi (Loopstra, 2019, s.299).

<sup>17</sup> Yunanca bir terim olan bu sözcük Diofizit olarak da bilinmekte ve "iki tabiatçılar" anlamına gelmektedir. İsa'nın "ilahi" ve "insani" iki ayrı tabiatının bulunduğu inanan kesim için kullanılmaktadır (Akalin ve Duydu, 2017, s.16).

<sup>18</sup> Yazar Harkelli Tuma (Toma), antik dönem Filistin sınırlarındaki Harkel kentinde 570 yılında dünyaya gelmiş, 640 yılında vefat etmiştir. Tuma, metropolit görevinin yanı sıra, Süryani patriğinin sekreterliği ve diplomatik gibi görevler de almıştır (Juckel, 2011, s.418).

Yunan varyantlarını da yazacak kadar dikkat ettiği için “aynaya benzer” olarak adlandırılan bu çeviriye Harkel versiyonu<sup>19</sup> denmiştir (Loopstra, 2019, s.295).

7. yüzyılda Doğu Süryani Kilisesi’ne gelindiğinde, Nusaybin<sup>20</sup> (Nisibis) Okulu’nun müdürü Hnono<sup>21</sup> (ö.610), Kitab-ı Mukaddes’in yorumlayıcı çerçevesini genişletmeye çalışmış (Reinink, 2009, s.220-221) ve muhtemelen bu nedenle Hnono, 587 tarihinde Doğu Süryani Konseyi tarafından kınanmış<sup>22</sup> ve kitapları yasaklanarak aforoz edilmiştir (Şer, 2006, s.70). Öte yandan, Origen yanlısı ve İskenderiye Okulu destekçisi olduğu için Hnono, Mopsuestialı Theodore’un muhalifi olarak görülmektedir (Baumstark, 1922, s.127; Şer, 2006, s.20-21). Bu durum, Doğu Süryani Kilisesi’nde Nestur’un görüşüne muhalif ve Origen’e sempati duyan kesimlerin de olduğunu göstermektedir.<sup>23</sup>

Tüm bu teolojik tartışmalar sonucunda Antakya İlahiyat Okulu’na bağlı olan Batı Süryani Kilisesi’nin, Roma-Konstantinopolis’le birlikte hareket eden ve Helenistik eğilimli olan İskenderiye İlahiyat Okulu’na yakınlaşmıştır. Böylece Doğu Süryani Kilisesi’nden farklı olarak sanat ürünlerine daha ılımlı bir yaklaşım sergilediği anlaşılmaktadır. Günümüze gelen çeşitli eserler de bu durumu desteklemektedir.

## 2. 6. YÜZYIL TARİHLİ KANON TABLOLU SÜRYANİ EL YAZMALARI

Kanon tabloları; dört İncil yazarının (Matta, Markos, Luka ve Yuhanna) her birinin anlatımında geçen bapların/kanunların uyumunu göstermek için bölümlere ayrılarak oluşturulmuş çizelgelerdir (Resim 1). Yani dört farklı kaynaktan tasvir edilen İsa’nın öğretilerinin tek bir şablonda gösterilmesi sistemidir. Geç Antik Çağ’da, Kaisareialı Eusebios<sup>24</sup>

<sup>19</sup> Günümüze gelebilmiş pek çok Harkel versiyonu nüshalar mevcuttur (Metzger, 1977, s.71-72).

<sup>20</sup> Nusaybin, en erken dönemden beri Hıristiyanlığın önemli merkezlerinden olmuştur. Özellikle 5 ve 6. yüzyıllarda yaşanan Pers-Roma mücadelesinde dönem dönem Perslilerin himayesinde kalmıştır (Kütük, 2018, s.111-163).

<sup>21</sup> Erbilili Henana/Hnono Nusaybin’de eğitim görmüş dyofizit bir bilgidir. 572 yılında Nusaybin Okulu’na başkan olmuştur. Dyofizit görüşünden dolayı kentten kovulmuştur. Öğretileri nedeniyle Doğu Süryani Kilisesi’ne doktrin ve yazıları nedeniyle muhalif olmuştur (Şer, 2006, s.67; Baumstark, 1922, s.127).

<sup>22</sup> Hnono’nun kınanması, Nusaybin Okulu içinde bir bölünmeye işaret etmektedir (Loopstra, 2019, s. 300).

<sup>23</sup> Örneğin, Mopsuestialı Theodore’un kutsal kitabı yorumlama metodunu ve görüşünü savunan Nesturi Nusaybin Okulu’nda öğretmenlik yapan Hnono’yu anlatan kaynaktan geçen; “*Uriğenis (Origen)’nin yazılarına 6. yüzyılın sonuna doğru Nusaybin Okulu’nda çok değer veriliyordu. Bu okulu 572 yılında yönetmeye başlayan Hadyablı (Adianoslu) Honono’nun öğretmenliği de bunun bir başka kanıtıdır. Nasturiler kendi öğretilerinin düşmanı olan Jüstinyen’e kin besliyorlardı, çünkü Jüstinyen V. Ekümenik Konsil’de diyofizitizmin (Çift doğacılığın, Nasturiliğin) son temsilcilerini etkisiz hale getirecek olan aforoz kararları çıkarttı (553). Bu imparator Uriğenis’den (Origen) de aynı şekilde nefret ediyordu ve 542 yılında onun taraftarlarına karşı bir ferman çıkarttı. .... Nasturiler kendilerine bu kadar eziyet eden Jüstinyen’den öc almak amacıyla Uriğenis’e (Origen) özel bir ilgi göstermeye başladılar ve onun öğretisi yavaş yavaş okullarına girdi...*” (Mşıha Zha, 2002, s.98, Dipnot: 51.) bilgi dikkat çekicidir.

<sup>24</sup> Hıristiyan din bilgini ve Kilise babalarından biri olan Kaisareialı Eusebios (260-339), “Kilise Tarihi” ve “Constantinus’un Hayatı” isimli kitapların yazarıdır (Barnes, 1981, s. 94-125). Diocletianus döneminde (MS. 284-305) büyük zulüm yaşayan dönemin en üretken Hıristiyan yazarı ve Filistin’deki Kaesarea’da piskopos olan Eusebios, Konstantinus’un saltanatı döneminde (MS. 306 – 337) hayatta kalan en eski din tarihi yazarı olarak ünlenmiştir. Eusebios, gelecek nesillere pek çok vakayiname, İncil kitapları üzerine

(MS 260-339) tarafından yaklaşık 320 yılında tasarlanmış çapraz referans sistemine sahip "Kanon Tabloları" düzeni, ilk ve gerçek anlamda "liste" olarak anlaşılmalıdır. Bilgiyi organize etmenin yeni bir yolu olarak görülen bu yenilikçi düzenlemeyle Geç Antikite'de kodeksin farklı bir okuma deneyimi mümkün kılınmıştır (Wollraff, 2013, s.1-2; Crawford, 2019, s.2). Kanon tablolarının kullanılmasıyla, İsa'nın hikâyesinin anlatımlarının sistematik bir özeti oluşturulmuştur (Nordenfalk, 1938, s.50-51). Yunanca yazılmış kanon tabloları düzeni, daha sonra çeşitli dillere (Latince, Süryanice, Ermenice, Gürcüce, Kafkas Arnavutça ve Amharca) kapsamlı bir şekilde tercüme edilmiştir (Nordenfalk, 1938, s.50-51; Wollraff, 2013, s.1-14). Bu el yazma türünden, günümüze gelebilen en erken tarihli resimli nüshalar Süryanicedir. 6. yüzyıl tarihli Codeks Rabulensis olarak da bilinen *Rabbula, Syr.33* ve *Diyr.339* nüshaları, bilinen en erken tarihli kanon tabloluk resimli İncil el yazmalarıdır. Bunlar Dörtlü İncil yani Tetraevangelion şeklinde de ifade edilmektedirler.



