



ISSN: 2564-7229
Cilt: 1 • Sayı:1-2 • Yıl: 2017

Kadim Akademi **SBD**

Sosyal Bilimler Dergisi | Journal of Social Sciences

ISSN: 2564-7229

Kadim Akademi Derneği Adına Sahibi
Owner on Behalf of Kadim Akademi

Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR
(Yönetim Kr. Bşk.)

Editör | Editor in Chief
Dr. Mustafa ÖZTÜRK

Editör Yardımcısı | Editorial Assistant
Öğr. Gör. M. Cevat ACAR

Yazı İşleri | Writer
Arş. Gör. Cemal ÜLKE

Yönetim Kurulu | Board of Directors
Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR
Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman DEMİRCİ
Yrd. Doç. Dr. Esra DOĞAN TURAY
Yrd. Doç. Dr. Evindar YEŞİLBAŞ
Yrd. Doç. Dr. Zekai ERDAL
Yrd. Doç. Dr. Ahmet KÜTÜK
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK
Öğ. Gör. M. Cevat ACAR
Arş. Gör. Şehmus ASLAN

Yönetim Yeri | Head Office
Kadim Akademi Derneği
13 Mart Mahallesi, Mehtap Caddesi,
Aksoy Su Apartmanı, Zemin Kat,
Artuklu-MARDİN.

İletişim | Contact
Tlf: +90 482 212 22 12,
Gsm: +90 5052218502
e-mail: :kadimakademisbd@gmail.com

Baskı | Printing
Dizgi ve Tasarım: Mustafa Akbaş
Baskı: Mardin Sesi Gazetecilik
Matbaacılık Ltd. Şti.

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date
13 Mart Mah. Özel İdare Müd. Ark.
Sürücü Apt. No:3/B - Mardin
Tel&Fax: 0482 213 16 56 - 212 11 58
www.mardinsesi.com.tr

Aralık 2017

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

Kadim Akademi SBD

Sosyal Bilimler Dergisi | Journal of Social Sciences

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah EKİNCİ, Harran Üniversitesi
Prof. Dr. Abdülhalim AYDIN, Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Atabey KILIÇ, Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR, Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Abdulwahab K. MOUSA, Zaho Üniversitesi (Irak)
Doç. Dr. Hazem Burhan MOSTAFA, Salahaddin Üniversitesi (Irak)
Doç. Dr. Hazem Said MONTASIR, El-Ezher Üniversitesi (Mısır)
Doç. Dr. Hayrettin KIZIL, Dicle Üniversitesi
Doç. Dr. Masoumeh DAEİ, Tabriz Payame Noor Üniversitesi (İran)
Doç. Dr. M. Zahir ERTEKİN, Bingöl Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Abuzer KALYON, Gazi Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ahmet CEYLAN, Mardin Artuklu Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Dirk KRAUSMÜLLER (Almanya)
Yrd. Doç. Dr. Erhan ÇAPRAZ, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Fahih DİNÇ, Mardin Artuklu Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Fikret ÖZÇELİK, Mardin Artuklu Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Nesim SÖNMEZ, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Yunus KAPLAN, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ziya POLAT, Mardin Artuklu Üniversitesi

Sayı Hakemleri | Reviewers of Issue

1. SAYI

Prof. Dr. Abdullah EKİNCİ
Yrd. Doç. Dr. Amar ALJARAŞ
Yrd. Doç. Dr. Esmâ ŞAHİN
Yrd. Doç. Dr. Fahih DİNÇ
Yrd. Doç. Dr. Fikret ÖZÇELİK
Yrd. Doç. Dr. İbrahim ALSHİBLİ
Yrd. Doç. Dr. Mehmet YAZICI
Yrd. Doç. Dr. Yunus BUCUKA
Yrd. Doç. Dr. Ziya POLAT
Dr. Filiz KALYON

2. SAYI

Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR
Prof. Dr. İbrahim YILMAZÇELİK
Prof. Dr. Nilay ÇORAĞAN
Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman DEMİRCİ
Yrd. Doç. Dr. Abuzer KALYON
Yrd. Doç. Dr. Ahmet KÜTÜK
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK
Yrd. Doç. Dr. Necat KESKİN
Yrd. Doç. Dr. Nesim SÖNMEZ
Yrd. Doç. Dr. Pınar Seddar DİNÇER

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

1. SAYI

- İbrahim ÖZCOŞAR** Şehir ve Kimlik: Mardinli Kimliklerin Tarihi Arka Planı
City and Identity: Identities in Mardin and Their Historical Context 1-21
- Ziya POLAT** Klasik İslam Tarihçilerinde İlmin Araçlarının Tasviri
The Perception of Classical Muslim Historians to Tools of Knowledge 23-39
- Mustafa ÖZTÜRK** Divan'ı Bağlamında Fuzûlî'de Sevgili Kavramının Beşerî ve İlahî Boyutları İle Sevgiliden Şikâyet
The Concept of Beloved in the Aspect of Human and Religious Love in the Context of Divan Poetry in Fuzuli and Complaint From the Lover 41-59
- Muhammet Cevat ACAR** Psiko-Eğitim Programlarının Değerler Eğitiminde Kullanılması: İlköğretim 8. Sınıf Öğrencilerinin Sorumluluk Eğitimi Örneği
Use of Psycho-Education Programs in the Values Education: A Sample on Eight Class Primary School Students Responsibility Education 61-69
- حازم سعيد محمد منتصر** طائر الكُرْكِي ومكانته في بعض من جوانب الثقافة العربية و التركية
Arap ve Türk Kültürlerinde Turnanın Yeri 71-91

2. SAYI

- Ümran ALTINKILIÇ** Pirdengi di Romana *Mirname* ya Jan Dost de
Polyphony in the Novel Mirname by Jan Dost..... 93-107
- Esra DOĞAN TURAY** Anadolu Hac Güzergâhı: Antakya Menzili
Anatolia Pilgrimage Route: The Range of Antioch 109-12
- Necla KAPLAN** Resimli Kutsal Kitap (Hristiyan) El Yazmalarındaki Kurban Sahnelerine Genel Bir Bakış
Sacrificial Scenes in Illustrated Biblical Manuscripts: A General Overview..... 125-137
- Sabri MENGİRKAON** Osmanlı'da Sosyal Devlet ve Kriz Yönetimi: 19. Yüzyıl Diyarbakır'ında Kıtlık
Social State and Management in the Ottoman Empire: Famine in 19th Century Diyarbakir..... 139-155
- Rıdvan ULUÇ** Bitlisli Dîvân Şairi Müştâk-ı Bitlisî ve *Âsârü'l-Müştâk*
Esrâru'l-'Uşşâk Adlı Eseri
A Divan Poet From Bitlis: Mushtak-i Bitlisi and His Work Asar al Mushtak Asrar al Ushak..... 157-179

*Şer'-i şerifin bekâsı ilim iledir
ve ilmin bekâsı ulemâ iledir.
Koçi Bey*

EDİTÖR 'den

Bir grup akademisyen tarafından 2010 yılında kurulan Kadim Akademi, kurulduğu günden bu yana, bölge ve ülkenin akademik gelişimi adına pek çok bilimsel ve kültürel etkinliğe imza atmıştır. Bu amaçla pek çok sempozyum, panel, seminer, proje ve program düzenleyen Kadim Akademi gönüllüleri olarak bizler; belli aidiyetlerin dar kalıplarına takılmadan ve dayatmacı hiçbir refleks taşımadan gönül ve zihin dünyamızın önermelerini imkan bulduğumuz zeminlerde paylaşmaya devam ediyoruz. Bunu yaparken, akademik olgunluktan taviz vermemek kaydıyla, yaşadığımız coğrafyanın kuşatıcı değerlerini üstün kılmayı ve medeniyet olarak yüz yüze olduğumuz gerçekleri hiçbir sapmaya uğramadan ifade etmeyi şiar edindik.

Kadim Akademi SBD'yi yukarıda belirtilen prensipler ışığında yayın hayatına hazırlayan Kadim Akademi, bilimsel faaliyetleri arasına ilk defa bir süreli yayını eklemiştir. Derginin kuruluşu için gerekli izinlerin alınması, ilanlar, hakemlik süreci, dizgi çalışmaları gibi uzun bir süreçten sonra bilim araştırmacılarının ve meraklılarının dikkatlerine sunulan Kadim Akademi SBD'nin bu ilk iki sayısında, birbirinden değerli on makaleye yer verilmiştir. Tarih, edebiyat, eğitim, sanat tarihi gibi sosyal bilimlerin çeşitli alanlarında kaleme alınan ve hakemlik sürecinden başarıyla geçen bu çalışmaların bilime katkı sağlayacağı noktasında şüphe yoktur.

Yayın dilinin Türkçe olduğu dergide, Türkçe dışındaki dillerde yazılan bilimsel çalışmalara da yer verilmesi, yayın kurulumuzca önemli bir prensip olarak kabul edilmiştir. Bundan hareketle, derginin bu iki sayısında Kürtçe ve Arapça ile yazılmış birer makaleye yer verilmiştir. Bundan sonraki sayılarda da, bilimsel geçerliği bulunan herhangi bir dilde kaleme alınan çalışmalar geldiği takdirde, bunlara yer vermeye devam edilecektir.

Kadim Akademi SBD'yi yayına hazırlayan ekip olarak bu dergiyi geliştirmeyi ve bilime katkı konusunda daha ileri noktalara taşımayı hedefliyoruz. Bu amaçla, siz değerli akademisyen, araştırmacı ve okuyucularımıza göstereceğiniz ilgiden dolayı şimdiden teşekkür eder, değerli istek ve önerilerinizi bizlerle paylaşmanızı ümit ederiz.

Dr. Mustafa Öztürk
Editör

Şehir ve Kimlik: Mardinli Kimliklerin Tarihi Arka Planı

City and Identity: Identities in Mardin and Their Historical Context

İbrahim ÖZCOŞAR*

Öz

Modern dönem ve sonrasında ilgi duyulan kavramlardan biri olan "kimlik", çoğu zaman tarihi bağlamından koparılarak tartışılmaktadır. Ancak, kimliklerin geçmişe dönük bir yönü vardır ve modern kimliklerin anlaşılması geçmişe dönük bu yönlerinin anlaşılmasını gerektirir. Kimlik oluşumunda önemli unsurlardan biri demekan/coğrafyadır. Bu bağlamda "şehir" hem geleneksel hem de modern kimliklerin oluşumunda önemli bir etkiye sahiptir. Bu makalede, postmodernizmin popülist anlayışının bir uzantısı olarak, "çok-dillilik", "çok-kültürlülük" ve "çok-dinlilik" söylemleriyle ön plana çıkan Mardin incelenecektir. Mardin'in geleneksel kimlikleri, bu kimlikleri inşa eden temel dinamikler ve Osmanlı'nın son dönemleri ile Cumhuriyet'in hemen başında bu kimliklerde meydana gelen değişimler değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kimlik, Mardin, eşraf, aşiret, cemaat, millet.

Abstract

"Identity", a concept that has attracted much interest in the modern and post-modern periods, is often discussed without taking into account the historical context. However, identities have aspects that relate to the past and in order to understand modern identities we must understand the aspects. One important element in the formation of identity is place/geography. In this context "city" has a considerable impact on the formation of both traditional and modern identities. This article will study the city of Mardin, which has gained prominence with the rise of terms such as "multilingual", "multicultural" and "multifaith" that are extensions of the popular understanding of post-modernism. It assesses traditional identities in Mardin, the names that constituted the identities and the changes that the identities underwent in the last period of Ottoman rule and at the very beginning of the Republic.

Keywords: Identity, Mardin, notables, tribe, community, nation

* Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü. iozcosar@yahoo.com

GİRİŞ

Kimlik kavramının modern dönem ve sonrasında ilgi duyulan ve açıklanmaya çalışılan bir kavram olması, kimliklerin tarihi arka planı olduğu gerçeğini değiştirmez. Kimliklerde geçmişe dönük bir yön vardır ve modern kimliklerin anlaşılması geçmişe dönük yönlerini anlama çabasını gerektirir. Geleneği tarihe gömme girişimine rağmen, modernizmin kendisinin de gelenek üzerine inşa edilmiş olması bu çabayı zorunlu kılmaktadır. S. Hall'in de belirttiği gibi, "Kültürel kimliğin, zamanı, mekânı, tarihi ve kültürü aşan bir niteliği yoktur. Kültürel kimlikler bir yerlerden gelir, tarihlere sahiptirler" (Akt. Sarı, 2010: 59).

Modernleşme kuramlarının, kimi zaman tarihsel ve coğrafi bağlamı dışlayarak bizi simetrik ve düz gelişim çizgileri aramaya zorlamasına (Göle, 1998: 70) rağmen, günümüzde sosyal bilimler alanında kimliğin kültürel, tarihsel ve sosyal bir inşa olduğu fikri üzerinde ortak bir uzlaşım varılmıştır (Karaduman, 2010: 2887).

Kimlik kavramının olgusal bir gerçeklik olarak farkına varılması, sosyal bilimler alanının nesnesi haline gelmesi, coğrafi keşifler döneminde farklı kültürlerin/kimliklerin farkına varılması ve buna bağlı olarak farklılıkları açıklama gayretlerinin sistematik hale getirilmesi ile mümkün olmuşsa da, kimliğin birey ve bireylerden oluşan gruplarla ilişkisi düşünüldüğünde kimliği, ilk insandan başlayarak günümüze uzanan tartışılmaz bir olgu olarak kabul etmek gerekir (Bayrı, 2008: 4). Sık vurgulanan kimliğin, öteki ile ilişkisi ve öteki üzerinden tanımı veya Kellner'in ifadesiyle, *ötekinin modernitede kimliğin kurucu unsurlarından biri* (Kellner, 2001: 195) olması, kavramın tarihi boyutuna öteki üzerinden bakmayı da gerektirir. Bu bağlamda öteki kavramının eski Yunan'a kadar götürülmesi (Özbey, 2011) aynı zamanda kimliğin dayandığı tarihi arka planı göstermesi açısından önemlidir. Kimlik kavramının birey ya da grupların, *ben kimim?* ve *biz kimiz?* gibi sorulara verdiği cevaplarla (Bostancı, 1998: 39) tanımlanması, bu soruların ilk insan ve gruplarla ilişkilendirilmesi içerik olarak insanlık tarihiyle eş tutulmasını da gerektirir; ancak tarihsel olan her şey gibi sürekli bir dönüşüm içindedir.

Kimliğe dair kuramların kimlik, gelenek, tarih ilişkisi içerisinde bocaladıkları alanlardan biri, kimliğin bireyselliği ve toplumsallığıdır. *Toplumsal ve tarihsel bir olgu olan kimli(k)* (Bostancı, 1998: 52), *Kimlik hem tümüyle toplumsal hem de benzersiz biçimde kişiseldir* (Aydın, 1999: 13) gibi tanımlarda kimliğin toplumsallığına yapılan vurgularla modern algı içinde kimliğin bireyselliği ön plana çıkmaktadır. Bu durum, geleneksel kimliğin modernitenin bireysel kimliği tarafından gölgelenmesi sonucunu doğurmuştur. Bu gölgeleme geleneksel kimliğin sadece kolektif özelliğinin göz ardı edilmesi anlamı taşımamaktadır. Bazen geleneksel kimliği grup üzerinden tanımlamak, bireyi tamamen göz ardı etmek gibi bir genellemeye de sebep olmaktadır (Bkz.; Giddens, 2010: 102-103).

Geleneksel kültürlerde grup ve birey ilişkisini değerlendirirken, modern öncesi insanı/toplumunu küçümsemeden bugünkü zihin dünyamızın o günün şartlarında çok anlamlı olmadığı gerçeğini kabul etmemiz gerekir. Geleneğin bireye yüklediği anlamın modern anlayışın bireye yüklediği anlamın yanında zayıf kalması,

hiç olmadığı anlamına gelmez. Ayrıca, geleneği değerlendirirken tarihi detayları görebilme yetimizi de sorgulamamız gerekmektedir. Bu çalışmada da görüleceği gibi, geçmişe bakarken bireyin görünürlüğü ile grubun görünürlüğü arasında belirgin fark, kimliklerin grup üzerinden tanımlanmasını ön plana çıkarmaktadır. Ancak, iki dönem arasında farkın da görülmesi gerekir. Modern dönemde bireylerin kişisel kimlik kabulleri üzerinden oluşan gruplardan bahsedilir. Gelenekte tersi bir durum söz konusudur. İçine doğulan grupların (*cemaatlerin*) kimlik tercihleri bireyin kimlik oluşumunda daha etkilidir.

Osmanlı dönemi Mardin’iyle sınırlı bu çalışmada da kimlik, bireyden çok gruba/cemaati temsil edecek. Bu durum sadece grup/cemaat kimliğinin baskın olmasından değil, yukarıda değinildiği gibi, bugünden geçmişe bakarken ortaya çıkan görüntünün verdiği detaylarla bireye inmenin zorluklarından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, ana kimlikler olarak nitelendirebileceğimiz cemaat kimlikleri dışında birçok ortak noktanın (*aynı şehirde yaşamak, aynı meslek grubunda olmak vs.*) zorunlu kıldığı ara grup üyelikleri bireyin ortaya çıkacağı noktalar olarak değerlendirilebilir.

“Mardinli Kimlikler” başlığı kendi içinde bir aidiyeti vurgulayarak, daha baştan itibaren şehir üzerinden bir kimliği kurgulamaktadır. Bu kurgu kendi içinde katmanlardan oluşmaktadır. Bu katmanların ilk belirleyicisi, sistemini önemli ölçüde *kimlikler* üzerine kurmuş ve bu sebeple kendinde kimlikleri inşa hakkı gören iktidardır. Bunun yanında cemaatlerin ve cemaati oluşturan bireylerin kendilerini dönemin genel algısı çerçevesinde tanımladıkları ana/dini kimlikler gelmektedir. *Mardinlilik*’in, şehri mekân tutmuş *kimlikler*’e sunduğu şehirli kimliği ise hem iktidar hem de cemaatlerin kimlik tanımlarıyla ilişkili ve şehirdeki tüm kimliklerin kendilerinden bir şey kattığı bir katmandır.

1. İktidarın Yüklemediği Kimlikler

Foucault (2003), bireyi, bedeni ve kimliği ile iktidarca inşa edilen bir varlık olarak görür. Bu bağlamda modern iktidarlar kadar, tarihi iktidarların da kimlik oluşumu sürecindeki etkin rollerinden bahsedilebilir. Osmanlı da toplum yapısını teorik açıdan bir sınıflamaya tabi tutarak, Balkanlar’da ve Ortadoğu’daki imparatorluk kurumunun bazı eski biçimlerine benzerlik gösteren bir sistem oluşturmuştur. Karpat’ın (2006: 72) çift yapılanma sistemi olarak bahsettiği bu sistemde imparatorlukta yaşayanlar sosyo-ekonomik ve dini olarak sınıflandırılmıştır. Erkân-ı Erbaâ (*bazen anasır-ı erbaâ*) denen sosyo-ekonomik sınıflandırmada halk dört sınıfa ayrılmıştı: Asker, ulemâ, tüccar-esnaf ve reâyâ (Öz, 1999: 31). İkinci sınıflandırma ise dini bir sınıflandırma olarak kabul edebileceğimiz *millet sistemi* idi.

Sosyo-ekonomik tasnife dayanan sınıflardan her biri devletin bekası için gerekli işlevlerden birini üstlenmişlerdir. Bu işlevsel tasnif, sosyal mevkilerine göre bir önem sıralamasına sahipti. Ancak tahmin edilebileceği gibi bu gruplar homojen ve durağan değillerdi. Asker (*kılıç ehli*); padişah, merkezdeki ordu ve bürokrasi (*genellikle devşirme*), taşradaki seçkinler (*sipahiler*)den oluşmaktaydı. Merkezde soyluluk ve aristokrasıyla ilişkisi olmayan bu sınıf taşrada, Osmanlı teorisine

ters düşmesine rağmen yerel aristokrasiye dayanmaktaydı. Ulema (*kalem ehli*); merkezde şeyhülislam ve patrikler, filozoflar, şairler tarihçiler vs. taşrada ise kadı, müftü, sufi liderleri, piskopos, rahip ve hahamlar vb.den oluşmaktaydı. Tüccar ve esnaf; şehirli bir sınıf olarak, toptan, perakende gıda maddesi alıcıları, çeşitli madde imalatçıları, bankerler, loncalar halinde örgütlenmiş imalatçılar, işçiler çoğu hanlarda veya çarşılarda lonca mensubu ve zengin işçilerden oluşuyordu. Reaya; tımar ve vakıf (kilise vakıfları da dâhil) arazilerinde kiracı olanlar, küçük çiftlik sahipleri, hayvancılıkla uğraşanlar ve göçerlerden oluşmaktaydı. Bunlar dışında Çingeneler gibi resmi anlamda sınıflandırmaya tabi ol(a)mayan kesimlerden bahsedilebilir (Karpat, 2006: 97-101).

Millet sistemi olarak tanımlanan ve dini merkeze alan sisteme göre ise iki ana sınıf mevcuttu: Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar. Bu sistem İslam hukukunun Müslüman olmayan semavi din mensuplarına (*ehl-i kitap*) bir nevi dinlerini yaşama güvencesi veren *zımî* statüsünden kaynağını almış ve II. Mehmed döneminde sistemleştirilmişti. Başlangıç itibarıyla İstanbul gibi Hristiyan dünyasında önemli bir merkezi ele geçiren II. Mehmed'in kilise teşkilatı üzerinde batılların egemenlik kurma iddialarına son verme ve Hristiyan tebaasını kiliseler üzerinden merkeze bağlama girişimi olarak görülmektedir. İstanbul'da Rum Ortodoks patrikliğinin yenilenmesinin ardından bir Ermeni patrikliği de ihdas edilerek, imparatorluktaki Hristiyanlar bu iki patriklik üzerinden merkezle ilişkilendirilmiştir. Yahudiler ise hahambaşları tarafından İstanbul'da temsil edilmekteydiler. Merkezîyetçi anlayışın ürünü olan bu uygulama aynı zamanda sosyal anlamda Osmanlı toplumunu dini esas alan kompartımanlara ayırmıştır. Buna göre Müslümanlar, "millet-i hâkime" dir ve tamamı avantaj sayılmayacak bazı haklara sahiptirler. Müslüman olmayanlar ise yine tamamı dezavantaj sayılmayacak bazı mahrumiyetlerle karşı karşıyadırlar. Bu sistem dâhilinde birey ve cemaatlerin öncelikli belirleyicisi dindir. Müslüman olmayan cemaatler, resmen tanınmış olma koşuluyla *-ki bu genellikle padişah tarafından verilen bir beratla olurdu-*, kendi içlerinde bir nevi özerkliğe sahiptirler. Kendi dini liderlerini seçme, kendi hiyerarşileri içinde en küçük birimlere kadar örgütlenme, mahkemelerini kurma, cemaatin ekonomik ihtiyaçlarını karşılamak için vergi toplama gibi bir takım haklara sahiptirler (Özcoşar, 2008: 39-47). Bu sistem cemaat kimliği ile birlikte dini merkez alan bireysel kimliğe de varlığını devam ettirme imkânı taniyordu. Ortaylı, millet sisteminin bireysel kimliğe olan etkisine şöyle değinmektedir:

Millet sisteminde, fert doğduğu millet kompartımanının içinde o cemaatin ruhanî, malî ve idarî otoritesine bağlı olarak yaşar. Ancak ihtida ederse bu kompartımanı değiştirir. Millet kompartımanında bulunmak, modern toplumdaki azınlığın aksine, bir eziklikten çok güvenlik ve vakar verir. Kişi kendi toplumsal grubu içinde kendi ananesi ve sözlü kültürü içinde yaşar. Kompartımanlar arası çatışma azdır, modern toplumdaki azınlık ferdi gibi çevre ile didişme, kimlik ispatı, asimile olma veya asimilasyona karşı direnme dolayısıyla çatışmacı davranışlara girme gibi durumlar söz konusu değildir (Ortaylı, 2002: 217).

Millet sisteminin, dayandığı temel düşünce Osmanlı dönemi zihinsel

yapısının önemli bir yansımasıydı. Kimliğin merkezinde din vardı. Timur'un (2011: 56), *Osmanlılar inanç insanlarıydı* ifadesi sadece Müslümanları kapsayan bir ifade olamaz. Başka inanç sahipleri için de geçerliydi. Dini aidiyet ve dini cemaate mensubiyetin önceliği, inancın cemaat ve birey kimliğinin merkezinde yer almasını da beraberinde getiriyordu. Dini kimliğin iktidar tarafından yapılan tanımı, Müslümanları etnisitenin tamamen yok sayıldığı bir tek kimlik etrafında topluyordu. Hristiyanlar için ise durum daha farklıydı. Hristiyan gruplar etnik temelli kiliseler etrafında örgütlenmişlerdi ve kendilerini bunlar üzerinden tanımlıyorlardı. Osmanlı uygulaması da kiliselerin bu haliyle varlıklarını devam ettirmesine yönelikti. Ancak ilk yüzyıllarda cemaatlerin etnik yönlerine yaptıkları vurgu daha azdı ve bu iktidar açısından farklı kiliselerin İstanbul'daki iki patriklik (Rum ve Ermeni patrikliği) tarafından daha kolay yönetilmesi anlamı taşıyordu. On dokuzuncu yüzyılda ise; etnisiteye yapılan vurgu artacak, örneğin Bulgar kilisesinin Rum Ortodoks patrikliğine veya Süryani Ortodoksların Ermeni patrikliğine bağlılıkları sorun haline gelecektir.

