

# BİZANS İKONOKLAZMININ NEDENLERİ VE İSLAM ETKİSİ TARTIŞMASI

Bekir Zakir ÇOBAN\*

## ÖZET

Bizans'ta ikonalarla ilgili sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda yaşanan çatışma araştırmacılar için her zaman ilgi çekici fakat aynı zamanda izah etmesi oldukça zor bir mevzu olmuştur. Problemin düğüm noktası ise ikonoklast harekete yol açan temel etkenin ne olduğudur. Bu konuda pek çok farklı görüş ortaya atılmıştır ve İslam etkisi de bu bağlamda sıkça dile getirilen bir husustur. Bu makalenin amacı önce Bizans ikonoklazmının muhtemel nedenlerini ele almak, ardından İslam etkisinin imkanı ve mahiyeti ile ilgili bir değerlendirme yapmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Bizans, İkonalar, İkonoklazm, İslam.

## ABSTRACT

### Origins Of Byzantine Iconoclasm And The Debate On Islamic Influence

For the researchers, the conflict over icons in Byzantium in the eighth and ninth centuries has always been an interesting question but also a difficult one to explain. Crucial point of the issue is what was the essential motive that led to the iconoclastic movement. Many different assumptions have been made, and the influence of Islam also frequently has been mentioned in this context. Thus it is the aim of this article firstly to examine likely causes of Byzantine Iconoclasm and then to make an assessment on the possibility of Islamic influence and its nature.

**Key Words:** Byzantium, Icons, Iconoclasm, Islam.

## Giriş

### 1) Çok Yönlü bir Sorun Olarak İkonoklazm

Bizans'taki ikonoklazm krizi, tarihteki en ilginç çatışma örneklerinden biridir. İkona taraftarları (*ikonodül* ya da *ikonofil*) ile ikona karşıtları (*ikonoklast* veya *ikonomach*) arasındaki bu mücadeleyi sağlıklı bir biçimde değerlendirmenin önünde ise en

\* [Dr.], Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilimdalı. e-posta: [bekir.coban@deu.edu.tr](mailto:bekir.coban@deu.edu.tr)

Bu araştırma esnasında ihtiyaç duyduğum kaynakların temininde yardımlarını esirgemeyen Prof. Alberto Melloni ve Bologna Din Bilimleri Enstitüsü (FSCIRE)'ne, ayrıca İtalya'da yaptığım çalışmalar için destek sağlayan TÜBİTAK'a teşekkür etmeyi bir borç biliyorum.

azından iki temel zorluk bulunmaktadır. Bunlardan ilki konunun çok yönlü ve oldukça karmaşık oluşudur. İstisnalar hariç, konu ile ilgilenen araştırmacıların hepsi ikonoklazmın kompleks bir fenomen olduğu konusunda hemfikirdir.<sup>1</sup> Fakat yine aynı kişiler mutlaka temel bir motiv aramaktan da kendilerini alamamaktadırlar. Vakıanın çok yönlü olduğu hususundaki mutabakat ise burada söz konusu değildir. Zira tam olarak neyin ikonoklazmı doğurduğu üzerine birbirinden çok farklı açıklamalar getirilmektedir. Yorumların çeşitliliğinin bir kargaşaya yol açmaması için örneğin, ikonoklazmı “siyasî nedenler” ve “dinî nedenler”e bağlayanlar şeklinde bir ayırım yapmak mümkündür belki -böyle ayırımlar yapılmıştır da<sup>2</sup>- fakat Bizans din ve siyasetin kolayca ayrılabilirliği bir yer değildir.

İkonoklast hareketin, özünde ne olduğu ile ilgili varsayımlar konunun içinde kaybolmaya yetecek kadar çeşitlidir. Peter Brown ikonoklastların da ikonodüllerin de “kutsal nerede?” sorusuna cevap aradıklarını söylemektedir.<sup>3</sup> Ladner ve Karl Schwarzlose gibi yazarlar ikonoklazmı *sezaro-papizmin* zirvesi olarak görmekte ve buna karşı ikona taraftarlarının tepkisini de Bizans Kilisesi'nin bir bağımsızlık mücadelesi olarak tanımlamaktadırlar.<sup>4</sup> Buna paralel olarak, meselenin kilise-devlet ilişkileri açısından ele alınmasının isabetli olacağını, zira

<sup>1</sup> Bkz. George Florovsky, “Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy”, *Church History*, vol. 19, no. 2 (Jun., 1950), s. 77–79; Edward James Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, AMS Press, New York, 1978, s. 3; Aristides Papadakis, *Iconoclasm: A Study of the Hagiographical Evidence*, Fordham University, New York, 1968, s. 42; A.A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire 324–1453*, University of Wisconsin Press, Madison, 1952, s. 253; Gaetano Passarelli, “Iconoclasmo: storia e teologia”, *Il viaggio dell'icone: dalle origini alle caduta di Bizansio*, Jaca Book, Milano, 2002, s. 21, 22.

<sup>2</sup> Vasiliev, *a.g.e.*, s. 252; Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Thomas Y. Crowell & Co., New York, 1900, vol. VIII., s. 319.

<sup>3</sup> Peter Brown, “A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy”, *The English Historical Review*, vol. 88, no. 346 (Jan. 1973), ss. 1–34. Brown'un bu makalesi o dönemde ikonoklazm ile ilgili tartışmanın yeniden hararetlenmesine neden olmuştur. Brown'a yönelik eleştiriler için bkz. Patrick Henry, “What was the Iconoclastic Controversy about?”, *Church History*, vol. 45, no. 1 (Mar., 1976), ss. 16–31; Ambrosios Giakalis, *Images of the Divine, the Theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council*, Brill, Leiden-Boston, 2005.

<sup>4</sup> Bkz. Patrick Henry, “What was the Iconoclastic Controversy about?”, s. 30.

ikonoklazmın başarıya ulaşamamasının, kilisenin imparatorluk bürokrasisinin basit bir parçası olmaya karşı gösterdiği direnç olarak açıklanabileceğini söyleyenler mevcuttur.<sup>5</sup> Stephen Gero gibilerine göre ise ikonoklazm, dinin ilk ve saf biçimine dönmeye yönelik, fakat başarılı olamamış bir “reform” teşebbüsüdür.<sup>6</sup> Hatta ikonoklazm ile Protestan Reformu arasında bağ kuranlar, Leo’yu Martin Luther’in öncüsü görenler vardır.<sup>7</sup> Benzer bir düşünceye göre ikonoklazm aslında “rasyonel” bir girişimdir ama başarısız olmuştur, zira “akıl çağı” henüz gelmemiştir.<sup>8</sup> Vakıayı siyasal ve toplumsal reform ihtiyacına yönelik bir teşebbüs olarak anlayan ya da ekonomik ilişkiler içerisinde açıklayanlar da vardır. Bunlara, ikonoklazmı dinî ihtilaflar ve tarihî gelişmeler ışığında ele alanları da eklemek mümkündür.<sup>9</sup> Zira bazılarına göre ikonoklazm Suriyeli iki imparator olan III. Leo ile V. Constantine’in seküler reformlarının bir parçası iken; bazılarına göre mücadele imparatorluk içerisindeki Doğulu ve Greko-Romen unsurların çatışmasının bir sonucudur.<sup>10</sup>

İkinci zorluk ikona taraftarları ile karşıtları arasındaki mücadele ile ilgili, daha sonraki dönemlere intikal eden belgeler arasında bir eşitsizliğin söz konusu olmasıdır. İkonoklastların neredeyse tüm belgeleri -754 ve 815’teki iki konsilleri ve konuyla ilgili kaleme aldıkları yazıları dahil- “muzaffer” ikona-tapıcılar tarafından yok edilmiştir. Bildiklerimiz sadece ikonodüllerin onları eleştirmek için verdikleri bilgiler (örneğin II. İznik Konsili’nde bu düşünceye yapılan atıflar) ile sınırlıdır ve bunlar da büyük ihtimalle orijinal formlarında aktarılmamışlardır.<sup>11</sup> Ayrıca, çatışmadan

<sup>5</sup> Papadakis, *Iconoclasm*, s. 40.

<sup>6</sup> Stephen Gero, “Byzantine Iconoclasm and Failure of a Medieval Reformation”, *The Image and The Word: Confrontations in Judaism, Christianity and Islam*, Joseph Gutmann (ed.), Scholar Press, Montana, 1977, ss. 49-62.

<sup>7</sup> Bkz. M.V. Anastos, “Iconoclasm and Imperial Rule, 717-842”, *The Cambridge Medieval History*, J.M. Hussey (ed.), vol. IV, Part I, Cambridge University Press, Cambridge, 1966, s. 61.

<sup>8</sup> E. J. Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, s. 2, 4.

<sup>9</sup> Bkz. Papadakis, *Iconoclasm*, ss. 42-44.

<sup>10</sup> Giakalis, *Images of the Divine*, s. 1.

<sup>11</sup> Bkz. Martin, *a.g.e.*, s. 111; Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, s. 251; Florovsky, *a.g.m.*, s. 79.

ikona taraftarları galip çıktığından ve ikona karşıtlığı tarihe bir “sapkınlık” olarak geçtiğinden, ortodoks geleneğe mensup yazarlar bu konuda çoğunlukla objektif bir bakış açısına sahip değildirler. Örneğin Meyendorf ve Vasiliev gibi meşhur Bizans tarihçileri ikonodül teolojii “ortodoks teoloji” olarak adlandırmakta ve eserlerinde ikonoklast teolojii özet geçerken “ortodoks” teolojii ayrıntılarıyla ele almaktadırlar. Bu isimler için ikonoklazmın sona ermesi de “ortodoksinin restorasyonu”dur.<sup>12</sup>

Bizim burada yapacağımız şey ise konuyla ilgili literatür ışığında, öncelikle ikonoklazmın ortaya çıkışında etkisi muhtemel faktörleri sırayla ele almak; akabinde bu tür tartışmalarda neredeyse artık bir “klişe” haline gelmiş olan “İslam etkisi” iddialarını değerlendirmektir. Amacımız ikonoklazm sürecinin birbirinden farklı birçok bileşenin bulunduğunu, dolayısıyla tek bir nedene indirgenemeyeceğini, bunlar göz önüne alındığında ise İslam etkisinden söz etmenin ne ölçüde zor olduğunu göstermektir. Bunu yaparken de elbette belli sınırlar içerisinde hareket etme zorunluluğumuz vardır. Bu çalışma bütün yönleri ile ikonoklazmı değerlendirme iddiasında değildir, sadece onun ortaya çıkışına etki eden faktörler üzerine bir tartışmadır. İkonoklazmın Batı’daki yansımaları vb. gibi pek çok husus burada ele alınmamıştır. Bununla birlikte, önce ikonoklazm sürecini ve konuyla ilgili teolojik tartışmaları çok kısa olarak hatırlamak herhalde faydalı olacaktır.

