

asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: (Print) 2548-0480

Cilt/Volume 1 • Sayı/Issue 1 • Haziran/June 2017

Editörler:

Dr. M. Fatih KÖKSAL
Dr. Mücahit KAÇAR
Dr. İbrahim SERBESTOĞLU

İngilizce Editörü:

Dr. Oktay ESER

Sekretarya:

Arş. Gör. Mevlüt İLHAN
E-mail: ilhanmevlut@gmail.com

Amasya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi İpekköy/AMASYA

Telefon: 0(358) 242 16 13-14

Fax: 0(358) 242 16 16

E-mail: asobid@amasya.edu.tr

Web: <http://www.asobid.fef.amasya.edu.tr>

asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: (Print) 2548-0480

Cilt/Volume 1 • Sayı/Issue 1 • Haziran/June 2017

Sahibi / Owner

Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanlığı Adına
On Behalf of the Deanery of Science and Literature Faculty
Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL

Yayın Kurulu / Editorial Board

Dr. Cengiz Alyılmaz
Atatürk Üniversitesi, Türkiye
Ataturk University, Turkey

Dr. Edith Gülçin Ambros
Viyana Üniversitesi, Avusturya
Wien University, Austria

Dr. Dimitar Atanassov
Bulgar Bilimler Akademisi, Bulgaristan
Bulgarian Academy of Science, Bulgaria

Dr. İhsan Bulut
Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
Akdeniz University, Turkey

Dr. Mustafa Çolak
Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türkiye
Gaziosmanpasha University, Turkey

Dr. Nihada Delibegović Džanić
Tuzla Üniversitesi, Bosna Hersek
Tuzla University, Bosnia & Herzegovina

Dr. Gisela Procházka-Eisl
Viyana Üniversitesi, Avusturya
Wien University, Austria

Dr. Mehmet Evsile
Amasya Üniversitesi, Türkiye
Amasya University, Turkey

Dr. Zafer Gölen
Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye
Mehmet Akif Ersoy University, Turkey

Dr. Osman Horata
Hacettepe Üniversitesi, Türkiye
Hacettepe University, Turkey

Dr. Kamibek Isakov
Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan
Osh State University, Kyrgyzstan

Dr. M. Fatih Köksal
Amasya Üniversitesi, Türkiye
Amasya University, Turkey

Dr. Ludmila Dmitrevna Lebedeva
Moskova Pozitif Teknoloji ve Danışma
Enstitüsü, Rusya

Dr. Ema Miljkovic
Belgrad Üniversitesi, Sırbistan
University of Belgrade, Serbia

Dr. Benedek Péri
Eötvös Loránd Üniversitesi, Macaristan
Eötvös Loránd University, Hungary

Dr. Kemal Polat
Amasya Üniversitesi, Türkiye
Amasya University, Turkey

Dr. Nadija Rebronja
Novi Pazar Devlet Üniversitesi, Sırbistan
State University of Novi Pazar, Serbia

Dr. M. Saffet Sarıkaya
Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye
Suleyman Demirel University, Turkey

asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: (Print) 2548-0480

Cilt/Volume 1 • Sayı/Issue 1 • Haziran/June 2017

Danışma Kurulu / Advisory Board

Dr. Anna Alexieva

Sofya Üniversitesi, Bulgaristan
University of Sofia, Bulgaria

Dr. Hasan Babacan

M. Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye
M. Akif Ersoy University, Turkey

Dr. Salahaddin Bekki

Ahi Evran Üniversitesi, Türkiye
Ahi Evran University, Turkey

Dr. Faik Bilgili

Erciyes Üniversitesi, Türkiye
Erciyes University, Turkey

Dr. Bernt Brendemoen

Oslo Üniversitesi, Norveç
University of Oslo, Norway

Dr. Eva Csaki

Pázmány Péter Katolik Üniv., Macaristan
Pázmány Péter Catholic Uni., Hungary

Dr. Özkul Çobanoğlu

Hacettepe Üniversitesi, Türkiye
Hacettepe University, Turkey

Dr. Masoumeh Daei

Tabriz Payame Noor Üniversitesi, İran
Tabriz Payame Noor University, Iran

Dr. Mehmet Demiryürek

Hitit Üniversitesi, Türkiye
Hitit University, Turkey

Dr. Marija Djindjic

Bilimler ve Sanatlar Akademisi, Sırbistan
Serbian Academy of Sciences & Arts, Serbia

Dr. İlhan Ekinci

Ordu Üniversitesi, Türkiye
Ordu University, Turkey

Dr. Gürer Gülsevin

Ege Üniversitesi, Türkiye
Ege University, Turkey

Dr. Osman Köse

Polis Akademisi, Türkiye
Police Academy, Turkey

Dr. Yıldırım Özbek

Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
Akdeniz University, Turkey

Dr. Oqtay Quliyev

Azerbaycan Devlet İktisat Üniv., Azerbaycan
Azerbaijan State Uni. of Economics, Azerbaijan

Dr. Marijan Premović

Montenegro Üniversitesi, Karadağ
University of Montenegro, Montenegro

Dr. İbrahim Şahin

Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
Osmangazi University, Turkey

Dr. Burhan Varkıvaç

Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
Akdeniz University, Turkey

Dr. Vachkov Igor Viktorovich

Moskova Eğitim ve Psikoloji Üniv., Rusya
Moscow City Uni. of Psc. and Edu., Russia

Dr. Nagima Zhaulibaykızı

Al Farabi Kazak Devlet Üniv., Kazakistan
Al- Farabi Kazakh National Uni., Kazakhstan

asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: (Print) 2548-0480

Cilt/Volume 1 • Sayı/Issue 1 • Haziran/June 2017

Bu Sayının Hakemleri / Referees of This Issue

Dr. Mustafa Argunşah
Erciyes Üniversitesi

Dr. Yaylagül Ceran
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Dr. Lokman Çilingir
Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Dr. Ülkü Eliuz
Karadeniz Teknik Üniversitesi

Dr. Süleyman Erkan
Karadeniz Teknik Üniversitesi

Dr. Ü. Gülsüm Tarakçı Gül
Amasya Üniversitesi

Dr. Gürer Gülsevin
Ege Üniversitesi

Dr. Mücahit Kaçar
Amasya Üniversitesi

Dr. M. Fatih Köksal
Amasya Üniversitesi

Dr. Nevzat Özkan
Erciyes Üniversitesi

Dr. Ayşen Sina
Ankara Üniversitesi

Dr. Özer Şenödeyici
Dokuz Eylül Üniversitesi

Dr. Ahmet Tanyıldız
Dicle Üniversitesi

Dr. Abidin Temizer
M. Akif Ersoy Üniversitesi

Dr. Coşkun Topal
Karadeniz Teknik Üniversitesi

Dr. Hüseyin Üreten
Adnan Menderes Üniversitesi

Dr. Sadık Yazar
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Dr. Ahmet Yüksel
Cumhuriyet Üniversitesi

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD) yılda iki defa yayımlanan hakemli bir dergidir. ASOBİD’de yayımlanan yazıların, dil, bilim ve hukuk bakımından bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları ASOBİD’e aittir. Yayımlanan yazılar yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.

Amasya University Journal of Social Science (**Asobid**) is a peer-reviewed twice a year journal. Authors bear the sole legal responsibility for their published works in **Asobid**. Amasya University Journal of Social Science (**Asobid**) has the sole ownership of copyright to all published works. No part of this publication shall be produced in any form without the written consent of the **Asobid**. The Editorial Board makes the final decision to publish articles.

İÇİNDEKİLER

İnan Akdağ Esnek Savaşlar: Yeni Bir Kavramsallaştırmaya Doğru	1-19
Mehtap Dinçer Çivi Yazılı Kanun Metinlerinde “Borç Köleliği” Olgusu	21-40
Victoria Rowe Holbrook <i>Hüsn ü Aşk</i> ’ın Arkeolojisi –I	41-50
Cansu Öksüz Oyun Kuramı Bağlamında Roberto Benigni’nin <i>Hayat Güzeldir</i> Adlı Filminin İncelenmesi	51-76
Ayşe Sağlam Diyarbakırlı Ahmedî’nin <i>Kıssa-i Eyyûb Peygamber</i> Mesnevisinde Şeytanın Hikâye Kişileriyle İlişkisi	77-96
Sadık Yazar Mustafa İsmâeddîn Efendi’nin Şerhleri ve Şerh Usulü	97-126
Hasan Yüksel Kadı Burhaneddin’in Damadı Mezid Bey	127-142
Yayın İlkeleri	143-148

EDİTÖR'DEN...

Amasya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi olarak Üniversitemizin üçüncü akademik dergisini çıkarmanın gururunu yaşıyoruz. ASOBİD, Türk Dili ve Edebiyatı, Tarih, Sanat Tarihi, Felsefe, Sosyoloji ve Arkeoloji alanlarında kaleme alınmış bilimsel makalelere yer verecektir. Söz konusu alanlara yeni bir soluk getireceğini düşündüğümüz dergimiz, öğretim elemanlarımızın istek, kararlılık ve heyecanlarının bir ürünüdür. Yılda iki sayı olarak yayımlanacak olan ASOBİD, elinizdeki ilk sayısından itibaren ilkelerinden taviz vermeyen profesyonel bir zihniyetle yönetilecektir. Dergimiz, gerek şekil gerek muhteva bakımından ilerleyen süreç içerisinde kendini geliştiren ama bu gelişimle birlikte ilk sayıdan oluşturmaya çalıştığımız kimi standartları ısrarla muhafaza eden bir yayın çizgisi takip edecektir.

Hedefimiz, ASOBİD'i, ülkemiz akademik dergiciliğinin -maalesef- sıkça rastlanmaya başlanan olumsuz örneklerinden ibret, güzellerinden örnek alarak hep daha iyiye ve daha güzele doğru giden bir doğrultuda devam ettirmektir. Bu itibarla yüz görümlüğümüz olan ilk sayımızı çok önemsiyoruz.

Bilim dünyasına gözlerini henüz açan dergimizin bu ilk sayısına, her türlü beklentiden azade olarak yazı gönderen değerli bilim adamlarına, makaleleri büyük bir özen ve dikkatle okuyarak değerlendiren kıymetli hakemlerimize teşekkür ederiz.

Yeni sayılarda buluşmak ümidiyle...

FROM THE EDITOR ...

As Amasya University Science and Literature Faculty, we are proud to be the third academic journal of our university. ASOBİD will include scientific articles taken in the fields of Turkish Language and Literature, History, Art History, Philosophy, Sociology and Archeology. Our journal, which we thought will bring a new breath to the fields, is a product of the desire, determination and excitement of our lecturers and staff. ASOBİD, which will be published as two issues a year, will be managed with a professional mind that does not compromise its principles from its first issue. Our publication will follow a publication line that maintains some of the standards that we have developed in the process of progressing in both shape and content, but with this development we are trying to create from the first issue.

Our aim is to keep ASOBİD in a direction that is always better and more beautiful by taking samples from the examples of the academic journals of our country -unfortunately- from the negative examples which are frequently encountered. In this respect, we take great pride in our first issue, which is our first appearance on this scene.

We would like to thank our precious referees who have read the articles with great care and attention, to the precious scientists who sent their articles to the first issue of the journal which has just opened its eyes to the scientific world.

Hoping to meet in new numbers ...

Dr. M. Fatih KÖKSAL

ESNEK SAVAŞLAR: YENİ BİR KAVRAMSALLAŞTIRMAYA DOĞRU

FLEXIBLE WARS: TOWARDS A NEW CONCEPTUALIZATION

Öğr. Gör. İnan AKDAĞ

Amasya Üniversitesi

inan.akdag@amasya.edu.tr

Özet

Toplumsal olgular sürekli değişim halindedir. Özellikle tarihsel-sosyolojik olgular çeşitli zaman dönemleri içinde çok farklı karakteristikler içermektedir. Tüm toplumsal olgular gibi savaş olgusu da tarihsel olarak dönüşüm geçirmektedir. 1990 sonrası savaş olgusu önemli farklılıklar göstermiştir. Yeni bir forma ulaşan savaş olgusunu bazı düşünürler yeni savaş diye adlandırmış ve eski savaşlardan kopuş gösterdiğini ileri sürmüştür. Genel olarak yeni savaşların özellikleri; başarısız devletler, kimlik temelli savaşlar ve asimetrik savaşlardır. Aslen bir bağımlı değişken olan savaş olgusu üretim tarzına bağlıdır ve ancak üretim tarzı değiştiği noktada kökten değişim gösterebilir. Yeni savaşlar kapitalist üretimin son aşaması olan esnek üretim tarzından esinle esnek savaş olarak adlandırılabilir. Ancak esnek savaşlar eski savaşlardan yalnız bir kopuş değil aksine hem kopuş hem de sürekliliktir. Dolayısıyla savaşın karakteri değişmiş ancak doğası değişmemiştir. Esnek savaşlar ekonomik olarak kapitalist üretim tarzının son aşaması olan esnek üretim tarafından belirlenen, amaç olarak yıpratmayı hedefleyen ve biçim olarak asimetrik savaşlardır. Sonuç olarak kapitalizme bağımlı savaş olgusu yeni bir biçime ulaşmış ancak temeli değişmemiştir. Bu temel; iktidardır.

Anahtar Kelimeler: Savaş, yeni savaş, esnek savaş

Abstract

Social phenomenons are continuously under change. Especially historical-sociological phenomenons under various time periods contain very different characteristics. War phenomenon likes all social phenomenons is historically subject to transformation. After 1990 war phenomenon displays important diversities. Some thinkers label war phenomenon reaching to new form as new war and they have claimed that it has been break from old wars. Generally the features of new wars; unsuccesfull states, wars based on identity and asyemtric wars. Indeed, war phenomenon as the dependent variable ties to production type and but it could fundamentally change when production type would change. New wars with inspiration from flexible production type the last stage of capitalist production could be labeled as flexible war. However, flexible wars are both continuity and breaking instead of only breaking. Therefore, characteristic of war has changed not the its nature. Flexible wars are economically determined by flexible production the last stage of capitalist production, aim purposely attrition and are formally asyemtric wars. As a conclusion war phenomenon depended on capitalism reached to new shape but its basis did not change. This basis is the power.

Keywords: War, new war, flexible war

2

Giriş

Antik Yunan filozofu Herakleitos uzun yıllar önce savaşı 'her şeyin babası' ilan etmiştir (Herakleitos, 2003: 32). Savaşlar insanlık tarihi boyunca önemli bir toplumsal olgudur. Yazılı tarih boyunca insanlık tarihinin büyük bir kısmı savaşlarla geçmiştir. İnsan kaybı, üretici güçlerin tahribi, ülkelerin yıkımı ve yenilerinin kurulması, çevre felaketleri gibi olgular savaşların ortaya çıkardığı toplumsal sonuçlardır. Tarihte yaşanan tüm olaylar savaş olgusunun önemini göstermektedir. Şüphesiz ki savaş olgusunun bu önemi sonucu pek çok düşünür, siyasetçi ve bilim adamı bu alanda düşünmüş ve yazılar yazmıştır. Savaş olgusu üzerine birçok teori geliştirilmiştir ve araştırmalar yapılmıştır. Bu makalenin konusu da yine savaş ile ilgili bir konu olup temel odak noktası 1990 sonrası savaşların değişen karakteridir. Savaşlar açısından 1990 sonrası önemli bir dönüm noktasıdır ve bunun için bağımlı bir değişken olan savaş olgusu da yeni bir aşamaya geçmiştir.

1990'lı yıllarda bir grup bilim adamı yeni bir tartışmayı gündeme getirmiş ve artık savaşların yeni bir karakter ve doğaya sahip olduğunu ileri sürmüştür. Bu yeni dönem savaşları; Kaldor (2013)

“Yeni Savaş”, Gray (1997) “Postmodern Savaş”, Rice (1990) “Üçüncü Tıp Savaş”, Lind (2004) “Dördüncü Jenerasyon Savaş” olarak adlandırmıştır. Bütün yaklaşımlar farklı içerikler taşımakla birlikte hepsinin ortak noktası; savaş olgusunun artık bir dönüşüm geçirdiği ve yeni savaşlar ile eski savaşlar arasında bir kopuş halinin söz konusu olduğudur.

Bu makalenin amacı; 1990 sonrası savaşların eski savaşlardan bir kopuş değil aksine bütünsel olarak hem kopuş hem de devamlılık gösterdiğidir. Savaşlar ekonomik üretime bağımlıdır ve üretim tarzına göre değişim göstermektedir. Dolayısıyla bir bütün olarak kapitalist üretim tarzı savaş olgusunu şekillendirmektedir. Doğal olarak kapitalist üretim tarzının farklı aşamaları -serbest rekabetçi kapitalizm, tekelci kapitalizm ve esnek kapitalizm- savaş olgusuna da değişik biçimler vermektedir. Ancak bütün kapitalist üretim süreci boyunca savaş olgusunun değişmeyen tarafı son aşamada iktidarın kendisidir. İktidar ilişkisi, iktidarı korumak veya iktidarı elde etmek, olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışmada incelenen araştırma problemi kapsam olarak 1990 sonrası yaşanan savaşları kapsamaktadır. Şüphesiz ki daha önceki dönem savaşlara da bakmak tarihsel ve sosyolojik bir yaklaşım açısından kendisini bir zorunluluk olarak dayatmaktadır. Ancak çalışmanın odak noktası 1990 sonrası ‘yeni savaşlar’ olarak adlandırılan savaşları kapsamaktadır.

Bu çalışmanın önemi; 1990 sonrası savaşları “esnek savaş” olarak tanımlayıp literatüre yeni bir kavram katmasıdır. Esnek savaşlar eski savaşlardan bir kopuş değil aksine bütünsel olarak hem kopuş hem de devamlılık göstermektedir. Savaşın karakteri değişmiştir. Değişim gösteren savaş olgusu değil onun bağımlı olduğu kapitalist üretim tarzının aşamalarıdır. Dolayısıyla bir kavram olarak esnek savaş bağımlı olduğu kapitalist üretim tarzının son aşaması olan esnek üretim tarzının bir türevi olarak tanımlanmaktadır.

Bu çalışmada ulaşılan temel sonuç; 1990’lar sonrası savaşların tarihsel olarak bir dönüşüm geçirdiği ancak bu dönüşümün eski savaşlar ile bir kopuş olmadığıdır. Aksine savaşın değişmeyen yanı – iktidarı korumak veya iktidarı elde etmek- kendisini üretmekte ancak savaşlar yeniden üretime girdiği zaman dönemin temel koşullarına uygun bir dönüşüm sağlamaktadır. Savaşlar ile üretim yapısı arasında yakın bir ilişki vardır ve bu yeni dönem savaşlara üretim biçimi olan

kapitalizmin esnek üretimine uygun olarak esnek savaş adı verilmektedir.

Çalışma öncelikle literatür taramasına odaklanmaktadır. Yeni savaşlar hakkında ileri sürülen görüşler okuyucuya bu bölümde özetlenmektedir. Ardından 1990'lar sonrası yaşanan savaşların eski savaşlarla bir kopuş mu yoksa süreklilik mi ilişkisi içerdiği sorgulanmaktadır. Bir sonraki bölümde ise makalenin amacına uygun olarak esnek savaşlar yeni bir kavramsallaştırma olarak sunulmaktadır.

1) Yeni Savaşlar: Literatüre Bir Bakış

1990'lı yıllarda Bosna Savaşı ile birlikte bilim dünyasında yeni bir tartışma başlamıştır. Savaşların doğasının değiştiği ileri sürülmüş ve bu savaşlara, değişik isimler verilmiştir. Ancak bu savaşlar genel olarak yeni savaşlar olarak adlandırılmıştır. Bu yeni teze göre savaşın yalnız karakterinin değil doğasının da değiştiği savunulmuştur. Dolayısıyla, yeni savaşların eski savaşlardan birçok yönden farklılaştığı ve yeni bir biçim kazandığı varsayılmıştır. Çalışmanın bu bölümünde, yeni savaşlar tezinin temel önermeleri incelenmektedir.

Savaşın dönüşümü hakkında ilk önermelerden biri, 1991 yılında Sovyetler Birliği çökerken, Martin Van Creveld tarafından ileri sürülmüştür. Creveld savaşın karakteristikleri hakkında dönüşüm olduğunu gözlemlemiş ve geleceğin savaşları hakkında önermelerde bulunmuştur. Creveld 2000'li yıllarla birlikte öncelikle devlet elindeki şiddet tekelinin dönüştüğünü ileri sürmüştür. Yükselen düşük yoğunluklu savaş devlet tekeli sona erdirmektedir (Creveld, 1991: 137). Böylece devletler Weber'in tanımlamasından beri gelen meşru şiddet tekeline sahip olma ve meşru güç kullanma tekeli (Weber, 2012) yitirmiştir.

Yeni savaşlar ile dünya farklı bir aşamaya girmiştir. Savaşın stratejisi, taktikler ve normları tamamen değişmiştir. Savaş olgusu süreç içerisinde artık asimetrik bir biçime bürünmüştür. İsyancı gruplar organizasyon ve silahlar açısından devletten aşağı organizasyonlar olduğu için düzensiz savaş ve terörizm stratejilerinin gelişmesine yol açmıştır. Taktik olarak sivilleri hedef alma, etnik temizlik ve katliamlar yaygınlaşmıştır (Levy ve Thompson, 2010: 13).

Yeni savaşlar birçok açıdan eski savaşlardan ayrılmaktadır. Savaş teknikleri değişmiştir; konvansiyonel muharebe yerini terör

aktivitelerine bırakmıştır. Farklı askeri stratejiler uygulanmıştır; yeni toprak ele geçirme yerine nüfus kontrolü gibi stratejiler gözlenmiştir. Farklı savaşçılardan yararlanılmıştır; profesyonel askerler yerine özel ordular, suç çeteleri ve savaş lordları gibi silahlı güçler ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda yeni savaşlar farklı yapıya sahiptir; merkezi güçler yerine merkezsizleştirilmiş güçler ön plana çıkmıştır (Malesevic, 2008: 98).

Yeni savaşlarda değişimi yaratan en önemli faktör ekonomik küreselleşmenin değiştirici gücü olmuştur. Kapitalizmin geldiği son aşama olan üretici güçlerin küreselleşmesi ile savaşların yapısı da yeniden şekillenmiştir. Böylece savaş olgusu yeni bir aşamaya geçmiş ve yeniden biçimlenerek mevcut çevreye uyum sağlamıştır (Malesevic, 2008: 100). Bu noktada savaşların şekillenmesinde ekonominin rolü çalışmanın temel önermesine uygun olarak vurgulanmıştır.

Patrick Mello'ya göre yeni savaşlar tezinin bazı temel hipotezleri bulunmaktadır. Bu temel hipotezler ile yeni savaşlar eski savaşlardan farklılaşmaktadır. Bu hipotezlerden birincisi güç kullanımında devlet tekelinin aşınmasıdır. Buna göre Weber'in tanımlamasından beri yaygın olarak kullanılan zor kullanma tekeli olarak devlet anlayışı (Weber, 2012) erimektedir. Devlet tekeli, aktörler, toprak ve uluslararası hukuk açısından, zayıflamıştır. Klasik savaş karakteristikleri, Clausewitz'den beri gelen, savaş deklarasyonu, sivillerden ayrılan savaşçılar ve savaşlarda cephe kavramı (Clausewitz, 2011) gibi konular yeni savaşlarda ortadan kalkmıştır. Devlet yapıları zayıflarken öteki yandan devlet dışı aktörler ortaya çıkmıştır. Devlet dışı aktörler devlet otoritesine meydan okuyan devrimci, isyancı ve ayrılıkçı hareketlerdir. Bu devlet dışı aktörler tamamen devlet yapısının erimesi ile ortaya çıkmıştır. Örneğin yeni savaş olarak adlandırılan Bosna Savaşı'nda birçok devlet dışı aktör; paramiliterler, yabancı paralı askerler, yerel milisler ve suç grupları gözlenmiştir. Yeni savaşlarda yüksek düzeyde barbarlık tespit edilmiştir ve siviller kitlesel katliama uğramıştır. Bosna, Sierra Leone ve Kongo bu durumun tipik örnekleridir (Mello, 2010: 3).

İkinci hipotez yeni savaşların ekonomi politiğidir. Yeni savaşların taşıyıcısı ekonomik süreçlerdir. Eski savaşların temel taşıyıcıları olan politik ve ideolojik motifler yeni savaşlarda daha küçük bir rol oynamaktadır. Buna bağlı olarak ekonomik perspektif, yeni savaşları

anlamada temeldir. Bu durum Clausewitz'in 'savaş politikanın başka araçlarla sürdürülmesi' (Clausewitz, 2011: 31) tezine atfen 'savaş ekonominin başka araçlarla sürdürülmesidir' tezine yol açmıştır. 1990'ların ortasından itibaren yapılan araştırmalar yerel çatışmalar ile küresel savaş ekonomileri arasındaki bağa odaklanmıştır. Bu odaklanma yasal ve yasadışı ağları, silah ve uyuşturucu trafiğini, yolsuzluğa bulaşmış hükümetleri ortaya çıkarmaktadır (Mello, 2010: 4).

Üçüncü hipotez; yeni savaşlar kimlik temelli savaşlardır. Bu kimlik temelli savaşların yükselişi devlet yapısının aşınması ve küreselleşmenin güvensiz ortamından beslenmektedir. Kimlik, çatışmaların potansiyel kaynaklarından birisidir. Bosna-Hersek'teki etnik şiddet yeni savaşların kimlik temelli yapısını en iyi gösteren örnektir. Etnik heterojenlik bir ülkeyi şiddete eğilimli hale getirmektedir. Kimlik politikası eski Yugoslavya ve Sovyetler Birliği'nde doğmuş ve daha sonra Keşmir ve Eritre'de gözlenmiştir. Mevcut örneklerin ortak temeli; meşruiyeti azalan politik liderlik ve buna bağlı büyüyen yolsuzluğa batmış ekonomidir. Bu örneklerde politik elitler iktidarda kalmak için kimlik politikalarını kullanmıştır (Mello, 2010: 7).

Dördüncü hipotez; yeni savaşlar çerçevesinde terörizmdir. Uluslararası terörizmin yeni çeşitleri terörizmin yeni varyantıdır. Klasik terörizmden farklı olarak bu yeni terörizm Batı toplumlarına stratejik bir meydan okuma oluşturmaktadır. Terörizm, yeni savaşlar tezinde düzensiz savaş ve örgütlü suç oluşturmaktadır. Klasik terörizmde savaşanlar, dar olarak, odaklandığı hedefe saldırmaktadır ve kamu, ölümlerden çekinmektedir. Uluslararası terörizmin yeni formunda otonomik politik strateji mevcuttur. Halktan ölümler hasar olarak görülmektedir. Teröristlerin özel hedefi toplum ve ekonomik yapıdır (Mello, 2010: 8).

Edward Newman'a göre yeni savaşlar tezinin temelleri bazı karakteristik noktalara dayanmaktadır. İlk olarak; günümüzde çoğu savaşlar devletlerarası savaşlar yerine devlet içi -iç savaş- savaşlardır ve devletlerarası savaşların sayısı azalırken devlet içi savaşların sayısı artmaktadır. İkinci olarak; yeni savaşlar küreselleşme ve liberal ekonomik güçler tarafından şekillenen sosyal dönüşüm ve devlet başarısızlığı tarafından karakterize edilmektedir. Devletin bu başarısızlığı doğal kaynaklar üzerinde rekabetin, yasadışı ticari

girişimlerin, özel orduların ve suç işleyen savaş lordlarının sayısının artmasına yol açmaktadır. Üçüncü olarak; yeni savaşlar politik ideoloji yerine etnik ve dinsel çatışmalar tarafından karakterize edilmektedir. Dördüncü olarak; 1990'dan beri çatışmalarda bütün ölümler sivil ölümlerin askerlere oranı keskin biçimde artmaktadır. Beşinci olarak; yeni savaşların doğrudan amacı olarak siviller artan oranda ve kasten hedef alınmaktadır ve etnik homojenleştirme çağdaş çatışmaların temel karakteristiği haline gelmiştir. Altıncı olarak; kamu otoritesinin çöküşü ile kamu ve özel savaşçılar ve savaşçılar ile siviller arasındaki farklılık ortadan kalkmıştır (Newman, 2004: 174).

Yeni savaşlar tezinin en önemli savunucusu Mary Kaldor'a göre de 21. yy'ın örgütlü şiddeti ile 20. yy'ın savaşları arasında ayrıma gitmek şarttır. 20. yy'dakiler eski savaş 21.yy'daki ise yeni savaşlardır. "Yeni Savaşlar" küreselleşme çağının savaşlarıdır. Kaldor'a göre eski savaşların aktörleri devletlerin düzenli orduları arasında savaş iken yeni savaşlarda aktörler devlet networklerinin birleşimi ve devlet dışı oluşumlardır; özel güvenlik şirketleri, paralı askerler, cihadçılar, savaş lordları ve para militer güçler (Kaldor, 2013: 2). Kaldor yeni savaşlar ile eski savaşlar arasında amaç farklılıklarının da önemli olduğunu belirtmektedir. Eski savaşlar genel olarak jeopolitik çıkarlar ve ideolojiler –demokrasi veya sosyalizm vs.- arasında yaşanmıştır. Yeni savaşlar ise tamamen kimlikler arasında yaşanmaktadır –etnik veya dini. Kimlik politikasının ideolojik veya jeopolitik çıkarlardan farklı bir mantığı bulunmaktadır. Yeni savaşlarda amaç belirli gruplar için devlete erişmek iken eski savaşlarda amaç geniş kamu çıkarı için özel politika ve program uygulamaktır (Kaldor, 2013: 2). Ayrıca kimlik politikasının yükselişinde en önemli etkenler yeni iletişim teknolojileri, dünya üzerinde göç ve kapsayıcı politik ideolojilerin –sosyalizm veya sömürge sonrası milliyetçilik gibi- erozyona uğramasıdır. Kimlik politikaları savaş yoluyla inşa edilmektedir. Kimlik etrafında politik mobilizasyon savaşın amacını oluşturmaktadır (Kaldor, 2013: 2).

Kaldor yeni savaşlar ile eski savaşlar arasında metod farklılıklarına değinmiştir. Buna göre eski savaşlarda yöntem olarak askeri araçlarla belirli bir toprağın kazanılması hedeflenmiştir. Yeni savaşlarda çatışma daha nadir ve toprak politik araçlarla elde edilmektedir. Nüfusun kontrolü ile politik araç sağlanmaktadır. Bunun için şiddet düşman güçler yerine siviller üzerinde uygulanmaktadır (Kaldor,

2013: 2). Kaldor eski savaşlar ile yeni savaşlar arasındaki son farkın finansal biçim olduğunu vurgulamaktadır. Eski savaşlar büyük oranda devletler tarafından vergi ve borçlanma yoluyla finanse edilmiştir. Eski savaş ekonomileri oldukça merkezileşmiş ekonomilerdi. Yeni savaş ekonomileri ise küreselleşmiş dünya ekonomisinin bir parçasıdır (Kaldor, 2013: 3).

Yeni savaşlar tezinin bir savunucusu da Chris Hables Gray'dir. Gray "Postmodern Savaş" kavramını yeni savaşları tanımlamak için kullanmıştır. Gray'e göre; postmodern savaşların başlangıcı Vietnam Savaşı'dır ve 20. yy'ın ikinci yarısında savaş temelden değişmiştir. İleri teknoloji silahlar özellikle bilgisayarlar ile kalıcı askeri mobilizasyon 1945'den beri dikkat çekmektedir (Gray, 1997: 21).

Yeni savaşlar tezinin bir başka savunucusu Edward Rice'dır. Rice, bu yeni savaşlara "Üçüncü Tip Savaş" adı vermektedir. Rice'a göre; bu yeni tip savaşlar veya üçüncü tip savaşlar ne nükleer savaşlardır ne de konvansiyonel savaşlardır. Bu savaşlar düzensiz savaşlardır. Bu savaşlar daha az gelişmiş bölgelerde yaşanır ve savaş, düzenli ordu ile düzensiz gruplar arasında yaşanmaktadır (Rice, 1990: 2). Bu üçüncü tip savaşlarda Clausewitz'in vurgulamadığı bir durum söz konusudur. Bu durum savaşta zafer birinin güçlerini diğerinin zayıf olduğu yanına yoğunlaştırdığı zaman kazanılmaktadır. Gelişmiş ülkelerde başkentin ve öteki önemli şehirlerin kaybedilmesi sonucu veya ekonominin krize girmesi sonucu ordu ya teslim olmakta ya da yok olmaktadır (Rice, 1990: 54).

William Lind ise yeni savaşları "Dördüncü Jenerasyon Savaş" olarak adlandırmaktadır. Lind'e göre; dördüncü jenerasyon savaş muhtemelen düşmanın toplumunu tamamen içermektedir. Ayrıca merkezi lojistiğe bağımlılık azalmaktadır. Yine dördüncü jenerasyonda manevra daha önemli hale gelmiştir. Kitle ateşi önemini yitirmiş aksine dezavantajlıduruma gelmiştir. Küçük gruplar daha etkin mücadele sürdürmektedir. Küçük gruplar daha iyi manevra yapmaktadır. Düşmanı fiziksel olarak tüketmek yerine içerden çökertmek esas amaç haline gelmiştir. Düşmanın stratejik merkezlerinin çekiminin doğru belirlenmesi çok önemli olmaktadır. Savaş ve barış arasında çizgi bulanıklaştığı gibi sivil ile asker arasındaki çizgi de kaybolmuştur. Savaş, fiziksel olarak düşman ile değil toplumun kültürel yapısı ile ilgilidir (Lind, 1989:23).

2) Yeni Savaşlar: Kopuşmu Süreklilik mi?

Yukarıda belirtildiği gibi 1990'lı yıllar dünya için önemli bir dönüm noktasıdır. Siyasal olarak Sovyetler Birliği ve reel sosyalist ekonomi modeli çökmüştür. Bununla bağlantılı bir başka siyasal gelişme ise yerkürenin ABD öncülüğünde tek kutuplu bir hegemon güce sahip olmasıdır. Yine bu dönemin bir başka gelişmesi ise ekonomik, kültürel, sosyal olarak küreselleşme sürecinin hızla tüm yerküreye hâkim olmasıdır. Bu gelişmeler ışığında tüm toplumsal olgular yeni bir dönüşüm sürecine girmiştir.

Sovyetler Birliği'nin çöküşü pek çok yeniliğin habercisi olmuştur. “Yeni Dünya Düzeni”, yükselen etnik hareketler, kadın hareketleri gibi pek çok gelişme bu yıllardan sonra gözlenmeye başlamıştır. Bir imparatorluk örneği olan Sovyetler Birliği'nin çöküşü savaşlar açısından da pek çok çatışmayı beraberinde getirmiştir. Şüphesiz savaşlar insanlık kadar eski bir olgudur. Ancak savaşların doğası ve karakteri daima tartışılma konusu olmuştur. Savaşların doğası nedir? Doğası değişme içinde midir? Karakteri nedir? Dönüşüm geçirmekte midir? gibi pek çok soru gündeme gelmektedir.

20. yy'ın sonunda yaşanan savaşlar ile ilgili olarak birçok farklı bakış açısı –güvenlik yaklaşımı, uluslararası ilişkiler, politik ekonomi, politik teori-, farklı analizlere rağmen, ortak bir noktada buluşmaktadır; savaşlar öncelikle göre oldukça farklı bir aşamaya geçmiştir (Malesevic, 2008: 98). Bu yaklaşımların hepsi şu konuda ortak tespit yapmaktadır ki savaşlar artık yeni savaş paradigması bağlamında incelenmelidir. Temel argüman ise yeni savaşlar; kapsamı bakımından –devletlerarası çatışmalar yerine iç savaşlar-, metodlar ve finans modeli bakımından –içsel yerine dışsal- ve karakteri bakımından –düşük yoğunluklu savaş ve yüksek sivil ölümleri ile birlikte- önceki savaşlardan farklılaşmaktadır.

Yeni savaşlar tezine karşı çıkan Gray'e göre; savaşın politik, sosyal, kültürel ve teknolojik birkaç bağlamı vardır. 1989'dan beri savaşın bazı yönleri, Clausewitzyan terimlerle, değişmiştir ancak politikanın mantığı değişmemiştir. Sırasıyla ilk olarak; savaşın doğası değişmemiştir. Savaşın doğası 21. yy'da ne ise 20., 19. yy'da hatta M.Ö. 5. yy'da da aynıdır. Savaşın doğası sonsuzdur. Askeri dönüşüm gerçekleşse bile savaş yeniden tanımlanamaz. Savaşın yukarıdaki bağlamları değiştiği için savaşın karakteri değişmekle birlikte savaşın doğası değişemez. Savaşta yeni keşifler var olmakla birlikte bu

toplumun dönüşümü ve yeni sosyal şartların bir sonucu olarak değerlendirilmektedir (Gray, 2005: 17).

Henderson ve Singer'e (2002: 166) göre; yeni savaşlar kavramını savunan tezler bazı ampirik iddialara dayanmaktadır. Bunlar: ilk olarak; dünyada çatışmanın mekânı Avrupa'dan postkolonyal bölgelere kaymıştır. İkinci olarak; çatışma, devletlerarası çatışmalardan devlet içi çatışmalara geçmiştir. Üçüncü olarak; yeni savaşlar eski savaşlardan amaç, pratik ve katılımcı tipleri açısından farklı hale gelmiştir. Dördüncü olarak; yeni savaşların kökeni diğer savaşlardan farklı olduğu için yeni savaşların korelasyonu diğer savaşların korelasyonlarından farklıdır ve bu sebeple yeni savaşlar farklı strateji ile incelenmelidir. Henderson ve Singer, yeni savaşlar tezinin iddialarını incelemiş ve eleştiriye tabi tutmuşlardır. Örneğin; yeni savaşlarda ölümün çoğunun asker değil sivil olduğu iddiasını eleştirel bir biçimde incelemişlerdir. 1899 ile 1902 arası Filipinler'de ki ABD'nin emperyalist savaşını incelemiş ve o yıllarda 4000 ABD askerinin ve 20000 isyancının öldüğünü buna karşılık 200000 sivilin katledildiğini belirtmişlerdir (Henderson ve Singer, 2002: 175). Dolayısıyla eski savaşlarda da sivil ölümlerinin asker ölümlerinden daha fazla olduğu gözlenmiştir.

Yine Henderson ve Singer, yeni savaşlarda küçük terör gruplarının ve terörizmin etkin olduğu tezini incelemiş ve eski savaşlarda da bu tip savaşların var olduğunu ileri sürmüşlerdir. Örneğin; ABD Bağımsızlık Savaşı, Napolyonik Savaşlarda, ABD İç Savaşı'nda, Franco-Prusya Savaşı ve II. Dünya Savaşı'nda terörizmin varlığını vurgulamışlardır (Henderson ve Singer, 2002: 177). Ayrıca Henderson ve Singer, yeni savaşlarda amaçlar eski savaşlardan farklıdır tezini eleştiriye tabi tutmuşlardır çünkü amaçları önceden kestirmek kolay değildir. I. ve II. Dünya Savaşları'nda amaç neydi veya Vietnam Savaşı'nda amaç neydi. Günümüz savaşlarında amaç nedir? Henderson ve Singer'e (2002: 178) göre; hepsinde esas amaç politik karar vericilerin iradesini etkilemektir.

Tüm tartışmalara bu noktada bir başka pencere açmak, yeni bir kavramsallaştırma oluşturabilmek açısından gereklidir. Yeni savaşlar tezi bahsedilen itirazlar ışığında düşünüldüğü kadar da sağlam temellere dayanmamaktadır. Savaş olgusunun evrimi söz konusudur ancak bir bütün olarak savaş olgusu değişmemiştir. Bu noktada yeni bir kavramsallaştırma gereklidir. Hem süreklilik hem de kopuş

anlamında yeni bir bütünsel yaklaşım ihtiyacı doğmaktadır. Savaşı bir bağımlı değişken olarak ele almak ve ekonomiye bağımlı kılmak yeni bir yaklaşım sağlamaktadır. Savaşlar da diğer toplumsal olgular gibi ekonominin şekillendirmesine tabidir. Modern zamanların egemen üretim biçimi kapitalizmdir. Dolayısıyla toplumsal olguları da kapitalizmin biçimlendirdiği düşüncesi yeni savaşları anlamak açısından bir açıklama sağlamaktadır. Ancak bir birikim süreci olarak kapitalizmde homojen bir karakter taşımamaktadır ve farklı aşamaları olan bir süreçtir. Birikim süreci olarak kapitalizmi serbest rekabetçi kapitalizm, tekelci kapitalizm ve esnek kapitalizm olarak farklı aşamalara ayırmak mümkündür. Bir sonraki bölümde yeni savaşları esnek savaşlar olarak yeni bir kavramsallaştırma olarak ileri süreceğiz.

3) Esnek Savaşlar: Yeni Bir Kavramsallaştırma

Yeni savaşlar tezlerini inceledikten sonra şu görüş ileri sürülebilir; yeni savaşlar ile eski savaşlar arasında bir kopuş değil hem süreklilik hem de kopuş ilişkisi bulunmaktadır. Savaşın değişmeyen yanı olan iktidar olgusuaynen gözlemlenirken sadece karakteristiğinde değişiklikler gerçekleşmektedir. Bu aynı zamanda savaş olgusunun evrimi anlamına gelmektedir. Yeni yaklaşım bir başka tartışmayı gündeme getirmektedir; toplumsal olguların bir doğası, özü var mı? tartışması. Özcü yaklaşımı reddetmek genelde toplumsal olguların özelde savaş olgusunun bir doğası olduğu anlayışını da reddetmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, olguları ve savaş olgusunu bir doğaya değil, tarihsel bir yaklaşımla, değişken bir yapıya sahip olduğunu kabul etmek ya da varsaymak gerçekliğe ulaşmada önemli bir aşamayı oluşturmaktadır.

Savaş olgusunun tarihsel koşullara bağlı değişken yapısını anladıktan sonra, 1990'lar sonrası savaş olgunun dönüşümünü anlamak daha kolay hale gelmektedir. Bu değişiklik ve dönüşümü bir değişkene bağlamak, indirgeme yapmak açıklamak için gerekli bir ön koşuldur. Bu değişken, bu çalışmada, ekonomi olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda savaşın karakteristiğinde meydana gelen dönüşümü ekonomik üretim tarzı olan kapitalizmin dönüşümünde aramak gerekliteorik altyapıyı sağlayacaktır.

Esnek savaşlar geçerli üretim tarzı olan kapitalist üretim tarzının esnek üretim biçiminden şekillenmektedir. Serbest rekabetçi üretimde sermaye henüz *yarı-merkezi* bir özellik gösterirken tekelci üretimde

sermaye *merkezi* özellik taşımaktaydı. Bu üretim biçiminde sermayenin örgütlenme şekli Fordizm olarak tanımlanabilir. Harvey'ye göre; Fordizmin başlangıç tarihi 1914'tür (Harvey, 2010: 147). Fordizmin özellikleri kitlesel üretim ve kitlesel tüketim, emek gücünün üretiminde yeni sistem, emeğin denetiminde ve yönetiminde yeni politika, kısaca rasyonelleştirilmiş, modernist bir toplumdaki oluşmaktadır (Harvey, 2010: 148).

Çalışmanın temel konusu olan esnek savaşlar ise esnek kapitalist üretim dönemine denk gelmektedir. Bu dönem sermayenin örgütlenme biçimi olan post-Fordizmdir. Sermaye *merkezsizleşmiştir*. 1973'lere gelindiğinde en önemli sorunlar; aşırı likitide dolayısıyla enflasyon artışı, OPEC'in petrol fiyatlarını yükseltme kararı ve 1973 Arap-İsrail savaşı sebebiyle Arapların Batıya petrol ambargosu uygulama kararıdır (Harvey, 2010: 168). 1973'ün petrol şoku sonucu dünyada stagflasyon -durgunluk içinde enflasyon- durumunun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bunun sonucunda birikim sürecinin kökten yeniden değişmesi gerekmiştir. Harvey, bu yeni birikim sürecini esnek birikim olarak tanımlamaktadır (Harvey, 2010: 170).

Bu noktada günümüzde liberal tezlerin (Creveld, 1999) aksine ulus devletlerin hâlâ siyasal olarak egemen kimliğini koruduğu vurgulanmalıdır. Bu bağlamda, savaşlarda 20. yy son çeyreğinden itibaren devletlerarası savaşlar bir düşüş göstermekte ve devlet içi savaşlar gündeme gelmekle birlikte çatışmaların taraflarından devlet dışı aktörlerin arka planında bir başka rakip ulus-devletin olduğu unutulmamalıdır. Devletler, rekabetini kısacası emperyalist rekabetini diğer ülkelerdeki devlet dışı aktörlere destek vererek sürdürmektedir. Böylece iki ulus-devlet veya ulus-devletler doğrudan karşı karşıya gelmemekte, savaşmamakta ve ortaya çıkabilecek maliyeti düşük tutmaktadır. Özellikle nükleer silahlar çağında ortaya çıkan dehşet dengeleri bu yolla değiştirilmeye çalışılmaktadır.

Özelleştirme esnek üretim tarzı ve onun ideolojik akımı olan neoliberalizmin getirdiği bir özelliktir. Özelleştirme kamusal malların önce yarı kamusal mal haline daha sonra özel mal ve hizmetlere dönüşmesine yol açmaktadır. Temel kamusal mal olan savunma da özelleştirme sürecine açılmıştır. Özel güvenlik şirketleri savaş olgusunun karakterini de değiştirmektedir. Ulusdevlet ve onun orduları arasında savaş artık özel güvenlik şirketleri ve devlet dışı aktörler arasında bir çatışma biçimine dönüşmektedir. Savunma

hizmetleri bazı örneklerde sözleşme yolu ile özel şirketler tarafından yürütülen hizmetlere dönüşmektedir. Geleceğin savaşlarında Fransız Devrimi sonrası ortaya çıkan halk ordularının yerini giderek özel şirket askerlerinin alacağı düşünülebilir. Zabcı'ya göre savaşta ortaya çıkan değişim 1980'ler sonrası özellikle Soğuk Savaş'ın sona erışı ile başlamaktadır. Artık savaş değişmeye başlamış ve güvenlik özel askeri şirketler aracılığıyla yürütülmeye başlanmıştır. Bunun sebepleri; soğuk savaşın sona ermesi, savaşın yapısındaki değişimler ve özelleştirmenin hız kazanmasıdır. Bu üç değişken özel askeri şirketlere küresel olarak talep yaratmıştır. Böylece özel askeri endüstri doğmuştur (Zabcı, 2004: 29).

Kapitalizmin esnek üretim biçimi tamamen bilgisayaradayağı üretim biçimidir. Dolayısıyla teknolojik olarak bilgisayarlar egemen konuma gelmiştir. Mark Elam'da bu dönemin teknolojik özelliklerini vurgulamaktadır. Elam 1890'larda düşük maliyetli çeliğin, 1930'larda petrolün 1980'lerden sonra ise mikro elektronığın sanayiye geliştirdiğini belirtmiştir (Elam, 1994: 45). Dolayısıyla bilgisayarlar esnek üretim tarzında en önemli unsurdur. Bu gelişme, silah teknolojisine yansımış ve savaşlar yeni bir aşamaya geçmiştir. Bilgisayar destekli silah teknolojisi, savaşta mekân olarak uzayın kullanılması gibi gelişmeler bilgisayar teknolojisinin kullanımının bir sonucudur.

Bir başka gelişme esnek üretim biçiminde asimetrik üretimin egemen hale gelmesidir. Lapavitsas da bu duruma dikkat çekmiş ve 1970'lerden itibaren ekonomiye asimetrik üretimin egemen olduğunu belirtmiştir (Lapavitsas, 2005: 36). Bu savaşlara da yansımış ve savaşlar simetrik tehditten asimetrik tehde dönüşmüştür. Bu asimetrik yapı savaşın karakteristiğini temelden değiştirmiştir. Devletlerin tamamen aşınması ve devlet dışı grupların savaş tarafı olması bir gerçeklik iken bu grupların arkasında destekçi olarak yine ulus-devletlerin bulunması gerçekliği de unutulmamalıdır. Örneğin; Sovyetler Birliği ile Afgan mücahitleri arasında 1979'da Afganistan'ın işgali sonrası başlayan çatışmada Sovyetler Birliği'nin başlıca rakibi ABD, Afgan mücahitlerin destekçisi olarak ortaya çıkmıştır. Bu örnek genişletilebilir ve birçok bölgede gerçekleşen devlet-devlet dışı gruplar arasındaki çatışmalarda devlet dışı aktörler arkasında o devlete rakip devletlerin bulunması bir gerçeklik olarak kendisini göstermektedir. Dolayısıyla eski savaşlar dönemi

devletlerarası savaşların yeni savaşlar dönemi devlet içi savaşlara dönüştüğü tezini çatışan tarafların arkasında bir başka devletin destekçi olarak bulunduğu gerçeği ile düşünmek gerekmektedir. Dolayısıyla, 20. yy'ın son çeyreğinden itibaren çatışmalar bir yönüyle yine devletlerarası rekabetin bir sonucu olarak kendisini göstermektedir.

Bu noktada, 1990 sonrasında karşımıza çıkan savaşları esnek savaşlar olarak kavramsallaştırabiliriz. Bu savaş olgusunun evriminde yeni bir uğrak anlamına gelmektedir. İçinde hem sürekliliği hem de kopuşu taşımaktadır. Esnek savaşların temel özelliklerine bakacak olursak;

Esnek savaşlarda *belirleyen güç* olarak ekonomik üretimi tespit edebiliriz. Belirleyen güç olarak ekonomiyi tespit ettikten sonra savaş ve mevcut üretim tarzı olarak kapitalizm arası ilişki gündeme gelmektedir. Doğal olarak; 1990 öncesi savaşlara eski savaşlar denildiği noktada gündeme gelen sorun; kapitalizmin yaklaşık 15. ve 16. yy'lardan beri hâkim olan üretim tarzı olmasından bu yana eski savaşlar ile esnek savaşlar arasındaki farklılıkların nereden kaynaklandığıdır. Bu çalışmada eski savaşlar ile yeni tip savaşlar arasında kopuş olmadığı aksine hem kopuş hem de süreklilik olduğu tezinden hareketle aralarındaki farklılığın kapitalist üretim tarzının aşamalarından ileri geldiği düşünülmektedir. Kapitalizmin 20. yy son çeyreğinde geldiği aşama esnek üretim aşamasıdır ve bu doğal olarak bir toplumsal olgu olarak esnek savaşları belirlemektedir. Buradan hareketle yeni tip savaş olan esnek savaşlar döneminde yukarıda belirttiğimiz gibi kimlik politikaları ön plana çıksa da bunların ekonomik alt yapısı ihmal edilemez. Örneğin; bir ekonomik sömürü biçimi olan emperyalist ilişkileri anlamadan Batı ile Doğu arasındaki ilişkiler ve Doğu'da yaşanan yoksullaşmayı anlamadan örneğin bir Hıristiyan-İslam çatışması yeterince anlaşılabilir. Yine dünyada gündeme gelen etnik hareketler gerek küresel gerek ülke içi sömürü ilişkileri anlaşılmalıdır. Bu bağlamda yeni tip savaş olan esnek savaşlarda temel belirleyen güç ekonomidir.

Levy ve Thompson da savaş üzerinde ekonominin belirleyiciliğine vurgu yapmaktadır ve savaşın askeri ve politik organizasyonlar, politik ekonomi ve silah gibi diğer aktivitelerden birlikte evrildiğini ileri sürmektedir. Yine politik-ekonomi bileşiminde büyük değişikliklerin savaş olgusunda önemli dönüşümlere yol açtığını

vurgulamaktadır. Politik ekonomide makro değişikliklerin diğer aktivitelerden daha çok savaş olgusunun evrilmesinde etkili olduğunu belirtmektedir (Levy ve Thompson, 2011: 1).

Esnek savaşlarda *amaç* doğrudan mevcut iktidarı devirip iktidarı elde etme değil iktidarı yönetemez hale getirip dolaylı olarak iktidara ortak olmaktır. Eski tip savaşlarda iki düzenli ordu veya ordular savaşmakta ve yenilen iktidara doğrudan irade dayatılmaktaydı. Esnek savaşlarda ise iki tarafın iradesi çatışmakta ancak taraflardan özellikle görel olarak daha güçsüz olan karşı tarafı yıpratarak onu yönetemez hale getirmeye çalışmaktadır ve iktidara ortak olmayı amaçlamaktadır.

Yıpratma, savaşlarda eski bir olgudur. I. Dünya Savaşı ve sonraki savaşlarda ordular yıpratma taktiği kullanmıştır. Aslında yıpratma taktik değil bir yöntemdir. Dördüncü jenerasyon savaşlarda da yıpratma temel bir araçtı (Lind, 2004: 15). Günümüz esnek savaşlarında ise yıpratma temel bir stratejidir. Çünkü esnek savaşlar görel olarak zayıf ve güçlü taraflar arasında yaşanmaktadır ve zayıf olan taraf güçlü olan tarafı yıpratmaya çalışmaktadır. Böylece iktidar boşluğu yaratılıp bu boşlukta iktidara ortak olunabilecektir.