**Resim 1.** Kaisareialı Eusebios, Mezmurlar Kanon Tablosu (II-III). Auct. D.4.-1, fol.24v. 10. yy. Oxford Bodleian Kütüphanesi, (Wollraff, 2013, fig.3).

### 2.1.Rabbula Dörtlü İncil (Laur. plut.1.56)

Keşiş Rabbula olan yazıcısının adıyla anılan *Rabbula İncilleri* (Rabbula Dörtlü İncil) tarihi kesin olarak bilinen günümüze gelen en eski İncil el yazmasıdır.<sup>25</sup> Floransa'daki

yorumlar, teolojik risaleler ve bir coğrafik el kitabı bırakmıştır. Aynı zamanda o zamanlar var olan en önemli Hıristiyan kütüphanesine yöneticilik ve İncil el yazması üretimine öncülük etmiştir (Crawford, 2019, s.1-2).

<sup>25</sup> El yazması bilim dünyasında yeterli ilgiyi görmüş ve kodikolojik ve paleografik açıdan çeşitli çalışmalara konu olmuştur (Hatch, 1946; Leroy, 1964; Bernabò 2008; Bernabò 2014, Serdar-Dinçer, 2019). Ayrıca bu el yazmasının sadece resimlerinin yer aldığı bir tıpkıbasım yapılmıştır (Cecchelli vd.1959).

Biblioteca Laurenziana'da korunan el yazması, *plut.1.56* numara ile kayıtlıdır (Bernabò 2008, s.1). Eserin, Beth Zagba'daki<sup>26</sup> Beth Mar Yuhannan Manastırı'nın keşişi Rabbula tarafından 586 yılında kopyalandığı bilinmektedir (Hatch, 1946, s.20, 85; Leroy, 1964, s.139; Bernabò, 2008, s.1, 116; Bernabò, 2014, s.343; Serdar-Dinçer, 2019, s.397).

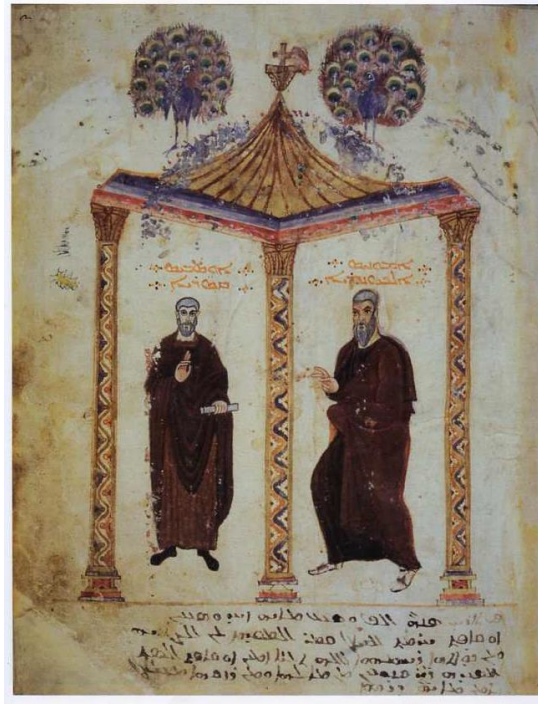
Kanon tablolu eser; parşömen 291 sayfadan meydana gelen Süryanice yazılmış İncil'in resimli en eski Peshita versiyonudur (Nordenfalk, 1938, s.254-255, Leroy, 1964, s.139; Metzger, 1977, s.51). El yazmasının girişinde üç tam sayfada Matta'nın Seçimi, Çocuklu Bakire (Resim 2) ve İskenderiyeli Ammonius ile Kaiesareialı Eusebios'un (Resim 3) ayakta duran figürleri (fol.1a-2a), sonrasında iki sayfalık Eusebios'un Carpianos'a yazdığı mektup, eksiksiz 10 kanon tablosu (fol.3b- 12b), yıllık ayın tablosu olan litürji kodeksi ve son dört sayfada (fol. 13a-14b) sıralanmış Çarmıha Gerilme ve Diriliş, Yükseliş, dört keşişle tahta çıkan İsa ve Pentekost tasvirlerini gösteren resimler ile 586 tarihini veren bir kolofon bulunmaktadır (Bernabò, 2014, s.343). Araştırmacılar tarafından detaylı bir şekilde araştırılmış bu nüsha, kanon tablolarının çevresini donatan resimlerle dönemin önemli nüshalarından bir tanesi olarak kabul edilmektedir (Nordenfalk, 1938; Hatch, 1946; Cecchelli vd.1959; Leroy, 1964; Bernabò, 2008; Bernabò, 2014, Serdar-Dinçer, 2019).



**Resim 2.** Rabbula Dörtlü İncil, Çocuklu Bakire .fol. 1v, (Bernabò, 2008)

<sup>26</sup> Beth Zagba'nın, günümüz Suriye sınırındaki (Hama'da) Apamea yakınlarındaki bir yer olduğu öne sürmektedir (Mango, 1983, 405-408; Bernabò, 2014, s.343; Serdar-Dinçer, 2019, s.397).





**Resim 3.** Rabbula Dörtlü İncil, İskenderiyeli Ammonius ile Kaiesareialı Eusebios, fol. 2r. (Bernabò, 2008).

Sütun ve kemerlerle ayrılmış bölümler içinde, Dört İncil yazarının bap numaralarının dizilimini gösteren kanon tablo kullanımı, marjinlerdeki (kenar boşluğu) Eski Ahit peygamberlerine ait figürler, Yeni Ahit'ten sahneler, çeşitli bitki ve hayvan resimleri Helenistik resim anlayışını sergilemektedir (Resim 4). Bu resimler dekoratif olmanın yanı sıra figüratif olmaları nedeniyle Doğu Süryani Kilisesi'nin sembol ve simgelere uzak durma yaklaşımı ile uyuşmamaktadır.

Rabbula Dörtlü İncil'inin tamamen Helenistik resimler içerdiğini söylemek yanlış olacaktır. Buradaki resimlerin yerel etkiler taşıyan aynı zamanda geçiş dönemi özelliği gösteren bir resim anlayışını temsil ettiği düşünülmektedir. Nitekim Bernabò, el yazmasında farklı üslupların olduğunu İsa figüründe tespit ettiği detaylarla açıklamakta ve bu resimlerin Helenistik perspektif geleneğinde ustalaşmış bir sanatçının eseri olduğunu aynı zamanda Orta Çağ pratiğini de yansıttığını belirtmektedir (Bernabò, 2014, s.345).