## 2) İkonoklazm Süreci ve Teolojik Tartışmalar

Sonradan “Bizans” olarak adlandırılan Doğu Roma İmparatorluğunda VIII. ve IX. yüzyıllarda ortaya çıkan ikona karşıtlığı sivil değil, bizzat imparatorlarca ikame edilmiş bir süreçtir. İlk sinyallerini Ermeni kökenli Philippikos Barnades (711–713) zamanında veren ikona karşıtı hareket, resmen III. Leo (717–741)’nin 726 yılında ikonalara tazim göstermeyi yasaklaması ile başlar. Leo’nun oğlu V. Constantine (741–775) de ikonoklast anlayışı devam ettirir; hatta 754 yılında *Hiereia*’da topladığı bir konsille bu görüşü teyid etmeye çalışır. Şamlı Yuhanna gibi iko-

<sup>12</sup> John Meyendorf, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York, 1974, s. 44; Vasiliev, *a.g.e.*, s. 283.

na yanlısı teologlar bu konsilde aforoz edilirler.<sup>13</sup> IV. Leo (775–780) zamanında zaten etkisini oldukça yitirmiş olan ikona karşıtı politikaya, onun ölümü üzerine çocuk yaşta tahta geçen VI. Constantine’in naipliğini üstlenen İmparatoriçe Irene’nin gayretleri sonucunda, II. İznik Konsili (787) ile son verilir.<sup>14</sup> Fakat bu geçici bir durumdur. Zira Ermeni Leo (V. Leo, 813–820)’nun imparatorluk tacını ele geçirmesiyle ikinci bir ikonoklast dönem başlar. V. Constantine’in siyasetini kendine örnek alan Leo ve çevresindekiler ikona yanlısı Patrik Nicephorus’u istifaya zorlar ve onun yerine Theodotus’u getirirler. 815 yılında *Ayasofya*’da ikinci bir “ikonoklastik konsil” toplanır.<sup>15</sup> Önceki oranla daha sınırlı kalan bu ikinci ikonoklast devre ise yine bir kadın tarafından, İmparatoriçe Theodora’nın ikonoklast patrik Grammaticus’u azledip yerine Methodius’u getirmesi ile 842 yılında son bulur.<sup>16</sup>

Daha öncesinde de benzer tartışmalar bulunmakla birlikte, ikonoklazm süreci ikonalarla ilgili hararetli teolojik tartışmaların da yaşanmasına neden olmuştur. Fakat, az önce de belirttiğimiz

---

<sup>13</sup> *Hieria* konsili ile ilgili bkz. Erin Michael Doom, *Partiarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons*, Wichita State University, Kansas, 2005, s. 117 vd; Passarelli, “Iconoclasm: storia e teologia”, s. 27; Mehmet Aydın, “Bizans Kilisesinde İkonoklast (Tasvir Kırıcı) Hareketin Kökenleri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XIII, 2002/Bahar, s. 8, 9; Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, s. 260.

<sup>14</sup> Adı geçen konsil ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Giakalis, *Images of the Divine*, ss. 130-138; Doom, *a.g.e.*, s. 130 vd. Konsil kararları için bkz. *Decrees of the Ecumenical Councils*, Norman P. Tanner (ed.), Sheed & Ward and Georgetown University Press, Washington, 1990, vol. I, ss. 137–156.

<sup>15</sup> Ayasofya konsili ile ilgili bkz. Paul J. Alexander, “The Iconoclastic Council of St. Sophia and Its Definition”, *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 7, Harvard University Press, Cambridge, 1953, ss. 35–66. Patrik Nikephoros ile ilgili bkz. Carl Joseph Lardiero, *The Critical Patriarchate of Nikephoros of Constantinople (806-815): Religious and Secular Controversies*, Catholic University of America, Washington, 1993.

<sup>16</sup> İkonoklazm süreci ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*; Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, ss. 251–265, 283–290; Anastos, “Iconoclasm and Imperial Rule, 717–842”, ss. 61–104; George Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret İşıltan, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1981, ss. 142–166; Paul Lemerle, *Bizans Tarihi*, çev. Galip Üstün, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 85–91; Auguste Bailly, *Bizans Tarihi*, çev. Haluk Şaman, Tercüman 1001 Temel Eser, C. I, ss. 157–198; Mehmet Çelik, *Bizans İmparatorluğu’nda Din-Devlet İlişkileri*, İzmir, 1999, ss. 75–130.

gibi, bu teolojik tartışmalarla ilgili eldeki malzemeler maalesef sadece ortodoks cenahtan gelmektedir. Bununla birlikte, aslında Germanius'un ve diğerlerinin ikonalara saygının meşruluğu ile ilgili yazdıkları, "karşı tarafta ciddi bir saldırı olduğunun kanıtı"dır.<sup>17</sup> Anlaşıldığı kadarıyla, V. Constantine'e kadar derli toplu bir ikonoklastik teoloji mevcut değildir. Constantine bu konuda bir çalışma yaptırmıştır ve zaten *Hiera Konsili* (754) de bunun bir parçasıdır. Üstelik imparator önceki konsillere ve Hıristiyan geleneğine de atıflar yaparak ikonoklazmın "yeni" bir teoloji olmadığını savunmuştur.<sup>18</sup> İkonoklastlar tüm dinî objelere karşı değildirler. Ama temel iddiaları ikona kültünün en basit şekliyle "putperestlik" olduğudur. İkonoklastlara göre sadece üç obje kutsaldır: İsa'nın sözlerinden ve rahiplerin kutsamasından dolayı *evharistiya* ayinindeki ekmek ve şarap; kilise binaları –ki bunları da piskoposlar kutsamaktadır- ve haç. Bunlar dışında hiçbir nesne, dolayısıyla ikonalar da kutsal değildir, zira bunlar kutlanmış değildir. Daha doğrusu "yukarıdan" (Tanrısal olarak) değil de "aşağıdan" (insanlarca) kutsal hale getirilmiştir, bu ise bir pagan adettir.<sup>19</sup>

Buna karşılık Şamlı Yuhanna, Theodor Studit ve Germanius gibi ikonodüller farklı biçimlerde ikonaların meşruluğunu savunmaya çalışmışlardır.<sup>20</sup> "Sembol" kavramı ikonofiller tarafından kullanılan önemli argümanlardan biri olmuştur. Fakat oldukça zayıftır. Çünkü hem –daha sonra ifade edileceği üzere- bunlar sadece "sembol" olarak algılanmamaktadır, hem de Hıristiyanlarla putperestler arasında daha önce geçen polemikleri hatırlatmaktadır. Yani ikonoklazmıla putperestlik ilişkisini inkardan ziyade tasdik edici bir yaklaşımdır. Çünkü dinî tasvirler

<sup>17</sup> Doom, *a.g.e.*, s. 12.

<sup>18</sup> İkonalarla ilgili teolojik tartışmalar için bkz. Meyendorf, *Byzantine Theology*, ss. 44–50; Leslie Barnard, "The Theology of Images", *Iconoclasm: Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies March 1975*, A. Bryer-J. Herrin (eds.), Center for Byzantine Studies, Birmingham, 1977, ss. 7–13.

<sup>19</sup> Bkz. Peter Brown, "A Dark-Age Crisis", s. 5, 6; Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, ss. 110–114.

<sup>20</sup> Şamlı Yuhanna ve diğer ikona taraftarı bazı yazarların görüşleri ile alakalı bkz. Gerhart B. Ladner, "The Concept of Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy", *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 7, Harvard University Press, Cambridge, 1953, ss. 1–34.

Greko-Romen putperestliğinde de önemli bir role sahiptir ve kendilerinin bu adetlerine hücum eden Hıristiyanlara karşı geçmişte putperestler de “sembol” kavramını kullanmışlardır. Onlara göre de taptıkları esasında sadece taş, tahta vs. değildir.<sup>21</sup> Diğer savunma şekli ise biraz daha farklıdır. Şamlı Yuhanna'nın ismi bu konuda daha sık geçse de, asıl ikonofil teoloji özü itibariyle Patrik Germanius'un görüşlerine dayanmaktadır. Buna göre tasvir ya sağ Eski Ahit zamanı içindir, İsa'nın gelişiyle zaten putperestlik bitmiştir. Eski Ahit'te Tanrı bilinemez idi, ama İsa ile zaten Tanrı kendini ifşa etmiştir. Dolayısıyla hıristiyanlar artık Tanrı'yı bilmektedir ve ne şekilde olursa olsun, hangi biçimde ibadet etmek isterlerse istesinler, onların putperest olmaları mümkün değildir.<sup>22</sup>

## I- BİZANS İKONOKLAZMINI ETKİLEYEN FAKTÖRLER

### 1) İkona Karşıtlığının Hıristiyanlık İçerisindeki Kökleri

İlk hıristiyanların dinî semboller kullanmadıkları bilinmektedir. Hıristiyanlığın Yahudilikten doğmuş bir din olduğu ve uzun zaman putperestlikle mücadele ettiği göz önüne alındığında bu gayet normaldir. Fakat Roma'nın putperest geçmişi Hıristiyanların peşini bırakmamıştır. Diz çökerek çeşitli imajlar karşısında saygı gösterme, mum ve tütsü yakma gibi putperest uygulamalar sonradan Hıristiyanlarca da benimsenen yaygın adetler haline gelmiştir.<sup>23</sup> Doğu Roma için bu durum çok daha fazla geçerlidir. Zira Ostrogorsky'nin belirttiği üzere, “Hıristiyan Bizans ne putperest sanattan ne de putperest hikmetinden nefret eder... Grek kültürü, bütün devreleri için onların fikir hayatlarının temeli ola-

<sup>21</sup> P. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople*, s. 23 vd.

<sup>22</sup> Bkz. Martin, *a.g.e.*, ss. 110–114. Patrik Germanius'la ilgili ayrıca bkz. Doom, *a.g.e.*, s. 79 vd. Patrik Germanius ve Şamlı Yuhanna'nın ikonaları savunması ile alakalı bkz. Leslie Barnard, *a.g.m.*, ss. 10–12. Germanius'un bu yorumu aslında tipik bir Pavlusçu bakış açısıdır. Zira Pavlus'un da temel iddialarından biri Yahudi Kanunu'nun İsa'nın gelişi ile artık “nesh” edildiği, hükümünün kalmadığı biçimindedir. Bkz. *Galatyalılara*, 3: 19, 24-25; *Efeslilere*, 2: 14-20.

<sup>23</sup> Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, VIII, 311; Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 447, 456–459. Paganizmden Hıristiyanlığa geçiş süreci ile alakalı ayrıca bkz. L.B. Moss, “The Reformation of the East Roman Empire, 330-717”, *The Cambridge Medieval History*, vol. IV, I, s. 43.



rak kalmıştır.”<sup>24</sup> Dolayısıyla “Bizans Hıristiyanlığı belli ölçüde Greko-Romen kültürünün bir devamıdır.”<sup>25</sup>

İlk tasvirlerin ortaya çıkış zamanı ve yeri ile ilgili farklı iddialar varsa da<sup>26</sup> Bizans'ın merkezi olan İstanbul'da yaygınlaşmalarında bu şehrin görkemli yaşantısının etkisi olduğu söylenmektedir.<sup>27</sup> Mantıksal olarak kamusal mekanlarda ikonaların kullanılmasının ancak IV. yüzyıl başından, yani Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğunda meşruiyet kazanmasından sonra yaygınlaşabilmiş olması gerekir. Dolayısıyla bazılarınınca tarihi II. yüzyıla kadar geri götürülmekte ise de, genel kanaate göre, bunların yaygın olarak kullanılması ve Bizans'ta günlük dini hayatın önemli bir parçası haline gelmesi ancak VI. yüzyıl itibariyledir.<sup>28</sup>

İkonalar yalnızca sanatsal objeler değildir. Chadwick Oman'ın ifadesiyle, Bizans'ta tasvir saygısı zamanla tam bir “fetişizm” halini almıştır.<sup>29</sup> İkonodüller bunların sembolize ettiği anlama dikkat çekmekte iseler de, onlara inananların gözünde ikonalar sadece basit birer sembolden ibaret değildir. Zira “gerçek bir ikon sembolden öte bir şeyi temsil etmektedir.”<sup>30</sup> Bunun ya-

<sup>24</sup> Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 29, 30.