Millet sisteminin din üzerinden yaptığı tanımlamanın ve Müslümanların *millet-i hâkime* olarak belki de bir üst sınıf/kimlik olarak kabul edilmesi, Müslüman kimliğinin iktidarcaya dayatılan bir kimlik haline gelip gelmediği sorusunu gündeme getirmektedir. Aydın'ın (1999: 16) milli devletler için kullandığı *eritici kimlik* kavramının, diğer kimliklerin *her türden farklı tutunum odağını yok sayarak ya da ikincilleştirerek halletmeye giriş(mek)* misyonuna Müslüman kimliği de sahip miydi? Osmanlı teori ve uygulamaları, Müslüman kimliğinin belirgin bir şekilde ön planda olduğunu gösterse de, Müslüman olmayan kimlikleri eritmeye yönelik bir politikasının varlığına delalet eden bir uygulaması yoktur. Kuşkusuz, İslam hukukunu zımni statüsü ile birlikte Müslüman olmayanların cizye gibi önemli bir hazine gelirinin kaynağı olmaları da bunda önemli rol oynuyordu.

Bu sınıflarda yer alanların buldukları sınıfları ne kadar sahiplendikleri, resmen içinde buldukları sınıfı ne kadar içselleştirdikleri konusu sınıflandırmaların doğallığıyla ilişkilidir. Her iki tasnifte de bir zorlama görülmemektedir. Ancak iktidarın bu sınıflandırmaya göre topluluklara farklı derecelerde önem atfetmesi, yükümlülüklerin farklılığı ve sınıflar arası geçişin zorluğu gibi hususlar iktidarın yüklediği kimliklerdeki zorlayıcı unsurlar olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte bu kimliklerin hayat içindeki karşılıklarını, ancak şehirlere, yani hayatın içine bakarak anlayabiliriz.

2. Mardinli Kimlikler

Şehir, Osmanlı idari teorisi açısından sancak ve kaza statüsünde merkezden atanan yöneticilerce idare edilen bir birim olarak, yukarıda bahsettiğimiz tasnifleri barındırmaktaydı. Osmanlı resmi kayıtlarında birey ve cemaatler, iktidarcaya yüklenmiş bu kimlikler ile tanınıp tanımlanıyordu. Bu tanımlamalarda yukarıda bahsettiğimiz iki farklı tasnif iç içe girmiştir. Bu kimliklerin iktidarın teorisiyle birebir uyuşup-uyuşmadığı genellikle sorgulanmıyordu. İktidar, yerelin kimliği kendine uyarlama gücünü görmezden geliyordu.

Askeri ve ulema sınıfı, merkezden veya bağlı olunan eyaletten gönderilen birçok resmi yazışmada iktidarın yerel temsilcisi olarak verilen emirleri yerine getirmesi gereken, mutlaka bir övgü sıfatıyla ve resmen kendisine verilmiş unvanla anılan bir sınıftı. Mardin voyvodaları için, *dergâh-ı ali çavuşlarından (veya dergâh-ı ali müteferrikalarından ile dergâh-ı mu'allâ bevvâblarından) kıdvetü'l-emâsil ve'l-akrân ... kethüdâ zide kadruhu hazretleri*, kadı/naibler için, *Mevlânâ ... zide fazluhu* olarak bahsediliyordu. Osmanlı teorisine göre bunlar yerel aristokrasi dışında doğrudan merkez bürokrasisinde atanması gereken yönetici sınıftı. Ancak bu teori şehrin gerçekleriyle uyuşmuyordu. Şehrin, Osmanlı öncesi oluşmuş yerel bir aristokrasiye, yönetici ve elit sınıfa sahip olması (Aydın ve diğerleri, 2000: 152) ve bu sınıfın iktidar kim olursa olsun kendini şehrin asıl sahibi *elit bir kimlikle* tanımlaması resmen görev verilenlerin görevlerini bunlar eliyle yürütmesini zorunlu kılıyordu. Askeri ve ulema sınıfının üstlendiği birçok görevi yerel aileler yürütüyordu. Kent yönetiminde önem arz eden bazı görevler (tüfenkçibaşılık ve odabaşılık gibi) neredeyse bazı ailelerin kimliklerinin bir parçası haline gelmişti (Özcoşar, 2009: 26-27).

Askeri ve ulema sınıfı dışında kalanlarla ilgili resmi tanımlara, en kolay rastlanan belgeler Osmanlı mahkeme kayıtlarıdır. Osmanlı mahkemeleri, günümüz mahkemelerinden farklı olarak, yargıyla birlikte birçok resmi işlemin de yapıldığı ve bu yönüyle toplumun hemen her kesiminden birilerinin bir şekilde kaydının tutulduğu birimlerdi. Mahkeme kayıtları, mahkemenin bu özelliği sebebiyle, toplumun farklı kesimlerinden kişilerin resmi tanımlarına/kimliklerine ulaşılacak kaynaklardır. Bu kayıtlarda öncelikle, başvurma sebebi ne olursa olsun, mahkemeye başvurmuş kişi/ler tanımlanırdı. İlk olarak kişinin yaşadığı şehir ve mahalle/köy verilir; *Medine-i Mardin mahallatından Kissis mahallesinde sakin(e)/mütemekkin(e) ...* Mardinlilik, resmi kimliğin bir parçasıdır ancak yeterli değildir. Kimliği tanımlayan bir diğer unsur şehrin resmen tanınmış hangi mahallesinde/köyünde yaşandığıdır. Sakin (Müslüman için) ve mütemekkin (Müslüman olmayanlar için) ise kişinin Müslüman olup olmadığıyla ilişkilidir ve kimliğin en önemli belirleyicilerinden kabul edilir. Din ile ilgili en önemli vurgu ise Müslüman olmayanlar için on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda kullanılan *Mardin zimmilerinden ... veya ... nam zimmi veya kefere* ifadeleridir. *Sakin* ve *mütemekkin* ifadelerine getirilen “e” takısı ise kimliğin cinsiyet yönünü vurgular. Daha sonra erkekler için belliyse veya gerekliyse mesleği belirtilir; *kasaban taifesinden, mimarbaşı, tüccar-ı mutebarandan* gibi. İsim ve baba ismiyle, bazen de aile veya aşiret belirtilerek, tanımlama (kimlik bilgileri) tamamlanırdı. *Ahmed bin Abdusselam, Ayşe binti Mehmed, İsa veledi Abdulmesih* gibi.

Resmi kayıtlarda gayrimüslimlerin, Müslümanlardan genellikle daha aşağıda tasavvur edildikleri hemen göze çarpmaktadır. Bu küçümseme hem dinin kendisine hem de dini kabul eden cemaat ve bireye yöneltilmiş bir bakış açıсыydı. Osmanlı mahkeme kayıtları başta olmak üzere gayrimüslimlerin konu edildiği resmi yazışmalarda bu bakış açısının yansımalarını görmek mümkündür. Yukarıda örneğini verdiğimiz Müslümanlar için kullanılan, *sakin* ve *bin* yerine gayrimüslimler için *mütemekkin* ve *veledi* ifadelerinin kullanılmasının yanı sıra Müslüman ölümler için kullanılan *fevt* ve *müteveffa* yerine gayrimüslimler için *hâlik* ve *mürd* terimlerinin

dinsel ritüelleri için ise *batıl* ve *fasid* ifadelerinin kullanılması bu duruma örnek olarak gösterilebilir (Kankal vd., 2007; Araz, 2010: 163).

Mardinli kimliklerin hem resmi hem de yerel tanımlamaları kuşkusuz birbirini etkilemiştir. Bununla birlikte Mardinlinin kendi tanımları şehir hayatına daha belirgin yansımaktaydı. Bu tanımın merkezinde inanç (din) yer almaktaydı. Bu gerçeğe rağmen dinin kimliğin tek belirleyicisi olduğu düşünülemez. Ana belirleyici olarak dinin, iç içe geçmiş belirleyiciler (çapraz kimlikler) tarafından kuşatılmış bir merkez olduğu düşünülebilir. Merkezde olmak her zaman aynı etkinliğe sahip olmak anlamına gelmiyordu. Merkezi çevreleyen diğer kimliklerin şehir yaşamı içinde belirli bir yeri vardı. Her belirleyicinin etkili olduğu ortam da aynı değildi. Buna rağmen Mardinli kimlikleri öncelikle din merkezli bir tasnifle incelemek gerekecektir.

2.1. Dini Kimlikler

Mardin şehri ve şehirle bağlantılı kırsalda bir üst kimlik olarak Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler, Şemsiler ve Yezidiler yaşamaktaydı. Müslümanlar, etnik ve mezhepsel açıdan homojen bir yapı sergilemiyorlardı. Müslüman Nüfus, kent merkezinde kendilerini Arap olarak tanımlayan baskın kesim ile çevreden şehre yerleşmiş ve etnik olarak Kürt olmalarına rağmen bu yönleri ön plana çıkmayan bir kesimin yanı sıra kendilerini Artuklu bakiyesi sayan veya bazı idari görevler sebebiyle şehre yerleşmiş az sayıdaki Türk'ten oluşmaktaydı.

Şehrin çevresinde ise Kürtler, yerleşik Araplar, dönemsel olarak Mardin kırsalını mesken tutan göçebe Arap aşiretleri, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında bölgeye gelen Çerkezler Müslüman nüfusu oluşturmaktaydı. İslam teorisine göre, etnik ve diğer farklılıkların ötesinde ortak inanç bu kimliğe sahip herkesi kardeş kılmıştı. İslam kardeşliği vurgusu kuşkusuz her dönemde Müslüman kimlik söyleminin temelinde yer almıştı. Ancak kendilerini iktidarın gerçek sahipleri olarak görmeleri ve bu gücü zedeleyecek ciddi bir öteki ile karşı karşıya olmamaları bu söylemin çoğu zaman iktidar ve rant mücadeleleri arasında cılız bir ilke olarak kalmasına sebep oluyordu. Sünniliğin etkin olduğu Mardin Müslüman kimliğinin, Moğol istilası ve Haçlı seferleri dışında, yaşadıkları coğrafyada inanç bağlamında iktidarlara için en önemli tehlike İslam'ın bir başka yorumu olan Şiilik idi. Osmanlı hâkimiyetiyle birlikte, bu tehlike en azından Mardin ve yakın çevresi için bertaraf edilmişti.

Müslüman kimliğin, on dokuzuncu yüzyıla kadar iktidar mücadeleleri bağlamındaki alternatifsizliği, bu kimliğin etki alanını da sınırlayan bir duruma dönüşmüştü. Kimlik kavramının öteki üzerinden güç bulması ve kendini daha belirgin olarak hissettirmesi sebebiyle, Mardin Müslüman kimliğinin tüm merkeziliğine rağmen Müslümanlar arası ilişkilerde etkin faktör alt kimlikler olmuştur. Müslüman kimliklerin kendi aralarındaki ilişkilerde alt kimliklerin belirleyici olması, inancın ortak kimlik olmasıyla kolaylıkla anlaşılabilir. Diğer inanç gruplarına karşı ise çoğu zaman Müslüman kimlik üzerinden bakılmamasının gerekçesi ise yukarıda bahsettiğimiz, Müslüman kimliğinin kendine duyduğu güven ile sosyo-ekonomik ilişkiler üzerinden çoğu zaman farklı cemaatler ile alt kimliklerde buluşuluyor olmasıydı. Bu konuda en çok sorun yaşanan öteki belki de Yezidilerdi. Kapalı toplum

özellikleri çoğu zaman ortak alt kimlik oluşturmayı zorlaştırdığından Yezidiler ile ilişkilerde temel belirleyici din olmaktaydı.

Hristiyan kimlikler, Mardin şehir merkezi ve çevresinde nüfus olarak yoğunluklarına rağmen tek bir çatı altında toplanmış homojen bir yapıya sahip değillerdi. Mardin'de, Osmanlı döneminde şu kiliseler bulunmaktaydı: Süryani Kadim (Ortodoks), Gregoryen Ermeniler (Ortodoks), Nasturiler (Ortodoks), Keldaniler (Katolik), Süryani Katolikler, Ermeni Katolikler, Protestanlar. Bu cemaatlerden Ortodoks olanları Doğu Hristiyanlığının kadim temsilcileri idiler. Keldaniler on altıncı yüzyılda Nasturiler içinde Katolikliği kabul etmişti. Diğer Katolik gruplar on yedinci yüzyılda başlayan Katolik misyonerlerin propagandaları sonucu ortaya çıkmıştı. Protestanlık ise on dokuzuncu yüzyıl sonrasında yine misyoner propagandaları ile ortaya çıkmıştı.

Bu çeşitlilik ve cemaatlerin kendi aralarındaki ilişkileri dikkate alındığında, inanç merkezli bir üst kimlik olarak Hristiyanlığın mı yoksa mensup olunan kilisenin mi kabullenildiği sorusunu cevaplamak zordur. Doğu ve Batı Hristiyanlıklarının birbirlerine bakış açıları, karşılıklı olarak birbirlerini *heretik* kabul etmeleri, Hristiyanlığın bir üst kimlik olarak algılanmasını zorlaştırmaktadır. Hristiyan cemaatlerin bir bütün olarak ötekisinin, en azından on dokuzuncu yüzyıla kadar, Müslümanlardan çok birbirleri olduğunu söylemek abartılı olmaz. Dini kimliğin merkeziliği bağlamında Müslümanlar doğal ötekilerdi ancak dini kimlik üzerinden çatışma ve mücadele ettikleri kitleler bağlamında değerlendirildiğinde öteki genellikle başka kiliselerdi. *Kim daha Hristiyan*, tartışması Hristiyan olup olmama tartışmasından daha önde görülmektedir. Müslümanlar ile dini anlamda kesin ayrımsızlık çatışma alanlarını da daraltmıştı. On dokuzuncu yüzyıla kadar, Müslümanların aksine iktidar mücadelesinin hiçbir şekilde tarafı değillerdi. Öyle ki; Mardin'de on sekizinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyılın başlarına kadar iktidar çatışmalarına oldukça geniş yer veren Abdusselam Efendi eserinde, Hristiyanlardan nerdeyse hiç bahsetmez. Abdusselam Efendi'nin bu tavrı, Hristiyanları görmezden gelme eğiliminden çok bu mücadelelerde Hristiyanların taraf olmamalarıyla açıklanabilir.

Mardin'de Hristiyan cemaatleri arasında ön planda olanlar Süryani Ortodokslardı. Süryani Yakubi (On dokuzuncu yüzyıldan sonra Süryani Kadim) olarak da bilinen Süryanilerin kimliğini belirginleştiren en önemli sebep patriklik merkezlerinin Mardin yakınlarındaki Deyrüzafaran Manastırı'nın olmasıydı. Patrik, genellikle kışları Deyrüzafaran Manastırı'nda, yazları ise Mardin merkezdeki Kırklar Kilisesi'nde ikamet etmekteydi. Dolayısıyla Mardin, Süryaniler için tüm Mezopotamya'ya yayılmış hatta Hindistan'da da mensupları bulunan bir inancın merkezi konumundaydı. Patrikliğin Mardin'de olması Süryani kimliğini güçlendiren bir unsur olarak değerlendirilebilir. Bunun dışında Süryani kimliğinin önemli bir belirleyicisi ise diğer Hristiyan cemaatler karşısında Süryanilerin kendilerini Hristiyanlık tarihi içinde özel bir yere konumlandırımlarıydı. İlk kurulan kiliselerden olmaları, Süryanicenin Hz. İsa'nın dili Aramicenin bir diyalektiği olması, bu konumlandırmayı daha da güçlendirmekteydi. Bununla birlikte Süryani

kimliği, iktidar tanımlamasından kaynaklanan bir dezavantaja da sahipti. Hristiyan cemaatler arasında iktidar tarafından tanımlanmış bir ilişki/hiyerarşi mevcuttu. Osmanlı iktidarı, merkezde temsil edilmemeleri sebebiyle Süryanileri, İstanbul Ermeni Patrikliği üzerinden tanıyordu. Süryanilerin iktidarca tanımlanmış kimliği, *Ermeni Milletine tabi Süryani taifesi* şeklindeydi. Kendilerini Ermenilerden üstün gören Süryaniler için bu durum kabul edilebilir olmamasına rağmen on dokuzuncu yüzyıla kadar resmi bir itirazda bulduklarına dair bir bilgiye sahip değiliz.

Ermeniler, Mardin kent merkezi ve çevresinde azımsanmayacak bir nüfusa sahipti. On yedinci yüzyıla kadar Mardin Ermenilerinin tamamı Ortodoks mezhebine mensuptular ve Hristiyanlığı kabul etmelerinde önemli bir role sahip ruhaninin, *Gregoryen*'in, adıyla anılmaktaydılar. Mardin'de Gregoryen Ermeni kilisesini temsilen Diyarbakır metropolitliğine bağlı bir piskoposluk bulunmaktaydı. Bu piskoposların takdisleri Sis Katalikosluğunca yapılmaktaydı. Mardin'de Gregoryen Ermeni kimliği, iktidar tarafından uzun yıllar tüm Hristiyanların üst kimliği olarak tanımlanmaktaydı. Osmanlı resmi kayıtlarında yer alan *Eramine* ifadesi Mardin'de yaşayan tüm Hristiyan cemaatleri ifade etmekteydi. (Göyünç, 1991: 77) İktidarın Ermeni kimliğine yüklediği bu anlama rağmen Gregoryen Ermeni kimliği Mardin'de on yedinci yüzyıldan itibaren bir kriz sürecine girmişti. Aşağıda değineceğimiz Katolik misyonerlerin propagandaları, Ermeni Gregoryen kimliğinin, Osmanlı dönemi Mardin'inde silik bir kimlik olmasının en önemli sebebidir. Bununla birlikte, Mardin'de Hristiyan kimliğini patriklik gibi üst düzeyde temsil eden Süryanilerin varlığı başka bir sebep olarak gösterilebilir. Kuşkusuz, iktidarın resmi tanımlamalarında Ermenilere öncelik verilmesine rağmen, bir patriğe sahip Süryani Ortodoks kimliği, Katoliklerce hedef haline getirilmiş bir piskoposluk yönetimindeki Gregoryenlerden daha baskın bir inançsal kimliğe sahipti.

Nasturiler ve Keldaniler ise, iktidarca tanımlanmaları açısından sorunlu cemaatlerdi. Nasturiler Osmanlı tarafından bir patriklik olarak tanınmadıkları gibi, *Nasturi murahhası* olarak bahsedilen cemaat temsilcisinin statüsü meçhuldür. Bununla birlikte on altıncı yüzyıldan itibaren karşı karşıya kaldıkları Katolik propagandası, Nasturi cemaatinden ayrılanların Keldani kilisesi adıyla bir Katolik kilise kurmalarına yol açmıştı. Asıl itibarıyla beşinci yüzyılda Antakya Süryani kilisesinden ayrılan Nasturiler, bu ayrılıktan sonra cemaatin şehirli kısmını Keldani kilisesine kaptırmış görünmektedir. Keldaniler ise on dokuzuncu yüzyıla kadar Osmanlı Devletince resmen tanınmayan bir cemaat olarak resmi bir kimliğe sahip değillerdir. Buna rağmen her iki cemaatin de *cemaat kimlikleri* mensup oldukları kiliselerin kendi iç işleyişi üzerinden tanımlanmaktaydı. Bu tanım resmi olarak bir şey ifade etmese de, diğer cemaatler nezdinde öteki olmak için yeterliydi.

On altıncı yüzyıla ait tahrir kayıtlarından Mardin mahalleleri arasında Yahudiyan mahallesi de sayılmaktadır (Göyünç, 1991: 101). Sonraki yüzyıllarda bu mahalleye rastlanmaması nüfuslarının çok azalmasıyla yorumlanabilir. On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Mardin'deki sayımlarda sadece 18 Yahudi aileye rastlanması (Abdulgani Efendi, 1999: 220) ikinci yarısında ise hiç rastlanmaması (Karpas, 2003: 174) bu azalmanın boyutlarını göstermesi açısından önemlidir.

Osmanlı Mardin’inde Yahudilere dair bilgilerin döneme ait kayıtlarda nüfusla sınırlı olması Yahudi kimliğinin, ekonomik hayatta olmasa bile, sosyal ve siyasi hayatta ön plana çıkmayan, zayıf bir kimlik olmasıyla açıklanabilir. Bu zayıflık, sürgünle özdeşleşmiş Yahudi tarihinin, dünyanın farklı bölgelerine dağılmış Yahudi toplumuna dayattığı bilinçli bir strateji olarak değerlendirilebilir.

İbrahîmilik gibi kendi içinde birbirlerine yaşama hakkı tanımalarına imkân sağlayacak ortak bir özelliğe sahip bu üç dinin yanında pagan inançların yerel yansımaları olarak kabul edilebilecek Şemsilik ve Yezidilik farklı konumlara sahiptirler. Her iki kimliğin durumu, bir kimlik olarak inancın, iktidar ve birlikte yaşanan diğer cemaatler tarafından kabul edilmişliğinin önemini göstermektedir.

Güneşe tapan Şemsiler, mahalli bir paganizmin Diyarbakır ve çevresindeki son kalıntıları olarak tanımlanırlar. Ancak bu tanım, sınırlı bilgiler ışığında geçmişe bakış sonucu ortaya çıkmış, çok genel bir tanımdır ve Şemsi kimliğine ait detayları içermez. Öncelikle kendilerini nasıl tanımladıklarına dair bir veriye sahip değiliz. Bununla birlikte iktidarcı yok hükmünde kabul edildikleri için resmi tanımları da yoktur. Komşularının tanımları ise çok yüzeysel ve öteki tanımının olumsuz bakış açısıyla sınırlıdır. Pagan inançları sebebiyle, Hristiyan ve Müslüman komşuları tarafından sapkın olarak tanınıyorlardı. Polonyalı Simeon’un, muhtemelen Müslüman ve Hristiyan komşularından duyarak rivayet ettiği bazı Şemsi gelenekleri, hemen hemen tüm pagan inançlar için, uydurulan yakıştırmalardı (Andreasyan, 1964: 100-101). Birlikte yaşadıkları ötekiler ile aralarındaki bu derin ayrım, diğer alt kimliklerin sunduğu ortak alanlar sayesinde bir nebze de olsa yaşam alanı sunmaktaydı. Ancak iktidarın sık sık resmi kimliklerden birini kabule zorlamaları karşısında Şemsiler, belli bir müddet sonra Ermeni ve Süryani kiliselerine tabii olmuş gibi görünmüşlerdir. (Bkz: Southgate, 1840: II, 284; Andreasyan, 1964: 100) Görünüşteki bu tabiiyet zaman içinde Ermeni ve Süryaniler içinde tamamen erimeleri sonucunu doğurmuştur.

Şemsilerle benzeri bir *meşru kimlik* sorunu yaşayan cemaat de Yezidilerdi. Yezidiler de iktidarcı kabul edilen bir kimliğe sahip değillerdi. Ancak Şemsilerden farklı olarak hem nüfus olarak daha fazlaydılar hem de iktidarın tamamen etkili olamadığı şehir dışı aşiret yapılanmasına sahiptirler. Bunların yanında tarihsel olarak ortaya çıkışları, on bir ve on ikinci yüzyılda yaşamış ve fikirleri Müslümanlarca meşru kabul edilen bir mutasavvıfa, Şeyh Adi bin Müsafir’e, dayandırılmaktaydı. Bu sebepler iktidarın, Yezidi kimliğini meşrulaştırıcı bir yorumla tevil edilmesi sonucunu doğurmuştur. Buna göre, Yezidiler, farklı bir din değil, İslam’ın sapkın bir mezhebidir. Bu sebeple de Müslüman olan Yezidiler için ihtida tabiri yerine *tashih-i itikat* tabiri kullanılmıştır (Tepeyran, 1998: 350). İktidarın meşrulaştırma çabalarına rağmen, Yezidiler aynı coğrafyada yaşadıkları Müslüman ve Hristiyanlar tarafından sapkın bir mezhep olarak görülmüşlerdir (Layard, 2000: 195). Etnik olarak Kürt olmaları ve sosyal anlamda Müslüman Kürtler ile aynı örgütlenme tarzına sahip olmaları, ittifaklar ve çatışmalar şeklinde bölge için klasik sayılabilecek bir ilişki ağı içinde olmalarını da beraberinde getirmiştir. Ancak etnik anlamda Kürt kimliklerine rağmen Yezidilerin dini kimlikleri her zaman ön planda olmuştur.