**Resim 4.** Rabbula Dörtlü İncil, Kanon II, .fol. 5r. (Bernabò, 2008).

## 2.2. Paris, Syr.33 Dörtlü İncil

Bir diğer eser, Fransa-Paris Milli Kütüphanesi (Bibliothèque nationale de France) Süryani el yazmaları kataloğunda *BN Cod. Syr.33* numarada kayıtlı bulunan kanon tablosu dörtlü İncil el yazmasıdır (Nordenfalk, 1938, s.224; Leroy, 1964, s.198). El yazması parşömen 127 yapraklıdır. 26 satırlık Estrangelo hattıyla yazılmış sayfalar 31x24 cm (yükseklik X genişlik) ölçülerindedir (Leroy, 1964, s.198.). Paleografların kanaatine göre, Mardin'deki Mar-Anania<sup>27</sup> (Deyrulzafaran, Mor Hananyo) Manastırı'ndan getirilen eser, kısmen 6. kısmen de 12. yüzyıl tarihlidir<sup>28</sup> (Nordenfalk, 1938, s.224). 12. yüzyıla tarihlendirmesinin nedeni, 11. ve 13. yüzyıl eklemesi notlardan (Leroy, 1964, s.198-200) kaynaklanıyor olabilir.

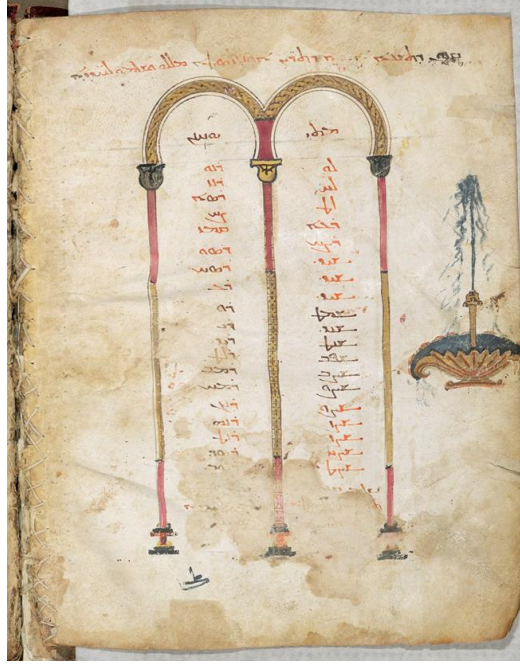
*Syr.33* numaralı litürjik İncil el yazmasında Eusebios mektubu kayıptır. Ancak kanon tabloları mevcuttur. Kanon tablolarının etrafında çeşitli sahneler, hayvan ve bitki motifleri kullanılmıştır (Bernabò, 2008, s.120). Bu resimler Rabbula İncillerindeki görsellerle kıyaslandığında daha sade görünmektedir. Ancak figürlerin işlenişindeki detaylar Yunan-Helenistik sanat etkilerini taşımaktadır. Örneğin fol. 8r'de derinlik ve hacim verilmiş, kıvrımlı çizgilerle oluşturulmuş istiridye kabuğu formundaki fıskiyeli havuz Helenistik tarzı yansıtmaktadır (Resim 5). El yazmasında fol. 6v'de yer alan İsa figürünün serbest hareketini gösteren el, ayak ve duruş pozisyonu, ayaklarının zeminle teması, ayağın ve yüzün ışık-gölge tekniğiyle hacimli çizilmesi, vücudu saran kıyafetteki kıvrım detayları Helenistik etkiyi

<sup>27</sup> Nordenfalk'un (1938, s. 224) bu eserden bahsettiği Almanca yayınında geçen "Kloster Mar-Anania in Mardin" ifadesiyle, Deyrulzafaran Manastırı kastediliyor olabilir. Çünkü, İmparator I. Anastasios tarafından yaptırılmış olan ana kilise Mor Hananyo (Almanca:Mar-Anania) Kilisesi, bir dönem bugünkü Deyrulzafaran'a da adını vermiştir.

<sup>28</sup>*Syr.33* nüshası bazı kaynaklarda 12. / 13. yüzyıllara tarihlendirilmektedir (Balicka-Witakows, 2015, s.334).



taşımaktadır (Resim 6). Fol. 7v'de bulunan kuş ve bitki demeti motifindeki açık-koyu renk tonlarının zarif geçişleri ve fırça darbelerinin oluşturduğu estetik de yine sanatçının, Yunan-Helenistik sanat tekniklerine aşina olmasıyla açıklamak mümkündür (Resim 7).



Resim 5. BN Cod. Syr.33, fol. 8r, Fransa-Paris Milli Kütüphanesi, 6. yy.



Resim 6. BN Cod. Syr.33, fol. 6v, Fransa-Paris Milli Kütüphanesi, 6. yy.

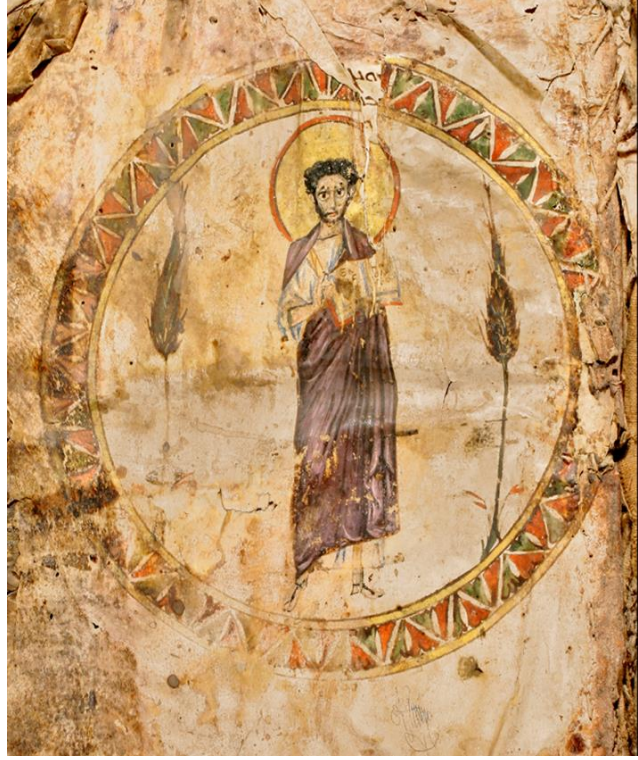


Resim 7. BN Cod. Syr.33, fol. 7v, Fransa-Paris Milli Kütüphanesi, 6. yy.