<sup>25</sup> Leslie Barnard, “The Theology of Images”, s. 7.

<sup>26</sup> İkonaların ortaya çıkışı ve ilk ikonalar hakkında bkz. Tania Velmans, “Le prime icone”, *Il viaggio dell'icone: dalle origini alle caduta di Bizansio*, ss. 9–20.

<sup>27</sup> Edward Gibbon, *a.g.e.*, VIII, 310.

<sup>28</sup> Doom, *Partiarch, Monk and Empress*, s. 168; Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, s. 20; Gibbon, *a.g.e.*, VIII, 312. Dini tasvirlerin Hıristiyan ibadetindeki yeri ve anlamı konusunda bkz. Giakalis, *Images of the Divine*, ss. 114–129. Bizans ikonografisi hakkında genel bilgi için bkz. E. Bakalova, S. Petković, “Iconografia Bizantina”, *Il viaggio dell'icone*, ss. 151–208.

<sup>29</sup> C.W.C. Oman, *The Byzantine Empire*, G.P. Putnam's Sons, London & New York, 1892, s. 190. İkonoklazm döneminde diğer azizler yanında özellikle Meryem tasvirlerine hücum edilmesinin muhtemel nedeni de monofizistlerin tipik özelliği olan Meryem saygısı karşıtlığı yanında, *Mariolatry* denilen aşırı bir Meryem kültürünün ortaya çıkmasıdır. Bkz. *a.g.e.*, s. 192.

<sup>30</sup> Florovsky, “Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy”, s. 92, 93. İkonaların bir güç simgesi olarak yorumlanması ve siyasi işlevleri ile ilgili bkz. Averil Cameron, “Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium”, *Past and Present*, no. 84, Aug. 1979, ss. 3–35; Costas Doizinas, “The Legality of the Image”, *The Modern Law Review*, vol. 63, no. 6 (Nov., 2000), ss. 813–830.



nında ikonalarla ilgili sayısız batıl inanç ortaya çıkmıştır. Öyle ki, bazı tasvirlerin bizzat gökten geldiğine, bazılarının ilahî bir emirle veya görünmeyen bir el tarafından yapılmış olduğuna inanılmaktadır. Efsanelerden birine göre Urfa Kralı Abgar'a bizzat İsa tarafından bir tasvir gönderilmiştir. Dahası sadece sıradan halk değil, bizzat Patrik Germanius gibi üst düzey din adamları dahi tasvirlerin gerçekleştirdiği türlü mucizelere inanmaktadır. Bunlar arasında müslümanlarla ilgili olanları dahi vardır. Örneğin *saracenin* biri, bir tasvirin gözünü oymuş, anında kendi gözü de yerinden fırlamıştır.<sup>31</sup> Bu nedenle ikona kültürünün Bizans'ta bu denli sert bir muhalefete uğramasının muhtemel nedenlerinden biri de, söz konusu devrede bu kültürün abartılması ve pek çok batıl inançla mezcedilmiş bir hale gelmesidir diye düşünülebilir.

Fakat ikona karşıtlığı aslında tarihi çok eskilere dayanan bir düşüncedir. Dolayısıyla ikona kültürünün yaygınlaşmasından sonra tüm Hıristiyanların bu konuda aynı fikirde olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira eskiden beri ikonalar Hıristiyanlık içerisinde -diğer teolojik ayrılıklar kadar önemli ve ön planda değilse de- bir sorundur. İkonalar neredeyse tüm kiliseleri ve Hıristiyan evlerini istila ettikten sonra bile buna karşı çıkan piskoposlar ve teologlar her zaman var olmuştur.<sup>32</sup> Dahası, III., IV. ve V. yüzyıllarda yaşamış olan İskenderiyeli Clement, Tertullian, Kayserili Eusebius, Salamisli Epiphanius ve Augustine gibi klasik Hıristiyan yazarlarına bakılırsa, ikonalarla ilgili bu sorun IV. yüzyıldan da geri gitmektedir. Bu sayılan kilise babalarının çoğunluğuna göre (ki bunların sadece tasvirlerle değil sanata ve sanatçılara bakışları tümüyle olumsuzdur) Hıristiyanlığın suni İsa tasvirlerine ihtiyacı olmadığı gibi, bunlar Eski Kanun'da yasaklanmış şeylerdir.<sup>33</sup> Kayserili Eusebius tasvir saygısını bir *Gentile*

<sup>31</sup> Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, ss. 21–32. Burada ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki ikonalarla ilgili bu tür inanç ve uygulamalar geçmişte kalmış şeyler değildir. Bugün de Ortodokslar ve Katolikler arasında benzer inanışlar varlığını hala muhafaza etmektedir.

<sup>32</sup> Bkz. P. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople*, s. 215.

<sup>33</sup> Bkz. Florovsky, *a.g.m.*, s. 84 vd.; Martin, *a.g.e.*, s. 18; G.E. von Grunebaum, "Byzantine Iconoclasm and the Influence of the Islamic Environment", *History of Religions*, vol. 2 no.1 (Summer 1962), s. 5, 6. İkonoklazmdan önce ikonalar konusundaki fikir ayrılığı hakkında ayrıca bkz. P. Alexander, *a.g.e.*, ss. 1–22; Leslie Barnard, "The Theology of Images", s. 9,10; M. Aydın, *a.g.m.*, s. 6; Doom, *a.g.e.*, s. 21.

(putperest) alışkanlığı olarak tanımlar, Kıbrıslı Epifanius bunları “kiliseyi kirleten şeyler” olarak görür.<sup>34</sup> Henüz 305 yılı civarında *Elvira* (İspanya)’da toplanan bir konsilde, Kiliselerde tasvir kullanılmasını yasaklayan bir karar alındığı düşünülürse, ikona karşıtı düşüncenin köklerinin ne kadar gerilere gittiği daha iyi anlaşılabilir.<sup>35</sup> İkona karşıtlığı sadece fikrî düzeyde de kalmamıştır, fiili olarak ikonaların tahrip edildiği zamanlar olmuştur. Mesela VI. yüzyılda Urfa ve Antakya’da tasvirler bu türden bir hücum söz konusudur. Yine VII. yüzyılda tasvirler saldırıp tahrip etmenin örnekleri vardır. Bunlar sadece Doğu’da meydana gelen olaylar da değildir. Marsilya piskoposu VI. yüzyıl sonunda tasvirler tapınmayı yasaklamış ve kiliselerdeki tasvirlerin indirilip tahrip edilmesini emretmiştir.<sup>36</sup>

## 2) Yahudilik

“İkonoklazm tartışmalarında Yahudi ve İslam etkisinden söz etmek bir klişe haline gelmiştir” der, Josep Gutmann.<sup>37</sup> Gerçekten de İslamiyet ve Yahudilik bazılarında ikonoklazmı etkileyen “ideal bir çift” ya da ikonoklazmın nedeni olabilecek en kuvvetli iki aday olarak görünmektedir.<sup>38</sup>

Yahudiliğin ikonoklazm ile alakası ile ilgili yazılanlara bakıldığında meseleye iki açıdan yaklaşıldığı görülür. Birincisi III. Leo’nun Yahudilikle kişisel ilişkisidir. Onun yahudiler arasında büyümüş olduğunu ve ikona karşıtlığında bunun etkisi olabileceğini söyleyenler vardır.<sup>39</sup> Bunun dışında imparatoru bizzat ikonoklast bir harekete ikna eden bir yahudiden de bahsedilmek-

<sup>34</sup> Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, s. 254, 255.

<sup>35</sup> Bkz. Martin, *a.g.e.*, s. 19; Doom, *a.g.e.*, s. 46; M. Aydın, *a.g.m.*, s. 6; Vasiliev, *a.g.e.*, s. 254. Bununla beraber Hristiyan genel konsillerinde 7. ekümenik konsile, yani II. İznik Konsili’ne kadar ikonalarla ilgili lehte veya aleyhte bir karar bulunmamaktadır. Sadece, yine ekümenik konsiller arasında sayılmayan Trullo Konsili (692)’nin 82. kanonu tasvirlerde İsa’nın kuzu şeklinde değil de insan olarak tasvir edilmesini öngörmektedir. Adı geçen konsil ve ilgili kararı ile alakalı tartışmalar için bkz. Doom, *a.g.e.*, s. 78, 79; M. Aydın, *a.g.m.*, s. 6, 7.

<sup>36</sup> Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, s. 255.

<sup>37</sup> Joseph Gutmann, *a.g.e.*, s. 3.

<sup>38</sup> İslam ve Yahudi etkisi iddiaları hakkında malumat için bkz. Casim Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 163–176; Ostrogorsky, *a.g.e.*, s. 149, 150; Mehmet Aydın, *a.g.m.*, ss. 5–14.

<sup>39</sup> M. Aydın, *a.g.m.*, s. 13.

tedir. Buna göre yahudi dönmesi bir kahin önce Emevi Halifesi II. Yezid (M. 720-724)'i sonra da III. Leo'yu ikonoklast bir ferman yayınlamaya ikna etmiştir.<sup>40</sup> Yetiştığı çevre itibariyle bir Yahudi etkisinden belki bahsedilebilir. Fakat “yahudi kahin” efsanesi daha çok İslam dünyasında Abdullah ibni Sebe ile ilgili rivayetlere benzemektedir. Son derece kompleks bir olayı muhayyel bir kişiye bağlamak “bir suçlu bulmak” açısından iyi bir fikir olabilirse de sosyal bilim mantığı açısından doğru bir bakış açısı değildir.

Yahudi etkisi ile ilgili diğer yaklaşım daha tutarlıdır. Çünkü Hıristiyanlığın zeminini teşkil eden din olması hasebiyle bir Yahudi etkisinden söz etmek daha makul bir gerekçedir. Hıristiyanlık, Yahudilik içerisinden çıkmış bir inançtır. Pavlus'un yorumları ve tarih içerisinde maruz kaldığı Helen kültürünün etkisi ile başlangıçtan itibaren giderek Yahudilikten uzaklaşmışsa da, Yahudi temelini hiçbir zaman tamamen bir kenara bırakmamıştır. Çünkü İsa'nın “Mesih”liği bu temel üzerine oturmaktadır. Dolayısıyla Hıristiyanlar, hayatlarını Yahudi Kanunu'na göre düzenlememekle birlikte, “Eski Ahit” adını verdikleri yahudi kutsal metinlerine hala saygı göstermekte ve onu vahiy ürünü bir kitap kabul etmektedirler. Yahudi inancı ise her tür putperest geleneğe ve onu çağrıştıracak uygulamalara şiddetle karşıdır. Bunun yanında, hıristiyanların eskiden beri önemsedikleri “On Emir”den biri de putperestliğe açıkça karşı olmakla ilgilidir.