2.2. Şehirli Kimliği

Mardinlilik, tarihsel anlamda Mardin’de yaşayan ve kendilerini inanç merkezli bir üst kimlikle tanımlayan cemaatler arasında ortak bir bilinç/alt kimlik oluşturmuş muydu? Tarihsel verileri günümüz Mardin’indeki şehirli kimliği ile bir araya getirdiğimizde, geçmişe dönük güçlü bir şehirlilik bilincinden bahsetmek mümkündür. Bu bilinç, şehirlinin, bir yandan şehrin geçmişini kendi kimliği ile ilişkilendirmesinden diğer yandan şehrin geleceği ile kendi gelecekleri arasında doğrudan ilişki kurmalarından kaynaklanıyordu/kaynaklanmaktadır. Yine bu bilinç şehirdeki her cemaatin birbirinden bağımsız şehrin asıl sahibi oldukları iddiasını barındıran ilginç bir tezadı da içermekteydi/içermektedir. Süryaniler ve Ermenilerin Mardin adını etimolojik olarak kendi dillerine dayandırarak (Aydın vd., 2000: 8) şehrin en eskisi, dolayısıyla da asıl sahibi olduklarını vurguluyorlardı. Müslümanlar ise Mardin’in şehir kimliği kazanmasındaki rolleri ve uzun yıllardır iktidarın sahibi olmaları açısından şehrin geçmişini sahiplenmişlerdi.

Ancak şehirlilik bilinci, şehri sahiplenme anlayışından öte, şehirde yaşayan tüm cemaatlerce özümsemiş benimsenmiş koşullar ve normlar olup olmadığıyla ilişkilidir. Bu bağlamda şehir, farklı cemaat üyelerine, cemaat üyesi olmalarının ötesinde şehirli olmalarının gerektirdiği bazı normları dayatarak, cemaat kimliğinin yanında bireysel kimliklerinin de ön plana çıktığı alanlardan birini oluşturmaktadır. Şehri oluşturan temel birimler mahalleler ve çarşılarıdır. Cemaat kimliklerinin karşılaştığı ve ortak kimlikler oluşturduğu mekânlar olarak mahalle ve çarşı, şehirlilik bilincini geliştiren ve bu bilincin yaşadığı alanlardı. On altıncı yüzyıllardaki kayıtlarda 9 olan mahalle sayısı on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde 13 ila 15 arasındadır. Bu mahalleler Mardin topografyasına paralel, iç içe geçmiş evlerden oluşmaktaydı. Muhtemelen mahalleler arasında çok belirgin sınırlar da bulunmuyordu. Yukarıda da belirttiğimiz gibi resmi anlamda Mardinli kimliğinin ilk özelliği mahalle idi. Bu resmi tanım mahalle yaşamının zorunlu kıldığı birçok norm ve ortak kullanım alanları sebebiyle resmi tanımın ötesinde de bir anlam taşıyordu. Bu konuda Mardin’i, dönem açısından, farklı kılan önemli bir unsur on altıncı yüzyılda rastladığımız cemaat mahallelerinin (Müslüman mahallesi, Hristiyan Mahallesi gibi) on dokuzuncu yüzyıla kadar tamamen ortadan kalkmış olmasıdır. On dokuzuncu yüzyılda tek bir cemaatin yaşadığı herhangi bir mahalleye rastlamayışımız, şehirli kimliğin bir parçası olan mahalleliliğin inanç kimliği üzerinden tanımlanmadığının önemli bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Mahalle yaşamı, özellikle kadınlar ve çocuklar arasında ilişkilere yansıyan yönüyle ortaya çıkardığı komşuluk ilişkileri, kriz dönemleri hariç, cemaat kimliğinin üzerinde sosyal yaşamın gereklerine uygun olarak devam ediyordu (Özcoşar, 2008: 273-278).

Mahallelerin yanında şehrin erkek nüfusunun günün önemli bir kısmını geçirdiği çarşılarda da benzeri bir durumdan bahsetmek mümkündür. Demirel (2006: 628-635), on dokuzuncu yüzyıl Mardin’inde 16 çarşı, han ve bedestende 74 meslek grubunun çalıştığını belirtir. Kuşkusuz çarşılar şehrin ekonomik değerinin ürettiği ve pazarlandığı alanlar olarak ekonomik açıdan önemliydi. Ancak bununla birlikte mahalle gibi şehrin sosyal ve kültürel yaşantısının da bir parçasıydılar. Bu anlamda

cemaat kimliğinden çok şehirli kimliğinin ortaya çıktığı mekânlardı. Mahalleden önemli bir farkı şehirli kimliğinin ötekisi ile (köylüler ve göçebeler) karşılaşılan bir alan olarak, hem ötekiyle ilişkinin merkezi hem de öteki üzerinden şehirli kimliğini daha da belirginleştiren alanlar olmalarıydı.

Mardin şehirli kimliğinin önemli dayanaklarından biri de ailelerdi. Bireyin kendini ailesi üzerinde tanımlaması geleneğinin halen devam ettiği Mardin'de "kimlerdensin?" sorusu çoğu zaman isimden önce sorulması gereken bir önceliğe sahipti(r). Arapçanın hâkim olduğu şehirde aileler kendilerini *beyt* kavramıyla birlikte atalarından birinin ismini söyleyerek tanımlar. Osmanlı belgelerinde ...-zâde ifadesiyle yer alan aile isimleri, kişinin ne kadar şehirli olduğunun da göstergesiydi. Aileler içinde farklı açılardan ön plana çıkanlar ve güç elde edenler *eşraf* sınıfı içinde yer alıyorlardı. Müslüman ailelerde eşraftan sayılmanın sebepleri farklıydı. Bu sebeplerin başında kentin eskilerinden olmak geliyordu. Bir diğer güç, ekonomiydi. Bu güç, iltizam ve mukataa sistemi ile aslında devletin sahibi olduğu gelir kaynaklarını uzun süre ellerinde tutan geniş bir kesimle, az sayıdaki tüccarın elindeydi. Osmanlı hâkimiyetinin ilk yıllarında, hâkimiyetin yerel ayağını oluşturmak için resmi görevler verilen ailelerin zaman içinde elde ettiği güç de bu sınıf içinde yer almalarına sebep olabiliyordu. Aile bireylerinden birinin farklı bir dönemde konjonktürel bir sebeple de olsa, idari bir görevi üstlenmiş olması aileyi bu sınıf içine sokabiliyordu. İlmi konularda ön plana çıkan aileler bu yönleriyle elde ettikleri ayrıcalıklarla eşraf içinde sayılabiliyordu. Kent yönetiminde ön plana çıkan *naib* ve *müftü* gibi görevliler genellikle bu ailelerden seçiliyordu. Seyyidlik de hem toplumca hem de devletçe önem atfedilen bir özellik olarak bir aile için eşraftan sayılmanın sebepleri arasındaydı. Şehirli nüfus dışında, köken olarak kırsaldaki aşiretlerin şehirlileşen kısmı olarak nitelendirebileceğimiz ve güçlerini başlangıçta aşiretlerinden alan ancak zamanla bu güçle birlikte eşrafın dayandığı güçlerin en azından bir kısmını da elde eden bir sınıf mevcuttu. Bu durumun en önemli örneği, Milli ve Kiki aşiretleriydi. Bu aşiretlerin kentteki uzantıları Millizâdeler ve Kikizâdeler olarak, kentteki eşraf/zâdegan sınıfı içindeki yerlerini almışlardı.

Müslüman olmayan aileler, resmi olarak *eşraf* sınıfına giremeseler de, şehirli kimliğin bir zorunluluğu olarak aile üzerinden tanımlara sahiptiler. Müslüman olmayan aileler içinde ön plana çıkma saikleri ise din adamı yetiştirme veya ekonomik zenginlikti.

Şehirli kavramının kendisini tanımlarken dayandığı öteki, yukarıda değindiğimiz gibi, Mardin ve çevresinde köylerde yaşayan veya göçebe/yarı göçebe yaşam tarzı sürdüren aşiret yapılanması içinde hareket eden kesimlerdi. Şehirlinin kırsal ile ilişkisinde temel etken kuşkusuz, kendini kırsaldakinden farklı, daha açık bir ifadeyle üstün görmesi şeklindeki klasik anlayıştı. Ancak şehrin kırsal ile ilişkisinde bu klasik mantığı aşan bazı güç dengeleri de önemli rol oynamaktaydı. Kırsal Ermeni, Süryani ve Arapları da içermesine rağmen etkin olan Kürt aşiretlerince temsil edilmekteydi. Şehir ve çevresindeki rant kaynakları üzerinde hakimiyet kurma çabası aşiretlerin, iktidarla, birbirleriyle ve şehirle çatışmalarına sebep olarak; şehirlilik bilincini, şehir hayatının zorunlu kıldığı sosyal, kültürel ve ekonomik

ilişkilerin ötesinde kendilerini ve şehri koruma üzerinden de bir zorunluluk haline getirmektedir. Aşiretlerin iktidarı vergi ve asker yükümlülüğü ile özdeşleştirilmesi, buna karşılık iktidarların aşiretlere bu yükümlülüklerden kaçınmalarını olumsuz bakışı aşiret-şehir ilişkisinin alt yapısını oluşturmaktaydı. Hemen hiçbir dönemde iktidarlarla olumlu ilişkiler kuramayan aşiretler, şehri iktidarın yerel merkezi, şehirliyi ise iktidarın müttefiki olarak görme eğilimindeydiler. Kırsalın gözünde şehir ve şehirli, iktidarın yerel temsilcisiydi. Açıkçası şehirlinin bu kabulü destekleyecek birçok tavrından bahsedilebilir. Şehirlinin iktidar yanlılığı bir yandan iktidarın teorik sistemini daha çok yerleşik yapı olan şehir üzerine kurgulayıp kırsalı da şehirden yönetme anlayışına diğer yandan kırsalın kendine has savaştı gücü karşısında şehrin iktidarın askeri gücüne ihtiyaç duymasından kaynaklanmaktaydı.

Mardin ve çevresindeki güçlü ve aktif aşiretlerin varlığı şehirli kimliğini daha da belirginleştiren önemli unsurlardandı. Özellikle aşiretlerin birbirleriyle veya şehir yönetimiyle çatışmalarda şehre yönelttikleri yıkıcı askeri gücü, şehirlinin zihninde kırsal güçleri yettiği oranda şehre girmelerine veya şehirde etkili olmalarına izin verilmemesi gereken bir öteki haline getirmişti. Kırsalın asker ve savaşma gücü karşısında şehirlinin kendini koruma aracı genellikle siyasi davranabilme yeteneği olmuştur. Bununla birlikte bazen şehri korumak adına savaşmayı da göze almaktaydılar (Bkz.: Abdulgani Efendi, 1999; Günel, 1970).

Şehir ve kırsal ayırımında dinin etkisi de belli belirsizdi. Kuşkusuz şehirli Hristiyanlar, köylü Hristiyanlara yukarıda bahsettiğimiz klasik şehirli bakışıyla bakmaktaydılar. Özmen (2006: 127), günümüzde bile şehirli Süryanilerin kırsaldaki Süryanilerden *bizim Kurmançlar* diye bahsettiklerini ve genel anlamda şehirli aristokrat ailelerin şehre gelen köylülerden rahatsız olduklarını belirtmektedir. Ancak sorun bu klasik bakışı aşırıp şehir hâkimiyeti mücadelelerine geldiğinde durum biraz değişmekteydi. Bu mücadelelerde taraf olmak istemiyorlardı. Ancak konjonktürel bazı zorunluluklar onları çatışmanın tam ortasında olmasalar da taraf olmaya zorlamış görünmektedir. Şehirli kimliği çerçevesinde şehirde şehirli, kırsalda ise aşiret taraftarı olarak davranmışlardır. Bazı aşiretlerin, Mardin ovasındaki bazı Hristiyan köyleri kendi aşiretlerinden saymaları konjonktürel ittifakların bir sonucu olarak kabul edilebilir.

3. Mardinli Kimliklerde Süreklilikler ve Kopuşlar

Klasik Osmanlı toplum yapısında kimliklerin devamlılığı, bir yandan cemaatlerin kimliklerini koruma adına geliştirdikleri doğal refleksleriyle ve diğer yandan da iktidarın mevcut yapısını muhafaza etme politikalarıyla sağlanmaktaydı. Cemaatin aidiyet duygusu içinde kendini tanımlarken kullandığı argümanları bir sonraki nesle aktarma kaygısı hem Müslüman hem de gayrimüslim cemaatler açısından kendine has bazı gelenekleri ortaya çıkarmıştı. Sözlü anlatım ve ait olunan kimliğin hayatın farklı alanlarında kullanılan simgelerinin yanında kimliği daha kuvvetli bir şekilde devam ettirme anlayışının bir göstergesi olarak yazılı metinler oluşturma geleneği, toplumun tamamında olmasa bile bir kısmında yaygınlık kazanmıştı. Müslümanlar arasında, bir Arap geleneği olan *ensâb* ilminin farklı yansımaları devam ettirilmekteydi. Mardin şehir merkezinde yaşayan Müslüman

Araplar, kökenlerini peygambere veya sahabeye dayandıran şecereleri ailelerin kutsal bir mirası olarak değerlendiyorlardı. Kırsaldaki Kürtler de hem sözlü gelenek içinde sayabildikleri tüm atalarının sonraki nesillere aktarılmasına özen gösteriyorlar, hem de -muhtemelen Arap geleneği etkisinde- şecereler oluşturuyorlardı. Kürt şecerelerinin ilginç yanı, özellikle yönetici ailelerin kendilerini Kürt bir atadan çok dini önem atfedilen Arap bir ataya dayandırma gelenekleriydi. Hristiyan cemaatler için, dini bir zorunluluk olan vaftizin kayıt altına alınması cemaat içinde kimliğin yazılı kayıtlarının oluşmasının aracıydı.

Kimliğin etno-dinsel yönüyle birlikte sosyal statü de korunması gereken bir yön olarak algılanıyordu. Şehirli-köylü kimlikleri ve bunların kendi içindeki alt kimlikler de, geçişkenliğin imkânlarına rağmen, sürekliliği korunmaya çalışılan statülerdi. Şehirli kimliği, kendi içinde kurduğu düzeni Araplık/Arapça üzerine inşa etmişti. Bu düzen, şehirli yaşam şeklini olabildiğince homojen tutmaya ve kırsaldakinin şehre yerleşimini engelleme üzerine kurgulanmış bir koruma refleksine sahipti. Ancak alınan tüm önlemlere rağmen, şehre yerleşebilenler ise bu düzene uymaya zorlanıyor ve etnik bir kaygıdan öte şehirlilik kaygısıyla Arapça konuşan kitlelere dönüş(türül)üyorlardı. Eşraf, şehrin doğası veya iktidar ilişkileri sonucunda ortaya çıkmış bazı statüleri kendi aralarında paylaşmış durumdaydılar. Dönemsel el değiştirmelere rağmen, bir kez kazanılan bir statü, benzer veya başka statülere her zaman aday olma imkânı kazandırıyor. Kırsal yapılanma içinde ise; aşirette etkin olma belli ailelerin elindeydi. Bu aileler bazen aşiret ile kan bağına sahip güçlü ekonomik ve askeri/savaşçı güce sahip olanlardan oluşurken, bazen de aşirete dışarıdan katılmış veya katıldığı varsayılan ve köken olarak peygamberle, sahabelerle veya dini anlamda toplumca kabul edilmiş biriyle ilişkilendirilen ailelerden seçiliyordu. Hristiyan cemaatler, ruhanilerce temsil edilen doğal bir elit kitlenin yanında, özellikle ekonomik anlamda güçlü bazı ailelerin de etkin olduğu bir iç yapılanmaya sahipti.

Eşraf ve gayrimüslim tüccarlar, kırsalda aşiretlerin yönetici aileleri, dini alanda Müslüman ulema ve gayrimüslim ruhaniler geleneksel yapı içinde kendilerine tanınan hakların devamlılığı adına kimliklerin sürekliliğinin doğal savunucularıydılar.

İktidar; idari, ekonomik ve askeri yapısını gelenek üzerine inşa etmişti ve bu yapının bozulması, iktidarın yönetim teorisinin çökmesi anlamını taşıyordu. İktidarın yüklediği kimlikler, cemaatlerin bu yönetim tarzı içindeki konumlarını, görev ve sorumluluklarını da belirlemişti. Osmanlının, değişimin zorunlu olduğu dönemlerde bile, geleneksel yapıyı devam ettirme çabasının temelini de bu anlayış oluşturmuştu. İktidarın muhafazakâr politikası bir yandan resmen tanıdığı cemaatlerin geleneksel yapısının asimile olmasına veya farklı cemaatler arasında erimesine engel olurken diğer yandan modernliğin etkisiyle değişen anlayışlarla, klasik resmi kimliklerin kabul edilebilir olmaktan çıkmasıyla değişim karşısında bir engel olarak görülüyordu. Ancak geleneksel yapı, kendi içinde bazı kimliklerin tamamen yok olmasına sebep olabilecek bir anlayışı taşımaktaydı. Bu anlayışın en önemli göstergesi Şemsiler idi. Şemsi nüfusun yok olması modern öncesi veya en azından modernlikle ilgisi olmayan bir gelişmeydi. Geleneksel kimlik tanımları içinde kendine yer bulamayan bu cemaat, yine geleneksel bir yolla, başka cemaatler arasında eriyip tamamen ortadan kalkmıştı.

Hem iktidarca hem de ötekilerce kabul görmüş geleneksel kimlikler için, cemaat içinden ve iktidar gibi güçlü koruyuculara sahip olmalarına rağmen, değişim tamamen ihtimal dışı değildi. Bunun tek istisnası Müslümanlıktı. Müslüman kimliğinin en önemli özelliği değişime/irtidata açık bir kimlik olmamasıydı. Bu imkânsızlık sadece iktidarın İslami bir ilkeyi uygulama gücünden kaynaklanmıyordu. Müslüman kimliğinin zihni oluşumu da bu değişimi bir alternatif olmaktan çıkarmıştı. Ancak diğer dini kimlikler için geleneksel kimlikten kopuşu ifade eden iki alternatif vardı: İhtida ve mezhep değiştirme.

3.1. Radikal bir Kimlik Değişimi: İhtida

Ana kimlik olarak dinin değişimi Müslümanlar için imkânsız olmasına rağmen gayrimüslimler için teorik olarak mümkündü. Osmanlı/İslam hukukunun izin verdiği herhangi bir dinden İslam'a geçme, en azından teoride, bir baskı içermiyordu. Bu konuda hem resmi kayıtlarda yer alan bilgiler (Bkz.: Özkul, 2010) ve hem de toplumsal hafıza Müslüman ve gayrimüslimlerin meseleyi farklı yorumladıklarını göstermektedir. Müslümanlar ısrarla böyle bir baskının olmadığından bahsederken gayrimüslimler tam tersini iddia etmektedirler. Ancak iktidarın ve Müslümanların gücü karşısında gayrimüslim cemaatlerin kendi üyeleri üzerindeki gücünü küçümsemek gerekir. Öyle ki, Mardin mahkemesine yansıyan bazı ihtidalarda, ihtida edenler Diyarbakırlı olmalarına rağmen, muhtemelen tanındıkları bir yerde ihtida etmek yerine Mardin mahkemesine başvurarak Mardin'de ihtida etmeyi tercih etmişlerdi.

Bölgede İslam'ın yayıldığı ilk dönemlerin aksine sonraki yıllarda İslam'a toplu geçişler yerini ferdi, bazen de ailevi geçişlere bırakmıştır. Kuşkusuz cemaat üyeliğinin hayatın her alanını etkilediği bir dönemde din değiştirme isteği radikal bir kararda ve ciddi bir sebebi gerektirmekteydi. İhtida olaylarında sahip olunan kimliğinin inançsal anlamda tatmin etmemesinin yanında sosyal ve ekonomik sebeplerin de etkili olduğunu kabul etmek gerekir. Resmi belgelere yansımayan bu sebepler cemaat içinde de muhtemelen mahrem özellik taşıyorlar ve gündeme getirilmemesine özen gösteriliyordu.

İhtida, en azından şehir merkezinde, mahkemede şahitler önünde yapılması gereken bir kimlik değişimiydi. Öncelikle ihtida etmek isteyen kişinin bir zorlamayla karşı karşıya olup olmadığı sorulur (*Bir taraftan cebr ve ikrah olmaksızın*), ardından kendi isteğiyle Müslüman olmak istediği (*kendi hüsn-i rızasıyla din-i İslamiyeyi kabul ve ikrar*) kayda geçirilirdi. Bazı durumlarda cemaat ruhanileri de mahkemede hazır bulunur ve kişinin Müslüman olma isteğine itiraz ederlerdi. İtirazın sebebi genellikle din değiştirmek isteyen kişinin baskıyla karşı karşıya olduğuydu (*bir taraftan tahrik ve tazyik olunmuş*). Ancak bu itirazların işe yaradığı söylenemez¹.

Bu işlemler sonrasında tam anlamıyla bir kimlik değişimi yaşanır. Eski kimliği çağrıştıracak her şey değiştirilirdi. Önce isim değiştirilir bir Müslüman ismi alınır. Hatta eski ismi Müslümanlarca ortak kullanılan isimlerden biri, Musa ve Meryem

¹ Örnekler için bkz: Mardin Şer'iyeh Sicili No 242, Gurre-i Rebiülevvel 1258 ve 24 Cemaziyelevvel 1269 tarihli belgeler; Mardin Şer'iyeh Sicili No 243, 9 Cemaziyelevvel 1273, 11 Receb 1273 ve 24 Receb 1274 tarihli belgeler.

gibi, olsa dahi kesinlikle değiştirilirdi. Bir Müslüman olarak gayrimüslim babanın ismi de kullanılamazdı. Tüm mühtediler, ... *bin Abdullah* olarak yazılır, Abdullah'ın (Allah'ın kulunun) çocuğu olurlardı. İhtida eden kadınsa ve eşi Müslüman olmayı reddediyorsa boşanması gerekirdi. Son olarak kendisine *baha-i kisve* adı altında yeni elbiseler alması için bir miktar para verilirdi.

İhtida, ender de rastlansa klasik dönemlerde kimlik değiştirmenin en radikal yoluydu. Aşağıda belirtileceği üzere, mezhep değiştirmenin bile kanlı çatışmalara sebep olduğu Mardin Hristiyanları arasında ihtida karşısında sessiz kalınması iktidarın ve Müslümanların gücü ile birlikte çok nadir olaylar olmaları ve cemaat kimliğini tamamen yok edecek özellikte olmamalarından kaynaklanmaktaydı.

3.2. Misyonerler ve Kimlik Krizi

Misyonerlik faaliyetleri genellikle on dokuzuncu yüzyıla ilişkilendirilir. Ancak Osmanlı sınırlarında misyon faaliyetleri on altıncı yüzyıl gibi erken bir dönemde etkin olmaya başlamıştır. Bu faaliyetlerin hedef kitlesi, genel kanaatin aksine, Müslümanlar değil Hristiyanlar olmuşlardı. Misyonerlik çalışmaları cemaatleri hem parçalamaları hem de cemaatlerin moderniteyle tanışmasındaki etkileri sebebiyle geleneksel kimliklerin çözülmesinde önemli bir rol oynamışlardır.

Misyonerlik çalışmalarının temelini, Papa liderliğindeki Katolik dünyasının, Hristiyanlığın dördüncü ve beşinci yüzyıllarda yaşadığı ayrışmalardan sonra tüm Hristiyanları Papa yönetiminde tekrar birleştirme amacı oluşturmaktaydı. Bu politika, Osmanlı sınırlarında, Fransisken, Dominiken, Cizvit ve Kapusen rahipleri eliyle yürütülmüştür (Kocabaşoğlu, 1989: 78-86).

İktidar teoride, misyonerlik çalışmalarını kendi toplumsal yapısını yıkıcı bir unsur olarak değerlendiriyor ve engellemeye çalışıyordu. Ancak konjonktür her zaman bu teoriyi uygulama imkânı vermiyordu. Kapitülasyonlar başta olmak üzere Avrupalı devletlerle ilişkilerin boyutları ve gittikçe artan güç kaybı bu teorinin uygulanmasını zorlaştırmıştır.

Mardin'de Hristiyan cemaatlere yönelik Katolik misyonları da on altıncı yüzyıldan itibaren başlamış ve giderek artış göstermiştir. Musul'dan yönetilen Mardin misyonunun ilk hedefi Mardin Ermenileri olmuş ve Ermenilere yönelik bu faaliyetler on dokuzuncu yüzyıla kadar nerdeyse tüm Ortodoks Ermenilerin Katolikleşmesiyle sonuçlanmıştır (Çerme, 1999: 36-39; Karpata, 2003: 73).

Mardin Süryanileri, Katolikleştirme faaliyetleri karşısında, Ermenilere nazaran, bazı avantajlara sahiptiler. Mardin'in patriklik merkezi olması ve patriklik düzeyinde direnç gösterilmesi Katolik misyonerlerin çalışmalarını zorlaştırmıştır. Süryani patrikleri sadece kendi cemaatlerini değil Ermenileri de Katolikleştirme çabalarına karşı korumuşlardır. Ermenilerin kendi aralarındaki mezhep mücadelesinde Süryaniler başlarda taraf olmasalar da zamanla mezhepdaşları olan ve Mardin'de sayıları gittikçe azalan Ortodoks Ermenilerle işbirliği yapmışlardır. Bu işbirliğinde, benzer faaliyetlerin yarın kendilerine karşı da yapılabileceği düşüncesi etkili olmuştur. Bu işbirliği çerçevesinde Katolikleştirme faaliyetlerinde etkin olan bazı

Ermenilerin tutuklanmasında Süryani patriği yardımcı olmuş ve Katolik Ermeniler eski Ermeni kiliselerini ele geçirince; Gregoryen (Ortodoks) Ermeniler, Süryani Kiliselerine devam etmişlerdir. Ohannes Tazbazyan'a göre; bu Ermenilerden bir kısmı zamanla Süryanileşmişlerdir (Çerme, 1999: 39). Süryani patriğinin ve cemaatin, Katolikleşmeye karşı direnci, misyonerlerce cemaatin zaafı keşfedildikçe azalmıştır. 1782'de yapılan patriklik seçimleri esnasında yaşanan bir sorunu iyi değerlendiren misyonerler, Süryani Katolik patriğini kurmayı başarmışlardır. Bu bölünmenin ardından *Süryani* kimliğini sahiplenme çatışması, Süryani Ortodokslarla Katolikler arasında sokak kavgalarına/savaşlarına varan bir süreci başlatmıştır. Bu bölünmenin ardından Süryani Ortodokslar, kendilerinin asıl/ana cemaat olduklarını vurgulamak için *Süryani Kadim* tabirini kullanmışlardır.