Esnek savaşların *yapısı* simetrik değil *asimetriktir*. Daha önce incelediğimiz kapitalist üretimin geldiği son biçim esnek üretim biçimi iken burada en çok görünen durum simetrik değil asimetrik üretimdir. Bu bağlamda, toplumsal olarak savaş olgusu da asimetrik savaş biçimi haline gelmektedir. Bu doğal bir süreçtir çünkü taraflar arasında görel olarak bir denge söz konusu değildir ve denge olmayan durumda simetrik değil asimetrik mücadele söz konusudur. Asimetrik üretim demek asimetrik tehdit ve asimetrik savaş anlamına gelmektedir.

Lindström (2012: 28) 1990 sonrası savaşlar için asimetrik yapının önemine dikkat çekmektedir. Bunun en önemli sebebi taraflardan birisinin güçlü öbür tarafın zayıf olmasıdır. Genelde zayıf olan taraf devlet dışı aktördür. Üç tip asimetrik savaş biçimi vardır; terörizm, gerilla savaşı ve isyan. Terörizm, devlet dışı aktör tarafından bir askeri üstün gücü yenmek için sivillere karşı şiddet veya şiddet tehdidi anlamına gelmektedir. Terörist organizasyonların silah ve ekipman miktarı sınırlı olmakla birlikte oransal olarak topluma verdiği zarar büyüktür (Lindström, 2012: 38). Asimetrik yanı buradan kaynaklanmaktadır. Yine bir başka asimetrik savaş biçimi gerilla savaşıdır. Gerilla savaşı devlet dışı aktörün karşı bir güce maliyet

yaratabilmek için kullandığı bir stratejidir. Maliyet psikolojik veya maddi olabilir. Son asimetrik savaş biçimi isyandır. İsyan, anayasal otoriteye karşı politik bir amaç için başkaldırıdır. Doğal olarak bir tarafta kurumsal otorite öteki yanda ise azınlık bir grup olduğu için asimetrik yapıdadır (Lindström, 2012: 40). Bu üç tip asimetrik savaş 1990 sonrası birçok ülke deneyimlemiştir.

Esnek savaşların bir özelliği de *merkezsizleşmedir*. Bu durum kapitalizmin geldiği son aşama olan esnek üretim biçiminin bir sonucudur. Sermaye merkezsizleşme özelliği taşımaktadır ve bu da esnek savaşları etkilemektedir. Taraflardan güçlü olan taraf merkezi bir nitelik taşıırken zayıf taraf merkezsiz niteliğe sahiptir. Bu esnek savaşların ekonomi tarafından belirlenmesi, yıpratma amacı ve asimetrik niteliği ile uyumludur.

Lind de dördüncü jenerasyon savaşlar olarak 1990 sonrası savaşları kategorikleştirdiği yazısında bu yeni savaşların taraflarından birinin devlet diğer tarafının devlet dışı aktör olduğunu belirterek bu asimetrik duruma dikkat çekmiştir. Bu yeni savaşların özelliği merkezsizleşmedir (Lind, 2004: 13).

Sonuç

1990'lar sonrası gözlemlenen savaşlar ile birlikte yeni bir tartışma çıkmıştır. Tarihsel ve toplumsal bir olgu olan savaşların karakterinin değiştiği ve yeni bir sürece dönüştüğüdür. I. Körfez Savaşı ve Bosna Savaşı bu tartışmaları alevlendirmiştir. Bu bağlamda savaşların veya yeni adlandırıldığı biçimiyle yeni savaşların kopuş mu yoksa süreklilik mi taşıdığı önemli bir tartışma konusu olmuştur. Aslında yeni savaşların ne kopuş ne de süreklilik olduğu aksine diyalektik bir düşünme biçimiyle hem kopuş hem de süreklilik olduğu öne sürülebilir. Çünkü yeni savaşlar ile eski savaşlar arasındaki ilişkinin niteliğini anlamak için savaşları belirleyen gücün ne olduğu önem taşımaktadır.

Belirleyen güçten bağımsız biçimde toplumsal olgu olan savaş ele alan düşünürler yeni savaşların belirleyici gücü olarak savaşlarda devlet tekelinin aşınmasını, kimlik temelli savaşlar ve asimetrik savaşlar olduğunu ileri sürmüştür. Bu noktada savaşlar bağımsız değişkenler olarak ele alınmış ve tarihsel karakteri, yapısal özellikleri ve dayandığı temeller göz ardı edilmektedir. Bu durum savaş olgusu hakkında bütünsel bir analiz yapma ihtiyacını ihmal etmektedir.

Gerçekten 1990 sonrası savaşlar yapısal bir değişim göstermiştir. Bu toplumsal bir olgu olan savaş sahada gözlemleyen herkes için ilk bakışta bile anlaşılabilir bir durumdur. Ancak savaş olgusunun yapısal olarak biçim değiştirmesi bir bütün olarak savaş olgusunun kopuş yoluyla yeni bir biçim aldığı anlamına gelmemektedir. Aksine temel özellikleri varlığını sürdürmektedir. Örneğin; yeni savaşlar da aktörler devlet dışı aktörler iken devlet dışı aktörlerin de arkasında yine bir başka devletin olduğu unutulmamalıdır. Ayrıca devlet tekelinin aşınması anlayışı küreselleşme taraftarlarının temel düşüncesi olmakla birlikte halen önemli aktör olarak ulus-devletler varlığını sürdürmektedir. Yine yeni savaşların veya bu çalışmada ileri sürüldüğü şekli ile esnek savaşların asimetrik savaşlar olduğu bir gerçek iken bu durumun kapitalizmin esnek üretim aşamasında hâkim olan asimetrik üretimden kaynaklandığı belirtilmelidir.

Yine tarihsel ve toplumsal bir olgu olarak savaşlar ekonomik üretime bağımlıdır. Bu bağımlılık hem biçimsel hem de yapısal olarak kendisini göstermektedir. Kapitalizmin farklı aşamaları savaş olgusunu da şekillendirmektedir. Savaş olgusu diğer toplumsal olgular gibi tarihsel sürece tabidir. Bir doğası var mı yoksa biçimsel özellikleri mi var ayrı bir çalışma konusudur. Tüm tarihsel toplumsal olgular biçim değiştirmekte ve evrilmektedir. Bu noktada önemli olan bu değişime ne yol açmaktadır sorusudur. Toplumsal bir olgu olarak savaş olgusu da biçim değiştirmekte ve bağımlı bir değişken olarak yapısal farklılıklar taşımaktadır. Bu çalışmanın temel odak noktası bu değişimdir. Eski tip savaşlar ile esnek savaşlar arasında, keskin farklar görülmekle birlikte, bu çalışmanın temel hipotezi olan eski savaşlar ile yeni tip savaşlar arasında kopuş değil hem kopuş hem de süreklilik olduğu vurgusu bağlamında temelde bir farklılık söz konusu değildir.

Bu bağlamda 1990 sonrası savaşlara esnek savaş adı verilebilir. Esnek savaşlar ekonomiye bağımlı, iktidarı doğrudan elde etmek yerine onu yıpratma amacı taşıyan, asimetrik ve merkezsiz savaşlardır. Esnek savaşlar 1990 sonrası, sınırlı ve topyekûn savaşların yerini almıştır. İleriye dönük olarak kapitalizm, esnek üretimden yeni bir aşamaya geçtiği takdirde esnek savaşlar modelinin de yetersiz kalacağı ve bu modelin de aşılması gerektiği ileri sürülebilir.

Kaynakça

Clausewitz, C.V. (2011). *Savaş Üzerine*. çev. Selma Koçak, İstanbul: Doruk Yayınları.

Creveld, Martin Van (1991). *The Transformation of War*. New York: The Free Press.

Creveld, Martin Van (1999). *The Rise and Decline of the State*. Cambridge University Press.

Elam, Mark (1994). Puzzling Out the Post-Fordist Debate: Technology, Markets and Institutions. *Post-Fordism: A Reader* (Ed. Ash Amin). Oxford: Blackwell Publishers.

Gray, Chris Hables (1997). *Postmodern War*. New York: The Guilford Press.

Gray, Colin S. (2005). “How Has War Changed Since the End of the Cold War?”. *Parameters* (Spring 2005), Vol. 35, pp. 14 – 26.

Harvey, D. (2010). *Postmodernliğin Durumu*. çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis Yayınları.

Henderson, Errol A. ve Singer, J. David (2002). New Wars and Rumors of New Wars. *International Interactions*. 28:2. pp. 165 – 190.

Herakleitos (2003). *Kırık Taşlar*. çev. Alova, İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınları.

Kaldor, Mary (2013). In Defence of New Wars. *Stability*. 2(1): 4, pp. 1-16.

Lapavitsas, Costas (2005). Mainstream Economics in the Neoliberal Era. *Neoliberalism A Critical Reader* (Ed. Alfredo Saad-Filho-Deborah Johnston). London: Pluto Press.

Levy, J.S. ve Thompson, William R. (2010). *Causes of War*. United Kingdom: Wiley-Blackwell.

Levy, J. S. ve Thompson, William R. (2011). *The Arc of War*. The University of Chicago Press.

Lind, William S. (1989). “The Changing Face of War: Into the Fourth Generation”. *Marine Corps Gazette* (October 1989). pp. 22 – 26.

Lind, William S. (2004). Understanding Fourth Generation War. *Military Review* içinde (September-October 2004). pp. 12 – 16.

Lindström, Frida (2012). *Asymmetric Warfare and Challenges for International Humanitarian Law*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Uppsala, İsveç: Uppsala Üniversitesi.

Malešević, Sinisa (2008). “The Sociology of New Wars? Assessing the Causes and Objectives of Contemporary Violent Conflicts”. *International Political Sociology* 2, pp. 97 – 112.

Mello, Patrick A. (2010). “In Search of New Wars: The Debate about a Transformation of War”. *European Journal of International Relations*. c. 20 sy. 10, pp. 1 – 13.

Newman, Edward (2004). The ‘New Wars’ Debate: A Historical Perspective is Needed. *Security Dialogue*. Vol. 35, pp. 173 – 189.

Rice, Edward E. (1990). *Wars of the Third Kind*. University of California Press.

Weber, Max. (2012). *Ekonomi ve Toplum Cilt 1*. çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarı Yayınları.

Zabcı, F. Ç., (2004). “Yeni Savaşların Gizli Yüzü: Özel Askeri Şirketler”. *Mülkiye Dergisi* Cilt: XXVIII. Sayı: 243, sf. 21-48.

ÇİVİ YAZILI KANUN METİNLERİNDE “BORÇ KÖLELİĞİ” OLGUSU

THE PHENOMENON OF THE “DEBT SLAVERY” IN THE CUNEİ FORMED LOWTEXT

Arş. Gör. Mehtap DİNÇER

Erciyes Üniversitesi

mehtap-dinc@hotmail.com

Özet

Eskiçağ toplumlarının birçoğunda halkın büyük bir bölümü toprağa bağlı yaşayan çiftçiler ve küçük el sanatları ile uğraşan zanaatkârlardan oluşmaktaydı. Tarım toplumu diyebileceğimiz bu toplumlarda tüm yaşam toprağa ve iklime bağlı olduğu için kötü ürün yıllarında, kuraklık olduğunda, salgın hastalıklar yaşandığında ya da gelir dağılımında adaletsizlikler arttığında birçok aile muhtaç duruma düşerek topraklarını ya da gelir kaynaklarını kaybediyorlardı. Hayatlarını idame ettirebilmek için yeterli gelir kaynağından yoksun kalan bu kimselerin ödeyemeyecekleri borçlar aldıkları, vadesi geldiğinde bu borçları ödeyemedikleri için bireysel özgürlüklerinden vazgeçtikleri hatta bazı durumlarda aile bireylerinin de özgürlüklerini feda etmek durumunda kaldıkları çivi yazılı kanun metinlerinde kayıt altına alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Borç, kanun, köle, ferman

Abstract

In most of the Old Age Societies, a large part of the population consisted of farmers living land based and artisans dealing with small handicrafts. In the societies, we can call agrarian society, since the all life is linked to land and climate, many families were losing their land and income sources when they were in need during the bad harvest years, drought time, epidemic years or inequity in income

distribution. Cuneiformed low texts were registered that those, who are deprived of sufficient income to save their lives, borrowed money that they couldn't pay, and they couldn't pay debts when it become due and even some cases family members had to sacrifice their freedoms.

Keywords: Debt, low, slave, decree

Çalışmanın amacı, yazılı hukukun ilk örneklerini vermiş olan Mezopotamya ve Anadolu uygarlıklarının hukuk sistemleri içerisinde geniş bir yere sahip olan, “kölelik sisteminin” uygulamalarından biri olan “borç köleliği” olgusu hakkındaki verileri bir araya getirip, bu konuda sağlıklı bir değerlendirme yapmaya çalışmaktır. Bu amaç doğrultusunda hazırlanan çalışma, esas olarak Sumer, Akad, Babil, Asur ve Anadolu toplumlarının hukuk düzenlemeleri içerisinde borç ve kölelik ilişkisinin inceleme ve değerlendirmelerini içermektedir.

Çalışmamızda öncelikle, Mezopotamya toplumunun sosyo-ekonomik yapısı ve bu çerçevede kanun maddelerinin ortaya çıkışı ile ilgili genel bilgiler verilmiştir. Daha sonra, Sumerce ve Akadça yazılmış ilk kanun kodekslerinde yer alan “borç köleliği” olgusuyla ilgili bilgiler içeren maddeler incelenmiştir. Son kısımda ise Anadolu’da Hitit Devleti öncesi topluluklarda borcundan dolayı köle durumuna düşenlerle ilgili uygulamalara bakıldıktan sonra, Hitit Devleti’nin bu konuya yaklaşımının kanunlarına olan yansımaları incelenecektir.

İnsanlar, birlikte yaşamaya başladıkları ilk çağlardan itibaren toplumda huzur, emniyet ve birliğin sağlanması için birbirlerine ve içinde yaşadıkları topluluğa karşı görev ve haklarını düzenleyecek belirli kurallara ihtiyaç duymuştur. Bu ihtiyaç, zaman içerisinde hukukun ilk ve asıl kaynağı olan toplumların gelenek-göreneklerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bunlar yazılı metne dökülmeyen ve toplumda herkesin bildiği ve riayet ettiği kurallar halini almıştır. Bu kurallara “teamül hukuku” (Henckaerts ve Doswald, 2005: 17) da denir ve bir dönemden sonra çivi yazısının da keşfedilmesiyle yerini yazılı hukuk kurallarına terk etmeye başlamıştır. Böylece kanun olarak adlandırılan ve hukukun ikinci ve en önemli kaynağı olan yazılı hukuk metinleri oluşmuştur. Söz konusu metinlerin ortaya çıkış sebepleri, toplumlar üzerindeki etkileri ve bu etkilerin sonuçlarının daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle bahse konu kanun maddelerinin

ilk olarak ortaya çıktığı coğrafyalarda yaşamış olan toplumların sosyal ve ekonomik hayatlarına bakmakta fayda vardır.

Bilindiği gibi, yazılı kanun maddelerinin ilk ortaya çıktığı yer Mezopotamya'dır.¹ Mezopotamya toplumlarının dünyanın geri kalanından önce yazıyı keşfedip bu yazıyla da toplumları düzen içerisinde tutmaya yarayan kanunlar ortaya koyması, Neolitik öncesi dönemden başlayarak bu coğrafyada oluşan kültürel birikimin dışavurumudur.

Mezopotamya'da gerçekleşen Neolitik Devrim MÖ 7. binlere tarihlendirilir. Bu dönemde küçük yerleşim yerleri kuran, arpa ve buğdayı kültürleştirip, keçi-koyun, sığır, öküz gibi hayvanları evcilleştiren, ilk eşitlikçi ve sınıfsız toplum yapısını kuran insanlar, bununla birlikte herhangi bir siyasî otorite ya da ruhban sınıfı da tanımamıştır. Dayanışma içinde yaşamlarını sürdüren bu topluluklar, zaman içerisinde sulu tarımın başlamasıyla, daha fazla ve kolay besin elde etme ve yerleşik hayatın sağladığı konfor sayesinde nüfuslarını ciddi oranda arttırmışlardır. MÖ 4. ve 3'üncü binlere geldiğimizde ise üretim fazlası ürünlerin biriktirildiği ve dağıtımının yapılacağı kamusal yapılar inşa ettikleri görülmüştür. Buralarda dayanışma içerisinde küçük ölçekli takas ticaretiyle devam eden yaşam tarzından ziyade büyük ticaret ağlarının kurulduğu, askerlik, zanaatkârlık, tüccarlık, ruhbanlık, çiftçilik ve yöneticilik gibi uzmanlaşma ve sınıflaşmaların olduğu bir toplum yapısı oluşmuştur. Aslında bir bakıma insanlar ilkel yaşam tarzından daha medenî ve otoriter yaşam tarzına geçmişlerdir. Söz konusu dönemden beş yüz ile bin yıl önce eşitlikçi ve sınıfsız toplumlar halinde dayanışma içinde yaşayan insanlar artık 5-10 bin nüfuslu kentlerde yönetici ve ruhban sınıfı için çalışır hale gelmişlerdir. Bu noktadan sonraki Eskiçağ Mezopotamya toplumlarının sosyal ve siyasî bünyeleri incelendiğinde hürler, yarı hürler ve köleler olmak üzere üç farklı sınıf olduğu görülmüştür.

Çivi yazılı tabletlerde yer alan kanun kodekslerinde çoğunlukla toplumun en alt sınıfı olarak bahsi geçen köleliğin en kısa tanımı; Bir insanın hürriyetinden yoksun kılınarak başka bir insanın malı

¹ Mezopotamya; Fırat ve Dicle Irmaklarının dağlık Doğu Anadolu yöresinden ayrıldıkları nokta ile bunların eski Babil ya da bugünkü Bağdat kenti yakınlarında birbirlerine 30 km kadar yaklaştıkları bölge arasında kalan bölgedir. Geniş bilgi için bkz: Bülent İplikçioğlu, Eskiçağ Tarihinin Anahatları, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1990, s. 45.

sayılması durumu şeklinde yapılabilir. Toplumsal bir olgu olan kölelik kurumu eski hukuk sistemleri tarafından düzenlenerek yasallaştırılmıştır. Bu yasalara göre, kişinin hak ve fiil ehliyetinden, yaşama güvencesinden yoksun bırakılarak, alınıp satılabilen, miras bırakılabilen bir meta haline getirildiği görülmüştür (Bozkurt, 2016: 67).

Kölelik olgusunun beslendiği en önemli kaynak, birbirleri ile sürekli mücadele halinde olan eskiçağ topluluklarının savaş tutsaklarını öldürmek yerine, köleleştirmeyi küçük ve kapalı ekonomileri açısından daha yararlı bulmaları olmuştur. Böylece kölelik kurumu belirli toplumsal ve iktisadî ilişkiler sonucunda ortaya çıkmış, ekonominin temeli olarak kabul edilmiş ve işgücü ihtiyacını karşılamıştır (Bozkurt, 2016: 67). Bunun yanında anne-babalarına isyan ettikleri için satılan gençler ve köle anne-babadan doğan çocuklar, işlemiş oldukları suçlara karşılık köle statüsüne geçirilen kişiler, komşu kabile ve kavimlerden kaçırılan insanlar da köle sayılmışlardır (Yıldırım, 2004: 59). Ayrıca tarım toplumlarında tüm yaşam toprağa ve iklime bağlı olduğu için kötü ürün yıllarında, kuraklık olduğunda, salgın hastalıklar yaşandığında ya da gelir dağılımında adaletsizlikler arttığında birçok aile muhtaç duruma düşerek topraklarını ya da gelir kaynaklarını kaybetmişlerdir (Tosun ve Yalvaç 2002). Bu ve benzeri kaynaklarla beslenen kölelik olgusu toplum içerisindeki sürekliliğini idarecilerin, kendi varlık nedenlerini tanı ya da tanrılara dayandırmaları ve köleleri tanı gücüyle korkutmalarının sayesinde sürdürmüştür (Landberger, 1945:143). Bunun yanında öldürülme, toplumdaki dışlanma ve açlık korkusunun da köleleri sindirme araçları olarak kullanıldığı görülmüştür (Tosun ve Yalvaç, 2002). Bu sebeplerle kölelikeskiçağ toplumlarında en sık karşılaştığımız olgulardan biri olmuştur. Dolayısıyla çivi yazılı kanun maddelerinde de kölelik- köleliğin kaynakları, kölelerin hak ve sorumluluklarıyla ilgili oldukça fazla madde ve düzenleme ile karşılaşılmıştır.

Bu düzenlemelerden ilki en eski kanun koyucu adını verebileceğimiz kişi olan MÖ 2350’li yıllarda yaşadığı kabul edilen Lagaş² kralı Urukagina’dır. Bu kral, memleket idaresini daha iyi bir

²Lagaş (El-Hiba); Eski Sumer şehirlerindedir. Güney Mezopotamya’da yer alır, yapılan kazılar neticesinde tak. MÖ. 3’üncü binli yıllara ait birçok eser bulunmuştur.

şekilde sağlamak için bir hukuk metni yazdırmıştır. Bu hukuk metninde bir Sumer şehri olan Lagaş'ta halkın eski iktidar zamanındaki durumu gözler önüne serilmiştir. Buna göre halk; balık tutmak, sığır yetiştirmek veya ticaret yapmak için bile vergiye tabi hale getirilmiş, tapınak; kurban, düğün, boşanma ve defin işlemleri için yüksek meblağlar istemeye başlamıştır. Tapınak yönetimince belirlenen tarifeler rahipler tarafından birkaç kat yükseltilmiş, fakirlerin de tâbi oldukları vergi ve harçlar nedeniyle ipotek altına alınan mülklere karşılık borç verilmeye başlanmıştır. Böylece çok yoksul halk zaten sınırlı olan mülklerini de kaybetmiştir.

Yoksullar aileleri ile birlikte sarayın, rahiplerin, hatta zengin olan zümrenin köleleri haline gelmişlerdir (Lewis, 2006: 12). Bozulan sosyal düzeni yeniden kurmak ve sarsılan adalet otoritesini kurtarmak amacı ile reform hareketi yaptığı anlaşılan Urukagina'nın yazdırdığı metinler 1878'de Fransızların Lagaş'ta yaptıkları kazılarda üçü koni, biri oval şeklinde olan dört kil belge üzerine yazılı olarak bulunmuştur. Söz konusu metinlerde borcundan dolayı köle durumuna düşen bireylerin ya da ailelerin zenginlerin himayelerine geçtikleri kanun maddelerine yansımıştır (Kramer, 1981: 50).

Urukagina'nın eldeki metni doğrudan doğruya kanun olarak yazıya geçirilmemiştir, bu metinler esas olarak bir "reform talimatnamesi" mahiyetindedir (Bilgiç, 1963: 107). Urukagina, kendisinden önceki iktidarın baskıcı rejimi sayesinde çok fazla borçlanmış ve birçoğu bu yüzden ailesi ile birlikte köle durumuna düşmüş olan halkın durumunun düzeltilmesi için talimatnamesine aşağıdaki maddeyi eklemiştir:

XII. I “*Büyük adam onu satın alayım, gönlümün istediği kadar arpa tart, benim evimin değeri kadar arpa (ver) derse satmadığı zaman büyük adam (amir) kralın altındakini küçük adamı zorlamayacaktır dedi. (Urukagina emretti) Ödemedikleri borçtan dolayı hapis olan Lagaşlıları (borçlu oldukları) arpadan, hırsızlıktan, (adam) öldürmeden dolayı hapis olan Lagaşlıları memnun etti (ve) yıkadı (affetti)* (Tosun ve Yalvaç, 2002: 28).

Metnin içerisindeki “*ödemedikleri borçtan dolayı*” ifadesi bu toplumda borcunu ödeyemeyen kimselerin bir şekilde tutsak ya da köle durumuna düşürüldükleri yönünde kanaat oluşturmaktadır.

Geniş bilgi için bkz: Hartmuth Schmökel, “Sumer Dini”, (Çev. Mehmet Turhan Özdemir), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. XIX, S. 1, Ankara 1971, s. 198.

Urukagina'nın bu kimselerin durumlarının düzeltilmesi için adımlar attığı ise metindeki “*Lagaşlıları memnun etti (ve) yıkadı (affetti)*” ifadelerinden anlaşılmaktadır.

Mezopotamya'da Sumerce yazılmış kanunların ikincisi, Leonard Woolley tarafından 1926'da Ur'da ³ gün ışığına çıkarılmıştır. Yapılan incelemeler sonucu bu belgelerin kanun maddeleri içerdiği ve III. Ur Hanedanı'nın ilk kralı olan Ur-Nammu'ya ait olduğu anlaşılmıştır (Bilgiç, 1963: 108). Ur-Nammu Kanunları'nın uzun bir *prolog* kısmı vardır, burada dinî, tarihî ve ahlakî konulara değinilmiştir. Oldukça uzun olan ahlakî kısımda Sumer memleketindeki bürokratik suiistimallerden ve kralın reformları ile bunları nasıl bertaraf ettiğinden bahsedilmiştir (Canby, 2001: 20). Kral Ur-Nammu'nun, Sumer ve Akad memleketleri üzerindeki hâkimiyetini sağlamlaştırmak için giriştiği reform hareketleri içerisinde köleler ve yetimlerin kötü muamelelerden korunması noktasında da düzenlemeler yaptığı anlaşılmaktadır. Aşağıdaki kanun maddesinde geçen “*bir şegeli⁴ olan adam I manası olan adama teslim edilmedi*” ifadesi bunun en önemli kanıtıdır.

“Öksüz, zengine teslim edilmedi. Dul kadın, kuvvetli adama, teslim edilmedi. I şegel'i (olan) adam, I mana'sı (olan) adama teslim edilmedi.” (Roth, 1995: 16).

³Ur, (Tell el-Muqayyer) Irak körfezinde, Fırat kıyılarında Sumerler tarafından kurulmuş olan antik şehir, dünyanın en eski şehirlerinden biridir. Geniş bilgi için bkz: Harriet Crawford, Sümer ve Sümerler, (Çev. Nihal Uzun), Arkadaş Yayınları, Ankara 2010, s. 3-4.

⁴Sumerlilerde ilk başta karşılaşılan ağırlık ölçüsü ‘tabii’ bir ölçü birimi diye vasıflandırabileceğimiz ‘yük’ ağırlık birimidir. ‘yük’ bir insanın normal olarak taşıyabileceği bir ağırlıktır. Buna Sumercede “gun”, Akadça’da ise “biltu” denmekteydi. Daha dakik ve daha sarîh ağırlık ölçülerine ihtiyaç duyulması, ölçü birimlerinin standartlaştırılması ve bu maksatla özel ölçü aletlerinin kullanılmaya başlaması üzerine, “mana” veya “mina” olarak adlandırılan ağırlık birimi kabul edilerek kullanılmaya başlandı. Mana birimi “gunun” altmışta biri olarak tespit edildi. Aradaki oranın böylece altmış üzerinden belirlenmesi altmış tabanlı sayı sisteminin etkisi ile olmuştur. Yani, sayı ve rakam sistemlerinin altmış tabanlı oluşu bu ölçü birimleri oranının altmışa eşit olmasıyla belirlenmemiş, tersine, bu ölçü birimleri arasındaki oranın altmış oluşu esasen altmış tabanlı bir sayı sisteminin mevcut bulunmasından ileri gelmiştir. Daha sonra, mana da aynı suretle altmışa bölünmüş ve bu yeni birime Sumercede “gin” adı verilmiştir. Bu ağırlık biriminin Akadça adı “şekel” veya “şiklu’dur.” Geniş bilgi için bkz: Erkan İldız, Eski Çağ’da Bankacılık ve Bankerlik, Türkiye Bankalar Birliği, İstanbul 2013, s. 18.

Borç yüzünden köle konumuna düşenlerin durumlarıyla ilgili maddeler içeren bir diğer kanunnameyi de Francis R. Steele, Philadelphia Üniversitesi Müzesi'ndeki kil tabletlerin yedi tanesi üzerine Sumerce yazılı olarak keşfetmiştir. Söz konusu tabletler üzerinde yapılan çalışmalar sonucu bu kodeksi yazdıran kişinin toplum içerisinde Sami-Amurru göçleri yüzünden bozulan düzenin yeniden tesis edilmesi gerektiği kanaatine varıp bu amaçla reform hareketlerine girişen İsin şehrinin V. Kralı olan Lipit-İstar olduğu ortaya çıkmıştır. (Weidner, 1950: 379) Bahse konu bu kanun maddelerinde Lipit-İstar, üzerine “kölelik konmuş olan” Nippur'un,⁵Ur'un, İsin'in,⁶ (Mingana, 1922: 430) Sumer ve Akad'ın evlatlarının özgürlüklerini ve eşitliklerini sağladığını ifade etmiştir (Dinçol, 2003: 7).

Madde aşağıdaki gibidir;

Kol. II

“O zaman üzerlerine kölelik konmuş olan Nippur'un evlatlarının (kız ve erkeklerinin) İsin'in evlatlarının (kız ve erkeklerinin) Sümer ve Akad'ın evlatlarının özgürlüklerini, eşitliklerinilerini temin ettim. ...olarak” (Tosun ve Yalvaç, 2002: 62).

Maddeler içerisinde “miqtum”⁷ olarak adlandırılan bir sınıftan da bahsedilmektedir ki bu sınıf “barınak – koruma” vs. elde etmek için kendi özgür iradesiyle başka bir adamın hizmetine giren yoksul ama özgür kişi olarak tanımlanmıştır (Altman, 2004: 418).

15'inci maddede, kral tarafından herhangi bir kişiye hediye edilen bir *miqtumun* alınmayacağına işaret edilmektedir. Bu maddenin devamı niteliğinde olan 16'ncı madde de kral tarafından serbest bırakılan *miqtumun* hiç kimse tarafından alıkonulamayacağı ve onun özgür olduğu vurgulamaktadır.

⁵Nippur, (Afak- Niffer) Irak'ın güneydoğu kesiminde Bağdat'ın 100 mil güneyinde antik bir kenttir. Geniş bilgi için bkz: Donald E. McCown – Richard C. Haines, Nippur Temple of Enlil Scribal Quarter, and Soundings, The University of Chicago Oriental Institute Publications, Vol. LXXVIII, Chicago 1967, s. VII.

⁶ İsin, (İşan el-Bahriyat) Güney Irak'taki Ad-Divaniye yakınlarındaki büyük bir höyüğün üstünde kurulmuş antik bir Mezopotamya kentidir. Geniş bilgi için bkz: Alphonse Mingana, “The Location of Isin”, Journal of the Royal Asiatic Society, Volume 54, Issue 3, July 1922, s.430.

⁷Miqtum hakkında geniş bilgi için bkz: Peter Hougan, Sumerian Cuneiform English Dictionary, 2014, s. 40 “[/sınıf ??cf. mi-iq-tum (miqtum, mi-ğal2-tum) = sosyal sınıf], üst / yüksek (sınıf) cf. mi-iq-tum (miqtum, mi-ğal2-tum) = sosyal sınıf, s.69.

Maddelerin içerikleri şöyledir;

“Eğer miqtum kral hediyesi ise o alınmayacaktır” (Tosun ve Yalvaç, 2002: 65).

“Eğer miqtum kendi isteği ile bir adama giderse o adam onu alıkoymayacaktır, gönlünün istediği yere gidebilir” (Tosun ve Yalvaç, 2002: 65).

Kanunların içeriğinden anlaşıldığına göre; borcundan dolayı köle durumuna düşen kişi bedelini ödeyerek özgürlüğünü elde edebilmektedir. *Miqtum* adı verilen bu kişiler üç yıl süreyle alacaklının yanında borcu karşılığında çalıştıkları takdirde borcunu ödemiş kabul edilmektedirler.

Mezopotamya medeniyetinin oluşmasında payı olan kavimlerden biri de Samilerdir. Samilerin Mezopotamya’ya doğru, farklı dönemlerde üç büyük göçleri olmuştur. Bunlardan birincisi MÖ 2500’lerde vuku bulduğu tahmin edilen Akadların göçüdür. Akadlar, bu büyük göç sonucu, Sumerlerin devlet otoritesine son vermişlerdir. Akad hükümdarları, hukukî anlamda ve kendi zamanının şartlarında, Sumerler gibi, kendi dönemlerinin kanun metinlerini oluşturmuşlardır. Bu bağlamdaki ilk Akadça kodeks olan Eşnunna⁸ (Koroğlu, 2006: 99) Kanunları Bağdat’ın güneyinde Tel Abu Harmal Höyüğü’nde meydana çıkmıştır. Bu şehre atfen Eşnunna Kanunları adını alan belge iki kopya olarak kil tabletler üzerine yazılmıştır ve AlbrechtGötze tarafından 1948 yılında yayımlanmıştır (Weidner, 1950: 381). Ancak hangi Eşnunna kralı tarafından yazdırıldığı bilinmemektedir. Belirli bir sistemi olmayan kanunlar 61 maddeden oluşmaktadır. (Yıldırım, 2004: 62). Eşnunna Kanunları’nda kölelerin varlığı ve sosyal durumu ile ilgili pek çok madde bulunmaktadır. Kanunun 22. ve 23. maddelerinden borç yüzünden insanların geçici olarak köle durumuna düştüğü ve alacaklının evinde hizmetkâr veya rehine olarak tutulduğu öğrenilmektedir;

22 “Eğer bir adam bir adamdan hiç alacağı yoksa ve adamın kadın kölesine haciz korsa, kölenin sahibi "senin benden hiç alacağın yok" diye tanrı yemini yapacak ve kadın kölenin değeri olan gümüşi tartacaktır.” (Roth, 1995: 62)

⁸Eşnunna, (Tell Asmar), Bağdat’ın 81 km kuzey doğusunda, Dicle’nin büyük kollarından biri olan DiyalaNehri’nin doğusunda yer alan önemli kentlerden biridir. Geniş bilgi için bkz: Kemalettin Koroğlu, Eski Mezopotamya Tarihi, İletişim Yayınları, İstanbul 2006, s.99.

23 “Eğer bir adamın bir adamdan hiç alacağı yoksa (buna rağmen) adamın kadın kölesine haciz kor ve haczettğini evinde alıkoyar ve ölümüne sebep olursa kölenin sahibine 2 kadın köle ödeyecektir.” (Roth, 1995: 62)

Yukarıdaki kanun maddelerinde anlaşılacağı üzere, eğer bir adamın başka bir adamdan alacağı varsa, alacaklı borçlunun kölesine el koyma hakkına sahiptir. Ancak bu durumda alacaklının borçlu olan kişiden alacağının olduğunu kanıtlaması gerekmektedir. Kanıt için hangi belgelerin istendiğine dair bir kayıt ya da bir kanıt bulunmamakla birlikte, bahse konu kişiye yemin ettirildiği, maddenin içeriğinden de anlaşılmaktadır. Muhtemelen şahitlerin bulunduğu vakalarda şahitler de dinleniyor olmalıydı. Fakat mevcut kanun maddelerinde bununla ilgili verilere rastlanmamıştır. Görüldüğü gibi 22. ve 23.kanun maddelerinde borç karşılığı olarak borçlu kişinin kölesinin haczedilmesi ve bu durumda oluşacak hak ve sorumluluklar belirtilmektedir. Bu maddelerde köle bulunduracak kadar mal varlığı olan bir kimse söz konusudur. Ancak aynı kanun kodeksine ait 24. maddenin içeriğinde kişinin kendisinin ya da aile bireylerinin köle konumuna düştüklerini kanıtlayan veriler bulunmaktadır.

24“Eğer hiçbir alacağı yoksa fakat müşkenum’un⁹ karısı veya oğlunu haczederse ve onu evinde alıkoyar, ölümüne sebep olursa bu bir can davasıdır, haczi yapan kimse ölecektir.” (Roth, 1995: 65)

Bahse konu 22., 23 ve 24. kanun maddelerinde sadece alacaklının değil, aynı zamanda borçlu olan kişinin de hakları korumaya alınmıştır. Borcundan dolayı alacaklı kişiye verilen köle ile aile bireylerinden birinin rehin verilmesi arasındaki fark bu maddelerde belirgin bir şekilde ortaya koyulmuştur. Dahası burada haksız eylemden doğan sonucun ağır yaptırımlarla cezalandırılacağı da açıkça belirtilmiştir.

Borç köleliği ile ilgili maddeler içeren bir diğer kanun metni olan Hammurabi Kanun kodeksini ihtiva eden Akad diliyle yazılmış çivi

⁹Awilum’lar özgür erkekler sayılıyordu. Özgür erkekler ekonomik olarak bağımsızdı. Onlar geleneksel düzende hem özgür toprak sahipleri hem de yüksek ya da orta düzeyde kraliyet rütbeleri ve dini fonksiyonları da bulunan kendi topraklarını ve kaynaklarını yönetme hakkı tanınmış bir gruptu. Müşkenumlar ise yarı özgür sayılıyorlardı. Ekonomik olarak kendilerini idame ettirecek kaynaklara sahip olmadıkları için onlar kralın koruması ve güdümü altındaki yarı özgür insanlardan oluşan gruptu. Geniş bilgi için bkz: Mario Liverani, The Ancient Near East, History, Society and Economy, Roudledge, New York 2014, s, 483.

yazılı anıt, 1901-1902 yıllarında, Fransız arkeologların Susa’da¹⁰ yaptığı kazılarda bulunmuştur. Kanun metni 303 satırlık önsöz, 282 satır kanun maddesi ve 495 satırlık son sözden oluşmaktadır. Bu kanun metinlerinden tanınan Babil toplumunun üç sınıflı bir hiyerarşik yapı arz ettiği anlaşılmaktadır. Arazi sahipleri, tüccarlar, rahipler, hükümet yetkilileri ve askerler sık sık “Awilu” olarak tanımlanan elit gruba aitken, hiyerarşide bir sonraki grup “Muškenu” olarak adlandırılmıştır. Bu zümrede ise esnaflar, öğretmenler, çiftçiler ve emekçiler yer almıştır. En düşük rütbeli grup ise kölelerden oluşmuş ve “wardu” olarak anılmıştır (Nagarajan, 2011:109). Hammurabi Kanunları’nda da kölelerin varlığı ve sosyal durumu ile ilgili pek çok kanun maddesi bulunmaktadır. Bu maddelerden borç yüzünden insanların geçici olarak köle durumuna düştüğü ve alacaklının evinde hizmetkâr veya rehine olarak tutulduğu öğrenilmektedir.

Kanunda köle sahibinin tasarrufu dışında, kanuni olarak bir kölenin özgür kalmasına ilişkin durum 117’inci maddede düzenlenmiştir. Buna göre, borç yüzünden alacaklının kölesi durumuna düşmüş kadın ve çocukların bu durumu üç yıl ile sınırlandırılmıştır. Üç yıl sonra bu kişilerin kendiliğinden hür olacakları belirtilmiştir.

Madde 117:

“Eğer herhangi bir kişi borcunu ödeyemezse ve para için kendisini, karısını, oğlunu ya da kızını satarsa veya zorla çalıştırılmasına izin verirse onları satın alan adamın ya da mal sahibinin evinde üç yıl süresince çalışırlar ve dördüncü yıl özgür bırakılırlar” (Johns, 2009: 65).

Bu kanun maddesi, bize Babil toplumunda da borç yüzünden köle durumuna düşenlerin varlığını kanıtlamanın yanı sıra bu durumun istismar edilmesinin önüne geçilmeye çalışıldığını göstermektedir. Yine bu doğrultuda hazırlandığı anlaşılan bir diğer kanun maddesi ise 116’ıncı maddedir. Buna göre, eğer bir kişi kendisini rehin alan kişinin evinde kötü muameleden dolayı ölürse, rehin kişinin efendisi bu durumu kanıtlayacaktır. Eğer ölen kişi borçlu olan kişinin oğluydu

¹⁰ Susa, (Shushan), Aşağı Zagros Dağları’nda, Dicle Nehiri’nin yaklaşık 250 km doğusunda ve Kharkeh ile Dez Nehir’leri arasında yer almaktadır. Antik kent Shushan olarak da bilinir. Şehrin eskiden Elam, Pers ve Parthian İmparatorlukları’na ait olduğu ve Sumerlerin aşk, doğurganlık ve savaş tanrıçası olan Inanna’ya ibadet merkezi olduğu biliniyordu. Geniş bilgi için bkz: Pierre Amiet, An Introduction to the History of Art in Iran, Musée du Louvre, The Royal City of Susa: Ancient Near Eastern Treasures in The Louvre, Ed. Prudence O. Harper, Joan Aruz and Françoise Tallon, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1992, s. 2.

bu durumda alacaklının oğlu da öldürülecektir. Ancak ölen kişi köle ise alacaklı 1/3 *mana* ödediği gibi ödünç olarak verdiği her şeyi de yitirecektir. Yani borçlunun oğlunun öldürülmesi durumunda kısasa kısas ilkesi uygulanmaktayken kölenin ölmesi durumunda 20 *şegel* gümüş ödenerek bedeli karşılanmaktadır (Harper,1904: 39).

Diğer taraftan bir köle de efendisi tarafından borç karşılığı bir başkasına satılabilmıştır. Hammurabi Kanunları'nın 118'inci maddesi bu konuya açıklık getirmektedir.

“Zorla çalıştırılmaları için kadın ya da erkek bir köleyi vermeleri halinde tüccarın bunları kiraya vermesi ya da para ile satması durumunda buna itiraz edilebilir” (Johns, 2009: 65).

“Eğer bir kişinin diğerinden para veya mısır alacağı varsa ve onu buna karşılık hapsedmişse ve mahkûm hapishanede doğal yollardan ölmüşse, olay kapanır” (Roth, 1995: 103).

Görüldüğü gibi, suça karşılık verilen cezalar da suçu işleyen kişinin bulunduğu sosyal konuma göre değişmektedir. Özgür bir adamın bir köleye karşı işlediği suçun karşılığı para ile ödenirken, aynı suçu bir kölenin özgür bir adama karşı işlemesi durumunda ölüm cezası ya da sakatlama şeklinde cezalar verildiği görülmektedir (Johns, 2009: 74).

Orta Asur Kanunları, Hammurabi Kanunları'ndan sonra Mezopotamya'nın en önemli hukuk belgeleridir; bu belgelere göre Asur'da da hürler ve köleler olmak üzere insanlar iki grupta toplanmışlardır (Kınal, 1991: 73). Bu devirde halkın çoğunluğunun fakir olduğu ve sürekli olarak tüccarlara borçlandıkları ve borçlarını ödeyemeyen kimselerin borç yüzünden köleliğe düştükleri görülmüştür (Şahin, 2004: 70). Asur hukukunda borcundan dolayı köleliğe düşenlerin, kölelik statüsü içinde köle ana babadan doğmuş kölelere göre biraz daha iyi durumda oldukları görülmüştür. Zira bu ilk grupta yer alanlar şahitlik edebilmiş ve kendi adlarına mühür kazdırabilmişlerdir (Bozkurt, 2016: 79). O dönemde kişinin şahitlik edebilmesi ve kendi adına mühür bastırması toplum nezdinde bir birey olarak kabul gördüğünün kanıtı olarak nitelendirilebilir.

Borcundan dolayı köleliğe düşmüş bu kişilere her ne kadar bazı haklar tanınmış olsa da alacaklının rehin kişi üzerinde her türlü hakka sahip olduğu da kanunlarda yer almıştır.

İlgili maddenin tercümesi şöyledir:

“İster bir Asur'lu erkek, ister bir Asur'lu kadın (belli) fiyatı kadar bir adamın evinde rehin olarak oturuyorsa veya bütün fiyatı (karşılığı) alınmışsa, onu dövecek, saçını yolacak, kulaklarını parçalayıp, delecektir (bu hakların hepsine sahiptir)” (Akkuş, 2007:62).

Aşağıdaki kanun maddeleri ise aile bireylerinin de bu borçlar karşılığı olarak rehin verildiğinin ve rehin alan kimsenin bu kişiler üzerindeki etkinliğinin en açık delilidir.

“48)-? Bir adam, borç karşılığı evinde oturan borçlusunun kızını (evlendirmek isterse) babasına soracak ve kocaya verecektir. Babası razı değilse vermeyecektir. Babası ölürse, kardeşlerinden birine soracak, -o kardeş de diğer-kardeşlerine söyleyecektir. Eğer bir kardeş "bir aya kadar kardeşimi borcundan çözeceğim, derse ve bir ay içinde çözmezse, paranın sahibi isterse onu serbest bırakır, onu kocaya verir ve isterse onu gümüş karşılığı verir ...” (Roth, 1995:173).

“2)- Eğer bir adam ister bir adamın oğlu, ister bir adamın kızı olsun para karşılığı veya rehin olarak onu evinde oturtuyorsa, onu ikinci bir adama para karşılığında verirse (satarsa) veya evinde oturan herhangi ikinci bir adama verirse ve bu ispat edilirse, parasından eli kalkacak (alacak hakkı kalmayacak), onun karşılığını, kıymetine göre mülk sahibine verecektir. Sopa yiyecek, 20 gün süreyle kralın hizmetini yapacaktır” (Roth, 1995: 155).

Ammi-şaduqa Fermanı, idari bir vesika türü olan ve bugüne kadar tam olarak elimize geçen tek fermanıdır. Hammurabi soyunun son dan bir önceki kralı ve aşağı yukarı Hammurabi’den yüz yıl sonra yaşamış olan Ammi-şaduqa’ya aittir (Liverani, 2014:248). Ammi-şaduqa Fermanı’nda da diğer kanunlarda olduğu gibi bir borçla yükümlü hür bir kişinin alacaklısına olan borcunu kendisi, karısı ya da çocuklarını rehin vererek ödemesi yolu aşağıdaki kanun maddeleri ile güvence altına alınmıştır:

“Eğer bir Numhialı,¹¹ bir Emut-balumlu,¹² bir İda-marazlı,¹³ bir Uruklu, bir İsinli, bir Kissuralı¹⁴ veya bir Malgumlu¹⁵ hür adam, bir borçla yükümlü ise ve (bundan dolayı) kendisini, karısını veya [çocuklarını] gümüş (para) için, hizmete ve hizmetkârlığa vermiş ise, -kral memlekette adaleti tesis ettiği için- serbesttir. Özgürlüğü (tekrar) verilir” (Tosun ve Yalvaç, 2002: 270).

“Eğer Numhialı, Emut-balumlu, İda-marazlı, bir Uruklu, İsinli, Kissuralı veya Malgumlu hür bir adamın evinde doğan bir erkek veya kadın köle, gümüş

¹¹Numhia, Orta Mezopotamya’da bir bölge. Geniş bilgi için bkz: Liverani, The Ancient Near East., s. 252.

¹²Emut-balum, (Yamut-bal) Güney Mezopotamya’da antik bir şehir. Geniş bilgi için bkz: Liverani, The Ancient Near East, s. 252.

¹³İda-Maraz, Yukarı Mezopotamya’da Eşnunna yakınlarında bir yerleşim. Geniş bilgi için bkz: Liverani, The Ancient Near East., s. 252.

¹⁴Kissura, Aşağı Mezopotamya’da bulunun antik bir şehir. Geniş bilgi için bkz: Liverani, The Ancient Near East, s. 252.

¹⁵Malgum, Aşağı Mezopotamya’da bulunun antik bir şehir. Geniş bilgi için bkz: Liverani, The Ancient Near East, s. 240.

için verilmişse (satılmışsa) veya hizmete verilmişseveya hizmetkârlığa bırakılmışsa özgürlüğü verilmeyecektir” (Tosun ve Yalvaç, 2002: 270).

Sınıflar arasındaki fark Babil Kralı Ammi-şaduqa'nın fermanında da açıkça görülmektedir. Borcu karşılığında rehin olan hür bir insan borcun ödenmesi tamamlandıktan sonra tekrar özgürlüğünü elde ederken, hizmete verilmiş bir kölenin özgür olma şansı yoktur.

Mezopotamya'da MÖ 2'inci bin yılın başlarında Sumerlerin kurduğu son devlet olan III. Ur'un yıkılmasıyla bağımsızlığına kavuşan Asur'da bir refah ve kalkınma dönemi başlamıştır. Zenginleşmiş olan Asurlu tüccarlar, ülke içinde üretilen malların satışı ve ihtiyaç duyulan malların temini için Mezopotamya dışındaki ülkelere yönelmişlerdir. Bu bölgelerden bir tanesi de doğal zenginliği ve dengeli siyasi şartlardan dolayı, Anadolu olmuştur. Elimizdeki Şartamhari¹⁶ metinlerine göre MÖ 25 veya 24'üncü yüzyıla tarihlenen Sargon zamanında, Akadlı tüccar Anadolu'ya ticaret yapmak maksadıyla gelmişlerdir. Orta Anadolu'da, özellikle Kızılırmak havzasındaki verimli topraklarda sayıları ellilere ulaşan ticaret merkezleri olan “Karum” ve “Wabartum”lar kurmuşlardır. Yüzyıllarca süren bu döneme “Koloni Çağı” ismi verilmiştir. Koloni Çağı, Hitit Devleti kurulana kadar devam etmiştir. Bu süre zarfında Anadolu'da herhangi bir kanun kodeksine rastlanılmamaktadır. Eldeki belgeler genellikle tüccarlar arasındaki anlaşma metinleridir. Bu metinlerin büyük çoğunluğu o dönem ticaret hayatının merkezi olan Kaniş Krallığı'nın bulunduğu Kültepe'de ortaya çıkmıştır. Bu

¹⁶Akad Devletinin kurucusu Sargon'un (2334-2279) Anadolu'nun içlerine kadar ulaşan seferini anlattığı “Şartamhari” “muharebenin kralı” adıyla tanınan metinleridir. “*Bu metinlerin Tell el Amarna nüshası VAS XII Nr. 193'te çivi yazılı kopyası yayımlanmış, O. Schroeder, "Diebeidenneueu Tontafel," MDOG 55 (1914), s.39-45'te tercümesi verilerek işlenmiştir. E. Weidner, Der Zug Sargons von Akkad nach Kleinasien, BoSt VI,1922, s.62-71'de transkripsiyon ve tercümesi ile yayımlanmıştır. Bir tercüme ve inceleme de W.F. Albright, "The Epic of the King of Battle: Sargon of Akkad in Cappadocia," JSOR 7 (1923), s.1-20'de verilmiştir. Asur nüshasının KAV 138'de çivi yazılı kopyası yayımlanmış, Weidner, BoSt VI, s.75'te üzerinde durulmuş, transkripsiyonu verilmiştir. Boğazköy nüshası KBo III 9 (BoTU 1), H. G. Güterbock, "Die Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babylonier und Hethiter bis 1200, Zweiter Teil Hethiter," ZA 44 (1938), s. 45-46'da transkripsiyon ve tercümesiyle yayımlanmıştır. KBo XXII 6, H. G. Güterbock, "Ein neues Bruchstück der Sargon Erzählung 'König der Schlacht'," MDOG 101(1969), s.14-26'da yayımlanmıştır.” Geniş Bilgi için bkz: Turgut Yiğit, “Akadlar Devrinde Anadolu'nun Siyasal Yapısı”, A.Ü. D.T.C.F. Dergisi, 40, 3-4, 2000, s. 21.*

dönemde Anadolu şehirlerinde yaşayan halkın, Ön Asya'nın tamamındaki sosyal anlayışa uygun olarak hürler, köleler ve bir de “*saharu*” denilen ayrı hukuka sahip üç muhtelif sosyal sınıftan ibaret olduğu anlaşılmaktadır (Kinal, 1991: 72). Ayrıca toplumda halkın çoğunluğunun fakir olduğu ve sürekli olarak Asurlu tüccarlara borçlandıkları da belgelere yansımıştır. Bu borçları ödeyemeyen kimselerin borç yüzünden köleliğe düştükleri ya da aile bireylerini borç karşılığı rehin verdikleri görülmüştür (Koçak, 2014:175). Ancak, kölelerin bedellerini ödemeleri halinde serbest kalabildikleri de anlaşılmaktadır (Şahin, 2004:70). Bu belgelerden bazıları aşağıda örnek olarak verilmiştir.

AKT I 52 nolu metinde, Aşşur-idi'ninŞu-Kubum'dan 1/2 *mana* alacağına karşılık borçlunun kendisi bizzat rehine olarak gösterilmiştir. İki Asurlu şahidi bulunan mukavelenin Asur'da kayda geçirileceği ve dönüşünde Anadolu'da borcun tahsili durumunda iptal edileceği kaydedilmiştir (Bilgiç, Sever ve Günbattı 1990: 71).

AKT I 44 nolu metin ise alacağa karşılık bir kadın köle ve kızının rehin verildiğini vurgulamaktadır. Aşşur-idi'ninŞu-Belum'dan 1/3 *mana* alacağı olduğu belirtilmektedir. Aşşur-idi alacağına karşılık Şu-Belum'un kölesi olduğu tahmin edilen Bayan Hatti ve kızını rehin tutacağını belirtmiştir. Borç ödenmeden de hiç kimse bu kadınlara yaklaşmayacaktır. Mukavelenin Ennum-ā ve Aşşur- Mālik olmak üzere iki Asurlu şahidi bulunmaktadır (Bilgiç, Sever ve Günbattı; 1990: 63).

AKT I 37 numaralı metin İlşu-rabi adlı bir kişinin Aşşur-taklāku'ya borçlu olduğuna dair senettir. Borçlunun borcu yüzünden rehin tutulduğu kaydı da bulunmaktadır. Mukavelenin iki Asurlu şahidi vardır. Tablette Aşşur-taklāku, İlşu-rabi'ye 1/3 *mana* 5 *şeqel* gümüş tasfiye etmiştir. İlşu-rabi de borcundan dolayı rehin tutulmuştur (Bilgiç, Sever ve Günbattı, 1990: 56).