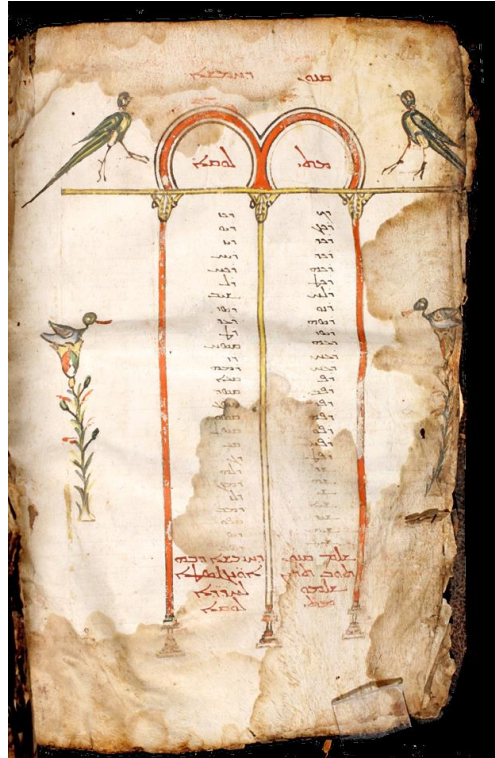
### 2.3. Diyr.339 Dörtlü İncil

Diyarbakır'daki Süryani Ortodoks cemaatine ait Meryem Ana Kilisesi'nin önemli hazinelerinden biri olan dörtlü İncil el yazması da kanon tablolu ve resimlidir. Araştırmacılar tarafından yayımlanmış *Diyr.339* el yazması, çeşitli yönleriyle (yazı, litürjik tablo dizisi özellikleri) 6. yüzyıl standart Süryanice İncil el yazma geleneğine bağlanmıştır (Bernabò-Kessel, 2015, s.180-183).

*Diyr.339* dörtlü İncil'deki kanon tabloları oldukça şematik çizilmiştir. Bu eser de *Rabbula* Dörtlü İncil ile kıyaslandığında daha az özenilmiş bir çalışma gibi görünmektedir. Ancak, el yazmasındaki tam boy tasvir, kökeni Helenistik geleneğe dayanan resim tarzını sergilemektedir. Buradaki genç, kısa saçlı ve mor cübbe giyimli İsa figürünün duruşu, kumaşın vücudu sarmalaması Yunan-Helenistik sanat etkilerini devam ettiren erken dönem Hıristiyan sanatı özelliğini yansıtmaktadır (Resim 8). Bunun yanı sıra, sade olan kanon düzeni, kenar boşluklarına yerleştirilmiş detaylı işçilikli, renkli bitki ve hayvan figürleriyle süslü bir el yazmasıdır.



**Resim 8.** İsa figürü, hmml, Diyr.339, fol. 1v, Diyarbakır Meryem Ana Kilisesi, yak. 550.



**Resim 9.** Kanon V, Mt, Lk: hmml, Diyr.339, fol. 7r, Diyarbakır Meryem Ana Kilisesi, yak. 550.





**Resim 10.** Kanon VIII (Mk, Lk) hmml, Diyr.339, fol. 7r, Diyarbakır Meryem Ana Kilisesi, yak. 550.

Bu üç eserin haricinde, 6 ve 7. yüzyıl tarihli resimli kanon tablolu Süryani el yazmaları da bulunmaktadır. Bunlar; Berlin'deki Phillips 1388, Floransa Plut.158, Gabbula Dörtlü İncil ve Şam'daki el yazmasıdır (Bernabò, 2008, s.119-120).

### 3. DEĞERLENDİRME

Hristiyanlığın ilk yıllarında kilisenin nasıl süslenmesi gerektiği konusu ve imgenin dinde kullanımı sorunu meydana gelmiştir. Bu konu tartışmalı olsa bile, erken dönemde Bizans kiliselerinde resimler, okuma-yazma bilmeyen inananları eğitmek için kullanılmıştır (Minor, 2017, s.73; Gombrich, 2017, s.135-138). Neticede, Bizanslılar Antik Yunan'ın gelişmiş sanat tekniklerini uygulamayı bırakmış, onun yerine sınırlı yöntemlerle Meryem ile İsa'nın imgeleştirilmesine izin vermişlerdir. Sanatçının hayal gücünü kullanamadığı bu imgeler, belli bir katılığa sahipti. Fakat erken dönem Bizans resimlerinde ilk etapta sanatçılar, Yunan ve Helenistik resim sanatının etkisinden kurtulamamışlardır. Dolayısıyla bu dönemde her ne kadar figürler ciddi, katı ve belli kalıpların tekrarı şeklinde resmedilseler bile Yunan ve Helenistik sanatın buluşları olan kumaşın vücudu sarmalayışı, ışık-gölge tekniğiyle yüz ile ellerin hacimli işlenişi ve eğimli çizgilerin kullanımı devam etmiştir. Bu nedenle Hristiyan dünyasında Geç Antik Çağ sanatı, Helenistik üsluptan Orta Çağ sanat tarzına yönelimin başladığı bir geçiş dönemi olarak görülmektedir (Gombrich, 2017, s.136).

Hristiyanlığın erken döneminde, özellikle 5. yüzyıllarda, İsa'nın tabiatı üzerine ciddi boyutlarda teolojik tartışmalar yaşanmıştır (Kaçar, 2015, s.139-140). Antakya İlahiyat Okulu, İsa'nın hem tanrısal hem de beşeri yönü olduğunu; İskenderiye İlahiyat Okulu ise, İsa'nın tek tanrısal tabiatını kabul etmiştir. Bu dönemde İskenderiye ve Antakya ekollerinin Kutsal Kitap'ın

tefsiri konusunda sergiledikleri teolojik yaklaşım sanatı da etkilemiştir. Bu bağlamda Süryani Kilisesi de önemli bir konumda yer teşkil etmiştir. Doğu ve Batı Süryani Kiliselerinin ayrılmasının netleştiği 6. yüzyılda, özellikle İncil'in yorumlanması metodu üzerine tartışmalar daha da derinleşmiştir. Günümüzde yapılmış bilimsel araştırmalarda Hristiyan Süryanilerin literatüründe ve Ahit kanonlarındaki farklılıklar ortaya konmak suretiyle Doğu Süryani (Dyofizit) ve Batı Süryani (Miafizit) Kiliselerinin farklılığı, eser incelemeleri üzerinden açıklanmaya çalışılmaktadır.

Batı Süryani kolunda kalan, Antikiteye ve Helen kültürüne yabancı olmayan Urfa Kilisesi yazımsal ve düşünsel faaliyetlerin yapıldığı önemli merkezlerden bir tanesi olmuştur. Nitekim Eusebios'un düşünsel faaliyetlerini Urfa'da gerçekleştirdiği, 3. ve 4. yüzyıllarda Eski ve Yeni Ahit Süryanice versiyonların burada üretildiği bilinmektedir (Hayes, 2002, s.132). Aslında, Süryanilerin erken dönemde sembolik anlatıma ve Helenistik kültüre yabancı olmadıkları bazı önemli kişilerden hareketle de söylenebilir. Bu açıdan bilinen en önemli isim Aziz Efrem'dir (MS. 306-373) (Hayes, 2002, s.151). Efrem, karışık etnik nüfusu ve kültür çeşitliliğini barındıran Nusaybin ve Urfa'da yaşamıştır. Sembol ve paradokslar içeren şiirleriyle Ortodoks Hristiyanlığı anlatmaya çalışmıştır (Possekel, 1999, s.1). Efrem'in ve Mezopotamya bölgesindeki Süryanilerin de Yunancayı etkin kullandığı tarihi belgelerden anlaşılmaktadır.<sup>29</sup> Bu da erken dönemde Süryani dünyasının Yunan kültüründen ve tefsir dilinden etkilendiğini göstermektedir.<sup>30</sup>