Protestan misyonerler, Katoliklere göre daha geç tarihlerde çalışmalara başlamışlardı. On dokuzuncu yüzyılın ortalarında Mardin'de çalışmalara başlayan Protestan misyonerler, Katoliklere göre daha yumuşak bir politika izlemeleri ve cemaatlerin Katolik misyonerlerle kıyaslayınca yöntemleri açısından daha kabul edilebilir bulmaları sebebiyle daha az çatışmaya sebep olmuşlardır. Bununla birlikte hem Ermeniler hem de Süryanilerin bir kısmını Protestanlaştırmayı başarmışlardı.

4. Sonuç Yerine: Geleneksel Kimliklerin Sonu Modern Kimliklerin İnşası

On dokuzuncu yüzyıl, etno-dinsel cemaate dayalı Osmanlı siyasal sistemini ve aynı zamanda bütün bir cemaat kimliği simge ve önceliklerini değiştirdi. Klasik Osmanlı yapısının bozulmasının yanında on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı'ya kapitalizmin girmesiyle yeni bir orta sınıfın gayrimüslimler arasında ortaya çıkması (Karpat, 2011: 27-102) geleneksel kimliklerin değişim sürecinin başlattı. Bu değişim öncelikle gayrimüslim cemaatlerin kendi geleneksel kimlikleri yerine yeni kimlikler inşa etmek isteyen, genellikle ruhban sınıfı dışında bir kesiminin güçlenmesiyle başlıyor, sonraki süreçte Osmanlı iktidarını ve Müslümanları da içine alan bir değişim sürecine sebep oluyordu.

Bu süreç, dolaylı bir anlatıma girmeden söylenecek olursa, modernleşme/millileşme süreciydi. Gellner'in (2009: 12), *Milliyetçilik, çoğu zaman şiddetli derecede yıkıcı olacak kadar güçlü olmasa da, yerçekimi gibi önemli ve kapsayıcı bir güçtür* şeklindeki ifadesi milliyetçiliğin Osmanlı üzerindeki etkisi düşünüldüğünde hafif kalmaktadır. Osmanlı, milliyetçilik karşısında geliştirdiği tüm savunma mekanizmalarına rağmen, sürecin geleneksel kimliklerin yok olmasıyla sonuçlanmasına engel olamamıştır.

On dokuzuncu yüzyılda, öncelikle Balkanlarda başlayan milliyetçilik hareketleri karşısında Osmanlı iktidarı klasik kimlik tanımlarından tedrici vazgeçiş olarak tanımlanabilecek politikalar izlemiştir. İmparatorluk tebaası için ortak bir kimlik arayışının başlangıcı olan Tanzimat Fermanı (Şentürk, 2010: 127) daha sonrasında ise Islahat Fermanı ve Meşrutiyet'in ilanı bu politikanın temel belirleyicileri olmuştur.

Osmanlı'da yaşanan tüm bu gelişmelerin kimlikler üzerindeki etkileri daha yüzyılın başlarında kendini göstermeye başlamıştı. Müslüman olmayanlar için Osmanlı resmi kayıtlarında kullanılan genel ifadeler yerini, *Süryani Yakubi*

milletinden, Süryani Katolik milletinden, Ermeni milletinden ... gibi daha ayırt edici ifadelere bırakmıştı. Bu değişim, Müslüman olmayanların kendilerini, dinin yanında etnik kimlikleriyle de tanımlamaları şeklindeki dönüşümün sonucuydu.

Bu gelişmeler karşısında, on dokuzuncu yüzyılda Müslüman kimliği kendini eskisi kadar alternatifsiz olarak görmüyordu. Bir yandan *asıl sahibi* olarak imparatorluğu koruma diğer yandan Müslüman kimliğin hâkim statüsünü koruma kaygısı çelişkili politikalara sebep oluyordu. İktidar bu çelişkiye yönelik çözümler üretme, bürokrat ve aydınlardan oluşan bir kesim ise milliyetçiliğin karşısına başka teoriler çıkarma çabasındaydı. Bu çaba *Osmanlı Kimliği* şeklinde bir Osmanlılık kurgusuyla sonuçlandı. Hem gelenek hem de modern anlayışla bağdaşmayan bu teori başarıya ulaşamadı. Bu başarısızlık gayrimüslimleri de içeren teorilerin yerini sadece Müslümanlardan oluşan bir kimlik arayışına bıraktı. İslamcılık bu arayışın bir sonucuydu. Bu süreç Osmanlıyı savunma adına çözüm arayanların da kendilerini milliyetçiliğe teslim etmeleriyle sona erecektir.

Bu dönüşüm sürecinin taşrada yansımaları daha farklıydı. Merkezde teorik bazı düşünceler, hukuki düzenlemeler vs. düzeyinde yaşanan bu gelişmeler, taşrada doğrudan hayatın içinden takip ediliyordu. Mardin bu değişmelerin doğrudan yaşandığı bir şehir olarak, kimliklerin yeniden inşa edildiği bir sürece şahit oluyordu. Değişmeler yavaştı ve bir yüzyıl boyunca değişmelerden çok *kriz* kendini gösteriyordu. Geleneksel kimliklerden kopuş sancısı olarak tanımlanabilecek bu kriz, bir yandan gayrimüslim cemaatlerin birbirleriyle, Müslümanlarla ve Müslümanların da kendi içinde ve hepsinin iktidarla çatıştıkları bir dönem oluşturmuştu.

Müslüman olmayan cemaatlerin millileşme süreçleri ve bu sürecin bir sonucu olan yeni düzenlemeler onları şehir hayatında olduğu kadar şehir idaresinde de görünür hale getirmişti. Şehirde yönetime dair tüm birimlerde Müslüman olmayan cemaatlerden temsilci bulunması zorunluluğu, on dokuzuncu yüzyıla kadar sadece yönetilen konumdaki gayrimüslimleri, yönetime bir noktaya kadar ortak etmişti. Ancak bu kez cemaatler kendi içlerinde temsilcilerin kimlerden olacağı tartışmasına başlamışlardı. Diğer taraftan Müslümanların bu yeni durumu pek hazmedemedikleri görülüyordu. Her iki durum da resmi belgelere yansıyan şikâyet konularıydı.

Mardin Ermenileri, merkezi İstanbul olan millileşme sürecinden kuşkusuz etkileniyorlardı. Bunun yanında *Avrupa Tüccar-ı mutebaranı* unvanını ellerinde tutanlar olarak bölgedeki uluslararası ticaretin de temsilciliğini yapıyorlardı. Yüzyılın sonlarına doğru ise yaşanan gelişmeler özellikle kırsalda bulunan Ermenileri hedef haline getiriyordu.

Süryaniler için ise durum daha değişikti. Süryaniler için tüm gelişmelerin merkezi Mardin'di. Bir yandan Katolikleştirme faaliyetleri karşısında cemaatlerini korumaya çalışıyorlar diğer yandan yeni düzenlemelerin tanıdığı haklardan faydalanmaya çalışıyorlardı. Aynı zamanda, İstanbul'da temsilcilerinin bulunmayışı ve iktidar nezdinde Ermenilerce temsil edilme gibi dezavantajları aşmak için de İstanbul'da temsilcilik oluşturup, Ermenilerden bağımsız bir millet olarak kabul edilmek için girişimlerde bulunuyorlardı. Bu girişimler Süryanileri, Ermenilerle

karşı karşıya getirmişti. Öte yandan artık misyonerler aracılığıyla Batı Hristiyanlığı ve onlar üzerinde de Batılı iktidarlarla irtibat kurabiliyorlardı. Yüzyılın ilk yarısında Layard'ın (2000) Musul çevresinde yaptığı kazılar sonrasında ise Süryaniler artık sadece dini bir cemaat olmanın ötesinde Asurluların torunları olarak milli bir kimlik de kazanıyorlardı.

Müslümanlar ise henüz milliyetçi etkiden uzak, *millet-i hakime* anlayışından kalan bazı haklarını koruma gayreti içindedirler. Mardin ve çevresindeki misyoner akını Müslüman olmayan cemaatlerin, kendi içlerinde yaşadıkları bir takım sorunlara rağmen, iktidara ortak olma talepleri ve bu yönden merkezi iktidarın yaptığı reformlar, Müslümanlardaki öteki algısını derinleştirmişti. Müslüman olmayan cemaatlerin, milli kimlikleriyle tanınma talepleri ironik bir şekilde Müslümanların nezdinde dini kimliklerini/farklılıklarını daha belirginleştirmişti. Misyonerler ve Avrupalı tüccarlarla ilişkileri sebebiyle Müslüman olmayan cemaatler uluslararası bir gücün yerel temsilcileri olarak görülmeye başlamışlardı.

Üstelik bu gelişmelerin yanında, iktidarın artık daha katı merkezîyetçi bir politika izlemesi Müslümanları iktidara mesafeli durmaya itiyordu. Şehirli nüfus merkezileşme karşısında merkezden atanan yöneticiler ile sık sık sorunlar yaşamaya başlamıştı. Şehrin çevresindeki aşiretler ise, Abdulhamid dönemine kadar, merkezileşme politikalarına paralel etkinliklerini kaybetmiş durumdadırlar. Abdulhamid'in politikaları ise klasik şehirli-iktidar ilişkilerinde değişikliklere yol açmıştı. Rus ve Ermeni tehlikesi karşısında Kürt aşiretlerinden Hamidiye Alaylarının kurulması, şehirli karşısında ilk kez kırsalın iktidarın tüm yönlü desteğini alması anlamına geliyordu. Bu destek şehirlinin, Abdulhamid'in karşısında, açıkça ifade edilmese de İttihat ve Terakki taraftarı, bir politika izlemesine sebep oluyordu. Abdulhamid sonrasında şehirli nüfus tekrar iktidarın desteğini sağlıyor, bu kez aşiretler aslında alışkın oldukları iktidar karşıtlığına dönüyorlardı. Cumhuriyet dönemi bu sürecin bir devamı niteliğinde şehirliyi Cumhuriyetçi, kırsalı Cumhuriyet karşıtı olarak konumlandırıyor.

Osmanlı dönemi Mardinli kimliklerden Müslüman olmayanların bir kısmının nerdeyse tamamen yok olmasıyla bir kısmının ise önemli nüfus kaybıyla kapandı. Ermeni kimliği tehcir ve sonrasında yaşananlar neticesinde bölgedeki nüfusunu nerdeyse tamamen kaybetti. Süryaniler ise Cumhuriyete, *Türk Süryanileri* (Bkz.: Günel, 1970) olarak girdiler. Cumhuriyet'in baskın olan milli ve laik yönü, azınlıklara özellikle de Süryaniler gibi uluslararası arenada destek bulamamışlara, *Türkleşme* dışında alternatif bırakmadı. Süryaniler de, kendilerini Türk üst kimliği altında tanımlamak zorunda kaldılar. Her şeye rağmen Süryani patrikliğinin yeni Cumhuriyetin sınırları içinde olması hoş karşılanmadı ve patriklik Suriye'ye taşındı.

Müslüman nüfus Cumhuriyetle birlikte, klasik ayrışmasını bu kez Cumhuriyetin argümanlarıyla devam ettirdi. Mardin şehir nüfusunun Araplığı, Cumhuriyetin milli ve laik yanıyla tezat oluşturmasına rağmen, şehirli refleksi ve kırsal karşısında iktidarın gücüne duyulan ihtiyaç şehir-iktidar işbirliğine sebep oluyordu. Kırsaldaki Kürtler ise uzun süre Cumhuriyetin getirdikleriyle uzlaşma

sorunu yaşadılar. Kürt milliyetçiliğinin çok dar elit bir tabakadan aşağı inemediği Cumhuriyetin ilk dönemlerinde dini sebep veya Kürt aşiretlerin alışkın olmadığı sıkı merkeziyetçilik iktidar-kırsal çatışmasının temelini oluşturdu.

Günümüz Mardin'i, bir yandan tarihi arka plandan diğer yandan moderniteden beslenen Arap-Kürt kimliklerinin gizli çatışmasına sahne olurken diğer yandan az sayıda kalmış Süryaniler ve Yezidiler de dâhil edilerek postmodernizmin samimiyeti tartışmalı çok kültürlülük söyleminin dillendirildiği bir ara döneme şahitlik etmektedir.

KAYNAKLAR

Abdulgani Efendi (Abdulgani Fahri Bulduk) (1999). *Mardin Tarihi*, Yayına Hazırlayan: Burhan Zengin, Ankara.

Andreasyan, Hrand D. (1964). *Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi 1608-1609*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul.

Araz, Yahya (2010). "XVI. Yüzyılda Osmanlı Toplumunda Kişiler ve Cemaatler Arası İlişkilerin 'Dil Söylem ve Sembol'leri". *Doğu Batı*, Sayı 51, Ankara.

Aydın, Suavi (1999). *Kimlik Sorunu, Ulusalılık ve Türk Kimliği*, Öteki Yayınevi, Ankara.

Aydın, Suavi; Emiroğlu, Kudret; Özel, Oktay; Ünsal, Süha (2000). *Mardin Aşiret-Cemaat-Devlet*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Bayri, Hakan (2008). *Türkiye'de Kimlik Siyaseti Sorunu ve Ulusal Kimlik*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

Bostancı, M. Naci (1998). "Etnisite, Modernizm ve Milliyetçilik". *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 50, Ankara.

Foucault, Michel (2003). *İktidarın Gözü*. Çev. Işık Ergüden. Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Giddens, Anthony (2010). *Modernite ve Bireysel Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. Çev. Ümit Tatlıcan, Say Yayınları, İstanbul.

Göle, Nilüfer (1998). "Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı" *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* (içinde), Ed. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, İstanbul, Tarih Yurt Vakfı Yayınları,

Günel, Aziz (1970). *Türk Süryaniler Tarihi*, Diyarbakır.

Kankal, Ahmet; Özcoşar, İbrahim; Güneş, Hüseyin; Gürhan, Veysel (2007). *248 No'lu Mardin Şer'iyeye Sicili Belge Özetleri ve Mardin*, İstanbul.

Karaduman, Sibel (2010). "Modernizmden Postmodernizme Kimliğin Yapısal Dönüşümü", *Journal of Yaşar University*, 17(5).

Karpat, Kemal H. (2003). *Osmanlı Nüfusu (1830-1914), Demografik ve Sosyal Özellikler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Klasik İslam Tarihçilerinde İlim Araçlarının Tasviri

The Perception of Classical Muslim Historians to Tools of Knowledge

Ziya POLAT*

Öz

İslam Medeniyetinin ilim anlayışı, vahyin ve yazılı geleneğin ürünüdür. Bu iki kavram İslam medeniyetinin temelini oluşturan Kur'an ve sünnette önemli bir yer tutar. Klasik İslam tarihçileri eserlerini yazarken ilim ve yazı kültürüyle ilgili kavramları önemsemiş, bunların hem kendi eserleri hem de İslam Medeniyeti için ne anlam ifade ettiklerinin bilincinde olduklarını göstermişlerdir.

Makalede klasik İslam tarihçilerinden Taberî, İbnü'l-Esir ve İbn Kesir'in ilim ve yazı kültürü ile ilgili kullandıkları kavramlar ve bunların kullanım biçimleri tasvir edilecektir. Söz konusu müelliflere bakıldığında ilim ve yazı kültürü ile bağlantılı kalem, levh-i mahfûz, insan ve yaratılması, Hz. Âdem'e öğretilen isimler/kavramlar, suhuf, alfabe ve ilk yazan gibi kavramların kullanıldığı görülmektedir. Bu kavramların bir kısmı insanlık ve insanlığın bugüne kadar ortak bir şekilde geliştirdiği medeniyetin vaz geçilmez unsurları olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla makalede incelenen başlıklar klasik İslam tarihçiliğini Kur'an ve Sünnet merkezli inşa eden Müslümanların bütün bir insanlığa sundukları değerler olarak ifade etmek doğru olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Klasik İslam tarihçileri, tevhid, ilmin araçları, yaratılış düşüncesi, isimler, alfabe, kalem.

Abstract

The knowledge of Islamic civilisation is the product of divine revelation and written traditions. The Qur'an and Sunnah (Prophetic tradition) which form the basis of Islamic civilisation, thus have such a prominent position. In the writings of classical Muslim historians, it has been shown that they were aware of these concepts relating to both scholarship and writing culture. This is quite evident in their own works and in the context of Islamic civilisation.

This article, will illustrate the usage of both concepts in the works of classical Muslim historians, such as al-Tabari, Ibn al-Athir and Ibn Kathir. These authors have engaged with issues related to these concepts such as: the pen, the preserved tablet, the first human and his creation, names or concepts taught to Adam, scrolls, the alphabet and the first human to ever write. Some of these notions were known to be indispensable elements of civilisations which humanity has developed so far in common. Therefore, it can be said, that the notions examined in this article as values that Muslims built their classical Islamic historiography on, centred on both the Qur'an and the Sunnah, were in fact put forward to the whole of humanity.

Keywords: Classic Muslim historians, tawhid, tools of scholarship, creation, the first names, the alphabet, the pen.

* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü. polatzypolat@gmail.com

Giriş

Dünya tarihi yazan klasik İslam tarihçileri, eserlerini tevhid anlayışı üzerine bina etmişlerdir. Tevhid, Allah'ın varlığına ve birliğine, onun her şeyin yaratıcısı ve sahibi olduğuna inanmaktır (Faruki, 2014: 95114; Faruki, 2003). Hayat felsefelerini ve düşünce biçimlerini bu anlayış üzerine bina eden klasik İslam tarihçileri, yaratılış¹ düşüncesini merkeze alarak eserlerini kaleme almışlardır. Onlara göre tesadüf eseri var olan hiçbir şey yoktur. Her şey bir plan, düzen ve Allah'ın yaratması çerçevesinde olmuştur. Ayetlerde bu şekildeki varoluş sünnetullah (K. Kerim; 48/23; 17/77; 35/43) olarak ifade edilmiştir. Bu ayet örneğinde olduğu gibi Tevhid anlayışı Kuran ve Sünnet üzerine bina edildiği için klasik İslam tarihçileri de eserlerini bu iki kaynağı temel alarak yazmışlardır.

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih* adlı eserinde İslam'da tarihin kullanmaya başlanması ve zaman² kavramını işledikten sonra *Yaratmanın Başlangıcı ve İlk Yaratılan* şeklinde bir başlık kullanır. Eserini bu düşünce üzerine bina eden müellif ilk olarak kalemin yaratıldığını tartıştıktan sonra sırasıyla nelerin yaratıldığını anlatır. İnsan öncesi yaratılan varlıkların tasviri bittikten sonra da *Hz. Âdem (as)'ın Yaratılması* başlığıyla birlikte insanlık tarihini yazmaya başlar (İbnü'l-Esîr, 1985, I: 1-23). İbnü'l-Esîr'in kullandığı bu yöntem hemen hemen dünya tarihi yazan bütün klasik İslam tarihçilerinin eserlerinde kullandıkları metottur. Nitekim diğer iki müellife bakıldığında da çerçevenin farklı olmadığı görülecektir (Taberî, 1991, I: 1-106; amlf, 2008, I: 9-105).

Yukarıda ifade edilen teorik alt yapı çerçevesinde bu çalışma klasik İslam tarihçilerinden Taberî, İbnü'l-Esîr ve İbn Kesir'in tevhid anlayışı ve yaratılış düşüncesi çerçevesinde yazdıkları dünya tarihlerinde ilmin araçlarına yaklaşımları tasvir edilecektir. Çalışmanın söz konusu üç müellifle sınırlandırılmasının nedeni birbirlerinin takipçisi olan müelliflerin bu anlayışı nasıl geliştirdiklerini tespit etme amaçlıdır. Aksi halde ucu açık bir çalışma ortaya çıkacaktır ki bu da bir makalenin sınırlarını aşacak mahiyettedir.

Bu makale, sonraki araştırmalar için giriş mahiyetinde bir çalışma olarak kaleme alınmıştır. Dolayısıyla makalede yukarıda isimleri geçen klasik İslam tarihçilerinin ilmin araçları olarak ifa edilebilecek bütün kavramlara genel yaklaşımları tasvir edilecek, herhangi bir detaya girilmeyecektir. Bu genel çalışma sonrası her bir başlık veya ilmin aracı olarak tanımladığımız her bir unsur için ayrı birer çalışma yapılması planlanmaktadır. Bu çalışmalarda konular detaylı bir şekilde incelenecek, iddiaların dayandırıldıkları hadisler ve veriler soy kütüğü yöntemi kullanılarak analiz edilecek, böylece klasik İslam tarihçilerinin ilmin araçları konusunda söylediklerinin bir haritası çıkarılmış olacaktır.

¹ Farklı medeniyetlerdeki yaratılış mitolojileri ve anlayışları için bkz: Yonar, Gönül. (2015). *Yaratılış Mitolojileri*. İstanbul: Ötügen.

² Zaman kavramı ve kullanımıyla ilgili tartışmalar ve bir öneri için bkz: Ağarı, Murat. (2004) *İslam Tarihine Metodolojik Bir Yaklaşım*. Van: Bilge Adam.

İlk yaratılan kalemdir

İlk olarak neyin yaratıldığı konusunun İslam ilim geleneğinde birçok yönden tartışma konusu olmuştur. Genel olarak Müslüman alimler konuyu ilgilendikleri alan çerçevesinde ele almışlardır (Özşenel, 1998: 171). Klasik Müslüman tarihçiler de meseleyi kendi zaviyelerinden tartışarak eserlerine ilk olarak neyin yaratıldığı sorusuyla başlamışlardır. Bu yönüyle konumuz açısından ilginç ve önemli tartışmalar yapmışlardır. Konu hakkında kurulacak son cümleyi en başta kurmak gerekirse şöyle ifade edilebilir: Bakış açılarını sunmaya çalıştığımız klasik İslam tarihçileri tarafından yaratılan ilk varlığın ne olduğu konusunda genel bir kanaate (bazı farklılıklar hariç tutulursa) vardıkları söylenebilir (Taberî, 2008, I: 31; İbnü'l-Esîr, 1985, I: 14-15; İbn Kesîr, 1994, I: 6). Tartışmalar olmakla birlikte üç müellif de yaratılan ilk şeyin kalem olduğu düşüncesindedirler. Bu konuda özellikle Hz. Peygamber'den rivayet edilen şu üç hadis kaynak olarak gösterilmektedir:

1. Ubade b. Samit'ten rivayet edilen ilk hadis: Allah, ilk önce kalemi yarattı, sonra kaleme yaz, diye emretti, kalem de olup bitecek her şeyi yazdı. (Taberî, 1991: 38; İbnü'l-Esîr, 1987, I: 17; Buhârî, 1959: VI, 92; Tirmizî, 1996: V, 348; Ahmed b. Hanbel, 2001: XXXVII, 378-379).³
2. İbn Abbas'tan rivayet edilen ikinci hadis: Allah ilk olarak kalemi yarattı ve ona her şeyi yazmasını emretti. Bu hadis başka senetlerle de rivayet edilmektedir. (Taberî, 1991: 38; İbn Ebî Şeybe, 2004: XIII, 47; Beyhâki, 2003: IX, 4).
3. Ubade b. Sâmit tarihiyle şöyle bir hadis daha rivayet edilir: Yüce Allah, ilk önce kalemi yarattı, ona yaz, diye emretti, kalem: Ey Rabbim! Ne yazayım? diye sordu. Allah ona: Kaderi yaz, dedi. Kalemde hemen olan ve ebediyete kadar olup bitecek şeyleri yazdı. (Taberî, 1991: 38-39; İbn Kesîr, 1994: I, 6; Tirmizî, 1996: IV, 29; Ebu Dâvud, 2009: VII, 86; Ahmed b. Hanbel, 2001: XXXVII, 381; Beyhâki, 2003: X, 344).⁴

Taberî sadece bu hadisleri aktarmakla yetinmemiş, özellikle İbn Abbas'tan hem başka hadisler rivayet etmiş hem de bu konudaki görüşlerini ifade etmiştir. Konu hakkında en çok hadis rivayet eden ve sahabenin en büyük alimlerinden birisi olan Abdullah İbn Abbas'ın (Çakan, 1988, I: 76-79) bizzat kendisi de yaratılan ilk şeyin kalem olduğu görüşündedir (Taberî, 2008, I: 28, 29, 32). Bu görüşünü de Hz. Peygamberden yaratılan ilk şeyle ilgili rivayet edilen hadisleri karşılaştırıp doğru olan hadisin kalem hadisi olduğunu ifade ederek temellendirir. Dolayısıyla Allah kalemi bütün mahluklardan önce yaratmıştır. Ona göre Hz. Peygamber arşı, suyu ve başka bir şeyi bundan istisna etmemiştir (Taberî, 1991, I: 42).