İlk hıristiyanlarla yahudiler arasında dinî sembollerle ilgili bir tartışma söz konusu değildir. Çünkü zaten dinî sanata ve putperestliği çağrıştıracak uygulamalara karşı bir düşmanlık sinagoglardan ilk kiliselere de tevarüs etmiştir.<sup>41</sup> Yani ilk hıristiyanlar Yahudilikteki tasvir karşıtlığını doğrudan ve “literal” olarak anlamışlar, fakat daha sonra Helenizm etkisi ile manevi yorumlar ortaya çıkmış ve bu, tasvirleri meşrulaştırmak için bir araç olarak kullanılmıştır.<sup>42</sup> Dolayısıyla ikonalar da hıristiyanlarla yahudiler arasında bir tartışma konusu haline gelmiştir. Bu tartışmaların kökeni ikonoklazm öncesine dayanmaktadır ve ikona taraftarı hıristiyanlar yahudilerin ciddi ithamlarına hedef olmuş-

<sup>40</sup> Papadakis, *Iconoclasm*, s. 57.

<sup>41</sup> P. Alexander, *a.g.e.*, s. 214.

<sup>42</sup> Meyendorf, *Byzantine Theology*, s. 43, 44.

lardır. Yahudilere karşı yazılmış hıristiyan polemiklerinden bu açıkça anlaşılmaktadır.<sup>43</sup>

Meselenin Hıristiyanlığın Yahudi kökeni ile ilgili daha önemli bir tarafı daha vardır ki, bu da Bizans'ta arada bir depreşen “gerçek İsrailoğulluğuna dönme” girişimleridir. İkonoklazm döneminde de imparatorlarda böyle bir düşünce olduğuna dair kuvvetli işaretler mevcuttur. III. Leo yayınladığı *Ecloga*'sının girişinde Justinian sonrası kanunların, Musa'nın kanunlarının tam olarak uygulanmasından başka bir şey olmadığını söylemektedir.<sup>44</sup> Yine o dönemde kaleme alınmış bazı metinlerde Yunanlı yazarlar V. Constantine devrinde “iyice yahudileştiklerinden” yakınmaktadır.<sup>45</sup> Hatta Joseph Gutmann'a göre III. Leo ve daha sonra XVI. yüzyıl İngiltere'sinde VI. Edward, kendilerini Musa veya Yeşu'nun rolünde, yani Tanrı tarafından putperestlikle savaşmak üzere görevlendirilmiş kişiler olarak görmüşlerdir.<sup>46</sup>

### 3) Doğu-Batı Farklılığı

Roma İmparatorluğu içerisinde eskiden beri bir Doğu-Batı farklılığı vardır. İmparatorluğun doğusu Yunanlı batısı Latindir.<sup>47</sup> Sadece Doğu İmparatorluğu kaldığında da bu farklılık değişik bir biçimde devam etmiştir. Dolayısıyla bir yönüyle ikonoklazm hareketi Bizans içerisindeki Doğulu ve Batılı unsurların bir çatışmasıdır denebilir. Zira, Dawson'un deyimi ile, bu çatışmanın bir yanında imparator, ordu ve Doğu eyaletleri, diğer tarafında ise Papalık, manastırlar ve Batı yer almıştır.<sup>48</sup> Bizans içerisindeki söz konusu bu Doğu-Batı farklılığı II. Justinian (685-695; 705-

<sup>43</sup> Bkz. Florovsky, *a.g.m.*, s. 82; Sydney H. Griffith, “Theodore Abu Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 105, no. 1, Jan.-Mar. 1985, ss. 59-62; P. Alexander, *a.g.e.*, s. 32-34; L. Barnard, “The Theology of Images”, s. 8, 9.

<sup>44</sup> Peter Brown, “A Dark-Age Crisis”, s. 24. *Ecloga* ile ilgili ayrıca bkz. Michael Doom, *a.g.e.*, s. 20.

<sup>45</sup> Bkz. Papadakis, *Iconoclasm*, s. 62.

<sup>46</sup> Joseph Gutmann (ed.), *The Image and The Word: Confrontations in Judaism, Christianity and Islam*, Scholar Press, Montana, 1977, s. 1. Gutmann'ın görüşlerinin ayrıntısı için bkz. Joseph Gutmann, “Deuteronomy: Religious Reformation or Iconoclastic Revolution”, *The Image and The Word*, ss. 5-25.

<sup>47</sup> Bkz. Henri Pirenne, *Hız Muhammed ve Charlemagne*, çev. M.A. Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 2006, s. 15.

<sup>48</sup> Christopher Dawson, *Batının Oluşumu*, çev. Dinç Tayanç, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1997, ss. 172-175; Pirenne, *a.g.e.*, s. 15.

711)'dan itibaren daha önemli hale gelmiştir. Zira Justinian dönemi ve sonrasında imparatorlukta Doğulu unsurları gittikçe daha ağır basmaya başlamıştır. III. Leo ve halefleri ise Bizans'ı ne-redeyse Helenistik kökeninden ayırıp Doğulu bir devlet haline getirmişlerdir. Böylece imparatorluğun merkezi askerî ve siyasî olarak Ege'den, Anadolu'ya ve buraya komşu olan Doğu sınırlarına kaymıştır.<sup>49</sup> Kaldı ki ikonoklast imparatorların tamamı Doğu kökenlidir. Harekete son veren iki kadın -Irene ve Theodora- ise "Batılı"dır.<sup>50</sup>

Meyendorf, ikonoklazm krizinin nedenlerini sayarken birinci sırada dinî kültür problemini gösterir. Dikkat çektiği husus Grekçe konuşanlarla, Doğudaki Ermeniler ve Suriyeliler gibi bu kültüre yabancı olanlar arasındaki farklılıklardır. Zira Yunan kökenliler putperest zamanlarından tasvirlerle alışıktilar.<sup>51</sup> Fakat İstanbul ve diğer merkezî yerlerdeki gösterişli merasimlerin aksine, Doğudaki gnostik eğilimli Hıristiyan gruplar, Aryuşçular ve Ermeniler her zaman daha sade bir dinî hayat tarzını benimseyip tasvirlerle ve diğer süslere hoş bakmamışlardır.<sup>52</sup> Bunun yanında Nasturiler ve Pavlikanlar gibi bazı Doğulu Hıristiyanlar eskiden beri koyu ikona karşıtlarıdır. Özellikle Ermeniler arasında yayılmış olan Pavlikanizm ile ikonoklastlar arasında azımsanamayacak benzerlikler söz konusudur. Pavlikanlar da ikona ve Meryem saygısına şiddetle karşı çıkmakta ve keşişlere kötü gözle bakmaktadırlar. Bunun yanında pavlikan liderlerle ikonoklast imparatorlar arasında çeşitli ilişkiler vuku bulmuştur. Örneğin Pavlikanların önemli liderlerinden Gegnaesisus bizzat İmparator III. Leo tarafından 717'de İstanbul'a davet edilip kendisiyle müzakerelerde bulunulmuştur. V. Constantine'nin ise Pavlikanlar lehine yaptığı işler vardır. Mesela Malatya ve Erzurum'dan Trakya'ya Ermeniler ve Suriyelileri getirmiştir ki, o dönem yazarları "bundan sonra Pavlikanlar çoğaldı" yorumunu yapmışlardır.

<sup>49</sup> Brown, *a.g.m.*, s. 2; Martin, *a.g.e.*, s. 6.

<sup>50</sup> Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, s. 254.

<sup>51</sup> Meyendorf, *Byzantine Theology*, s. 42,43.

<sup>52</sup> Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, s. 318.

Hepsinden önemlisi, bazı kroniklerde ikonoklastlarla Pavlikanlar özdeşleştirilmektedir.<sup>53</sup>

Meseleye daha geniş bir perspektiften bakıldığında ise Doğu-Batı farklılaşmasının en önemli nedeni (veya sonucu) olan inanç farklılıklarının, aslında uzun dönem önemli krizlere ve ayrılıklara neden olan *monofizitizm*'e dayandığı görülür. Meyendorf, “ikonoklazm krizi V., VI. ve VII. yüzyıllarda doğu Hıristiyanlığını bölen kristolojik tartışmalarla yakından alakalıdır” der.<sup>54</sup> Kastettiği monofizitizm olmalıdır. Çünkü Doğu ile Batı arasında önemli bir farklılaşmaya neden olan en önemli iki dinî ayrılık Aryusçuluk ve Monofizitizmdir. Aryusçuluk tüm Roma dünyasını ikiye bölmüştür. Bununla birlikte monofizitizm daha “Bizanslı” bir sorundur.<sup>55</sup> Ve pek çok yazar ikonoklazm sürecinde güçlü bir *monofizist* etki görür. Zira o zamanlar Grekçe konuşmayan Doğu'daki hıristiyanların neredeyse tamamı monofizisttir.<sup>56</sup>

Monofizitizm, ikonoklazm döneminin çok öncesinden itibaren imparatorluğun dinî bütünlüğünü tehdit eden kronik bir problem olmuştur. Bunun üstesinden gelmek için pek çok girişimde bulunulmuş, fakat başarılı olunamamıştır. Monofizitizm özü itibarıyla, Roma ve İstanbul kiliselerinin, İsa'da hem ilahî hem beşerî iki tabiat var olduğu (*diyofizitizm*) inancına karşı, İsa'da tek bir ilahî tabiat bulunduğu iddiasına dayanır. Bu sorundan dolayı 451 yılında toplanan Kadıköy Konsili'nden “İsa'da, karşıma, değişme ve bölünme olmaksızın, hem beşerî hem ilahî iki tabiat var-

<sup>53</sup> Bkz. Martin, *a.g.e.*, ss. 275–278. İkonoklastlar üzerinde Pavlikanların etkisi olabileceğine dair ayrıca bkz. Vasiliev, *a.g.e.*, s. 256. Pavlikanlar-ikonoklazm arasındaki ilişkinin tartışıldığı müstakil bir çalışma olarak bkz. Leslie Barnard, “The Paulicians and Iconoclasm”, *Iconoclasm*, ss. 75–82. Pavlikanizm ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Leon Arpee, “Armenian Paulicianism and the Key of Truth”, *The American Journal Of Theology*, vol. 10, no. 2 (Apr. 1906), ss. 267–285.

<sup>54</sup> Meyendorf, *Byzantine Theology*, s. 42.

<sup>55</sup> Gréoire, “The Byzantine Church”, s. 90, 95. Bizanslı etkileyen sorunlar olarak Aryusçuluk ve Monofizitizm hakkında bkz. L.B. Moss, “The Reformation of the East Roman Empire, 330-717”, s. 21, 22.

<sup>56</sup> Monofizitizm etkisi ile ilgili bkz. Sebastian Brock, “Iconoclasm and Monophysites”, *Iconoclasm*, ss. 53–58; Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, s. 126, 127; Grunebaum, “Byzantine Iconoclasm and the Influence of the Islamic Environment”, s. 5; Meyendorf, *a.g.e.*, s. 42; Brown, *a.g.m.*, s. 2; Doom, *a.g.e.*, s. 25; Giakalis, *Images of the Divine*, s. 2; Gréoire, *a.g.m.*, ss. 94–105.