Hitit öncesi Anadolu toplumlarında da hürlükten köleliğe düşenlerle diğer köleler arasında bir takım farklar olduğu göze çarpmıştır; borcundan dolayı köle olmuş bir şahsın şahitlik edebildiği, kendi adına mühür kazdırabildiği, köle kadınların ise sütanne veya odalık olarak efendilerine hizmet edebildiği görülmüştür (Kinal, 1991: 73).

Asur Ticaret Kolonileri Çağı'nın sonlarında Anadolu'nun şehir devletleri olarak örgütlenmiş bulunan siyasi yapısını değiştirerek

bunları kendi çatısı altında birleştiren yeni devlet olarak Hititlerin, Asurlu tüccarların çivi yazılı belgelerinde, ortaya çıkışları MÖ 1750’li yıllara rastlar. Hitit Kanunları’ndan anlaşıldığı kadarıyla toplumsal hiyerarşide en üstte kral soyunu içeren soylular gelmiştir. Bu sınıfın çoğu kral tarafından verilen geniş arazilerin sahipleri olmuştur. En büyük ayrıcalık rahiplere tanınmamıştır. Sade vatandaşların büyük çoğunluğu tarlalarda çalışan köylülerden ve kasabalarda yaşayan zanaatkârlar sınıfından oluşmaktadır. Toplumun en alt kademesini ise köleler oluşturmaktadır (Gurney, 2001: 64). Hitit İmparatorluk Dönemi’nde kölelerin, sahibinin malı durumunda görüldüğü; Eski Krallık döneminde ise, mülk sahibi olmak gibi yasal haklarının bulunduğu yasa kitabından anlaşılmaktadır (Macgween, 2013: 83).

Buraya kadar incelediğimiz diğer kanun maddelerinde gördüğümüz üzere, borç yüzünden kölelik olgusunun Hitit toplumunda da var olduğu anlaşılmaktadır. Yoksul düşen özgür Hititlilerin kendi istekleri veya borçları nedeniyle köle olmayı seçtiği de belgelere yansımıştır.

Kanunun 172’inci maddesi kıtlık yıllarında özgür bir adamı veya köleyi besleyip hayatta kalmasını sağlayan kişilerin ödüllendirilmesi ile ilgilidir.

Maddenin tercümesi ise şöyledir:

“Eğer özgür bir adamı kıtlık yıllarında biri besleyip bakarsa, o zaman yardım gören kimse kendinin yerine geçen birini versin. Ama eğer bir erkek köle ise 10 shekel gümüş versin” (Roth, 1995: 234).

Sonuç

Eskiçağ toplumu sosyal yapısının önemli bir kısmını oluşturan kölelik müessesesinin insanoğlunun yerleşik hayat düzenine geçişiyle birlikte oluşmaya başladığını söylemek zor değildir. Bu kaniya varabilmemizdeki en önemli etken, Sumerlerden itibaren toplum yöneticilerinin ortaya koydukları kanun metinleri olmuştur. Söz konusu bu kanun metinlerinde özgür insanların yanı sıra kölelere de önemli ölçüde yer verilmiştir. Bu metinlere dayanarak köleliğin kaynakları, kölelerin hak ve sorumlulukları, verilen cezalar ve toplumun diğer üyeleri ile olan ilişkilerinin nasıl düzenlendiği hakkında bilgiler elde edilmiştir.

Neolitik Dönem ile birlikte yerleşik hayata geçen toplumlarda ortaya çıkan mülkiyet kavramı, kendisi ile birlikte borç kavramını da geliştirmekte olan bu toplumların sosyo-ekonomik yapılarına

yerleştirmiştir. Bu yüzden şu ana kadar incelediğimiz, Sumer’de çivi yazısıyla yazılmış ilk kanun metninden başlayarak, Hitit Dönemi kanun metinlerine kadar hemen hemen hepsinde borç yüzünden kölelik olgusunun varlığını doğrudan ya da dolaylı olarak kanıtlayan kanun maddelerine rastladık. Bu durumun, Eskiçağ toplumlarının çoğunun ekonomik ve kültürel olarak aynı standartları paylaşmaları ve kanun maddelerinin birbirlerinin devamı şeklinde gelişmesi gibi nedenlerden kaynaklanmış değildir.

Kanun metinlerini incelediğimiz toplumların neredeyse hepsi dönem itibariyle de tarım ve hayvancılıkla uğraşan, az sayıda zanaat erbabının bulunduğu, işlediği toprağın mülkiyetine sahip olmayan, çoğunlukla kıt kanaat geçinen insanlardan oluşmaktadır. İktidarı elinde bulunduran ve ticaretle uğraşanların bu insanlar üzerindeki ekonomik baskıyı vergiler ve diğer ödemeler yoluyla arttırması sonucu bu insanların ekonomik darboğazlara düşmeleri kaçınılmaz olmuştur. Bu da beraberinde ödenemeyecek borç yükünü getirmiştir. Herhangi bir şekilde borçlarını karşılayacak taşınır taşınmaz bir metaya sahip olmayan bu borçlu gürhün borcu karşılığı verebileceği tek şey kendisi ya da aile bireylerinin özgürlüğü olmuştur. Elbette zaman içinde bu durumun suiistimal edilmesi kaçınılmaz olmuş ve toplumsal bir problem olarak siyasi iktidarın karşısına çıkmıştır. Gerek toplumsal bir problemin çözülmesi gerekse iktidarını güçlendirmek isteyen hükümdarlara fırsat yaratması açısından, düzenlenen kanun metinlerine bu konumdaki insanların durumlarını iyileştiren ya da daha doğru bir ifade ile düzenleyen maddeler eklenmiştir.

Kanun metinlerinin büyük çoğunluğunda küçük farklılıklar içermekle birlikte, borç köleliği olgusuyla ilgili aynı hükümlerin bulunmasının sebebini bir toplum veya coğrafyada oluşan kültürel birikimin başka coğrafya veya topluluklara sirayet etmesi gerçeği ile açıklayabilmekteyiz. Bu açıdan yaklaşıldığında “borç köleliği” mevhumu da toplum içerisinde gelişen ekonomi kültürünün bir parçası olduğunu söyleyebiliriz. Bu kültürün yazıyı ilk keşfeden ve kullanan Sumerler’de ortaya çıktığına dair kesin bir bilgimiz olmamakla birlikte, borç köleliğini yazılı kanun metinleri haline getiren ilk toplum olmaları açısından onlara atfetmemizde bir sakınca yoktur. Sumer toplumunda ilk defa karşılaştığımız bu kültürün sonraki dönemlerde Sumer coğrafyasına yerleşen Sami topluluklarına da

sirayet etmesi kaçınılmaz olmuştur. Sami topluluklarında, Sumer coğrafyasına gelip burada bu kültürle karşılaşmadan önce bu uygulamanın olup olmadığına dair yazılı kanıtlardan yoksun olduğumuzu da burada ifade etmek durumundayız.

Eskiçağ'ın neredeyse bütün doğu toplumlarının hukuk metinlerinde varlığını tespit ettiğimiz “borç köleliği” uygulamasının içeriğinde ise hür bir insanın borcundan dolayı köle durumuna düştüğü, hatta çocuklarını ya da eşini dahi rehin verebildiği, alacaklının bu rehinler üstünde bazı durumlarda sınırlı bazı durumlarda sınırsız hâkimiyet uyguladığı kanun maddelerine yansımıştır.

Borcundan dolayı köle durumuna düşmüş kimseleri diğer kölelerden ayıran bir takım haklarının olduğu kanun maddelerinin içeriklerinden anlaşılmaktadır. Bu kimseler mühür bastırmak, şahitlik yapmak gibi bir takım haklara haiz olmuşlardır. Bunların yanında borçlu olan kişi, eğer köle sahibi ise borcu karşılığında bu köleyi de rehin verebilmiştir. Ancak köle ya da aileden birinin rehin verilmesi arasında da farklılıklar bulunmaktadır. Rehin verilen kölenin alacaklı kişinin evinde gördüğü kötü muameleden oluşan zararlarda yerine başka bir köle verilebiliyorken ya da maddi tazmin söz konusu olabiliyorken, borçlu kimsenin aile bireylerinden birine verilen zararda göze göz diş diş uygulamasının devreye girdiği görülmüştür. Ayrıca bu kanun metninin hemen hepsinde borç köleliğinin kalıcı bir statü olmadığı, borç ödendiğinde kölelik durumunun ortadan kalkacağı veya üç yıl ya da belirlenmiş bazı süreler dışında bu durumun sürdürülemeyeceği hükümleri yer almıştır. Bu kimselere söz konusu ayrıcalıkların tanınmasının nedeni belki de köle durumuna düşmeden önce içinde yaşadıkları topluluk ile olan ilişkileri ve kölelik statülerinin belirli sürelerle sınırlandırılması olmuştur. Bu kimselerin eski statülerine döneceklerine dair oluşan algı da durumlarının asgari düzeyde iyileştirilmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Görüldüğü gibi, Eskiçağ toplumlarında bir kişinin köle statüsünde doğması ya da bu statüye düşürülmesi için birçok yol ve gerekçe sıralanabilmektedir. Ancak daha basit düşündüğümüzde bir kişi hayatını idame ettirecek yeterli kaynaklara sahip değilse ya da fiziksel olarak kendisine uygulanan muamelelere karşı koyacak durumda değilse ve hatta kendisinde bulunan bu noksanlıkları tamamlayıp, ortadan kaldıracabilecek güçte bir topluluğun üyesi de değilse köle durumuna düşmesi kaçınılmazdır. Yasalar da bu kimselerin hak ve

hukukunu gözetmek bir yana kölelik olgusunu onayıp kanunlarla güvence altına almıştır. Dolayısıyla bu bireylerin kanun maddeleri içerisinde “borç köleliği” başlığı altında anılmaları şaşırtıcı bir durum değildir.

Kaynakça

Akkuş, Suzan (2007). Eski Ön Asya Toplumlarında Kölelik Müessesesi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Altman, Ammon (2004). *The Historical Prologue of the Hittite Vassal Treaties*. Studies in Near Eastern Languages and Culture Published. Israel: Bar-Ilan University Press.

Amiet, Pierre (1992). *An Introduction to the History of Art in Iran, Musée du Louvre*. The Royal City of Susa: Ancient Near Eastern Treasures in The Louvre. Ed. Prudence O. Harper, Joan Aruz and Françoise Tallon, The Metropolitan Museum of Art, New York: Musée du Louvre.

38

Bilgiç, Emin (1963). Eski Mezopotamya Kavimlerinde Kanun Anlayışı ve An'anesi. *A.Ü.D.T.C.F. Dergisi*. C. 21, S. 3. 4, s. 103-119.

Hüseyin Sever, Cahit Günbattı, Sabahattin Bayram (1990). *Ankara Kültepe Tabletleri*. Ankara: TTK Yayınları.

Bozkurt, Gülnihal (Erişim Tarihi: 02.07.2016.) “Eski Hukuk Sistemlerinde Kölelik”. [auhf.ankara.edu.tr/dergiler/.../Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi](http://auhf.ankara.edu.tr/dergiler/.../Ankara_Üniversitesi_Hukuk_Fakültesi_Dergisi_1981-38-01-04-Bozkurt.pdf). 1981-38-01-04-Bozkurt.pdf, s.1301-1308.

Canby, Jeanny Vorys (2001). *The “Ur-Nammu” Stela*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.

Crawford, Harriet (2010). *Sümer ve Sümerler*. (çev. Nihal Uzun), Ankara: Arkadaş Yayınları.

Dinçol, Belkıs (2003). *Eski Ön Asya Toplumlarında Suç Kavramı ve Ceza*, İstanbul: Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü Yayınları.

Gurney, Oliver Robert (2001). *Hititler*. (çev. Pınar Arpaçay). Ankara: Dost Kitapevi.

- Harper, Robert Francis (1904). *The Code Of Hammurabi King of Babylon About 2250 B.C.* The University Chicago Press.
- Henckaerts, Jean Marie – Louise Doswald (2005). *Uluslararası İnsancıl Teamül (Örf-Adet) Hukuku*, C.1. İstanbul: International Committee of the Red Cross-Galatasaray Üniversitesi.
- Hougan, Tara & Peter (2014). *Sumerian Cuneiform English Dictionary*. MUG SAR.
- Ildız, Erkan (2013). *Eski Çağ'da Bankacılık ve Bankerlik*. İstanbul: Türkiye Bankalar Birliği.
- İplikçioğlu, Bülent (1990). *Eskiçağ Tarihinin Anahatları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları.
- Johns C. H. W. (2009). *Babylonian and Assyrian Laws, Contracts and Letters*. [Ebook 28674].
- Kınal, Firuzan (1991). *Eski Anadolu Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları.
- Koçak, Kürşat (2014). Koloni Çağında Hukuk. *Nevşehir Barosu Dergisi*. Yıl 1. Sayı 1. s.163-181.
- Köroğlu, Kemalettin (2006). *Eski Mezopotamya Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kramer, Samuel Noah (1981). *History Begins at Sumer Thity-Nine Firsts in Recorded History*. Philadelphia: Universty of Pennsylvania press.
- Landsberger, Benno (1945). Sümerlerin Kültür Sahasındaki Başarıları, Çev. Mebrure ve Osman Tosun. *A.Ü.D.T.C.F. Dergisi*. C. 3 S. 2, s.137-158.
- Lewis, Bernard (2006). *Ortadoğu'da Irk ve Kölelik*. (çev. Enver Günsel). İstanbul: Truva Yayınları.
- Liverani, Mario (2014). *The Ancient Near East, History, Society and Economy*. New York: Roudledge.
- Macqueen, J.K. (2013). *Hititler ve Hitit Çağında Anadolu*. (çev. Esra Davutoğlu). Ankara: Arkadaş Yayınevi.

Mccown, Donald E.-Haines, Richard C. (1967). *Nippur Temple of Enlil Scribal Quarter, and Soundings*. Chicago: The University of Chicago Oriental Institute Publications. Vol. LXXVIII.

Mingana, Alphonse (1922). The Location of Isin. *Journal of the Royal Asiatic Society*. Issue 3, s. 481-488.

Nagarajan, K.V. (2011). The Code of Hammurabi: An Economic Interpretation. *International Journal of Business and Social Science*, Vol. 2 No. 8, s.108-117.

Özdemir, Turhan (1971). Sümer Dini. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. XIX, S. 1. s. 367-390.

Roth, Martha T. (1995). *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Writings from the Ancient World. vol. 6. Society of Biblical Literature.

Schmökel, Hartmuth (1971). Sümer Dini. (çev. Mehmet Turhan Özdemir). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. XIX, S. 1. s.197-217.

40

Şahin, Hasan Ali (2004). *Anadolu’da Asur Ticaret Kolonileri Devri*. Kayseri: Kaytam Yayınları.

Tosun, Mebrure-Yalvaç, Kadriye (2002). *Sumer, Babil, Asur Kanunları ve Ammisaduqa Fermanı*. Ankara: TTK Yayınları.

Weidner, Ernst (1950). Dünyanın En Eski Kanunnameleri (Eski Şarkta Yeni Buluntular). (çev. Hasan Sevimcan). *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. Vol. 7. Issue 1-2, s.379-383.

Yıldırım, Recep (2004). *Uygarlık Tarihine Giriş*. Ankara: Asil Yayınları.

Yiğit, Turgut (2000). Akadlar Devrinde Anadolu’nun Siyasal Yapısı. *A.Ü.D.T.C.F. Dergisi*, 40, s. 13-28.

HÜSN Ü AŞK'IN ARKEOLOJİSİ- I

ARCHEOLOGY OF BEAUTY AND LOVE- I

Prof. Dr. Victoria Rowe HOLBROOK

İstanbul Bilgi Üniversitesi

vrholbrook@gmail.com

Özet

Edebiyat eserinin yapı incelemesi, yani poetika, edebiyatçının en klasik yöntemidir. 19. yüzyılda modern filoloji ile hermenötik (yorumbilim) yöntemleri gelişip poetikanın yerini aldı ama bunlar yine poetikaya dayanır. Nitekim 20. yüzyılın başında poetika, “dilsel döndürme” diye geniş bir akım meydana geldiğinde yapısalcılıkla yeni bir önem kazandı. Bu yöneliş ile de “yapısalcılık sonrası” yöntemi ile postmodernizm anlayışı edebiyatçının donanımına hâkim oldu. Bunlarla beraber *metnin arkeolojisi* diye yeni bir yorum şekli, filolojinin yanına yerleşti. Filoloji bir eserin metinsel kaynaklarını arar; etkileyeni etkilenenden ayırıp bir sebep-sonuç çizgisi ile tarih içindeki yerini tespit eder. Arkeoloji demekle bundan daha kaba bir kazma işini kastediyoruz. Biz de bu çalışmada, *Hüsn ü Aşk*'taki manevi yolculuğun yorumuna nasıl arkeolojik bir boyut kazandırabiliriz sorusuna Platon'un Türkçeye *Şölen* olarak çevrilen *Sempozyum*'u ile Şeyh Galibin *Hüsn ü Aşk*'ını karşılaştırarak bir cevap aramaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Galib, Hüsn ü Aşk, Platon, Sempozyum, metin arkeolojisi

Abstract

Poetics is the classic method of examining a literary work by focusing on its structure. Modern philology and hermeneutics developed alternatives in the nineteenth century taking poetics as a base. In the early 20th, poetics took on a new life through the "linguistic turn," which focused on the structures of "objects" created by language. With later poststructural

and postmodernist approaches the archeology of texts gained a place beside philology as an interpretive method. Philology looks at the textual sources of a work; it determines its place in history by tracing a cause and effect chain of influence. But it is always possible that there may be an older influencing text, or that influence may have traveled by other than textual means. Textual archeology explores these extra-textual avenues. Here I consider the place of Plato's Symposium in the archeology of the spiritual journey as we find it in Shaykh Galip's Beauty and Love.

Keywords: Shaykh Galip, Beauty and Love, Plato, Symposium, textual archeology

Sözler var ki ehemmiyeti çok yüksektir; *aşk*, *güzellik* (hüsn), *hakikat*, *can*, *akıl* ve tabii ki *tanrı* sözcükleri gibi... Düşüncenin asıl parçalarını beraberinde taşırlar. Dilden dile çevrilerek biriktirdiği anlam, asırlar boyunca yankılanır. Yazılı metin dünyada en kalıcı şeydir. Kalıcı mimari eserler de vardır, mermerden yapılanlar meselâ; ama anlamın tarihini daha çok dini, felsefi, politik âlemleri kavrayan edebiyat eserlerinin içinde izleriz. Ama nasıl izleriz? Edebiyat eserlerinin taşıdıklarını nasıl anlayabiliriz? Yıllar önce Şeyh Galip'in meşhur *Hüsn ü Aşk* mesnevisi hakkında bir doktora tezi (Holbrook, 1985), sonra bir kitap (Holbrook, 1994), birçok makale yazıp¹ eseri vezinli kafiyeli olarak İngilizceye çevirmem (Holbrook, 2005a) 20 yılımı aldı. Sonunda yeni bir Türkçe edisyonunu da hazırladım (Holbrook, 2005b). Galip ile eseri canıma girdi, kanıma karıştı, onunla özdeşleştim.

Edebiyat eserinin yapı incelemesi, yani poetika, edebiyatçının en klasik yöntemidir, vaktiyle ona çok önem vermişim. 19. yüzyılda modern filoloji ile hermenötik (yorumbilim) yöntemleri gelişip yerini aldı ama bunlar yine poetikaya dayanır. Eserin yapısını anlamadan aslını bulamayız eseri yorumlayamayız çünkü. Nitekim 20. yüzyılın başında poetika, “dilsel döndürme” diye geniş bir akım meydana geldiğinde yapısalcılıkla yeni bir önem kazandı. Dilsel döndürme de dilin ürettiklerinin bir tür gerçeklik kazandığını fark edip o gerçeği inceler. Yani bir kavram -mesela “toplum”- nesnel bir şekilde

¹Makaleler için bk. <https://bilgi.academia.edu/VictoriaHolbrook>.

parmakla gösteremememize rağmen var; insanları görüyoruz ama “toplum” ancak konuşula konuşula düşüncemizde gerçeklik kazanır. O gerçeğe metin gibi bakıp üzerinde çalışırız, poetikasını yaparız mesela. Bu yöneliş ile de “yapısalcılık sonrası” yöntemi ile postmodernizm anlayışı edebiyatçının donanımına hâkim oldu. Bunlarla beraber *metnin arkeolojisi* diye yeni bir yorum şekli, filolojinin yanına yerleşti. Ben de şimdi *Hüsn ü Aşk*'taki manevi yolculuğun yorumuna nasıl arkeolojik bir boyut kazandırabiliriz diye bir giriş yapacağım.

Şeyh Galip (1757/8-1799), hikâyesinin sonunda “Kim Aşk Hüsn'dür, aynı Hüsn Aşk” diye kendi eserini yorumlar. İstanbul'da 1782-3'te yazılmış olan bu mesnevinin bir iki kuşak sonrasında 1819'da İngiltere'de John Keats (1795-1821), Yunan Vazo Üzerine Gazel'ini de “Hüsn hakikattir, hakikat da hüsn” diye bitirir. Her iki dizede güzellik anlamına gelen *hüsn* sözü, birer başka kavramla birleştirilir; Galip için güzellik *aşktır*, Keats için de *hakikat*. Ama güzellik derken kastettikleri aynı şey mi?

Edebiyatçının yorum işi kat kattır. Her eser tek başına bir âlemdir ve her eserin kendi dili vardır. Hele çok incelenmemiş ise -ki *Hüsn ü Aşk*'ı ilk defa okuduğum 1980'lerde öyle idi- eseri senkronik bir şekilde, dışına bakmadan, şairin anahtar sözcüklerini tespit edip onları nasıl kullandığına dikkat ederek anlamlarını bulabiliriz. Eseri kendi lügati olarak inceler, sözleri kullanılış biçimine göre tanımlarız. İleri gidip şairin bütün eserlerini bu niyetle okuyarak aynı şeyi daha kapsamlı bir şekilde yapabiliriz. Eserleri bir bütün olarak ele alıp sözlerinin lügatçesini çıkarırız. Şairin yaşadığı çağın okuma alışkanlıklarına, sınıfsal yapısına ve devlet anlayışına da bakar, onu çerçeveyeleyen sosyal ufkunu tetkik edip sözlerin ne anlama geldiğini daha iyi bilebiliriz.

Diyakronik çalışmakla yorum, tarihsel derinlik kazanır. Şair ile çağdaşların okuduğu bildiği bir âlem oluşturur, onun dilini de araştırırız. Kaynaklarını inceleyip bu âlemin ve anlamın belli bir filolojisi çıkar. Doç. Dr. Mücahit Kaçar'ın değerli kitabı *Şairlerin Işıltısı*'ndan (2016) örnek alarak şair hakkında sonra yazılan eski eserleri analiz edip poetikasını yapabiliriz. Tür inşasını da anlamaya başlarız. Prof. Dr. M Fatih Köksal'ın mükemmel çalışması *Yenipazarlı Vali Hüsn ü Dil* (2003), alegori geleneğini nereden araştırabileceğimizi gösterir. 1990'larda -şairlerin yüzyıllar boyunca

bir şifreye tabi kaldıklarını varsayıp kaç bu demek, göz şu demek diye iddia eden şifrecilik diyeceğim bir yöntem de belirdi. Aman ne saflık der, onu yapmayız. Eski şairlerin anlayışında temel, birebirlik değil kıyastır çünkü.

Bir de benim şimdi yapacağım gibi eserden geriye birçok adım atıp arkeolojisini sergileyen bir tabloyu bakış açımızın içerisine alabiliriz. Filoloji bir eserin metinsel kaynaklarını arar; etkileyeni etkilenenden ayırıp bir sebep-sonuç çizgisi ile tarih içindeki yerini tespit eder. Arkeoloji demekle bundan daha kaba bir kazma işi kastediyorum. Eserlerin benzer yanlarını açıklayacak kaynak bulmayabiliriz; belki böyle bir metin yok, keşfedilmemiş daha ya da kaynakların sebep-sonuç çizgisi metinsel değil. Etki, yazılı metinden metine değil, başka yoldan yürümüş olabilir. Ağızdan ağıza gelmiş olabilir. Ama sözel olmayabilir de; kavramlar, insanların davranışlarında, ürettikleri objeler içinde saklanabilir. Ortak bir dil konuşmayan insanlar, birbirlerinin davranışlarını seyredip birçok anlam kavrayabilirler. Yanında vakit geçirdiğimiz insanların davranışları bize bir âlem dolu anlam söyler. Sonra insanların icra ettikleri merasimler, yaptıkları resimler, dokudukları halılar, ürettikleri harp ya da mutfak gereçleri veya mimari eserlerinden kavramları soyutlayarak bir şekilde anlayabiliriz. Yanlış da olsa yanlış yorum, anlamın temeli olabilir. Hepimiz televizyon seyrederek bunu yaşamışız; söz ya da obje yanlış kullanılıp yeni anlam kazanır. Sonunda benzerlik, sırf etkileyen bir kaynak var anlamına gelmez; aynı zamanda etkilenenin farkını öne getirip de özgünlüğünü sergiler.

Buluşlar sonsuzdur, araştırma devam eder. Unutulan eserlerle bilinen eserlerin arasında düşünülmemiş bağlar keşfedilir. Asıl sayılanın daha eski bir aslı daha, kaynağın yine bir başka kaynağı daha belirir. Yeni bir eser, eski eserlerin değişik bir şekilde yorumlanmasını sağlar. Araştırmaya sevk eden sebepler değişir. Bir zamanlar milli edebiyatı inşa etmek uğruna yapılan keşiflerin getirdiği anlayış, sonra uluslararası edebiyatın araştırma konusu olur. Sözlerle adlandırdıkları şeylerin arasındaki bağ sarsılır; gerçeklik, dilin bir “efekt”i olarak kalabilir. Nitekim son yıllarda orta çağ mutasavvıflarının güzellik ve aşk anlayışları üzerinde yapılan çalışmalar, Galip’in *Hüsn ü Aşk*’ı ile doğrudan bir alaka olmasa da esere yeni anlamlar kazandırıyor. Ahmet Gazali’nin aşk ontolojisi hakkında Joseph Lombard yazdı (2016). Kazuyo Murata *Tasavvufta Güzellik* kitabı ile doktora tezini bir

zamanlar İstanbul Üniversitesi'nin rahmetli Nazif Hoca'dan başka kimsenin ilgilenmediği Ruzbihan Baqli'nin güzellik düşüncesi hakkında yazdı (2017). Müslüman feylesoflar ile kelamcılarının da bu konuda yazdıklarının yeniden değerlendirileceğine dair kıpırdamalar hissediyorum. Umarım feylesoflar tarafından Platon ile Yeni Platonculuk'un hep muğlak kalmış yönlerinin değerlendirilmesine ışık tutulur. Çünkü manevi yolculuğun arkeolojisinde Türkçeye *Şölen* olarak çevrilen Platon'un *Sempozyum* eseri en derin katlarda.

Şimdi Galip ile Platon'un eserlerin benzerliklerine bakalım. Çok kısa olarak özetleyerek konu dışı yerlerini şimdilik bir yana bırakıp ancak işimiz için önemli olan kısımlarını anlatacağım. Galip'in eserinde Hüsn isminde bir kız ile Aşk isminde bir erkek, Muhabbetoğulları kabilesinde doğar, büyür, beraber okula gider. Okulda kız, çocuğa âşık olur; Aşk da gafil, Hüsn ile ilgilenmiyor başta. Ancak hem söz hem şiir anlamına gelen Suhan isminde bir kişi yetişince Aşk, yavaş yavaş Hüsn'ü sevmeye başlar, ta ki deli gibi âşık olup kabilenin büyüklerinden evlendirilmelerini talep eder. Bunun üzerine kabile büyükleri Aşk'ın yola düşüp çok uzaklarda olan Kalp Şehri'nde bulunan kimyayı elde etmesini ister. Ancak onu geri getirirse Hüsn ile evlenebilir.

Yol boyunca Aşk, çok ağır zorluklar ve belalarla karşılayıp çile çeker. Çektikçe de Hüsn'e karşı anlayışı özleşir, adım adım zorlukları aşip olgunlaşır ve sonunda hiçbir zaman Hüsn'den ayrı olmadığını kavrayıp "Aşk Hüsn'dür, aynı Hüsn Aşk" sırrını gerçekleştirir. Yol boyunca karşılaştığı belalarını da anlatacağım ama önce Platon'un eserine bakalım.

Malum, Platon, Sokrat'ın öğrencisidir ve eserleri hocasının çeşitli insanlarla sohbetlerinden ibaret. Platon bu sohbetleri anlatıp diyalog şeklinde Sokrat'ın öğretisini aktarır gibi yazar. "Sempozyum" ziyafet demek. Platon'un *Sempozyum*'unda misafirler, aşk hakkında sohbet etmeye karar verirler. Her bir misafir aşkı öven bir konuşma yapar. Sıra Sokrat'a gelince misafirlerin aşkı güzel sanıp yanıldıklarını söyler; tersine aşk, güzel olana karşı bir arzudur. "Kimse sahip olduğu şeyi arzulamayacağına göre aşk güzel olamaz." diyor. Üstelik *güzel* olan her şey aynı zamanda *iyi* olduğu için, aşk ne iyi ne de erdemlidir, diye devam eder. "Ben de eskiden sizin gibi yanıliyordum ama Diotima isminde bir rahibe yanıışımı düzeltti." diyor Sokrat. "Aşk

hakkında ne biliyorsam hocam Diotima'dan öğrendim” der ve onunla bir sohbetini aktarır.

Burada bir parantez açalım eserin bir garipliğini anlatalım. O zamanki Yunan toplumu kadın düşmanı bir toplum; en büyük felsefecisi olan Sokrat, bir kadından ders aldığını nasıl söyleyebilir? Benim araştırdığım kadarıyla *Sempozyum* çalışmaları -ki çoktur- bu soruyu cevaplamaz. Şunu diyebiliriz: Hikâye anlatma sanatında alıntı, yeni bir bakış açısını açmak için temel bir yöntem. Bir bakımdan Platon'un diyalogları hep alıntı zaten. Yazar olan Platon, çoğu diyalogunda kendisi hazır bulunmadığı sohbetleri aktarır; böylece de kendine bir mesafe kazandırır. “Ben demiyorum, onlar böyle dediler, ben ancak aktarıyorum.” der gibi yazar. Sokrat'ın idam edildiğini hatırlayalım; öğretisi güçlü insanları kızdırmış. Öğrencisi Platon, *Sempozyum*'da hocasının bir adım daha geriye atmasını sağlar: “Bunlar hocam Sokrat'ın dedikleri de değil, onun hocası Diotima söylemiş.” deyip bir mesafe katı, bir bakış açısı daha ortaya koyar. Bir de şu var: Kadın o toplumda ezik, evetama tanrıların tapınaklarında duran *oracle* kişi dişil imiş. İnsanlar gelip çözemedikleri meseleleri ona sorup cevap alırlarmış. Antik Yunan toplumunda kadın, Giorgio Agamben'in bahsettiği *homo sacer* gibi hem hakları olmadığı için hukuk dışı kişi hem kutsal olduğu için hukukun ötesinde. Yani Sokrat, Diotima isminde bir rahibeden duydum, derken söyleyeceklerine hem bir mesafe hem bir tür kutsallık atfeder.

Sokrat, misafirlerin yanlış anlayışının, aşkı sevgili olarak düşünmelerinden geldiğini anlatır. Aşk, arzunun hedefi olan sevilen değil sevendir. Sevilen, güzel olduğu için sevilir. Bilgelik fazlasıyla güzel olduğuna göre aşk, bilgeliği seven olmalıdır ki *philosophos* demek. *Philia*, sevgi, *sophia* da bilgelik demek, *philosophos* da *feylesof- felsefeci*. Aşk da *eros*, *philia*'nın daha şiddetlisi, Arapça “aşk fart-ı muhabbettir” sözünde olduğu gibi... Yunanca sözcüğü *kallos*, hem güzel hem iyi olan anlamına gelir; her güzel şey aynı zamanda iyidir. Sonuçta aşk, güzel ve iyi olanı sevdiğine göre felsefecidir; dahası, bilgeliği arayışın aşktan geldiğini anlıyoruz. Hatta felsefeye karşı duyulan sevgi, aşkın en yüce ifadesidir. Burada Platon, bir anda içkili sofranın şakalarından ayrılıp konuya bir irtifa kazandırmıştır. Bilgeliği en güzel olan saymakla Yunan toplumun aşk geleneğini altüst eder. Geleneğe göre seven, sevgilisine bilgelik öğretir. Hâlbuki Sokrat'ın dediğine göre âşık, bilgeliğin peşindedir ve göreceğimiz gibi

buradaki bilgelik, *irfan* anlamına geliyor. Sokrat, Diotima'nın öğrettiği "aşk merdiveni"ni anlattığında merdivene binenin, ölümlü olan her güzel şeyden sıyrılıp ölümsüz güzelin ta kendisine yükseldiğini göreceğiz. İşte Galip'in eserindeki manevi yolculuğun benzeri budur.

Aşk merdiveninin basamaklarını anlatacağım ama bir ara *Hüsn ü Aşk*'a dönelim. Aşk'ın yol boyunca uğradığı figürler dört tanedir. Bir, kuyuya düşüp bir Siyah Dev ile karşılar. Dev, Aşk'ı yemek ister. İki, ateşli bir Cadı yolunu keser. Cadı, onunla evlenmek ister. Üç, "akılçalan" anlamına gelen Huşruba isminde bir Çin prenses, Aşk'ı Suret Kale'sine hapseder. Aşk, bu üç figür etrafındaki gelişen olaylarda Hüsn'ü arar. Kuyuda yok, Cadı'nın memleketinde yok... Huşruba, tıpkı Hüsn'e benzemesine rağmen Hüsn değil. Huşruba'nın Kalesi de güzel ama içindeki resimler cansız, Hüsn'ün kendisi yok. Her defasında Aşk, Hüsn'ün orada olmadığını tespit edip yoluna devam eder. Belaları aşmasında da çocukken Hüsn ile arasını yapan Suhan, değişik şekillere bürünüp yardımcısı olur. Dördüncü figür, yine Suhan'dır; bilge bir Pir kılığına girip Aşk'ı Kalp şehrine ve Hüsn'e götürüp onunla birleşmesinin tahakkuk edilmesini sağlar.

Eski anlayışa göre insan nefsinin, kendiliğinin, dört katlı bir ev gibi dört katı vardır. Aşk'ın uğradığı dört figür, kendiliğin bu dört katına tekabül eder. En alt kat, *nefs-i nebâtiye*dir ki bitkisel işlevleri sindirim ile büyümeyi. Siyah Dev, kuyunun dibinde yaşar ve Aşk'ı yemek ister. İkinci kat, *nefs-i hayvâniye*dir ki işlevleri hayvan gibi hareket ile çiftleşmektir. Cadı, Aşk ile evlenip şehvetini tatmin edecektir. Üçüncü kat, *nefs-i nâtık*adır ki akıl gibi işlevleri düşünmek ve konuşmaktır. Huşruba akıl çalandır ve Aşk'ı hapsedtiği Suret Kale'sindeki güzel resimler akıl içindeki imgeler gibidir. Aşk, ne kadar ararsa da herhangi bir şeyin aslını bulamayacak. Dördüncü kat, ruh ile örtüşen kalptir ki eskilere göre işlevi her şeyi olduğu gibi görmektir. Oradaki kimya, Aşk'ın Hüsn ile bir olmasının tahakkuk etmesidir. Yani kimya, bir şey değil bir *kavrayış*tır. Aşk, kendiliğin içindeki en kaba katından en yüce katına yolculuk edip hakikate erer.

Burada "Hüsn hakikattir, hakikat da hüsn" diyen John Keats'i de hatırlayabiliriz. Ama Keats'in hüsn dediği hakikat, Galip'tekilerle aynı şeyler mi onu anlamak başka bir çalışma ister.

Platon'a dönelim. Sokrat, Diotima'dan aktararak aşk merdiveninin basamaklarını şöyle anlatır: Bir, felsefe peşinde olan aşk,güzel bir

bedeni sever. İki, bütün bedenlerin güzelliği aynı olduğunu fark edip önceki sevgilisine karşı bağlılığı gevşer. Üç, ruhun bedenden daha güzel olduğunu anlayıp insanları iyileştirecek tasarılar bulmaya koyulur. Dört, bu tasarıların ifade ettiği hareketler ile hukukun kendileri güzel olduğunu anlar ve hayatını onlara adanır. Ama bunlar hem bilime dayanır hem bilimin zuhurunu sağlar ve aşk, şimdi “o engin güzellik denizine” bağlanır. Onu temaşa ederek muhteşem güzel tasarı ile teorileri meydana getirir. Ama Sokrat “Bilimi sevmek bile, diyor, son basamak değil.” diyor. Bütün bu emeğin sebebi aşkın şimdi birdenbire karşısına çıkan güzelliğin ta kendisidir. Nezihtir, değişime uğramaz, her bakımdan güzel, insan başındaki göz onu göremez, her şeyin güzelliği ondandır ve güzel olan her şeyden bağımsız var olur. Aşkın sevdikleri ne kadar çok ve birbirinden değişik olmuşsa da tek hedefi “Güzellik Sureti” olan güzelliğin kendisidir. Aşk ancak hayatını ona adadığında erdemim imgeleri değil hakiki erdemi doğurabilir.

Platon'un hikayesi devam edip Sokrat'ın öğrettiklerini gerçekten yaşadığını gösterir. Ama buraya kadarı ile hem onun hem Galip'in, aşkı somut olandan soyut olana yükselten bir yolculuk yaptıklarını gördük. Her ikisinde de yol boyunca ilerlemesini sağlayan aşkın kavrayışlarıdır. Her iki eserin özü bu. Farkları çoktur ve iki eseri detaylı karşılaştığımızda farkları daha da belirgin olur. Yalnız çoğu farkları ancak eserlerin tarihi bağlamları anlaşıldıktan sonra anlayabiliriz. Şimdilik Platon için asıl gayenin topluma hizmet olduğunu söyleyelim. Aşkın kavrayışları dış hayatına dönük teoriler, planlar meydana getirir ve akli en yüksek yerde tutar. Zaten Platon, devletin en doğru şeklini anlatmaya çalışmış ve devlet başının felsefeci olması gerektiğini inanıyor. Onu başka eserlerinden biliriz. Aşk, bir kişiye duyulan bencil cinsel arzudan bezip devlet başı olabilecek kadar olgun hale gelir. Galip ise, bireyin içe dönük olgunlaşma hikâyesini anlatırken evrenin ontolojisini de anlatmış olur. Hüsn ile Aşk'ın hikâyesi aynı zamanda kâinatın hikâyesidir ve hakikati akli aşar. “Peki, Allah nerede?” diye sorabilirsiniz!

Platon zamanında tek tanrıcılık henüz duyulmamıştır. Musevilik var evet ama o çağdaki Musevilik'in tek tanrıci olup olmadığı tartışılır; tanrısı tek bir kabilenin tanrısıdır çünkü. Galip'in eseri zaten Allah'ın *hüsn* ve *aşk* olarak kâinatta seyrini anlatır. Ama *Sempozyum*

yazıldığında tarih içinde tek Tanrı'nın sonra alacağı yerde Platonik Suretler yerleşik duruyor.

İki eser arasında şimdiye kadar filolojik bir bağ, metinsel bir sebep-sonuç çizgisi kurulamamıştır. *Sempozyum*'un başka bir garipliği, çok iyi bilinmesine rağmen çeviri tarihinin müphem olmasıdır. Feylesof el-Kindi eserin içeriklerini parça parça anlattığı ve el-Farabi'nin esere olası göndermelerine rağmen, 800-900'lerde Yunancadan, Süryaniceden Arapçaya çevrilen eserlerin kayıtlarında geçmiyor (Gutas 1988). Dahası *Sempozyum*, bir manevi yolculuğu anlatması bakımından ele alınmıyor. Bu gerçekten garip; belki de ancak Ahmet Gazali'nin aşk ontolojisini gördükten sonra *Sempozyum* bu anlamı kazanabilir.

İki eserin arasında bir tür bağ olduğu açık. Bugün bunu söylemekle yetineceğim. Bir araştırma sahasını açıyorum. Arkeolojik boyutta *hüsnün* ne olduğunu görmek için kazmayı genişletmemiz gerekir. Feylesoflarla kelamcılar, erken mutasavvıflar Ruzbihan Baqli ile Ahmet Gazali'nin de hüsn kavramı ile nasıl karşılaştıkları, Kuran, hadis, fıkıh ile nasıl değerlendirdiklerini anlamak gerekir. İbn-i Arabi, Sadreddin Konevi, Mevlana, İraqi'nin hüsn üzerinde Anadolu'da kurdukları akıl ile irfan geleneğini anlamak; Rönesans Hürmanizmi'ndeki yerini, Galip ile diğer Osmanlı şairlerinin eserlerinde bu mirası görmek gerekir.

Bir dahaki sefere...

Kaynakça

Gutas, Dimitri (1988). "Plato's *Symposium* in the Arabic Tradition". *Oriens*, vol. 31 (1988), pp. 30-60.

Holbrook, Victoria Rowe (1985). "Galib's *Beauty and Love*: The Ultimate Romance." Princeton University doctoral dissertation.

Holbrook, Victoria Rowe (1994). *The Unreadable Shores of Love: Turkish Modernity and Mystic Romance*. Austin: University of Texas Press.

Holbrook, Victoria Rowe (2005a). *Beauty and Love* by Şeyh Galip. New York: Modern Language Association Texts and Translations Series.

Holbrook, Victoria Rowe (2005b). *Şeyh Galip Hüsn ü Aşk*. New York: Modern Language Association Texts and Translations Series.

Kaçar, Mücahit (2016). *Şairlerin Işıltısı: Ali Revnakî'nin Revnaku's-Şuarâsı –Mollâ Câmî'nin Poetikası-*. İstanbul: Büyüyenay.

Köksal, M. Fatih (2003). *Yenipazarlı Vâlî -Hüsn ü Dil Mesnevisi (İnceleme-Tenkitle Metin-Dizin)*. İstanbul: Kitabevi.

Lumbard, Joseph (2016). *Ahmad al-Ghazali, Remembrance, and the Metaphysics of Love*. Albany: State University of New York.

Murata, Kazuyo (2017). *Beauty in Sufism*. Albany: State University of New York 2017.

Platon, trans. Alexander Nehamas & Paul Woodruff. *Symposium*. Indianapolis: Hackett Publishing 1989.

ÖYUN KURAMI BAĞLAMINDA ROBERTO BENİGNİ'NİN *HAYAT GÜZELDİR* ADLI FİLMİNİN İNCELENMESİ

THE ANALYSIS OF *LIFE IS BEAUTIFUL* BY ROBERTO BENIGNI IN THE CONTEXT OF THE GAME THEORY

Cansu ÖKSÜZ

Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
cansuoksuz@hotmail.com

Özet

Oyun, insanın varlığıyla beraber kendini ve yaşamını ilk kurgulayıdır. Öyle ki yaşamının ilk anlarından itibaren insanoğlu için kendini ve dünyayı anlamlandırma süreci boyunca bir sığınak görevi görmüştür. Günümüzde gelişen teknoloji ve değişen dünyayla birlikte kaçınılmaz olarak bir dönüşüme uğrayan oyun, yerini hala korurken çeşitliliğini ise arttırarak devam ettirmiştir. Huizinga'nın döneminin ekseriyetinde bir öngörüşlülükle sunduğu oyun kuramı, insanı ve toplumu kaostan kurtarma dâhil birçok unsur barındırmaktadır. Aynı zamanda toplumdaki dengeyi de sağladığı düşünülen oyun, odak noktasında insanı tutarken kültürden önce bile var olma niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda Huizinga'nın oyun kuramı ile ilgili öne sürmüş olduğu birtakım kurallar vardır. Ancak bu kurallardan sadece birinin bile ihlali söz konusu olduğunda gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu çalışmada gerçek hayattan geçici süreli soyutlanmayı sağlayan oyun ve içinde barındırdığı unsurlar Huizinga'nın düşünceleriyle açıklanacaktır. Ayrıca bu unsurlar konunun daha anlaşılır olabilmesi açısından Roberto Benigni'nin *Hayat Güzeldir* adlı filmi örnek alınarak izah edilmeye çalışılacaktır. Film, Huizinga'nın oyununu ve kurallarını yansıttığı düşünülen bazı öğeler barındırmaktadır. Bu nedenle seçilen filmin, oyun kuramı bağlamında incelenmesiyle birlikte kuramı, daha anlaşılır ve açık hale getirmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Oyun, Johan Huizinga, *Hayat Güzeldir*

Abstract

The game theory is the first construction of itself and its living with the existence of man. So that from human creation it has served as a refuge during the process of the signification of mankind and the world. With today's developing technology and changing world, the game, which has been transformed inevitably continues to increase its diversity while holding its own. The game theory, offered by Huizinga with a farsighted in the majority of his period, contains many elements, including human and social rescue from chaos. At the same time, the game theory, which is supposed to provide the balance in the society, carries the character of existence even before culture while holding human beings at the point of focus. In this context, there are some rules that Huizinga has put forward about the game theory. However, it is impossible to realize it, even if only one of these rules is violated. In this study, real-life temporary abstraction game and its elements will be explained by Huizinga's thoughts. In addition, these elements will be explained by taking as an example Roberto Benigni's film, *Life is beautiful* in order to make it more understandable. The film contains some elements that are thought to reflect Huizinga's game and its rules. For this reason, it is intended to make the theory clearer and more comprehensible, while examined the film in the context of game theory.

Keywords: Game, Johan Huizinga, *Life is Beautiful*

Giriş

Johan Huizinga¹ (1872-1945), insanın kültürel yaşamına ilişkin yaptığı çalışmalarla bilinmektedir. Huizinga'nın düşünceleri, ait oldukları dönem dolayısıyla bir öngörürlükle toplumsal bilimlerin ancak bütünsellikleri içinde ve tek bir bilim olarak ele alındıklarında yöntemsel bir tutarlılık gösterebileceklerini ifade etmeleri açısından önem arz etmektedir. Bu çalışmada Huizinga'nın ortaya attığı *oyun kuramı* (Kılıçbay, 2015) ele alınacaktır. Huizinga, bu kurama *homo ludens/oyun oynayan insanı* (And, 2003) eklemiştir. Ayrıca bu kavramı toplumun ilerlemesi, düzenin korunması ve huzurun sağlanmasının temeli olarak görmektedir. Ona göre insandan ve kültürden önce var olan oyun, hayatın her alanında vardır. Tanrı ise insana “oyun oynayarak yaşamayı” sunmuştur. İnsanlar bu şekilde uygarlıklarını geliştirecek,

¹ Johan Huizinga, Hollandalı filozof ve tarih profesörü.

mutlu ve huzurlu yaşamaya devam edecek, bu sayede toplumsal düzen korunacaktır. İnsanın zaman zaman yaşadığı gerginlikler, gerçek hayattan sıyrılma arzusu oyun sayesinde sağlanacaktır ve ancak huzurlu bireyler sayesinde toplumdaki düzen devam edebilecektir. Oyunu, uygarlığın gelişmesinin önkoşulu kabul eden Huizinga, onun toplumun tinsel güçleri ile materyal güçleri arasında dengeyi sağladığını savunmaktadır.

İnsanların rahatlama, bir süre olaylardan uzak kalma isteği yadsınamaz bir gerçektir. Günlük hayatta karşılaşılan olaylardan kaçarak bir şekilde rahatlama isteyen birey, oyuna yönelir ve oyunun sınırları dâhilinde gerçek hayattan ayrışır. Oyun içinde yaşadığı gerilim, heyecan, oyun sonunda amacına ulaşma isteği onu birey için cazip hale getirmektedir. Burada oyundan kasıt futbol, müsabaka, gösteri, ibadet ya da kişinin kendi kendine yarattığı bir olgu da olabilir. Zira oyun, unsurlarına ve kurallarına bağlı kaldıkça her yerde var olabilir.

Oyun

Oyun, özgürce razı olunan, ama tamamen emredici kurallara uygun belirli zaman ve mekân sınırları içinde gerçekleştirilen, bir amaca sahip, gerilim ve sevinç duygusu ile alışılmış hayattan, başka türlü olma bilincinin eşlik ettiği, iradi bir eylem veya faaliyettir. Oyun ve oynamak kelimelerinin kullanımı birçok dilde değişkenlik göstermekte ve oyunun algılanışına dair önemli ipuçları sunmaktadır. Farklı dillerde farklı ekler ve kullanımlarla yerleşen bu kelimeler, oyunun kültürle ilişkisini de açığa çıkarmaktadır.

Bütün insanlar oyun oynar ve bu işi birbirlerine benzer şekillerde yaparlar. Ancak bütün diller, oyun kavramını tek bir kelime içinde kavrayamazlar. Oyun kavramı, oyunu ifade etmek için kullandıkları kelimenin ya da kelimelerin ifade ettiğinden daha fazlasını içermeyebilir. Genel bir kavram soyutlaması, bir kültüre bir diğerinden daha erken ya da daha tam bir şekilde dâhil olma ihtimali taşıyabilir. Bunun sonucunda ise çeşitli oyun biçimlerini ifade eden terimlerle birlikte birçok gösterge; oyunun işlevinin birincil olmasına karşılık, bu olgunun soyutlanmasının bazı kültürlerde ikincil olarak yer aldığını göstermektedir. Oyunu ifade eden hiçbir ortak Hint-Avrupa kelimesi olmaması nedeniyle bunun bir kavram olarak daha

geç tarihlerde ortaya çıktığı düşünülmektedir. Germanik² diller grubu bile, oyunu belirten üç farklı terimin kullanılmasıyla birbirlerinden ayrılmış durumdadırlar. Yunancadaki *inda* eki, çocuk oyununu belirtmek üzere dikkat çekici bir ifade olanağı sunmaktadır. Bu sonek çekimsizdir ve dilsel açıdan indirgenemez niteliktedir. Yunanlı çocukların en çok oynadıkları oyunlar; *sphairinda* (top), *helkustinda* (ip), *streptinda* (çelik çomak), *basilinda* (küçük kral)dır. Bu sonekin tam bağımsızlığında, simgesel olarak ifade edilen oyun kavramının indirgenemezliği yatmaktadır.

Bir kelimenin dil içindeki kavramsal değeri, aynı zamanda onun zıddını ifade eden kelime tarafından da tanımlanır. Oyunun zıddı, bize göre *ciddiyet*'tir ve aynı zamanda *çalışma*'dır. Ayrıca alaycılık ve şaka da ciddiyetin karşıtıdır. Oyun ve ciddiyet arasındaki tamamlayıcı zıtlık, hiçbir dilde Germanik dillerde olduğu kadar tam değildir. Diğer diller, oyun kavramının zıddı olarak bir sığata sahiptir, ama ad ya yoktur ya da kısmen vardır. Ciddiyeti karşılayan bir terim olması, oyun kavramının bilincine tamamen ulaşıldığını göstermektedir. Oyun kavramını çok kesin bir şekilde belirleyen Germanik diller, bu kavramın zıddını da aynı şekilde kavramışlardır. Oyun-ciddiyet zıtlığında, *oyun* pozitif terim, *ciddiyet* ise oyunun inkârı noktasında kalmakta ve tükenmektedir. Ciddiyet, oyun-olmayan'dır ve başka hiçbir şey değildir. Buna karşılık, oyun ciddi-olmayan kavramıyla asla tanımlanamaz ve tüketilemez. Oyun, bizatihi bir kavram olarak kabul edilmiştir. Bu kavram, olduğu haliyle, ciddiyet kavramından daha üst bir düzlemde yer almaktadır. Çünkü ciddiyet, oyunu dışlamaya yöneliktir, oysa oyun, ciddiyeti rahatlıkla içerebilir.

Oyun, hayvan hayatının içinde bile bir tepkiden daha fazlasıdır. Oyun anlam bakımından zengin bir işlemdir. Oyunda, yaşamın doğrudan gereksinimlerini aşan ve eyleme anlam katan bağımsız bir unsur olarak "oynamak" yer alır. Her oyun bir anlam taşır. Ama bunu sadece zihinle ya da içgüdüyle açıklamak yetersizdir. Psikoloji ve fizyoloji, oyunu hayvanlarda, çocuklarda ve yetişkin insanlarda

²German kabilelerinin konuştuğu diller grubu. Hint-Avrupa dil öbeğinin bir dalıdır ve başlıca üç dil grubuna ayrılır. Kuzey grubunda İskandinav dilleri yer alır. Batı Germanik'ten İngilizce, Almanca ve Felemenkçe, bir de Frizonca doğmuştur. Doğu Germanik'te 4-5. yüzyıllarda Roma İmparatorluğu'nu istila eden kavimlerin (Ostrogotlar, Vizigotlar, Vandallar, vb.) dilleri yer alır. Günümüzde ortadan kalkmış olan bu dillerden yalnız Vizigotlar'ın dili olan Gotikçe bilinmektedir.

gözlemek, tasvir etmek ve açıklamaya çalışmaktadır. Bu bilim dalları oyunun doğasını ve anlamını saptamaya ve onun hayat düzlemindeki yerini belirlemeye uğraşmaktadır.