Diğer müellifimiz İbnü'l-Esîr de Taberî'nin yukarıda naklettiği hadisleri ve diğer âlimlere ait görüşleri aktardıktan sonra şunları söylemektedir: “Şu bir gerçektir

³ Taberî bu hadisin sahih ve makbul olduğunu ifade eder. İbnü'l-Esîr, Ubâde b. Sâmit tarihiyle rivayet edilen bu hadisin sahih olduğunu ve İbn Abbas'ın da buna benzer bir hadis rivayet ettiğini ifade etmiştir.

⁴ İbn Kesîr bu hadisin Ahmed b. Hanbel, Ebu Davud ve Tirmizi tarafından rivayet edildiğini ifade etmiştir.

ki, yazı yazmak için önce bir alete ihtiyaç vardır, bu alet ise kalemdir.” (İbnü'l-Esîr, 1985, I: 15) Yani İbnü'l Esîr diğer tarihçilere göre tersinden yorum yaparak eğer yazı varsa zorunlu olarak kalem de vardır. Dolayısıyla yazının yazılmasından önce ilk olarak kalem yaratılmış ve o kalem de Hz. Peygamber'in hadiste aktardığı şekilde Allah'ın emriyle yazmaya başlamıştır.

İbn Kesir, yaratılan ilk şeyin ne olduğu ile ilgili çeşitli hadisleri ve âlimler arasındaki ihtilafları aktardıktan sonra şunları söylemektedir: “Dolayısıyla kaderleri yazan kalemin yaratılmasından önce de Arş'ın yaratılmış olduğu sabit olmaktadır ki cumhuru ulema da bu görüştedir. Öyleyse hadisteki “kalemin ilk yaratık olduğu” şeklindeki ifadeyi, “kalemin bu âlemdeki ilk yaratık olduğu” tarzında anlamak gerekir.” (İbn Kesîr, 1994, I: 6) Yani İbn Kesir'e göre kalem bu dünyada yaratılan ilk varlıktır. Dolayısıyla müellif kalemin yaratılan ilk varlık olduğunu kabul etmekle birlikte bunu daha çok bu dünyayla sınırlandırmakta ve bu yorumuyla diğer müelliflerden ayrılmaktadır.

Levh-i Mahfûz

Klasik İslam tarihçileri yazı ve kalem konusundaki tartışmaları aktarırken kullandıkları önemli bir kavram da levh-i mahfûz'dur. İlm-i İlâhi (Devellioğlu, 2010:) olarak da ifade edilen kavram sözlükte “yazı yazmaya uygun yassı ve düzgün yüzey” anlamındaki *levh* ile “korunmuş” manasındaki mahfuz kelimelerinden oluşan levh-i mahfûz “üzerine yazı yazılan, silinmekten ve değişikliğe uğramaktan korunmuş düzgün satıh” demektir (Yavuz, 2003, XXVII: 151). Bu kavram terim olarak “Allah tarafından takdir olunmuş şeylerin yazılı olduğu manevi levha; Allah'ın bilgisinin tespit edildiği, bütün varlıkların esaslarını ihtiva eden, mahiyeti ve özü bilinmez korunmuş levha” (Akay, 1995:274) anlamına gelmektedir. Kur'an-ı Kerimde (K. Kerim, 85/22) bizzat bu ifadenin yer aldığı ayetler olduğu gibi bu anlama gelebilecek ayetler de yer almaktadır. “Bu tür ayetlerin genel muhtevasından anlaşıldığı üzere kâinatta meydana gelecek bütün varlık ve olaylar bu kitapta yazılmıştır. Gökte ve yerde küçük büyük ne varsa, insanların ecelleri, fertlerin ve milletlerin başına gelecek musibetlerin tamamı Allah'ın ilminde yer almış ve levh-i mahfûz denilen bir kütüğe kaydedilmiştir.” (Yavuz, 2003, XXVII: 151).

Taberî'nin konuyla ilgili aktardığı hadisler şunlardır:

Taberî'nin Umran b. Husayn tarikiyle rivayet ettiği bir hadiste kendilerine hilkatın anlatılmasını isteyen bir grup sahabeye Hz. Peygamber şunları söyler: Kudreti ve şanı yüce olan Allah (c.c.) arşı üzerinde bulunuyordu. Arş her mahluktan önce mevcuttu. Allah Lavh-ı (Mahfuz)'da olacak her şeyi yazdı (Taberî, 1991, I: 45). Taberî'nin aktardığı bir hadis de şu şekildedir: Ertat b. Munzir'in rivayetine göre Damre şunları söylemiştir: Allah kalemi yarattı, bundan sonra neleri yaratacağını ve olup bitecek şeyleri yazdı. Kalem ile yazılan bu kitap diğer mahluklar yaratılincaya kadar Allah'ı bin yıl takdis ve tesbih etti (Taberî, 1991, I: 49).

Urgan, Taberî Tarihi'nin çevirisinde (1991, I: 44) “Allah vardır. O'ndan önce hiçbir şey yoktu Arş'ı da su üzerinde idi. Zikirde her şeyi yazdı, sonra da gökleri ve yeri yarattı (İbn Kesîr, 1994, I: 6)” hadisinin çevirisinde *Zikir* ifadesinin levh-i

mahfûz anlamına geldiğini ifade etmiştir.

Taberî emin olmamalı ki, rivayet ettiği bu hadislerin sıhhati konusunda herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Müellifin rivayet ettiği bu hadisler levh-i mahfûz'un mahiyeti hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Hadislerden anlaşıldığı kadarıyla levh-i mahfûz, yaratılmışlarla ilgili ilahi bilginin yazıldığı bir nesne olduğu söylenebilir. İkinci hadiste bunun yaratılan ilk varlık olan kalemin yazdığı bir kitap olduğu ifade edilmekte, böylece kelime daha anlaşılır bir hale büründürülmektedir. Taberî'nin aktardığı bu hadislerde dikkat çeken bir diğer yön de kalemlerle kitabın (levh-i mahfûz) ilişkisidir. Yani ilk olarak kalem yaratılmış, kalemin vazifesi de yazmak olduğuna göre üzerine yazılacak kitap da ondan hemen sonra yaratılmıştır. Böylece Taberî'nin tasavvuru tamamlanmış olmaktadır. Yani önce kalem, sonra üzerine yazı yazılacak kitap yaratılmış ardından da yaratılacak olan her şeyin bilgisi bu kitaba yazılmıştır. Böylece İlahi plan oluşturulmuş, sonra da diğer mahluklar bu bilgi çerçevesinde yaratılmıştır.

İbnü'l-Esir'in konuya bakışı diğer iki müelliften tamamen farklıdır. Müellif, ilk yaratılanın kalem olduğu düşüncesinden yola çıkarak; kalem yaratıldıysa üzerine yazı yazılacak bir şeyin de yaratılmış olması gerektiğini söylemektedir: "Şu bir gerçektir ki, yazı yazmak için önce bir alete ihtiyaç vardır, bu alet ise kalemdir. Ayrıca yazının yazılacağı bir şey daha gereklidir ki, bu da "Levh-i mahfuz"dur. Aslında kalemden sonra ikinci olarak "levh-i mahfûz"un zikredilmesi gerekirdi. Gerçi işin doğrusunu en iyi bilen Allah'tır, fakat *Levh-i mahfuz*"un yaratılışının kalemden sonra zikredilmemesi, belki de mülâzemet (kalem ile üzerine yazılacak olan şeyin birbirini gerektirdiği esasından) hareketle lafzın manasından anlaşılacağı düşüncesine dayanmaktan ileri gelmektedir (İbnü'l-Esir, 1985, I, 15)." Taberî'nin vardığı noktadan hareket eden müellif bu ifadelerle hem levh-i mahfûz'un önemini ortaya koymakta, hem de yazı için zorunlu bir nesne olduğunu ifade etmektedir. Fakat İbnü'l-Esir bu noktadan hareket etmekle birlikte Taberî'den farklı olarak vardığı noktayı herhangi bir rivayet ile açıklama gereği duymadan mantıksal bir çıkarımda bulunmaktadır. Çıkarımı somutlaştırmadığı için de bu dünya ile sınırlandırmamakta böylece tarih tasavvurunu destekleyen bir anlayış ortaya koymaktadır.

Diğer müellifimiz İbn Kesir, et-Taberani'nin, İbn Abbas yoluyla rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber'in şöyle söylediğini ifade eder: "Doğrusu, Allah levh-i mahfûz'u beyaz inciden yarattı. Levh-i mahfûz'un sayfaları kırmızı yakuttandır, kalemi nurdur, yazısı nurdur, onda her bir gün, 360 lahzadır. O, yaratır, rızık verir, öldürür, diriltir, yüceltir, alçaltır, dilediğini yapar (İbn Kesir, 1994, I: 13)." Konuyu kürsünün yaratılışından sonra anlatan İbn Kesir, herhangi bir yorumda bulunmaz. Fakat hadisten anlaşıldığına göre levh-i mahfûz bir kitaptır. Dolayısıyla bu noktada diğer müelliflerle hemfikir olduğu söylenebilir. İbn Kesir bu nebevi aktarımı sahabeden ve tabiinden bazı sözler aktararak desteklemiştir. Özellikle İbn Abbas'tan levh-i mahfûz'u tasvir eden rivayeti oldukça tafsilatlıdır.

"Buna göre İbn Abbas şöyle söylemektedir: Levh-i mahfûz'un baş kısmında şu yazı vardır: Allah'tan başka ilâh yoktur. O birdir, dini İslâm'dır. Muhammed onun

kulu ve elçisidir. Allah'a iman edip, vaadini doğrulayan, peygamberlerine tabi olan kimseyi Allah, Cennet'ine koyar. Levh-i mahfûz, beyaz inciden bir levhadır. Uzunluğu göklerle yer arasındaki uzunluk kadardır. Genişliği de doğu ile batı arasındaki genişlik kadardır. Sayfaları inci ve yakuttandır. Kapakları kırmızı yakuttandır. Kalemi nurdur. Yazısı Arş'a bağlıdır. Aslı da bir meleğin kucağındadır (İbn Kesîr, 1994, I: 13).” Enes b. Malik ve seleften bazıları dediler ki: “levh-i mahfûz, İsrâfil'in cephesindedir (İbn Kesîr, 1994, I: 13).”

Aktarılan bilgilerden yola çıkarak levh-i mahfûz'u kısaca ezeli ve ebedi bilgilerin yazılı olduğu şey/nesne diye tanımlayabiliriz. Ezeli ve ebedi bilgi mevcut ise insanı belirli bir amaç doğrultusunda var eden yaratıcının, yarattığı canlıyla amacı doğrultusunda iletişime geçtiğinde bu bilgiyi onun istifade edeceği şekilde hizmetine sunması doğaldır. Çünkü levh-i mahfûz ve ondaki bilgi bir yönüyle insanın yaratıldığı andan kıyametin kopacağı zamana kadar geçen sürede yaşanacakların kayıdır. Kıyametin ve insanın varlığı birbirlerinin sebep ve sonucudur. Yani insan olmasaydı kıyamet de olmazdı diyebiliriz. Kıyamet ya da insanın yaratıcıya karşı sorumluluğu onun ancak ezeli bilgiyle bilgilendirilmesi halinde anlam kazanacaktır. Dolayısıyla insanın sorumluluğunu yerine getirebilmesi ancak ezeli bilgiden istifade etmesiyle mümkün olacaktır. Bunun tek yolu da bilginin insana öğretilmesidir. Nitekim insanın ihtiyaç duyduğu bilgiler isimler aracılığıyla Hz. Âdem'e öğretilmiştir.

İnsanın yaratılması

İnsan, ilmin araçlarının tasvir edildiği bir çalışmanın parçası olabilir mi? Bu şekilde araç konumuna indirgenmiş olmuyor mu? İnsan, ilmin aracı mı yoksa kendisiyle ilmin anlam bulduğu bir varlık mı? insanın söz konusu olduğu bu çerçevede araç-anlam ayırımı yapmak mümkün mü? Bu sorular konuyu hem önemli kılmakta hem de zorlaştırmaktadır. Klasik İslam tarihçilerine bakıldığında yaratılan bir varlık olarak insan, yeryüzünde ilahi iradenin tecellisi olarak varlığını devam ettirmektedir. İlahi irade yanında insan iradesi ikinci planda kalmakta ve bu yönüyle âdemoğlu aracı konumuna indirgenmektedir. Fakat diğer yandan yeryüzündeki pratikler bağlamında kendi iradesi de devreye girmekte ve bu aracılık anlam kazanmaktadır. Böylece hem aracın hem de anlamın dahil olduğu ve ilahi irade ile tanımlanan halifelik kavramı ortaya çıkmaktadır.

Klasik İslam tarihçileri tevhid inancı ve yaratılış düşüncesinin gereği olarak şüphegötürmez bir şekilde insanın Hz. Âdem'in şahsında Allah tarafından yaratıldığını belirtmiş, konuyu Hz. Âdem'in yaratılması başlığı altında tasvir etmişlerdir. (Taberî, 1991, I: 112; İbnü'l-Esîr, 1985, I, 23; İbn Kesîr, 1994, I: 87). Fakat müellifler anlatılarının temeline Kur'an ve Hadisleri alsa da yer yer tasvirleri birbirinden farklılık arz etmektedir. Mesela müelliflerin dayanak noktaları “ben yeryüzünde bir halife yaratacağım (Kur'an 1/30)” ayetidir. Taberî bu ayetle ilgili yorumları yaptıktan sonra daha çok *israili rivayetleri* andıran birçok aktarımda bulunur. Özellikle “Allah, Hz. Âdem'i yeryüzünün farklı yerlerinden aldığı toprakla yarattı” (Taberî, 2008, I: 91) ifadesi bunlardan biridir. Maksadın anlaşılması babından Taberî'nin Hz. Ali üzerinden rivayet ettiği bir ifade şöyledir: “Âdem, yerin yüzeyinden alınan topraktan yaratılmıştır, alınan bu toprak arasında hoş ve iyisi bulunduğu gibi, kötüsü de vardır.

Sen bunun eserini Âdem'in oğullarında görüyorsun ki, bunların da iyisi ve kötüsü var (Taberî, 1991, I: 115).” Aynı şekilde Taberî'nin (1991, I: 122) Ebu Hureyre'den rivayet ettiği bir hadise göre Hz. Peygamber şunları söyler: “Yüce ve kudretli olan Tanrı Âdem'i kendi eliyle yarattı. Ona kendi ruhundan üfürdü, meleklerden bir topluluğa ona secde etmelerini emretti, onlar Âdem'e secde ettiler.

İkinci müellifimiz İbnü'l-Esîr (1985, I: 23-26) bu konuda Taberî'den farklı bir tasavvura sahip değildir. Kur'an ve hadis üzerine bina ettiği anlatısında Taberî'den farklı olarak tekrarlardan kaçınmış ve konuyu bir kompozisyon içerisinde bütün olarak tasvir etmiştir.

Diğer müellifimiz İbn Kesîr (1994, I: 87-90) öncekilerden farklı olarak Kur'an'daki Hz. Âdem'in yaratılışı ile ilgili ayetleri toplu bir şekilde aktararak konuyu bunun üzerinden şekillendirmiştir. Hadislerle desteklediği tasavvurunda Allah'ın Hz. Âdem'i dört konuda şereflendirdiğini belirtmiştir. Buna göre:

1. Onu kendi eliyle yaratmıştır (İbn Kesîr, 1994, I: 92).
2. Ona kendi ruhundan üflemiştir.
3. Meleklerle, ona secde etmelerini emretmiştir.
4. Eşyanın isimlerini ona öğretmiştir (İbn Kesîr, 1994, I: 93). Bu yönleriyle Allah, Hz. Âdem'i meleklerden bile üstün tutmuştur (Taberî, 2008, I: 69).

Klasik İslam tarihçileri külli bir anlatı inşa ettiklerinden, insan öncesi zamanı tartışma konusu yapmışlardır. Onlara göre Allah, yeryüzünde hüküm sürmeleri için insandan önce başka varlıklar da yaratmıştır. Fakat insan, yaratılan bu varlıkların zirvesini oluşturmaktadır. Taberî'ye göre insan öncesi varlıklar olarak ifade edilebilecek bu canlılar Âdem'e secde etmeyi kabul etmedikleri için Allah tarafından yok edilmişlerdir (Taberî, 1991, I: 109; İbnü'l-Esîr, 1985, I: 22). Benzer bir şekilde İbn Kesîr, diğer iki müellifte olmayan bir durumdan bahsetmektedir. Buna göre Allah, Hz. Âdem'den önce yeryüzünde *hin* ve *bin* denen iki varlık türü yaratmıştı. Bunlar yeryüzünde bozgunculuk yapınca Allah cinleri onlara musallat kıldı. Cinler bu varlıkları yok ederek yeryüzüne yerleştiler. Daha sonra Allah, Hz. Âdem'i yaratıp yeryüzüne yerleştirdi. Böylece insanın yeryüzündeki serüveni başlamış oldu (İbn Kesîr, 1994, I: 68). Nitekim yakın dönemde yapılan yorumlara bakıldığında ilgili ayetlerden, ilahi iradenin etkisiyle yaratılışın bir süreç içerisinde meydana geldiği, Hz. Âdem'in yaratılmasında Allah'ın iradesine dikkat çekildiği, Hz. Âdem'in başka bir canlıdan tekâmül (evrim) suretiyle değil, topraktan ve tamamıyla bağımsız bir canlı türün ilk atası, yeryüzünde, diğer canlı ve cansız varlıkların aksine, yükümlü ve sorumlu tutulan ve bunun için gerekli manevî, ahlâkî, zihnî ve psikolojik kabiliyetlerle donatılmış bir varlık olarak yaratıldığı açık bir şekilde ifade edilmiştir (Bolay, 1988, I, 358-359). Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse Hz. Âdem, insanlığın atası (Ebu'l-beşer) olup yeryüzü sakinlerinin hepsi ondan türeyip çoğalmış ve ondan önce insan türünden bir varlık yaratılmamıştır (Sabuni, 2003: 244).

Yukarıda ifade edilen açıklamalardan sonra evrim teorisine değinme ihtiyacı

hasıl olmuştur. Buna göre modern tartışmalarda insanın canlı bir hücreden evrimleşerek, yani belirli aşamalardan geçerek insana benzeyen “ön insan” (Mcneill, 2008: 25) veya primatların bir türü olan “antropoitler (insansı canlılar)” (Ponting, 2011: 3), “hominidler (insanın doğrudan atası)” (Ponting, 2011: 4), “homo habilis (yetenekli insan)”, “homo erectus (dik insan)” (Ponting, 2011: 8) gibi canlılardan “homo sapiens (insan)” (Ponting, 2011: 9) haline dönüşerek ortaya çıktığı ileri sürülmektedir. Evrim teorisiyle ilgili yapılan bu tartışmaların “Nuh’un Gemisi” modeli üzerinden vardığı nihai nokta insanın tek bir yerde (Afrika) bir seferde (200.000 kadar yıl önce) evrimleştiği fikridir (Ponting, 2011: 10). Yaratılıştan ziyade evrimi temel alan bir düşüncenin aniden oluşan bir durumu yatılıyla değil de evrimle açıklaması anlaşılır bir durumdur.

Bu ara bilgiden sonra asıl konuya dönülürse tasvirlerinde temel olarak Kur’an, hadisler ve diğer İslami kaynaklarından istifa eden klasik İslam tarihçileri, gerekli gördükleri yerlerde israiliyat da kullanmışlardır (Taberî, 2008, I: 62-71; İbnü’l-Esîr, 1985, I: 23-26; İbn Kesîr, 1994, I: 87-109). Bunlar içerisinde ulaşabildikleri bütün kaynakları kullanan Taberî gibi tarihçiler (Taberî, 2008, I, 62-71) olduğu gibi özellikle israiliyat konusunda çok titiz davranan İbn Kesîr gibi tarihçiler de olmuştur (İbn Kesîr, 1994, I: 3). İsrailiyatla ilgili tartışmalara girmeden şunu diyebiliriz ki klasik İslam tarihçilerine göre Allah, Hz. Âdemi bütün safhalarıyla birlikte topraktan yaratmıştır. Allah’ın kendi eliyle belli bir amaç çerçevesinde yarattığı insanı başıboş ve bilgisiz bırakması düşünülemez. İnsanın temeddün etmesi için ona ilmi bahşeden Allah, ilmi geliştirecek ve ihtiyaçlarını giderecek araçlar olan kalem ve yazıyı da ona öğretmiştir.

Allah’ın Hz. Âdem’e Öğrettiği İsimler ve Zanaatlar

Allah (c.c.), İnsana yüklediği emanetin sorumluluğunu yerine getirebilmesi için ihtiyaç duyacağı temel bilgileri de ona öğretmiştir. Nebvî/vahyi gelenek göz önünde bulundurulduğunda bu konudaki temel bilgilerin neler olduğu görülebilir. Bunların, insan varlığının henüz başladığı yeryüzünde hem hayatını idame ettirecek hem de Allah’ın istediği şekilde düzenleyecek temel bilgiler olduğu söylenebilir. Konu hakkında çıkış noktasını Bakara suresinin 31. ayeti oluşturur. Ayete göre Allah, Âdem’e bütün isimleri öğretmiştir.

Ayette ifade edilen isimlerin ne olduğuyla ilgili çok çeşitli görüşler ortaya konmuş (İbnü’l-Esîr, 1985, I: 26), konu farklı boyutlarıyla tartışılmıştır. Bir gruba göre bütün isimlerden kastın her şeyin bilgisi olduğu yorumu yapılmış, ayet geliştirilmiştir. Diğer gruba göre bu isimler Hz. Âdem’in ihtiyaç duyduğu bilgiler olduğu söylenmiş, ayet özel-genel ayırımına tabi tutulmuştur (Taberî, 2008, I: 66). Tartışmalar üzerinden ayetin ifade biçimine bakıldığında “bütün isimler” tanımlamasının “öğretti” şeklinde tamamlandığı görülmektedir. Bu ifade vahyi/nebevî gelenek aracılığıyla ilk insanın ve ilk topluluğun yeryüzünde ihtiyaç duyacağı bütün bilgilerin kendisine öğretildiği şeklinde yorumlanabileceği anlaşılmaktadır. Mesela, öğretilen bu isimler insana verilen özel isimler olarak tasnif edilebilir. Eğer bu isimler olmasaydı insanlar birbirlerini tanıyamazlardı. Buna göre Allah, evlatlarından farklı olarak Hz. Âdem’e özel isimler dediğimiz bütün zürriyetinin isimlerini tek tek öğretti

(Taberî, 2008, I: 66). Bu özel isimler dışında genel isimler dediğimiz insan, hayvan, yeryüzü, kolay, zor, deniz, dağ ve buna benzer diğer varlıkların isimleri (Taberî, 2008, I: 66) olduğu gibi at, katır, deve, cin, vahşi hayvanlar gibi tür adları dâhil her şeyi isimlendirdi ve onları adlarıyla grup grup öğretti (Taberî, 2008, I: 69). Kısaca Allah, Âdem'e büyüklü küçüklü nesne ve fiillerin isimlerinin tümünü öğrettiği söylenebilir (İbn Kesîr, 1994, I: 91).

Yapılan nakillerden bu bilgilendirmelerin sadece isimler bazında kalmadığını bazı meslekleri ve aletleri de kapsadığı görülmektedir. İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete göre Cebrail, Hz. Âdem'e yedi buğday tanesi getirdi ve onları ekmesini söyledi. Hz. Âdem, Cebrail'in rehberliğinde onları yere ekti, sonra ekin olarak yerden bitince de onları biçti, harmanladı, öğüttü, yoğurdu, ekmek yaptı ve ondan yedi. Bütün bunları cennetten farklı olarak bin bir zahmetle yapmıştı (İbnü'l-Esîr, 1985, I: 35; İbn Kesîr, 1994, I: 123). İbnü'l-Esîr (1985, I: 35) bu sıkıntının Taha suresi 177. ayette bahsedilen rençberlik zahmeti olduğunu ifade etmiştir. Bu rivayete göre Hz. Âdem tarımı da Cebrail'den öğrenmiştir. Dolayısıyla yeryüzünde hayatını devam ettirebilmesi için yaratılışa birlikte insana verilen donanımı harekete geçirebilmek amacıyla ön bilginin de verildiği anlaşılmaktadır.