*dur*<sup>57</sup> kararı çıkmış, ama bu karar monofizitizmin hakim olduğu Doğu Kiliselerinin inancını değiştirmemiş, aksine ihtilafı daha da şiddetlendirmiştir. İmparator Zeno (474–491) bu ayrılığa son vermek ve belki de orta bir yol bulmak amacıyla İstanbul Patriği Acacius'un da yardımı ile 482'de Kadıköy Konsili kararlarını nisbeten yumuşatan ve *Henotikon* adı verilen bir birleşme deklarasyonu yayınlar. Justinian (527–565) monofizistlerle Kadıköy Konsili kararlarını benimseyenleri uzlaştırma amacıyla, monofizist teolojinin azılı düşmanları olan, Antakya ekolünden üç yazarın eserlerinin (*Three Chapters*) II. İstanbul Konsili'nde (553) resmen mahkum edilmesini sağlar. Daha sonra Heraclius (610–641) söz konusu teolojik ayrılığa bir nihayet vermek için İstanbul Patriği Sergius'un da yardımıyla, monofizitizmi biraz daha yumuşatacak yeni bir formül olan *monoenergizm* (İsa'da iki tabiat fakat tek bir enerji bulunduğu) biçiminde bir fikir ortaya atar ve 638'de bu formülü içeren ve *Ecthesis* adıyla bilinen bir uzlaşma metni hazırlar. II. Constance (642–668) 648'de monofizitizmle ilgili her tür tartışmayı yasaklayan bir ferman olan *Typos*'u yayınlar. IV. Constantine (668–685) monofizitizm sorununu çözmek için altıncı ekümenik konsil olan III. İstanbul Konsili'ni (680–681) toplar. Konsilde *monotelitizm* (İsa'da iki tabiat fakat tek irade bulunduğu iddiası) ve *monoenergizm* mahkum edilir.<sup>58</sup> Fakat monofizist-diyofizist çatışmasını, gerek monofizitizmi revize veya mahkum ederek, gerekse Batı'ya monofizitizmi kabul ettirmek suretiyle çözmeye çalışan bu girişimlerden hiçbiri başarılı olmamıştır. Aksine bu konudaki son girişim olan III. İstanbul Konsili, ikonoklazm sürecini hazırlayıcı bir etkiye sahiptir. Zira monofizitizmin kalelerinden biri olan Ermeniler arasından gelip imparatorluk tacını ele geçiren Philippikos Barnades (711–713) monofizist düşünceleri mahkum eden III. İstanbul Konsiline olan düşmanlığını gizlememiştir. İkonoklazmın ilk işaretleri de onun döneminde ortaya çıkar. Barnades'in emriyle imparatorluk sarayından başlayarak adı geçen konsili resmeden tasvirler ve konsil

<sup>57</sup> Bu ifade, Kadıköy Konsili kararlarının başındaki "İnanç Tanımlaması"ı içerisinde yer almaktadır. Söz konusu metin ve konsilde alınan diğer kararlar için bkz. *Decrees of the Ecumenical Councils*, I, ss. 37–103.

<sup>58</sup> *Three Chapters, Ecthesis, Henotikon, Typos* ve III. İstanbul Konsili ile alakalı bkz. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, VIII, ss. 163–182. Konsil kararları için bkz. *Decrees of the Ecumenical Councils*, I, ss. 124–130.



kitabesi kaldırılıp yerine imparatorun ve konsilde mahkum edilen monofizist Patrik Sergius'un resimleri konur.<sup>59</sup>

Peki imparatorlar teolojiye neden bu kadar “meraklı”dır? Başta da belirttiğimiz gibi işin önemli bir siyasî tarafı vardır. Zeno'dan IV. Constantine'e kadar tüm imparatorlar, imparatorlukta dinî bir bütünlük istemektedirler ve bunun önündeki en büyük engel de monofizistlerdir. Bir başka deyişle monofizitizm Suriyeliler, Koptlar, Etiyopyalılar ve Ermenilerin Bizans İmparatorluğuna bağlılıklarını zayıflatmakta ve bunları imparatorluğa yabancılaştırmaktadır. İkonoklazm döneminde de bunun açık bir etkisini görmek mümkündür. Kendi kökenleri ve kişisel eğilimleri bir yana, III. Leo ve V. Constantine Anadolu'daki askerî potansiyelden faydalanmak için, kendilerini bunların geleneklerine pirim vermek zorunda hissetmişlerdir. Bu bölgelerin insanlarında ise Bizans Kilisesinin bozulmuşluğuna dair kuvvetli bir inanç mevcuttur. Dolayısıyla imparatorlar kiliseye bir çeki düzen vermek istemişlerdir.<sup>60</sup> Hatta bazılarında göre Leo, Müslümanlar ve Doğu Hıristiyanlarıyla yakınlaşmasının önündeki en önemli engel olarak gördüğü için ikonlara saldırmıştır. Bu engeli ortadan kaldırmanın, bunların imparatorluğa bağlılıklarını veya onun egemenliğine girmelerini kolaylaştıracağını düşünmüştür ki, zaten Leo'nun nihai amacı “inanç bakımından kenetlenmiş bir halk üzerinden sınırsız bir güce ulaşmaktır.”<sup>61</sup>

#### 4) Bizans'ın bir İç Meselesi Olarak İkonoklazm

İkonoklazm açısından önemli bir diğer nokta da, kilise-devlet ilişkilerinin yapısı, resmî kilise ile manastırlar arasındaki gerilim, dönemin siyasî gelişmelerinin merkeze yansıma biçimi ve Helenizm etkisi gibi Bizans'a has bazı özellikler veya sorunlardır.

Hıristiyanlığın başlangıcından itibaren kilise ile imparatorluk arasındaki problemler bir yana, İstanbul'da kilise ile devlet arasındaki ilişkiler her zaman ayrı ve nev-i şahsına münhasır bir özellik arz etmiştir. Başlangıçta da belirttiğimiz üzere, ikonoklazm sürecini kilise ve devlet arasındaki bir mücadele olarak tasvir

<sup>59</sup> Gibbon, bu girişiminden dolayı, Philippikus'u ikonoklazma giden sürecin başına koyar. Bkz. Gibbon, *a.g.e.*, VIII, 234. Barnades'in ikon karşıtlığı hakkında ayrıca bkz. Passarelli, “Iconoclasmo: storia e teologia”, s. 23.

<sup>60</sup> Bkz. Gréoire, “The Byzantine Church”, s. 95, 105;

<sup>61</sup> Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, s. 252.

edenler vardır. Gerçekten de imparatorların teolojiye ve açıkça dinî meselelere müdahalesi Bizans için olağan ve alışıldık şeylerdir. Bizans'ta imparator kilisenin de başıdır ve genel konsil toplama yetkisi dahi tamamen ona aittir. İmparator Leo da bu açıdan bir istisna değildir. Papa II. Gregory'ye yazdığı mektupta Leo "ben, imparator ve rahip" diyerek, sözünü ettiğimiz türden bir anlayışı devam ettirdiğini göstermektedir. Yani kiliseyi de devleti de kendi otoritesi altında görmektedir Leo. İşte bu nedenle bazı araştırmacılar onu, Hıristiyanlığı ilk ve saf biçimine döndürmeye gayret eden bir dinî reformcu olarak görme eğilimindedir. Buna göre aslında Leo dahil tüm ikonoklast imparatorlar bir reform peşindedir. Aydın kesim, yüksek dereceli bir kısım din adamları ve ordu onları desteklemekte, fakat ikonalara alışmış halk kitleri ile kadınlar ve manastırlar buna karşı çıkmaktadır.<sup>62</sup>

Bir başka sorun manastırlar ile merkezî kilise arasındaki mücadeledir. Bazılarına göre bu gerginliğin kaynağı resmî kilisenin zenginliğine ve burada döndürülen entrikalara manastırların karşı çıkmasıdır.<sup>63</sup> Fakat bu biraz manastırlar tarafını tutan bir yorumdur. Çünkü başkalarına göre de manastırlar çalışmak ve orduya katılmak istemeyenlerin kaçıp miskinlik ettiği mekanlardır.<sup>64</sup> Ancak şu bir gerçektir ki, bir tarafta "imparatorluk kilisesi" bir tarafta "manastır kilisesi" olmak üzere adeta iki kamp oluşmuş ve taraflar arasında ikonalar üzerinden bir savaş gerçekleşmiştir. Bununla birlikte manastır-kilise arasındaki savaşın asıl nedeni nüfuz mücadelesidir. Resmî kilise imparatorluğa dayanan bir güce, manastırlar ise önemli bir halk desteğine sahiptir. Zaten manastırların sorun haline gelmesi de bunların güçlenip devlete kafa tutacak konuma ulaşmasıdır.<sup>65</sup> Bazı verilere göre VIII. yüzyılda İstanbul'daki keşiş sayısı 100.000 civarındadır. XX. Yüzyıl başında, 120 milyonluk Sovyetler Birliği'nde (1907 rakamlarına göre) toplam keşiş ve rahibe sayısının ancak 40.000 olduğu göz önüne alındığında İstanbul'daki durumun tuhaflığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.<sup>66</sup> Dolayısıyla ikonoklazm bir açıdan

<sup>62</sup> Bkz. Vasiliev, *a.g.e.*, ss. 252–258.

<sup>63</sup> Lardiero, *The Critical Patriarchate of Nikephoros of Constantinople*, ss. 33–37.

<sup>64</sup> Vasiliev, *a.g.e.*, s. 256.

<sup>65</sup> Bkz. Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, s. 8.

<sup>66</sup> Vasiliev, *a.g.e.*, s. 256.

resmî kilise ile manastırlar arasındaki soğuk savaşın sıcak savaşa dönüşmüş halidir denebilir. Tabii ki resmî kilise ve imparatorluk manastırlara karşı birlikte mücadele etmektedir. Zira Leo ve Constantine'nin politikaları orduyu güçlendirip manastırları zayıflatmaya yöneliktir. Bu yüzdendir ki bazı yazarlar aslında söz konusu olanın ikonlara karşı bir savaş (*iconomachia*) değil keşişlere karşı bir savaş (*monachomachia*) olduğunu söylerler.<sup>67</sup>

Diğer taraftan, İslam'la karşılaşma Bizans için oldukça zor bir dönemin başlangıcıdır. Daha önceki dönemlerden itibaren Bizans'ta “gerçek bir imparator” olmak için verilen kavgalar ve bunun meydana getirdiği karışıklıklar bir yana, 650 yılına gelindiğinde Suriye, Anadolu'nun doğusu, yukarı Mezopotamya, Filistin, Mısır ve daha önce Bizans yönetimi altındaki Kuzey Afrika toprakları tümüyle İslam hakimiyeti altına girmiştir. Müslümanlar 670'te ilk defa İstanbul'u almak üzere bir girişimde bulunmuşlardır. Buna ek olarak, 811 ve 813'te Bulgarlar karşısındaki yenilgiler Bizans'ta bir suçlu bulma arayışına neden olmuş ve çoğunlukla da kabahat kilisenin bozulmuşluğunda görülmüştür. Dolayısıyla ikona kültü, bir açıdan bu ortamda aranıp bulunan bir “suçlu”dur.<sup>68</sup>

Bunun dışında ikonoklazmı Helenizm içerisindeki bir “iç çekişme” olarak algılayanlar vardır. Mesela Florovsky'ye göre ikonoklazm çoğunlukla Helenizmden etkilenmiş Hıristiyan sanatı ve dindarlığına karşı Doğulu ya da semitik bir reaksiyon olarak görülür. Fakat ikonoklazmda açık bir semitik etki söz konusu değildir. Tam tersi, ikonoklastik teoloji semitik değil Helenistik bir kökene dayanır. Evet, ikonodüller Platoncudur, ama ikonoklastlar daha Platoncu değil midir? Çatışma sembolizm ve tarih arasındadır. İkonoklastlarınki daha çok Origen ve İskenderiye ekolüne dayanan, reforme edilmemiş ve uzlaşmaz bir Helenizmdir (ki çoğunlukla ikonoklastlarla ilişkilendirilen monofizitizm de bu çerçevede gelişmiş bir akımdır); ikonodüllerinki ise “tarihsel Hıristiyanlık” ile uzlaştırılmış, sentezci bir çizgidir. Dolayısıyla aslında ikonoklazm, “Hıristiyan

<sup>67</sup> Bkz. Martin, *a.g.e.*, s. 27, 28; Vasiliev, *a.g.e.*, s. 262, 263; Gréoire, “The Byzantine Church”, s. 106.