Oyun oynamak, sonuca götürmede daha yeterli olanı yasaklayıp daha az yeterli olanı serbest bırakan ve yalnızca bu tür bir etkinliği olanaklı kıldığı için kabul edilen kuralların izin verdiği araç ve yöntemleri kullanarak, belli bir duruma ulaşmaya yönelik bir etkinliğe girmektir (Suits, 1995: 45). Tüm oyunlar, çocukların kendi dünyalarını ve diğer insanları öğrenmelerine yardımcı olan çeşitli deneyimler içermektedir. Bu bağlamda oyun manipülatiftir, araştırıcıdır ve pratiğe dayalıdır. Bir kız çocuğunun annesine ya da bir erkek çocuğunun babasına öykünmesi ve bunlara dayalı oyunlar yaratması buna örnek verilebilir. Dolayısıyla oyun, bir şeyleri araştırma, öğrenme, keşfetme, kontrol etme, öğrenilenler arasında ilişki kurma ve deneyimleme sürecidir.

Oyun, öğrenmek için uygun bir atmosfer yaratır. Oyun sırasında özellikle çocuk, risksiz bir ortamda “*keşfetmek* ve *yaratmak*” için serbest kalmaktadır. Çocuk doğal olarak bu atmosferde merakı sonucu keşfetmeye ve yaratmaya başlayacaktır. Bu sayede çocukların dış dünyaya ilişkin bilgileri oluşturması ve özümlemesi oyun aracılığıyla sağlanmaktadır. Çünkü çocuğun neredeyse doğumdan itibaren oynamaya başladığı ve ilk çocukluk yıllarında kendini, çevresini, dünyayı oyun oynayarak tanıdığı bir gerçektir. Çocuğa hem dış dünyadaki nesne ve kişilerle hem de iç dünyasındaki düşünce ve duygularla baş etmeyi öğretir. Bir yandan da, çocukların, kendilerini ifade etme alanını oluşturur; çocuk deneyimlerini oyun aracılığıyla yansıtır.

Oyun, gözlenebilir bir olgudur. Sadece çocuk ya da insan değil, düşünen her canlı, bir dile sahip olsun ya da olmasın oyun kurabilir, oyun oynayabilir. Ancak oyun denildiğinde ilk akla gelen şeyin çocuk olması, insanın öğrenilmişlikleriyle sınırlandırılmasındandır. Canlılar neredeyse hayatlarının hemen hemen her alanında zaten bir oyun içindedirler. İnsan da var olduğundan itibaren yaşam için verdiği mücadele de dâhil olmak üzere hep bir oyun oynamaktadır. İnsanın iletişim kurabilmek için yarattığı dil dahi bir oyun kabul edilebilir. Çünkü nesne, zihinsel bir süreçle anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Zihin, bir oyun oynayarak madde ile düşünülen şey arasında bir süreç

yaşamaktadır. Soyutun ifadesinde simge vardır ve her simge de bir kelime oyunu içermektedir.

Daha ilk uygarlıklardan itibaren insanların yapmış olduğu ibadetler, adaklar, şölenler hatta avlanma dâhi bir oyun olarak adlandırılmaktadır. Bu noktadan itibaren toplumların oyunu oynama biçimleri sayesinde bir kültür ya da diğer bir deyişle bir oyun kültürü yaratılmaktadır. Düzen, hukuk, ticaret, zanaat, şiir, bilgelik, sanat, bilim, müzik gibi birçok ögenin kökenlerinin bir kısmı oyunsal eylem alanına dâhil edilmiştir.

Bilinebildiği kadarıyla oyunun kendisi, insanın tarihinden daha eskidir. Oyun hakkındaki düşünceler ise insanın düşüncelerinin başlangıçlarına kadar uzanmaktadır. Yunan düşüncesinde oyun kavramının felsefi ifadelerle kullanılmasına ise ilk kez Herakleitos'la karşılaşmıştır. Herakleitos, “*Zaman, dama taşlarını bir o yana bir bu yana sürerek oynayan bir çocuktur; çocuk hükümranlığı!*” demiştir (Diels'ten aktaran: Soykan, 1991: 39). Onun bu sözü dönemin oluş ve yok oluşa olan bakış açısını göstermektedir. Varlık, evrenin daha doğrusu Zeus'un bir oyunudur ve “*oluş ve yok oluş*” hiçbir suç ve cezaya tabii değildir görüşü hâkimdir. Herakleitos, hayatta var olan zıtlıklar arasında bir oyun olmadığı takdirde dünyanın sonunun geleceğini savunmaktadır. Çünkü oyun, bir kaçış olarak görülebileceği gibi aynı zamanda bir düzenin de temelidir. Evren bir oyuncaktan ibarettir ve insanın tüm çabası oyun olmalıdır (Nietzsche, 1956: 37).

Platonise insanı Tanrı'nın oyuncağı olarak görmektedir. “*Güzel oyunlar oynayarak yaşamalı*” der (Platon, 1994: 267). Ona göre görüntüler dünyası bir oyun niteliğindedir. Ancak oyun, insanı geleceğe hazırlamak için kullanılmalı ve eğitici öğeler içermelidir. Platon, çocukların oyunlarının kontrol altına alınması gerektiğini söyler ve oyunu sınırlandırır. Çocuk ileride ne yapacaksa küçük yaşlardan itibaren oyunu buna göre düzenlenmelidir. Bu sayede öğretilen bilgiler oyun aracılığıyla çocukta istek ve tutku uyandıracak ve çocuk kolaylıkla yönlendirilebilecektir.

Nietzsche, bu âlemde oluş ile yok oluşun, yapma ile mahvetmenin, hep aynı masumluk içinde kalması ve içine ahlâk bakımından sorumluluk katılmaması gerektiğini savunmaktadır. Ateşin yani evrenin, kendisiyle daima bir oyun içinde olduğunu ve her şeyi başlatıp daha sonra dağıttığını, dağıttığında ise oyuna hep baştan

başlandığını ve bu döngüyle her yeni oyunda başka bir âlemin hayata kavuştuğunu ifade etmektedir (Nietzsche, 1946: 40-41).

Schiller ise oyun kuramını sanatla bağlantısı içinde ele almaktadır. İkisini benzer olarak nitelendirirken her ikisinin de ereğinin kendinde olduğunu savunmaktadır. Oyun oynayan çocuk için kendi dışında başka bir amaç ya da dünya yoktur. Sadece “oyun oynamak” için oyun oynamaktadır. Schiller, sanatı da aynı şekilde görmektedir. Ona göre sanatın da kendinden başka bir amacı yoktur. Sanatçı ve çocuk özgürdür, oyun aracılığıyla günlük sıkıntılardan uzaklaşıp gerçek dışı dünya da kurdukları oyunu yaşamaktadırlar. Schiller, insanın ancak insan olduğu zaman oyun oynadığını ve sadece oyun oynadığı zaman tam insan olabildiğini söylemektedir (Özgu, 1990: 76). Bu sözle insanın ancak sanatla gerçek özgürlüğe kavuşabileceğini açıklamaya çalışmaktadır. Oyun, onun için hayattır ve insan biri duyumsal, biri formel olmak üzere iki temel dürtüye sahiptir. Duyumsal dürtü her zaman değişme için bastırmakta, formel dürtüyse birlik ve sürekliliği, devamlılığı aramaktadır. İkisinin de sınırlanmaya ihtiyacı vardır. Duyumsal dürtü ahlak yasalarına zarar verebilir, formel dürtüdeyse duygular zarar görebilir. Bu durumda ikisi de kontrol altına alınmalıdır. İki temel dürtü arasındaki uyum ise üçüncü bir dürtüyle, yani oyun dürtüsüyle sağlanabilir. Oyun dürtüsü ise ancak sanatla ortaya çıkar (Schiller'den aktaran: Soykan, 1991: 43).

Aristo farklı kültürlere ait toplumlarda insanların inançlarının, değerlerinin, kurumlarının değiştiğini fark etmiş, bütün ile bütünündeki birimler arasındaki etkileşimi açıklamaya yönelik bir yöntem arayışının gerekli olduğunu savunmuştur. Geleneğin bir bütün şeklinde kabullenildiği ve toplumu biçimlendirdiği eski toplumun, yeni bir toplum olabilmesi için akılla düşünmesi gerektiğini vurgulamıştır. İnsanı ve dünyasını anlayabilmek için, dış gerçekliği oluşturan tüm varlıkların ve bunların içinde yer alan tüm öğelerin nedenlerini, kökenlerini araştırmakla kalmamıştır. Sadece düşün hayatı değil sanat üzerine de çalışmalar yapmıştır. İnsanın ürettiği çeşitli etkinlikleri ve dönem koşullarına göre bu etkinliklerin işlevlerini de konu almıştır. Aristo, egemen insan ile bağımlı insan arasındaki birlikte var oluş ilişkisinin doğal bir ilişki sayıldığı eski dönem düşünürüken Huizinga, insanın ve toplumun kültürel değişimlerinin uzun tarih dönemleri içerisinde ortaya çıkan en genel özellikleri ile görebilmeyi başarmış bir kültür tarihçisidir. Bu noktada

Huizinga'nın Aristo'nun görüşlerinden yararlanarak ilerlemesi oldukça doğaldır. Aristo'ya göre özgür ve yaratıcı zaman kullanımı, temelinde köle emeği bulunan toplumsal yaşamda, özgür insanlar için hem bir erdem, hem de bir yücelmedir. Bu aynı zamanda özgür insanın yükümlülüğüdür (Oskay, 2001:11). Oyun, işle ve çalışmayla bağlantılıdır. Çalışmanın sonrasında ise dinlenmek de gerektiğinden Aristo, oyunun sağaltıcı yanlarını kabul eder. Ancak diğer yandan oyunun, özgür insan için yaşamının ereği olamayacağını savunmaya devam eder (Oskay, 2001: 12). Huizinga, Aristo'nun gerek çalışmayı ve gerekse çalışmanın *telos*'u³ olan özgür zamanı, insan için, "birbirini bütünleyen bir birliktelik içinde" düşündüğünü söylemektedir. Ona göre, Aristo, boş ve özgür olmayı evrenin ilkesi ve çalışmanın ereği saymış; fakat bunun serbest zamanın anlamsız ve amaçsız bir biçimde harcanması anlamına gelmeyeceğini de belirtmiştir. Aristo, *diagoge*'un (serbest zamanı olmak), *paideia* (yücelmek ve eğitilmek) amacıyla kullanılması gerektiğini savunmuştur (Oskay, 2010: 145-146). Ayrıca Aristo'ya göre *diagoge*'un insan tarafından yüceltici amaçlar için kullanılabilmesinin bir önkoşulu vardır: kişinin *bilinçli* ve *özgür* olabilmesi! Önkoşulun nedeni ise, çalışma-dışı zamanın (*diagoge*) amacının insanın "mükemmelleşmesine" katkıda bulunması gerekliliğidir. Bilinç ve özgürlükten yoksun kişi ise mükemmel olamayacağı için "mükemmel" *paideia*, bu kimseler için erişilmez olmaktadır. Bu nedenle serbest zamanın anlamsız işlerle geçirilen bir zaman değil, yüceltici amaçlar için yaşanabilen bilinçli ve özgür zaman şeklinde kullanılabilmesi, en temelde kişinin "*insan*" olarak kendisinin *özgürlüğüne ve bilinçliliğine* bağlıdır (Oskay, 2010: 146).

Roger Caillois ise *İnsan, Oynamak ve Oyun* adlı çalışmasında oyunun altı özelliğinden bahsetmektedir. Oyun: özgürdür, emir vermez, rutin hayattan ayrıdır, kendi zaman ve mekânı vardır, kesin değildir. Oyunun sonuçları önceden kararlaştırılmaz ve oyuncunun girişimiyle alakalıdır. Bir şey üretmez, zenginlik sağlamaz ve başladığı gibi biter. "Yap-ınan" kurallar içerirken sıradan yasaları ve davranışları askıya alabilir. Oyuncular ise bunlara uymak

³Telos: İlkçağ Yunan felsefesinde varılacak son nokta olarak "tamamlanma"; ulaşılabilecek "hedef" anlamında kullanılan terim "erek" ya da "son amaç".

zorundadır. Tüm bu özellikler ise hayatın oyun niteliğini anımsatmaktadır.

Kimileri oyunu, yaşam enerjisi fazlalığından kurtulmanın bir biçimi olarak tanımlamıştır. Kimileri ise, canlı varlık oyun oynarken, doğuştan gelen bir taklit eğiliminin hükmü altındadır veya bir gevşeme ihtiyacını tatmin etmektedir veya hayatın ondan talep edeceği ciddi faaliyetlere hazırlık antrenmanı yapmaktadır ya da oyun, insanın nefesine hâkim olmasını sağlamaktadır. Daha başka varsayımlar da, oyunun kökenini hem egemenlik kurma arzusu hem de yarışma ihtiyacı içinde, bir şey yapabilmeye veya bir şeyi belirleyebilmeye yönelik olan kendiliğinden yatkınlıkta aramaktadırlar. Ayrıca oyunu, zararlı eğilimlerden masum bir şekilde kurtulma yolu kabul edenler de vardır yani bunlara göre oyun ya fazlasıyla tek yanlı hareket etmeye yönelten bir eğilimin zorunlu telafisidir, ya da gerçek hayatta gerçekleştirilmesi olanaksız arzuların bir kurmaca aracılığıyla giderilmesi ve böylece kişisel benlik duygusunun korunmasının sağlanmasıdır. Ancak yine de hepsi ortak bir noktada buluşmaktadır. Bu nokta ise oyunun, oyun olmayan bir şey karşısında ortaya çıktığı ve bazı biyolojik ihtiyaçlara cevap verdiği.

Oyun Kuramı Bağlamında “Hayat Güzeldir/Life is Beautiful”

Buraya kadar oyun hakkındaki çeşitli düşünceler aktarılmaya çalışılırken bu noktadan itibaren Huizinga’ya göre oyunu oyun yapan unsurlar, oyunun sınırları ve kuralları *Hayat Güzeldir*⁴ üzerinden örneklendirilecektir. Sisler içinde “*Bu basit bir hikâye. Ama anlatması pek de kolay değil*” sesiyle başlar filmin öyküsü. Sislerin içinde, kameraya arkası dönük, kucağında çocuk olan bir adam belirir. “*Tıpkı masallardaki gibi hüznü ve masallardaki gibi mutluluk ve harikalarla dolu*” sözleriyle birlikte sisin içindeki adam kaybolur.

⁴*Hayat Güzeldir*, Yahudi soykırımını konu alan 1997 yapımı bir Roberto Benigni filmidir. İkinci dünya savaşı sırasında İtalya’da yaşayan bir Yahudi’yi odak noktasına alan filmde soykırımı, çocuğunun gözünde bir oyuna dönüştüren Guido’nun yaşamını konu alır. Almanlar İtalya’yı işgal eder ve orada yaşayan Yahudileri toplama kampına götürürler. Her şeyden habersiz olan oğlunu gerçeklerden uzaklaştırmak isteyen baba, onu yaşananların sadece bir oyundan ibaret olduğuna inandırır.

Oyun, Huizinga'ya göre yeryüzünde insana ait her şeyin başlangıcıdır. İnsanoğlu yaşamını ilk anlarından itibaren oyun oynayarak gerçekleştirmiştir ve bir kültür varlığı söz konusu değilken bile oyun vardır (Huizinga, 2015: 16). Aydınlanma çağında insanın “homo sapiens” kavramındaki kadar akıllı olmadığı görülünce “homo faber” yani imal eden insan kavramı ortaya atılmıştır. Ancak bu noktada imal etmenin aynı zamanda birçok hayvanı da nitelediği görülmektedir. Bu bağlamda uygarlığın oyun şeklinde ve oyunun içinden çıkıp geliştiğini düşünen Huizinga, bu iki kavram yerine “homo ludens”i yani oyuncu insanı savunmaktadır.

Huizinga oyunun kültürden ve dolayısıyla insandan daha eski olduğunu söylemektedir. Kültürün varlığı için insan gereklidir ancak hayvanlar, kendilerine oyun oynamalarını öğretmesi için insanın gelmesini beklememişlerdir. İnsandan önce hayvanların bir oyun içinde olduğu açıktır. Hayvanlar, insanın herhangi bir şey öğretmesine gerek duymamış henüz onların olmadığı tarihlerden itibaren oyun oynamaya başlamışlardır. Bu bağlamda oyunun temel çizgileri hayvanlarla birlikte çizilmiş, insanlar bu temel çizgilere bir şey katmamıştır. Oyunun bütün temel çizgileri, hayvan oyunlarında çoktan gerçekleştirilmiş durumdadır. Huizinga, bu çizgileri fark edebilmek için hayvanları izlemenin yeterli olduğunu düşünmektedir. Hayvanların kurmuş oldukları oyunlar, tabi ki hayvan eğlencesinin en ilkel biçimlerinden biridir ve bu oyunların çok daha üstün nitelikli ve sonsuz derecede daha gelişmiş olanları vardır. Ancak oyunun, en basit biçimlerinde ve hayvan hayatının içinde bile tamamen fizyolojik, bir olgudan veya fizyolojik olarak belirlenen psikik bir tepkiden daha fazla olduğunu belirtmek gerekir. Oyunu, sadece zihinle ya da içgüdüyle açıklamak yetersizdir. Hangi açıdan ele alınırsa alınsın, oyunun “kasıtlı” bir karakteri bulunmaktadır.

Oyun herkes tarafından gözlenebilir bir olgu olarak, aynı anda hem hayvanlar âlemini hem de insanlar âlemini kapsamaktadır. Bu nedenle hiçbir rasyonel ilişki üzerinde temellendirilemez; çünkü akla dayandırılması onu insanlar âlemiyle sınırlandıracaktır. Oyunun varlığı hiçbir uygarlık basamağına, evreni kavrayışın hiçbir biçimine bağlı değildir. Her düşünen varlık, sahip olduğu dilde oyunu tanımlayacak genel bir terime sahip olmasa bile, oyun kurup oynayabilir. Sonuç olarak oyunun hayattaki varlığı inkâr edilemez niteliktedir. Diğer yandan oyun içinde var olan soyut adalet, güzellik,

hakikat, zihin, tanrı, ciddiyet gibi unsurları inkâr etmek mümkündür. Ama oyunu kabul etmek, istense de istenmese de tini⁵ kabul etmek demektir. Çünkü özü ne olursa olsun oyun, madde değildir. Hayvanlar âleminde bile fiziksel hayatın sınırlarını aşmaktadır. Sadece güç etkileri tarafından yönetilen bir dünyaya ilişkin determinist anlayışın bakış açısından oyun, kelimenin tam anlamıyla superabundans'tır, yani gereksizdir. Yalnızca, mutlak determinizmi devre dışı bırakan tinsel soluk oyunun mevcudiyetini mümkün, kavranabilir ve anlaşılabilir kılmaktadır. Oyunun varlığı, bizim evren içindeki konumumuzun mantıküstü karakterini sürekli ve en yüksek anlamıyla ortaya koymaktadır. Hayvanlar oyun oynayabilirler: Demek ki sadece mekanik şeyler olmanın çok ötesindedirler. Biz de oynuyoruz ve oynadığımızın bilincindeyiz: Demek ki biz de sadece akıllı varlıklar olmanın ötesindeyiz; çünkü oyun irrasyonel bir olgudur (Huizinga, 2015: 20).

Oyun toplumsal yapı olarak, çok sayıdaki somut biçimler içinde ele alınabilmektedir. Oyunu oyuncunun tarzına uygun olarak, asıl anlamı içinde anlamaya çalışmak da mümkündür. Ancak oyunda belirgin imgelerin kullanıldığı, gerçeğin belli bir temsiline dayandığı fark edildiğinde bu durumda ilk çaba bu imgelerin veya bu temsilin değerinin anlaşılması yönünde olmalıdır. Bu noktaların oyun üzerindeki etkileri gözlenmeli ve bunu yaparken de, oyun kültürel hayatın faktörü olarak kavranmaya çalışılmalıdır. Satranç oyuncusuyla futbol oyuncusu arasındaki fark kesindir. İki oyununda yapısı birbirinden farklıdır ve oyuncular belirlenen zaman ve mekân sınırlılıkları içinde oyuna yoğunlaşmaktadır. Oyunu oynayan ve oyunu gözlemleyen arasında da muhtemel bir ilişki söz konusu olabilmektedir.

Oyun fikri, bilincimizde ciddiyet fikrinin karşıtıdır. İlk bakışta, bu antitez, oyun kavramı kadar ortadan kaldırılamaz gözükmektedir. Bu oyun-ciddiyet antitezi, daha yakından ele alındığında, bize ne sonuca ulaştırıcı ne de sağlam gelmektedir. Oyun, ciddi olmayandır. Fakat bu yargı oyunun pozitif karakterlerine ilişkin hiçbir şey söylememekle beraber aynı zamanda istikrarsızdır. Yukarıdaki önermeyi, oyun ciddi değildir, biçiminde değiştirdiğimiz anda, antitez bize hemen ihanet

⁵ Tin: Evreni açıklamak için her şeyin özü, temeli veya yapıcısı olarak benimsenen madde dışı varlık.

eder, çünkü oyun çok ciddi bir şey de olabilir. Üstelik hayatta karşılaştığımız birçok temel kategori ciddi olmayan içinde yer almakla birlikte, bu nedenden ötürü oyunla eşdeğer değildir. Gülme bazı bakımlardan ciddiyetin karşıtıdır, ama oyunla hiçbir şekilde doğrudan bağlantısı yoktur. Çocuklar, futbol veya satranç oyuncuları, akıllarından asla gülme isteği geçmeden, derin bir ciddiyet içinde oynayabilirler. Nitekim tamamen fizyolojik olan gülme işlevinin sadece insana özgü olmasına karşılık, yaratıcı oyun işlevinin insan ile hayvanda ortak olarak bulunması ilginçtir. Aristoteles'in animal ridens⁶ kavramı, insan-hayvan zıtlığını homo sapiens'ten⁷ daha açık bir şekilde nitelenmektedir (Huizinga, 2015: 22).

Oyun, gönüllü bir eylemdir. Emirlerle bağlı bir oyun ise oyun değildir. Yani emir söz konusu olduğunda bunun sadece bir oyun temsili olduğunu bilmek gerekir. Çünkü oyunun en temel özelliği özgürlüğü yani gönüllü olarak yapılmasıdır. İnsan istediği zaman oyun oynayabilir ya da istediği zaman oynadığı oyunu bırakabilir. Sadece oyun oynarken duyulan “zevk” emredici bir faktör olabilir. Bir görev olarak oynandığında bu oyunun kendisi olmaz. Her şeyden önce oyun serbest zamanda yapılan bir etkinliktir. Ancak oyun, kültürel bir işlev haline getirildiğinde bir ödev, zorunluluk, görev olarak nitelendirilmektedir. Burada da oyunun en temel özelliği ortaya çıkmaktadır. Oyun serbesttir, özgürdür.

Filmdeki karakterler şehir yaşantısına ilk adım attıklarında şehirden bahsederken; Guido “burada özgürsün ve istediğin gibi bağırabilirsin” der Ferruccio'ya ve bunun ardından Ferruccio bağarmaya başlar. Guido ise onu hemen susturur. Burada insanların en özgür olduklarını düşündükleri yerde bile aslında hayatlarının nasıl sınırlandırıldığı ve kendi çerçevesiyle örüldüğü, en özgür alanlarda dâhi kurallarla nasıl şartlandırıldıkları görülmektedir. Sadece bu da değildir oyunun içinde yer alan kurallar. Amcasının yanında garson olarak işe başlayacak olan Guido, önce bir sınava tabii tutulur. Garsonluğun kuralları, sınırları anlatılır, tavuğun ya da ıstakozun nasıl servis edileceği açıklanır ve bunun aslında bir sanat olduğuna değinilir. İnsan hayatında birçok yerde bunlara benzer bir kural, bir sınır bulunmaktadır.

⁶Aristoteles, insanı "animal ridens" yani "gülen hayvan" olarak tanımlar.

⁷Homo Sapiens: Bilen insan. İnsanın bir us varlığı olduğu düşüncesi.

Oyunlar gündelik hayatın zorunluluğu değil aksine ondan uzaklaştıran, kendine özgü eğilimleri olan geçici faaliyetlerdir. Çocuklar ve hayvanlar oyun oynarlar. Oyunlar, fiziksel ve seçmeci yeteneklerini ortaya çıkarır. Ancak en temelde bundan zevk alırlar ve özgürlükte bu noktada kendine yer bulur. Yetişkinler için ise isterse ihmal edebileceği bir olaydır. Keyfidir. Oyundan alınan zevk ihtiyacı olduğu ölçüde oyunu gerekli kılar ve bu da emredici noktasını oluşturmaktadır. Yani oyun, bir görev değildir. Dayatılmış bir ödev sorumluluğu yoktur. Tamamen boş zamanda içinde gerçekleştirilmektedir. Ne gündelik ne de asıl hayat değildir. Oyun, bu hayattan kaçarak, kendine özgü eğilimleri olan geçici bir faaliyet alanına girme bahanesi sunar.

Guido, toplama kampında oğluna bir oyun sunmaktadır. Küçük çocuk her şeyden habersizdir. Ailesini bir arada tutabilmek ve oğlunu Yahudi toplama kamplarının dehşetinden elinden geldiğince uzak tutmak çabası ile Guido, bu yıkımın aslında eğlenceli ve gerçekçi bir oyun olduğuna oğlunu inandırmaya çalışır. Oğlunun tankları sevdiğini bilen baba, oğlunu eğer bu oyunu oynarlarsa bir tank kazanacaklarına ikna ederken başladıkları oyun, gerçekte Guido'nun ölümünün ardından ABD askerlerinin kampa bir tankla gelerek çocuğu kurtarmasıyla son bulur. Ancak aynı zamanda yaşananlar çocuğa anlatılan şekliyle bin puana ulaştıklarında son bulmuştur. Oyun başarıya ulaşmıştır ve çocuk tüm kurallara uyduğu için sonunda babasının vadettiği büyük ödül olan tankla birlikte kamptan kurtulmaktadır. Aslında küçük çocuk bile “sadece -miş gibi yaptığı”, “yalnızca oynamak için” davrandığı konusunda tam bir bilince sahiptir. Bu bilincin çocuk ruhunu ne kadar karmaşıkladığı açıklayabilmek adına Huizinga, geçmişte bir babanın ona anlattığı olayı şu şekilde aktarmaktadır:

Bu baba dört yaşındaki oğlunu, bir dizi iskemlenin en önündekine oturmuş halde “trencilik” oynarken bulmuş. Çocuğunu öpünce, oğlan ona hemen, “baba, lokomotif öpemezsin, vagonlar bu işin gerçek olmadığını düşünebilirler” demiş (Huizinga,2015:26).

Oyunun bu “sadece -miş gibi yapma” niteliği içinde oyuna ilişkin bir aşğılık duygusu, “ciddi”nin zıddı olan bir “matrak” duygusunun ifade edildiği görülür; bu duygu kimi zaman oyunun kendisi kadar temel bir duygudur. Bununla birlikte, daha önce de gözlediğimiz gibi, bu “sadece -miş gibi yapma” kavramı, bu “sadece oynama”nın aşırı bir ciddiyetle veya coşkuya dönüşen ve “sadece” nitelemesini bir süre,

tam anlamıyla devre dışı bırakan bir kendini bırakmayla gerçekleştirilmesi olanağını hiçbir şekilde dışlamamaktadır. Her oyun, oyuncuyu her an tümüyle içine alabilir. Oyun-ciddiyet zıtlığı değişebilir. Ancak oyunun değerinin azalması ciddiyetin değerinin artmasına denk düşer (Huizinga, 2015: 26).

Oyun, kendisine katılanları gönüllü ve kendine özgü bir yaşam alanına kavuşturur; onları, toplumun diğer üyelerinden (alanlarından) ayırır; onlara, toplumdaki geçici olarak ayrılmış bir *mekân* ve olağan zamandan farklılaştırılmış ayrı bir *zaman* sunar. Oyun için konulmuş bulunan ve *uyulduğu* için geçerli sayılan kurallar, belirli bir süre ile *sınırlanmışlık* ve oyundan başka hiçbir dış realite ile temasta bulunmama olanağı sayesinde oyunda olağandan daha büyük zevkler bulabilmeyi, oyunla dinlendirici bir zaman geçirmeyi sağlamaktadır. Bu ise oyuna katılan topluluk üyeleri arasında dayanışma ve onlara maddi çıkar endişelerinden uzak bir yaşam biçimi kazandırır. Gerçek hayatı süsleyip onun boşluklarını doldurabildiği için vazgeçilmez bir niteliğe sahiptir. Çünkü oyun, gündelik hayatın içinde bir kesinti, bir rahatlama meşguliyeti olarak tekrarlanabilir.

Filmin ilk dakikalarından itibaren yollarının kesiştiği Dora'ya âşık olan Guido, kadının kalbini kazanmak için küçük oyunlara başvurur. Oyunlarının mantığı Schopenhauer'in⁸ istemi üzerinedir. Schopenhauer'den ilk olarak, Guido ve Ferruccio kasabaya varduktan ve amcası onlara iki kişilik bir yatak verdikten sonra, tam sakinleşmeye başlarken söz edilmektedir. Bu kadar çabuk uykuya dalmasının nasıl bir şey olduğu sorulduğunda Ferruccio, cevap olarak Schopenhauer'u verir: "*Schopenhauer, insanın iradesiyle her şeyi yapabileceğini söyler. Ne olmak istiyorsan o'sun.*" Bu noktada Huizinga'nın oyununun temel özelliklerinden *özgür* olma önkoşulu Benigni'nin filminde kendine Schopenhauer istemiyle yer bulmuştur. Huizinga'ya göre oyun, her şeyden önce *kişinin kendi iradesiyle* yapılmalıdır. Herhangi bir zorlama, oyunu bir taklitten öteye götürmez. Guido, espri anlayışına ve Schopenhauervari oyunlarına film boyunca devam etmektedir. Biraz da *polyannacı*⁹ tavrı sayesinde

⁸ Alman filozof, yazar ve eğitmandir. Schopenhauer, Alman felsefe dünyasındaki ilklerdendir ve dünyanın anlaşılmasız, akılsız prensipler üzerine kurulu nedenselliklerinin olduğunu söyleyerek dikkatleri çekmiştir.

⁹Polyannacılık: Her şeye iyi yönden bakmayı deneyen insanların oynadığı oyun, diğer adıyla "mutluluk oyunu"dur.

yaşadığı her zorluğun üstesinden gelmeye çalışır. Huizinga'nın deyimiyle oyun, günlük hayattan ve onun sıkıntılarından kurtulmak için bir kaçıştır. Bu kaçış sayesinde insan gerçek hayatın dışında kurulan oyun içinde kendini rahatlatır ve huzur bulur. Guido'nun yaptığı ise tam olarak aynı şeydir.

Oyunun istisnai veya benzersiz karakteri, en çarpıcı biçimde, oyunun gönüllü olarak büründüğü esrar havası içinde ortaya çıkmaktadır. Küçük çocuklar bile, oyunlarını “esrarlı küçük bir şey” haline getirerek daha çekici kılarlar. Bu oyun başkalarına değil, kişiye aittir. Diğerlerinin bireyin çemberi dışında yaptıkları, o an için onu ilgilendirmez. Gündelik hayatın kural ve örflerinin oyun alanı içinde bir değeri yoktur. Birey *başka* bir konumdadır ve “başka bir şekilde” hareket etmektedir. “Bildik dünya”nın bu geçici iptali, çocuklukta hatta ilkel halkların ibadete yönelik ayinsel oyunlarında yer alan yetişkinlerde de açıkça görülmektedir.

“Ben, olmak istediğim şeyim.”¹⁰ Ferruccio'nun anlattığı Schopenhauer istemi o andan itibaren Guido'nun oyunlarından biri olmuştur. Hatta sevdiği kadın Dora'nın aşkını kazanabilmek adına kimi zaman bir müfettişin yerine geçmiştir. Kimi zaman ise istediklerini gerçekleştirmek için bunu kullanmıştır. Bu bazen bir anahtar bazen kuru bir şapka olmuştur ancak en çarpıcısı *tank* oyununun içinde oğlunun saklandığı yeri fark eden köpeğin oradan uzaklaşması için bunun kullanıldığı andır ve Guido bu küçük oyunları her defasında kazanmıştır. Guido'nun günlük hayatında bir oyun yarattığı açıktır. Ancak insanın gerçekte kim olmak isterse öylece o insan olamayacağını farkındadır. Aslında kendi içinde neşeli de değildir, sadece mizahı ve hayal gücünü bu oyunda stratejik olarak kullanmaktadır. Bunun koşulu ise bir ciddiyet ve bir gerçeklik duygusudur. Yahudilerin kampa götürülmesiyle birlikte oyun da kendi içinde en uç noktalarını yaşamıştır. Film başladığı andan itibaren içinde opera, müzik, dans gibi birçok sanatı da barındırmasıyla aslında oyunun her alanda kendine yer bulabileceğini de göstermiştir.

Bu sınırlı zaman ve mekân içinde oynanan oyun kendini bu alanlar içinde var eder. Her oyunun kendine özgü bir mekânı vardır. Bunun ister zorla ister kendi isteğiyle ya da diğer sebeplerle olması fark etmez. Zaman ve mekân olarak bazı sınırların içinde “sonuna kadar”

¹⁰Schopenhauer'in film içinde geçen başka bir deyimidir.

oyunabilir. Kendi akışına ve kendi anlamına sahiptir. Oyun önceden belirlenmiş mekânında gerçekleştirilir ve bir oyun ile kutsal bir eylem arasında nasıl biçimsel bir fark yoksa burada da futbol sahası, ibadet evi, sahne ya da oyun masası olması bunu etkilemez. Sonuç olarak hepsi biçim ve işlev olarak kendi sınırları içinde kendilerine özgüdür. Gerçek dünyanın içinde sınırlandırılmış belirli bir eylemin gerçekleştirilmesi için kurulmuş geçici alanlardır. Askerlerin Yahudileri alıp götürdüğü sahnede yaşanan acı ve Guido'nun durumu oyunmuş gibi farklı bir biçimde aktarması ve yaşadığı onca acıya karşın asla bu tutumundan vazgeçmemesi filmin en çarpıcı özelliğidir. Çatışmalar, esir kamplarında çalıştırılmalar, açlık, koğuşlar, ölümler, yaralanmalar, kaçışlar hepsi Guido'nun olağanüstü çabasıyla çocuğa bir oyunmuş gibi yansıtılırken, her bir zorluk oyunun bir kuralı olarak tanıtılır. Tank oyunu Yahudi kampını mekânı olarak belirlemiş, zamanını ise toplamda 1000 puana ulaşmaya bağlamıştır. Tüm bunların üstüne koğuşa gelen Alman askerinin konuşmasını tercüme ettiği sırada Guido'nun oyunculuk içinde oyunculuk sergilemesi ise en can alıcı noktalarından biri olmuştur. Askerin kamp kurallarını sıraladığı sırada Guido'da yarattığı oyunun kurallarını dile getirmiştir. Durumu olabilecek en iyi şekilde değerlendirmiş ve çocuğunun zihinsel olarak etkilenmemesi için oyunu her şeyiyle gerçeğe dökmüştür.

Oyun bir kere oynandığında bellekte yerini alır ve istenildiği zaman tekrarlanabilir. Oyun sürerken, oyun içinde var olan hareketler, gidiş-gelişler, bağlanmalar, ayrılmalar, yerine geçmeler söz konusudur. Tekrarlanabilirliği ve bu oyunu var eden belirlenmiş özellikleri oyunun kültürel bir biçim almasını sağlamaktadır. Filmin içinde yer alan bir başka oyun ise Guido ile Alman doktor arasındaki bilmece oyunudur. Doktor, bilmeceye karşı aşırı takıntılıdır ve bu işi aralarında bir oyuna çevirmişlerdir. Oyuncular, oyunu istedikleri zaman bırakılabilirler fakat yine de oyunun mutlak bir sonu vardır. Bu son, oyun içindeki gerilimi noktalar ve oyuncu amacı doğrultusunda başarıya ulaşır. Bilmece oyununda ise oyunun sonu cevabın bulunmasıyla gelir ve o zamana dek oyun sürer. Guido'nun kampta doktorla kurduğu iletişimde yardıma ihtiyacı olan taraf aslında kendisi iken doktorun ondan bir bilmece için yardım istemesi, sonlandırılmamış bir oyunun gerilimini gözler önüne sermektedir. Oyunun içinde kaldığı için gerçek hayatın farkına varamayıp bir

bilmece sorması ve bunun cevabını araması takıntı ve hastalık boyutuna varan düşüncelerin, hırsın insanı nasıl ele geçirdiğini ve durulması gereken noktanın bilinmesi gerektiğini yoksa oyuncunun başkalarına zarar verme ihtimalinin söz konusu olabileceğini iyi bir biçimde örneklemektedir. Doktorun durumu karşısında hayal kırıklığıyla koğuşuna dönen Guido, siste kaybolup bir ceset yığınının çarptığında, iki dünya arasındaki karşıtlık iyice vurgulanır. Burada onun espri anlayışının ve Schopenhauervari isteminin sınırlarını görülmektedir. Oyun dışındaki gerçeklik tüm dehşeti ve çıplaklığıyla gözlerinin önündedir.

Oyun kendisi için kendine özgü alanı içinde mutlak bir düzen kurar. Yarattığı bu düzenle kusurlu bulduğu dünyadan mükemmelliğe geçiş yapmaktadır. Bu sınırlı mükemmelliğin devamı için konulmuş kuralların hiçbir şekilde ihlal edilmemesi gerekmektedir. Eğer ihlal edilirse düzen bozulur, oyunun niteliği ve değeri kaybolur. Mükemmelliğe olan eğilimi ise oyunun estetik yönünü vurgulamaktadır. Oyunun estetiği, düzenli ve mükemmel bir biçim yaratma saplantısında karşımıza çıkmaktadır. Paul Valery de oyunun bir düzen yaratma çabasını desteklemektedir ve ona göre bir oyunun kurallarından kuşku duymak asla mümkün değildir. Çünkü onları belirleyen ilke tartışmasız niteliktedir. Kurallar ihlal edilir edilmez, oyun evreni çöker, oyun diye bir şey ortada kalmaz. Hakemin düdüğü büyüü bozar ve bildik dünyanın mekanizmasını bir an için geri getirir (Valery'den aktaran: Huizinga, 2015: 29).

Giosue'nin büyüme sürecinde, faşizm tüm sertliğiyle gösterilmektedir. Guido ise onu faşizmden korumak için oyunlarına başvurmaktadır. Çocukla tanışılan sahnede Giosue bir dükkânda üzerinde “*Yahudiler ve köpekler giremez*” yazan bir tabela görür ve babasına: “Baba neden Yahudiler ve köpekler giremiyor?” diye sorar. Guido: “Çünkü Yahudileri ve köpekleri sevmiyorlar. Bunu herkes yapabilir. Mesela hırdavatçı da İspanyolları ve atları dükkânında istemiyor, eczacı Çinlileri ve kanguruları sevmiyor.” Giosue: “Ama baba, bizim dükkâna herkes girebiliyor.” Guido: “Haklısın,” diye cevap verir ve Giosue'ye neyden hoşlanmadığını sorduğunda “Örümcekler,” der. Guido kendisinin de Vizigotlardan hoşlanmadığını ekler. Böylece ertesi sabah dükkânı açtıklarında Vizigotlar ve örümceklerin girmesini yasaklayan bir tabela asmaya karar verirler. Burada çocuğun ve kendisinin maruz bırakıldığı aşağılamadan,

Giosue'yi korumak adına kendince yeni bir oyun belirler. Gerçek hayattan uzaklaştırılan çocuk oyuna çekilir. Böylelikle kusurlu dünyadan oyun sayesinde mükemmelliğe doğru bir geçiş söz konusu olmaktadır. Çocukların masum, temiz, kirlenmemiş dünyası ve insanın olabileceği en zor durumda bile hayatı bir oyunmuş gibi yaşayabilmesi fikri de filmdeki oyuna hâkim olan düşünce yapısını ortaya koymaktadır.

Oyun içinde kurallara uymayan ve buna karşı çıkan oyuncu, *oyunbozan* olarak adlandırılmaktadır. Bu kelimeye daha çok çocuk oyunlarında rastlanmaktadır ancak durum bununla sınırlı değildir. Oyuncular topluluğu için oyunu tehlikeye atan, oyunun değerini kaybettiren kişidir ve oyundan atılması gerekir. Çünkü oyun dürüstçe oynanmalıdır. *Oyunbozanlık* ve *dürüstçe oynama*'yı Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar*¹¹ adlı eserindeki karakterlerle örneklendirmek mümkündür. *Tutunamayanlar*'da hayatta kalmak için diğerleri gibi olmaya çalışan karakterlerin Huizinga'nın da söylediği gibi *-miş gibi* bir oyun içerisine girmesi söz konusudur. Karakterler gerçek hayattan kaçmak için hem kendi içlerinde hem de ikisi arasında bir oyun kurmuşlardır. Ancak aralarından Selim Işık intihar etmiştir ve oyun içinde *oyunbozan* konumuna gelmiştir. Bu intihar nedeniyle birlikte kurdukları oyun tehlikeye girmiştir ve sonucunda düzende bir bozulma meydana gelmiştir. Sorumluluk, suçluluk, yalnızlık ön plana çıkmıştır ve kurulan oyun çökmüştür.

Oyun içinde kuşkusuz insanı en çok meşgul eden unsurlardan biri ise gerilimdir. Gerilim, belirsizliğe ve şansa işaret eder. Bir gevşeme, çözülme isteği uyandırır. Bir çaba sonucunda bir şeyin "başarılması" söz konusudur. Kumar ve spor oyunlarında, gerilim en yüksek noktadadır. Böylelikle gerilim unsuru, oyuncunun cesaret, azimlilik ve dürüstlük gibi hünerlerinin sınanması anlamına geldiğinden, oyuna belirli bir etik değer de katmış olur çünkü oyuncu, kazanma isteğine karşın oyunun kurallarına uymaya devam etmek zorundadır.

¹¹ Konusu: Selim Işık'ın intihar ettiğini öğrenen Turgut Özben, ihmal ettiğini düşündüğü arkadaşının geçmişinin izini sürmeye ve Selim'in tanıdığı insanlar aracılığıyla onu tanımaya çalışır. Her insana farklı bir yönünü gösteren Selim'in görüntüsü, Turgut'un bu insanlarla konuşması sonucu okuyucunun ve Turgut'un gözünde netlik kazanacaktır. Romanda birçok kişi vardır ama her biri aslında Selim'in hayatındaki kişilerdir ve tüm anlatılanlar Selim Işık'ı aydınlatır. Selim Işık "düşünen ve sorgulayan insan"ın simgesidir ve bu yüzden "tutunamamış"tır.

Bu unsur en durağan olaylarda bile yer almaktadır. En basit masket oyununda ya da bir kuşun şişeyle kavgasında dahi bir gerilim vardır. Hatta günlük hayatta kendini var eden kadına ait gerilime bir örnek olarak John Berger, *Görme Biçimleri* adlı eserinde çok yönlü bir çalışmaya imza atmıştır. Kadının var olmasıyla ilgili bölümünü ise oyun ve gerilim kapsamında şu şekilde izah etmek mümkündür.

Toplum içinde kadının varlığı, onun kendine karşı tutumunu gösterir. Daha doğrusu ona neyin yapılıp neyin yapılamayacağını belirler. Bu bağlamda kadının sesi, duruşu, giyinişi tüm bunlar ancak kadının varlığına bir katkıda bulunuyorsa yapılmalıdır. Çünkü kadın yaratılış itibariyle erkeğin mülkiyetindedir. Bu yüzden kadın, özel ve sınırlı bir alanla çevrelenmiştir ve bunun sonucunda kişilik olarak ikiye bölünmüş durumdadır. Kadın her an kendini izlemek zorundadır. Çocukluğundan itibaren yürürken, ağlarken, gülerken, giyinirken dahi ona, kendisini izlemesi gerektiği öğretilmiştir. Aynı anda *gözleyen* ve *gözlenen* olmuştur. İşte kadının oyunu burada ortaya çıkmaktadır. Varlığından itibaren ona dayatılan kurallar ve sınırlılıkları onun oyun alanını belirlemiştir. Sürekli kendini izlemesi ve üstelik iki ayrı kişilik olarak kendini izlemesi onun gündelik hayatındaki oyununun gerilimini oluşturmaktadır (Berger, 2009: 45-64).

İlkel toplumlarda görülen, gençlerin erkekler cemaatine kabul edildikleri inisiyasyon¹² törenleri sırasında yasanın ve genel kuralların dışında tutulanlar yalnızca yeni adaylar değildir. Kabile içindeki bütün kavgalar da askıya alınmakta kan davaları ertelenmektedir. Kabilenin alışılmış hayatının kutsal oyunlar dönemi nedeniyle geçici olarak iptal edilmesinin, daha gelişmiş kültürlerde de birçok göstergesi vardır. Eski Roma'nın Tanrı Saturnus¹³ onuruna düzenlendiği şenlikler veya karnaval âdetleri de buna örnek teşkil etmektedir. Öteki olmanın kolaylığı ve oyunun esrarı, maskeli balolarda göze çarpmaktadır.

¹²İnisiyasyon: Bireyin spiritüel gelişimi için, "spiritüeltesir"i alıp aktarabilen bir üstadın sert ve sürekli kontrolü altında, bir düzen ve disiplin içinde, sınavlara dayalı tarzda, metotlu olarak eğitimi şeklinde tanımlanmaktadır.

¹³Roma mitolojisinde bir tanrı, kral. Roma Mitolojisinde Altınçağ Tanrısı olarak da bilinir. Diğer tanrılar(krallar) gibi gökyüzünde değil yeryüzünde yaşar. Yunan mitolojisindeki karşılığı Kronos'tur. Zamanı kontrol eder, disiplin ve ahlak kurallarını belirler, tarım ve hasat konusunda ise semboldür. İnsanlara tarımsal faaliyetleri öğretir. İlahi kurallar yerine kendi iradesini ve yasalarını uygulamaya çalışanları şiddetli şekilde cezalandıran bir motiftir. Roma'da bu mitolojik motif adına 17-23 ve 25 Aralık günleri arasındaSatürnalya Bayramı kutlanır.

Burada, oyunun “alışılmamışlık” karakteri tamdır. Kılık değiştiren veya maske takan kişi, başka bir kişiyi “oyunmaktadır”. Bu tabiri caizse çocukça dehşet zincirinden boşanmış eğlence, kutsal ayin ve mistik hayal gücü, maskeli balo veya kıyafet değiştirme alanının tümüne, çözülmüş bir şekilde hâkimdir. Demek ki oyunu biçim açısından, kısaca tanımlamak mümkündür: olağan hayatın dışında yer aldığı hissedilen, özgür ve kurmaca ama yine de oyuncuyu tamamen içine çekme yeteneğine sahip bir eylem (Huizinga, 2015: 30-31). Bunlara bakıldığında oyunun, gerçek dünyadan ayrı kurmaca bir özgürlük içinde var olan ancak yine de oyuncuyu içinde tutabilen, maddi ve zorunlu etkiden sıyrılmış, sınırlandırılmış zaman ve sınırlandırılmış mekânda geçen, kendine özgü kuralları ve belirli bir düzeni olduğunu tekrar etmek gerekir. Oyun, bir şey için mücadele ederken aynı zamanda o şey’i temsil de eder. Ancak bu, oyunun bir şey için olan mücadeleyi “temsil” etmesi veya bir şeyi en iyi temsil edecek olan mücadele olarak da açıklanabilmektedir. Temsil etmek ise bir şeyin görülmesini sağlamak gibi bir anlama sahiptir. Bu olay, seyircilerin gözleri önüne yerleştirilen doğal bir verinin görülmesine indirgenebilir. Filmde hayal edilen bir şeyin gerçekleştirilmesini temsil eden Giosue sayesinde imgeler aracılığıyla yeniden üretilen bir anlam söz konusu olmuştur. Burada oyunun bir şey için olan mücadeleyi temsil ederken aynı zamanda bir şeyi en iyi temsil eden mücadele olması hali gerçekliğe kavuşmaktadır. Oyunun gözlenebilir bir olgu olduğu ortadadır. Bu konuya Huizinga şöyle bir açıklama getirmiştir:

Erkek tavuskuşu veya hindi, dişilerine tüylerinin ihtişamını göstermektedir; ama bu sunum alışık olunmayan çok özel bir olgunun hayranlık uyandırmak üzere dışavurumunu içermektedir. Eğer kuş buna bir de dans adımları eklerse, bu durumda iş bir gösteriye, sıradan gerçekten bir kaçışa, bu gerçeğin daha üst bir düzleme aktarılmasına dönüşür. Bu durumda hayvanda neyin meydana geldiğini bilmeyiz. Benzeri temsiller çocuk hayatında çok erken yaşlardan itibaren hayal gücüyle yüklüdür. Alışılmış durumdakinden daha güzel, daha soylu veya daha tehlikeli başka bir şey temsil edilir. Prens, baba, kötü büyücü veya kaplan olunur. Çocuk ayrıca, “sıradan gerçek” hakkındaki bilincini de tam olarak kaybetmeksizin, kendisini öyle olduğuna inandıran bir heyecan hissetme derecesine ulaşır. Çocuk bir görünüşün, hayal edilen bir şeyin gerçekleştirilmesini temsil eder; yani bu, imge aracılığıyla bir yeniden üretim veya ifadedir (Huizinga, 2015: 32).

Çocuk oyunundan, eski uygarlıkların ibadetlerindeki kutsal temsillere geçildiğinde, çocuk oyunlarına nazaran burada oyunun daha

da içinde olan ve aydınlatılması güç bir unsur bulunmaktadır. Kutsal temsil, bir görünüşün gerçekleştirilmesinden daha fazla bir şey olduğu gibi, simgesel bir gerçekleştirmeden de fazla bir şeydir. Mistik bir gerçekleştirmedir. Görünmez ve sözle anlatılması olanaksız bir şey burada güzel, hakiki ve kutsal bir biçime bürünmektedir. İbadete katılanlar, eylemin yüce bir mutluluğu somutlaştırdığından ve kendi alışılmış hayatlarındakinden daha yüksek bir düzeni gerçekleştirdiğinden emindir. Ancak bu gösteri yoluyla gerçekleştirme, gene de oyunun biçimsel karakteristiklerini her açıdan gerçekleştirmektedir. Eyleme bağlı olarak sınırları belirlenen bir mekânın içinde sahneye konulmakta ve bir şenlik gibi, yani neşe ve özgürlük içinde oynanmaktadır. Geçici bir değeri olan, kendine özgü bir evrenin sınırları bu amaçla belirlenmektedir. Ancak bu gerçekleştirmenin etkisi oyunun bitmesiyle sona ermez. Görkemini dışarıya, olağan dünyaya yansıtmakta ve bayramı kutlamış olan grup için, bir dahaki kutsal dönem gelene kadar güvenlik, düzen ve refah sağlamaktadır.

Kutsal eylem bir *dromenon*, yani kendi kendini yapan bir şeydir. Temsil edilen şey bir *drama*, yani kendi kendini yapan şeyin bir gösteri veya bir yarış haline bürünmesidir. Eylem kozmik bir olayı, yalnızca temsil olarak değil, aynı zamanda özdeşleşme olarak da yeniden üretir. Bu olayı tekrarlar. İbadet, eylemde simgelenen etkiyi belirler. İşlevi basit bir taklit değil, bir dâhil olma veya bir katılımdır. Eylemin ortaya çıkmasını sağlayan bir faktördür (Huizinga, 2015: 33). Arkaik topluluk, oyunu tıpkı çocuğun ve hayvanın oynadığı gibi oynamaktadır ve bu oyun en başından itibaren, oyuna özgü unsurlardan yana zengindir: düzen, gerilim, hareket, gösteriş, heyecan. Oyunun içinde bir şeylerin, bir yaşam imgesinin ifade edildiği şeklindeki anlayış, oyun kavramına ancak toplumsal hayatın daha evrilmiş bir aşamasında dâhil olur. Sözel ifadeden yoksun olan oyun, şiirsel bir biçime bürünmektedir. İnsanın kozmosla bütünleştiği konusunda sahip olduğu bilinç, kendine özgü bir nitelik olarak, en yüksek ve en kutsal ilk ifadesini biçimin ve oyun işlevinin içinde bulmaktadır. Kutsal bir drama ilişkin anlam yavaş yavaş oyunun içine dâhil olmaktadır. İbadet oyuna eklenmektedir. Ama yine de kendinde oyun, ilk ve temel olgudur. Burada kültür açısından önemli olan nokta yaşanmış olan şey toplumun zihninde bir değer almıştır. Bu değer

başka bir düzleme aktarılırken toplumun zihninde yer eden simgesel temsilin ne anlama geldiğini anlayabilmek açısından önemlidir.