Bu makalede, 6. yüzyıl tarihli kanon tablolı üç Süryanice el yazması değerlendirilmiştir. Bunlar; Floransa'daki *Rabbula (Codex Rabulensis)*, Paris'teki *Syr.33* ve Diyarbakır'daki *Diyr.339* el yazmalarıdır. Leroy (1964) tarafından bu eserler, benzerlikleri dikkate alınarak "canlı dekor" anlamında "à décor animé" adlandırılmasıyla gruplandırılmıştır (Leroy, 1964, s.139-206; Bernabò-Kessel, 2015, s.183). Söz konusu eserler incelendiğinde; simge ve resimlerle donatılmış, Helenistik geleneğe dayanan yumuşak tonlarda boyanmış, ikonik ve kanonik eserler oldukları ve Helenistik geleneğe yatkın oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim yaygın olarak kabul edilen görüş, Süryani Kanon tablolı resimli el yazmalarındaki resimlerin ikonografik açıdan Yunanca bir modelden üretildiği ancak figür formunun Süryani resim geleneğine dayandığı yönündedir (Nordenfalk, 1938, s. 232, 256-257).

## SONUÇ

Rabbula İncilleri'ne göre; *Syr.33* ve *Diyr.339* el yazmalarında süslemeler daha az gösterişlidir. Kemerler ve sütunlar detaylandırılmamış, şematiktir. İncil'den sahneler sınırlı olup, bitkiler ve hayvanlar seyrek olarak dağılmıştır. Ama yine de el yazmalarının resim

<sup>29</sup> Orta Fırat bölgesinde papirüs veya parşömen üzerine yazılmış 3. yüzyıl tarihli Yunanca belgeler (yönetime gönderilen dilekçeler, şikâyetler, satış sözleşmeleri, özel mektuplar) bulunmuştur. Süryani isimli kimselere ait bu belgelerden hareketle, Süryanilerin idari ve kişisel yazışmalarını Yunanca yapacak kadar Yunancayı etkin kullandıkları ve bu durumun erken dönem Süryani edebiyatında Yunan etkisini yaratmış olabileceği kabul edilmektedir (Possekel, 1999, s.29).

<sup>30</sup> Son yıllarda, Süryani Hristiyanlığı araştıran ve özel olarak Efrem'in yazılarını inceleyen bilimsel çalışmalarda; Efrem'in Yahudi ve Sami gelenekleriyle olan bağları kabul edilmektedir. İznik Konsili'nden (325) sonra Ortodoks ve Roma imparatorluk otoritesine bağlılığı ve Yunan felsefesine aşinalığı belirtilmektedir (Monnickendam, 2015, s. 216-217; Loopstra, 2019, s. 298).



içermesi bu yazmaların üretiminde gösterilen özeni yansıtmaktadır. Sanatçıların da yetkin bir betimleme yeteneğine sahip olduklarını göstermektedir.

Bu eserler vasıtasıyla, Nastur ve hocası Theodore ile Nusaybin Okulu kurucularından biri olan Narsay'ın aksine, Süryanilerde Origen'den etkilenen bir kesimin olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Hnono ile tekrar gündeme gelen Origen'in kaynaklarının benimsenmesi yaklaşımı, bu kanonik el yazmalarının niçin tercih edildiği bağlamında fikir vermektedir. Eusebios'un kanon tablolarının kullanımı ve Helenistik etkili resimler bu el yazmalarının üretimindeki teolojik yaklaşımı ortaya koymaktadır. Nitekim Kanon tablolarının tasarımcısı Eusebios'un Origen'in çizgisinde olduğu bilinmektedir. İlâveten, Batı Süryanilerinin (Yakubilerin) sanata yaklaşımına oranla Doğu Süryani Kilisesi'nin (Nasturilerin) sanat ve mimariye yönelmediği, ikona ve ikonografiye karşı oldukları bilinmektedir. Nitekim kullanılan Süryanice hat (Estrangelo) da Batı Süryani Kilisesi'ne aittir.

Sonuç olarak; hali hazırdaki bilgilerimiz ışığında, Eusebios'un kanon tablolarını ve İncil'in Peşitta versiyonunu içeren, resimlerinde Helenistik etki görülen bu üç nüshanın 6. yüzyılda hâkim olan Batı Süryani Kilisesi sanat anlayışı doğrultusunda üretildikleri düşünülmektedir.

#### KAYNAKLAR

Akalın, K. ve Duygu, Z. (2017). *Süryani Literatürü*. Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, Mardin.

Alicı, M. (2015). "Sāsānī İmparatorluğu'nun Erken Döneminde Hıristiyanların Konumu ve İlk Sinodlar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 56:1, ss.33-75.

Anastos, M.V. (1962). "Nestorius was Orthodox". *Dumbarton Oaks Papers*. C.16, s.117-140.

Atiya, A. S. (2005). *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi* (Çev. N. Hiçyılmaz), Doz Yayınları. İstanbul.

Balicka-Witakows, E. (2015). "Syriac decorated and illuminated manuscripts: A codicological approach". *Manuscripta syriaca. Des sources de première main*, (Ed. Françoise Briquel-Chatonnet– Muriel Debié), Geuthner, Paris, 321-358.

Barnes, T.D. (1981). *Constantine and Eusebius*. Harvard University Press, Cambridge.

Baumstark, A. (1922). *Geschichte der Syrischen Literatur*. Bonn.

Bernabò, M. (2014). "The Miniatures in the Rabbula Gospels. Postscripta to a Recent Book". *Dumbarton Oaks Papers*, 68, s.343-358.

Bernabó, M. (2014). "The Miniatures in the Rabbula Gospels: Postscripta to a Recent Book," *DOP* 68, s.343–58.

Bernabó, M. (ed). (2008). *Il Tetravangelo Di Rabbula (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 1.56)*, L'illustrazione del Nuovo Testamento Nella Siria Del vi Secolo, Roma: Edizioni Di Storia e Letteratura.

Bernabò, M. ve Kessel, G. (2015). "A Syriac Four Gospel Book in Diyarbakır", *Convivium*, 3/ 1, Brepols Publishers, s. 173-203.

Brock, S.P. (1994). "The Church of the East in the Sasanian Empire up to the Sixth Century and Its Absence from the Councils in the Roman Empire". *Syriac Dialogue: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*. Pro Oriente, Vienna, 1994, s.69-86.

Cecchelli, C. vd. (1959). *The Rabbula Gospels: Facsimile Edition of the Miniatures of the Syriac Manuscript Plut. 1.56 in the Medicean-Laurentian Library*. Olten-Lausanne.

Crawford, M.R. (2019). *The Eusebian Canon Tables: Ordering Textual Knowledge in Late Antiquity*. Oxford University Presss, United Kingdom.

Çelik, M. (1987). *Süryani Kilisesi Tarihi*, Cilt: I. Yaylacık Matbaası, İstanbul.

Dirksen, P.B. (1988). "The Old Testament Peshitta", *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud*, 2/1, 1988, s.255-256.