<sup>68</sup> Bu hususta ve genel olarak ikonoklazm öncesi Bizans'ın durumu ile alakalı olarak bkz. Judith Herrin, “The Context of Iconoclast Reform”, *Iconoclasm*, ss. 15–20.

Helenizmi” ile “Helenleştirilmiş Hıristiyanlık” arasındaki bir mücadeledir.<sup>69</sup>

Sonuç itibariyle, ikonoklazm denilen “sapkınlık”ın genelde Hıristiyanlık dışında bir kökeni aranmıştır. Fakat aslında ikonoklazmın haricî bir kaynağı bulunmadığı ve çatışmanın Bizans içerisindeki bir takım krizlerin ürünü olduğu dikkate alınması gereken bir görüştür. Zira bazılarına göre, ikon yanlısı tarihçiler ikonoklazmı Bizans dışı bir etkiye bağlamaya çok hazırdırlar ve hep yabancı bir “günah keçisi” aramışlardır. Ancak ister dinî ister siyasî saikler ağır bassın, sonuçta ikonoklazm daha ziyade Bizans Hıristiyanlığının bir “iç mesele”sidir.<sup>70</sup>

## II- İSLAM ETKİSİ

### 1) Bizanslı Hıristiyanların ve III. Leo'nun İslam ile İlişkisi

İslamın yayılması ile birlikte müslümanların hakimiyeti altında kalan veya bu bölgeye komşu olan hıristiyanlar, çoğunlukla Kadıköy Konsili'ne muhalif kalmış ve monofizist inancı benimsemiş gruplardır. Hatta bazılarına göre bunlar, İstanbul Kilisesi'nin baskısından İslam idaresi altında yaşamayı tercih etmektedirler. İkona savunucularının en meşhurlarından olan Şamlı Yuhanna gibi isimlerin bile eserlerini İslam egemenliği altında yazmış olduğuna bakılırsa gerçekten de hıristiyanlar İslam idaresi altında Bizans'takinden daha özgür bir ortamda yaşamaktadırlar.<sup>71</sup>

İlginç bir biçimde, hıristiyanlar tarafından kaleme alınan ilk reddiyelerde İslamiyet, “deccalin öncüsü” bir tehlike, Aryuşçuluk veya monofizitizmle bağlantılı “sapkın bir Hıristiyan mezhebi” olarak tasvir edilmektedir.<sup>72</sup> Fakat daha ilginç –ikona karşıtı ha-

<sup>69</sup> Florovsky, “Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy”, s. 95, 96.

<sup>70</sup> Bkz. Gréoire, “The Byzantine Church”, s. 107; Giakalis, *Images of the Divine*, s. 3. Brown, “A Dark-Age Crisis”, s. 1, 2, 25.

<sup>71</sup> A.A. Vasiliev, “Byzantium and Islam”, *Byzantium: An Introduction to East Roman Civilization*, N.H.Baynes-L.B.Moss (eds), Clarendon Press, Oxford, 1953, s. 316.

<sup>72</sup> Bkz. John Meyendorf, “Bizans'ın İslam Anlayışı”, çev. Fuat Aydın, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6, 2002, s. 21, 22, 28 (makalenin İngilizce orijinali için bkz. John Meyendorf, “Byzantine Views of Islam”,

reketin nedeni olmak bir tarafa- bu reddiyelerde zaman zaman İslam putperest bir inanç olarak görülmüş; bir takım yanlış anlamalar ve çeviri hataları sonucu, müslümanların *Khobar* (Kabe) denilen bir taş a veya “metalden yapılmış bir tanrıya” inandıkları zannedilmiştir.<sup>73</sup> Dolayısıyla Meyendorf’un da belirttiği üzere, VIII. ve IX. yüzyıllarda, yani ikonoklazm döneminde, Bizans’ın İslam ile ilgili bilgileri oldukça zayıf ve yanlıştır. Ancak XI. yüzyıldan itibaren bu din hakkındaki bilgiler artmaya başlar. İslam’la ilgili Bizans’ta aşırı kapalı ve reddedici bir yaklaşım yanında -en azından monoteizme ortak bir bağlılıktan dolayı- daha mutedil bir bakış açısının ortaya çıkması ise ancak XII. yüzyıl civarındadır.<sup>74</sup> Böyle olunca, sanki Bizans’ta İslam çok iyi biliniyormuş ve dolayısıyla belli bir kesim üzerinde etki göstermiş şeklinde bir değerlendirme doğru olmayacaktır. Yani İslam etkisine bir kapı açmak için, “müslümanların tasvirlerden hoşlanmadığı tüm hıristiyanlar tarafından çok iyi bilinmekteydi”<sup>75</sup> biçiminde bir yaklaşım o dönem için geçerli değildir.

Bizzat III. Leo’nun İslam’la ilişkisine gelince, konumuz açısından temel sorun şudur: Bazılarının dediği gibi acaba imparator Müslümanlığa özenmiş olabilir mi? Üç olay bu hususun açıklığa kavuşması açısından önemlidir. Bunlardan ilki Leo zamanında İstanbul’da ilk defa bir cami yapılmasıdır. Bazı tarihî metinlerde, bu yüzden kimilerinin onu *saracen* zihniyetli olmakla suçladığı yer almaktadır.<sup>76</sup> İkincisi; varlığı kesin olmamakla beraber (zira elimizde orijinal Yunancası değil Latince bir versiyonu vardır) Halife Ömer b. Abdülaziz ile Leo arasındaki mektuplaşmadır. Daha doğrusu Ömer’in mektubuna karşılık Leo’nun verdiği cevaptır ki, Meyendorf bu mektubu Bizans’ta İslam ile alakalı ilk metin olarak görür. Mektubun ikonoklazm devresinden önceye ait olması bu mektubu önemli kılmaktadır. Ömer’in mektubunda Hıristiyanlıkla ilgili bazı sorular vardır ve bunlardan biri de hıristiyanların niçin haça, resimlere, peygamberlerin ve azizle-

---

Dumbarton Oaks Papers, vol. 18, 1964, ss. 113–132); Vasiliev, “Byzantium and Islam”, s. 309.

<sup>73</sup> Bkz. A. A. Vasiliev, “The Iconoclastic Edict of Caliph Yazid II, AD 721”, *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 9 (1956), s. 26, 27; Meyendorf, “Bizans’ın İslam Anlayışı”, s. 27, 32.

<sup>74</sup> Meyendorf, *a.g.m.*, s. 33, 36.

<sup>75</sup> Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, s. 23.

<sup>76</sup> Vasiliev, “Byzantium and Islam”, s. 311.

rin kemiklerine taptıklarına dairdir. Leo cevabında Hıristiyan inanç ve uygulamaları hakkında bilgi verir. Haçın İsa dolayısıyla gerçekten bir kutsallık taşıdığını kabul eder. Fakat resimlerle ilgili kutsal metinde bir emir ve yasak olmadığını, bunlara simgeledikleri şeylerden dolayı saygı gösterdiklerini, yoksa onların boya ve tahtadan ibaret olduklarını söyler.<sup>77</sup>

Leo'nun İslam'la ilişkisi tartışması açısından üçüncü önemli olay ise II. Yezid'e atfedilen "ikonoklast" fermanıdır. Söz konusu fermanın -tabii gerçekten varsa- tam da Leo'nun ikonalara karşı açtığı savaşın hemen öncesine denk gelmesi şüpheleri çekmiştir. Fakat şurası çok önemlidir ki, konu ile ilgili tarihi rivayetler Leo'nun doğrudan II. Yezid'in ikonoklastik fermanını örnek aldığı şeklinde değil, daha önce de belirtildiği gibi, Yezid'i ikna eden Yahudi kökenli bir kahinin aynı şekilde Leo'yu da ikonalara karşı cephe almaya ikna ettiği biçimindedir.<sup>78</sup> Söz konusu rivayetin temel kaynağı, Kudüslü John'un, Anadolu'daki piskoposların temsilcisi olarak II. İznik Konsilinde okuduğu bir metindir. Fakat bu metin Yezid'in fermanı ile ikonoklazm arasında "İslam etkisi" biçiminde bir ilişki kurmaktan ziyade (çünkü burada İslam teolojisi veya uygulamaları doğrudan sebep olarak gösterilmemektedir), ikona karşıtlığı şeklinde bir hastalığın önce İslam sonra Bizans topraklarında yayıldığı iddiasındadır.<sup>79</sup>

Özetle, ortada Leon'un şahsî olarak, özellikle de ikona karşıtlığı bakımından İslam dininden etkilendiğini gösteren ya da belgeleyen bir kanıt yoktur. O dönemde bazılarının onun *saracen* zihniyetinde olduğunu söylemeleri, Vasiliev'in de belirttiği üzere, tek başına onun doğrudan bir İslam etkisi altında kalmış olduğunun delili olamaz.<sup>80</sup> Bunun dışında, eğer Leo'nun Halife Ömer'e gönderdiği söylenen mektup gerçekse, ikonalara düşman ve bu düşmanlığı da İslam'dan mülhem birinin herhalde daha farklı bir üslupta yazması gerekirdi. Halife II. Yezid'in 721'deki fermanı ile III. Leo'nun 726 ve 730'daki ikona karşıtı girişimleri ise Griffith'in dediği gibi "birbirinden tamamen farklı amaç ve ga-

<sup>77</sup> Bkz. Meyendorf, "Bizans'ın İslam Anlayışı", ss. 37-39.

<sup>78</sup> P. Alexander, *a.g.e.*, s. 6, 7; Martin, *a.g.e.*, s. 24.

<sup>79</sup> Vasiliev, "The Iconoclastic Edict of Caliph Yazid II", ss. 27-30.

<sup>80</sup> Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, s. 255, 256.

yelerle ilgilidir.”<sup>81</sup> Kaldı ki Yezid’e atfedilen ferman da oldukça şüphelidir. Mesela Grabbar, dönemin İslam kaynaklarında böyle bir fermanı bahsedilmemesinden hareketle, bu rivayetin İslam ve Yahudilik karşıtı bir propagandanın ürünü olma ihtimalinin yüksek olduğu düşüncesindedir.<sup>82</sup>

## 2) İslam Etkisi İddiaları ve Etkinin Mahiyeti Sorunu

Mensupları çoğunlukla savaş meydanlarında karşılaştılar dahi, komşu kültür ve medeniyetler arasında az veya çok karşılıklı bir etkileşimin varlığını reddetmek gerçekçi bir yaklaşım değildir. Bizans ve müslümanlar söz konusu olduğunda da, dinî inançlar açısından açıkça değil belki ama yönetim anlayışından, sanat, eğitim ve dile kadar pek çok bakımdan aynı durum geçerlidir.<sup>83</sup> Fakat ikonoklazm konusunda İslam etkisinden söz edenler bu tür normal ve doğal süreç içerisindeki bir etkiden değil, sanki ani ve doğrudan bir etkiden bahsetmektedirler.<sup>84</sup> Bu tür iddiaların iki temel zayıf noktası vardır: Birincisi –ikonoklastlar, ortaya çıkmak için adeta İslam’ın gelişini bekliyorlarmış gibi bir tablo sunan bazıları hariç<sup>85</sup>- İslam etkisinden söz edenler çoğunlukla net bir bağlantı göstermemekte, sadece bu tür bir etkiyi ima etmek veya en azından buna açık bir kapı bırakmak şeklinde bir tavır sergilemektedirler. Bunun tipik örneği “ikonoklazm

<sup>81</sup> Griffith, “Theodore Abu Qurrah’s Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images”, s. 73.