Sonuç

Hayat Güzeldir kuşkusuz Huizinga'nın oyununu en çarpıcı şekilde gözler önüne sermektedir. İkinci Dünya Savaşı'nın en acı gerçeklerinden biri olan Yahudi soykırımını konu edinen film, bunu gerçeğinden uzak bir şekilde ele almasıyla dikkat çekmektedir. Yaşanan bu acı olaylar, farklı bir bakış açısıyla işlenmiş ve gerçeğini inkâr ederek, yaşamayı mümkün kılan karakterler ortaya çıkmıştır. Film, sahip olduğu unsurlarla oyunun, alışılan hayattan başka türlü olma bilincini gözler önüne sermektedir. Filmde alışılmış olanın, alışıldığı gibi olması gerekirken aksine bu gerçek dünya inkâr edilmiştir. Fakat başka türlü olma isteği de yine bilinçli olarak yapılmaktadır. Çünkü oyun, gerçekle düş arasında bir denge unsurudur. Aslında oyunun farkındayken bilinç, dengeyi geçici olarak yaratılan oyunla sağlamaktadır. Bu bilinçle bildik dünya geçici olarak iptal edilerek tamamen özgür bir seçim olması koşuluyla bu kurmaca dünyaya, onun düzenine ve kurallarına uyulur. Bu sayede yaşamın gereksinimlerinden ziyade yapılan bu eylem bağımsız bir anlam kazanmaktadır. Huizinga'nın oyun kuramına kattığı *homo ludens*, Guido sayesinde oyun oynayan insanı, bilmekten ziyade onu ve oyununu anlamlandırabilmede katkı sağlamaktadır. Günlük hayattan ve gerçeklerden kaçışın bir yolu olan oyun, yaşanan savaştan ve felaketlerden oğlunu uzak tutmak isteyen babanın amacına ulaşmasını sağlamıştır.

Huizinga'nın ortaya koymuş olduğu oyun, yaratıldığı süreçten itibaren sabit kalmamıştır ve özellikle bir kültür olarak toplumdaki varlığını günden güne temellendirmiştir. Huizinga'nın bu konuya en önemli katkısı ise konuyu ele aldığı dönem itibariyle bunu tam bir uz görüşlülük içinde işlerken aynı zamanda oyunun toplum içindeki yerini, unsurlarını, amacını gözler önüne sermiş olmasıdır. Tanrı'nın insana sunduğu “oyun oynayarak yaşamaya”, “homo ludens”i ekleyerek oyunu, sağlıklı bir toplumun önkoşulu olarak konumlandırmıştır. Bu bağlamda toplumun mevcut düzeninin korunması ve gelişmesi aynı zamanda refahın, mutluluğun devam etmesi için oyunun, toplumdaki materyal güçler ile tinsel güçler arasında bir denge unsuru olması gerektiğini de vurgulamıştır. Bu

denge, oyunun işleviyle eşanlamlıdır. Bunu kullanmak ise tamamen özgür iradeye bağlıdır.

Huizinga oyunu gerçek hayattan geçici zamanda bir *kaçış* olarak görmüştür ve bu unsur kendini *Hayat güzeldir*'de sergilemiştir. Bu sayede özgür iradeyle gerçek hayattan kaçış tam anlamıyla başarılıdır. Her oyun kendi zamanını, mekânını, kurallarını belirlemektedir. Kurallarına ve sınırlılıklarına sadık kalınarak tamamlanan oyunun mutlak bir sonu vardır ve Giosue oyunun başından itibaren oyun içinde ona verilen görevleri yerine getirerek tankı kazanmıştır. Yarattığı oyun sayesinde oğlunu soykırım gerçeğinden uzak tutan Guido, filmin sonunda ölmüştür, ancak bu onun kendi içinde oynadığı ve ailesini hayatta tutmayı amaçladığı oyununun, başarısız olduğu anlamına gelmez aksine Guido da bu oyundan istediğini elde etmiştir. Bu oyunda önemli olan yaşanan olayların saklanması ve küçük oyuncunun bu atmosferden soyutlanmasıdır. Burada kampın tüm gerçekliğine rağmen oyun sayesinde koruyucu bir kalkan oluşturulmuş ve hayatta kalma güdüsü bu yolla anlatılmıştır. Yahudi soykırımının inkârının odağında bir oyun kurulmuş ve bundan galip çıkmıştır.

Huizinga'nın her canlının bir oyun içinde olduğu ve insanın oynayarak hayatta kaldığı görüşü bu kuram çerçevesinde değerlendirilmektedir. Ancak oyun her şeyden önce isteğe bağlı, gönüllü bir eylemdir. Zorunlu olarak yapılması onun oyun kimliğini ortadan kaldırmaktadır. Çünkü oyun özgürdür, bu sayede gerçek yaşamın dışına çıkmaktadır. Bu gerçeğe geçici süreli bir ara verme olarak nitelendirilebilmektedir. Oyuncuya bu sayede bir rahatlama sağlamaktadır. Kendine ait mekânı ve zamanıyla sınırlandırılmıştır. Fakat bir noktada başlayan oyun, belli bir noktaya ulaşmasıyla sonuca bağlanır. İçinde gerilimi barındırır ve oyuncuların sonuca ulaşmak için harcaması gereken bir çaba söz konusudur. Tüm bunlar günlük hayat düşünüldüğünde insanın gerçekleştirdiği eylemlerdendir. Sadece spor, müsabaka ya da çocuk oyunlarını değil, hayvanları, dini ritüelleri, sanatı dahi içinde barındırabilen çok geniş bir kapsama sahiptir. Tek başına gerçekleştirilen oyunlar dışında bireylerin aynı amaç için bir araya geldikleri eylemler kişileri ortak bir sonuca ulaştırırken aynı zamanda onlar arasında bir bağ, paylaşım kurar. Bu da Huizinga'nın oyunu ele alırken özellikle üzerinde durduğu oyunun toplumsal işlevi ile alakalıdır. Çünkü oyun sayesinde toplumdaki mevcut düzen

korunur ve geliştirilerek devam ettirilebilir. İnsanların rutinlerinde birçok kez oyuna başvurdukları açıktır. Fakat aralarındaki paylaşımı arttırma ya da içsel bunalımlarından kaçış imkânı sunma özelliğiyle oyun, toplumu ve bireyi dengede tutan vasfıyla önem arz etmektedir. İnsandan ve kültürden daha önce gelen oyun, gelişen teknoloji ve değişen dünyada insanla birlikte çeşitliliğini arttırmaya devam ederken bireyin ve toplumun yaşamının her alanında kendini var ederek gerçekliğinin aksini iddia edilemez hale getirmektedir.

Kaynakça

Anchor, Robert. (1978). *History and Play: Johan Huizinga and His Critics. History and Theory.* s. 55.

And, Metin. (2003). *Oyun ve Bugü: Türk Kültüründe Oyun Kavramı.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Armes, Roy. (2011). *Sinema ve Gerçeklik: Tarihsel Bir İnceleme.* Çev: Zeynep Özen Barkot. İstanbul: Doruk Yayınları.

Atay, Oğuz. (2014). *Tutunamayanlar.* İstanbul: İletişim Yayınları.

74

Aygün, Arzu. (2008). *Tutunamayanlar'da "Oyun" Kavramı.* Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Bilkent Üniversitesi, Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Barnard, Malcolm. (2002). *Sanat, Tasarım ve Görsel Kültür.* çev. Güliz Korkmaz. Ankara: Ütopya Yayınevi.

Barthes, Roland. (2016). *Göstergebilimsel Serüven.* Çev. Sema Rifat, Mehmet Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Baudrillard, Jean. (2002). *Tüketim Toplumu: Söylenceleri, Yapıları.* çev. Ferda Keskin, Nilgün Tural. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Benigni, Roberto. (1997). *La Vita é Bella* (Film/DVD). İtalya.

Berger, Arthur Asa. (1993). *Kitle İletişiminde Çözümleme Yöntemleri.* çev. A. Tunç, A. H. Yüksel, D. Güler, M. Barkan, N. Bayram, N. Ulutak. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Basımevi.

Berger, John. (2009). *Görme biçimleri.* çev. Yurdanur Salman. İstanbul: Metis Yayıncılık.

- Büker, Seçil. (1989). *Film ve Gerçek*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Eğitim Teknolojisi ve Yaygın Eğitim Vakfı.
- Caillois, Roger. (1961). *Man, Play and Games*. University of Illinois Press.
- Callious, Roger. (1994). Oyunun tanımı. Çev. Turhan Ilgaz. *Sanat Dünyamız-Üç Aylık Kültür Dergisi*, sayı 55.
- Coşkun, Esen E. (2011). *Dünya Sinemasında Akımlar*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Daldeniz, Elif. (2000). *Walter Benjamin ve Yeniden Yaratılabilir Sanat Yapıtı*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Debord, Guy. (2016). *Gösteri toplumu*. çev. Ayşen Ekmekçi., Okşan Taşkent. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Dikmen, Bülent-Laustsen, Carsten. B. (2016). *Filmlerle sosyoloji*. çev. Sona Ertekin. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Eisenstein, Sergey. M. (1993). *Sinema Sanatı*. çev. Nilgün Şarman. İstanbul: Panel Yayınları.
- Huizinga, Johan. (2015). *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lotman, Yuriy M. (1986). *Sinema Estetiğinin Sorunları: Film Semiyotiğine Giriş*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: De Yayınevi.
- Melucci, Alberto. (2013). *Oyuncu Benlik*. çev. Başak Kır. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Monaco, James. (2001). *Bir Film Nasıl Okunur*. çev. Ertan Yılmaz. İstanbul: Oğlak Yayıncılık.
- Nietzsche, Friedrich W. (1956). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*. çev. Nusret Hızır. Ankara: İş Bankası Kültür Cep Kitapları.
- Oluk, Ayşen. (2008). *Klasik Anlatı Sineması*. İstanbul: Hayalet Kitap.
- Oskay, Ünsal. (2001). *Müzik ve Yabancılaşma*. İstanbul: Der yayınları.

Oskay, Ünsal. (2010). *19. Yüzyıldan Günümüze Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri: Kuramsal Bir Yaklaşım*. İstanbul: Der Yayınları.

Pekman, Yavuz. (2003). *Oyunlarla Yaşayanlar ve Yaşadığımız Oyunlar. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji Bölüm Dergisi*. 22.

Perriault, Jacques. (2016). *İletişim Biliminin Unutulmuş Kökenleri*. çev. Hüseyin Köse. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Pilavcı, Gizem. (2014). *Oyun Kavramı ve Mimari Tasarıma Kattığı Farklı Boyutlar: Oyun Alanları ve Oyun Mekânları Üzerine Bir İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü.

Platon. (1994). *Yasalar, I.-XII. Kitaplar*. çev. Candan Şentuna, Saffet Babür. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.

Schiller. (1990). *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup*. Çev. Melahat Özgü. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Smith, Geoffrey Nowell. (2008). *Dünya Sinema Tarihi*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.

Soykan, Ömer Naci. (1991). *Sanatın Kaynağı Sorunu: Oyun ve Dans. Felsefe Dünyası Dergisi*. 2, ss. 39-54.

Suits, Bernard. (1995). *Çekirge-Oyun, Yaşam ve Ütopya*. çev. Süha Sertabiboğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Şenyücel, Kerime. (1999). *Sinemayı Sanat Yapanlar*. Ankara: TRT Yayınları.

Teksoy, Rekin. (2005). *Rekin Teksoy'un Sinema Tarihi 1. Cilt*. İstanbul: Oğlak yayıncılık.

Teksoy, Rekin. (2005). *Rekin Teksoy'un Sinema Tarihi 2. Cilt*. İstanbul: Oğlak yayıncılık.

Wollen, Peter. (2004). *Sinemada Göstergeler ve Anlam*. çev. Zafer Aracagök, Bülent Doğan. İstanbul: Metis Yayıncılık.

Yılmaz, Sıdıka. (2010). *Homo Sermo Onis: İfade Eden İnsan*. İstanbul: Agora Kitaplığı.

DİYARBAKIRLI AHMEDÎ'NİN *KISSA-İ EYYÛB* *PEYGAMBER* MESNEVİSİNDE ŞEYTANIN HİKÂYE KİŞİLERİYLE İLİŞKİSİ

THE RELATIONSHIP BETWEEN SATAN AND THE
CHARACTERS "IN THE MASNAWI OF AYYUB PROPHET" BY
AHMEDI FROM DIYARBAKIR

Arş. Gör. Dr. Ayşe SAĞLAM

Dicle Üniversitesi

as.aysesaglam@gmail.com

Özet

Bütün semavi dinlerde yer alan şeytan, dinlerin ve kültürlerin etkisiyle hem doğu hem de batı edebiyatına konu olmuştur. Kötülüğün temsilcisi olan bu varlık, anlatı metinlerde de gerçek hayattaki fonksiyonuna uygun olarak işlenir. İçinde bulunduğu imtihanı, Allah'ın emrine itaat etmeyerek kaybeden şeytan, huzurdan kovulmasına sebep olarak insanı görür. Kendi hatasını kabullenmek istemeyen bu kötü yaratık, yüksek değerlerde yaratılan insana düşmanlık besler. Dünyaya imtihan için gönderilen insanın yüksek konumundan düşmesini isteyen şeytan, onun imtihanı kaybetmesi için elinden gelen her şeyi yapar. Türlü hilelerle onu doğru yoldan çıkarmaya çalışır. 18. yüzyıl klasik Türk edebiyatı şairlerinden Diyarbakırlı Ahmedî'nin (1689-1760) "Kıssa-i Eyyûb Peygamber" mesnevisinde hikâye kişisi olarak mesneviye dâhil olan şeytan, birçok anlatı metninde olduğu gibi kötülüğün temsil ve telkincisi olarak karşımıza çıkar. Gerçek hayattakine benzer bir imtihan sürecini bu kıssada görmek mümkündür. Hikâye kişilerinde mevcut olan yüksek hasletler şeytanla olan münasebetleri neticesinde açığa çıkar. Hikâye boyunca tecrübe sürecinden geçirilen Eyyûb ve Rahîme inandıkları değerleri yaşamaktan vazgeçmeyip şeytana teslim olmayarak yaradılışlarındaki yüksek ahlaki ortaya koyarlar. Şairin etik anlayışını yansıtan bu

kişilerin ortaya koyduğu ideal davranışlar, aynı zamanda onun düşüncelerini doğrudan okura açmasına fırsat verir. İmtihana tabi tutulduklarının dahi farkında olmayan diğer hikâye kişileri ise eleğin altında kalırlar. Onların tercihleri şeytanın temsil ettiği olumsuz hasletlerle uyumludur. Olayların başlayıp gelişmesinde ve şekillenmesinde şeytan birinci derecede rol oynar. Onun teşebbüsleri hikâyeye hareketlilik kazandırdığı gibi hikâyenin sürekliliğini de sağlar. Eyyüb'un ve Eyyüb dolayısıyla Rahîme'nin karşısında yer alan şeytan, hikâyede gerilim oluşturur. Ayrıca okuyucuya verilmek istenen mesaj, onun vasıtasıyla anlaşılır hâle gelir.

Anahtar Kelimeler: *Kıssa-i Eyyüb Peygamber*, mesnevi, şeytan, hikâye kişileri, ilişki

Abstract

Satan who is involved in all divine religions is mentioned both eastern and western literature through the influence of religions and cultures. This entity that is there presentative of evil is also given in narrative texts as convenient to its functions in real life. The satan who fails exam that he is included by not obeying commandments of Allah blames human being to be fired from presence of Allah as a reason. This bad creature who does not want to acceptit sown fault bearsenmity human created at highvalue. The satan asking that human being sent for the exam to earth falls from high position goes to the ends of the earth in order to that human being fails the exam. He tries to mislead human with a variety of tricks. As well as in many narrative texts also in them as nawi of Ayyub prophet by Ahmedi from Diyarbakır who is one of the poets in classical Turkish literature in 18th century, the satan who is included masnawi as the character of story emerges as there presentative and advocate of evil. It is possible to see an examination process similar to real life in this story. High morals that is in existence in the characters of story reveal as a result of their relationships being with the satan. Throught the story, Ayyub and Rahime who have been exposed to exams reveal the high moral of their creations without surrendering to devil by keeping the values that they believe. Ideal behaviors that these people reflecting poet's ethical conception reveal also allow him to open his minds directly to the reader. The other characters of story who are not even aware of being subjected to exam fail in the exam. Their preferences are compatible with bad habits that the satan represents. In the emergence, progress and form of the events, the satan plays primary role. His attempts maintain story's continutiy as well as bring life to the story. The satan who take a stand against Rahime and Ayyub creat estension in the story. In addition, the messeage to be asked to give to reader be comes understandable through the satan.

Keywords: Story-Ayyub prophet, masnawi, satan, charactes of story, relationship

Giriş

Şeytan, Cenab-ı Hakk'ın Hz. Âdem'e secde emrine karşı gelip isyan ettiği için onun rahmetinden kovulan, şerleri ve muzır şeyleri temsile salahiyeti olan ateşten yaratılmış bir mahlûktur (Yeğin, 2003: 658). “Şeytan kavramı, içerdiği anlam itibariyle her din ve kültürde yer almaktadır. Çirkin ve kötü şeyleri temsil etmesi ve bu temsille uyumlu etkiler oluşturmaya çalışması şeytanın tipik özelliğidir” (Acar, 2016: 313). “Geçirdiği şiddetli imtihan sonrası emre itaatteki inceliği kavrayamayarak çizgisini koruyamayan şeytan, kendisi gibi insanoğlunu da yüksek konumundan aşağı edebilmek için bütün gücüyle çalışmaktadır. Bu kininin ardında da öncelikli olarak hatayı kendisinde görmeyip çizgisini kaybetmesine sebep olarak insanı görmesi ve onun kaybettiği yerde insanoğlunun Rabb'ine ibadet ederek kazanmasıdır” (Örenç, 2012: 138). Şeytanın, insanlara tasallutu her ne kadar onun kendi talebi gibi görünse de asıl sebep, Allah'ın insanları imtihan etmek maksadıyla onun insanları kandırmasını aizin vermiş olmasıdır. “Yüce Allah, sayılamayacak kadar imkân sunduğu insanoğluna, mutlu sona erebilmesi için uygulaması gereken prensipleri bir şekilde iletmiştir. Bu esnada onu, kendisine gösterdiği yoldaki başarısını ölçmek için çeşitli testlerden geçirmiş ve halen de geçirmektedir. İşte bu test türleri veya tekniklerinden biri de şeytandır” (Dartma, 2008: 25). Allah'a iman ve itaat yolunu tercih edenler ilahi emirlere ve peygamberlerin yönlendirmelerine riayet ederek şeytanın hile ve tuzaklarından kaçınmaya çalışırken, iman etmeyenler ve inandıkları gibi yaşama mücadelesi vermeyenler onun desiseleriyle hasarete düşerler. Bu durum gerçek hayatta olduğu gibi, semavi dinlere dayanılarak kaleme alınan anlatı metinlerinde de böyledir. Tecrübe sürecinden geçirilen hikâye kişileri, şeytan ya da şeytanın temsilciliğini yapan kötü güçlerle münasebetleri neticesinde iç dünyalarındaki yüksek ya da süfli seciyeleri ortaya koyarlar. 18. yüzyıl klasik Türk edebiyatı şairlerinden Diyarbakırlı Ahmedî'nin “Kıssa-i Eyyûb Peygamber” mesnevisi tecrübe yapısı üzerine bina edilen bu eserlerden biridir. Mesnevîde aktif bir rol üstlenen şeytan, yaptığı hileler ve çıkardığı engellerle hikâye kişilerinin cevherlerinin açığa çıkmasına yardım eder.

İslami ilimlerle donanmış olan Ahmedî, Diyarbakır ulemasındandır. Osman ağa isminde bir zatın oğludur. Tahminen 1689 senesinde doğmuştur. Tahsilini tamamladıktan sonra Birecikli Şeyh Ebubekir'in tarikatına girmiştir (Beysanoğlu, 1957: 232). Tasavvufa yönelen şair; sanatını, ilmini ve tecrübelerini halkı irşat etmek ve aydınlatmak için kullanmıştır (Ayan, 1995: 15). Şairin söz konusu eseri de kendi düşüncelerini etrafına yaymak, okuyucu ve dinleyiciyi eğitmek maksadıyla yazılmıştır. Gönül Ayan tarafından çeviri yazılı metni hazırlanan eser, samimi bir üslupla kaleme alınmıştır. Tek başlık üzerine kurgulanan bu mesnevide şair, sanatsal endişeden ziyade anlaşılabilirliği öne çıkarır. Klasik mesnevi geleneğindeki besmele, tevhit, münacat, naat ve sebab-i telif bölümlerine ayrı başlıklar altında yer vermeyen Ahmedî, bu bölümleri birkaç beyitle özet olarak geçip asıl hikâyeyi anlatmaya başlar.

Hikâyenin Özeti¹

Eyyûb peygamber, Şam ile Reml arasında Seniyye olarak bilinen bir bölgeye peygamber olarak gönderilir. Yedi yıl boyunca halkı imana davet eden Eyyûb'a sadece üç kişi iman eder. Üç kızı ve yedi oğlu vardır. Ziraatla uğraşarak helal rızık kazanır. Allah'ın ihsanıyla bulunduğu bölgedeki yüzlerce köye ve binlerce koyun sürüsüne sahip olur. Sürekli Allah'a ibadet eder. O ibadet ettikçe Allah da onun rızkını artırır. Gökteki melekler onun züht ve takvasını överler. Onun Allah'ın ihsan ettiği nimetlere layık bir kul olduğundan söz ederler. Bu konuşmaları duyan şeytan, Eyyûb'u kıskanır. Allah'a Eyyûb'a çok fazla nimet verdiği için onun kendisine ibadet ettiğini, şayet vermezse ibadet etmeyeceğini söyler. Allah da ona hiç nimet vermese de onun kendisine ibadet etmekten vazgeçmeyeceğini bir melek vasıtasıyla şeytana bildirir. İddiasından vazgeçmeyen şeytan, Eyyûb'un mal varlığını helak etmek için Allah'tan izin ister. Allah da Eyyûb'un sabrını insanlara göstermek için ona izin verir.

Şeytan vazifesini icra etmek için başka şeytanları da yanına alarak yeryüzüne iner. Eyyûb'u ibadetten alıkoymak maksadıyla onun bütün malını ve koyun sürülerini ağzından üflediği ateşle yakar. Çoban

¹ Çalışma, Gönül Ayan'ın "Ahmed Mürşidi (Ahmedî) Eyyûb Peygamber Kıssası" isimli eseri üzerinden hazırlanmıştır. Çalışmada yer verilen örnek beyitler aynı eserden alınmıştır. Beyitlerin yanındaki parantez içerisindeki sayılar, beyit numaralarını gösterir.

kılığına giren şeytan, ağlayarak Eyyûb'un yanına gider. Ona gökyüzünden gelen ateşle bütün mal varlığının yandığını, sadece kendisinin kurtulduğunu söyler. Allah'a bu kadar ibadet etmesine rağmen Allah'ın ona gazap ettiğini ifade eder. Eyyûb peygamber, isyan etmez. Allah'a olan bağlılığından vazgeçmez.

Hedefine ulaşamayan şeytan bizzat onun canını incitmek ister. Buna da sabrettiği takdirde onun halis bir kul olduğuna inanabileceğini söyler. Allah'tan haber getiren melek Eyyûb'un kalbi, dili ve akli dışındaki uzuvlarına zarar verebileceğini bildirir. Eyyûb namaz kılariken şeytan, onun ayağının altından üfleyerek onu zehirler. Eyyûb'un vücudu şişerek yarılr. Yarıklardan kan ve irin karışımı sular akar. Vücuduna kurtlar düşer. Vücudundan çıkan kötü kokudan dolayı kimse yanına yaklaşmaz. Yakınları kendisinden tiksinerken onu terk eder. Bunların arasında üç eşinden ikisi de yer alır. Eşlerinden Rahîme Hatun, onun yanında kalır. Güzellikte Yusuf peygambere denk olan bu güzel kadının saçının ortası ay gibi parlar. Soyu temiz, ahlaki güzeldir. Tiksinmeden eşine hizmet eden Rahîme Hatun, bütün malını Eyyûb'a bakmak için harcar. Elindeki olanaklar bitince eşini doyurabilmek için hizmetçilik yapmaya başlar. Kazandığı parayla ekmeğe alır. Ekmeğin yanında başka bir şey alacak parası olmadığından ekmeği suyla karıştırarak eşine yedirir. Eyyûb'un oturup kalkacak mecali kalmaz. Vücudunu kurtlar yemesine rağmen yaşadıklarına sabreder. Sürekli Allah'ı tespih eder.

Şeytan, Eyyûb'u isyan ettiremediğini görünce çocuklarına musallat olmak için Allah'tan izin ister. Okula giden şeytan, çıkardığı zelzeleyle okulu yıkar. Enkaz altında kalan çocukların hepsi ölür. Hoca kılığına giren şeytan ağlayarak Eyyûb'un yanına gider. Ona, zelzele sonucu okulun yıkıldığını, kendisinin dışında kimsenin sağ kalmadığını, çocuklarının çok acı çekerek can verdiklerini söyler. Allah'a bu kadar ibadet etmesine rağmen malını ve evladını aldığını ifade eder. Eyyûb karşısındakinin şeytan olduğunu anlayarak onu azarlar.

Bütün hileleri neticesiz kalan şeytan, köylüleri kullanarak Eyyûb'a zarar vermeye çalışır. Onların yanına giderek Eyyûb'u köyden çıkarmalarını söyler. Şeytana inanan köylüler, Eyyûb'un kokusuna tahammül edilmediğini söyleyerek onu köyden uzaklaştırırlar. Eyyûb'un bu hâle de sabrettiğini gören şeytan hayrete düşer. Çoluk çocuğun midesinin bulandığını bahane ederek köylülere onun daha da

uzaklaştırılmasını telkin eder. Ayrıca karısının onu uzaklaştırmasının daha uygun olduğunu söyler. Bunun üzerine köylüler Rahîme'yi eşini uzaklara götürmesi için uyarır. Ağlayarak eşini sırtına alan Rahîme, üstüne irin ve kan akmasına rağmen onu insan olmayan bir yere götürür. Orada içine iki insan sığacak kadar bir ev yapar. Yiyecek bulmak için evden gittiğinde eşini yırtıcı hayvanlardan koruması için Allaha dua eder.

Şeytan, bu defa da Rahîme Hatun'u Eyyüb'dan ayırarak onu isyan ettirmek ister. Bir köyde ekmek karşılığında hizmet eden Rahîme, eşine bakmak için evine dönerken aksakallı bir ihtiyar kılığındaki şeytanla karşılaşır. Şeytan, ona eşine dokunmaması gerektiğini, onun hastalığının kendisine de bulaşabileceğini söyler. Rahîme ise eşi için canını dahi feda edebileceğini, gece gündüz ona hizmet etmekten asla vazgeçmeyeceğini ifade eder. Eyyüb bolluk içerisindeyken rahat ettiğini, hastalıkta da kendisinin ona hizmet edeceğini söyler. Bu sözler üzerine şeytan oradan ayrılır. Eve giden Rahîme, yaşadıklarını eşine anlatır. Eyyüb, Rahîme'ye gördüğü kişinin şeytan olduğunu, onu asla dinlememesi gerektiğini söyler.

Bir süre sonra şeytan, hekim kılığına girerek tekrar Rahîme'nin karşısına çıkar. Ona, eşinin hastalıktan kurtulması için bir koyunu besmelesiz olarak kesip ona yedirmesini ve bir gün boyunca su vermemesini önerir. Rahîme, hadiseyi eşine anlatınca Eyyüb, gördüğünün şeytan olduğunu anlar.

Boş durmayan şeytan, başka bir vakit yakışıklı bir delikanlı suretinde Rahîme'nin karşısına çıkar. Kendisini bir köyün kethüdası olarak tanıtır. Ona, eşini bırakarak kendisiyle evlenmesini teklif eder. Kendisiyle evlendiği takdirde bütün malını ona vereceğini söyler. Rahîme bu teklifi reddeder. Döndüğünde olanları eşine anlatır. Eyyüb, şeytanı dinlememesi konusunda onu tekrar uyarır.

Şeytan, başka bir vakit melek kılığına girerek tekrar Rahîme'nin karşısına çıkar. Ona, Allah'tan haber getirdiğini söyler. Eyyüb'un verilen nimetlere şükretmediğini, bu yüzden Allah'ın onu peygamberlikten azlettiğini, bu hastalığı onu cezalandırmak için verdiğini söyler. Rahîme'ye, Allah'ın sevmediği bir kula hizmet etmenin yanlış olduğunu hatırlatır. Karşısındakinin şeytan olduğunu anlamayan Rahîme, feryat ederek ağlamaya başlar. Duyduklarını kabullenemez. Eve geldiğinde yaşadıklarını Eyyüb'a anlatır. Anlatılanın şeytan olduğunu anlayan Eyyüb, Rahîme'ye

peygamberliğin hediye olduğunu, Allah'ın verdiği hediyeyi tekrar almayacağını, peygamberin vazifeden azledilmeyeceğini söyler. Ona, şeytanı dinlememesini tavsiye eder. Kendisinden tiksiniyorsa gidebileceğini, bu duruma sabredeceğini, Allah'ın kendisini bırakmayacağını söyler. Rahîmede onu asla terk etmeyeceğini, kokusunun ona misk ü amber gibi geldiğini, şeytanı tanımadığı için ona inandığını yoksa onu hiçbir şekilde dinlemeyeceğini ifade eder. Eyyûb'dan şeytanın kendisine yaklaşmaması için dua etmesini ister. Allah, eşi için dua eden Eyyûb'un duasını hemen kabul eder. Şeytanın Rahîme'ye yaklaşması yasaklanır.

Rahîme'ye yaklaşmayan şeytan, bu defa da köylü kadınlara musallat olur. Onlara, Eyyûb'un hastalığının Rahîme'ye de bulaştığını, onu köye almamaları gerektiğini söyler. Rahîme'ye bir parça ekmek bile vermemek için aralarında anlaşan kadınlar, ona köylerine gelmemesini söylerler. Geceleyin kimsenin kendisini tanımayacağını düşünen Rahîme, eşine bir parça ekmek götürebilmek için dilenci kılığına girerek köye girer. Rahîme'den önce köye gelen şeytan, birazdan köye bir dilenci geleceğini köylülere haber verir. Onlara gelenin erkek değil kadın olduğunu, saçlarının bir evin içini aydınlatacak kadar parlak olduğunu söyler. Köylülere ancak saçını vermesi durumunda ona ekmek vermelerini öğütler. Kapıları çalan Rahîme'ye kimse ekmek vermez. Kadınlardan biri saçının karşılığında bir bütün ekmek verir.

Şeytan, Rahîme'den önce Eyyûb'un yanına gider. Ona Rahîme'nin yanlış bir ilişki yaşadığını, halkın da ceza olarak onun saçını kestiklerini söyler. Rahîme'nin her gece evde olmasına rağmen bu gece dışarıda bulunmasını iddiasına delil gösterir. Şeytanı tanıyamayan Eyyûb onun söylediklerine inanır. Rahîme eve geldiğinde ona neden geç kaldığını sorar. Ondan saçını açmasını ister. O da saçını ekmek alabilmek için sattığını söyler. Eyyûb bir kişiden onun hâlini haber aldığını, Allah'ın sevmediği bir işi işlemeyi ona yakıştırmadığını söyler. İyileştiğinde ona yüz sopa vurmaya ahd eder. Rahîme söylenenleri kabullenmez ama hasta eşini üzmemek için tahammül eder. İki gün boyunca getirdiği ekmeği yerler. Rahîme ekmek bulabilmek için tekrar dışarı çıkar.

Zaman zaman Eyyûb'un yanına gizlice gelen üç ümmeti vardır. Rahîme evden ayrıldığı sırada oraya gelirler. Eyyûb'un kemiklerinin bile dışarıda olduğunu, konuşacak hâlinin olmadığını görürler. Onun

bunca yıldır şifa bulmamasını Allah'a karşı büyük bir yanlış yapmış olma ihtimaline bağlarlar. Peygamberliğinden şüpheye düşerler. Onların konuşmalarını duyan Eyyûb çok üzülür. Allah'tan uzak olduğu düşüncesini kabullenemez.

Eyyûb'un vücudundaki etlerin tamamını yiyen kurtlar, açlıktan birbirlerini yer. Vücudunda kalan son üç kurt, zikir mahalli olan kalbine ve diline yapışır. Eyyûb, Allah'ı tespih edememe endişesiyle şifa bulmak için Allah'a dua eder. Allah, duasını kabul eder. Eyyûb'un bedeninden yere düşen kurtlardan biri bal arısı, biri sülük biri de ipek böceği olur. Allah onları Eyyûb için şifa vesilesi kılar. Gökten inen Cebrail, Eyyûb'un sağ ayağını yere vurdurur. Ayağını vurduğu yerden su çıkar. Cebrail, oradan çıkan suyla Eyyûb'u yıkar. Ona, Allah tarafından gönderilen iki nar verir. Eyyûb, narları yediğinde tam olarak şifa bulur. Hatta eski hâinden çok daha sağlıklı ve yakışıklı olur. Dağın tepesine çıkan Eyyûb, Allah'a şükreder.

Döndüğünde Eyyûb'u yerinde bulamayan Rahîme ağlamaya başlar. Onu, vahşi bir hayvanın yemiş olmasından korkar. Eyyûb'u sormak için tepede gördüğü adamın yanına gider. Ağlayarak eşini sorar. Eyyûb, Rahîme'ye kendisini tanıtır. Rahîme'nin parlak saçları tekrar verilir. Allah, Eyyûb'un sabreden bir kul olduğunu ezelden bildiğini, insanlara örnek olması için ona bu hâli yaşattığını bildirir. Onlara eski zengin hayatlarını yeniden verir. Eyyûb, şifa bulduğunda Rahîme'ye vurmaya ahd ettiği yüz sopa için Allah'tan emir gelmesini bekler. Cebrail, yüz sopa yerine yüz ince değneği birleştirerek bir defa onu incitmeden vurmasını söyler. Rahîme'nin cennette de eşi olacağını, onun kendisine sadık olduğunu, şeytanın ona iftira attığını bildirir.

Şeytanın Eyyûb'la Münasebeti

Hikâyenin birinci dereceden kişisi olan Eyyûb, olayların merkezinde yer alır. Bütün hikâye kişilerinin yolu doğrudan veya dolaylı olarak onunla kesişir. Okuyucunun örnek alması gereken özelliklerle donatılan Eyyûb; sabrı, teslimiyeti ve yüksek imanıyla ideal bir kişi olarak kurgulanmıştır. Gerek Eyyûb gerekse Rahîme, hikâyede yüksek değerlerin temsilciliğini yaparlar. Şeytan ise onların temsil ettikleri bu yüksek değerlerin karşısında yer alır. Onun hikâye kişileri üzerindeki telkinleri, evrensel mesajları ihtiva eder. Kişilerin asla yapmaması gereken davranışlar, onun yönlendirmelerine bakarak

anlaşılabilir. Eyyûb ve Rahîme'nin davranışları ise okuyucuya ideal bir örnek teşkil eder.

Hikâyenin karşı kişisi olan şeytan, olayların gelişip şekillenmesi için gerekli çatışma zeminini hazırlar. Eserdeki olaylar silsilesinin başlamasına sebep olan itici güç, onun ihtirasıdır. Hikâyenin başında meleklerin Eyyûb'u ibadetlerinden dolayı takdir ettiklerini duyan şeytan, üzüntüden perişan olur:

İblîs anı işidince ol la'în
Hâli perîşân olur gayet hazîn (41)

Şeytan'ın hikâyeye dâhil olmasıyla Eyyûb'un kurulu düzeni bozulur. Onun ideal bir kul olmasından rahatsızlık duyan şeytan, onu kulluğundan alıkoymak için türlü türlü hileler yapar:

Eyyûba kıldı la'în ol dem hased
Gör ne kıldı ana mel'ûn-ı ebed(44)

Şeytanın kıskançlığı sadece Eyyûb peygamberle sınırlı değildir. Âdem peygamber zamanından beri insanoğluna düşmanlık besleyen şeytan, Eyyûb'un şahsında bütün insanlardan intikam almak ister. Bunun için diğer şeytanları Eyyûb'a kötülük yapmaya davet eder:

Bu işe ister kılalım ihtimâm
Alalum tâ Âdemîden intikâm (60)

Şeytan Eyyûb'un mal ve mülkünü helak ederek işe başlar. Bu şekilde onu Allah'a karşı isyan ettirebileceğini düşünür fakat durum hiç de onun tasarladığı gibi olmaz. Bütün mal varlığını kaybetmesine rağmen Eyyûb'un mütevekkil tavrı değişmez. Bu kez de onun sağlığına ilişir. Eyyûb vücudundan kurtlar çıkacak kadar hastalanmasına rağmen hiçbir şekilde isyan etmez:

Mâl anundur virdi hem aldı 'ayân
Ara yirde ben kula nedür ziyân(140)

Eyyûb'u isyan ettiremeyen şeytan, onun bu teslimiyetçi tutumu üzerine dertten perişan bir hâl alır:

Çün işitdi bu sözi andan la'în
Oldı ahvâli perîşân u hazîn (145)

Şeytanın teşebbüslerinin ardından Eyyûb'un yaptığı konuşmalar, şairin düşüncelerini yansıtır. O, bu yönüyle şairin sözcüsüdür. Şeytanın yaptığı bu ataklarla ideal bir müminde bulunması gereken vasıflar net bir şekilde okuyucu tarafından görülmüş olur. Ayrıca şeytanın bu hileleri şairin konuyla ilgili yorum yapmasına da fırsat verir. Şeytanın, Eyyûb'un canını acıtmak için Allah'tan izin istemesi

üzerine Allah onun kalbi, dili ve akli dışındaki uzuvlarına zarar vermesine müsaade eder. İmanın muhafazası açısından büyük ehemmiyeti olan bu üç uzva şeytanın dokunmasına izni verilmemesi üzerine şair, konuyla ilgili yorum yapmaya başlar:

Kalb-i mü'min kal'adır îmânına
Bekçidür 'aklı dili her yanına (82)

Ol ki bilmez kıymet-i îmânını
Gâlib eyler üstine şeytânını (92)

Şeytan, okulda ders gören çocukları öldürdükten sonra hoca kılığında girerek Eyyüb'un yanına gelir. Bu kadar çok ibadet etmesine rağmen Allah'ın onun mal ve çocuklarını aldığını söyleyerek onu isyan ettirmeye çalışır:

Bunca Hakk'a tâ'atün ola senün
Mâl ü evlâdın niçün ala senün(165)

Şeytanın bu yeni desisesi, merak unsurunu canlı tutar. Okuyucu, Eyyüb'un yanlış bir yorum yapmayacağını bilir fakat şeytanın bu saldırısına karşı onun nasıl bir tavır takınacağı merak duygusu uyandırır. Karşısındakinin şeytan olduğunu anlayan Eyyüb, teslimiyetçi tutumunu burada da devam ettirir. Allah'a kul olanları kendisine muhatap alarak çocuklarının kendisine Allah tarafından emanet olarak verildiğini, kendisinin rahat etmesi ve selamette olması için Allah'ın onları aldığını söyler:

Didi ki bildim seni İblîssen
Hâlıkın dandûr olan telbîssen (167)

Baka bana ola anlar Hakk'a kul
Anları virdi emânet bana ol

Râhatımı istemiş oldur halîm
Anları almış beni itmiş selîm (170-171)

Eyyüb, yaşadıkları köyden dışarı atıldığında da isyan etmez. Yaşadığı bütün musibetlere rağmen hikâyenin başlangıcındaki âbid tavrından hiçbir şeyi yitirmez. Bu yönüyle büyük bir sabır timsali olur:

Bunca zahmetler görüp dimezdi ol
Sabr iderdi incinüp dimezdi ol (179)

Eyyûb'u köyün dışına attırdıktan sonra onu aldatamayacağını anlayan şeytan, bu kez de Rahîme ile uğraşmaya başlar. Şeytanın ona musallat olmasıyla hikâyedeki gerilim daha da artar. Şeytanın hilelerini çok hızlı fark eden Eyyûb, kendisi aldanmadığı gibi eşini de şeytanın bu hilelerine karşı doğru bir şekilde yönlendirir. Eyyûb, sadece bir yerde şeytanı tanınamıştır:

Ol la'îni tanımadı ol rasûl
Kızb ile anı inandurdu fuzûl (387)

Şeytanın Rahîme Hatun'la Münasebeti

Rahîme Hatun, şairin dünya görüşünü yansıtan iyi değerlerle donanmış ideal bir norm kişidir. Eşsiz güzellikteki bu kadının en az yüzü kadar ahlakı da güzeldir. Soyü temizdir. Şair, onun özelliklerini okuyucuya tek tek anlatmaya çalışmanın yanı sıra hadiseler karşısındaki duruşuyla da onu en güzel şekilde çizmek ister. Eyyûb'un diğer iki eşini tanıtmaya lüzüm görmeyen şair, onların davranışlarını aktarmakla yetinir. Zaten sergiledikleri tavır, onların ne kadar bayağı olduğunu ortaya koyacaktır. Asil bir kadın olan Rahîme, şartlar nasıl olursa olsun eşini yarı yolda bırakmayacak kadar vefalıdır. Ayrıca fedakârlığı da had safhadadır. Yüksek ahlakı ve peygamber olan eşine tam itimat etmesi şeytanın hilelerini fark etmesini sağlar.

Şeytan, ilk olarak ak sakallı bir ihtiyar kılığında girerek Rahîme'nin karşısına çıkar. Eyyûb'a ekmek götürebilmek için bir köyde hizmetçilik yapan Rahîme Hatun köyden dönerken karşısında onu görür. Bu ilk karşılaşmayla şeytanın Rahîme'yi aldatma teşebbüslerini ihtiva eden olaylar silsilesi de başlamış olur. Rahîme'yi, Eyyûbun hizmetinden alıkoymak isteyen şeytan, ona Eyyûb'dan uzak durmasını, hastalığının kendisine de bulaşabileceğini söyler:

Sen ferâgat kıl ana olma yakın
İrişür sana anun renci sakın (204)

Rahîme, karşısındaki kişinin şeytan olduğunu anlayamaz fakat onun hilesine de kanmaz. Karşısındakine, Eyyûb için canını bile feda edebileceğini, onun kendisi üzerinde çok fazla hakkı olduğunu, sağ olduğu sürece onu asla terk etmeyeceğini söyler. Bu sözler üzerine ümitsizliğe düşen şeytan orayı terk etmek zorunda kalır. Rahîme'nin yüksek hasletli bir kadın olduğunu öncesinden anlatıcıdan öğrenmiş olan okuyucu, onun bu davranışıyla karşı karşıya kalarak ne kadar asil

ve vefalı bir eş olduğunu bizzat görmüş olur. Rahîme'nin sahip olduğu bu yüksek hasletler, şeytanın ona musallat olmasıyla daha da görünür hâle gelmiştir:

Ol didi Tanrı halâlümdür benüm
Koy fidâ olsun ana cân u tenüm

Eylerem hizmet ana leyl ü nehâr
Gayet ile bende anun hakkı var

Devleti vaktinde gördüm râhatı
Hastelikde nice itmem hizmeti

Nitekim sağım anı terk itmezem
Unudup hakkın yanından gitmezem (206-209)

Rahîme'yi kandırmayı başaramayan şeytan birkaç gün sonra hekim suretine bürünerek tekrar onun karşısına çıkar. Şeytanın bu teşebbüsü olaylara yeniden hareketlilik kazandırır. Eyyûb'a haram yedirerek onu Allah'ın huzurundan uzaklaştırmak isteyen şeytan, Rahîme'ye bazı tavsiyelerde bulunur. Rahîme Hatun burada da onu tanıyamaz. Yaşadıklarını eşine anlattığında Eyyûb, onun şeytan olduğunu anlar:

Geldi Rahîme erine söyledi
Bir hekîm böylece dermânın didi

Eyyûb aytdı yâ Rahîme sen yine
Ol la'în sözine irürsin yine (226-227)

Şeytanın kandırma teşebbüsleri hikâyenin devamlılığını sağlar. Yakışıklı ve zengin bir erkek suretine bürünerek yeniden sahneye çıkan şeytan, Eyyûb'u terk edip kendisiyle evlenmesi karşılığında bütün malını Rahîme'ye vermeyi teklif eder:

Cümle mâlüm sana olsun al beni
Cümle mâlüm varsa zevcinem seni

Cümlesin sana virürem al beni
Gel sözime ey ferâgat kıl anı (237-238)

Rahîme, eşinin yüksek değerinde bir peygamber olduğunu, eşinden başkasına hiçbir şekilde meyletmeyeceğini söyleyerek şeytanın teklifini reddeder:

Ol didi zevcim nebî kadri yüce

Gayrılara meyl kılmam zerrece(240)

Bu teşebbüsünden de netice alamayan şeytan, üzgün bir halde oradan ayrılmak zorunda kalır:

Azdırabilmedi anı ol la'în

Hâ'ib ü hâsir olup döndü hazîn (242)

Zengin ve yakışıklı adam görünümündeki şeytandan ayrılan Rahîme, her zamanki gibi eve geldiğinde yaşadıklarını eşine anlatır. Adamın şeytan olduğunu anlayan Eyyûb, onun sözlerine kulak verdiği için Rahîme'ye öfkelenir. Rahîme, her zaman olduğu gibi şeytani tanımamıştır:

Geldi Eyyûba Rahîme söyledi

Eyyûb anuñcün tehevür eyledi

Didi İblîsi görünce dimedüm

Dinleme akvâlini söylemedüm

Ol Rahîme didi gaybı bilmezem

Ol la'în oldığını tanumazam (243-245)

Birkaç gün sonra tekrar Rahîme'nin karşısına çıkan şeytan, bu kez gökten inen bir melek suretine bürünmüştür. Eyyûb'un peygamberlikten azledildiği yalanıyla Rahîme'yi aldatmayı başarır. Ondan Eyyûb'a hizmet etmemesini isteyen melek görünümündeki şeytan, ona bunun Allah'ın emri olduğunu söyleyerek ortadan kaybolur. Bu sözler üzerine büyük bir üzüntü yaşayan Rahîme, ağlayarak Eyyûb'un yanına gider ve dinlediklerini ona anlatır. Anlatılan varlığın şeytan olduğunu anlayan Eyyûb, mantıklı bir şekilde Rahîme'yi ikna eder. Şeytandan uzak durması için onu uyarır:

Söyledi akvâl-i mel'ûnı ana

Eyyûbı aytdı yâ Rahîme vay sana

Sen nice bir ol la'înin sözine

Uyuban aldanasın kendüsine

Ol la'în İblîs imiş di ben bunu

N'oldı bu işe senün 'aklun kanı

Hiç nübüvvetden nebî 'azl ola mı

Hiç nebisinden Hudâ vaz gele mi

Ol nübüvveti Hudâ kılmış 'atâ
Virdiği şeyi giri almaz Hudâ (295-299)

Yâ Rahîme ol la'îne ol irak
Yoksa aramıza virür infirâk (300)

Şeytanın tasallutu karşısında kişilerin ideal davranışlar sergilemesi üzerine yorum yapmaya başlayan şair, kendi düşüncelerini okuyucuya telkin etmek için fırsat bulur. Eyyûb'un Rahîme Hatun dışındaki eşlerinin onu terk etmesinden söz ederken evlilikte asil kadınları tercih etmenin önemine dikkat çeker. Şaire göre bu tarz kadınlar, maddi talepte bulunmazlar. Süslü ipekli kumaşlar isteyerek evlendikleri kişilere sıkıntı vermezler. Eşleri yatak olarak yere hasır da serse itiraz etmeden taşı kendilerine yastık, hasırını da döşek yaparlar:

Ehl-i diller böyle takrîr eylemiş
Al asîli ser hasırını söylemiş

İstemez senden dîbâ zîbâ harîr
Taş ider yasaduğı döşeğın hasır (124-125)

Eyyûb'ukandırmak için onun yanına gelen şeytan yaptığı hilelerle onu aldatmayı başarır. Karşısındakinin şeytan olduğunu anlayamayan Eyyûb, eşinin kendisini aldattığı yalanına inanır. Rahîme eve döndüğünde ona tepki gösterir. İyileştiğinde ona yüz sopa vuracağını söyler. Rahîme suçsuz olmasına rağmen eşine darılmaz. Yüz sopa da vursa eşinin iyileşmesini ister. Hasta kocasını üzmemek için ona mukabelede bulunmayan Rahîme, onun sözlerine tahammül eder. Bunun üzerine yorum yapmaya başlayan şair, insanlara örnek olması için bu tarz kadınların dünyaya gönderildiğini, bu söz şimdiki kadınlara söylendiği takdirde eşi sağlıklıyken bile onu terk edeceklerini söyler:

Böyle hatunlar gelüpdür 'âleme
Tânasîhat ola fi'li 'âleme

Bunca söz oldu tahammül eyledi
Hastadur incinmesin benden didi

Şimdiki 'avretlere di bu sözi
Sihhatinde döndürür senden yüzi(400-402)

Şeytanın Diğer Hikâye Kişileriyle Münasebeti

Hikâyede karşı güç konumundaki tek kişi şeytan değildir. Ayrıca şeytandan aldıkları derse binaen Eyyûb ve Rahîme'nin karşısında yer alan, onlara engeller çıkararak şeytanın işini kolaylaştıran başka kişiler de vardır. Köy halkı ve özellikle de köylü kadınlar bunların başında gelir. Bu kişiler şeytanın aldatmasıyla onun söylediği her şeyi eksiksiz yerine getirmişlerdir. Eyyûb'un Rahîme dışındaki diğer iki eşi ve yakın çevresi de onu en zor zamanlarında yalnız bırakarak şeytanın işini kolaylaştırmışlardır. Sonuna kadar peygamberlerine itimat etmeyen ve elem verici konuşmalarıyla Eyyûb'u üzen üç ümmeti de şeytan tarafından aldatıldıkları bizzat söylenmese bile onun hilelerine kapılan kişiler arasındadırlar.

Eyyûb'un Rahîme Hatun dışındaki diğer iki eşi ve yakınında bulunan herkes hastalanması üzerine onu terk eder. Şair, şeytanın onlara musallat olduğuna dair herhangi bir şey söylemez. Tecrübe sürecinden geçirilen bu kişiler, Eyyûb'u en zor zamanlarında yalnız bırakarak içlerindeki süfli seciyeleri açığa çıkarmışlar, dolayısıyla içerisinde buldukları imtihanda başarısız olmuşlardır:

Ol nebinin var idi üç 'avreti
Eyledi andan ikisi nefreti

Hep ta'allukâtı nefret eyledi
Terk idüp anı ferâgat eyledi

Bırakup gıtdiler anun katını
Kaldı yanında Rahîme Hatun'u(117-119)

Köylüler akıllarını ve vicdanlarını dinlemeden şeytanın bildirdiklerini uygulamaya koyan yüzeysel kişiler olarak çizilmişlerdir. Şeytanın onlarla uğraşması üzerine köylülerin sergiledikleri davranışlar, hikâyede hareketlilik oluşturur. Şeytanın desiselerine kapılan köylüler, Eyyûb'un vücudundan çıkan kötü kokuları bahane ederek onu köyden dışarıya atarlar:

Vardı mel'ûn karye ehline didi
Çıkarın bunu buradan söyledi

Ol kariyye ehli cümle geldiler
Bu kokuya yok tahammül didiler

Birbirine ittifâk eylediler

Götürüp köyden ırağa koydılar(176-178)

Köyün dışına atılmasına rağmen Eyyûb'un isyan etmediğini gören şeytan, hayret içerisinde kalır. Onu gören çoluk çocuğun midesinin bulanacağı bahanesiyle köylüleri tekrar kışkırtır. Onlara, Rahîme'nin onu alıp daha da uzaklara götürmesi gerektiğini söyler. Köylüler, şeytanın bu sözlerini hiç sorgulama ihtiyacı duymadan uygulamaya geçerler. Rahîme'ye kızarak eşini köyden uzaklara götürmesini söylerler. Onların bu davranışlarına karşılık Rahîme'nin ne tür çözümler üreteceği merak unsurunu canlı tutar:

'Avretine söyleyün sizler anı

Kaldurup ırağa iletün bunı

Tâ ki oğlan uşak ana varmağa

Eyle anı görüben iğrenmeye (182-183)

Rahîme'yi aldatabilmek için farklı birçok yöntem deneyen şeytan, başarılı olamayınca köylü kadınlar üzerinden hedefine ulaşmaya çalışır. Şeytan, kadınlara Eyyûb'un hastalığının Rahîme'ye de bulaştığını, onu köye almamalarını ve ekmek vermemelerini söyler:

Vardı köy 'avretlerine söyledi

Ol Rahîmeyi köye koman didi

Kişisinin renci uğramış ana

Virmeyin nesne koman köyden yana (338-339)

Şeytana sorgusuz sualsiz itaat eden kadınlar, Rahîme'yi köyden kovarlar. İçerisinde buldukları imtihanı idrak dahi edemeyen bu kişiler, şeytanın hilelerine kapılıp Rahîme'yi incitici tavırlar sergileyerek iç âlemlerindeki bayağı özellikleri ortaya koyarlar. Bu yüzeysel tipler, karşısındaki insanın hâlini anlamaya çalışma özelliğinden mahrumdurlar. Sadece kendi endişelerini taşırlar:

Köylerün 'avretleri deprendiler

Ol Rahîme hatuna tarıldılar

Ol kişi renci irişmişdür size

İstemenüz gelesen köyümüze

İttifâkı eylediler çün zenân

Virmeyeler hatuna bir pâre nân(340-342)

Gerçek dünyadaki iyi kötü mücadelesinin hayatı monotonluktan kurtarması gibi, şeytanın hikâye kişilerine musallat olması da hikâyenin sürekliliğini sağlar. Şeytanın köylü kadınlardan Rahîme'nin saçını keserek almalarını istemesi üzerine bu kadınlar, her zamanki gibi şeytanın isteklerine tabi olurlar:

Etmege muhtâc olupdur ol zenân
Saçını virür virilse ana nân

Anı kesip virmeyince tâ ki ol

Virmeyün etmegi ana sakın ol (351-352)

Şeytan'ın Rahîme'nin saçlarını kestirmek istemesi merak unsurunu zirveye çıkarır. Hikâye boyunca yaptığı bütün hileleri önceden belli eden şeytanın Rahîme'nin saçını kestirerek ne yapmaya çalıştığı, şeytan Eyyûb'un yanına gidip Rahîme'yle ilgili iftiralar edinceye kadar anlaşılmaz. Şeytanı tanıyamayan Eyyûb'un Rahîme'ye nasıl tepki vereceği de merak duygusunu canlı tutarak gerilim oluşturur.