Duygu, Z. (2017). "Hıristiyanlığın Erken Yüzyıllarındaki İsa Teolojisi Tartışmalarında 'Dinamik Monarşiyenist' Akıma Özgü 'Monoteist' Kristoloji Ve Bunun 'Ebionit' Kristolojiyle Mukayesesi". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Denizli, s. 332-341.

Duygu, Z. (2016). *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*. Divan Kitap, Ankara.

Duygu, Z. (2017). *Hıristiyanlık ve İmparatorluk: Geç Antikçağ'da Kilise-Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları*. Divan Kitap, Ankara.

Duygu, Z. (2018). *İsa, Pavlus, İnciller: Hıristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?*. Düşün Yayıncılık, İstanbul.

Duygu, Z. ve Akalın, K. (2018). *Kristolojiye Giriş*. Divan Kitap, Ankara.

Gombrich, E.H. (2017). *Sanatın Öyküsü*, 10. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Harrington, L. (2003). "Allegory". *New Catholic Encyclopedia*. Cilt:1, Thomson&Gale, Detroit, s.291-293.

Hatch, W.H.P. (1946). *An Album of Dated Syriac Manuscripts (1875)* (2. Basım) .A. Academy of Arts and Sciences, Boston.

Hayes, E.R. (2002). *Urfa Akademisi* (Çev. Yaşar Günenç). Yaba Yayınları, İstanbul.

Hill, F.P. (2019). “The Diatessaron: A Short Introduction”, *Orthodox Faith and Life*, 1, s.28-60.

Juckel, A. (2009). “Research On The Old Syriac Heritage Of The Peshitta Gospels, A Collation Of Ms Bibl. Nationale Syr. 30 (Paris)”, *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 12(1), The Syriac Institute and Gorgias Press, Beth Mardutho, s.41-115.

Juckel, A. (2011). “Tumo of Ḥarqel (ca.570-640) [Syr. Orth.]”, *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage* (ed. Sebastian P. Brock - Aaron M. Butts - George A. Kiraz Lucas - Van Rompay). Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, New Jersey, s. 418.

Kaçar, T. (2015). *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.

Kütük, A. (2018). *Nisibis (Nusaybin)*, Divan Kitap, İstanbul.

Kominko, M. (2015). “Paris.Syr.341 and its illustrations”. *Minorities: Legal, Cultural and Economic Perspectives, Continuity and change in the Mediterranean 6th-10th century, Studies in Late Antiquity and Early Islam* (Ed. R. Hoyland), Princeton, s.259-290.

Leroy, J. (1964). *Les Manuscrits syriaques a peintures conserves dans les bibliotheques d'Europe et d'Orient*. Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris.

Loopstra, J. (2019). “The Syriac Bible And Its Interpretation”, *The Syriac World* (ed. Daniel King), Taylor&Francis Group, New York.

Mango, M. M. (1983). “Where was Beth Zagba?”. *Harvard Ukrainian Studies* 1., s. 405-430.

Metzger, B.M. (1977). *The Early Versions Of The New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations*, Oxford University Press, Oxford.

Minor, V.H. (2017). *Sanat Tarihinin Tarihi*, 2. Baskı, Koç Üniversitesi Yayınları- 27. İstanbul.

Mitchell, S. (2016). *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi M.S. 284-641* (Çev. Turhan Kaçar). Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara.

Monnickendam, Y. (2015). “How Greek is Ephrem’s Syriac?: Ephrem’s Commentary on Genesis as a Case Study”, *Journal of Early Christian Studies*, Vol. 23, s.213–244.

Mşiha Zha. (2002). *Erbil Vakayinamesi* (Çev. Erol Sever). Yaba Yayınları, İstanbul.

Nordenfalk, C. (1938). *Die Spätantiken Kanontafeln*. O. Isacsons boktryckeri, Göteborg.

Possekkel, U. (1999). *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*, CSCO, Peeters, Leuven.

Reinink, G.J. (2009). "Tradition and the Formation of the 'Nestorian' Identity in Sixth to Seventh-Century Iraq," *Church History and Religious Culture* 89.1:3, s.217-250.

Romeny, B.T.H. (2005). "The Syriac Versions of the Old Testament". *Sources Syriaques I. Nos Sources: Arts et Littérature Syriaques*. (Ed. Maroun Atallah et al), CERO, Antélias, s.75-105.

Rompay, L.V. (2010). "Past And Present Perceptions Of Syriac Literary Tradition". *Hugoye: Journal of Syriac Studies*. 3/1, s. 71-103.

Serdar Dinçer, P. (2019). "Erken Bizans Dönemi Resimli Dini El Yazmaları". *Art-Sanat Dergisi* (12). İstanbul Üniversitesi Yayını, İstanbul, s.385-420.

Şer, A. (2006). *Nusaybin Akademisi* (Çev. Nesim Doru). Yaba Yayınları, İstanbul.

Tarakçı, M. (2010a). "Nestorius ve Kristolojisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(1), Bursa s. 215-241.

Tarakçı, M. (2010b). "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt:19, Sayı:1, s.183-213.

Wollraff, M. (2013). "The Canon Tables of the Psalms An Unknown Work of Eusebius of Caesarea." *Dumbarton Oaks Papers* 67. Dumbarton Oaks Research Library and Collection Trustees for Harvard University Washington, DC, s.1-14.

ÜLKE, Sema. (2021), “Vilfredo Pareto’nun Seçkinler Üzerine Bir Değerlendirmesi”,  
*Kadim Akademi SBD*, C. 5, S. 2, s.128-132. Kitap İncelemesi  
İnceleme Geliş Tarihi: 26.11.2021 / İnceleme Kabul Tarihi:21.12.2021

## VİLFREDO PARETO’NUN SEÇKİNLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRMESİ Sema ÜLKE \*

“Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü Kuramsal Bir Sosyoloji Uygulaması”

Çev. M. Z. Doğan, Ankara: Doğu Batı yayınları, 2. Baskı, 2010, 104 sayfa.

Vilfredo Paretonun sosyoloji biliminde klasiğin İngilizce ilk baskısı olan “Elitlerin Yükselişi ve Düşüşü” adlı eseri, sosyolojik yapıtıdır. Paretonun ekonometriden sosyoloji çalışmasına dönüşünü işaret eden uzun bir makalenin İngilizcedeki ilk eseri olarak bilinir. Kitap beş bölümden oluşmaktadır. Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü’nün giriş bölümünde, tarihten alınmış örneklerle betimlenmiş kural niteliğinde önerme yer alır. Kalan üç bölümde ise işçi sınıfının iktidar mevkilerine tırmanışını yorumlamak ve bazı şeyleri bir dereceye kadar önceden tahmin etmek amacıyla kullanılmıştır.

İtalyan iktisatçı ve sosyolog olan Pareto, Torino Üniversitesinde matematik ve fizik eğitimi alır. 1877’den itibaren ekonomik kuramlarla ilgili yapıtlarını yayınlamaya başlar. 1893’te Lozan Üniversitesi’nde siyasal iktisat kürsüsüne atanır. Pareto sosyolojiye ve bazı politik bilimlere yaptığı katkılar onun daha geniş çevrelerce tanınmasını sağlamıştır. Pareto ününü ölümünden sonra elde etmiştir. Matematiği iktisadi çözümlere uygulamasının yanı sıra kitleler ve seçkinler arası etkileşim konusundaki kuramıyla da tanınır. Pareto’nun seçkinlerin dolaşımı kuramına göre, idealist hedefleri olan bir grup (aslanlar) iktidarı ele alır. Ama grup iktidarı sürekli olarak elinde tutabilmek için muhalefete (tilkiler) esas idealleriyle bağdaştırılmayacak ödünler vermek zorundadır. Bu sefer esnek tilkiler etkilerini artırmaya başlarlar ve sonunda iktidarı ele geçirirler.