<sup>82</sup> Oleg Grabbar, “Islam and Iconoclasm”, *Iconoclasm: Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies March 1975*, s. 46.

<sup>83</sup> Karşılıklı etkileşim ve Bizans-İslam ilişkileri konusunda bkz. Vasiliev, “Byzantium and Islam”, ss. 308–325; Grunebaum, “Byzantine Iconoclasm and the Influence of the Islamic Environment” ss. 1-10; Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 115 vd. Bizans’ın müslümanlarla ilişkileri konusunda Türkiye’de yapılmış müstakil bir çalışma için bkz. Casim Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, İstanbul, 2003.

<sup>84</sup> Burada zikrettiklerimiz dışında şu iki kaynakta ikonoklazm konusunda İslam etkisinden söz eden çalışmaların uzun bir listesi verilmektedir: G.R.D. King, “Islam, Iconoclasm and Declaration of the Doctrin”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 48, no.2 (1985), s. 267; Giakalis, *Images of the Divine*, s. 2.

<sup>85</sup> Bu yaklaşıma örnek olarak bkz. Patricia Crone, “Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm”, *Jarusalem Studies in Arabic and Islam*, 2, 1980, ss. 59–95. Griffith söz konusu yazarın, ikonoklazmı bir çırpıda İslam etkisine bağlamasını eleştirir ve onu senaryolar uydurmakla itham eder. Bkz. Sydney H. Griffith, *a.g.m.*, s. 72.



İslam etkisi tamamen de göz ardı edilemez”<sup>86</sup> cinsinden sıkça kullanılan cümlelerdir.

İkincisi ve daha önemlisi ise bu tür iddialardaki genelleyici yaklaşımdır. Daha doğrusu “bir etkiden söz edilebilirse eğer, bu etkinin mahiyeti nedir?” sorusuna net bir cevap veril(e)memesidir. Yani bir İslam etkisi söz konusu ise bu doğrudan dinî (İslamın inanç ve uygulamalarından kaynaklanan) bir etki mi, yoksa siyasî (İslam’ın yayılmasına paralel Bizans’ta ortaya çıkan sorunlarla alakalı) bir etki midir? Bir İslam etkisi düşünülebilirse bile bunun ikinci türden olma ihtimali daha yüksektir. Zira sırf dinî bir etkiden bahsediyor izlenimini verenler bunu tam olarak temellendirememektedirler. Mesela James Martin ilk bakışta sanki doğrudan bir dinî etkiden bahsetmekte, fakat mecburen işin içerisine hem başka Hıristiyan grupları hem de siyasî faktörleri katmaktadır. Martin’e göre ikonoklast hareketin kaynağı İslam’dan etkilenmiş bir yönetici grubudur. Aralarında piskoposlar ve devlet adamlarının bulunduğu bu reformcu grup aynı zamanda savaşlarda müslümanların hıristiyanlar karşısındaki başarılarının tesiri altında kalmıştır. Ayrıca bunlar sadece İslam’dan değil Nasturilik ve Pavlikancılık gibi Doğu’daki başka sapkın akımlardan da etkilenmişlerdir.<sup>87</sup>

İkonoklazm ve İslam etkisi tartışmasında yakın tarihlere doğru geldikçe, İslam etkisinden söz edilebilirse de bunun doğrudan veya dinî değil, İslam karşısındaki siyasî yenilginin şoku nedeniyle olduğu görüşünü savunanlar artmıştır.<sup>88</sup> Bunun dışında üçüncü bir yaklaşım tarzı daha vardır ve bu yaklaşım -en azından doğrudan bir İslam etkisinden- daha akla yatkındır. Meyendorf ve Doom’un dile getirdikleri bu bakış açısına göre Bizans’ın İslamla karşılaşması, bazı konularda ikincinin elinin daha güçlü olduğu bir durum yaratmıştır. Özellikle Doğu kökenli imparatorlar, kendilerini putperestlik ve politeizmle suçlayan müslümanlara karşı “Hıristiyanlığı arındırma”ya yönelik bir politika izlemişlerdir. Fakat bu basit bir “taklit” değil psikolojik sava-

<sup>86</sup> Anastos, “Iconoclasm and Imperial Rule, 717–842”, s. 68. Ostrogorsky de benzer bir imada bulunur. Bkz. Ostrogorsky, *a.g.e.*, s. 149, 150.

<sup>87</sup> Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, s. 30, 31.

<sup>88</sup> Bkz. Peter Brown, “A Dark-Age Crisis”, ss. 1–3; Giakalis, *Images of the Divine*, s. 3; Papadakis, *Iconoclasm*, s. 58.

şın gerektirdiği bir hamledir. Yani muhtemelen ikonoklast imparatorlar paganizmi çağrıştıran bazı adetlerden vazgeçerek, İslam karşısındaki önemli bir dezavantajdan kurtulmak ve inanç alanında onunla daha iyi rekabet edebilmek imkanına sahip olmak istemişlerdir.<sup>89</sup>

Fakat tüm bunlarla birlikte, “ikonoklazmı açıklayabilmek için gerçekten İslama ihtiyaç var mıdır?” sorusu önemli bir sorudur ve bu soruya olumsuz cevap verenlerin dayandığı en önemli iki gerekçe; potansiyel olarak İslamın gösterebileceği etkiyi ikonoklazm döneminden çok önceki zamanlardan itibaren zaten bünyesinde taşıyan Hıristiyanlık içerisindeki ikona düşmanlığı ve Yahudiliktir. King, diğer etkenler göz önüne alındığında “Hıristiyan tasvir karşıtlığını keşfetmek için İslama gerek yoktur” der.<sup>90</sup> Grunebaum “Yunan kilisesinde tasvir karşıtlığı İslam daha ortaya çıkmadan çok önceleri zaten vardı” diyerek meselenin İslamla başlamadığına dikkat çeker.<sup>91</sup> Yine pek çok yazar Bizans ikonoklazmını Hıristiyanlık içerisindeki kadim ikona karşıtlığının yeni ve militan bir formda “enkarne” olmuş biçimi olarak görür.<sup>92</sup> Diğer yandan, Peter Brown’un belirttiği üzere “İkonoklastların, tasvir karşıtlığı için İslama ihtiyaçları yoktur. Zira Yahudiliğin ve Eski Ahit’in Heraclius zamanından beri Bizans’ta gittikçe artan etkisi bunu yeterince yerine getirmektedir.”<sup>93</sup> Kaldı ki, bazıları İslamda var olduğu söylenen tasvir karşıtlığını da Yahudilikten gelen bir etkiye bağlamaktadır.<sup>94</sup>

<sup>89</sup> Bkz. Doom, *A Byzantine Debate Over Icons*, s. 24. Meyendorf, *Byzantine Theology*, s. 43.

<sup>90</sup> G.R.D. King, “Islam, Iconoclasm and Declaration of the Doctrin”, s. 268.

<sup>91</sup> Grunebaum, “Byzantine Iconoclasm and the Influence of the Islamic Environment”, s. 4.

<sup>92</sup> Bkz. C.W.C. Oman, *The Byzantine Empire*, s. 192; P. Alexander, *Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, s. 9; Henri Gréoire, “The Byzantine Church”, s. 105, 106.

<sup>93</sup> Peter Brown, “A Dark-Age Crisis”, s. 24.

<sup>94</sup> Papadakis, Kur’an’da tasvir karşıtı bir ifade geçmediğini ve ilk dönemlerde İslam’da tasvir karşıtlığını kimsenin göremeyeceğini, sonradan ortaya çıkan bu tasvir karşıtlığının Yahudi etkisinden kaynaklandığını iddia eder. Bkz. Papadakis, *Iconoclasm*, ss. 56–60.

### 3) İslam: Tasvire Sıcak Bakmayan mı, Yoksa İkonoklast bir Din mi?

Yahudiler, hıristiyanlar, müslümanlar, hatta zerdüştiler dahil olmak üzere, Ortadoğu'da tasvirler hoş bakmamanın genel bir özellik olduğu zaman zaman dikkat çekilen bir husustur.<sup>95</sup> Yani tasvirler soğuk bakma sadece İslam'a has bir anlayış değildir. Fakat ikonoklazm tartışmalarında bazen, sanki bu konuda İslam başı çekişmiş gibi bir önyargı göze çarpar. Dolayısıyla iş dö-nüp dolaşık İslam'daki tasvir karşıtlığına gelmektedir. Peki İslam kelimenin tam anlamıyla "ikonoklast" bir din midir? Burada el-bette İslamda tasvir yasağı gibi çok geniş ve tartışmalı bir konuya girme imkanımız yoktur. Sadece ikonoklazm tartışmaları bağla-mında bir değerlendirme yapabiliriz.

*The Art Bulletin*'de, 1954'te yayınlanmış olan makalesinde Mehmet Ağaoğlu, İslam sanatını anlamının çok yönlü bir bakış açısı gerektirdiğini ve Batılıların İslam sanatı ile ilgili değerlendi-rilmelerinde pek çok sorunlar olduğunu söyler. Ağaoğlu, Massignon'un eserleri başta olmak üzere, o dönemde kaleme alınmış İslam sanatı ile ilgili pek çok neşriyata yönelik eleştiriler-de bulunur.<sup>96</sup> Peter Brown da ikonoklazm ile ilgili İslam etkisinden bahsedenlerde, İslam'da tasvir yasağı ile ilgili sanki çok keskin bir uygulama varmış gibi bir "ön-yargı"nın mevcut olduğunu, halbuki bu dinde o kadar açık ve kesin bir yasağın bulunmadığı-nı, bunun nihayetinde tartışmalı bir konu olduğunu ifade eder.<sup>97</sup> Sperhen Gero da, ikonoklazm konusunda İslam etkisinin gösteri-lebilir bir kanıtı olmadığı gibi, İslam'da bahsedilen tarzda bir ikon karşıtlığının, en azından söz konusu dönemde mevcut olmadığını, varsa bile bunun çok daha sonraları ortaya çıkmış bir düşün-ce olduğunu belirtir.<sup>98</sup> Fakat bu önyargı maalesef Bizans çalış-malarının meşhur isimlerini dahi etkisi altına almış, hatta bunla-rın kutsal metinlerle ilgili fahiş hatalar yapmalarına yol açmıştır.

<sup>95</sup> Grunebaum, *a.g.m.*, s. 10; Walter Ullmann, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, Methuen & Co, London, 1974, s. 71. Stephen Gero, "Byzantine Iconoclasm and Failure of a Medieval Reformation", s. 49, 50.

<sup>96</sup> Mehmet Aga-Oglu, "Remarks on the Character of Islamic Art", *The Art Bulletin*, vol. 36, no. 3 (Sep., 1954), ss. 175-202.