Zaman zaman Eyyûb'u ziyaret eden üç ümmeti, son gelişlerinde kendi aralarında Eyyûb'la ilgili konuşurlar. Onun bunca yıldır şifa bulmamasını anlamlandıramayıp peygamberlikten azledilmiş olabileceği yorumunu yaparlar. Allah'ın bu hastalığı ona ceza olarak verdiğini düşünürler. Onların konuşmaları, Eyyûb'un kalbini ateşli köz gibi yakar. Bu kişilerin konuşmalarında şeytanın dahlinin olduğuna dair şair, herhangi bir yorum yapmaz. Eyyûb'u bırakarak giden bu kişilerin akıbetlerinin nasıl olduğuna da değinilmez fakat sağlam bir imana sahip olmamanın ve peygamberin tebliğine tam itimat etmemenin hakiki bir kurtuluşa vesile olamadığı açıktır:

Gâlibâ bunu nebîlikdan Hudâ
Hakk idüpdür ki şifâ kılmaz 'atâ

Şimdi peygamber olaydı bu kişi
Râhata irerdi elbetde işi

Gitdi anlar Eyyûba irdi bu söz
Kalbine irişdi bir ateşli köz (414-415)

Sonuç

Diyarbakırlı Ahmedî'nin "Kıssa-i Eyyûb Peygamber" mesnevisinde şeytan, kutsal kitaplardaki rolüne uygun şekilde kurgulanmıştır. Bu kötü yaratık, insanın çıkarıldığı yüksek makamı kıskanması ve bu kıskançlık dolayısıyla onu aşağı derecelere düşürme mücadelesi vermesi yönüyle ele alınmıştır. Bu kıssada şeytanın düşmanlığına hedef olan, mükemmel kulluğuyla Allah'ın iltifatını kazanan Eyyûb peygamber ve ona bütün benliğiyle bağlılık gösteren eşi Rahîme'dir. Gerek Eyyûb gerekse Rahîme şeytanla verdikleri şiddetli mücadele neticesinde fitratlarındaki yüksek seciyeleri ortaya koymuşlardır. Allah'a büyük bir teslimiyetle bağlı olan Eyyûb, şeytanın bütün hilelerini fark edecek ilmî bir donanıma sahiptir. Şeytanın bütün telkinlerine rağmen inandığı değerleri yaşamaktan hiçbir şekilde vazgeçmez. Rahîme Hatun da sağlam bir mümin olmakla birlikte peygamber olan eşinin yönlendirmesine de ihtiyaç hisseder. O da Eyyûb gibi inandığı değerlerden hiçbir şekilde taviz vermez. Allah'a ve onun peygamberine iman edenler şeytanın hilelerini fark edip ona karşı savunma mekanizmaları geliştirirken iman etmeyenler ve sağlam bir imana sahip olmayanlar onun aldatmalarına kanarlar. Şeytanın söylediklerini sorgulamadan ya da yanlış yorumlar yaparak tatbik etmekte bir beis görmeyen bu kişiler fitratlarındaki bayağılıkları ortaya koyarlar. Bu hâlleriyle şeytana uymanın insana yanıştan başka getirisinin olmadığını göstermiş olurlar.

Büyük çoğunluğu şeytanın desiseleri ve hikâye kişilerinin bu desiselere karşı sergiledikleri davranışlar üzerine kurulan bu mesnevide, şeytanın merkezi bir fonksiyona sahip olduğu görülür. Olayları başlatan onun kıskançlığı ve ihtirasıdır. Olay halkalarının büyük çoğunluğu onun hileleriyle şekillenir. Bulduğu teşebbüslerle hikâyeye hareketlilik kazandırır. Mesnevisini eğitici bir gayeyle kaleme alan şair, şeytanın hilelerine karşı hikâye kişilerinin sergiledikleri ideal tavırları detaylandırarak okuyucuya insanî birtakım değerleri kazandırmaya çalışır. Ayrıca onların davranışlarıyla ilgili yaptığı yorumlarla da kendi düşüncelerini doğrudan okuyucuyla paylaşma fırsatı bulur.

Kaynakça

- Acar, Cafer (2016). Siyer Rivayetlerinde Bir Aktör Olarak İblis/Şeytan. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. 15, S. 30, s. 311-338.
- Ayan, Gönül (1995). *Ahmed Mürşidî (Ahmedî) Eyyüb Peygamber Kıssası*. Konya: Emek Matbaacılık.
- Beysanoğlu, Şevket (1957). *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları I*. C., İstanbul: Şehir Matbaası.
- Bursalı Mehmed Tahir (2000). *Osmanlı Müellifleri I, II, III ve Ahmed Remzî Akyürek Miftâhu'l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifin Fihristi*. Ankara: Bizim Büro Basımevi.
- Dartma, Bahattin (2008). Kur'ân Bağlamında Şeytanın İnsan Üzerinde Etkin Rol Oynama Yöntemi. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. S. 2, s. 9-26
- Devellioğlu, Ferit (2004). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- Frye, Northrop (2015). *Eleştirin Anatomisi*. (çev. Hande Koçak). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hançerlioğlu, Orhan (2012). *Felsefe Ansiklopedisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kadioğlu, İdris (2014). *Ali Emiri Efendi Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid*. Ankara: Sonçağ Yayınları.
- Kadioğlu, İdris (2005). *Diyarbakırlı Ahmedî, Yûsuf u Züleyhâ. (İnceleme, Metin, Dizin, Sözlük)*. Malatya: Öz Serhat Yayıncılık.
- Örenç, Aşır (2012). Kütüb-i Sitte Hadisleri Özelinde Şeytan, Mahiyeti ve Yaratılışı. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S. 29, s. 137-171.
- Uç, Himmet (2012). Necip Fazıl'ın Şiirlerinde Apokaliptik, Demonik ve Analogik İmajlar. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*. C.2, S. 1, s. 39-79.

Uç, Himmet (2006). *Roman Eleştiri Terimleri*. Ankara: Bizim Büro Basımevi.

Yeğın, Abdullah (2003). *İslamî-İlmî-Edebî-Felsefî Yeni Lûgat*. İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları.

MUSTAFA İSÂMEDDÎN EFENDİ’NİN ŞERHLERİ VE ŞERH USULÜ*

THE COMMENTARIES OF THE MUSTAFA İSÂMEDDÎN
EFENDİ and HIS COMMENTARY METHOD

Doç. Dr. Sadık YAZAR

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

zyazar@gmail.com

Özet

Ebü'l-İsme Mustafa İsâmeddîn Efendi, XVIII. yüzyılın şârih ve mütercim kimliği ile birçok eser veren bir Türk âlimidir. Gerek biyografik kaynaklarda gerekse de kendi eserlerinin girişinde bulunan bilgilerden hareketle, yazarın asıl adının Mustafa, lakabının ise İsâmeddîn olduğunu anlamaktayız. Hüseyinî nisbesini de kullanan yazar ilmiye sınıfına mensup olup müderrislik görevinde bulunmuştur. Eserlerinde kendisini Nakşibendî olarak andığına göre, Mehmed Tâhir’in bildirdiği gibi Nakşibendî tarikatına mensuptur. Mehmed Tâhir’in verdiği bilgiye göre Mustafa İsâmeddîn Üsküdarlı olup burada vefat etmiştir. Mehmed Süreyya ve Mehmed Es’ad’ın verdikleri bilgilerden ve kendi eserlerinin bazılarında, onun müderrislik görevi dolayısıyla İstanbul dışında, Edirne’de de, bulunduğunu anlamaktayız. Bu makalede onun şerhleri ve şerhlerinde uyguladığı yöntem üzerinde

* Bu makale, Prof. Dr. Harun Tolasa Anısına Ekim 2009 yılında Mardin’de düzenlenen V. Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu’nda sunulmuş olan bildiri metninin önemli oranda geliştirilmiş halidir. Üstün Başarılı Genç Bilim İnsanlarını Ödüllendirme Programı (GEBİP) dahilinde bu çalışmaya verdiği destekten dolayı Türkiye Bilimler Akademisi’ne (TÜBA) teşekkür ederim. Ayrıca bu çalışmanın son halini alması sürecinde, Mustafa İsâmeddîn Efendi hakkında yaptığı doktora tezi çalışmasının sonuçlarını benimle paylaşan Gökhan Demir’e de teşekkürü bir borç bilirim.

durulacaktır. Bu maksatla öncelikle, biyografik kaynaklardan hareketle onun hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilecektir. Ardından da şerhlerinde uyguladığı yöntem alıntılanacak metinler eşliğinde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mustafa İsmâeddîn Efendi, şerh, XVIII. yüzyılda şerh geleneği, şerh usulü

Abstract

Ebû al-İsme Mustafa İsmâeddîn Efendi is a Turkish scholar who had lived in the XVIII. century and wrieded many books as an explainer (I mean who write commentary) and a translator. We understand from the biographical sources, or from the information at the entrance of his works, that the original name of the author is Mustafa, his nickname is Isamaddîn. The author, who also introduce himself as Hüseyinî, belongs to the class of the scholarship and has served as a professor. In his works, as introduce himself as Naqshbandî, he belongs to the Naqshbandî order as Mehmed Tahir reports. According to the information given by Mehmed Tahir, Mustafa Ismaddîn was Üsküdar and died here. According to the information given by Mehmed Süreyya and Mehmed Es'ad and some of his works, we understand that he is also in Edirne, outside Istanbul, because of his duty of profession. In this paper, I will present his commentaries and analyse his commentary method. Fort his aim, firstly I will give informains about his life and Works through the biografical sourchs. And then I will try to explain his commentary method quoting texts from his works.

Keywords: Mustafa İsmâeddîn Efendi, commentary, commentary tradition in the XVIII. century, commentary method

İlk Türkçe şerh çalışmaları; Anadolu sahasındaki ilk verimlerin arasında gayr-ı müstakil bir şekilde bulunmakla birlikte karşılaşılabilen ilk müstakil şerh verimi –şu ana kadar yapılan çalışmalara göre-müellifi henüz kesin olarak tespit edilemeyen *Cevâhirü'l-me'ânî fi şerhi esmâi'l-hüsnâ* adlı eserdir. XV. yüzyılın hemen başında,809/1406 yılında kaleme alınan bu müstakil şerhten (Daşdemir, 2007: 29-48) sonra gerek edebî gerekse de edebiyat dışı birçok Arapça, Farsça veya Türkçe metin şerh edilmiştir. Bununla birlikte müstakil şerh çalışmalarının yaygınlaşması, XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlamaktadır. XVIII. yüzyılın sonuna gelindiğinde bir şerh geleneği oluşturacak kadar şerh çalışmaları ve önemli şârihlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Özellikle XVIII. yüzyıl; İsmail Hakkı Bursevî, Abdullah Salahaddîn-i Uşşâkî, Müstakimzâde Süleymân Efendi gibi

gerek nitelik gerekse nicelik bakımından önemli eserler veren şârihlerin yetiştiği bir yüzyıldır.¹

Bu makalede de; XVIII. yüzyılda yaşamış; mütercim ve şârih kimliği ile ön plana çıkmış olan Mustafa İsmâmeddîn Efendi'nin şerhleri ve şerhlerinde uyguladığı yöntem üzerinde durulacaktır. Çalışmamızın akışında sırasıyla; a) biyografik kaynaklar ile kendi eserlerindeki bilgilerden hareketle Mustafa İsmâmeddîn Efendi'nin hayatı hakkında bilgi verilecek, b) eserlerinin teker teker tanıtımı yapılacak c) eserleri üzerinde genel değerlendirmelerde bulunulacak ve d) şerhlerinde uyguladığı şerh yöntemi üzerinde durulacaktır.

I. Mustafa İsmâmeddîn Kimdir?

Osmanlı Müellifleri'nde *İsmâmeddîn Efendi* maddesiyle yer alan şârihin tam ismi, *Ebü'l-isme Mustafa İsmâmeddîn Efendi* şeklinde kaydedilmiştir (Bursalı Mehmet Tahir, 2000: 369). En açık ismine *Esmâ'ü'l-Müellifin* adlı eserde ulaşılmaktadır (Bağdatlı İsmail Efendi, 1900: 402). Buna göre İsmâmeddîn'in açık adı; İsmâmeddîn Mustafâ bin Abdullâh bin Selîm bin Hüseyin bin Hasan bin Muhammed el-Hüseyinî en-Nakşibendî'dir (Demir, 2016: 22).

Bursalı Mehmed Tâhir, Mustafa İsmâmeddîn Efendi hakkında şu bilgilere yer verir:

“Fuzâlâ-yı kuzâdan bir zât olup Üsküdarlıdır. Tarikaten Nakşibendîdir. 1203 tarihinde Üsküdar'da irthâl eyledi. (2000: 369)”

Şârih hakkında *Sicill-i Osmânî*'de ise şu bilgiler yer almaktadır:

“Müderris, Üsküdâr, Rebî'ü'l-evvel 1201 (Ocak 1787)'de Edirne mollası olup III. Selim devri (1789-1807) başlarında vefat eylemiştir (Mehmed Süreyya, 1996: 802).

Es'ad Mehmed Efendi'nin *Bâğçe-i Safâ-endlüz* adlı eserinde ise, Mustafâ İsmâmeddîn Efendi'nin eserleri sıralandıktan sonra onun hayatı hakkında şu bilgiler verilmiştir:

Kâşgarî 'Abdullâh Nidâ'î Nakş-bendî hazretlerinden müstahlef ve medârî mahlas-ı İbrâhîm Çelebi sânen me'zûn olarak 'ulûm-i külliye ve edebiyede pîrâye-i gülşen-i halef ve gâh-ı bî-gâh kelîmât-ı manzûme ile vaz'-ı esere himmet eden ve tarik-i 'ulemâya bi'l-ımtihân bin yüz altmış yedi Recebinde girip Üsküdârî bin yüz toksan iki ve Edirneyi bin iki yüz birde ba'de'z-zabt ve istikmâl ile bin iki yüz iki sâli irthâl-i 'âlem-i âhîret eden Vakâyi'-nûvis Seyyid Hâkim Efendinin hem-şîre-zâdesi Mustafâ 'İsâme'd-dîn Efendidir ki Ebü'l-Hüdâ Mehmed 'İsmet ve Ebü'l-Bekâ-yı Ma'sûm nâm iki nefer veledi kalıp vâlidlerinin türâbına hürmeten birisi bin iki yüz Muharreminde ve diğeri bin

¹ Osmanlı dönemi Türkçe şerh geleneğinin gelişimi için bk. (Yazar, 2011: 41-56).

iki yüz yigirmi iki câ senede (?) münselik-i silk-i müderrisin olduklarından sonra mûsıla-i Süleymâniyede tedkîkde iken biri bin iki yüz kırk beşde ve diğeri hareket-i altmışıya gelmiş iken bin iki yüz kırk üçde vefât etmişlerdir (2001: 145).

Gerek yukarıda adı geçen biyografik kaynaklarda gerekse de kendi eserlerinin girişinde bulunan bilgilerden hareketle, şârihin asıl adının *Mustafa*, lakabının *İsmâmeddîn*, künyesinin de *Ebü'l-isme* olduğunu anlamaktayız. Hüseyinî nisbesini da kullanan şârih ilmiye sınıfına mensup olup müderrislik görevinde bulunmuştur. Eserlerinde kendisini *Nakşibendî* nisbesiyle de andığına göre, Mehmed Tâhir'in bildirdiği gibi Nakşibendî tarikatına mensuptur.²

Mehmed Tâhir'in verdiği bilgiye göre Mustafa İsmâmeddîn Üsküdarlı olup burada vefat etmiştir. Mehmed Süreyya ve Mehmed Es'ad'ın verdikleri bilgilerden ve kendi eserlerinin bazılarında, onun müderrislik görevi dolayısıyla İstanbul dışında, Edirne'de de, bulunduğunu anlamaktayız.³

Mehmed Es'ad Efendi, Mustafâ İsmâmeddîn Efendi'nin *Ebü'l-Hüdâ Mehmed İsmet ve Ebü'l-Bekâ-yı Ma'sûm* adlarında iki erkek çocuğunun olduğunu bunlardan birinin 1243/1827-28 diğeri de 1245/1829-30 tarihinde vefat ettiğini belirtmektedir (2001:145).

² Mustafa İsmâmeddîn, çalışmamız esnasında incelediğimiz birkaç şerhinin başında kimliğini şu şekillerde açıklar:

“Feyekûlu el-abdu'l-fakîr ilâ mevlâhu'l-mu'în *Mustafâ eş-şehîr bi-İsmâmeddîn*” (Şerh-i Kasîde-i Münferice, 1b).

“Feyekûlu el-abdu'l-fakîr ilâ feyzi rabbihî'l-ebedî *Mustafâ İsmâmeddîn en-Nakşibendî*” (Şerh-i Kasîde-i Zuhrû'l-me'âd, 2a)

“Bu katâm-ı akdâm-ı erbâb-ı yakîn *Ebü'l-İsme Mustafa İsmâmeddîn*” (Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye, 177b).

“...bu dervîşânun ez'af ü müstemendi *Mustafa Ebü'l-İsmet-i Nakşibendî*...” (Şerh-i Mefâfihü'd-Deriyeye, 2a).

“...şu za'îf-i bî-kudret *Mustafa İsmâmeddîn-i Hüseyinî-i Nakşibendî*...” (Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî, 1b)

“...bu gubâr-ı hâk-i pâ-yı ehl-i yakîn *Ebü'l-isme Mustafa İsmâmeddîn*...” (Şerh-i Kasîde-i Bânet Su'âd, 2a).

“... bu gubâr-ı hâk-i pâ-yı ehl-i yakîn *Mustafa 'İsmâmeddîn*...” (Tercüme-i Şerh-i Arûz-ı Endülüsî, 2a)

³ Mehmed Süreyyâ'nın bu kaydı, şârihin kendi elinden çıkan *Kasîde-i Bânet Su'âd* şerhinin başındaki “*Kasîde-i Bânet Su'âd, müellif Mustafa İsmâmeddîn be-kâdı-i Edirne*” (1b) ile *Tarikat-ı Nakşibendiyye* adlı şerhinde “*Mustafa İsmâmeddîn el-Kadî bi-mahrûsa-i Edirne*” (62b) şeklindeki kayıtlarla da tevsik edilmiştir.

Mustafâ İsmâmeddîn Efendi de *Bânet Su'âd* kasîdesinin şerhinde, Baba Mehmed Kâmil ismindeki bir çocuğundan bahsetmektedir:

“...*kurre-i aynum ferzend-i ercümendüm ser-tâc-ı ezkiyâ Baba Mehmed Kâmil ebü's-safânın iltimâsıyla ihtisâr olundu.*” (2b)

II. İsmâmeddîn Efendi'nin Eserleri⁴

1. *Tercüme-i Şerh-i Arûz-ı Endülüsî.*

Arûz-ı Endülüsî, Ebü'l-ceyş el-Ensârî el-Mağribî diye tanınan Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Endülüsî'nin (ö. 549/ 1154-55) aruz ilmine dair yazdığı eseridir. Mustafa İsmâmeddîn'in bu eseri de, Abdülmühsin el-Kayserî'nin bu esere yazdığı Arapça şerhin⁵ Türkçeye çevirisidir. Eser 3 Muharrem 1163/ 13 Aralık 1749 tarihinde İstanbul'da tamamlanmıştır.⁶ Tercümenin mütercim hattından çıkan nüshası Râgıb Paşa 1138 numarada bulunmaktadır.⁷ Eser Abdullah Hulûsî tarafından 1286 yılının Şaban'ında (Kasım-Aralık 1869) Karahisâr Alî Efendizâde Es'ad Efendi Matbaası'nda basılmıştır.

2. *Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî.*

Şâhidî İbrahim Dede'nin (ö. 1550) manzum Farsça-Türkçe lügati olan *Tuhfe-i Şâhidî*⁸ adlı eserinin şerhi olan bu eser, Ramazan 1163 / Ağustos-Eylül 1750 yılında tamamlanmıştır. Şârih tarafından yazılan nüshası Süleymaniye Ktp. / Reşid Efendi 960 numarada bulunmaktadır.⁹

3. *Aksa'l-müfâd fî tercemeti's-şerheyn ve künhü'l-murâd fî beyâni Bânet Su'âd.*

Mustafa İsmâmeddîn'in bu eseri; ünlü Arap şairi Ka'b b. Züheyr'in Hz. Peygamber'i övmek için kaleme aldığı *Kasîde-i Bürde* veya *Kasîde-i Bânet Su'âd* isimleriyle bilinen kasîdesinin¹⁰ Türkçe şerhidir. Eserin notlar halinde bulunan müellif hattı nüshası Esad Efendi 2758/1 numarada 1b-29a varakları arasında bulunmaktadır. Bu nüshanın

⁴ Eserler kronolojik olarak sıralanmaya çalışılmıştır.

⁵ Eser için bk. (Kâtib Çelebi, 1943, 1135).

⁶ Eserin yazma nüshaları için bk. Atif Efendi Ktp. 1980, Süleymaniye Ktp. / Kasidecizade 440, Milli Ktp. 06 Mil Yz A 2824.

⁷ Eserden yapılan alıntılar bu nüshaya göre düzenlenmiştir.

⁸ Bu eser ve şerhleri hakkında bkz. (Öz, 1999)

⁹ Alıntılar için bu nüsha kullanılmıştır.

¹⁰ Kaside hakkında tafsilatlı bilgi için bk. (Demirayak, 2001, 566-68).

sonunda yer alan kayda göre eser 11 Rebûlahir 1167 / 5 Şubat 1754 yılında tamamlanmıştır. Eserin, müellifin hattından çıkan 1 Ramazan 1199/ 8 Temmuz 1785 tarihli bir diğer nüshası da İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp. TY 3065 numarada bulunmaktadır.¹¹ Eserinin girişinde bildirdiğine göre, şârihdaha önce İmam Süyûtî, İmam İbn Hişâm, Kâzerûnî, İbn Anbârî, Molla Hindî, Tebrîzî, Sükkerî ve Fârisî'nin şerhlerini cem' edip mufassal olarak kaleme aldığı şerhini muhtasar hale getirip Türkçeye çevirmiştir.

4. et-Tuhfetü'd-dârriye fî Şerhi Kasîdeti'l-ensâriyye.

Bânet Su'âd kasîdesinin şerhinden hemen sonra yer alan bu şerh; Ka'b b. Züheyr'in ensarı övmek için yazdığı kasîdenin şerhidir. Ka'b, *Bânet Su'âd*'ı yazdıktan sonra, Hz. Peygamber onun ensara yer vermediğini görmüş ve bunu şaire bildirdikten sonra şair de ensarı öven ayrı bir kasîde yazmaya başlamıştır. İşte bu kasîdenin şerhi olan eser; şârihin ifade ettiğine göre daha önce yine kendisi tarafından aynı kasîdeye Arapça olarak yazılan şerhin, çocuğu Baba Mehmed Kâmil'in isteği üzerine yapılan çevirisidir. *Bânet Su'âd Kasîdesi* şerhinin her iki nüshasının hemen sonunda olmak üzere iki nüshası bulunmaktadır. Süleymaniye Ktp. / Esad Efendi 2758/2 numarada, 29b-33b yaprakları arasında bulunan nüshanın sonunda istinsah tarihi bulunmamaktadır; ancak İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp. TY 3065 numarada, 37a-53a yaprakları arasında bulunan nüshanın sonunda yer alan istinsah kaydına göre; eser şârihin kendi hattıyla 5 Ramazan 1199 / 12 Temmuz 1785'da kaleme alınmıştır.

5. Şerhu Mefâtîhu'd-Dürriyye fî İsbâti'l-kavânîni'd-deriyye.

Mustafa İsmâmeddin'in bu eseri ise; Mustafa b. Ebûbekir es-Sivasî'nin (ö. 1825) Farsça'nın kurallarına dair yazdığı eserinin şerhidir.¹² Şârih eserini 23 Şa'bân 1173 / 10 Nisan 1760 tarihinde

¹¹ Alıntılar bu nüshadan yapılmıştır.

¹² "... Şeyhü'z-zamân Sivasî-i cihânun hâme-i güher-feşân-ı ta'birlerinden münharit-i silk-i takrîr olan Mefâtîhü'd-dürriyye fî isbâti'l-kavânîni'd-deriyye nâm risâlesin..." (1b)

tamamlamıştır. Eserin müellif nüshası Süleymaniye Ktp. / Koca Ragıp Paşa 1156 numarada bulunmaktadır.¹³

6. *Zâdu'l-İbâd fî Şerhi Zuhru'l-Me'âd.*

Bûsîrî'nin *Zuhrü'l-Me'âd fî Vezni Bânet Su'âd* isimli bu kasîdesi, Ka'b b. Züheyr'in Hz. Peygamber övgüsünde yazdığı "lâm" redifli kasîdeye yazılan 204 beyitlik bir naziredir (Kaya, 1992: 469). Mustafa İsmâeddîn, Bûsîrî'nin bu kasîdesine de Arapça bir şerh yazmıştır ki 8 Safer 1179 / 27 Temmuz 1765'te tamamlanan müellif hattı nüshası Ragıp Paşa 1144 numarada bulunmaktadır.¹⁴

7. *Şerhu'l-Kasîdeti'l-Münferice.*¹⁵

Kasîde-i Münferice'nin müellifi; İbnü'n-Nahvî diye tanınan Ebü'l-Fazl Yûsuf b. Muhammed b. Yûsuf et-Tevzerî (ö. 513/1119)'dir. İbnü'n-Nahvî'nin *el-Ferec ba'de's-ş-şidde*, *Ümmü'l-ferec*, *el-futûh* adlarıyla da bilinen *Kasîdetü'l-Münferice*'sini; kendisi Tevzer dışında iken malının gasp edildiğini duyması üzerine nazmettiği rivayet edilir (Durmuş, 2000: 163). İsmâeddîn'in bu kasîdeye yazdığı şerhi 1180 yılının Cemâdiyelevvel'inin beşinde, Perşembe günü (Kasım 1766) tamamlanmıştır. Şârihin hattıyla yazılan nüshası Süleymaniye Ktp. / Koca Râgıp Paşa 1147 numarada bulunmaktadır.

8. *Kasîde-i Tantarâniyye Şerhi*¹⁶

Tantarâniyye kasîdesi, Mu'înüddîn Ebû Nasr Ahmed b. Abdurrezzâk et-Tantarânî'nin (ö. 485/1092) Nizâmülmülk (ö. 485/1092) için yazdığı 35 beyitlik Arapça kasîdesidir (Saraç, 1995: 81-83). *Tantarâniyye*'nin birkaç şerhini inceleyip şerhini oluşturduğunu söyleyen Mustafa İsmâeddîn eserini 20 Şevvâl 1183 /16 Şubat 1770 tarihinde tamamlamıştır.

¹³ Alıntılar için bu nüsha kullanılmıştır. Eserin Süleymaniye Ktp. / Reşid Efendi 822, Yazma Bağışlar 3385 ve Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 19 Hk 12935/1 numaralarında kayıtlı 3 nüshası daha bulunmaktadır.

¹⁴ Eserin diğer nüshaları için bkz. Süleymaniye Ktp. / Aşir Efendi 299/1 ve H. Hüsni Paşa 598.

¹⁵ Eserin incelenen ve alıntılanan nüshası Süleymaniye Ktp. / Râgıp Paşa 1147 numaradadır. Eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi 1600; Süleymaniye Ktp. / İbrahim Efendi 613 ve H. Hüsni Paşa 764 numaralarda olmak üzere 3 nüshası daha bulunmaktadır.

¹⁶ İncelenen nüsha Halet Efendi 790.

9. et-Tansîsü'l-Muntazar fî Şerhi Ebyâti't-Telhîs ve'l-Muhtasar.¹⁷

İsameddîn'in bu eseri; tam adı Ebü'l-me'âlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer b. Ahmed olan Kazvînî'nin (ö. 739/1338) belâgata dair olan *Telhîsü'l-Miftâh* adlı eseri ile bu eserin Arapça kısa bir şerhi olan Taftazânî'nin (ö. 792/1389) *Muhtasar*'ındaki beyitlerinşerhidir.¹⁸İsameddîn Efendi, 11 Rebûlevvel 1184 / 5 Temmuz 1770 tarihinde İstanbul'da başladığı eserini aynı senenin 10 Receb'inde (30 Ekim) bitirmiştir. Eser, 1268 senesi Şa'bân'ının sonlarında (Eylül 1844) Ahmed Recâî Efendi'nin nezaretinde Tabhâne-i Âmire'de basılmıştır.¹⁹

10. Tercüme-i Ni'amu's-Sevâbiğ fî Şerhi Nevâbiği'l-kelim.²⁰

İsameddîn'in bu eseri, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Nevâbiği'l-kelim* adlı eserine Sa'düddîn Taftazânî (ö. 792/1390) tarafından yazılan *en-Ni'amu's-sevâbiğ* adlı şerhinin tercümesidir. Şârih 1184/1770-71 yılının Kurban Bayram'ının üçüncü gününde başladığı eserini, 23 Rebû'l-âhir 1185 / 5 Ağustos 1771 tarihinde sonlandırmıştır. Kaynak metin mensurdur. Eser, seçilmiş vecizelerden oluşmaktadır (Yüce, 1986: 509-514).

11. eş-Şa'sa'atü'l-Kameriyye fî Şerhi'l-Kasîdeti'l-Mudariyye.

Kasîde-i Mudariyye; İmam Bûsîrî'nin *el-Kasîdetü'l-Mudariyye fî's-Salâti 'alâ Hayri'l-Beriyye* isimli kasîdesidir. Şairin *Bürde* ve *Hemziyye*'sinden sonra en yaygın olan bu şiiri *Râiyye* ismiyle de bilinmektedir. Pek çok şerh ve tahmisi bulunan bu kasîde 39 veya 40 beyittir (Kaya, 1992: 470-71). Mustafa İsameddîn'in bu eseri de sözkonusu kasîdeye; Abdülganî en-Nablûsî, Muhammed el-Hâdimî, el-Bağdâdî, Şeyh Ömer el-Benderî gibi âlimlerin yazdıkları şerhlerin bir araya getirilmesiyle oluşan Arapça şerhidir. Eserin 15 Cemâziyeâhir

¹⁷ Eser üzerinde yakın zamanda bir doktora tezi hazırlanmıştır. Bk. (Demir, 2016)

¹⁸ *Telhîsü'l-miftâh*; Ebü Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö. 1229) *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserinin belâgata dair olan üçüncü bölümünün telhîsidir. Detaylı bilgi için bk. (Benli, 2005, 20-21).

¹⁹ Çalışmamızda esere yapılan göndermeler bu baskıya göre yapılmıştır. Eserin yazma birkaç nüshası için bkz. Süleymaniye Ktp. / Halet Efendi 790/1, 1b-174b; Milli Ktp. 06 Mil Yz A 447; Manisa İl Halk Ktp. / 45 Hk 5479; Topkapı Sarayı Emanet Hazinesi Müzesi / 001561der.

²⁰ Eserin incelenen ve alıntı yapılan nüshası Süleymaniye Ktp. / Koca Râğıp Paşa 1164 numarada bulunmaktadır.

1194 / 18 Haziran 1780 yılında tamamlanan müellif hattı nüshası Ragıp Paşa 1145 numarada bulunmaktadır.²¹

12. *el-Lüm'atü'l-Bedriyye 'ale'l-Kasîdeti'l-Mudariyye.*

Mustafa İsmâeddîn'in bu eseri; daha evvel yine kendisinin Bûsîrî'nin *Kasîde-i Mudariyye*'sine yazılan şerhleri bir araya toplayarak oluşturduğu Arapça şerhinin (*eş-Şa'sa'atü'l-kameriyye fî şerhi'l-kasîdeti'l-mudariyye*) Türkçeye tercümesinden oluşmaktadır. Eserin müellif hattı nüshası; Ragıp Paşa 1146²² numarada yer almakta olup 8 Receb 1194 / 10 Temmuz 1780 yılında tamamlanmıştır.

13. *Şerh ale'l-Kasîdeti't-Tâiyye*²³

Kâdiriyye tarikatının kurucusu olan Abdülkâdir Geylânî'nin (ö. 561/1165-66) kasîdeleri arasında bulunan *Tâiyye* kasîdesinin (Uludağ, 1998: 236) şerhi olan bu eserin bir nüshası Süleymaniye Ktp. / Tâhir Ağa Tekke 467 numarada bulunmaktadır. Eserde kaynak metnin 30 beyti şerh edilmiştir.

14. *Şerh-i Beyt-i Hüsrev-i Dihlevî.*

Hüsrev-i Dihlevî'nin bir beytinin şerhi olan bu eser; Mustafa İsmâeddîn'in bildirdiğine göre Mollâ Câmî ve Sarhoş Bâlî'nin şerhlerinden Türkçe'ye aktarılmıştır. Şârihin bu açıklaması şu şekildedir:

"Bu fakîr Mustafa 'İsmâeddîn esrâr-ı tevhîdiyyede hazret-i Hâce Hüsrev-i Dihlevî tanzîm buyurdıkları beyt-i ra'nânın ma'nâsından muhakkıkînden hazret-i Câmî ve Serhoş Bâlî Fârisî ve Arabî tasvîrlerinden iktibâs idüp sâniha-i hâtırı ile sebt ..." (115b)

İsmâeddîn Efendi, bu 2,5 sayfalık kısa eserinde Hüsrev-i Dihlevî'nin *"zi-deryâ-yı şehâdet çün niheng-i lâ ber-âred ser / teyemmüm farz kereded Nührâ der-vakt-i tûfâneş"*²⁴ şeklindeki beytini şerh etmiştir. Ancak bu şerh, şarihin de eserinin başında ifade ettiği gibi Câmî ve Sarhoş Bâlî'nin şerhlerinin Türkçeye çevirisidir.

²¹ İncelenen ve alıntı yapılan nüshadır.

²² İncelenen ve alıntı yapılan nüshadır.

²³ İncelenen nüsha, Süleymaniye Ktp. / Tahir Ağa Tekke 467 numarada bulunmaktadır. Eserin ayrıca Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları 1826 ve Milli Ktp. 06 Mil Yz A 4687/10 (41b-48b) numaralarda iki nüshası daha bulunmaktadır.

²⁴ Bu beyit üzerine şerhler için bk. (Kaçar, 2017, 119-135)

Eserin ulaşabildiğimiz nüshası Süleymaniye Ktp. / Es'ad Efendi 3497 numarada bulunmaktadır.

15. Şerhü'l-'Afif

İsbmeddin Efendi'nin bu kısa eseri de 5 beyitli Arapça bir târih manzumesinin Arapça Şerhidir. Eserin Şârih nüshası Esad Efendi 2758 numarada 34b-39a yaprakları arasında bulunmaktadır. Eser Cemâziyelâhir 1176 / Aralık-Ocak 1762-63'da tamamlanmıştır.

16. Müretteb Müfredât-ı Siyâhî (Demir, 2016: 46)

Mustafa İsbmeddin, tıp alanında *Mecma'u't-tıbb* adlı bir eseri de bulunan Dervîş Siyâhî el-Karamânî el-Lârendevî'nin *Lügat-i Müşkilât-ı Eczâ* adındaki eserini, daha iyi anlaşılması için yeniden tertip etmiştir. Eserin nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Reşid Efendi 710/3 numarada 187b-234b varakları arasında bulunmaktadır. Müstensih hattı olan bu nüsha İbn-i Ömer et-Tokâti tarafından 1193/1779-80 senesinde istinsah edilmiştir.

17. Tarikat-i Nakşibendiyye (Demir, 2016: 48)

Mustafa İsbmeddin'in Edirne Kadısı iken Nakşibendiyye tarikatinin silsilesi, usul ve öğretileri üzerine telif ettiği Arapça bir eserdir. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları OE_Yz_919/2 numarada -Risâle-i Hakkıyye tercümesinin ardından- 51b-62b; Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları OE_Yz_828/2 numaralarda nüshalarına ulaşmak mümkündür.

Bâğçe-i Safâ-Endüz meüllifi Es'ad Efendi, İsbmeddin'in eserleri arasında *Tercüme-i Risâle-i Hakkıyye li-Şeyh Abdullâh Kâşgârî* isimli bir eserini de saymaktadır. Yaptığımız araştırmada İsbmeddin Efendi'nin böyle bir eseri ile karşılaşılamamışsa da Tarikat-i Nakşibendiyye isimli eserinin bulunduğu iki yazmada²⁵ Abdullâh Kâşgârî'nin Farsça olarak kaleme aldığı Risâle-i Hakkıyye'nin Türkçe tercümesinin de olduğu tespit edilmiştir. Nuran Çetin'in makalesinden öğrendiğimize göre (2014:356), bu Türkçe tercümenin farklı kütüphanelerde de nüshaları bulunmaktadır. Bu durumda kesin bir hüküm vermeyip konuyla ilgili müstakil bir çalışmanın neticelerini

²⁵ Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları 828 ve 919.

beklemek kaydıyla, bahsi geçen bu tercümenin Mustafa İâmeddîn tarafından yapılmış olabileceğini söylemekle iktifa edelim.

18. *Mizânü'l-Acem.*

Eserin ismi Osmanlı Müellifleri'nde geçmekle birlikte nüshasına ulaşamadık.²⁶

Mustafa İâmeddîn'in eserlerini şu tablo ile göstermek mümkündür:

Eserin Adı	Dili	Kaynak Metnin Dili	Yazılış tarihi	Kaynak Metnin Yazarı
Tercüme-i Şerh-i Arüz-ı Endülüsi	Türkçe	Arapça	13 Aralık 1749	Abdülmuhsin el-Kayserî
Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî.	Türkçe	Türkçe-Farsça	Ağustos-Eylül 1750	Şâhidî İbrahim Dede
Aksa'l-müfâd fî tercemeti's-şerheyn ve kühü'l-murâd fî beyâni Bânet Su'âd	Türkçe	Arapça	5 Şubat 1754 / 8 Temmuz 1785	Ka'b b. Züheyr
Et-Tuhfetü'd-dârriye fî şerhi Kasîdeti'l-ensâriyye	Türkçe	Arapça	5 Şubat 1754? / 12 Temmuz 1785	Ka'b b. Züheyr
Şerhü Mefâtihu'd-Dürriyye fî isbâti'l-kavânini'd-deriyye.	Türkçe	Arapça	10 Nisan 1760	Mustafa b. Ebûbekir es-Sivasî
Zâdü'l-ibâd fî şerhi zuhru'l-me'âd	Arapça	Arapça	27 Temmuz 1765	İmam Bûsirî
Şerhu'l-Kasîdeti'l-Münferice	Türkçe	Arapça	Kasım 1766	İbnü'n-Nahvî
Kasîde-i Tantarâniyye Şerhi	Türkçe	Arapça	16 Şubat 1770	Mu'înüddîn Ebû Nasr Ahmed b. Abdurrezzâk et-Tantarâni
Et-tansîsü'l-muntazar fî şerhi ebyâti't-telhîs ve'l-muhtasar	Türkçe	Arapça	5 Temmuz 1770	Kazvîni ve Taftazânî

²⁶ Mehmed Es'ad Efendi; şârihin burada sıralanan eserleri dışında *Şerhü'l-Kasîdetü'd-Dimyâtiyye*, *Şerh-i Miftâhu'l-verîd*, *Tercüme-i Risâletü'l-mehdiyye*, *Şerhü't-Tasrîf ve Şerhü'l-hattü'l-.....mine'n-nikâye* adlı eserleri olduğunu kaydetmekle beraber, Mustafâ İâmeddîn'nin bu eserlerine ulaşamadık. Bk. (Demir, 2016: 49).

Tercüme-i Ni'amu's-sevâbiğ fi şerhi nevâbiği'l-kelim	Türkçe	Arapça	5 Ağustos 1771	Sa'düddîn Taftazânî
Eş-şa'sa'atü'l-kameriyye fi şerhi'l-kasîdeti'l-mudariyye	Arapça	Arapça	18 Haziran 1780	İmam Bûsîrî
El-Lüm'atü'l-bedriyye 'ale'l-kasîdeti'l-mudariyye	Türkçe	Arapça	10 Temmuz 1780	İmam Bûsîrî
Şerhü'l-Affif	Arapça	Arapça		İffet Efendi
Şerh ale'l-Kasîdeti't-Tâiyye	Türkçe	Arapça	?	Abdülkâdir Geylânî
Şerh-i Beyt-i Hüsrev-i Dihlevî	Türkçe	Farsça	?	Mollâ Câmî ve Sarhoş Bâlî
Müretteb Müfredât-ı Siyâhî	Türkçe	Türkçe	?	Dervîş Siyâhî el-Karamânî el-Lârendevî
Tarîkat-i Nakşibendiyye	Arapça			

III. İsmâeddîn Efendi'in Şerhleri Hakkında Genel Bilgiler

1. Şerh Edilen Metinler

İsmâeddîn Efendi'nin şerh ettiği veya şerhini tercüme ettiği metinler genellikle Arapça kaynaklıdır. Bununla birlikte Hüsrev-i Dihlevî'nin Farsça bir beyti ile manzum bir Farsça-Türkçe lügat olan *Tuhfe-i Şâhidî* de şerh edilmiştir.

Şerh/tercüme edilen metinlerden dokuzu doğrudan edebî metinlerdir (*Tantarâniyye*, *Münferice*, *Bânet Su'âd*, *Ensâriyye*, *Tâiyye*, *Mudariyye*, *Zuhrü'l-me'âd kasîdeleri*, *Hüsrev-i Dihlevî'nin bir beyti*, *Telhîs ve Muhtasar'daki beyitler*). Diğer metinlerden biri sözlük (*Tuhfe-i Şâhidî*), biri aruz vezni (*Arûz-ı Endülüsi*), biri gramer (*Mefâtihü'd-düriyye*), biri belâgat (*Nevâbiğü'l-kelim*) bir diğer de Nakşibendi tarikatı hakkında bilgi verilen Tarîkat-ı Nakşibendiyye'dir.

2. İsmâeddîn Efendi'nin Şerhlerinin Te'lif ve Tercüme Açısından Değeri

Kendisinin de eserlerinin girişlerinde ifade ettiği gibi; Mustafa İsmâeddîn Efendi'nin şerhleri genellikle derleme türü eserlerdir. Şârih şerh etmek istediği metnin daha evvel yapılan şerhlerini inceler, bunları bir araya getirerek eserini oluşturur. Eserini oluştururken ideal bir metin ortaya çıkarmaya çalıştığı için aynı esere yapılmış diğer şerhlerden

deyararlanır. *Bânet Su'âd*, *Kasîdetü'l-ensâriyye*, *Şerhu'l-Afif*, *Zuhru'l-me'âd*, *Tantarâniyye*, *Münferice*, *Mudariyye* ve *Telhîs* ile *Muhtsar*'daki beyitlerin şerhi bu tür derleme eserler arasındadır. Yine Hüsrev-i Dihlevî'nin bir beytinin şerh edildiği *Şerh-i Beyt-i Hüsrev-i Dihlevî* adlı eserini de Mollâ Câmî ve Sarhoş Bâlî'nin şerhlerinden yararlanarak yazmıştır.

Mustafa İsâmeddîn Efendi'nin birkaç şerhi de tercüme edilerek oluşturulmuştur. Bu bağlamda; Abdülmuhsin el-Kayserî'nin, *Şerh-i Arûz-ı Endülüsi*'si; Sa'düddîn Taftazânî'nin *Ni'amu's-sevâbiğ fi şerhi nevâbiği'l-kelim*. Bunun yanında bizzat kendisinin derleme yoluyla Arapça olarak yazdığı *Mudariyye* ve *Bânet Su'âd* kasîdelerinin şerhlerini de yine kendisi Türkçeye aktarmıştır.

Derleme ve tercüme şeklindeki bu eserleri dışında kalan *Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî* ile *Şerh ale'l-Kasîdeti't-Tâiyye* adlı eserleri ise te'lîftir.

3. İsâmeddîn Efendi'in Bilimselliğinin Bir Göstergesi Olarak Şerhlerinin Mukaddimleri.

Mustafa İsâmeddîn tüm şerhlerine bir mukaddime ile başlamaktadır. Bu mukaddimelerin çoğu Türkçe olmakla birlikte bazıları da Arapçadır. Mustafa İsâmeddîn Efendi, hamdele ve salvele ile başladığı bu mukaddimelerde; *şerh/tercüme edeceği kaynak metin, şerhinde uygulayacağı yol/metod ve şerhini yazma sebepleri* hakkında bilgiler verir. Şârih/mütercim bu bilgilerden sonra, eserinde oluşabilecek muhtemel hatalar için okuyucuyu insafli olmaya davet edip onlardan özür dilemeyi de ihmal etmemektedir.

a. Sebeb-i Te'lîf

Mustafa İsâmeddîn'in şerhlerinden sadece *el-Lüm'atü'l-bedriyye 'ale'l-kasîdeti'l-mudariyye*'de diğer birçok eserde görülen, eserin te'lîf edilmesini sağlayan klişeleşmiş sebeplerden (bir dostunun isteği, hatiften bir ses gelmesi vb.) bahsedilmektedir. Kasîde-i Lâmiyye üzerinde çalışmayı düşünürken birden kalbine Kasîde-i Mudâriyye'yi tercüme etmek için ilham geldiğini ifade etmektedir. Ardından bu kalp sıkıntısıyla boğuşurken kendisine birisinin selam verdiğini, ilk önce tanımadığı bu kimseye karşılık vermediğini ancak daha sonra dikkatle baktığında bu kimsenin Hz. Peygamber olduğunu iddia etmektedir (Demir, 2016: 37).

İsmâeddîn'in diğer eserlerinde yukarıda belirtilen klişeleşmiş ifadelere rastlamak mümkün değildir. O, genellikle muhtelif açılardan zor bulduğunu düşündüğü metinlerin okuyucular tarafından anlaşılmasını sağlamak için şerhlerini kaleme almıştır. Örneğin *Kasîde-i Münferice*'ye yazdığı şerhin, onu okuyup anlamak isteyenlere ve hafızasında tutanlara yardımcı olmasını hedeflemektedir: *li-yekûne 'avnen li'n-nâzirîne fihâ ve ünsen li-huffâzihâ (1b)*²⁷

Nevâbiğü'l-kelim şerhinin tercüme edilmesinin maksadı ise İsmâeddîn Efendi tarafından şu cümle ile ifade edilmektedir:

“Pes kitâb-ı mezbûr sıyağı müteşâkile mebânisi mütecânise murâdâtı mütebâyine ma'ânisi mütefâvite muhkemü'l-usûl kesîrü'l-mahsûl bir kitâb olmağla lâ-cerem ana bir şerh-i vecîz ketb ü inlâ idem ki kevâkib-i neyyiresi anun zulumâtında hidâyet ve ihtidâ ve 'atşân-ı tullâba mâ'-ı bâridi irvâ idüp esâlib-i kelâmda sâhib-dürbe olmayan musâhibini arak-ı kərbaya mülâki eylemeye...” (3a)

Mustafa İsmâeddîn Efendi, *Telhîs* ve *Muhtasar*'daki beyitleri şerh etmesini ise onları (beyitleri) açıklanmaya ihtiyaç duyulan, yalın olarak anlaşılması zor metinler olarak görmesine bağlamıştır. Şârih bu durumu Arapça olarak şu şekilde ifade etmektedir:

*inne'l-ebâyete fi't-Telhîs ve şerhahû el-Muhtasar müşkiletü's-siyağı mu'dilatü'l-mebânî mütebâyinetü'l-murâdâtı mütefâvitetü'l-ma'ânî meşhûnetun bi'l-mezâyâ ve'l-isti'ârâti memlû'etün bi'l-bedâyi'i ve'l-isti'mâlâti ba'zuhâ müte'allikun bi-ba'zi'l-'ulûmi ve'l-hikâyâti lâ-cerem eradtu en ektube 'aleyhâ şerhan Türkiyyen li-halli elfâzihâ ve mebânihâ ve keşfi i'râbihâ ve mezâyâhâ ve ma'ânihâ*²⁸

Mudariyye'nin şerhi olan *el-Lüm'atü'l-bedriyye*'nin girişinde de eserin yazılış sebebi için, yukarıdaki Arapça ifadelerin hemen hemen aynısı kullanılmıştır:

inne'l-kasîdete'l-ma'rûfete bi'l-Mudariyye fi's-Salâti 'alâ hayri'l-berriyye nazzamehâ imâmu'ş-şu'arâ ... el-'âlimü'l-âmil ve'l-fâzîlu'l-kâmil eş-Şeyh Muhammed Şerefüddîn el-Bûsirî ... mütekeffiletün li-hasri sevâbin cemîleti's-salavâti mütezamminetu mazmûni envâ'i't-teslîmâti 'alâ efdali'l-mahlûkâti ve seyyidi sâdâti'l-kâ'inâti müşkiletü's-siyağı mu'dilatü'l-mebânî mütebâyinetü'l-murâdâtı mütefâvitetü'l-ma'ânî meşhûnetun bi'l-mezâyâ ve'l-isti'ârâti

²⁷ Tercüme: “Ona (Münferice kasidesine) bakana yardımcı ve onu ezberleyene de ünsiyet olması için...”

²⁸ Tercüme: “*Telhîs* ve onun şerhi olan *Muhtasar*'daki beyitler; sıgaları (çekimleri) güç, binaları zor, maksatları birbirine zıt, anlamları birbirinden farklı, meziyet, istiare ve eşsiz sözlerle dolu olup, bir kısmı muhtelif ilim ve hikâyelerle alakalıdır. Bundan dolayı, söz konusu beyitlerin lafızlarını çözecek (tahlil edecek), i'râbı (hareke durumu) ve anlamını açıklayacak Türkçe bir şerh yazmak istedim.”