Hz. Âdem ve Havva yere indirildiklerinde çıplaktılar veya cennete üstlerine örttükleri yapraklar bulunuyordu. Elbise ihtiyaçlarını gidermek için Allah onlara bir melek gönderip bir koyun kesmelerini ve onun yününden elbise yapmalarını emretti. Onlar da meleğin yardımıyla söyleneni yapıp koyun derisinden kendilerine elbise yaptılar (Taberî, 2008, I: 81, 86). Aynı şekilde tarihçilerimize göre Allah yeryüzünde hayatlarını devam ettirmek ve çeşitli ihtiyaçlarını gidermek için insanoğluna bir melek aracılığıyla örs, tokmak ve kerpeten gibi aletler gönderdi (İbnü'l-Esîr, 1985, I: 34). Başka bir zaman da Cebrail, Hz. Âdem'e taş ve demir parçasıyla geldi, bunları ona vererek birbirine sürtmesini söyledi. Hz. Âdem bunları birbirine sürtünce ateş çıktığını gördü ve böylece ateş yakmasını öğrendi. İhtiyaç duyduğunda Cebrail ona demirciliği öğretti ve ekin ekip biçmesini kolaylaştırmak için bir öküz verdi. Bu öküzle nasıl çift sürmesi gerektiğini de öğretti. Böylece Hz. Âdem de onunla çift sürmeye başladı (İbnü'l-Esîr, 1985, I: 35). Aynı şekilde müellifimizin aktardığına göre Havva iplik eğirmek, bez dokumak, hamur yoğurmak, ekmek yapmak gibi kadınlar tarafından yapılan bütün işleri yapmıştır (İbnü'l-Esîr, 1985, I: 47). Bunları da ilahi bilgi destekli öğrendiği büyük bir ihtimaldir.

Taberî'nin aktardığı hadislerde Hz. Âdem'in oğullarından Kabil'in tarımla, Habil'in de hayvancılıkla (çobanlık yapıyordu) uğraştığı anlaşılmaktadır (Taberî, 2008, I: 88, 90). Bu aktarımlardan çobanlığın da Hz. Âdem'e ve çocuklarına öğretildiğini anlıyoruz. Nitekim Kur'an'da anlatılan Âdem'in iki çocuğunun kıssası (Kur'an, 5/27-29) da bu rivayetlerle ve yapılan çıkarımlarla uyumludur.

Tasvir edilenlerden yola çıkılarak şunlar ifade edilebilir: "Hz. Âdem ve onun soyunun diğer birçok varlıktan daha üstün ve değerli sayılmasının temelinde Allah'ın onlara verdiği bilgi gücü bulunduğu söylenebilir. Nitekim Kur'an'da meleklerin, insanoğlunu "yeryüzünde fesat çıkaran ve kan döken" varlık olarak nitelendirmeleri

üzerine Allah'ın Âdem'e bütün isimleri öğrettikten sonra bunları meleklerle sorduğu, onlar bilemeyince Âdem'e, "Ey Âdem, onlara eşyanın isimlerini bildir!" dediği ve Âdem'in isimleri onlara bildirdiği açıklanmıştır. "Tefsirlerde genellikle, bu ayetlerdeki "isimler" in kavram bilgisi olduğu ve meleklerin bilmedikleri şeyler hakkında Hz. Âdem'in bilgili kılındığı, böylece onun ilimde meleklerden daha üstün nitelikte yaratıldığı yine bu âyetlerde belirtilmektedir. Söz konusu âyetlerin birinde, "Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti" denilerek Âdem'in bilgisinin genişliğine işaret edilmiştir. Bilgi gibi bir meziyet ve imtiyaza sahip olmak meleklerin bile Âdem'e secde etmesini gerektirdiğine göre, insanoğlu aynı meziyet sayesinde tabiattaki birçok varlığa ve güçlere hâkim olup eşyaya şekil verme ve onları kendi yararına kullanma kabiliyetinde yaratılmıştır (Bolay, 1988, I: 360)" şeklinde yorumlanmıştır. Kısaca klasik İslam tarihçilerine göre diyebiliriz ki Yüce Allah, Hz. Âdem'i Cennet'ten çıkarıp yeryüzüne indirdiğinde ona her şeyin bilgisini ve sanatını öğretmiştir (İbn Kesir, 1994, I: 106). Dolayısıyla ayette kastedilen isimler meleklerin dahi bilmediği maddi ve manevi bilgiler olduğu gibi dünya hayatını idame ettirebilmek için gerekli olan bütün bilgiyi de kapsıyordu. Hz. Âdem ve ailesi ihtiyaç duyduğunda Cebrail gerekli takviyeyi yapmış ve böylece yeryüzünde hayatın devamı sağlanmıştır.

Suhuf

Arapça sahife kelimesinin çoğuludur, yayılmış açılmış şey, üzerine yazı yazılmış veya yazılacak kâğıt anlamlarına gelmektedir. Kitap ve defter ile eş anlamlı olarak bütün halinde veya kısmen kaydedilmiş herhangi bir metni ifade etmektedir. Dolayısıyla tek bir yaprağı olduğu gibi defter gibi dikilmiş pek çok yaprağa da işaret edilmektedir. Terim anlamı olarak Kur'an'da *suhuf* kelimesi önceki peygamberlere Allah tarafından gönderilen kutsal metinleri ifade etmek için kullanılmıştır (Dumlu, 2009, XXXVII: 477). Bu anlamda Kur'an'da birçok yerde ifade edilmiştir. Özellikle "Kuşkusuz bu ilk sahifelerde vardır (Kur'an, 87/18)" ayeti ile ilgili çeşitli yorumlar yapılmış ve bu sayfaların Hz. Âdem'in oğulları Hebetullah ve İdris'e indirilen sayfalar olduğu söylenmiştir (Taberî, 2008, I: 107). Muhtemelen Hebetullah, Şit'in diğer ismidir. Çünkü Hz. Âdem'den sonra ilk olarak peygamberlik ona verilmiştir. Aslında bu ayetin kastı Hz. Âdem'e indirilen sayfalar olabileceği gibi, onunla birlikte bildiğimiz ve bilmediğimiz başka sayfaları da kastetmiş olabilir. Çünkü bu ayetten hemen sonra Hz. İbrahim ve Hz. Musa'nın sayfalarından bahsedilmektedir (Kur'an, 87/19). Geleneksel anlatılarda peygamberlere toplam yüz suhuf indirildiği, bunların on (veya yirmi bir) sahifesinin Hz. Âdem'e, elli sahifesinin Hz. Şit'e, otuz sahifesinin Hz. İdris'e, on sahifesinin de Hz. İbrahim'e vahyedildiği ifade edilmektedir (Köksal, 2004, I: 19, 68).

Sözlük ve terim anlamlarından anlaşıldığına göre suhuf, sayısı belli olmayan yazılı veya yazısız sayfalar anlamında kullanılmaktadır. Her iki durumda da çalışmamız için önemli bir kavramdır. İlk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'e on veya yirmi bir sahife gönderilmişti. Hz. Âdem'in bunları anlatabilmesi ve kendisinden sonrakilere aktarabilmesi için okuyabilmesi ve yazabilmesi gerekiyordu. Peygamberliğin gereği olan görevlerini yapabilmesi için Cebrail kendisine yazı yazmayı öğretmişti o da sayfaları kendi elleriyle yazıp çocuklarına aktarmıştı (Taberî,

2008, I: 94; İbnü'l-Esîr, 1985, I: 42). Bu verilerden sonra Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmediği fakat vahyi etrafındakilere aktardığı itirazı akla gelebilir. Dolayısıyla bir bilginin aktarılabilmesi için yazılı olma zorunluluğu olmayabilir ihtimalinden, Hz. Âdem'in de sözlü ya da yazılı aldığı bilgiyi okuma ve yazması olmadığı için sözlü aktarmıştır denilebilir. Oysa işin aslı böyle değildir diye düşünüyoruz. Çünkü Hz. Peygamber ümmî de olsa etrafında onun söylediklerini yazıya geçiren kâtipleri vardı. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmemesi herhangi bir engel oluşturmuyordu. Fakat Hz. Âdem'i böyle düşünemeyiz. O, ilk insan ve ilk peygamberdir. Etrafındakilere öğretmediği müddetçe çocuklarının böyle bir görev üstlenmesi mümkün değildi.

Allah, Hz. Âdem'e peygamberlik yanında yeryüzünün hükümdarlığını da vermişti (Taberî, 2008, I: 94; İbnü'l-Esîr, 1985, I: 42). Muhtemelen bu hükümdarlık onun peygamberlik görevini kolay bir şekilde yapmasını sağlamıştır. Allah'ın kendisine öğrettiği bilgiler sayesinde her alanda çocuklarına rehber olmuş, çocukları peygamberlik görevi dışında hayatın idamesi ile ilgili bilgileri de ondan öğrenmiş ve onu doğal bir hükümdar olarak kabul etmişlerdir.

Hz. Âdem vefat etmeden önce oğlu Şit'e vasiyetini yaptı ve ona diğer çocuklarının sahip olamayacağı bilgiler verip onu kendisine vekil tayin etti. Böylece riyaset Hz. Âdem'den sonra oğlu Şit'e geçti. Allah da ona elli sayfa gönderdi ve Hz. Âdem'e olan hükümdarlık vekillğine peygamberlik de eklenmiş oldu (Taberî, 2008, I: 96; İbnü'l-Esîr, 1985, I: 43; İbn Kesîr, 1994, I, 131, 133). Kardeşleri de onun hem peygamberlik hem de hükümdarlık görevini tasdik edip ona tabi oldular. Şit peygamber babasına ve kendisine indirilen sayfaları birleştirip onlarla amel etti. Ayrıca onun Mekke'de yaşadığı, Kâbe'yi taş ve çamurla inşa eden ilk peygamber olduğu da söylenmiştir (Taberî, 2008, I: 102; İbnü'l-Esîr, 1985, I: 49). Farklı rivayetlerde Şit'e elli değil de yirmi dokuz sayfa indirildiği, Allah'ın ona bu sayfaları Hz. Âdem'in sayfalarıyla birleştirip amel etmesini istediği, böylece babasına indirilen yirmi bir sayfayla toplam elli sayfa olduğu da söylenmiştir (Köksal, 2004, I: 68).

Şit'ten sonra Allah, İdris'e otuz sayfa indirdi. Nitekim klasik İslam tarihçilerine göre Hz. Âdem'den sonra ilk yazıyı yazan da İdris'tir (Taberî, 2008, I: 106; İbnü'l-Esîr, 1985, I: 53). Söz konusu kaynaklarda İdris'in üçüncü peygamber olduğu vurgulanmaktadır (İbn Kesîr, 1994, I: 134). İdris diğer iki peygamber gibi hükümdarlık da yapmıştır. Bu silsilede İdris'in adı Hanuh olarak da geçmektedir (İbnü'l-Esîr, 1985, I: 56). Hanuh'a kendisinden önceki peygamberlerin sayfalarıyla amel ettiği ve onları çok okuyup insanlara onlardan çok ders yaptığı için İdris adının verildiği de söylenmiştir (Köksal, 2004, I: 79).

Bütün bu anlatılanlardan peygamberlere indirilen suhupların yazının insana öğretilmesinde ve insanların yazıyı geliştirmesinde temel etken olduğu söylenebilir. Elimizdeki mevcut maddi kaynaklara baktığımızda kadim medeniyetlerin de yazı konusunda klasik İslam tarihçileri gibi düşündüğünü görüyoruz. Mesela eski Mısırlılara göre yazıyı Tanrı Tahot'un kendisi yaratmış ve insanlara bağışlamıştır. Mısır yazısı olan Hiyeroglif'in kelime anlamı "Tanrı yazısı" anlamına gelmektedir

(Jean, 2006: 27).

Alfabe

İnsanın gelişigüzel ve boşuna yaratılmadığı (Kur'ân, 23/115) aksine onun istediği gibi bir hayat yaşayabilsin diye Allah tarafından kendisine gerekli bilgi ve donanımın (Kur'ân, 2/31) verildiği düşüncesinden yola çıkan klasik İslam tarihçileri, Hz. Âdem'e bu dünyada hayatını idame ettirecek gerekli bilgilerin de öğretildiğini ifade etmişlerdir (Taberî, 2008, I: 94; İbnü'l-Esîr, 1985, I: 43). Alfabe söz konusu ilmin aktarılmasının önemli araçlarından biridir. Çünkü alfabe olmadığı takdirde kalem, mürekkep ve levhanın hiçbir anlamı olmayacak ve yazı diye bir olgudan bahsedilemeyecektir.

Klasik İslam tarihçileri, tarih tasavvurlarının tamamlayıcı bir parçası olarak alfabenin ilk insanla birlikte var olduğu düşüncesinde olmuşlardır. Dolayısıyla Hz. Âdem'e öğretilen bilgiler arasında alfabenin de olduğunu ifade etmişlerdir. Fakat konu hakkında verdikleri bilgi diğer başlıklara göre yetersiz kalmıştır.

Allah ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'e yaratılış amacı çerçevesinde bir hayat sürmesini istemiş ve bu doğrultuda ona çeşitli emirlerin yazılı olduğu bazı sahifeler göndermiştir (Taberî, 2008, I: 95; İbnü'l-Esîr, 1985, I: 43). İşte klasik İslam tarihçilerinin alfabe hakkındaki tasvirlerini tarih tasavvurlarının bir parçası olan söz konusu sahifelerden dolayı ortaya çıkarmaktadırlar. Bu da daha çok Hz. Âdem'e gönderilen suhufun bir parçası olarak tanımlanmaktadır. Çünkü ona gönderilen ilk suhufun kalıcı bir şekilde aktarılması gerekmektedir. Dolayısıyla suhufun kendini kalıcı kılabilecek unsurları da içinde barındırdığı tasavvur edilmektedir.

Yazılı metin anlamına geldiğini ifade ettiğimiz *suhuf*⁴tan istifade edilebilmesi için hem okunabilmesi hem de aktarılabilmesi gereklidir. Bunun da sözlü ve yazılı aktarım olmak üzere iki türü vardır. Yazılı bir metnin sadece sözlü aktarıldığını söylemek açıklayıcı olmayacaktır. Çünkü yazmak aktarılma amacını daha iyi bir şekilde sağlamakta ve bilginin daha kalıcı olmasını sağlamaktadır (Cengiz, 2015: 259). Dolayısıyla ilk yaratılan *kalem*, kalemin kıyamete kadar olacak şeyleri yazdığı yer olan levh-i mahfûz ve peygamberlere gönderilen *suhuf* çerçevesinde düşündüğümüzde klasik İslam tarihçileri okuma ve yazmanın dolayısıyla alfabenin ilahi bir bilgi olduğunu düşünmüşlerdir. Çünkü Allah bizzat insana kalemle yazmayı öğretmiştir (Kur'ân, 96/4). Bundan dolayıdır ki Allah, Hz. Âdem'e çeşitli emirlerle birlikte mucem harflerin içinde bulunduğu 21 varak göndermiştir (Taberî, 2008, I: 95).

Mucem harfler hakkında kesin bir bilgimiz olmamakla birlikte alfabe veya noktalı harfler (İbnü'l-Esîr, 1985, I: 43) anlamına geldiği söylenmiştir. Böylece bu mucem harfler insan, kalem ve levha ile birleşerek suhufun kalıcı olmasını sağlamıştır. Kaynaklarda mucem harflerin tek çeşit olmadığı Hz. Âdem'in 12 farklı yazı ile 700 dil bildiği ileri sürülmüştür (Bolay, 1988, I: 363). Elbette bunun böyle olduğunu söyleyebilmek için daha sağlam dayanaklara ihtiyacımız vardır; fakat herhangi bir kaynağımız olmadığı için bu düşüncüyü tasdik etme imkânımız da bulunmamaktadır. Yine de bunun klasik İslam tarihçileri tarafından olması gereken bir şey olarak

algılandığı görülmektedir. Çünkü Hz. Âdem'e Allah tarafından her şeyin bilgisi öğretilmiş, bu alfabeler ve diller de öğretilen bilgilerin bir parçasıdır.

Nun / Mürekkep / Divit / Hokka

Arap alfabesinin harflerinden biri olan, Arapçada balık, hokka veya kılıç demiri anlamlarına gelen “nun” antik dil ve alfabelerde de kullanılmıştır (Durmuş ve Gündüzöz, 2007, XXXIII: 243). Klasik İslam tarihçileri kalem ve yazıya değindikleri yerlerde kalem suresindeki ayetle bağlantılı olarak “nun” harfinin anlamı üzerinde de durmuşlardır. Bu çerçevede müelliflerimizden ilki olan Taberî eserlerinde önce “nun” ve kalem hakkında yapılmış farklı rivayetleri aktarır. Bunların birine göre “nun” harfi “hut” yani balık anlamına gelmektedir ki yeryüzü onun üzerinde bulunur (Taberî, 1991, I: 61-63; amlf, 2001: XXIII, 140).⁵ Taberî'nin verdiği bu anlam makalenin ilgilendiği konular arasında yer almasa da İbn Manzûr'a göre “hut; bir şeyi korumak, muhafaza etmek” anlamına da gelmektedir (1999: III, 395). Dolayısıyla genelde anlaşıldığı üzere “hut” sadece balık ve hayvan cinsinden bir varlık olarak anlaşılmalıdır, belki de insanın üzerinde yaşadığı küreyi, oluşturduğu geleneği, kültürü, ilmi ve medeniyeti uygun koşullarda muhafaza etmek, böylece insanın varlığını sürdürmesini sağlamak şeklinde anlaşılmalıdır. İnsanın ürettiklerini kalıcı hale getirmeye yarayan unsurlardan birinin mürekkep olduğu düşünüldüğünde klasik İslam tarihçilerinin “nun” harfine verdikleri hokka veya divit anlamı daha açıklayıcı olmaktadır.

Taberî tefsirinde “nun” için aktardığı anlamlardan divit ve nurdan bir levha (2001, XXIII: 143-4) olduğu ifadesi kalemle bağlantısı olması bağlamında önemlidir. Müellif, kalemin bildiğimiz kalem olduğunu ifade ederek somut bir tanımlamada bulunur. Ardından kalemle ilgili rivayet ettiği hadislerle atfen telmihte bulunur (Taberî, 2001: XXIII, 145). Nun ve kalemi birbirini tamamlayan iki unsur olarak onlarla zikrin yazıldığını ifade eden hadisleri aktarır. Böylece divit, kalem ve bu ikisiyle yazılan kitap birbirini tamamlayarak insanoğlunun medeniyet kurmasını ve ilmin gelişmesini sağlayan araçların önemini ortaya koymuştur.

İbnü'l-Esîr ve İbn Kesîr kalem suresindeki “nun” ifadesini geleneksel yorum içerisinde kalarak balık olarak tasvir ederler. Bu anlamda kelime yazı ve ilimden ziyade dünyanın dengesini sağlamakla ilişkilendirilebilir (İbnü'l-Esîr, 1985, I: 16; İbn Kesîr, 1994, I: 17-18).⁶ Taberî'den aktarılan bu rivayete ilişkin her iki müellif de

⁵ Müellif İbn Abbas'tan şu ifadeleri rivayet eder: Yüce Allah ilk önce kalemi yaratıp, kaleme: yaz, diye emretti. Kalem kıyamete dek olup bitecek şeyleri ve hadiseleri yazdı, bundan sonra suyun üzerinde Nun'u yarattı, yeri, Nun üzerine döşedi, onu toprakla örttü.” Yukarıda verdiğimiz sayfalarda Taberî bu ifadelerin dört farklı anlatısını yapar. İbnü'l-Esîr ve İbn Kesîr de aynı anlatıyı değiştirmeden aktarırlar.

⁶ İbnü'l-Esîr “nun” harfine sadece balık anlamı verir: “Allah, yeri balık üzerinde yarattı, bu balık: “Nün. Kaleme andolsun ki...” (Kalem, 1) cümlesiyle başlayan ve bu sürenin adını alan “Nün” (balık)'dur. O, balığı suyun içerisinde, suyu yalnız ve düz taş üzerinde yarattı, bu taşı melekin sırtı üzerine koydu, meleki de kaya üzerine yerleştirdi, kayayı rüzgara bıraktı. İşte bu kaya, yerde ve gökte bulunmayan, fakat Hz. Lokman tarafından zikredilen kayadır. Balık kımıldadı, onun bu kımıldamasıyla yer sarsılıp sallandı, bunun üzerine Allah, yerin üzerine dağları yerleştirip yükseltti, böylece yer sabitleşip istikrar kazandı. Bundan dolayı dağlar yere karşı iftihar edip öğünürler. İşte bu: “Yerin insanlar ile birlikte sarsılmaması için yeryüzünde sabit ve yüksek dağlar yarattık...” (Enbiya, 31) ayetinde ifade edilmiştir.” (İbnü'l-Esîr, 1985, I: 16). Taberî'den rivayet edilen (1991, I: 61-63) ve oldukça klasik bir yorum olan bu ifadelerle baktığımızda müellifin “nun”u kullanma biçiminin koruma merkezli olduğu görülecektir.

herhangi bir yorumda bulunmaz. Fakat İbn Kesir hadis olarak aktarılan bu rivayetin senediyle ilgili bazı itirazlarda bulunur. Ona göre Süddî'den aktarılan bu şeylerin senetlerinde gariplikler vardır ve anlatılanların çoğu israiliyattır.

Yazı ve İlk Yazan

Modern tarih yazımı, yazının ilk olarak Sümerlerde ortaya çıktığı konusunda hemfikirdir (Kramer, 2002: 12-13; Jean, 2004: 12). Çünkü bugün elimizde olan ilk yazılı tabletler Sümerlere tarihlenmektedir. Yani onlardan önce yazı yazan bir uygarlık bilmiyoruz. Oysa iki asır öncesine kadar Sümerlerle ilgili herhangi bir şey bilmiyorduk. Dolayısıyla bir müddet sonra Sümerlerden önce yaşamış başka bir uygarlığa ait yazılı herhangi bir şey bulamayacağımız anlamına gelmez. Özellikle tarih araştırmalarının ve arkeolojik kazıların çokça ilerlediği ve her gün yeni bir şeyin ortaya çıkarıldığı günümüzde bu ihtimal daha da yüksektir.

İslam'ın ana metinlerinde vurgulanan yaratılış ilkesi ve halifelik gereği Allah'ın insanı ön bilgiyle donattığını biliyoruz. Tarih metinlerini oluştururken bu kaynakları temel alan klasik İslam tarihçilerine göre söz konusu ön bilgilerden biri de yazı yazma becerisidir. Bunu ilk insan olan Hz. Âdem'de görebiliyoruz. İnsanlığın atası olan Hz. Âdem doğal olarak halifelik vasfından dolayı hem yeryüzünün hükümdarı hem kendi çocuklarının idarecisi hem de Allah tarafından onlara peygamber olarak görevlendirilmişti. Peygamberlik görevinin bir gereği olarak da Allah ona yirmi bir sahife göndermiş, Hz. Âdem onu çocuklarına tebliğ etmiştir. Cebrail'in ona yazı yazmayı öğretmesi sonucu o da sahifeleri kendi elleriyle yazarak çocuklarına miras bırakmıştır (Taberî, 2008, I: 94; İbnü'l-Esir, 1985, I: 42).

İlk dönem İslam tarihçilerinden Taberî bu konuda birçok farklı rivayet aktarmıştır. Ona göre Hz. Âdem'in çocuklarından kendisine peygamberlik verilen ilk şahıs Şit olmasına rağmen kalemle ilk yazan İdris'tir. Çünkü Allah, İdris'e otuz sahife indirmiş o da onları yazmış çevresindekilere tebliğ edip öğretmiştir. Dolayısıyla Âdem'den sonra ilk yazan odur (Taberî, 2008, I: 106). Taberî, Ebuzer kanalıyla aktardığı bir hadiste Hz. Peygamber; Allah'ın Hz. İdris'e otuz sahife indirdiğini ve kalemle ilk yazanın da o olduğunu söylemektedir (Taberî, 2008, I: 107). Benzer bir hadisi İbnü'l-Esir de Ebuzer kanalıyla aktarmaktadır (İbnü'l-Esir, 1985, I: 54). Ayrıca İbnü'l-Esir Taberî'den farklı olarak Hanûh'un (İdris) Hz. Âdem'in oğullarından kendisine ilk defa peygamberlik verilen ve kalemle yazı yazan, aynı zamanda ilm-i nücûm (astroloji) ve hesap ilmiyle uğraşan ilk insan olduğunu söylemiştir. Ona göre Hanuh, Yunan filozofları katında büyük bir itibara sahipti. Yunan düşünürleri ona Filozof Hirmis (Hürmüz) adını vermişlerdir (İbnü'l-Esir, 1985, I: 53).

İbn Kesir'e göre ilk yazan konusunda hadiste işaret edilen zat İdris'tir. Nitekim Muaviye b. Hakem es-Sülemî, kum ile yazı yazma konusunu Hz. Peygamber'e sorduğunda İdris peygamber cevabını almıştır. Hadiste, kumla yazardı vurgusu ön plana çıktığı gibi Hz. İdris'in yazısı övülmüş ve sahabe de onun yazısı gibi güzel yazmaya teşvik edilmiştir (İbn Kesir, 1994, I: 135).

Yaptığımız alıntılardan sonra ilk yazanın kim olduğu konusunda bir belirsizlik ortaya çıkmaktadır. Fakat Taberî; Âdem'den sonra ilk yazan İdris'tir kaydını eklemekte

ve belirsizliği ortadan kaldırmaktadır (Taberî, 2008, I: 106). Nitekim İbn İshak da aynı kanaattedir (İbn Kesîr, 1994, I: 134). Taberî bu iddiasını Hz. Âdem vefat edeceği sırada Şit'e vasiyetini yazdığını söylemekle desteklemektedir (Taberî, 2008, I: 96). Başka bir yerde de Hz. Âdem vefat etmeden önce oğlu Şit'e hem nasihat edip vasiyet yazdığını, yazdığı kitabı da ona verdiğini ve onu Kabil ve çocuklarından kurmasını istediğini söylemektedir (Taberî, 2008, I: 100). Fihrist müellifi de Taberî'yi destekleyen bir ifade kullanır (İbnü'n-Nedim, 2006: 7). Türkiye'nin son dönem tarihçilerinden Asım Köksal da yaptığı alıntılarla ilk yazanın Hz. Âdem olduğu düşüncesindedir (Köksal, 2004, I: 55, 79).