<sup>97</sup> Bkz. Brown, "A Dark-Age Crisis", s. 5.

<sup>98</sup> Stephen Gero, *a.g.m.*, s. 52, 53.

Herhalde İslam söz konusu olunca bu türden hatalar daha “mazur” görülmektedir. Mesela Vasiliev, Doğudaki hıristiyanların tasvir karşıtlığı konusunda önce Yahudilikten sonra da İslamdan etkilenmiş olduklarını söyler ve tasvir karşıtlığına Kur’an’dan bir “örnek” verir: “tasvirler [images] şeytan işi pisliliklerdir...” V/92, yani *Maide* suresinin 92. ayetinden yaptığı bu alıntıya dayanarak da “Kur’an, tasvirleri bir tür putperestlik olarak görmüştür” şeklinde bir yorum yapar.<sup>99</sup> Halbuki; birincisi, söz konusu ayet *Maide* suresinin 92. değil 90. ayetidir. Daha önemlisi, ayette geçen ve çoğunlukla “putlar” veya “dikili taşlar” diye tercüme edilen “*ensâb*” kelimesini en azından Türkçeye “tasvirler” ya da “resimler” şeklinde tercüme eden hiç kimse yoktur. İngilizce tercümelelerde de (mesela Pickthall’ın Batı’da çokça kullanılan Kur’an tercümesinde) çoğunlukla bu kavram “putlar (idols)” biçiminde çevrilir ki, zaten söz konusu ayet tasvirler veya benzeri resimlerden değil o dönemde bilinen haliyle açık bir putperestlikten söz etmektedir.

Bu konuda kesin bir dinî emir bulunmamakla birlikte, müslümanların tasvirlerden hoşlanmadıkları ve de kullanmadıkları kabul edilse dahi, acaba Bizans ikonoklazmı ile İslamın tasvir karşıtlığı arasında bir benzerlik var mıdır? Öncelikle teknik olarak bu ikisi birbirinden farklıdır. Birincisi “ikonoklazm, ayırım yapmaksızın tüm tasvirlerle karşı bir hareket değildir.”<sup>100</sup> Yani ikonoklastlar ne türden olursa olsun her tür tasvire ve sembole karşı çıkmamışlardır. Daha önce de belirtildiği gibi, mesela haç onlara göre de kutsal bir objedir. Özellikle Barnades döneminde, ikonoklazmın ilk ortaya çıkışı esnasında görüldüğü üzere, cephe alınan şey tasvir değil onun simgelediği inançtır. Zaten söz konusu süreçte bu türden tasvirler kaldırılıp yerine imparatorların resimleri veya savaş resimleri konmuştur.<sup>101</sup> İkincisi, İslam’da hiçbir zaman Bizans’takine benzer bir olay yaşanmamıştır. Yani diğer bir açıdan “Bizanstaki ikonoklazm Arap dünyasındakinden daha radikaldir.”<sup>102</sup> Kaldı ki müslümanlar kendileri tasvirlerle hoş bakmasalar da başka inanç mensuplarının düşüncelerine ve uy-

<sup>99</sup> Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, s. 255.

<sup>100</sup> Florovsky, “Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy”, s. 92.

<sup>101</sup> Bkz. Ostrogorsky, *a.g.e.*, s. 142, 161; P. Alexander, *Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, s. 8.

<sup>102</sup> P. Alexander, *a.g.e.*, s. 8.

gulamalarına karışmamışlardır. Bundan dolayı II. Yezid'in bahsi geçen fermanı üzerine bazı kiliselerdeki haç ve tasvirlerin tahrip edildiği rivayetlerinin gerçekliğine inanan yazarlardan bazısı dahi, bunun istisnai bir hadise olduğunu, Hıristiyan kaynaklarında da konunun bu şekilde geçtiğini, onun dışında müslümanların hıristiyanların ikonlarına hiçbir zaman karışmadıklarını ifade etmektedirler.<sup>103</sup>

Dolayısıyla dikkat çekilmesi gereken en temel farklılık, herhalde "ikona karşıtı olmakla ikonoklast olmanın farklı şeyler olduğu"dur.<sup>104</sup> Bunu en iyi açıklayanlardan biri İslam sanatı konusunda uzman isimlerden olan Oleg Grabbar'dır. Grabbar'a göre teorik açıdan tartışmalı bir mevzu olsa da, İslam resim ve heykellere tamamen düşmandır demek doğru değildir. Zira Emeviler'de, Hindistan'da, İran'da ve Osmanlı'da bu tür eserlerin örneklerini görmek mümkündür. İkonoklazm konusuna gelince, ona göre "İkonoklazmı açıklamak için İslam'a gerek yoktur". Kaldı ki Bizans ikonoklazmı ile İslamdaki tasvir karşıtlığı karşılaştırılabilir şeyler değildir. Çünkü müslümanlar ikonlarla ilgili teolojik tartışmalara tamamen yabancıdır. İslam dünyasında tasvirlere hoş bakılmadığı doğrudur, fakat bu sadece nadir bazı vakıalarda, o da çok daha sonra (Gazneliler'in Hindistan'da veya çok sonraları Nadir Şah'ın Bamiyan'da yaptığı tarzda) bir takım tahrip girişimlerine neden olmuştur. Üstelik o dönemde İslam dünyasında yaşayan hıristiyanlar ikonoklastlar değil ikonodüllerdir.<sup>105</sup> Dolayısıyla İslamda tasvirlere hoş bakmamayı "iconoclasm" ("ikona düşmanlığı") değil "aniconism" ("ikonalara sıcak bakma/ikonalardan uzak durma") şeklinde bir yaklaşım olarak tanımlamak daha doğrudur.<sup>106</sup>

## SONUÇ

Bizans ikonoklazmının çok yönlü bir mesele olduğuna şüphe yoktur. Dolayısıyla onu tek bir nedene indirgemeye çalışan her teşebbüs eleştiriye fazlasıyla açıktır. Temel bir sebep aramaktan

<sup>103</sup> King, "İslam, Iconoclasm and Declaration of the Doctrin", s. 267.

<sup>104</sup> Stephen Gero, *a.g.m.*, s. 27.

<sup>105</sup> Bkz. Grabbar, "İslam and Iconoclasm", ss. 45-48.

<sup>106</sup> Grabbar, *a.g.m.*, s. 51. Paralel bir yorum için bkz. Gaetano Passarelli, "Iconoclasmo: storia e teologia", s. 21.

ziyade tartışmayı muhtemel saiklerin mahiyeti, şekli ve ağırlığı üzerinden yürütmek herhalde daha isabetli bir yöntemdir. Diğer yandan, ikonoklast hareketi sağlıklı bir biçimde tahlil etmenin önündeki en önemli problem -dinlerin tarihindeki diğer pek çok teşebbüs gibi- bu hareketin, başarılı olamadığı için ortodoks gelenek açısından tarihe bir sapkınlık olarak geçmiş olmasıdır. Bu durum hem tarihî kaynaklar hem de konu ile ilgili araştırmacıların bakış açısı itibariyle ikonoklastlar aleyhine bir eşitsizlik yaratmaktadır. Yani tıpkı Aryusçular ve İznik inancını savunanlar arasındaki uzun mücadeleden İznikçilerin galip çıkıp Aryusçuların “sapkınlık” olarak kaldıkları gibi, eğer Bizans’taki bu savaşı ikonodüller değil de ikonoklastlar kazanmış olsalardı bugün muhtemelen, mesela Katoliklerle Ortodokslar arasındaki farkları sayarken *filioque* ve *evharistiya* ile ilgili olanların yanına sadece ikonlarla ilgili bir madde daha ekleyecektik.

İkonoklazmın muhtemel nedenleri ile ilgili dinî, siyasî, kültürel vb. şeklinde bir ayırım yapmak mümkündür. Ancak bu tarz bir sınıflandırma bunların iç içe geçmişlikleri göz önüne alındığında pek kullanışlı değildir. Bunun yerine dahilî ve haricî etkenler biçiminde bir tasnif daha açıklayıcı görünmektedir. Hıristiyanlık içerisinde eskiden beri var olan ikona karşıtlığı, Bizans içindeki Doğulu ve Batılı hıristiyanlar arasındaki dinî inanç ve kültür farklılığı veya bizatihî Bizans'ın kendine has sorunları ve özellikleri açık bir şekilde dahilî faktörlerdir. Yahudilik ilk bakışta haricî bir etken olarak görünmekte ise de, eğer üçüncü bir kategori öngörmez ve yaptığımız ikili sınıflandırmanın bir tarafına koymak istersek, onu haricî bir faktör olarak göremeyiz. Zira hem Hıristiyanlık ile Yahudilik arasındaki ilişki, hem de Bizans’taki “gerçek İsrailoğulları” fikri, bu dini tamamen dışarıdan bir unsur olarak değerlendirmemize engeldir.

Haricî bir faktör olarak sadece İslam kalmaktadır. Fakat, sorun daha çok Bizans’ın bir iç meselesi olarak görünmektedir ve ikonoklazm İslamdan hiç bahsedilmeden sadece bu dahilî faktörlerle açıklanabilir. Çünkü Bizans içerisinde İslama atfedilen etkileri fazlasıyla yerine getirebilecek pek çok unsur zaten vardır. Ancak, illa bir İslam etkisinden söz edilecekse, Bizans ikonoklazmı ile İslam arasında ancak siyasî ve dolaylı bir ilişki kurulabilir. Doğrudan veya dinî bir etkiden bahsetmek, bunun ne şekilde gerçekleştiğini de açıklamayı gerektirdiğinden, oldukça zordur. Müslümanlara yakın bölgelerde olanların değil belki ama

Bizans'ın merkezindeki hıristiyanların ve yönetim tabakasının İslamla ilgili bilgileri ve bu dine karşı tavırları bellidir. Ayrıca, ikona saygısı konusunda yahudilerinki veya bu külte karşı çıkan diğer hıristiyanlarınkı ile karşılaştırılabilecek bir İslam “bas-kı”sından söz etmek mümkün değildir. Kuran’da Hıristiyanlara yönelik çeşitli eleştiriler ve itirazlar vardır evet, ama onlar asla putperest olarak nitelendirilmemişlerdir. Kur’an literatüründe “müşrik”, putperest Araplar için kullanılan bir terimdir. Hıristiyanlar ve yahudiler “*ehl-i kitab*” adı verilen daha olumlu bir kategoride yer alırlar. Hatta Kur’an’da *Rum* adlı bir sure vardır ve bu surenin ilk ayetlerinde Bizans ile İran arasındaki savaşta Bizanslıların tarafını tutan bir anlatım göze çarpar. Bunun dışında ne hıristiyanlarla müslümanlar arasında ne de İslam dünyası içerisinde tasvirler asla ciddi ve sürekli bir soruna yol açmamıştır. Bu açıdan batılı yazarların İslamda vehmettikleri “tasvir karşıtlığı” büyük ölçüde bir abartıdır. Eleştirilmesi gereken bir başka husus ise bazılarının İslamla ikonoklastlar arasında görmek istediği bağlantının, Batı dünyasının İslam hakkındaki genel tavrı ile olan ilişkisidir. Zira ikonoklazm gibi bir “sapkınlık”ın suçunu hıristiyanlara veya yahudilere değil, İslam gibi “bildik” bir hedefe yüklemek bazılarına daha kolay gelmektedir.