*mendlü' etün bi'l-bedâyi' i ve 'l-isti 'mâlâti ba 'zuhâ müte 'allikun bi-ba 'zi'l-'ulümi ve 'l-hikâyâti lâ-cerem eradtu en ektube 'aleyhâ şerhan Türkiyyen li-halli elfâzihâ ve mebânihâ ve keşfi i 'râbihâ ve mezâyâhâ ve ma 'ânihâ (1b-2a)*²⁹

ان القصيدة المعروفة بالمضرية فى الصلوة على خير البرية نظمها امام الشعرا ... العالم العامل و (الفاضل الكامل الشيخ محمد شرف الدين البوصيرى ... متكفلة لخصر ثواب جميلة الصلوات متضمنة مضمون انواع التسليمات على افضل المخلوقات و سيد سادات الكائنات مشكلة الصيغ معضلة المبانى متباينة المرادات متفاوتة المعانى لا جرم اردت اب اكتب عليها شرحا لحل الفاظها و مبانيتها و كشف متباينة المرادات متفاوتة المعانى لا جرم اردت اب اكتب عليها شرحا لحل الفاظها و مبانيتها و معانيها ... (اعرابها و مزايها و معانيها ... (1b-2a)

Arûz-ı Endülüsî' nin sebab-i te'lîfi ise şu şekilde açıklanmıştır:

“... fenn-i arûzun mehâsinine nazara şâgîf ve mebâhis-i tûl-ı bihârında sebbâh u vâkıfiken esnâ-yı tasaffuhumda kıdvetü 'l-urefâ zübdetü 'z-zurefâ Ebû Abdullâh Muhammed Endülüsî'nün ... evzâ'-ı garîbeyi müştemil silk-i nazma tanzîm buyurdıkları risâle-i muhtasaralarına zafer-yâb olup bedi'atü'l-misâl ba 'îdetü'l-menâl bulduğumdan halâde-i fehîmimi izâka ile ebkâr-ı ma 'ânîsinün ma 'kûdâtını tahlîl ü tahrîr ve gâh sihâm-ı bahs ü münâzarayı sedd ile nukûdını takrîr ve mehâfilini nefehât-ı senâyâ ile ta 'tîri revm idüp şerh eylemek murâd eyledigimde fuzalâdan Muhsin-i Kayserî nâm zâtun risâle-i muhtasara-i mezkûrenün üzerine Arabî şerhine tesâdüf idüp ...evvelinden ibtidâ'-ı ebyâta gelince ma 'ânî ve lügât ve vücûh-ı tesmîye ve ba 'z-ı sü 'âl ü cevâb ile hall ba 'de buhûra şürû' idüp vech-i tesmîyelerini hall ve zımnında ma 'ânîlerini îrâd ve ba 'z-ı sü 'âl ü cevâb ve dâirelerinde deverân iden eczâ'-ı asliye-i müsemmene vü müseddeselerini beyân ve her bir bahrun 'arûz u darbı için tanzîm olunan ebyâtun evvelâ büyût-ı usûliyyelerini tahrîr ba 'de taktî'lerini takrîr ve lügât-ı beyt diyüp lügât ve i 'râbına müte'allık olanları tastîr ve ma 'nâ-yı beyt diyüp ma 'nâlarını ta 'bîr ve bu ebyât-ı usûlün furû'ât-ı mahrecelerini itmâm idüp ebyât-ı usûllerden sonra beyânlarında taktî'i ve lügât-ı tahrîc ve ma 'nâ-yı tahrîc diyüp îzâh ve devâ 'ir-i (?) dahi 'alâ vechi 't-tafsîl îrâd eyledüm. (2a-b)

Mefâtîhü'd-dürriyye ise şiirden anlayan dostlara layık (*cesbân-ı tab'-ı sūhan-şinâsân-ı yârân*) görüldüğü için tercüme edilmiştir.

b. Kaynak Metin Hakkında Bilgi Verme

Mustafa İsmâmeddîn, eserinin başına koyduğu mukaddimede bizzat şerh ettiği veya şerhini tercüme ettiği kaynak metin hakkında bilgiler vermeyi ihmal etmemektedir. Bu bilgiler; kaynak metnin müellifi, muhtevası ve özellikle *Bânet Su'âd* ve *Kasîde-i Mudariyyegibi*

²⁹ Tercüme: “İmâm-ı Bûsîrî'nin *El-mudariyye fi's-salâti alâ hayri'l-berriyye* diye bilinen kasidesi; salavat getirmenin sevabını elde etmeye kefil, Hz. Peygamber'e selam getirmenin türlü türlü mazmunlarını barındırmasıyla birlikte, sıgaları (çekimleri) güç, binaları zor, maksatları birbirine zıt, anlamları birbirinden farklı bir şiirdir. Bundan dolayı, söz konusu kasidenin lafızlarını çözecek (tahlil edecek), i'râbı (hareke durumu), meziyetleri ve anlamını açıklayacak Türkçe bir şerh yazmak istedim.”

klâsikleşmiş Arapça manzumelerde olduğu gibi, bazen de kaynak metnin yazılış sebebi ile biçim özellikleri gibi konulardan oluşmaktadır. *Bânet Su'âd* kasidesinin şerhi, şârihin kaynak metin hakkında bilgi verme özelliğini ortaya koyabilecek iyi bir örnektir. Mustafa İsmâeddîn Efendi bahsi geçen şerhinin girişinde, şerh edeceği metin hakkında genel bilgiler verip eserinde uygulayacağı metod hakkında açıklamalar yaptıktan sonra, kaynak metnin yazarı Ka'b b. Züheyr hakkında, *ashâb-ı siyerdennaklile* bilgi verip kasidesini yazma sürecini, Ka'b'ın aldığı hırkayı, bu hırkanın İslam tarihi boyunca muhafaza edilmesi serüvenini hikâyeye eder. Bu bilgilerden sonra ise kaynak metinle ilgili teknik bilgiler (vezin ve kafiye) verir. Aşağıdaki metin bu bölümden alınmıştır:

“...bu kasîde bahr-ı basîtden elli yedi beyittür. Evvelinden otuz yedinci beytin âhirine varınca gazeldür. Otuz sekizinci beyitte tahallusdan resûl a.s. medhine şürû' idüp ellinci beytin âhirine degin istitrâd eyledi. Birinci beyitten âhir-i kasîdeye varınca mühâceretini medh eyledi.”(7b)

el-Lûm'atü'l-bedriyye'de ise şârih, kaynak metnin hangi özellikleri hakkında bilgi vereceğini özel olarak belirtmektedir. Buna göre öncelikle kaynak metnin yazarı, Bûsîrî'nin nesebi, doğum ve ölümünü içeren hayat hikâyesi hakkında bilgi vereceğini söyleyen İsmâeddîn Efendi; daha sonra ise sırasıyla kaynak metnin yazılış sebebi ile bu kasîdeyle ilgili olarak Hz. Peygamber'e salat u selam getirmenin faydaları, faziletleri, hükümleri ve mevâridi ya'ni salat u selam getirilecek yerler hakkında bilgi vereceğini şu ifadelerle bildirir:

“ma'lûm buyurula ki kalbe vülûci'l-maksûd tâlibînün muntazar u marsûdu olan beş aded eşyâ-ı ceme ve fevâ'id-i mühime ber-vech-i icâz zikr ü beyân ve keşf ü 'ayân olundu. Biri neseb-i nâzım k.s. ve velâdet ve irtihâli ve bu kasîdenün mütercime ittisâlidür ve biri bu kasîdenin sebab-i nazmı ve ba'z-ı fevâididir ve biri salâtun fezâ'ilidür ve biri ahkâmıdır ve biri mevârididür...”
(2b)

İsmâeddîn Efendi, şerh ettiği *Kasîde-i Münferice* ve *Kasîde-i Tantarâniyye* hakkında da buna benzer şekilde bilgiler vermektedir. Münferice şerhinin Arapça olan girişinde kaynak metnin yazılış öyküsü ve faziletleri hakkında uzunca bilgilere yer verir. Ayrıca kasîdenin ilk beyti şerh edilirken önce onun vezni hakkında da bilgiler verir:

“bu kasîde-i şerîfe bahr-ı mütedârikedendir. Aslı sekiz kerre fâ'ilündür. Şimdi aczâsının ba'zısı maktû' ve ba'zısı mahbûn olmuştur. Kat' istilâh-ı arûzide vetedin sâkinini hazf ve mâ-kablını iskâna dîrler. Habn cüz'ün sâni-i sâkinini hazfe dîrler. İkisi de fâ'ilünde müşâhede olunur.” (3a)

Mustafa İsmâeddîn *Kasîde-i Tantarâniyye* hakkında ise şu bilgileri verir:

“bu kasîde otuz beş beyit olup altı kısma münkasimdir ve her kısmı beşer beyittir ve her beş beyit hitâmında kısım-ı sâdisden gayrısı bir beyt-i ecnebî ile tefrîk olunmuşdur. Bu üslûba tercî’ dirler. Tercî’ lügatda nağmelerün merreten ba’de uhrâ rec’ ü rücû’ına dirler. İstulâh-ı şu’arâda kâfiye-i vâhîde ve vezni vâhid üzere beşer beşer yâhûd yedişer yedişer yahud onar onar ebyât nazm idüp her beşerün ve her yedişerün ve her onarun tamâmında bir beyt-i ecnebî ile hatm itmege dirler. Ve beş beyitten nâkis ve on beyitten ziyâde olmaz ve beyt-i ecnebîye beyt-i tercî’ ve şu’arâ-yı ‘Acem tercî’-i bend tesmiye iderler. Ve bu ebyât-ı mezkûrenin kısım-ı evveli ancak nesîb ve kısım-ı sânisî nesîb ve gazel ve kısım-ı sâlisden sâdisde dek medîhdür.

Ve vezni bahr-ı remel-i müsemmeden fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün olup arûz ve darbî mahzûfdur. Hazf istilâh-ı ‘arûzîde sebeb-i hafîfi iskâta dirler. Burada fâ’ilâtünden tûn gibi ba’de’l-iskât fa’ilâ kalup ‘adem-i isti’mâlinden fâ’ilün cüz’ine nakl olunur.

ve nâzımı diyâr-ı ‘Acemden olup memdühi dahi Mâverâu’n-nehrlî olmağla meyânlarında evzân-ı Fârisîden olan remel-i müsemmeden nazm itmîşdür. Ma’lûmdur ki evzân-ı Arabiyyenin dâirelerinde dahi tavil ve medîd ve basît ve mütekârib ve mütedârikden gayrı müsemmen yokdur.

Ve kâfiyesi müterâdifdür. Terâdüf lügatda tetâbü’ ma’nâsınadır. İstulâh-ı kavâfide birbirini tetâbü’ iden iki harf-i sâkine dirler. Bu kasîdenin matla’ının âhirinde lafz-ı zâl gibi ki elif ve lâmu birbirini mütetâbi’ sâkinlerdür.” (177b-178a)

Şârih, Abdülkâdir Geylânî’nin *Tâiyye* kasîdesine yaptığı şerhte ise kaynak metin hakkında şu kısa bilgileri verir: *inne hâze şerhun muhtasarun ‘ale’l-kasîdeti’t-tâ’iyyeti li’ş-şeyhi’l-‘ârifî’s-samedânî ... eş-Şeyh Abdulkâdir el-Geylânî*³⁰

c. Şerhte Takip Edilecek Yol Hakkında Bilgi Verme

Mustafa İsmâeddîn Efendi’nin çoğu şerhinde ortaya çıkan ve onun özgün tarafını oluşturan bir özelliği de şerhinde takip edeceği yolu bilimsel bir açıklıkla ifade etmiş olmasıdır. O birçok eserinin mukaddime bölümünde, şerhinde kaynak metni hangi açılardan açıklayıp şerh edeceğini çok açık bir şekilde ifade etmektedir. Münferice şerhinde şerh ettiği metnin i’râbını ortaya çıkarıp kelime ve anlamını çözeceğini aşağıdaki Arapça ifadelerle bildirmektedir: *ve ba’de zâ eradtu en eşrahahâ şerhan yekşifu i’râbehâ ve yahulle*

³⁰ Tercüme: “Bu, ârif-i samedânî ve imdâdü’r-rabbânî Şeyh Abdülkâdir-i Geylânî’nin *Kasîde-i Tâiyye*’sine (yapılan) muhtasar bir şerhtir.”

elfâzahâ ve ma 'ânîhâ fe'takattu dürere'l-'ibârâti min hiyâzi's-şurrâhi'l-'ulemâ

Tantarâniyye'nin şerhinde ise şerhinde dikkat edeceği hususları şu şekilde ifade etmektedir:

“... *Kasîde-i Tantarâniyyenin şürûhunu mütâla'aya mübâderet ve kütüb-i lügâta mürâca'at birle evvelâ i'râb ve mebânî ve lügâtın tahrîr, sâniyen ma'ânî ve sanâyi' ve nikâtın takrîr idüp istilâhât-ı bâdireden 'ârî ve 'ibârât-ı şârideden hâlî zebân-zed ve müsta'mel olan Türkî lisân ile ber-vech-i ihtisâr şerh ü beyâna ictisâr olundu.*” (177b)

Bânet Su'âd'ın şerhinde ise bu durum şu şekilde açıklanmıştır:

“*Türkî zebân ile lügat ve i'râb ve ma'nâ ve nüket ve murâd ve mezâyâsın 'ayân iderek ber-vech-i tafsil şerh ü beyân itmişidi*”

Mustafa İsmâeddîn Efendi'nin şerhinde uygulayacağı metodu en açık ve disiplinli bir şekilde açıkladığı eserleri ise *Telhîs* ve *Muhtasar*'daki beyitlerin şerhi olan *et-tansîsü'l-muntazar fî şerhi ebyâti't-telhîs ve'l-muhtasarile Mudariyye* kasidesinin şerhi olan *el-Lüm'atü'l-bedriyye ale'l-kasîdeti'l-mudariyye* adlı eserleridir. Şârih *Telhîs* ve *Muhtasar*'daki beyitlerin şerhinde, şu Arapça ifadelerle şerhinde yapacaklarını adım adım açıklamaktadır: *feketebtu evvelen bahra kulli beytin ve taktî'ahû ma'a mâ tara'a 'aleyhi mine'l-'ileli ve'z-zihâfâti ihtimâmen li-tashîhi elfâzi'l-ebiyâti summe beyyentu kâ'ilehü...*

Mudariyye'nin şerhinde ise bu durum yine benzer ifadelerle şu şekilde açıklanmıştır:

*Feketebtu evvelen luğate ebyâtihâ müte'arrızan bi-ba 'zi mebâhisihâ ve sâniyen i'râbehâ ve sâlisen ma'ânîhâ ve mezâyâha li-yeshela'l-ahze 'anhu 'ale't-tâlibîne ve yeşmule'n-nef'u bihi 'ale'r-râğibîn.*³¹(2a)

d. Yararlanılan Kaynakların Belirtilmesi

Mustafa İsmâeddîn Efendi, bazı eserlerinin girişinde yararlandığı kaynakların isimlerini teker teker saymaktadır. *Bânet Su'âd*'ın şerhinde bu kaynaklar şu şekilde sıralanmıştır:

“*bu gubâr-ı hâk-i pâyi-ehl-i yakîn Ebü'l-isme Mustafa İsmâeddîn, mazhar-ı hidâyet uzma Ka'b b. Züheyr b. Ebî Sülmâ hazretlerinin bundan akdem kasîde-i fesâhat-karîn ve neşîde-i belâgat-rehînlerinin üzerine İmam Süyûtî ve İmam İbn Hişâm ve allâme-i Kâzerûnî ve İbn Anbârî ve Mola Hindî ve Tebrîzî ve Sükkerî ve Fârisînin şerhlerin cem' idüp*”

³¹Tercüme: “...Onu (Mudariyye kasidesini) okuyup anlamak isteyenlere kolaylık sağlamak ve bu kasideden faydalanmayı tüm rağbet edenlere teşmil etmek için; evvela birtakım mevzularına ilişerek bahsi geçen kasidenin kelimelerini, sonra i'râbını, sonra mana ve meziyetlerini yazdım.”

et-Tansîsü'l-Muntazar fî Şerhi Ebyâti't-Telhîs ve'l-Muhtasar'da ise yararlanılan kaynaklar şu şekilde belirtilmiştir:

fe-ahaztu ma'hazen li-husûli hâze'l-hatbi'l-'azîm ve'l-emri'l-cesîm el-Mutavvel ve'l-Etval ve Hâşiyete's-Seyyidü's-Sened ve Hâşiyete Hasan Çelebi ve Mollâ Hüsrev ve Hâşiyete'l-Hatâyî ve Şerha'l-Mesâlik ve't-Tansîs ve'l-Mu'avvel li'l-Vâhidî ve Ma'âhide't-Tansîs li'l-Ezherî ve'l-Abbâsî ve Şerha Ebyâti'l-Miftâh li-İbni'l-Hatîb Muhammed el-Mizistî ve şurûha'l-Miftâh ve Şerha Ebyâti'l-Îzâh ve ba'za'l-kütübi'l-keîlâmiyye ve'l-hikmetiyye ve't-tevârîhi ve'l-emsâli ve'l-luğati ke-Şerhi'l-Mevâkıf ve Şerhi'l-Hidâye ve Târîhi İbn Hallikân ve Ferâ'ide'l-Harâ'ide ve'l-Kâmûs ve's-Sihâh³²

El-Lüm'atü'l-bedriyye'de yararlanılan kaynaklar şu Arapça ifadelerle listelenmiştir:

fe-ahaztu ma'hazen li-husûli hâze'l-hatbi'l-'azîm ve'l-emri'l-cesîm eş-şurûha'l-mevzû'ate 'alâ hâzihi'l-kasîdeti li-şeyhinâ el-allâme Abdülganî en-Nablusî ve şeyhinâ el-fâzîl Muhammed el-'arfû bi-müftî'l-hâdimî ve li'l-fâzîlî'l-Bağdâdî ve li'ş-Şeyh Ömer el-Benderî (2a)³³

Nevâbiğü'l-keîm şerhinin tercümesinde ise yararlanılan kaynaklar şu şekilde belirtilmiştir:

“... işbu hutbe ve dîbâce-i belâgat-ünvân ve âhirine degin 'ibârât-ı fesâhat-tibyânın kelime-be-kelime min gayrı ziyâde ve noksân zebân-ı melâhat-nişân-ı Türkîye tercüme idüp lâkin (...) mîsdâkınca allâme-i Sa'dın terk eylediklerini fazl u kemâlât ile mütehâllî **Muhammed b. İbrâhîm Hanbelî** ve fezâ'il-şi'âr **Bâyezîd-i Konevî b. Abdü'l-gaffâr**ın şerhlerinden dahi münâsib olan mahallere sebt ü tahrîr ve allâmenin didiği kelâm ile bunların kelâmını tefrik için meselâ İbn Hanbelî dir ki didi diyerek tastîr eyledüm.” (2b-3a)

Mustafa İsmâmeddîn Efendi, *Tantarâniyye*'nin şerhinde ise herhangi bir kaynak adı zikretmeksizin *Tantarâniyye*'nin önceki şerhlerini inceleyip eserini yazdığı ifade eder:

“... Kasîde-i Tantarâniyyenin şurûhını mütâla'aya mübâderet ve kütüb-i lügâta mürâca'at birle...” (177b)

³²Tercüme: “...bu önemli ve büyük iş için; *Mutavvel, Atvel, Hâşiyetü Seyyidü's-sened, Hâşiyetü Hasan Çelebi, Mollâ Hüsrev, Hâşiyetü Hatâyî, Şerhü'l-mesâlik, et-Tansîs, Vâhidî'nin Mu'avvel'i, Ezherî'nin Me'âhidü't-tansîs, İbnü'l-Hatîb Muhammed'in Şerhü ebyâti'l-miftâh ile Miftâh*'ın (diğer) şerhleri, *Îzâh*'taki beyitlerin şerhi, *Şerhü'l-mevâkıf, Şerhü'l-hidâye, İbn Hallikân'ın tarihi, Ferâidü'l-harâ'id, Kâmûs, Sihâh* gibi birkaç kelâm, felsefe, tarih, mesel ve sözlükle ilgili kitabı kaynak olarak kullandım.

³³Tercüme: “...bu önemli ve büyük iş için; *Abdülganî en-Nablusî, Şeyh Muhammed el-Hâdimî, Şeyh el-Bağdâdî, Şeyh Ömer el-Benderî*'ninbu kaside üzerine yazdıkları şerhleri *kaynak* olarak kullandım.”

e. Eserin Başına Fihrist Konulması

Mustafa İsbmeddîn'in bilimsel yönünü gösteren bir özelliği de bazı eserlerinin başına fihrist koymasıdır. Kendi elinden çıkmış iki eserinin başında eserlerden yararlanmayı kolaylaştıran fihristler bulunmaktadır. *Bânet Su'âd* kasidesinin Őerhindeki fihrist beyitlere göre yapılmıştır. Şerh edilen her beytin birkaç sözcüğü yazılıp altına bulunduğu sayfası yazılmıştır. *Mefâîhü'd-düriyye*'deki fihrist ise konu başlıklarına göre yapılmıştır.

IV. Mustafa İsbmeddîn'in Şerh Metodu

İsbmeddîn Efendi'nin telif veya tercüme Şerhlerinin tümünde ortaya çıkan ortak bir Şerh metodu olduğu gibi Şerh edilen kaynak metne bağlı olarak bu ortak metodun farklılık arz ettiği de görölmektedir.

1. Ortak Şerh Metodu

İsbmeddîn Efendi'nin tüm Şerhlerinde ortak olan hususlar şu Şekilde sıralanabilir:

a. Şerh edilen metnin verilmesi: İsbmeddîn Efendi'nin neredeyse tüm Şerhlerinde, Şerh edilen kaynak metin ayırt edilecek Şekilde kaydedilir. Bu ayırt edicilik; kaynak metnin farklı bir mürekkeple – kırmızı- imla edilmesi, üstünün çizilmesi veya Şerh metninden ayrı bir Şekilde yazılmasıyla sağlanmaktadır.

b. En az iki katmanın bulunması: İsbmeddîn Efendi'nin tüm Şerhlerinde, en az iki katman bulunmaktadır. Bunlardan biri kaynak metindeki kelimelerin gramer özellikleri ile sözlük ve ıstılah anlamları bakımından tahlil edildiği bölüm, diğerisi de kaynak metnin derli toplu bir cümle ile Şerh edilen dile aktarımıdır. Bu iki tabaka İsbmeddîn'in tüm Şerhlerinde var olan ortak bir Şerh metodudur. Bununla birlikte, Şerh edilen kaynak metnin edebî olması bu katmanları çoğaltmaktadır.

i. Kaynak metindeki kelimelerin Şerh edilmesi

İsbmeddîn Efendi'nin Şerhlerinde; kaynak metin verildikten sonra bu metinde yer alan kelimeler çoğunlukla geniş, bazılarında ise daha dar bir çerçevede Şerh edilir. Bu Şerh öncelikle ele alınan kelimenin *gramer özelliği* etrafında cereyan eder. Bu noktada; kaynak beyitteki kelimenin binâsı ve i'râbı (hareke durumu, okunuğu), türediği kaynakları, türü

(isim, sıfat, zamir ve fiil vb.), terkîbte (tamlama durumları) bulunma durumu, zamir olma durumu (ircâ' ettikleri yer), ses değişimleri, fiil ise zaman, kip ve şahıslarının belirlenmesi, cümle içindeki konumu (mübtedâ, haber, fâ'il, mef'ûl oluşu gibi) gibi hususlar açısından tahlil edildiği görülür.

Kasîde-i Tantarâniyye:

Yâ haliyye'l-bâli kad belbelte bi'l-belbâli bâl

Bi'n-nevâ zelzeltenî ve'l-'aklu fi'z-zilzâli zâl

(yâ) harf-ı nidâdur. (haliyye'l-bâli)izâfet-i lafiyye ile münâdâ-yı mensûb-ı muzâfdur. (haliyye),*hulüvv*den me'hûz fi'ildür... (bi'l-belbâli),(belbelte) kelimesinin müte'allıktır. (bâ)sı yâ sebebiyet yâ musâhabet yâ (fî) ma'nâsınadır. (belbâl) feth-i bâ-ı muvahhide ile isimdür... ammâ kesr ile masdardur. (bâl)(belbelte)nün mef'ûlidür. Takdîri (bâli) dimekdür. (zelzeltenî) karfesiyle yâ'-ı mütekellim hazf olunmuşdur. (bi'n-nevâ) mu'ahhar (zelzeltenî)ye müte'allıktır. Ve elif lâmi muzâf-ı ileyhden 'ivazdur. Takdîri (bi'n-nevâke)dimekdür. (nevâ) feth-i nûn ile... (zâl) sığa-i mâzîdür. (178a-b)

et-Tansîsü'l-Muntazar fî Şerhi Ebyâti't-Telhîs ve'l-Muhtasar:

şeribnâ ve ehraknâ 'ale'l-arzi cur'aten

ve-li'l-arzi min ke'si'l-kirâmi nasîbu

... ve(şeribnâ)nun mef'ûlü mahzûfdur. Takdîri (şeribnâ hamran) dimekdür... ve(ehraknâ) lâzımun melzûm üzerine atfî kabîlinden olup (şeribnâ) üzerine atf olunur. (ehra)k(hirâkat)dan me'hûzdur. (hirâk) kesr-i hâ' ile...(ale'l-arzi)(ehraknâ)ya müte'allıktır. (cur'aten) nasb ile (ehraknâ)nun mef'ûlîdür. (cur'aten) zamm-ı cîm ile...(ve-li'l-arzi mukaddem haberdür. Fâsi (ehraknâ ale'l-arzi cur'aten') kavlini ta'lîl içündür. (min ke'si'l-kirâmi) mu'ahhar mübtedâ olan (nasîbun)e müte'allıktır. (kirâmi) kerîmün cem'idür. (2b)

Kasîde-i Münferice:

Ve sehâbu'l-hayri lehâ matarun

Fe-izâ câ'e'l-ibbânu tecî'i

و سحاب الخير لها مطر
فإذا جاء الأمان تجي

(ve sehâbu'l-hayri)da olan vâv âtifedür. (sehâb)mübtedâdur. (el-hayr) kelimesine muzâfdur. (sehâb)feth-i sîn-i mühmele ile... ism-i cinsdür. Vâhidi (sehâbe)dür. Me'hazi sükûn-ı hâ ile olan (sahb)dur... (lehâ) mukaddem haberdür. Zamîr (sehâb)a râci'dür. (matar)da olan tenvîn tenvîn-i teksîr yâhûd tenvî'dür. (matar) mu'ahhar mübtedâdur. Ve bunun cümlesi mübtedâ-yı evvelün haberdür. Mübtedâ-yı evvel ma'a haberihî beyt-i evvelde olan (zalâm) üzere atf olunmuşdur. (fe-izâ câ'e)de olan fâ şart-ı mahzûfun cevâbidür. (izâ) zarf-ı zamân-ı müstakbeldür. Ekseriyyâ ma'nâ-yı şartı mutatammındur. Muhakkak vukû'ı muraccâh olan emrde isti'mâl olunur. Ve gâh olur ki (iz) gibi zarf-ı zamân-ı mâzîde i'mâl olunur. (el-ibbânu), (câ'e)nün fâ'ilidür. Cümle-i (câ'e), (izâ)nun muzâf-ı ileyhidür. Ve (ibbânu) kesr-i hemze

ve teşdîd-i bâ'-ı muvahhade ile... (tecî'i) (câ'e/yecî'u)den sığa-ı muzâfî'dür. Müstetir olan fâ'ili (sehâb)a 'âiddür. Pes aslı hemze ile (tecî'i)olup zarûret-i kâfiye için hemze hazf olunmuşdur. (4b-5a)

Kasîde-i Mudariyye:

Mudariyye kasîdesinin şerhinde ise; kaynak metnin kelimeleri iki bölüm altında incelenmiştir. “Lügat-ı beyt” başlığını taşıyan ilk bölümde beyitteki kelimeler; sözlük ve beyitteki anlamı itibarıyla birlikte, çekimlenme gibi gramer özellikleri bakımından incelenir:

Ve 'adde mâ haveti'l-eşcâru min varakin

Ve kullu harfin ğadâ yutlâ ve yustetaru

(havate) *ihâta ve cem' eyledi dimekdür.* (eşcâr), (şecera)nün cem'idür. (şecer) kendü ile kâim-i evvele sâk-ı sulbi olandur. *Nahl ve gayrı gibi vâhidesi (şecera)dür ve (şecerât) üzere de cem'lenür. Fâzıl Hâdimî didi ki (eşcâr)dan murâd Allâh ta'âlânın ibtidâ-ı halkından inkirâz-ı zamâna degindür. (varak) fethateyn ile şecere-i vâhideden dimekdür ve (varak)dan murâd (tilke'l-ezminetu)de teceddüd idendür ve (harf) hurûf-ı hecâdan her harfdür ve (harf)den murâd kendüden kelimât tereküb iden şeydür. Ve umûm-ı mecâz tarikiyle kelimâta şâmil olandur. (ğadâ) ğayn-ı mu'ceme ve feth-i dâl-ı mühmele iledür. (ğadâ ğadav) dinilür. (ğudûh)de gitse ve (ğudûh)salât-ı subh ile tulû'-ı şemsün mâbeynidür ve bu aslîdür me'mûldür burada ef'âl-ı nâkısadan (kâne) ve (sâra) ma'nâsına ola ve (yutlâ) kırâ'at ma'nâsına olan (tilâvet)den me'hûzdür ve (yutlâ)den murâd telâffuz olunan şeydür. Makâm-ı mübâlağanun iktizâsına göre gerek lâfız insân olsun gerek cin ve melek olsun. İnsândan murâd mâzî vü hâl ü istikbâlde cemî'-i efrâddur ve (yustetaru) ketb ü tahrîr olunur dimekdür gerek kâtib insân olsun ve gerek cin ve melek olsun ve mektûb gerek ketb-i ilâhiyye gerek 'ulûm-ı müdevvene ve gerek mutlak kütüb olsun kütüb-i sicillât ve gayrı gibi. (27b-28a)*

“i'râb-ı beyt” başlığını taşıyan ikinci bölümde ise beyitteki kelimelerin cümle içindeki konumları üzerinde durulmuştur:

(ve 'adde), (adde'l-hasâ) üzerine ma'tûfdür. (mâ havete), (adde'nin muzâf-ı ileyhidür. *Takdîri* (ellezî havetehû) dimekdür. (mâ) *ism-i mevsûldür.* (el-eşcâru), (havete) kelimesinin fâ'ilidür. (hevate)deki zamîr mahzûf (mâ)ya râci'dür ve (havete) cümlesi mevsûlün sılasıdır. (min varakin), (havete) kelimesine müte'allıkdur ve mevsûli beyândur (ve kullu) (mâ) mevsûle ma'tûfdür ve (harf) kelimesinin muzâfidür. (ğadâ) fi'lân-ı mu'ahherânın zarfidür vezn için takdîm olunmuşdur. (yutlâ) evvelinin zammıyla mebniyyün li'l-mef'ûldür. (ve yustetaru) bu dahi mebniyyün li'l-mef'ûldür. (28b)

İsmâeddîn'in şerhlerinde bulunan bu ilk şerh katmanında, kaynak metindeki kelimelerin Türkçe karşılıkları da verilir. Kelimelerin karşılıkları verilirken, birebir anlamlarının yanında içinde bulunduğu bağlam içinde kazandığı anlam da verilir. Bunun yanında bazı kelimelerin ise kaynaklara başvurularak genişçe açıklandığı da görülür.

Kasîde-i Tâiyye:

(sekânî) bana içürdi dimekdür. (müdâmeten) zamm-ı mîm ile şarâb ma'nâsınadır. (s. 5-6)

Kasîde-i Tantarâniyye:

(raşîk) ince güzel dimekdür yâhûd ok atmak, remy ma'nâsına olan reşkten me'hûz fa'il-i bi'-ma'nâ mef'ûldür. Atılmış doğru ok dimekdür. Burada melzûmî iltâk lâzımı irâde kabîlinden olup mecâzen ma'nâ-yı istikâmet murâd olundu. Bu takdîrce (raşîku'l-'akdi) müstakîmü'l-kâmet m'anâsına olur. (hev'â) aşk ve muhabbet ma'nâsına... (va'friğ) terk eyle ve hâlî ol dimekdür. Firâğ hâli olmak ve bir şeyle meşgûl olmamak ve terk etmek dimekdür. (kalb) bir cevherdür ki rûh ile nefsün miyânına tevassut idüp insân anunla mütehakkik olur. Buna fu'âd dahi dîrler. Akl ma'nâsına da gelir (inne fi zâlike li-men kâne lehû kalbun) âyet-i kerîmesinde olduğı gibi ve şey'ün hâlîsi ma'nâsına da gelir. (li-kulli şey'un kalbun ve kalbu'l—Kur'ânî yâsîn) hadîs-i şerîfînde olduğı gibi. (179a)

Kasîde-i Münferice:

(fevâ'id) fâ'idânın cem'idür, insâna hâsıl olan ziyâdeye ve her şey'ün nef'ine dîrler. (mevlâ) seyyid ve nâsır ma'nâsınadır... İmâm Kuşeyrî hazretleri risâle-i şerîfesinde buyurur ki lûgatda şey'ün nefsi vücûdî dimekdür ve sîfîyye indinde nefsi iltâk katında vücûd ve elkâb-ı mevzû'a murâd degüldür belki nefis ile evsâf-ı abdden ma'lûm ve ef'âl ü ahlâkından mezmûm olan şey'i murâd iderler. Pes evsâf-ı mezmûme ile mevsûfe olsa nefis-i emmâre dîrler. Ve gâliben salâh ve ba'zı kere hatâ ile olup kendüyi levîm idürene nefis-i levvâme dîrler ve zikrullâh ve muhabbet-ı Hak ile sükûnet ve mutma'nînet hâsıl idene nefis-i mutmainne dîrler. Ve ahkâm-ı ilâhiyyeye imtisâl ile bi'l-cümle kendüsinden mekrûhât gidüp hakdan ne ki gelse râzî olana râziye dîrler... kâmûsda mühce dem ve hâsseten dem-i kalb ü rûh ma'nâlarına geldiğı mestürdür. Amma burada murâd rûhdur. Rûhun tafsîli kütüb-i kelâmîyyeden taleb oluna. (5b-6a)

et-Tansîsü'l-Muntazar fî Şerhi Ebyâti't-Telhîs ve'l-Muhtasar:

(ezmân) şâ'irün mahbûbesinün ismi olup... (mukle), gözün siyâhî yâhûd siyâh ve beyâzına dîrler. Tansîs'de mukle siyâh ve beyâzı cem'idân şahme-i 'ayndur didi... (hâcib) kaş, ebrû ma'nâsına... (müzeccen) incelenmiş ve uzunlanmış dimekdür... (fâhimen) kömür gibi siyah saç dîrler... (s. 9)

ii. Kaynak metnin Türkçeye Aktarılması

İsâmeddîn Efendi'nin şerh metodunun ikinci ortak katmanı, şerh edilen metnin düzenli bir cümle ile Türkçeye aktarılmasıdır. Şârih bu bölümde; kelimelerini teker teker gramer özellikleri ve lûgat anlamları bakımından tahlil ettiğı metni derli toplu ve Türkçe cümle yapısına uygun bir şekilde Türkçeye aktarır. Genellikle “ma'nâ-yı beyt, mahsûl-ı beyt, ma'nâ-yı kelâm” gibi başlıklar altında yapılan bu aktarımın bazen daha fazla açıklanıp genişletildiğı görülür.

Kasîde-i Tâiyye:

Sekânî bi-ke'sin min müdâmeti hubbihî

Fe-kâne mine's-sâkî humârî ve sekretî

“Ma'nâ-yı beyt: Ol mahbûb sâkî kendi muhabbeti hamrından kâse ile bana içürdi. böyle olunca benim humârum ve sekrüm sâkînin vechinden oldı.”(6a)

Nevâbiğü'l-kelim:

Nâtıkatin bi-kulli zâcîratın ve mev'izetin

Hâsseten 'alâ kulli 'ibretin mevkizatin

Ma'nâ-yı kelâm: ...ammâ terkibün yetiştirildiği ma'nâ budur ki bana ilhâm olunan kelimât-ı fisâh her mâni'ayı nâtika ve 'avâkibi müzekkire ve kulûbî müleyyine olduğu hâlde ve gafletden mûkiza olan cemî' ibrete kındırıcı olduğu halde yahud bana ilhâm olunan kelimât-ı fisâh her mâni'ayı nâtikadur ve 'avâkibi müzekkire ve kulûbî müleyyenedür ve gafletden ve gafletden muvkiza olan cemî' ibrete kındırıcıdır. (7a-b)

Kasîde-i Tantarâniyye:

Luhte min vechin cemîlin cümletü'l-'uşşâki şâk

Cud bi-takbîlin ileyhi kalbu zî muştâki tâk

Ma'nâ-yı beyt: vech-i cemîl cihetinden zâhir ve hüveydâ oldun binâ'en 'aleyh âşıkların cümlesi sana meyl ve iştiyâk idici oldı. Böyle olunca ... bûse 'atâ eyle, zîrâ bûseyi iştiyâk sâhibi olanın kalbi taleb eyledi. (181a)

Kasîde-i Münferice:

Şehidet bi-'acâ'ibihâ hucebun

Kâmet bi'l-emri 'ale'l-huceci

Ma'nâ-yı beyt: ol hikem-i azîme ve mikdârât-ı cesîme-i mezkûrenün acâibine hucec ve edille-i akliyye vü nakliyye şehâdet eyledi. Öyle hucec ki emr-i Hak ile ehl-i i'tizâlün hucec ü edillesi üzerine gâlibe oldı. Yâhûd ehl-i sinîn olan hukemâ ve müneccimîne gâlib oldı dimekdür. (12b)

el-Lüm'atü'l-bedriyye:

ve't-tayri ve'l-vaşî ve'l-esmâki ma'a na'amin

yetlûnehe'l-cinnu ve'l-emplâku ve'l-beşeru

Ma'nâ-yı beyt: Yâ rabbi, nebiyy-i muhtâr-ı hâdî üzerine havâda olan tayrun ve berrde olan vaşşun ve bahrde olan semeklerin adedi salât eyle. (32a)

et-Tansîsü'l-Muntazar fî Şerhi Ebyâti't-Telhîs ve'l-Muhtasar:

fe-kultu li-muhrizin lemme'l-tekaynâ

Tenekkeb lâ-yukattirke'z-zihâmu

Ma'nâ-yı beyt: bize mülâkî olduğu vakitte muhriz didüm kaç yâhûd uzak ol seni zihâm ve galebe-i asker kat' itmesün ya'nî zararları isâbet itmesün. Şâirün murâdî beyt-i sâbık gibi bununla dahi tehekküm üstihzâ olup güyâ muhrizi şedâid-i harbe mübâşeret ve mezâyik-i mecâmi'-i harbde mübârezetden men'idüp nâtivân ü za'if bünyân olan mânend-i sübyân ü zenân muhriz-i mezkûrî halbe-i mübârizânda pâymân-ı fârisân olursun diyü istihzâ-ı tahvîf itdi. (s. 25)

2. Edebî Metinlerin Şerhinde Ortaya Çıkan Üçüncü Katman: Metnin Belâgat Açısından Ele Alınması

Kaynak metindeki kelimelerin tahlil edilmesi ile kaynak metnin Türkçeye aktarılması Mustafa İsâmeddîn Efendi'nin tüm şerhlerinde ortak olan iki husustur. Bunun yanında, *Tantarâniyye* ve *Münferice* kasîdesi ile *Telhîs* ve *Muhtasar*'daki beyitlerin şerhinde ise kaynak metin başka hususlar açısından da şerh edilmiştir. Bahsi geçen üç metinde de ortak olan bu hususlardan biri, kaynak metnin edebî yönünü ortaya çıkarmaya yönelik olarak, kaynak metnin belâgat açısından incelenmesidir.

Anadolu sahası klâsik Türk şerh geleneğinde, genel olarak şerh edilen edebî metinlerin edebî yönünü ortaya çıkaracak izahların yapılmadığı görülmektedir. Şerhler hakkında genel bilgiler veren bir yazısında Yekta Saraç şerhlerin bu özelliği hakkında şu bilgileri vermektedir:

“Şerhlerde edebî kıstaslar ve kurallar çerçevesinde metne yaklaşılmaya pek sık rastlanmaz. Edebî metinler bile şerh edilirken edebî ölçütler birinci derecede önemli değildir. Mevlânâ'nın *Mesnevî'si*, Sa'dî'nin *Bostân* ve *Gülistân'ı*, Hâfız'ın *Divan'ı* edebî, yünden değil, anlam ve verilmek istenilen ahlakî eğitim yönünden şerh edilmiştir. Bu eserlerin içerikleri ve yazılış gayeleri biçimin önünde yer tutar. Şerh edilen metinlerin 'belîğ' veya benzeri sıfatlarla nitelenmesi bu durumu değiştirmez, bu gibi edebî hükümler çoğu zaman usulen söylenen sözlerdir. Kısacası şerhlerde metnin ne söylediği ile ilgilenilir, ama bu söylenilenin nasıl söylendiği şerhe konu olmaz. (Saraç, 2006: 125)”

Doktora tezimiz dolayısıyla birçok edebî metnin şerhleriyle karşılaşmış onları kısmen de olsa inceleyen biri olarak Saraç'ın bu ifadelerine katılmamak elde değildir. Bu durumun güzel bir örneği Bûsîrî'nin *Kasîde-i Bürde*'sine yazılan şerhlerde ortaya çıkmaktadır. Yaklaşık beş asırlık bir dönem dâhilinde otuza yakın Türkçe şerhi yazılan bu metnin, Mehmed Mekki'nin şerhi dışında, düzenli bir şekilde edebî açıdan incelenmediği görülmektedir.

İsâmeddîn Efendi'nin şerhlerine bu durum çerçevesinde bakıldığında, onun üç edebî metni düzenli olarak belâgat açısından da şerh ettiği görülmektedir ki bu, onu diğer birçok şârihten ayıran özelliklerin başında gelmektedir.

Tantarâniyye ve *Münferice* kasîdelerinin şerhinde bu özellik (belâgat açısından incelenme), düzenli olarak her beytin şerhinin son bölümünde bulunurken *Telhîs* ve *Muhtasar*'daki beyitlerin şerhinde ise

daha düzensiz bir şekilde genellikle kelime tahlilleriyle birlikte yer almaktadır.

İsmâmeddin Efendi, *Tantarâniyye* kasidesinin şerhinde, *sanâyi-i bedî'a* olarak isimlendirdiği kaynak beyitteki edebî sanatları tespit eder. Şârih, bu şerhinde daha çok edebî sanatları tespit etmekle yetinir; ancak bazılarının oluşumunu da anlatır:

“... ve sanâyi'-i bedî'adan mısra'-ı evvelün ma'nâsında **tezâd** vardır. Ya'nî mahbûbun kalbinün gamdan hâlî ve âşıkun kalbinün gam ile müşevveş ve mâlî olmasıdır ve zelzelteni, zilzâl ve zâl miyânlarında cinâs-ı iştikâk ve ba'zı elfâzı miyânında mürâ'âtü'n-nazîr vardır. (178b)

“... ve bu beyitte sanâyi'-i bedî'adan **reşîk** ve **kavs** miyânında **mürâ'âtü'n-nazîr** ve kaddün istikâmeti ve inhinâsı i'tibârıyla ve şuğl ve ferâğ i'tibârıyla **tezâd** vardır ve bundan böyle **teşbîh** ve **isti'âre** vardır. (179b)

“... ve beyitte sanâyi'den **mürâ'âtü'n-nazîr** ve **iştikâk** ve **iğrâk** ve **mezheb-i kelâmî** vardır” (191b)

Münferice şerhinde ise edebî sanatlar tespit edildiği gibi yer yer tanımlarının da yapıldığı görülmektedir.

“...bu beyitte sanâyi'-i bedî'iyeden beş şey vardır. Evvelkisi **iktibâsdur** ki mevzûn ve menşûr kelâmın Kur'ân ve hadîsden mutazammın olduğu nesneye dirler. Burada mısra'-ı evvelde olduğu gibi ki bi'-aynihî resûl-ı Ekrem sallallâhu 'aleyhi ve sellem de hân-ı pâkizesinden zuhûr-yâfîe olan hadîs-i şerîfenden İmâm Süyûtî Câmî'u's-sağîr'inde Hz. Alî kerremallâhu vechehden mervî olarak tahrîr buyurmuşdur. İkincisi **berâ'at-ı istihlâldür** ki maksûda münâsib bed' ü şürû'a dirler. Bu kasîde-i şerîfe âhirine değîn tasfiye-i kalb ve tezkiye-i nefis üzere yapılmışdur ve bu evvelki beytün me'âli ebyât-ı âtiyenün me'âline delâlet ider. Üçüncüsü, **sıbâk**dur ki lafzen ve ma'nen mütekâbil olan şey'eyni cem'a dirler. Burada iştidâd ve ezme ile infirâc ve leyl ile belec lafzlarını cem' gibi ve dördüncüsü **mürâ'âtü'n-nazîrdür** ki birbirine mülâyim ve münâsib ve mülâzim olan elfâzı ityâna dirler. Burada iştidâdun nazîri ezme ve zulmetde leyl dahi iştidâdun nazîridür. Ve inkişâfda infirâc belecün nazîridür. Beşincisi **mezheb-i kelâmîdür** ki mısra'-ı sâni mısra-ı evvele delîl vâkı' olmuşdur.” (3b-4a)

“... bu beyitte sanâyi'-i bedî'iyeden **iktibâs**dan gayrı muhyî ile mahyâ miyânında **cinâs-ı muharref** vardır.” (7a)

“...bu beyitte sanâyi'-i bedî'iyeden nüzûl tulû' ve derek ve derec miyânlarında **tubâk** vâkı' olmuşdur. Derek ile derec lafızlarında **cinâs-ı lâhik** vardır. Ve nüzûl dereke nâzır ve tulû' derece nâzır olup **leff ü neşr-i müretteb** vardır. (9b)

“... ve bu beyitte iki hucec arasında **reddü'l-acûz ale's-sadr** vardır ve ikincisi zamm ile okunduğına göre **cinâs-ı tâm** ve kesr ile okunduğına göre **cinâs-ı muharref** vardır. Şehidte ve hucec ve ekâmet ve emr miyânında **mürâ'âtü'n-nazîr** vardır.” (12b)

Telhîs ve Muhtasar'daki beyitlerin şerhinde, daha çok kelime tahlilleri arasında değinilen edebî sanatların burada da yer yer tanımlandıkları ve oluşumlarının açıklandığı görülmektedir:

“... cür'aten kavlini ta'lîl içündür buna ıstılâh-ı bedi'de **mezheb-i kelâmî** dirler. Hafî buyrulmaya şeribnâ ve ehriknâ ve cür'a ve ke's miyânlarında sanâyi'-i bedi'iyeden **mürâ'atü'n-nazîr** vardır.” (s. 4)

“Sa'd ile sâ'idün beyninde **tecnîs-i zâ'id** vardır.” (s. 5) “... ve me'mûl olunan şey zamâna muvâfakat eyledi sa'âdetün zamâna ve müsâ'adenün ikbâle ve icap et ün âmâle isnâdları **mecâz-ı aklîdür**.” (s. 6)

“müsteşzirât kelimesinde **tenâfûr** olmağla bu beyt ile istişhâd eyledi. **Tenâfûr** kelimenin lisân üzere sikletini ve 'usret ile tekellümini 'icâb iden vasıfıdır. Nitekim müsteşzirâtda müşâhede olundu. **Atvel**'de İsâm-ı muhakkık şöyle tahkîk idüp dir ki egerçi **tenâfûr-i kelimât** ve **tenâfûr-i hurûfun** bilinmesinün merci'i hisdür. Lakin hisse de i'timâd yokdur. Belki bunda hâkim-i nâfizü'l-hükm fesâhatda selikası olan yâhûd gayr-ı fasihî tekellümden tahaffuz idüp fasih ile tekellüme mümâresesinden zevk-i sâlimi kâsib olan Arabînün hissidür. Ve tenâfûr bi-hasebi'l-mehâric hurûfun kemâl-i tebâ'ud ve kurbundan ötürü degüldür ve illâ merci'i ilm-i mehâric olur...” s.7

3. Sadece et-Tansîsü'l-Muntazar fî Şerhi Ebyâti't-Telhîs ve'l-Muhtasar'da Görülen Şerh Özellikleri

Telhîs ve Muhtasar'daki beyitler, müstakil bir eserin bütünü olmadıkları ve aynı kişi tarafından söylenmedikleri için ayrı ayrı ve birbirinden bağımsız olarak şerh edilmiştir. Şârih bu eserin mukaddimesinde şerhinde uygulayacağı yöntemi, adım adım açıkladığı için bu ön açıklamasına uyarak her beyti altı aşamada şerh etmektedir.

- Beytin vezninin tespit edilmesi.
- Tespit edilen veznin taktî'i (uygulanması).
- Beyti söyleyenin ve kimin için söylendiğinin tespit edilmesi.
- Beyitteki kelimelerin açıklanması varsa edebî sanatların tespiti.
- Beytin Türkçeye çevirisi
- Yapılan çevirinin genişletilip yorumlanması.

4. İsâmeddîn Efendi'nin Şerhlerinde Örneklendirme

İsâmeddîn Efendi, şerhlerinde yer yer yaptığı açıklamaları örneklendirme yoluna gider. Bu örneklendirmeler genellikle ayet ve hadisler, temel kaynaklar, dil ve belâgat âlimlerinin görüşlerine başvurulmasıyla Arapça veya Farsça beyitlerin alıntılanması şeklinde ortaya çıkmaktadır.

et-Tansîsü'l-Muntazar fî Şerhi Ebyâti't-Telhîs ve'l-Muhtasar:

“... taraf feth-i tâ’-ı mühmele ve sükûn-ı râ’-ı mühmele ile göz çeşm ma’nâsınadır. Tansîs’ dedirki taraf cemî’lenmez zira aslında masdarıdır vâhid ve cem’ olur *lâ yerteddu ileyhîm tarfuhum* nass-ı kerîminde olduğu gibi.” (s. 9)

Kasîde-i Münferice:

“... ezme harf-ı nidâsı mahzûf münâdâdur. *Yûsufu a’rizâyet-i celîlesinde* olduğu gibi. (3a)

“... el-ibbân câe’nün fâ’ilidür. Cümle-i câe izânun muzâf-ı ileyhidür. Ve ibbân kesr-i hemze ve teşdîd-i bâ’-ı muvâhade ile vakt ü zamân ma’nâsınadır. *Âkulu’l-fâkihete ve ibbânihâ* dînîlür. (5a)

Mefâfihü’d-düriyye:

“... furkân zamm-ı fâ’ ile Kur’ân ma’nâsınadır. Beyzâvî didi ki furkân ferakanun masdarıdır. *Farka beyne’ş-şey’eyn* dînîlür. (3b)

Nevâbiğü’l-kelim:

İbn Hanbelî dir ki en-nevâbiğ el-kelimün sıfatıdır. *İleyhi yas’adu’l-kelimü’t-tayyib* nass-ı kerîminde olduğu gibi...” (6a)

Tuhfe-i Şâhidî:

“... bu minnet aklen ve naklen memdûhdur ki *belillâhu yemunnu ‘aleykum* bunun mehdinde hüccetdür. (5a)

Sonuç

XVIII. yüzyılda yaşayan Mustafa İsmâeddîn Efendi’nin hayatı hakkında elimizde bulunan bilgiler sınırlıdır. İsmâeddîn’ın intespi edileneserleri, ya derleme türü şerh veya şerhlerin tercümesinden oluşmaktadır. Şerhleri, daha önce yazılan şerhlerden yararlanılarak veya onların bir arada derlenmesinden hareketle oluşturulmuştur.

Mustafa İsmâeddîn’in kaynaklarda varlığı bildirilen birçok eseri günümüze ulaşmasına karşın *Osmanlı Müellifleri* başta olmak üzere kaynaklardavarlığından bahsedilen *Mîzânü’l-Acem*, *Şerhü’l-Kasidetü’d-Dimyâtiyye*, *Şerh-i Miftâhu’l-verîd*, *Tercüme-i Risâletü’l-mehdiyye*, *Şerhü’t-Tasrîf ve Şerhü’l-hattü’l- mine’n-nikâye* adlı eserlerinin nüshasına ulaşılammıştır. Ulaşılabilen eserlerinden ikisi basılmışken diğerleri yazma halindedir. Bunlardan çoğunun müellif hattı nüshası da elimizde bulunmaktadır.

Mustafa İsmâeddîn’in eserlerine yazdığı girişler, günümüz bilimsel çalışmalarında takip edilen bilimsel anlayış ve ciddiyete yakın bir üsluptadır. O bu bölümlerde, kaynak metin ve yazarı hakkında bilgi verdiği gibi eserinde takip edeceği yolu da açık bir şekilde ifade eder. Bunun yanında, İsmâeddîn Efendi’nin bilimsel tarafını ortaya çıkaran

bir özelliği de kendi hattıyla yazılan iki eserinin başına koyduğu fihristtir.

İsâmeddîn Efendi'nin şerh metodunda temel olarak üç katman bulunmaktadır. Bunlardan ilk ikisi (kelimelerin teker teker şerhi, kaynak metnin düzenli olarak hedef dile çevrilmesi) şerh geleneğimizde neredeyse her şârih tarafından uygulanmıştır. Üçüncü katman ise (kaynak metni edebî yönden irdeleme), özellikle edebî metinlerin şerhinde olması beklendiği halde çoğunlukla karşılaşılmayan bir özellik olup İsâmeddîn Efendi'nin şerhlerini önemli kılmaktadır.

İsâmeddîn Efendi'nin *Telhîs ve Muhtasar*'daki beyitlere yazdığı şerhte, şerh metodu olarak veznin tespit edilmesi, beytin kim tarafından ve kimin için söylendiğinin belirtilmesi, beyitteki kelimelerin gramer yönünden açıklanması, edebî sanatların tespit edilmesi yanında bazılarının ıstılah manasının verilmesi, beytin anlamının kurulması ve yorumlanarak genişletilmesi gibi başka özelliklerin de olduğu görülmüştür.

Kaynakça

Bağdatlı İsmail Efendi (1900). *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*. C. I, İstanbul: Maarif Basımevi.

Benli, Mehmet Sami (2005). Miftâhu'l-ulûm. *TDVİA*, C.30. İstanbul: Diyanet Vakfı Neşriyatı.

Bursalı Mehmed Tahir (2000). *Osmanlı Müellifleri I-II-III, (hazırlayanlar: Cemal Kurnaz ve Mustafa Tatçı)*. Ankara: Bizim Büro Yayınları.

Çetin, Nuran (2014). Abdullah Nidâî Kâşgarî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı. *Turkish Studies*. C. 9, sy. 8, ss. 35-63.

Demir, Gökhan (2016). *et-Tansîsü'l-Muntazar fî Şerh-i Ebyâti't-Telhîs ve'l-Muhtasar (Transkripsiyonlu Metin-İnceleme)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Trabzon: KTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Demirayak, Kenan (2001). Kasîdetü'l-Bürde. *TDVİA*.C. 24. İstanbul: Diyanet Vakfı Neşriyatı.

Durmuş, İsmail-Elmalı, Hüseyin (2000). İbnü'n-Nahvî. *TDVİA*. C. 21, İstanbul: Diyanet Vakfı Neşriyatı.

Es'ad Mehmed Efendi (2001). *Bağçe-i Safâ-endûz*. (hazırlayan: Rıza Oğraş). Burdur.

Kâtib Çelebi (1943). *Keşfü'z-zünûn*. (Hazırlayan: Şerafettin Yaltkaya-Kilisli Rıfat Bilge). İstanbul: Maarif Matbaası.

Kaya, Mahmut (1992). Bûsîrî, *TDVİA*, C. 6. İstanbul: Diyanet Vakfı Neşriyatı.

Mehmed Süreyya (1996). *Sicill-i Osmânî*. (Hazırlayanlar: Nuri Akbayır, Seyit Ali Kahraman). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Öz, Yusuf (1999). *Tuhfe-i Şâhidî Şerhleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.