Yukarıda yapılan alıntılardan İslam tarihçilerinin önemsiz denebilecek farklarla ilk yazan kişinin Hz. Âdem olduğunda hemfikir olduklarını görüyoruz. Vasiyetname konusu durumu daha da açıklığa kavuşturmaktadır. Eğer sadece nasihat olsaydı sözlü olması büyük bir ihtimaldi. O halde yazıdan bahsedilemezdi. Fakat vasiyetname ve kitap vurgusu yapılmaktadır ki bu da yazı bilmeyi zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın öğretmesi/bilgilendirmesi sonucu Hz. Âdem'in yazıyı da bildiği sonucunu çıkarabiliriz. Zaten İslam tarihçileri arasında yazının ilahi bir bilgi olduğu ve ilk insanın bu ilahi bilgiyle donatılıp yeryüzünde hayatını devam ettirmeye çalıştığı düşüncesi hâkim olmuştur.

Kalemle yazma konusu farklı değerlendirilebilir. Hz. Âdem yazıyordu, fakat kalemle değil de başka bir nesne ile yazıyordu diyebiliriz. Nitekim böyle bir ayrıma gittiğimizde Hz. Âdem farklı bir nesneyle ilk yazan, İdris de kalemle ilk yazandır sonucuna varabiliriz.

Sonuç

İslam medeniyetinin temelini, Kur'an ve Hadis üzerine inşa edilen, ilim geleneği oluşturur. Hadis ilminden doğan klasik dönem İslam tarihçiliği de bu iki temel esastan yola çıkılarak tevhid anlayışı ve yaratılış düşüncesi üzerine bina edilmiştir. Bunun en bariz örnekleri dünya tarihi yazan klasik dönem İslam tarihçilerinin eserlerinde görülmektedir. Aslında bu eserleri yaratılmışların tarihi olarak ifade etmek daha doğru olacaktır. Çünkü bu eserler Allah'ın yarattığı ilk varlığın ne olduğu tartışmasıyla başlar, insanın yaratılmasına kadar geçen süre içinde yaratılmış diğer varlıkları söz konusu ederler. Bu çerçevede yaratılan ilk varlığın kalem olduğu iddiası manevi bir görünüm arz etse de insanla doğrudan bağlantısı vardır. İlmî önemli araçlarından biri olan kalem olmasa insan belki de ilmi biriktiremeyecek böylece aynı şeyleri tekrarlayıp duracaktı. Şartların olgunlaşmasıyla birlikte Allah, yeryüzünde bir halife yaratacağını söyleyerek bu dünyada ilmi ve kalemi anlamlı hale getirecek ana unsuru da sisteme dahil ediyordu.

Klasik İslam tarihçileri yaratılış düşüncesi çerçevesinde Allah'ın insanı başıboş bırakmadığını, sıkıntılı olan dünya hayatının belli amaçlar doğrultusunda düzenlenmesi gerektiğini, bu amaçların da peygamberler vasıtasıyla insana ulaştırıldığını ifade etmişlerdir. Be çerçevede amaçlanan hayatın yaşanması, dünya hayatının sıkıntılarının azaltılması ve insanoğlunun yeryüzüne kararlı bir şekilde tutunması için bazı bilgilere ve araçlara ihtiyaç vardır. İşte Allah bu bilgileri ve araçları

peygamberleri vasıtasıyla peyderpey insanoğluna bildirmiştir. Hz. Âdem'e öğretilen bilgiler bunun ilk adımını oluşturmuş, onu eşref-i mahlûkat düzeyine çıkarmıştır. Daha sonra ona ve diğer peygamberlere verilen suhuf lar sosyal hayatın düzenlenmesi ve Allah'a iman etmenin ve ibadetin nasıl yapılması gerektiğini insana öğretmiştir. Klasik İslam tarihçilerine göre bunları insana behşeden Allah'ın onları kalıcı hale getirmek için yazı, kalem, alfabe, mürekkep gibi araçları insana hediye ederek dünya üzerinde Allah'a halife olabilmenin yollarını ve bunu nasıl sistemleştirebileceklerini öğretmiştir. Bütün bu unsurlar insanoğluyla birleştiklerinde Allah'ın öğrettiği ve insanın kendi çabasıyla öğrendiği ilimler kalıcı hale gelmiş ve bugünkü devasa medeniyet birikimi ortaya çıkmıştır.

KAYNAKLAR

Ağarı, Murat (2004). İslam Tarihine Metodolojik Bir yaklaşım Tarihte Yer ve Zaman Sorunu. Van: Bilge Adam.

Ahmed b. Hanbel (2001). Müsned. (cilt 37). (Thk. Komisyon). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Akay, Hasan (2005). İslamî Terimler Sözlüğü. İstanbul: İşaret Yayınları.

Beyhâkî (2003). es-Sünenü'l-Kübrâ. (cilt 9-10). (Thk. Muhammed Ata). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.

38

Buhârî (1959). et-Târîhu'l-Kebîr. (cilt 5-6). (Thk. Haşim en-Nedvî vd). Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye.

Bolay, S. Hayri (1988). "Âdem." DİA. (cilt 1) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. ss. 358-363.

Cengiz, Yunus (2015). Doğa ve Öznellik. İstanbul: Klasik.

Çakan, İ. Lütfü ve Eroğlu, Muhammed (1988) "Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib", DİA. (cilt 1). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. ss. 79.

Devellioğlu, Ferit (2010). Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.

Dumlu, Ömer (2009) "Suhuf" DİA. (cilt 37). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. ss. 477-478.

Durmuş, İ. ve Gündüzöz S. (2007). "Nûn." DİA. (cilt 33). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. ss. 242-243.

Ebu Dâvud (2009). Süneni Ebi Dâvud. (cilt 7). (Thk. Şuayip el-Arnâvut). Dımaşk: Dârü'r-Risâle el-Alemiye.

İsmail R. Faruki (2003). Tevhid. İstanbul: İnsan Yayınları.

İsmail R. Faruki ve Luis L. Faruki (2014). İslam Kültür Atlası. İstanbul: İnkılab Yayınları.

İbn Ebi Şeybe (2004). el-Musânef. (cilt 13). (Thk. Hamed el-Cuma). Riyad:

Mektebetü'r-Rüşd.

- İbn Kesîr** (1994). Büyük İslam Tarihi, (cilt 1). (çev. Mehmet Keskin), İstanbul: Çağrı yayınları.
- İbn Manzûr** (1999). Lisânü'l-Arab. (cilt 3). (Nşr. Emin Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed es-Sâdik el-Ubeydî). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi.
- İbnü'l-Esîr** (2003). el-Kâmil fi't-târih, (cilt 1). (Thk. M. Yusuf Dukak). Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Esir** (1985). İslam Tarihi el-Kamîl fi't-Târih Tercümesi. (cilt 1). (trc. Abdullah Köse). İstanbul: Bahar yayınları.
- İbnü'n-Nedîm** (2006). Kitâbü'l-fihrist. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî.
- Jean, Georges** (2006). Yazı İnsanlığın Belleği. (çev. Nami Beşer). İstanbul: YKY.
- Kramer, Samuel Noah** (2002). Tarih Sümer'de Başlar. (çev. Hamide Koyukan). İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Köksal, M. Asım** (2004). Peygamberler Tarihi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- McNeill, William H.** (2008). Dünya Tarihi. (çev. Alâeddin Şenel). Ankara: İmge Kitabevi.
- Özşenel, Mehmet** (1998). İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler. Divan. Sayı 1. 171-189.
- Ponting, Clive** (2011). Yeni Bir Bakış Açısıyla Dünya Tarihi. (çev. Eşref Bengi Özbilen). İstanbul: Alfa.
- Polat, Ziya** (2017). Klasik İslam Tarihçilerinin Kalem Anlatısı. Mukaddime. 8 (1). 99-115. DOI: 10.19059/mukaddime.296320.
- Sabuni, M. Ali** (2003). Peygamberler Tarihi. İstanbul: Ahsen Yayınları.
- Taberi Muhammed bin Cerir** (2008). Tarihü't-Taberi Tarihü'l-Ümem ve'l-Müluk, (Cilt 1). Lübnan (Beyrut): Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye,
- Taberî** (2001). Tefsîrüt-Taberî Câmîu'l-Beyân an Te'vîli Âye'l-Kur'ân. (cilt. 23). (Abdullah et-Türkî, Thk.). Kahire: Dâr Hicre.
- Taberî** (1991). Milletler ve Hükümdarlar Tarihi. (cilt 1). (çev. Zâkir Kadirî Ugan, Ahmet Temir). İstanbul: MEB Yayınları.
- Tirmizî** (1996). el-Câmîu'l-Kebîr. (cilt 5). (Thk. Beşşar Maruf). Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmi.
- Yavuz, Yusuf Şevki** (2003). "Levh-i Mahfûz." DİA. (cilt 27). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. ss. 151.
- Yonar, Gönül** (2015). Yaratılış Mitolojileri. İstanbul: Ötüken.

Divan'ı Bağlamında Fuzûlî'de Sevgili Kavramının Beşerî ve İlahî Boyutları İle Sevgiliden Şikâyet

The Concept of Beloved in the Aspect of Human and Religious Love in the Context of Divan Poetry in Fuzuli and Complianint From the Love

Mustafa ÖZTÜRK*

Öz

Divan şiirinde mecazî ve ilahî aşklara ait ayrı birer terminoloji bulunmadığından, hangisinde hangi aşkın ele alındığı kesin yargılarla birbirinden ayırt edilememektedir. Bu yüzden aşkın işlendiği manzumeler her iki anlamda da yorumlanmaya açıktır. Bu çalışmada buna benzer bir konu üzerinde durulmuş ve Fuzûlî Divanı esas alınarak sevgili ve sevgiliden yapılan şikâyetlerin beşerî ve İlahî niteliklerden hangisini taşıdığı irdelenmiştir.

Fuzûlî Divanı'ndaki manzumeler incelendiğinde şairin, sevgili başta olmak üzere aşk, gönül, rakip, zahit, ıstırap, masiva, dünya, saki, şarap ve halktan, yani akla gelebilecek her varlıktan şikâyet edildiği görülür. Fuzûlî'nin başta sevgili olmak üzere birçok konudan şikâyet etmesinin temel nedenlerinden birisi şiirinin tesirini artırma kaygısıyla ilişkilidir. Öte yandan Fuzûlî ve bu gelenekteki şairlerin şiirlerinde bir zahirî bir de batınî âlemin var olduğunu, zahirde şikâyet ve yakınma anlamı taşıyan birçok beytin tasavvufî manası düşünüldüğünde, aslında şikâyet gibi bir durumun söz konusu olmadığı görülür.

Anahtar Kelimeler: Fuzûlî, sevgili, şikâyet, tasavvuf, mecaz.

Abstract

Since there is no separate terminology of metaphorical and divine love in Divan poetry, which love is handled in which one can not be distinguished from each other by certain judgments. Therefore, the poems in which love is expressed are open to interpretation in both sense. In this study, the similar subject is focused on and based on Fuzuli Divan, it is emphasized that the beloved and the complaints from beloved carries which of the qualifications, humanity or divine.

Considering the poems in the Fuzuli Divan, it is seen that the poet complains of especially beloved, love, heart, rival, prayerful, suffering, masiva, world, saki, wine and people, that is, every entity that can come to mind. One of the main reasons for Fuzuli's complaining about many subjects, especially his beloved, is that he wanted to increase the influence of poetry. On the other hand, it is seen that there is an inner and external world in Fuzuli's poems and the poems of the poets of this tradition, in fact there is no complaints in many couplets when they are considered in İslamic mysticism.

Key Words: Fuzuli, the beloved, complaint, İslamic mysticism, trope.

* Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi. mustafaozturk@artuklu.edu.tr

GİRİŞ

XVI. yüzyıl Divan şairi Fuzûlî, sanatçılık kudreti bakımından sadece yaşadığı dönemin değil, bütün Divan şiirinin ilk akla gelen simalarından birisidir. “Fuzûlî, edebiyatımızda halk tarafından en çok benimsenen şairlerden biri olmuş, geniş kitlelerce okunup beğenilmiştir. Edebiyatımızda Fuzûlî etkisi daha yaşadığı dönemde çağdaşı Bağdatlı Ruhî’den başlayarak görülmeye başlamıştır. Zâtî, Hayâlî Bey ve Taşlıcalı Yahyâ ve şu an adını anmadığımız birçok önemli şair ondan etkilenmiş ve şiirlerine nazireler yazmıştır (Özdemir, 2012).”

Osmanlı Devleti, Fuzûlî’nin yaşadığı asırda güçlü hükümdarlar sayesinde dünyanın üç kıtasına hükmederek büyük bir cihan devleti hâline gelmiştir. Devletin sınırları Fatih, Yavuz ve Kanunî gibi hükümdarlar ile Sokullu gibi sadrazamların idaresinde dünyanın dört bir yanında en uç noktalara kadar ilerlemiştir. Üstünlüğü bütün devletlerce kabul gören Osmanlı Devleti, askerî açıdan da dünyanın en güçlü ordu ve donanmasını kurmuştur. Halkın refah düzeyinin yüksek olduğu bu dönemde, sanayide ve ticaretle de büyük atılımlar yapılmış, bilim ve sanatta hatırı sayılır gelişmeler kaydedilmiştir.

Fuzûlî’nin yaşadığı XVI. yüzyıl, tarihî ve siyasî açıdan olduğu kadar, edebî açıdan da parlak bir dönemdir. Daha önceki asırlarda birçok şair tarafından temeli sağlamaştırılan Divan edebiyatı, bu dönemde saray, konak ve medrese gibi çeşitli edebî muhitlerin çevresinde toplanan şairler tarafından işlenerek daha üstün bir seviyeye yükseltilmiştir. Bu yüzyılın şairleri artık İran şairlerini değil, Bâkî ve Fuzûlî gibi Türk şairlerini model almaya başlamışlardır. Oluşturulan edebî dil, en ince duygu ve hayalleri karşılayabilecek inceliğe ve karaktere ulaşmış, aruz ölçüsü Türkçeye daha kolay uyarlanabilir hâle getirilmiştir. Şiirin dışında tarihçilik ve tezkirecilik sahalarında da ilerlemeler sağlanmış, önemli eserler verilmiştir. Bu yüzyılda Fuzûlî, Bâkî, Rûhî, Nev’î, Hayretî, Usûlî, Figânî gibi birçok önemli şair yetişmiştir (Bkz: İsen vd., 2009: 88-112).

Osmanlı Devleti XVI. yüzyılda siyasî, edebî ve ekonomik bakımdan bu derece parlak ve başarılı bir dönem geçirmesine rağmen, gözden uzak bir coğrafyada sıkıntılar içinde bir ömür süren Fuzûlî’nin, çağdaşı olan diğer sanatkarlarla karşılaştırıldığında, hemen hemen hiçbir iktidar nimetinden faydalanmadığı, fakr u zaruret içinde yaşadığı görülür. Yaşadığı bu sıkıntıların izlerini, ortaya koyduğu eserlerinde belirgin bir şekilde görmek mümkündür.

Fuzûlî’nin şahsiyetinin ve dolayısıyla da sanatının şekillenmesi üzerinde etkin olan en önemli faktörlerden birisinin yaşadığı coğrafyanın barındırdığı zor şartlar olduğunun altını çizmek gerekir. Fuzûlî’nin yaşamış olduğu Irak toprakları, Kerbelâ şehitlerinin kanının döküldüğü bir coğrafyadır. Bu topraklarda yaşayan insanlar, bu hazin olayı içselleştirmiş, derin acıların çağrışımı olarak nesilden nesile aktarmış, bu olaydan acı ve hüznü duymayı adeta bir gelenek hâline getirmiştir. Bu toprakların ve kültürün bir evladı olan Fuzûlî’nin de herkes gibi, bu hadiseden etkilenmemiş olması mümkün değildir. “Bağdat ve çevresi, İslâm çağındaki kuruluşundan Fuzûlî’ye kadar olan sekiz asırlık tarihi içinde, insanlık âlemine, gittikçe artan bir şiddetle, sosyal

romantizmin her bakımdan gerçekleştiği, aydın fakat mustarip bir muhit çehresi ve buna benzer bir kader çizgisi göstermiştir (Banarlı, 1987: 527).”

“Fuzûlî, şehit kanlarıyla yoğrulmuş bir ülkede yetişmiş, hamisiz, sıkıntı içinde yaşamıştır (Mazıoğlu, 1986: 21).” Şair, ömrü boyunca kendisindeki kabiliyetleri keşfedecek, maddî ve manevî anlamda sahip çıkacak, kendisini koruyacak bir hâmi bulamamanın ıstırabını çekmiştir. Değerini takdir edip elinden tutacak birilerini bulmak için Anadolu'ya gitmeyi çok arzu etmişse de, bu da mümkün olmamıştır.

Bir sanatkârın yaşadığı çevrenin ve olayların onun edebî kişiliğini şekillendirmedeki rolü yadsınamaz. “Ferdiyetiyle kendini ve şahsiyetiyle cemiyeti temsil eden insan, her şeyden önce tarihî, içtimaî, iktisadî vs. zaruretlerin kompleks bir ürünüdür. İrkî, ailevî daha geniş tabirle biyolojik hususiyetleri fizikî ve içtimaî muhit içinde türlü istikâmetler alabilir. Maddî ve manevî manalarıyla içinde bulunduğu tabii ve mistik iklimlerin, çocukluğundan başlayarak ruhunda bıraktığı izler gittikçe derinleşir ve âdeta varlığının nescine bir daha bozulmamak üzere işlenen çiçekler gibi dokunur (Karahan, 1998: 276).” Coğrafyanın yüklediği acı dolu bellek ve gelenek, yoksulluk, hâmisizlik ve kıymetinin yeterince bilinmeyişi gibi etkenlerin yanında şahsî özellikleri Fuzûlî'ye ve onun sanatına belli bir karakter kazandırmış, ortaya koyduğu eserlerin böyle bir ruh hâliyle biçimlenmesine etki etmiştir. Şairin özellikle Türkçe *Divan*'ında yer alan manzumelerinde “şikâyetçilik” gibi bir fenomenin çok fazla ön planda görünmesinin sebebinin bu ruh hâlinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Fuzûlî'nin edebî şahsiyetinin önemli bir unsuru olarak değerlendirilen şikâyetçilik vasfının belirginleşmesi üzerinde yukarıda belirtilen unsurların dışında, onun dâhil olduğu Divan şiir geleneğinin rolünü de belirtmek gerekir. Fuzûlî'deki söz konusu şikâyet olgusunun daima gerçek mahiyetli bir şikâyet olduğunu iddia etmek gerçeklikle bağdaşmayacaktır. “Bir divan şairi olan Fuzûlî, eserlerini bu edebiyatın estetik anlayışı içinde yazmıştır. Eserlerine akseden sosyal hayat ve manevî değerlere ait motifler, çoğu zaman teşbih, mecaz ve diğer edebî sanatlarla ifade edilmiş, bazen de doğrudan doğruya dile getirilmiştir (Güngör, 1997: 57).” İlerleyen bölümlerde de görüleceği gibi Fuzûlî, çeşitli söz ve sanat oyunlarının etkisiyle belli bir durumdan şikâyet eder gibi görünür; fakat görünenin altındaki temel anlama bakıldığında burada şikâyet gibi bir düşüncenin var olmadığı, şikâyet gibi görünen durumun, şairin sanat yapma veya söz oyunlarındaki ustalığından kaynaklandığı görülür.

Çalışmanın bundan sonraki kısmında Fuzûlî'nin *Türkçe Divan*'ında sevgili kavramı ile bunun İlahî ve beşerî niteliği üzerinde durulduktan sonra, şairin “sevgili” kavramı çerçevesinde dile getirdiği şikâyetlerin zahirî mi yoksa gerçek mahiyetli şikâyetler mi olduğu konusu örnekler üzerinden incelenecektir.

1. FUZÛLÎ'DEKİ SEVGİLİ KAVRAMININ BEŞERÎ VE İLAHÎ BOYUTLARI

Fuzûlî'deki sevgili kavramı üzerindeki değerlendirmelere geçmeden önce Divan şiirinin geleneksel algısına göre sevgili kavramının ne şekilde tasavvur edildiğine ve hangi hususiyetlere göre ele alındığına bakmak gerekir:

“Divan şiirinin en önemli kişisi olması hasebiyle en çok sözü edilen, sevgilidir. Sevgili, divan şiirinde ince, ayrıntılı, sanatkârâne ve soyut bir şekilde tasvir edilir. Sevgili için çizilen ortak bir fiziki portre vardır. Sevgilinin bu bilinen fiziksel durumunun dışındaki davranışları da bellidir. Sevgili, hercai-meşreptir, hem rakibe hem aşğa yönelir. Cevr ve sitem onun sanatıdır. Vefasızdır, sevgisine güvenilmez. Rakiple buluşur, âşıktan sevgisini saklar. Âşık kul, sevgili sultandır. Sevgilinin özellikleri arasında acı ve ıstırap verici olması önde gelir, cana kast eder. Aşğa yar olmaz, taş yüreklidir. Sözünde durmaz, aşğın ağlayıp inlemesi, acıdan, üzüntüden ölecek duruma gelmesi onu etkilemez. Sevgili aşğa sebepsiz yere eziyet eder. Nazlıdır, aşuftedir, fettandır hatta hafif meşreptir. Bu özellikler divan şiir geleneğinde sevgiliyi sevgili yapan özellikler olduğu için ayıplanacak özellikler değildir. Bütün bu olumsuz özelliklerine rağmen aşğa düşen görev sevgiliden şikâyetçi olmamak ve onun eziyetlerine sabırla tahammül göstermektir. Âşık için sevgilinin kendisine eziyet etmekten vazgeçmesi dahi sevgilinin ilgisinin gittiğinin işareti durumundadır (Pala, 1995: 479).” Divan şiiri geleneğinde üstün bir derinlik ve zenginlikte ele alınan sevgili, hayatın türlü cefaları ve mihnetleri karşısında aşkına sığınılacak yegâne varlık olarak ele alınır. Bilhassa Fuzûlî’de sevgili, işlenen temlerin en başında gelir ve aşkla beraber onun şiirinin mihverini oluşturur. Gelenekteki birçok şair gibi Fuzûlî de kimi zaman sevgilinin aşkına sarılarak necat bulmuş, kimi zaman onun vasıflarını övmekten büyük haz almış, kimi zaman da sevgiliden şikâyet ederek sevgiliyi şiirinin temel unsuru hâline getirmiştir. Bu kavramın Divan şiirinde ve Fuzûlî’de derinlik kazanması sevgili kavramının tasavvufî yönüyle de ilintilidir, çünkü sevgili Allâh’tır.

Divan edebiyatındaki gazel nazım biçiminin “kadınlarla aşk üzerine sohbet etmek” anlamı dikkate alındığında, klasik şark edebiyatlarında sevgili kavramının nasıl bir işlerlik kazandığı daha iyi anlaşılır. Bu kavramın ne derece işlerlik kazanmış olduğunu ortaya koyması bakımından âşıkane/lirik gazeller önemli bir örnektir: “Âşıktan doğan mutluluğu sıkıntıyı, âşğın sevgiliye şikâyetini, sevgiliye karşı yakarışları içli ve duygulu olarak anlatan gazellere âşıkane/lirik gazel denir. Dîvân Edebiyatında tek temsilcisi Fuzûlî’dir. Hasan Çelebi, *Tezkire*’sinde bu tip gazeller için ‘sûz u güdâz vadisinde’ yazılmıştır, demiştir. Kıldı zülfün tek perîşân hâlimi hâlin senin / Bir gün ey bi-derd sormazsın nedir hâlin senin (Fuzûlî) (Mermer, Keskin, 2005: 13).”

Divan şiirindeki pek çok mefhum ve mazmun gibi sevgili mazmununun da tasavvufa göre izah edilip edilemeyeceği konusu bu alanla uğraşanlar arasında öteden beri önemli bir tartışma konusudur. Abdülbaki Gölpınarlı gibi bazı edebiyat araştırmacıları, bütün şiirlerin tasavvuf zaviyesinden ele alınmasına karşı çıkmışlardır. Özellikle Gölpınarlı, *Divan Edebiyatı Beyanındadır* ve *Fuzûlî Divanı* adlı eserinin “Fuzûlî’de Aşk” adlı inceleme bölümünde bütün şiirlerin tasavvufî açıdan ele alınamayacağı anlayışına Nedim’in *Hammamiye*’si örneği üzerinden temas eder: “... Ve biz, Nedim’in Hammamiyyesini tasavvuf remzi sanan münekkit kadar, cahilane demeyelim, safdilane bir iddia ile bu şiirde tasavvuf arayamayız, sabunun, nefsi temizleyen mücadele remzi, hamamın, vahdet neşesiyle müşahede yeri olduğunu söyleyemeyiz (Gölpınarlı,1985: 67).”