---

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, [ulke5398@gmail.com](mailto:ulke5398@gmail.com),  
ORCID: 0000-0002-9813-8379



Pareto'nun seçkinlerin dolaşımına yönelik ilgisi sıklıkla belirtilir ve genellikle sosyolojisinin en ilginç kısmı olarak kabul edilir. Bireylerin oldukça farklı yeteneklerle doğduklarına ve oldukça farklı beceri ve yetenek kazandıklarına inanır. Pareto'ya göre, her toplumda sınıflar olduğu için her toplum heterojendir. Böyle bir heterojenlik zihinsel, ahlaki, fiziksel ve kültürel nedenlerle gerçekleşir, ancak sosyal dengenin ve düzenin korunmasına yardımcı olur.

Pareto insanların, fiziksel, ekonomik ve ahlaki olarak eşit olmadıklarını ileri sürer. Her sınıf ve toplumda bazı insanlar daha yetenekli ve başarılıdır. Bir grup ve sınıfta en yetenekli olanların elitler olduğunu vurgular. Pareto'ya göre seçkin (elit) terimi basitçe, “en güçlü, en enerjik ve kötülük kadar iyiliğe de yeteneği olan anlamında kullanır” (Pareto, 2010: 35). Daha sade bir şekilde ifade edilirse elitler, en iyi olanaklara sahip bir insan sınıfı olarak da açıklanabilir. Pareto'ya göre iktidardaki bir azınlık olan seçkinler için; her işte başarılı ve yetenekli olan ve yüksek mertebelere ulaşan azınlıktan bahseder. Başarılı iş adamları, akademisyenler, profesörler, sanatçılar gibi.

Pareto'ya göre seçkinlerin çalışması ve rolü, her toplumda her zaman işleyen iki tür faktörden etkilenir. Bunlar sabit olan bir tortu, diğeri ise türevdir. “Pareto'ya göre tortular, insan eylemlerinin temel güdüleridir. Türevler ise insan eylemlerinin dışsal ayrıntılarıdır” (Pareto, 2010: 11). Pareto, sosyal eylemlerin ardında yatan altı ana tortudan bahseder. “Bunlar: uyuşma: macera yaratma ve maceraya başlama eğilimi. Korunma: güvenliği oluşturma ve sağlamlaştırma eğilimi. Anamlılık: hissedilenleri çeşitli semboller aracılığıyla açıkça gösterme eğilimi. Sosyalleşme: diğer insanlarla ilişki kurma eğilimi. Bütünlük: kişinin kendisi için oluşturduğu iyi imajı sürdürme eğilimi. Seks: sosyal olayları erotik anlam kalıplarıyla değerlendirme eğilimi” (Pareto, 2010: 12).

Elitler yaşamın ihtiyaçlarını etkili bir şekilde karşılayabilmek için, bazen yenilikçi bazen de var olan düzeni meşrulaştırıcı eylemler gerçekleştirmek zorunda kalırlar. Bu yüzden hem uyuşma hem de korunma tortusunun var olması gereklidir. “Pareto'ya göre, özellikle belirtilmesi gereken önemli husus; konsolidatörlerin mevcut düzeni korumak için fiziksel güç kullanmada daha istekli olmalarıdır” (Pareto, 2010: 14). Pareto, yenilikçiler ve düzen savunucularının arasındaki istikrarsızlığın, yeni üyelerin seçkinler sınıfına katılımıyla önlenebileceğini söyler. Düzen savunucularından oluşan seçkinlerin zeki ve başarılı yenilikçileri aralarına kabul etmeleri önemli bir durumdur. Bu stratejiyi sürdürürken başarısızlığa uğrarlarsa bazı sorunlar ve devrimler ortaya çıkar.

Kitabın birinci bölümü “Bazı Sosyolojik Kurallar” olarak isimlendirilmiştir. Bu bölümde bazı sosyolojik teorilerle olguları karşılaştırır. İnsanların her zaman bir seçkin azınlığın boyunduruğu altında olduğundan bahseder. Fakat bu durumun bu şekilde devam etmediğini ileri sürer. Pareto'ya göre Seçkinlerin tarihi sürekli yükseliş ve düşüşün ve aynı zamanda durmadan devam eden yer değiştirmelerin tarihidir. Biri yükselirken diğerinin alçalması insanlık tarihinde şahit olduğumuz bir durumdur. “Eski seçkinlerin düşüşü, insani ve ahlaki duyguların yükselişi olarak görünür. Yeni seçkinin yükselişi ise aciz ve güçsüzün, nüfuzlu ve kuvvetliye karşı haklı çıkması olarak görünür” (Pareto, 2010: 39). Yeni seçkinlerin öncelikli amacı eskilerin yerine geçmek, gücü artırmak ve çoğunluğun iyiliğini düşündürmektir.

Kitabın ikinci bölümü “Dini Krizlerin Yükselme Dönemi” olarak isimlendirilmiştir. Pareto'nun dini kriz olarak bahsettiği şeyin bir bölümü iktidardaki seçkinlerin bağlı oldukları ve savundukları karşısında toplumda ön plana çıkan dini hassasiyetler, duygular ve fikir akımlarıdır. Bunlar kimi zaman Protestanlık, milliyetçilik ve sosyalizmdir. Aynı şekilde iktidardaki seçkinlerin de bağlı oldukları ve savundukları bir din mevcuttur. Bu dine dair veya din üzerinden yapılan birtakım uygulamalar belki kısıtlamalar da toplum nezdinde yeni bir dini krizin yaşanması üzerinde etkili olacaktır.

Seçkinler iktidarda oldukları süre içinde güç kaybedebilirler. Bu kendi doyumsuzlukları yüzünden ve onların karşısında sözde halkın haklarını arayan yeni seçkinlerin çabalarıyla gerçekleşir. Seçkin iktidardan düşerken güç kullanmaya daha az eğilimli olduğu gibi milli mirası yağmalama konusunda hırsını sürdürür. “Boyun eğmesi gerekli olan yerde boyun eğerek iktidarını sürdüren Roma ve İngiltere buna iyi bir örnektir. Ancak güçsüzleştiği halde imtiyazlarını korumak, belki de arttırmak için çaba sarf eden ve boyun eğmeyen Fransız seçkinleri 1789 devrimine imkân sağlamışlardır” (Pareto, 2010: 61-62).

Dini krizlerin yükselişiyle ortaya çıkan ve iktidara ve güce sahip olan yeni seçkinler güç kullanmaktan çekinmezler. Halkı umutlandıran bir kararlılık ve canlılıkla belirirler. İktidara geçen yeni seçkin de eski seçkin gibi bencil ve sömürü sergiler. Gün geçtikçe yeni seçkin de kendinden önceki düşen seçkinin yerini alacaktır.