Saraç, M. A. Yekta (2006). Şerhler. *Türk Edebiyatı Tarihi* (Editörler: Talat Sait Halman ve diğerleri). İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Saraç, M. A. Yekta (1995). *Şeyhülislam Kemal Paşazâde; Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*. İstanbul: Risale Yayınları.

Uludağ, Süleyman (1998). Abdülkâdir-i Geylânî. *TDVİA*. C. 1. İstanbul: Diyanet Vakfı Neşriyatı.

Yazar, Sadık (2011). *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*, Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yüce, Nuri (1986). Zemahşerî. *TDVİA*. C. 13, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

KADI BURHANEDDİN'İN DAMADI MEZİD BEY MEZİD BEY THE SON-IN-LAW OF KADI BURHANEDDİN

Prof. Dr. Hasan YÜKSEL
Cumhuriyet Üniversitesi
pirhasan@hotmail.com

Özet

Yıldırım Bayezid'in tazyiki üzerine Diyarbekir'e doğru kaçan Kadı Burhaneddin, Kara Yülük Osman Bey tarafından öldürülünce, diğer Anadolu beyliklerinin hâkimiyet alanları gibi, Sivas da Osmanlı topraklarına ilhak edilmiş ancak Timur'un Çubukova'daki zaferinin ardından, Anadolu beyleri ve halefleri yeniden Osmanlı'nın karşısına dikilip topraklarına kavuşma mücadelesine girişmişlerdi.

Sivas'ta böylesi bir davaya kalkışan Mezid Bey'in kimliği konusunda senaryoya varan iddialar ve tartışmalar vardır. Bu iddialardan birincisi, *Amasya Tarihi* yazarı Hüseyin Hüsameddin tarafından Mezid Bey'in Kürt olduğuna ilişkin söylemdir. Bu makalede, ilk kez ortaya konulan Hisariye Medresesi vakfiyesindeki tarihi kayıtlar, bu söylemin doğru olmadığını göstermiştir. İkincisi, eğer bir yanlış söz konusu değilse, bu dönemde Osmanlı tarih sahnesinde ayrı bir şahsiyet olarak görülen ve II. Murad'ın mirahuru olduğu söylenen diğer bir Mezid Bey bulunduğu. Ancak, Johann Wilhelm Zinkeisen (öl. 1863), *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi* adlı eserinde, bu Mezid Bey'in Kadı Burhaneddin'in ardından Sivas'ta Çelebi Mehmet'in karşısına dikilen Mezid Bey olduğunu ileri sürer ve onu, "*Çelebi Mehmed'in Avrupa'daki seferinde rol oynayan en iyi komutanlarından biri olarak*" tavsif eder. Bu Mezid Bey, Transilvanya taraflarına akına çıktığı sırada bir anlatımda 30 Zilkade 845 (18 Mart 1442) tarihinde, ikinci söylemde Hicri 846 (Mart 1442)'da Hirmanşad'ı kuşatırken Macarların şiddetli hücumuyla karşılaşmış ve oğluyla, başka bir rivayete göre, iki oğluyla beraber şehit düşmüştür. Ancak Mezid Bey'in ölümü ve bu seferlerin meydana

geliş tarihlerine ilişkin kayıtların, Osmanlı sefer kronolojisiyle uyumlu olmadığı da söylenmektedir. Bu durumda Tokat'taki mezar kitabesinde Ramazan 836'da (Nisan 1433) vefat ettiği kesin olan Mezid Bey'in savaş alanında şehit olan Mezid Bey ile aynı şahıs olması ve savaş meydanında vuku bulan şahadeti üzerine na'sımın Tokat'a getirilip defnedilmiş olması muhtemeldir.

Anahtar Kelimeler: Sivas, Mezid Bey, Kadı Burhaneddin, Çelebi Mehmed, Ankara Savaşı

Abstract

Kadı Burhaneddin who fled to Diyarbakir due to the pressure from Yildirim Beyazid, was killed by Kara Yülük Osman Bey: therefore, Sivas was added to Ottoman territories just as the other sovereign territories of the Anatolian principalities. However, Anatolian seigneurs and successors attempted to re-gain their territories from Ottoman right after the victory of Timur in Çubukova.

There are rumors, discussions and even scenarios about Mezid Bey who attempted the similar case in Sivas. The first of these rumors is that Hüseyin Hüsameddin who wrote *The History of Amasya*, stated that Mezid Bey is Kurdish. This article presents that the historical records which were arisen for the first time in the foundation of Hisariye Madrasah, prove that those rumors are not correct.

Secondly, if there is no mistake, there is another Mezid Bey referred as mirahor of Murad the Second in the Ottoman history scene. However, Johann Wilhelm Zinkeisen (died in 1863) claims in his book called *The History of Ottoman Empire* that this Mezid Bey is the one who challenged Çelebi Mehmet in Sivas right after Kadı Burhaneddin and, he describes him as “one of the best commanders of Çelebi Mehmet in Europe”.

This Mezid Bey got martyred during capturing Hirmanşad together with his son, according to another story together with his two sons. He was attacked by Hungarians in 30 Zilkade month (18 March 1442) and according to another story in 846 Hijri month (March 1442) during his invasion near Transylvania. However, the records on the death of Mezid Bey and the dates of these journeys do not correspond to the journey chronology of Ottoman.

In the circumstances, it is possible that Mezid Bey who certainly died in 836 Ramadan month (April 1433) according to the grave stone written in Tokat, is the same person with Mezid Bey who got martyred in the battlefield: according to his testimony in the battlefield, his body was moved to Tokat.

Keywords: Sivas, Mezid Bey, Kadı Burhaneddin, Çelebi Mehmed, Ankara Battle

Giriş

XIV. yüzyılın ikinci yarısında, Anadolu'da İlhanlı nüfuzunun azalması üzerine Sivas ilkin Alaeddin Ertana, akabinde veziri Kadı Burhaneddin'in¹ eline geçmişti. Bir Osmanlı kroniğinin anlatımına göre, vuku bulan bir takım şikâyetler üzerine, 794/1392'de Yıldırım Bayezid Sivas'a doğru yönelmiş; bunu haber alan Kadı Burhaneddin, Diyarbekir hududuna varıp Harput yakınlarındaki sarp dağlara sığınmıştı. Bundan sonra devlet içerisinde yeni bir hadisenin çıkmasını umut etmişti. Zira öyle bir durumda Yıldırım Bayezid geri dönecek, kendisi de yeniden hükümet merkezi olan Sivas'a dönecekti. Ancak bunu haber alan Kara Yülük Osman Bey'in ani bir darbesiyle can veren Kadı Burhaneddin'in hakimiyetinde bulunan Sivas, Tokat ve Kayseri toprakları Osmanlı ülkesine ilhak olunmuştu (Solakzâde, I, 1989: 77-78). Başka bir rivayete göre, Kadı Burhaneddin'i 800/1398'de katleden Kara Yülük Osman şehrin kendisine teslim edilmesini istemiş; ancak şehir ileri gelenleri Sivas'ı I. Bayezid'e bırakmayı tercih etmişlerdir (Darkot, 1988: 572). Gelibolulu Mustafa Âli ise Timur'un, Sivas'ı işgal ettikten sonra Kara Yülük Osman'a verdiğini yazmaktadır (Cüz 3. s. 27).

Yıldırım Bayezid'in Timur ile 804/1402 yılında Ankara Çubukova'da giriştiği meşhur savaşta esir düşmesi, Osmanlı Devleti'nde bir fetret ve dağılmaya yol açmıştı. Böylece, Selçuklu bakayasından olan ve Osmanlılarca toprakları zapt edilen Anadolu beyleri Timur'un hükümrânlığı sayesinde, yeniden eski yurtlarını ele geçirmişler ve bunun neticesinde, Anadolu'daki sınırları hayli daralan Osmanlı ülkesinde Yıldırım Bayezid'in dört şehzâdesi Süleyman, İsa, Musa ve Mehmet çelebilerin her biri bir tarafta hâkimiyet kurmaya çalışmış, ayrıca birbirleriyle saltanat mücadelesini sürdürmekten de geri durmamışlardı. Onların en küçüğü olan şehzâde Çelebi Mehmet, Amasya havalisinde kendi hâkimiyetini tesis etme çabaları devam ederken Timur'un hükümdarlığını tanımış ve böylece Tokat-Amasya bölgesinde egemenliğini meşrulaştırmıştı. Ancak o bölgedeki Kara Yahya, Kara Devletşah, Kubadoğlu, İnaloğlu, Köpekoğlu gibi Tatar ve Türkmen beyleri ile Mezid Bey (Gelibolulu Mustafa Âli, 2009: 55a-

¹ Mustafa Nuri Paşa, Kadı Burhaneddin'i "kabâil-i Tatar'dan olan Kadı Burhaneddin" şeklinde tavsif etmektedir. Bk. *Netâyicü'l-Vukûât*, I, İstanbul, Uhuvvet Matbaası, 1327, s. 10.

57a)'de fırsattan istifade ederek birer beylik tesis etme çabasıydılar. Çelebi Mehmed her ne kadar onlara karşı otoritesini kurma mücadelesini şehir eşraf ve ulemasının desteğiyle sürdürmekteyse de kendisi gibi bir meşruiyet ve prestijden yoksun olan (İnalçık 2003: 391) rakipleri mücadeleden kolay kolay vazgeçecek gibi görünmüyorlardı. İşte bu çalışmada o rakiplerden birisi olan ve Timur'un işgalinin ardından Sivas'ı ele geçirmiş olduğu anlaşılan Mezid Bey'in kimliği irdelenecektir.

Kim Bu Mezid Bey?

Mezid Bey'in kimliği üzerinde tartışma başlatanlar, 1927'de *Amasya Tarihi*'ni neşreden Hüseyin Hüsameddin ile 1928'de *Sivas Şehri* isimli çalışmayı ortaya koyan İsmail Hakkı-Rıdvan Nafiz olmuştur. Hüseyin Hüsameddin bildiğimiz anlamda bir tarihçi değildir; daha ziyade okuduğu kroniklerde ve gördüğü vesikalarda aklında kalanları roman ve hikâye yazımında başvurulan kurgu çerçevesinde dramatize ederek kaleme alan, çoğu kez herhangi bir kanıt göstermeksizin yazan ve yazdıklarını kontrol etmeden yayımlamakta beis görmeyen bir tarihçidir. İşte, *Amasya Tarihi* başlıklı eserinde yer alan şu ifadeleriyle Mezid Bey'in kimliği üzerinde polemik başlatan ilk kişi de kendisi olmuştur:

“Şehzâde Süleyman Beğ Edirne'ye firarından sonra boş ve viran kalan Sivas vilayetini Kürt oğullarından meşhur Mezid Bey bin Yusuf Beğ işgal ederek kaçan Sivaslıları topluyor, viran olan şehri imara çalışıyordu.

Mezid Bey, Türkiye Tarihinde yazıldığı gibi ne haramî ne de Kürt değildi. Sivas'ı Dulkadir ve Kutluoğullarından kurtaran bir zat idi. Hacı Kutluşah'ın biraderi evladından Yusuf Beğ bin Mehmed Beğ'in oğlu idi” (Cilt 3, 1928: 163)

Ancak yazar eserinin devam eden kısımlarında, kendisinin nakzettiği bu iddiayı tekrarlayıp durmakta bir beis görmemektedir. Ayrıca *Türkiye Tarihi* adıyla zikrettiği isimde bir kaynak da, en azından o dönem itibarıyla, yoktur. Şayet *Türkiye Tarihi* ile Osmanlı kroniklerini kastediyorsa, aşağıda görüleceği üzere onlarda da Hüseyin Hüsameddin'in anlattıklarını doğrular bir kayıt ve tafsilata şimdiye kadar rastlanılmamıştır.

Ayrıca, 1/8/1417 (Gurre-i Şaban/820) tarihli Hisariye Medresesi vakfiyesinde mevkuftân sınırları belirtilirken “*Mezid Bey bin Hoca Yusuf'un vârislerinin mülkü*” ile tanımlanan ibareden bu zatın çok daha önce vefat ettiği anlaşılmaktadır ve Kürt olduğuna dair bir kayıt

da yoktur. Sadece bu vakfiyenin aynı sayfasında “*Kürt Emir mülkü*” şeklinde zikredilen başka bir ismin, Evkâf Nezaretinde çalışan Hüseyin Hüsameddin’in zihninde böylesi bir çağrışıma yol açtığı varsayılabilir (A. Açık, A. Sağır, 2005: 144). Hüseyin Hüsameddin, bu söylemine şöyle devam etmektedir:

“...Amasya erkân ve askerinin Burusa harbiyle meşgul olduğunu gören Köpekoğulları Hasan, Hüseyin, Suli Beyler Tokat havalisine musallat olmuşlardı. Bunlar Kadı Burhan’ın ümerasından meşhur Kürpe Bey’in oğullarıydı.

Köpekoğulları Sivas beğlerbeğisi Kürtoğlu Mezid Beğ’in ruhuna girüp anı ilan-ı istiklale, Çelebi Sultan’ı tanımamağa teşvik ediyorlar. Mezid Bey’i Kadı Burhan’a halef biliyorlardı. Karaman oğullarının teşvikatı da Mezid Beğ’e tatlı bir ümid veriyordu.

Bundan tamamıyla haberdar olan Bayezid Paşa, bu gailenin defni her şeyden mühim görüyordu. Bunun için Ankara’dan süratle dönmüşlerdi. Bicaroğlu Hamza Beğ’in Tokat emaretine tayini Çelebi Sultan’ın Bayezid Paşa ile Amasya’ya vusûlünden az sonra Tokat’a gitmesi için ehemmiyetli olduğunu gösteriyordu.” (Cilt 3, 1928:181-182).

“Bu esnada Kadı Burhan’ın ümera ve avanesi birleşerek Sivas beğlerbeyisi Mezid Beği iğfal idüp Kadı Burhan’ın oğlu Zeynelabidin Ali Şah denilen tecrübesiz bir genci makam-ı emarete iclas itmek daiyyesine düşmüşlerdi... (Cilt 3, 1928: 183-184).

Köpekoğlu Hüseyin Beğ, Bayezid Paşa’nın hareketini haber aldığı anda Zeynelabidin’i alup Malatya taraflarına kaçdı. Bayezid Paşa Burhanîleri perişan edüp Mezid Beğ’i tutdu. Çelebi Sultan’a takdim etdi.

Yakut Paşa’nın hatırına riayet, Mezid Beğ’in döktüğü gözyaşlarına merhamet idilerek Mezid Beğ afvedildi” (Cilt 3, 1928:185).

Halbuki bu konudan bahseden en erken dönem Osmanlı kroniklerinden *Ruhi ve Neşri*’de, “*Mezid nâm bir haramî Sivas’ta zâhir olup, Bayezid Paşa anı tutup sultana getirdüğüdür*” başlığı altında Mezid Bey’den şöyle söz edilmektedir: Çelebi Mehmet bir gün Tokat’ta veziri ve beyleriyle oturup sohbet ederken, huzuruna gelen biri “müreffeh ve huzur içinde bulunan reyanın, bütün memleketi düşmandan kurtardığı için devletinin bekasına duacı olduklarını söyleyerek kendisine saygılarını sunduktan sonra, “*Amma Mezid nâm harami Sivas’ta Sultan Mescidi*” diye bilinen mescidi kale edinerek “*etrafta haramilik (hırsızlık, haydutluk) idüp harap eder*” ve gece olunca bu mescitte yatar ve “*gayet bed fil bir haramzadedir, eğer sultan onun şerrini memleket üzerinden def etmezse çok fesad eder*” şeklinde şikâyette bulunmuştur.

Çelebi Mehmed, bunun üzerine güvenilir beylerinden veziri Beyazıt Paşa’ya, Mezid Bey’i “*eğer yavuzluk ile eğer ayluk ile*” (iyilik

veya zorla) tutup getirmesini emreder. Ardından eğer gönüllü olarak o işten vazgeçip tövbe eder ve kendi hizmetine girerse ona iyi dirlik vereceğini, ancak inat edip direnirse başını getirmesini söyler. Bu emir üzere adamlarını toplayıp Sivas'a giden Bayezid Paşa'yı gören Mezid Bey kalesine çekilir. Bayezid Paşa, ilkin Mezid Bey'i iyilikle ikna etmeye çalışır ve padişahın kendisine iyi görev ve dirlikler vereceğini vaat eder, ancak Mezid Bey, bu sözlere iltifat etmeyip, kale haline getirdiği mescidi siper ediniş savaşa girişir. Bayezid Paşa, onun hiçbir şeye razı olmayacağını ve kolaylıkla ele girmeyeceğini görünce, savaşa girişir. Bunun üzerine, mescidin çevresini kazmaya başlarlar; Mezid Bey de minareye çıkıp oradan cenge devam eder; bu kez minarenin etrafında ateş yakılır ve Mezid Bey çaresiz teslim olur. Mezid Bey'i tutuklayıp Mehmed Çelebi'nin huzuruna getirirler.

Buna gayet sevinen Çelebi Mehmed'in divan ehlinde her biri Mezid Bey'i öldürmek konusunda bir takım fikirler öne sürerler. Bunun üzerine Çelebi Mehmed, Mezid Bey'e "*Ne dersin, mecmu'-i halk senün helâkın için söyleşürler?*" şeklinde bir soru yöneltince kendisinden "*Devletlü sultanın eli bağı kuluyam, her ne iderse itsün*" cevabını alır. Mezid Bey'in bu cesaretinden etkilenen Çelebi Mehmed merhamet gösterir ve onun bütün suçlarını affeder. Ayrıca "*nice mal, don ve at bağışlayıp, bir ulu kimesne itdükten sonra Sivas'ı dahi iliyle Mezid'e*" verdiğinden, Mezid Bey'inse Çelebi Mehmed'in bu inamını görünce, "*can u gönülden sultana kul olup emrine ve hükmüne muti*" olduğundan bahsedilir (Ruhi, 1992: 408-409; Neşri, I, 1987: 403-407).

Celalzâde Salih Çelebi de hemen hemen aynı bilgileri tekrarlar ve neticede, "*emirâne hilatler giydürdiler... oradan Sivas sancağın viridi ki vara fitne-i Timurî de harap olan yerlerini ma'mur ide*" denilmekte ve tahkiyenin devamında Mezid Bey'in hemen varıp Sivas'ı imar ettiği, "*Bir haramî gelüp harap etmiş idi; bir haramî varup âbâd eyledi*" cümlesiyle ifade edilmektedir (Celalzâde Salih Çelebi, 2013: 162-164).

Gelibolulu Mustafa Âli, Çelebi Mehmed'in Amasya Tokat bölgesinde hâkimiyetini tesis etmek için mahalli beylere karşı giriştiği mücadeleleri anlatırken sekizinci fasılda (Vak'a-i sâmin) bir anlamda son sırada Mezid Bey'e yer vermiş; *Ruhi*, *Neşri* ve *Celalzâde*'deki bilgileri tekrarlamıştır (Dördüncü Rûkn Cilt 1, 2009: 57a).

Hoca Sadedin Efendide benzer bilgileri tekrarlar; "*Sonra onun çalışkanlığıyla Sivas şehri kısa zamanda ünlü kişilerin mekânı oldu ve*

görkemli yapılarla güzelleşti, ilk haline getirildi” (Tacü’t-Tevarih, I, 1992:316-319) demektedir.

Görüldüğü gibi erken dönem Osmanlı kroniklerinde, Mezid Bey’in baba adına veya Kürt olduğuna ilişkin herhangi bir kayıt bulunmadığı gibi ağladığına, sızladığına ve Yakut Paşa’nın hatırına binaen affedildiğine dair bir bilgiye de yer verilmemiştir. Bu tür ayrıntılar Hüseyin Hüsameddin’in hayal mahsulü tahkiyeleri olmalıdır.

Ancak, Mezid Bey’in kimliğine ilişkin ilk belgesel bilgileri, aynı tarihte *Anadolu Türk Tarihi Vesikalarından Tokat, Niksar, Zile, Turhal, Pazar, Amasya Vilayet, Kaza ve Nahiye Merkezlerindeki Kitâbeler* başlıklı eserinde İsmail Hakkı (Uzunçarşılı) vermektedir. İsmail Hakkı Bey’in “İki Mühim Kabir Kitabesi” başlığı altında verdiği bilgiye göre; kendisi, Tokat kitabeleri arasında, şehir dışında Dikmenler mezarlığı civarında Pazaryolu üzerinde kasabadan çıkarken şosenin sağına tesadüf eden çukur bir mevkide, daha önce üzerinde türbe bulunan bilahare yıkılınca taşları kasabaya nakledilerek Koyun Baba Türbesi’nin yapımında kullanılmış olan ve halen temelleri mevcut bulunan Selçuklu tarzında mermer lahitli bir türbenin olduğunu görmüştür. Tokat maarif umuru ve orta mektep müdürü Zeki Bey’e bu iki mühim lahdin Tokat’ın Gök Medresesi içinde açılmasını tavsiye ettiği müzeye taşınmasını önermiş ve kendisi de bu iki lahit üzerindeki kitabeleri eserinde neşretmiştir.

Birinci kitabe, Cemaziye’l-ula 830/Şubat 1427’de vefat eden Kadı Burhaneddin’in kızı Rabia Hatun’a;

“Rabia binti es-Sultan/Burhaneddin tâbe serâhumâ/ ve ceale’l-cennete mesvâhe

Fi cemâziye’l-ûlâ/li-sene selasîn ve semâne-mie”

İkinci kitabe ise Ramazan 836/Nisan 1433’da vefat eden Hacı Bey oğlu Mezid Bey’e,

“Rahmetu’llahi teâlâ el-merhûm/Mezid Bey bin Hacıbey Çelebi Ramazan el-Mubârek/li sene sitte ve selasin ve semâne-mie”

ait olduğu görülür (İsmail Hakkı, 1927: 48-49).

İsmail Hakkı, “birinci kitabenin Kadı Burhaneddin’in kızı Rabia Hatun’a ait olduğu gayet açık; ikinci kitabede adı geçen Hacı Bey oğlu Mezid Bey’in (Kitabe fotoğrafı bk. Ek:1) Rabia Hanım ile aynı türbede gömülü olması, Rabia Hanım’ın zevci olduğunu hatıra getiriyor; ardından da bu Mezid Bey Rabia Hanım’ın zevci ise refikası Rabia Hanım’ın hükümdar kızı olmasından istifade ederek Sivas’ta egemenlik kurmaya yeltenmiştir” demektedir. Bu söylemin devamında da, “*Mezid Bey Sivas’ta hükümet teşkil ederken Bayezid’in oğlu Çelebi Mehmed Tokat ve Amasya’da hükümet sürüyordu*” ve “*Kitabedeki Mezid Bey’in 836’da vefatı, Tokat’ta medfun olması, Sivas emiri Mezid Bey’le Tokat’ta medfun Mezid Bey’in ikisinin bir şahıs olduğunu kuvvetlendirir*” (İsmail Hakkı, 1927:48-52) diyerek iddiasını pekiştirmektedir.

İşte, Sivas’ta hâkimiyet kurmaya yeltenen Mezid Bey’in baba adı ve Kadı Burhaneddin’in damadı olmasına ilişkin rivayetin kaynağı İsmail Hakkı Bey’in (Uzunçarşılı) neşretmiş olduğu bu iki kitabe ve aktarılan bu bilgilerdir.

Rıdvan Nafiz ile İsmail Hakkı Beylerin 1928’de neşrettikleri *Sivas Şehri* başlıklı monografide “Mezid Bey kimdir” başlığı altında,

“Bu tarihte iki Mezid Bey vardır. Birincisi, İkinci Sultan Murad’ın mirahuru iken sonra kumandanları arasına giren Mezid Bey’dir. Bu zât, 25 000 askerle Transilvanya taraflarına akın idüp 1442 senesi martında (Hicri 846) bu memleketin merkez idaresi olan Hermanşat’ı muhasara ederken Macarların şiddetli hücumuna uğramış ve iki oğluyla beraber dövüğe dövüğe şehit olmuştur.

Diğeri, Sivas hükümdarı Kadı Burhaneddin’in kızı Rabia Hanım’ın Tokat’taki kabrinin yanında yani şimdi yıkılmış olan türbe içinde medfun olup 836 senesi ramazanında vefat eden Mezid Bey bin Hacı Bey Çelebi’dir. İkinci Mezid Bey’in Rabia Hanım’la bir türbede yan yana ve aynı büyüklükte mermer sanduka altında medfun olmaları bu zatın Rabia Hanım’ın zevci veyahut oğlu olduğunu tahmin ettirir. Biz Mezid Bey’in daha ziyade Burhaneddin’in damadı olduğuna kanîiz”

demektedirler (Rıdvan Nafiz- İsmail Hakkı, 1928: 98).

Bu anlatım ve iddialarını; “Sivas’ta müstakil bir beylik tesis etmeye çalışan Mezid Bey’in Kadı Burhaneddin’in damadı olmaktan güç alarak böylesi bir girişimde bulunduğu kuvvetle muhtemel olduğunu, aksi halde Sivas halkınca tanınmayan bir şahsın Çelebi Mehmed’le bir mücadeleye girişmesinin mümkün olmadığını ve ardından, Kadı Burhaneddin taraftarlarının Mezid Bey’in etrafında toplanmaları ve Burhaneddin’in oğlu Zeynelabidin’i de işe

kariştirmaları bu görüşümüzü teyit etmektedir” diyerek devam ettirmişlerdir (Rıdvan Nafiz-İsmail Hakkı, 1928: 98-99).

Bu tahkiyenin devamında, Hüseyin Hüsameddin’in *Amasya Tarihi*’ndeki iddialarına yönelik eleştiriler vardır. Burada, öncelikle *Amasya Tarihi*’ne göre Mezid Bey’in Sivas Beyliği’nin 805’ten 810’a kadar devam etmiş olduğuna ilişkin ibareye yer verilmiş, ancak bu konuda bir belge bulunmadığına dikkat çekilmiştir. Öte yandan, Çelebi Mehmed’in Amasya Beyliği sırasında çevresindeki yeni türedi derebeyleri denetim altına almasının da Osmanlı tarihlerinin yazdığı gibi bir iki senede hal olacak bir mesele olmadığına, bu nedenle *Amasya Tarihi*’ndeki görüşe katıldıklarına vurgu yaparken “yalnız bizim elde ettiğimiz kitabe Mezid Bey’in babasının Hacıbey Çelebi olduğunu sarahaten gösteriyor, Amasya Tarihi ise Kürt oğlu Mezid bin Yusuf diyor ki, bu muhtaç-ı tashihtir” denilerek eleştirilerine devam etmişlerdir.(Rıdvan Nafiz- İsmail Hakkı, 1928: 99)Ayrıca Mezid Bey ile zevcesi Rabia Hanım’ın mezar kitabelerinin okunuşunu da vermişlerdir.

Evet, yukarıda söz konusu edilen 1/8/1417 (Gurre-i Şaban 820) tarihli Hisariye Medresesi vakfiyesinde mevkufâtın sınırları belirtilirken “*Mezid Bey bin Hoca Yusuf’un vârislerinin mülkü*” ile tanımlanan ibareden bu zatın çok önce vefat ettiği anlaşılmakta ve Kürt olduğuna dair bir kaydın bulunmadığı da açıkça görülmektedir. Sadece söz konusu vakfiyenin aynı sayfasında yer alan “Kürt Emir mülkü” şeklindeki bir ibare Hüseyin Hüsameddin’in zihninde o tarz bir çağrışıma yol açmış olmalıdır.

Eğer bir yanlış söz konusu değilse, bu dönemde Osmanlı tarih sahnesinde meşhur olan diğer bir Mezid Bey daha var. *Âşık Paşazâde*’yi neşreden Ali Bey (Âşık Paşazâde, 1332:129), bu Mezid Bey’i kaynak belirtmeksizin sadece dipnot olarak verdiği bir kayıta, II. Murad’ın emir-i ahuru olarak takdim etmiş, *Tacü’t-Tevarih*’te (Cilt II, 1992: 138) ve *Sahaifü’l-Ahbar*’da (Cilt 3, 1285: 341) H. 826/M. 1422’de, Mustafa Çelebi’nin ortadan kaldırılması görevi ile “*Onun işini görmek üzere Mirahur Mezid Bey buyruldu ile görevlendirilmişti. ... İznik dışında, yol üzerinde, bir incir ağacı dibinde, şehit edilerek, cenazesi cennet mekân babası yayına gömülmek üzere Bursa’ya gönderildi*” kaydı ile bu bilgi teyit edilmiştir. Hoca Sadeddin’de ise sadece gurura kapılıp mala tamah ettiğinden Mezid Bey’in şehit edildiği ifade edilmiştir (Cilt II, 1992: 202).

Rıdvan Nafiz ile İsmail Hakkı, *Sivas Şehri* adındaki eserlerinde, bu ibarelerden hareketle “*Bu tarihte iki Mezid Bey vardır. Biri İkinci Sultan Murad'ın emir-i ahuru iken sonradan kumandanları arasına giren Mezid Bey'dir*” ifadesiyle Ali Bey, Hoca Sadeddin ve Müneccimbaşı Ahmet Dede'nin naklettiği bilgileri tekrarlamışlardır. Bu anlatımın devamında “bu zat 25 bin asker ile Transilvanya taraflarına akına çıkmış, Hicri 846'da (Mart 1442) Hermanşat'ı muhasara ederken Macarların şiddetli hücumuyla karşılaşmış ve iki oğluyla beraber şehit olmuştur” demektedirler (Rıdvan Nafiz-İsmail Hakkı, 1928: 98-99).

İsmail Hakkı Uzunçarşılı daha sonra kaleme aldığı *Osmanlı Tarihi*'nde ise meseleye ilişkin olarak şu bilgileri aktarmıştır: “*Macarlarla muhasama devam ediyordu. Mezid Bey, kumandasındaki bir akıncı gücüyle 18 Mart 1442 (30 Zilka'de 845) tarihinde Transilvanya'ya girip, Sent İmre (Szent İmre) mevkiinde bir başarı elde ettikten sonra Hermanşat kalesini kuşatmıştı. Bu sırada Jan Hunyad (Hunyadi Yanoş), kalenin imdadına koşmuş, bunun üzerine Mezid Bey muhasarayı bırakarak onu karşılamıştı. Şiddetli bir çatışmanın ardından Hunyad'ın arkadaşı Simon Dö Gemen 3 bin kişi ile maktul düşmüş; üstünlük Türklerde iken Hermanşat'ta kuşatma altındaki birliğin ani bir çıkış hareketiyle muharebeye iştirakleri üzerine akıncılar iki ateş arasında kalmış ve 20 bin kişi maktul düştükten sonra mağlup olmuşlardı. Maktul düşenler arasında Kumandan Mezid Bey ile oğlu da vardı*” (Cilt I, 1982:419).

Görüldüğü üzere, İsmail Hakkı, Rıdvan Nafiz ile 1928'de neşrettiği *Sivas Şehri*'nde, “Mart 1442 (Hicri 846)'de Mezid Bey iki oğluyla”, daha sonra tek başına hazırladığı *Osmanlı Tarihi*'nde, “18 Mart 1442 (30 Zilkade 845)'de Mezid Bey ile oğlu da maktul düştü” demektedir.

Burada dikkat çekilen çelişkiler bir yana, Johann Wilhelm Zinkeisen (öl. 1863), *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi* adındaki eserinde bu Mezid Bey'i Sivas'ta hâkimiyet kurmak isteyen Mezid Bey'le aynı kişi olarak görür ve anlatımını şöyle sürdürür: Çelebi Mehmed; tamamen yıkılmış olan Sivas harabelerine yerleşen Mezid² Bey isminde cüretkâr bir macerapereste karşı ağır bir çatışmaya girişmek zorunda kaldı ve en iyi komutanlarından Amasyalı Bayezid Paşa'yı üzerine yolladı, sonunda köşeye sıkışan Mezid Bey'in, tutunmayı düşündüğü caminin minaresini ateşe vererek onu teslim olmaya zorladı; neticede Mezid Bey zincire vurularak Tokat'a getirildi ve pişmanlıkla suçunu kabul ettikten sonra Çelebi Mehmed tarafından

² Çeviren “Zinkeisen, sehven Mesud demektedir” şeklinde uyarıda bulunmuştur.

affedildi ve hizmetine girdi. Ve Sivas'ın tekrar kurulmasında büyük emek sarf ettiği gibi daha sonra Çelebi Mehmed'in Avrupa'daki seferinde en iyi komutanlarından biri olarak kendini kanıtladı (Zinkeisen, I, 2011: 304).

Zinkeisen'in eserinde ayrıca 1426'da aniden Tuna'yı geçerek Osmanlı topraklarına giren ve buradaki Osmanlı komutanı Deli Paşa'yı esir alıp götürerek ve sınır boylarında bir hayli karışıklık oluşturan Eflak Prensi Drakula'yı cezalandırmak için Anadolu'dan Avrupa'ya gelen II. Murad'ın kısa bir süre sonra Anadolu'dan gelen rahatsız edici haberler üzerine seferin idaresini Rumeli Beylerbeyi Sinan Paşa'ya bırakarak geri döndüğünden, Sinan Paşa'nın güçlü bir orduyla Eflak'a girmiş ve geçtiği her yerde kiliseleri camiye dönüştürerek İslam'ı yaymış olduğundan, fethedilen yerlerin güvenliği için de en iyi komutanlarından biri olan Mezid Bey'i sancak beyliğine tayin ettiğinden bahsedilmekte, “*Mezid Bey ileriki yıllarda kuzeye doğru devam ettirilen seferlerle Osmanlı silahlarına saygı ve itibar sağlamayı başardı*” şeklinde bir ibareye de rastlanmaktadır. (Zinkeisen, I, 2011: 403). Hoca Sadeddin de Mezid Bey'in aynı yolda ilerlediğini; basireti ve kahramanlığı sayesinde kâfirleri bozguna uğrattığını ve ülkeyi yavaş yavaş fethettiğini anlatmaktadır ve bu sefer tarihi olarak Hicri 830'a (1426) işaret etmektedir. (Hoca Sadeddin, I: 38-40).

Bu dönemde Vidin beyi olan Mezid Bey kumandasında buraya akın düzenlenmiş ve bölge talan edilmişti. Şibin yakınlarına geldiklerinde Hunyadi onları birliklerinin bir kısmıyla karşıladı. Erdel Belgrad'ı yakınlarında Szent İmre köyünde meydana gelen ilk müsademe pek başarılı geçmedi. Hunyadi, kendisini savaşa kaptırarak dağ vadilerine erkenden girince her yönden kuşatıldı ve büyük bir mağlubiyete uğradı. Sadece Hunyadi'yle birlikte kaçabilenler kurtuldu. Bunun üzerine Macarlar öfkelenerek Osmanlıların saflarını kırdılar ve çoğu çatışmada öldü. Mezid Bey de oğluyla birlikte kaçarken yakalandı ve öldürüldü. Szent İmre'de esir alınan tutsaklar serbest bırakıldı ve birkaç gün içinde Osmanlılar bütünüyle Tuna nehrinin gerisine püskürtüldü. (Zinkeisen, I, 2011: 449).

Zinkeisen kitabında ayrıca Chalkokondylas'e (s. 135) atıfta bulunarak, “Mezid Bey, Şibin kuşatması sırasında bir top mermisi tarafından öldürülmüştü” der. Bu bilgi Halkondil (Paris s. 117)'in

“*Mezid Bey'in Hermanştat muhasarasında isabet eden bir kurşun ile maktul oldu*” kaydıyla örtüşmemektedir (İsmail Hakkı,1982: 419).

Osmanlı İmparatorluğu Tarihi'nde, Thworcz'a istinaden yer verilen dipnotta ise, Szent İmre'deki bu mağlubiyetin 18 Mart 1442 tarihinde vuku bulduğu belirtilmiş; akabinde “*ama bununla Türk seferlerinin kronolojisinde karışıklıklar çıkmaktadır. Zira Hunyadi'nin Belgrad yakınlarındaki ilk önemli zaferi kesin olarak 1441 yılına aittir*” denilmiştir. (Zinkeisen, I, 2011: 448, dn 239).

26 Mayıs 1421'de vefat eden Çelebi Mehmed'in yerine geçen oğlu II. Murad 1402'de, bazı kaynaklarda ise 1404'te Amasya'da doğmuştur. Çocukluğunun ilk yılları Amasya'da geçmiş, 1410'da babasıyla Bursa'ya gelmiş ve sarayda eğitilmiş, 1415'te Lalası Yörgüç Paşa nezareti altında merkezi Amasya'da bulunan Eyalet-i Rum valisi olarak atanmış ve burada altı yıl görev yapmıştır (İnalçık, 2006: 164-172). Daha önce başkaldıran, ancak sonradan affedilerek Osmanlı hizmetine giren Mezid Bey'i muhtemelen bu şehzadeligi sırasında tanımış ve mirahur olarak kendi hizmetine almıştır. Bu durumda, Osmanlı kronik yazarları ve Cumhuriyet devri tarihçilerinde ayrı bir tarihi şahsiyet olarak görülen Mezid Beyin, Sivas'ta ilkin Çelebi Mehmed'e başkaldıran yiğit ve cesur Mezid olması uzak bir ihtimal değildir. Çünkü yukarıda söz konusu edilen seferlerin meydana geldiği tarihlerde bir çelişki olduğu ve bu sefer tarihlerinin Osmanlı kronolojisine uymadığı belirtilmektedir. Bu ihtimali nazar-ı dikkate alırsak, Sivas'ta bir beylik davasına kalkışan Mezid Bey ile II. Murad'ın mirahuru olarak tavsif edilen ve daha sonra Vidin beyi olan Mezid Bey aynı şahıs olabilir. Savaşta şehit düşünce cenazesinin Tokat'a getirilmiş olması muhtemeldir.

**Ek.1: Kadı Burhaneddin'in Damadı Mezid Bey b. Hacı Bey'in
Lahit Kitabesi**
(Tokat Müzesi)



Ek.2: Hisariye Medresesi Vakfiyesi (Mezid Bey b. Hoca Yusuf)

من الارض الصالحة للزراعة من اراضي القرية المذكورة المتصلة حدودها و بملك ورثة كرديك و بالحزبه و بملك حسين و بملك ورثة السلطان المرحوم برهان الدين طاب ثراه و منها جميع اربع قطعات من الارض الصالحة للزراعة من اراضي القرية المذكورة حدود القطعة الاولى متصلة بالساقية المذكورة و بملك الواقف المذكور و بالخاصة و بالحزبه و حدود القطعة الثانية متصلة بملك ورثة كچلو علي و بملك الواقف المذكور و بملك ورثة الامير الكبير المذكور و بالخاصة و حدود القطعة الثالثة متصلة بملك الواقف المذكور و بالساقية المذكور و بالخاصة و حدودالقطعة الرابعة متصلة بالطريق المار الي بوك و بملك عليبنك ابن اينال و بملك ورثة مزيد بك بن خواجه يوسف و بملك حسن بن يعقوب و منها جميع قطعة واحدة من الارض الصالحة للزراعة من اراضي القرية المذكورة المتصلة حدودها بملك ورثة الامير الكبير المذكور من الجوانب الاربعه و منها جميع قطعة واحدة من الارض الصالحة للزراعة من اراضي القرية المذكورة المتصلة حدودها بملك عليبنك بن اينال و بملك الواقف المذكور من الجانبين و بالطريق المار الي بوك و منها جميع القطعة الواحدة من الارض الصالحة للزراعة من اراضي القرية المذكورة حدودها متصلة بالطريق المار الي المقبره و بملك ورثة داود و بملك كرد امير و بالمصلي و منها جميع قطعة واحدة من الارض الصالحة للزراعة من اراضي القرية المذكورة المتصلة حدودها بالطريق المار الي نيكسار و بالساقية و بالجبل و تلك القطعة مثلثة و منها جميع القطعة الواحدة من الارض الصالحة للزراعة من اراضي القرية المذكورة حدودها متصلة بالطريق المار الي المحفوظة المذكورة و بملك ورثة الامير الكبير المذكور من الجانبين و بالنيل؟ منها جميع قطعة واحدة من الارض الصالحة للزراعة من اراضي القرية المذكورة المتصلة حدودها بملك كرد امير من الطرفين و بالطريق المار الي بوك و بالشارع و بملك ورثة داود و منها جميع النصف المساع³⁹ من الارض الصالحة للزراعة من اراضي القرية المذكورة حدودها بملك ورثة محمد بن بايزيد

Ali Açıkel-Abdurrahman Sağırılı, *Osmanlı Döneminde Tokat Merkez Vakıfları-Vakfiyeler*, I. Cild, Tokat 2005, s.144.

Kaynakça

- Açıknel, Ali -Abdurrahman Sağırılı (2005). *Osmanlı Döneminde Tokat Merkez Vakıfları-Vakfiyeler*. C. 1, Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay.
- Amasyalı Abdi zâde Hüseyin Hüsameddin (1927). *Amasya Tarihi*. C. 3, İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası.
- Âşık Paşazâde (1332). *Tevârih-i Âl-i Osman'dan Âşık Paşazâde Tarihi* (Ali Bey neşri). İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Âşık Paşazâde Tarihi (2013). haz. Necdet Öztürk, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay.
- Besim Darkot (1988). Sivas. *İslam Ansiklopedisi*. C. 10. s. 569-577.
- Celâlzâde Salih Çelebi (2013). *Hadikatü's-Selâtin* İnceleme-Metin. haz. Hasan Yüksel- İbrahim Delice. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını.
- Gelibolulu Mustafa Âli (2009). *Künhü'l-Ahbâr Dördüncü Rûkn: Osmanlı Tarihi*. C. I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını.
- Hoca Sadedin (1992). *Tacü't-Tevarih*. C. I, II, Sad. İsmet Parmaksızoğlu. Eskişehir: Anadolu Matbaası.
- İnalçık, Halil (2003). Mehmet I. *DVİA*. C. 28. s. 391-394.
- İnalçık, Halil (2006). II. Murad. *DVİA*. C. 31. s. 164-172.
- Lütfi Paşa (1341). *Tevarih-i Âl-i Osman*. İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Mehmet Neşri (1987). *Kitâb-ı Cihan-nümâ Neşri Tarihi*. C. 1. Yay: Faik Reşit Unat- Mehmet Altay Köymen, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Mustafa Nuri Paşa (1327). *Netâyicü'l-Vukûât*. C. I. İstanbul: Uhuvvet Matbaası.
- Müneccimbaşı Ahmet b. Lütfullah (1285). *Sahâifü'l-Ahbar*. C. III, İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Müneccimbaşı Ahmet b. Lütfullah (1995). *Camiü'd-Düvel Osmanlı Tarihi (1299-1481)*. Yay. haz. ve çev. Ahmet Ağırakça. İstanbul: İnsan Yayınları.

Rıdvan Nafiz-İsmail Hakkı (1928/H.1346). *Anadolu Türk Tarihi Tetkikatından Sivas Şehri*. İstanbul: Devlet Matbaası.

Ruhi Tarihi (1992). haz. Yaşar Yücel-Erdoğan Cengiz. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Solakzâde Mehmed Hemdem Çelebi (1989). *Solakzâde Tarihi I*. haz. Vahit Çubuk. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1982). *Osmanlı Tarihi*. C. I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını.

(Uzunçarşılı), İsmail Hakkı (1927/1345). *Anadolu Türk Tarihi Vesikalarından Tokat, Niksar, Zile, Turhal, Pazar, Amasya Vilayet Kaza ve Nahiye Merkezlerindeki Kitabeler*. İstanbul: Milli Matbaa.

Zinkeisen, Johann Wilhelm (2011). *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. C. I. çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

**AMASYA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER
DERGİSİ
(ASOBİD)
YAYIN İLKELERİ**

GENEL İLKELER

1.ASOBİD, akademik ve hakemli bir dergi olup yılda altışar aylık dönemler hâlinde [Haziran-Aralık] iki sayı olarak yayınlanır. Her sayıda yer alan makale sayısı 10'u geçmez. Bu bağlamda gönderilen makaleler hakem süreci tamamlanmış olması koşuluyla sıraya konulur ve sırası geldiği sayıda yayınlanır.

2.ASOBİD'de, sosyal bilimlerin Türk Dili ve Edebiyatı, Tarih, Sanat Tarihi, Felsefe, Sosyoloji ve Arkeoloji alanlarında kaleme alınmış bilimsel makaleler yayınlanmaktadır.

3. ASOBİD'e gönderilen makaleler en az iki hakem tarafından değerlendirilir. İki hakemden de olumsuz rapor alan makaleler yayınlanmaz. Bir olumlu bir olumsuz rapor alınması durumunda makale üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin raporuna göre makalenin yayınlanıp yayınlanmayacağına karar verilir. Yazarlar, hakemlerin düzeltme ve yayımlamama kararlarına editör aracılığıyla itiraz edebilirler.

4. ASOBİD, Türkiye Türkçesi ve İngilizcede yazılmış yazıları kabul eder. Dergiye gönderilen makaleler, notlar, tablolar ve şemalar dâhil, 3,000 ve 10,000 kelime arasında olmalı ve blok alıntılarda kelime sayısı makalenin toplam kelime sayısının %10'unu geçmemelidir. Üç (3) satırdan fazla olan alıntılar blok alıntı şeklinde yazılmalıdır. Ön inceleme sonucunda ASOBİD Yazım ve Yayın İlkelerine uymayan çalışmalar, yazarı tarafından düzeltilmek üzere iade edilir.

5. Yazının ASOBİD'e gönderilmesi, yayınlanması için başvuru olarak kabul edilir. Yazılar için telif ücreti ödenmez. Gösterilen tüm özene rağmen yayımlanan makalelerde herhangi bir kanuni takibat olması durumunda, tüm sorumluluk makalenin yazar veya yazarlarına aittir. Bu durumda gerekli maddi zarar, dava ve savunma masraflarını karşılamak da yazarların yükümlülüğündedir.

6. ASOBİD yayın kurulu makalelerin Türkçe ve İngilizce başlıklarının anlaşılmasını sağlamak için gerekli gördüğü değişiklikleri yapabilir. Yazarlar başlıkla beraber makalenin temel tezi ve alanına yaptığı orijinal katkıyı belirten bir özet ilave etmelidir. Başlık ve özet Türkçe ve İngilizce hazırlanmalıdır. Özetlerin her biri 150-300 kelime arasında hazırlanmalıdır.

7. Makalelerin indekslenmesi için yazarlar ayrıca 3-5 kelimelik Türkçe ve İngilizce anahtar kelimelere yer vermelidir.

8. Yazının başlığının altında yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılabilecek e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Yazıların hangi akademisyen tarafından dergiye gönderildiği sistem yöneticisi tarafından zaten bilindiğinden, bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar gönderilirken, gözden geçirilip yazara ait herhangi bir bilginin yazıda yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, makaleyi inceleyecek hakemlere daha rahat hareket imkânı tanınması açısından önemlidir.

9. Yazı, dergimize gönderildikten sonra, düzeltmelerin yapılması için, hakemlerden raporların gelmesi beklenmelidir. Yazar, hakemlerin talebi doğrultusunda düzeltilmiş olduğu çalışmasını, dergi editörlerine iletmelidir.

10. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yerde yayımlanmamış olması veya aynı anda başka bir yerde değerlendirme aşamasında olmaması gerekmektedir. Yayımlanmamış sempozyum bildirilerinin yayımı ise, bildirinin sunulduğu tarihin üzerinden beş (5) yıl geçmesi ve bu durumun belirtilmesi şartıyla mümkündür.

11. Yazılar aşağıda belirtilen ASOBİD yazım ve yayım ilkelerine uygun olarak gönderilmelidir. Sisteme bu formatta girilmeyen yazılar değerlendirilmeye alınmayacaktır.

Sayfa Düzeni

1. Yazılar, Microsoft Word programında yazılmalı ve sayfa ölçüleri aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

Kağıt Boyutu	A4 Dikey
Üst Kenar Boşluk	3 cm
Alt Kenar Boşluk	2.5 cm
Sol Kenar Boşluk	2.5 cm
Sağ Kenar Boşluk	2.5 cm
Paragraf Başı	0.5 cm
Blok Alıntı	Sol ve Sağ 3.5 cm
Yazı Tipi	Times News Roman
Yazı Tipi Stili	Normal
Ana Metin Boyutu	12
Blok Alıntı	10
Dipnot Metin Boyutu	10
Paragraf Aralığı	6 nk
Satır Aralığı	Tek (1)
Metin İki Yana Yastı Olmalı	

2. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir.

3. Makale içerisindeki başlıkların her bir kelimesinin sadece ilk harfleri büyük yazılmalı, başka hiçbir biçimlendirmeye, yer verilmemelidir.

4. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumunun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.

ASOBİD TÜRKÇE KAYNAK GÖSTERME REHBERİ

1. ASOBİD Dergisi'ne gönderilen makalelerde kaynak gösterme konusunda APA sistemi benimsenmiştir. Bu sebeple, dergimize gönderilecek makalelerin aşağıdaki kaynak gösterme sistemine uygun olması gerekmektedir.

• Kitaplardan Yapılan Alıntılarda

Metin içinde : (Köksal, 2016: 76)

Kaynakçada : Köksal, Mehmet Fatih (2016). *Yâ Kebîkeç*. İstanbul: Kesit Yayınları.

Metin içinde : (Açık ve Kaçar, 2013: 68)

Kaynakçada : Açık, Turan-Mücahit Kaçar (2013). *Nûr-nâme*, İstanbul: Büyüyenay Yayınları.

• Makalelerden Yapılan Alıntılarda

Metin içinde : (Polat, 2013: 1059)

Kaynakçada : Polat, Kemal (2013). Millî Bütünlüğümüzün Kaynakları: Türkistan'dan Anadolu'ya Gelenek ve İnanışlarımız. *Yeni Türkiye Dergisi*, C.9 S.53, s. 1055-1066.

Metin içinde : (Serbestoğlu ve Açık, 2013: 170)

Kaynakçada : Serbestoğlu, İbrahim-Turan Açık (2013). Osmanlı Devleti'nde Modern Bir Okul Projesi: Müze-i Hümâyûn Mektebi. *Gazi Akademik Bakış Dergisi*, C.6, S.12, s.167-172.

• Tezlerden Yapılan Alıntılarda

Metin içinde : (Murad, 2015: 18)

Kaynakçada : Murad, Sibel (2015). *Tercüme-i Aynü'l-Hayat'ta Şekil ve Zaman Ekleri (Giriş-İnceleme-Metin-Dizinler)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

• Editörlü Kitapta Bölümlerden Yapılan Alıntılarda

Metin içinde : (Köksal, 2011: 125)

Kaynakçada : Köksal, Mehmet Fatih (2011). XVII. Yüzyıl Türk Edebiyatında Nesir. *XVII. Yüzyıl Türk Edebiyatı* (Ed. M. A. Yekta Saraç-Muhsin Macit). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları. s. 122-144.

- **Editörü Belli Olmayan Kitapta Bölümlerden Yapılan Alıntılarda**

Metin içinde : (Parlatır, 2001: 435)

Kaynakçada : Parlatır, İsmail (2001). Bilimsel Yazıların Hazırlanmasında Uygulanacak Kurallar. *Türk Dili ve Kompozisyon Bilgileri*. Ankara: Yargı Yayınevi. s. 433-449.

- **Yazmalardan Yapılan Alıntılarda**

Metin içinde : (Hüseyin b. Mansûr Amâsî : 2a)

Kaynakçada : Hüseyin b. Mansûr Amâsî. *Menâkıb-nâme-i Meşâyih-i İzâm ve Tarik-i Erbab*. Amasya Yazma Eser Kütüphanesi: 05 BA 1179. s. 2a-34b.

- **Bildirilerden Yapılan Alıntılarda**

Metin içinde : (Bulut, 2015: 286)

Kaynakçada : Bulut, İhsan (2015). Anadolu'nun Kayıp Mirası Yüzen Adaların Korunmaları ile İlgili Sorunlar ve Çözüm Önerileri. *Ulusal Jeomorfoloji Sempozyumu UJES*, Samsun: 15-17 Ekim: s. 282-290.

- **Ansiklopedi Maddesinden Yapılan Alıntılarda**

Metin içinde : (Köksal, 2005: 262)

Kaynakçada : Köksal, Mehmet Fatih (2005). Mecma'u'n-nezâ'ir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 262-263.

Web/İnternet sitesi Alıntıları

İnternet kaynaklarında parantez içine varsa yazar adı da belirtilerek web adresinin erişim tarihi yazılmalıdır. Web adresi yazılırken, sitenin genel sayfasının adresi değil, yazıya erişimi sağlanabilecek linkin verilmesine dikkat edilmelidir.

Metin içinde : (Bekiroğlu : E.T. 11.12.2016)

Kaynakçada : Bekiroğlu, Nazan (Erişim Tarihi: 11.12.2016).
“Osmanlı’da Kadın Şairler”,
<http://www.milliyet.com.tr/ozel/edebiyat/kadinsair/osmanli.html>.

- **Yazarlı Gazete Yazısından Yapılan Alıntılarda**

Metin içinde : (Bardakçı : 28.10.2016)

Kaynakçada : Bardakçı, Murat (28.10.2016). Yekta Hoca’nın
‘Osmanlı Müellifleri’. *Habertürk*: 28 Ekim 2016.

- **Yazarsız Gazete Yazısından Yapılan Alıntılarda**

Metin içinde : (Milliyet : 21.09.2012)

Kaynakçada : Milliyet (21.09.2012). Katalonya’yı Bağımsızlık Ateşi Sardı.