Kitabın üçüncü bölümü “Eski Seçkinin Düşüşü” olarak isimlendirilmiştir. “Bir seçkin düşerken eş zamanlı olarak kendini gösteren iki işaretten söz edebiliriz: Düşen seçkin daha yumuşak, sağduyulu ve kendi gücünü kullanmaya daha az eğilimli olur. Diğer yandan açgözlülüğünü ve başkalarının mallarına olan hırsını kaybetmez, mümkün olduğunda

gayrimeşru yollardan zimmete geçirme ve ulusal mirası gasp etme eğilimindedir. Seçkinler düşüşleri esnasında insani duygular ve merhamet sergilerler, fakat bu iyilik bir zayıflık olmamak koşuluyla gerçeğe göre daha aldatıcıdır”( Pareto, 2010: 61).

Kitabın dördüncü bölümü “Yeni Seçkinin Yükselişi” olarak isimlendirilmiştir. Seçkinlerin büyük çoğunluğu burjuvalardan oluşmaktadır. “Yeni seçkinlerin liderlerinin istisnasız burjuva olmaları ve ahlaki anlamda karakterleri çökmüş olan ama zekâları öyle olmayan eski aristokrasi sınıfların ortaya çıkmaları da dikkat çekicidir” (Pareto, 2010: 78). Pratik bir zekâ, yüksek ahlak ve eğitim seçkini diğer insanlardan ayıran özelliklerdir. Yeni seçkinin ortaya çıkışı dini krizle bağlantılı olarak kendini gösterir. “Yükselen seçkin ortak ve ahlaki çıkarları korumak için gazete sahibi olur” (Pareto, 2010: 84). Burjuva basını ahlaki çıkarlardan çok kişisel çıkarlara hizmet etmektedir. Onlar beyefendiler tarafından desteklenirler.

Kitabın beşinci bölümü “Öznel Fenomen” olarak isimlendirilmiştir. Eski seçkinin düşüşünün ve yeni seçkinin yükselişinin tarihi bir döngüsellikten ibarettir. Öznel bakış açısıyla yeni ideolojinin peşinden koşan ve kendini bu davaya adanmış olan halk nesnel olarak yeni bir seçkinler grubunun iktidarına hizmet eder. Öznel fenomen dinsizliğe karşı dini, sömürüye karşı halkın devrimini işaret etse de nesnel fenomen iki seçkin arasındaki çatışmayı ifade eder. Toplumların tarihinde fikirler, ideolojiler ve sistemler değişir, arka planda ise toplumu sömürmekten vazgeçmeyecek olan seçkinler yer değiştirir. Yönetici sınıf, halkı kontrol altında tutmak için eski dini inançları kullanmak ister. Ancak insanlar bu eski inançlardan kurtularak yenilerine başvurur. İnsanlar şu an sadece bilimsel düşünceyle hareket ettiklerine inanırlar.

Pareto elit sınıfı yöneten seçkinler ve yönetmeyen seçkinler olarak iki kategoriye ayırmaktadır. Yöneten elit, hükümette önemli bir rol oynayan bireyi içeren elitler olarak sınıflandırılır. Yönetimsel olmayan bir elit ise, bireylerin geri kalanını içerir. Pareto'nun ana tartışması yöneten seçkinlere odaklanır. Ona göre yöneten seçkinler doğrudan ve dolaylı olarak yönetim ile ilgilidir. Çok önemli bir rol oynarlar ve toplumdaki itibarlı yerin tadını çıkarırlar. Yöneten olmayan seçkinler yönetme ile bağlantılı değildir. Toplumda yönetimi bir şekilde etkileyecekleri bir yer işgal ederler.

Pareto, seçkinlerin iki yönetime başvurarak kitleleri manipüle edebildiklerini ve kontrol edebildiklerini belirtir. Aslanlar ve Tilkiler arasındaki ünlü sava karşılık gelen güç veya dolandırıcılık savını kullanır. Tilkiler, sosyal gruplarda çevresel zorunluluklara esnek bir

şekilde adapte olma eğilimlerini içeren elitlerdir. Sahtekarlığa kadar giden stratejileri kullanırlar. Aslanlar ise, muhafazakâr seçkinlerdir. İnançları ve ideolojileri vardır. Grup sadakati ve sınıf dayanışması gösterirler. Güç kullanarak güç kazanırlar.

Pareto'nun seçkinlere ilişkin düşünceleri ilginç ve kesindir. Ona göre, her toplumun farklı seçkin grupları vardır. Sınıflarının en iyi ya da mükemmel üyeleri olan bu seçkinler her zaman azınlıktadır. Seçkinler her zaman hayati önem taşırlar ve her toplumun gelişimini veya ilerlemesini belirleyen onlardır. Pareto, seçkin denilen güce sahip olanlar ile elit denilen güce sahip olmayanlar arasında bir ayrım yapar. Toplum tarihi, yöneten seçkin ile yönetmeyen seçkin arasındaki ilişkilerin tarihi olarak görür. Seçkinlerin yükselişi ve Düşüşü, seçkin ve seçkin olmayan arasında ve yöneten seçkin ile yönetmeyen seçkin arasındadır.

Sonuç olarak Pareto, tarihi durmadan devam eden yer değiştirmeler ile tasvir eder. Pareto, seçkinlerin insanlık tarihindeki yerini yalnızca seçkinlerin doğasını ve rolünü üstlenerek tanımlar. Seçkinler arasında sürekli yükselme ve düşüş yaşanır. Ona göre insanlar her zaman seçkinler tarafından yönetilmişlerdir. Genel olarak, seçkinlerin yükselişi ve düşüşü iki şekilde gerçekleşir. İlk olarak, bazı seçkin olmayanlar, yeterlilikleriyle, elit seviyesine yükselebilir. İkincisi, devrim yoluyla tüm yönetim sınıfı yönetilenlerin statüsüne indirgenebilir. Pareto sağlıklı sosyal değişim için seçkinlerin dolaşımının gerekli olduğunu söyler. Pareto'ya göre, tüm elitler sonunda düşer ve hiçbir elit sonsuza kadar sürmez. Her elit bir şekilde çürümeye ve devrilmeye mahkûmdur. Eski seçkinler tamamen yaşlanır ve kendilerini savunmayı bırakırlar, ancak rakiplerine yardım ederler. Daha güçlü, enerjik bireyler ya burjuvazinin kendisinden ya da proletaryadan doğar. Yine de onlar da sonunda yükselen yeni seçkinlerin kurbanı olmaktan kurtulamazlar.

Bu kitap Seçkinlerin yükselişini ve düşüşünü detaylandıran dikkat çekici bir eserdir. Batı'da "güç kaymalarını" anlamakla ilgilenenler için okunması gereken bir metindir. İktidardaki azınlığa seçkin adını vererek teorinin oluşturulmasına büyük katkı sağlayan Paretonun kendisidir. Pareto bu fikri kendi sosyolojisinin bir parçası olarak geliştirir. Çoğu seçkinin nasıl kendi kuyularını kazdığını göstermeye çalışmaktadır. Kitap içi dolu ifadeler ve okuyucuya anlamlı mesajlar vererek düşündürmektedir.