Gölpınarlı gibi araştırmacılara göre, dinî veya tasavvufi hassasiyetleri yeterli bulunmayan şairlerin manzumelerinin veya maksat ve istikametini alenen din dışı olarak ilan eden bir şairin tasavvufla alakalandırılması doğru değildir. Öte yandan şunu da belirtmek gerekir ki, her şiiri tasavvufi prensiplerle şerh etmeye kalkışmak mümkün değildir. Diğer bir yandan, şerhlerde tasavvuftan büsbütün kaçınmak doğru değildir; çünkü Divan şiirinin hüküm sürdüğü bütün asırların edebî ve kültürel birikiminin arka planında din ve tasavvufun çok bariz ve yönlendirici bir etkisi söz konusudur. Bundan dolayı, şairin niyeti, maksadı veya hassasiyetleri ne olursa olsun, bu edebiyata olan yaklaşımımızda tasavvufi atmosfer ve bununla ilgili ritüelleri göz önünde bulundurmamak durumundayız.

Mecazî ve ilahî aşklara ve buna bağlı olarak sevgiliye ait ayrı birer terminoloji bulunmadığından, *hangisinde hangi aşk işlenmiştir?* sorusu net olarak cevap bulamamaktadır. Bu yüzden, aşkın işlendiği beyitler her iki anlamda da yorumlanmaya açıktır. Bu durum, elbette ki Fuzûlî için de geçerlidir. “Şair, gelenek karşısında söylediklerini ya ıspata ya inkara zorlanır. Bu durumda aşkı anlattığı şiirlerine bir yorum getirmesi gerekmektedir. İşte bu noktada tasavvuf ve Eflatuni düşünce sistemi devreye girer ve ifadelerine mecaz elbiseleri giydirmeye başlar. Medrese tahsilinin getirdiği kültür birikimi, dini hayatın canlı biçimde devam ediyor oluşu ve nihayet tasavvuf ekollerinin her yerde görülen şubelerinin (tekkeler) her kademedeki hayatı derinden etkiliyor oluşu, şairi de ister istemez bir takım ulvi aşk ifadelerine yönlendirir. Artık aşkın kimliği kaybedilir ve beyitlere isteyen istediği yorumu getirir (Pala, 1999: 295).”

Divan şiir geleneğinde tasavvufi ve beşerî ıstılahların aynı olmalarının getirdiği sonuçlardan birisinin belli bir kavramın her iki anlamda da yorumlanmaya açık olduğuna, Fuzûlî'nin aşağıdaki beytinde geçen “yâr” kavramının hem İlahî hem de mecazî sevgili olarak algılanabilir olması uygun bir örnektir:

Gamun pinhân tutardım ben dediler yâre kıl rûşen
Desem ol bi-vefâ bilmen inanır mı inanmaz mı
(Akyüz vd., 2000:260; G. 264/3)

Fuzûlî bu beyitte, aşk gamını gizli tuttuğunu, “aşkını görünür hâle getir” şeklindeki tavsiyeler karşısında ise sevgilinin kendisine inanıp inanmayacağı konusunda tereddüt taşıdığını dile getirmektedir. Beyitten çıkan ilk anlama göre; Fuzûlî'nin gönlünde bir aşk gamı varsa ve sevgili bundan haberdâr değilse, bu aşkın pek makbul olmadığı ve şairin aşkının istenen seviyede olmadığı sonucuna varılır. Bahsedilen aşk gamı gizli tutulabildiğine göre, Fuzûlî'nin gönlü yanmayan bir gönüldür ve aşkı ateşsiz, dumansızdır. Oysa gerçek aşkın gizlenebilmesi mümkün değildir ve âşık, aşkından dolayı devamlı âh çekip gözyaşı dökmek suretiyle, istemese de kendisini ele verir. Her ne kadar âşığın aşkını izhar etmesi makbul bir davranış değilse de, âşıktaki kamil bir aşk hâli varsa, başta sevgili olmak üzere bütün halk âşığın bu hâliyle ister istemez haberdâr olacaktır. Dışardan gözlemlemek suretiyle Fuzûlî'de aşka dair herhangi bir emare bulunmadığından olacak ki halk, onun aşkının noksanlığına işaretle “aşkını rûşen kıl” telkininde bulunuyor. Fuzûlî'deki aşkın yetersiz

olmasından dolayı yapılan bu tavsiye aslında, *sevgiliye beslediğin aşkı alevlendir, aşkın şiddetini artır* anlamına gelir. Aşkın artması, şiddetlenmesi ve yanı sıra aşk ateşinin âşığın gönlünü rüşen edecek kadar alevlenmesi ise ancak sevgilinin cefasına daha fazla uğramakla mümkündür. Beyitte Fuzûlî, hem sevgilinin vefasızlığından yakınıyor, hem de aşkını hâl ile ifâde etmek yerine kâl ile anlatmayı yeğliyor. Oysa hem sevgili karşısında âşık söz söylemeye mecal bulamadığı için, hem de aşkın kemâl mertebesinde artık söylenecek söz kalmadığı için aşk, söz ile anlatılabilecek bir durum değildir. Aşkı gizli tutmayı bu aşkı hâl ile değil kal ile izhar etmeye kalkışan bir âşiğe sevgili elbette iltifat etmeyecektir. Sevgilinin istignasını “bi-vefa” olarak nitelendiren Fuzûlî, aslında gönlündeki aşkın yetersizliğini vurgulamaktadır.

Beşerî anlamıyla yorumlanan beyti tasavvufî bakış açısıyla yorumladığımızda bundan daha başka bir anlam ortaya çıkmaktadır. Aslında Fuzûlî, aşkı pinhan tutsa bile Allâh bunu bilir; çünkü Allâh’ın isimlerinden birisi de Habîr’dir ve her şeyden haberdârdır. Bu durumda aşkın gizli tutulması, aşkın Allâh’tan değil insanlardan gizlenmesi ve gerçek sevgili olan Allâh’la araya başka bir şeyi koymama çabası olarak düşünülebilir. Fuzûlî’nin sevgili (Allâh) için söylemiş olduğu *bi-vefa* sıfatı için de tasavvufî açıdan bir yorum getirmek mümkündür. Allâh hiçbir kayıt ile bağlı olmadığı, âlemlerden müstağni ve müberrâ olduğu için “bî-vefa”dır. Âşıklarına karşı lakayddır, onlara istigna yüzünü gösterir, cevr u cefa eder, naz yüzünü gösterir. İstigna, cevr ve naz, vahdetin kesret hâlindeki tecellileridir. Asıl vefa insandan beklenir, yani insanın Elest Meclisi’ndeki ahbine sadık kalması istenir. İnsan bu kesret âleminde vahdeti bulacak, mecazda kalmayıp hakikate koşacaktır ve bu da onun imtihanı olacaktır. Kaldı ki bu imtihan sürecinde “mihnet” gibi görünen istigna ve vefasızlık, âşığı daha çok âşık etmek, onu kemâle erdirmek suretiyle vuslatı çabuklaştıran birer nimettir. (Bkz: Yurtgezen, 2017)

Fuzûlî’nin yukarıdaki beytini beşerî ve tasavvufî açılardan açıkladıktan sonra, onun tasavvuf karşısındaki duruşuna da değinmek gerekir. Fuzûlî hiçbir zaman tam bir mutasavvıf olmamıştır. Ortaya koyduğu eserlerde her ne kadar tasavvufun etkisi çok önemli bir yer tutsa da bu yer, tasavvuf öğelerinden yararlanmanın ötesine geçmemiştir. “Fuzûlî’nin şiirlerinde tasavvufun önemli bir yeri ve etkisi vardır. Ne var ki o, her şeyden önce bir sanatkârdır. Tasavvuf onun için bir gaye değil bir vasıttır. Fuzûlî bedeni hazların üstüne çıkartarak ulvileştirdiği aşkı tasavvufun mecazları ile yoğurmuştur. Onun şiirlerinin başlıca unsurları olan aşkın acılarına tahammül, elem çekmek, halkın ayıplamasına (melamet), başkalarının (ağyar) cefasına katlanmak, sabır, alçakgönüllülük, bütün bunlar tasavvufun da dayandığı esaslardır (Mazıoğlu, 1986: 23).”

Tasavvuf düşüncesinin Fuzûlî’nin şiirinin ana eksenini oluşturmadığı fikrini, sevgili kavramını işlediği kimi beyitlerde açık bir şekilde görmek mümkündür. Zira öyle beyitleri vardır ki orada ele alınan sevgiliyi tasavvuf ölçülerine göre değerlendirmek mümkün değildir. Aşağıdaki beyitlerin ilkinde la’l küpeli bir güzelin söz konusu edildiği ve bu küpenin titreşmesiyle âşıkların kanlı yüreklerinin de titrediği, ikinci beyitte de sevgilinin gittikçe büyüdüğü ve serpilip olgunlaştığı gibi düşüncelere yer

verilmiştir. Buna benzer beyitlerin tasavvufî bağlamda değerlendirilmesi manayı zorlamak olacaktır:

Fuzûlî reşkten titrer dil-i pür-hûnu 'uşşâkın
Benâgûşunda yârin her zaman kim lâ'l-i nâb oynar
(Akyüz vd., 2000:165; G. 70/8)

'Aşkını âsân görüp oldum esîri tıfl iken
Bilmedim geldikçe bir âşûb-i devrân olduğun
(Akyüz vd., 2000:239; G. 222/6)

Fuzûlî, sevgili kavramını hangi bağlamda ele almış olursa olsun, bu durum onun şairliğine ve tasavvufî şiirlerinin de var olduğu gerçekliğine halel getirmez. Fuzûlî'nin, bazı şiirlerinde mecazî sevgiliyi kastetmiş olduğunu var saysak bile sufilere, "Mecaz, hakikatın köprüsüdür" şeklindeki veciz söyleyişi durumu açıklamaya kafi gelir. Nitekim Gölpınarlı, Fuzûlî'de hem tasavvufî, hem de beşerî aşkın bulunduğunu, "... Bu gayr-i tabii sevgisinden başka onda kız ve kadın aşkı, tabii aşk da vardır. Zaten bu Yunani aşkta hiçbir vakit ahlak hududunu aştığına kani değiliz (Gölpınarlı, 1985: 67)." şeklinde dile getirmiştir.

İzahına çalıştığımız konu, yani bir şairin gerçekte neyi kastetmiş olduğu, net ölçülerle ifâdesi mümkün olmayan bir konudur. Divan şiirlerini her ne kadar oturmuş olan gelenek çerçevesinde yorumlama salahiyetimiz olsa da, bir beyitte şairin gerçekte neyi kastettiğini beyte bakıp tam olarak anlamak mümkün değildir. Bu yüzdendir ki, "Mana şairin kalbindedir." şeklindeki veciz ifâdeyi unutmamak gerekir.

2. FUZÛLÎ DİVAN'INDA SEVGİLİDEN ŞİKÂYET

Fuzûlî'nin, sevgili başta olmak üzere muhtelif konulardaki şikâyetlerinin asıl sebeplerini tespit etmek hayli güç olsa da, bu konuda eserlerini ölçü almak durumundayız. Bunu yaparken Fuzûlî'nin bağlı bulunduğu edebî geleneğin eğilimlerini ve yaşam çevresinin bireyin kişiliği üzerindeki sosyo-psikolojik etkilerini de göz önünde bulundurmak gerektiğini bir kez daha vurgulamak gerekir. Nitekim, Ali Nihad Tarlan, bir sanatkârın kişiliğinin ortaya konmasındaki zorlukları, "Herhangi bir sanatkarın hayat ve şahsiyetine dair ma'lumat edinmek için, onun eserine müracaat etmek en doğru yol ise de bu yol, bizim Divan edebiyatımızda biraz tehlikeli olsa gerektir. Samimiyeti birçok an'ane ve zaruretlere feda eden bu edebiyatta şairlerin şahsiyetine nüfuz edebilmek pek güçtür ... (Tarlan, 1964: 46)" şeklinde belirtir.

İnsanın içerisinde yaşamış olduğu coğrafi ortam ve bu ortamın kolektif kültürü kişi üzerinde önemli etkilere sahiptir. Fuzûlî, hayatı boyunca İslâm coğrafyasının önemli bir parçası olan Bağdat, Necef ve Kerbelâ'da yaşamış ve bu bölgenin dışına hiçbir zaman çıkmamıştır. Fuzûlî'nin bütün hayatı boyunca yaşamış olduğu bölgenin ve bu bölgeye hâkim olan kültürel, tarihî (İslâm tarihinin en feci hadiselerinden biri olan Kerbela hadisesi ve Hz. Hasan ile Hüseyin'in şehit edilmeleri) ve anevî unsurların ondaki şikâyet duygusunu tetiklemiş olabileceğini hatırlamak gerekir. "Onun ruhu, içinde doğup büyüdüğü fizik ve mistik iklim: hüznün ve merarete, inzivaya, aşırı hisliliğe çok müsaitti. Bu mizaç ve içtimai çevre tazyikiyledir ki: Fuzûlî,

hâlimden gayri memnun, şikâyetçi, içine kapanmış, biraz müvesvis, çok içli bir insan olmuş ve fakat neticede bir cankurtaran simidi gibi aşka yapışmış, hayat denizinin dalgaları arasında bu beşeri-ilahî aşk onun ebediliğini sağlamıştır (Karahana, 1989: 185).”

Fuzûlî'nin şikâyet ettiği konuların başında, çalışmamızın da esasını teşkil eden, sevgiliden şikâyet gelmektedir. Şairimizin şikâyet ettiği konular tabii ki bununla sınırlı değildir. Fuzûlî yeri geldikçe aşktan, gönülden, rakipten, zahitten, ıstıraptan, masivadan, dünyadan ve halktan ... şikâyet eder. Hatta *Fuzûlî Divanı*'nı tararken saki ve şaraptan şikâyet ettiği beyitlere bile rastlamak mümkündür.

Aşağıya alınan gazel, Fuzûlî'nin şikâyet ettiği konuların genel bir listesi niteliğinde olması açısından dikkat çekicidir. Fuzûlî bu gazelinde ayrı ayrı felek, sevgili, talih, felaketler, düşman, aşk, akıl gibi birçok unsurdan duyduğu şikâyetleri dile getirmiştir. Gazelde çok muzdarip bir ruh hâli ortaya koyan şaire neden *ıstırap şairi* dendiğinin yanı sıra onun devamlı surette bir tazallum-ı hâl ve şikâyet duygusu içinde olduğunu da gözlemek mümkündür:

GAZEL (*Akyüz vd, 2000:243; G. 232*)

Dost bî-pervâ felek bî-rahm devrân bî-sükûn
Derd çok hem-derd yok düşmen kavî tâlî' zebûn

Dostun pervasızlığı, feleğin merhametsizliği, dünyada huzur ve sükunun olmaması, derdin çokluğu, dertleşecek kimsenin olmayışı, düşmanın güçlü oluşu ve talihin zayıf olmasından şikâyet ediliyor.

Sâye-i ümmîd zâ'il âftâb-i şevk germ
Rûtbe-i idbâr âlî pây-e tedbîr dîn

Ümidin gölgesinin tükenmesi ve şevk güneşinin sıcak olmasının yanında talihsizliğin üst derecede olması ve bunlar karşısında tedbir almayı sağlayacak yöntemlerin çok az olmasından şikâyet ediliyor.

'Akl dîn-himmet sadâ-yı ta'ne yer yerden büleñd
Baht kem-şefkat belâ-yı 'aşk gün günden füzûn

Aklın yardımının en alt seviyede olması, halkın ayıplama seslerinin gitgide yükselmesi, bahtın şefkatinin azlığı ve aşk belalarının günden güne artmasından şikâyet ediliyor.

Ben garîb ü râh-i mülk-i vasl pür teşvîş u mekr
Ben harîf-i sâde-levh u dehr pür nakş-ı füsûn

Karmakarışık ve hileli olan aşk yolunda garip olmak ve sıradan bir insan olarak; cezbedici, hileli bir büyü içindeki dünyada bulunmaktan şikâyet ediliyor.

Her sehî-kad cilvesi bir seyl-i tûfan-ı belâ
Her hilâl-ebrû kaşı bir ser-hat-i meşk-i cünûn

Sevgilinin servi boyunun âşıklar için adeta bela tufanından bir sel olması ile yine sevgilinin hilal şeklindeki kaşlarının onların divaneliklerine yol açmasından şikâyet ediliyor.

Yelde berg-i lâle tek temkîn-i dâniş bî-sebât
Suda 'aks-i serv tek te'sîr-i devlet vâj-gûn

İlmi hükümlerin, rüzgarda savrulan lale yaprağı misali devamlı surette değişkenlik göstermesinden ve devletin (bahtın), insanı servi ağacının suda ters duran yansıması gibi ters yüz etmesinden şikâyet ediliyor.

Ser-had-i matlûba pür-mihnet târik-i imtihân
Menzîl-i maksûda pür âsib râh-ı 'azmun

Bir şeye talip olan için imtihan yolunun zorluklarla dolu olması ve maksat menzilinün türlü musibetlerle dolu olmasından şikâyet ediliyor.

Şâhid-i maksad nevâ-yi çeng tek perde-nişîn
Sâgar-i işret habâb-i sâf-i sahbâ tek nigûn

Vuslatı arzulanan sevgiliye kavuşmanın çengte perde arkasında bulunan nağmeyi yakalamak kadar zor oluşundan ve zevk u safa tahsil edilecek kadehin kadehte bulunan hava kabarcığı gibi ters olmasından şikâyet ediliyor.

Tefrika hâsıl tarîk-i mülk-i cem'iyet mahûf
Âh bilmen neyleyem yok bir muvâfık reh-nümûn

Ayrılık belasından ve vahdete ulaşma yolunda rehberlik edecek bir kimsenin bulunmayışından şikâyet ediliyor.

Çehre-i zerdin Fuzûlînin tutuptur eşk-i âl
Gör ana ne rengler geçmiş sipîhr-i nilgûn

Fuzûlî, gazelin bu son beytinde aşkın verdiği hâllerden ve felekten şikâyette bulunurken yüzünün sarardığını, kanlı yaşlar döktüğünü ve feleğin kendisine türlü hileler yaptığını belirterek şikâyetlerini dile getiriyor.

Fuzûlî'nin şiirleri anlam özellikleri yönünden incelendiğinde, şairin ruh dünyasının şikâyet ve teslimiyet kutupları arasında sıçramalar gösterdiği gözlemlenir. Fuzûlî'deki bu tezatın sebepleri arasında, onun karakter özellikleri önemli bir yer tutar. Ayrıca Fuzûlî'nin içinde biriktirdiği arzularının realitede karşılık bulamamış olması da bu ikilemi yaşamasında önemli bir role sahiptir. Fakat Fuzûlî'nin bu iki ruh hâli arasında gidip gelmesini sadece bu faktörlere bağlamak Abdülkadir Karahan'a göre aceceliktir:

"Bu bakımdan şairin taliinden, mihnetlerden, yalnızlıktan, hicrandan ... şikâyetini de hemen her zaman mutlaka bahtsızlığına, hakir görüldüğüne, hiç kadri bilinmediğine ve çok meşakkat çektiğine, daimi uzletine, mehcür kaldığına yüklemek acecelik olacaktır (Karahan, 1989: 181)." Fuzûlî'deki bu ikilemin en önemli

sebepleri arasında, şüphesiz Divan edebiyatı geleneği ve bu geleneğin neredeyse farz hükmündeki zeka ve sanat oyunlarının etkilerini de saymak gerekir.

Şu hususun da altını çizmek gerekir ki, Fuzûlî'yi, olaylar karşısında zayıf, hemence bitkin ve bitab düşen, en ufak bir çıkmazda şikâyete yönelen bir mizaç olarak tasavvur etmek sağlıklı bir değerlendirme değildir. Ondaki şikâyet ve yakınma kadar, İslâmî tefekküre bağlı olarak sabır ve tevekkül de yerini bulmuş, içinde yetişmiş olduğu İslâm toplumunun bir ferdi olarak İslâmî ve tasavvufî teamüllere sıkı bir şekilde bağlıdır. "... onun ilhamının nescinde, yaratılışının hususiliğinde ve gördüğü haksızlıklarla uğradığı belalar sonunda kendinde hasil olan kanaatte, tahammülün güzelliği esaslı bir tem rolünü muhafaza etmektedir. Mistik şark âleminin sabır, tevekkül, feragat gibi mefhumlarına Fuzûlî'nin şiirleri en güzel örneklerden biri olmuştur (Karahan, 1989: 177)."

*Divan'*ına bakıldığında, Fuzûlî'nin sevgiliden yaptığı şikâyetlerin en önemli sebeplerinden birisinin sevgilinin aşkından dolayı uğradığı gam ve ıstırap olduğu görülecektir. "... Fakat ıstırapta kendisini nasıl verir, nasıl sadece kendisini onda bulur, nasıl kuvvetle şikâyet eder. Divan'ında satırların arasında her lahza bir çeşit laokon gibi çığlıkla açılmış ağızını ve gerilmiş adalelerini görmemek kabil değildir (Tanpınar, 2000: 152)." Bir ıstırap şairi olarak Fuzûlî'de bunu her an görmek mümkündür. Örneğin Fuzûlî, sevgiliye karşı niçin bu kadar şikâyette bulunduğunu aşağıdaki tek beyitte bile özetler gibidir:

Etmeseydi sitem-i yâr Fuzûlî beni zâr
Bunca feryâd çekip âh ü figân etmez idim
(Akyüz vd., 2000:226; G. 196/7)

Çalışmanın buraya kadar olan kısmında Fuzûlî'yi şikâyet duygusuna yönelten etkenler, şiirlerinde geçen sevgili kavramının, tasavvufî veya beşerî, hangi algı üzerinden değerlendirilebileceği ve sevgili kavramının Fuzûlî'nin şiirlerinde ne şekilde ele alındığı gibi konular üzerinde duruldu. Bundan sonraki kısımda da şairin *Divan'*ından *sevgiliden şikâyet* olarak değerlendirilebilecek beyitler ele alınacaktır. Söz konusu beyitlerdeki şikâyet unsurunu değerlendirirken bu şikâyetin gerçek veya zahirî bir şikâyet olup olmadığı da değerlendirilecek, bu amaçla beytin ilk görünen anlamının altında yatan asıl manalara değinilerek Fuzûlî'nin gerçek anlamda sevgiliden şikâyet etmesinin mümkün olmadığı ve bunların çoğunlukla zahirî şikâyetler olduğu vurgulanacaktır. Bu vesileyle, şairimizin söz ve zeka oyunlarında ne derece başarılı olduğu da ortaya konmuş olacaktır.

Tâ giriftârinam âzâd olabilmen gamdan
Hiç kim olmasın ey serv giriftâr sana
(Akyüz vd., 2000:140; G. 20/8)

Fuzûlî, sevgiliye tutkun olduğu sürece gamdan kurtulmasının mümkün olamayacağından şikâyetçidir. Başkalarının da sevgiliye âşık olabileceği ihtimalini de düşünerek hiç kimsenin kendisi gibi aşk gamına tutulup muzdarip olmamasını arzu etmektedir.

Fuzûlî'nin şikâyet eder gibi anlattığı aşk gamı, aslında âşığın kurtulmak istemeyeceği bir düşkünlüktür. Kendisinden başka kimsenin, yani rakiplerin de sevgiliye tutulmamasını istemesi de olağan bir durumdur ki hiçbir âşık sevgiliyi başkasıyla düşünmek istemez. Şair, aslında görünüşte şikâyet eder gibi görüldüğü durumun devam etmesini arzulamaktadır.

Beni cândan usandırdı cefâdan yâr usanmaz mı
Felekler yandı âhımdan murâdım şem'i yanmaz mı
(Akyüz vd., 2000:259; G. 264/1)

Beytin zahirinde Divan edebiyatının aşk, âşık ve mâşuk telakkisine uygun bir tablo içinde Fuzûlî'nin mübalağalı tarzdaki şikâyeti dile getirilmektedir. Sevgilinin ettiği eza ve cefalar âşığı canından bezdirmiş, aşk ateşiyle yanan gönlünün şikâyetini yansıtan âhları gökleri tutuşturmuş, üstelik sevgili yaptığı bunca cefadan dolayı bir türlü usanmamakta, âşığına merhamet göstermemektedir.

Beytin tasavvufî manasına bakıldığında zahirî olandan farklı bir tablo ortaya çıkar. Tasavvuf telakkisine göre âşığın, yani sâlikin gerçek muradı ölmek, daha doğrusu ölmeden önce ölecek asıl sevgili olan Allâh'a kavuşmaktır. Âşık bu amaçla devamlı surette zikretmekte fakat bir türlü muradına nail olamamaktadır. Âhların yahut zikrin gökleri tutuşturmasına rağmen emel mumunun yanmıyor oluşu, âşığın gönlündeki aşkın yetersizliğinden ya da gönlün masivadan tamamen arınmamış olmasından ileri gelmektedir. Netice itibariyle Fuzûlî, aslında sevgiliden değil, gönlündeki ateşsizlikten, daha doğrusu kendi durumundan şikâyet etmektedir.

Geh nâz ü geh kirişme vü geh işvedir işin
Cânın sevenler olmasa yağ âşnâ sana
(Akyüz vd., 2000:138; G. 17/2)

Naz, işve ve kirişme sevgilinin en önemli özelliklerindedir. Sevgilinin kendisine reva gördüğü bu muameleleri ağır gören Fuzûlî, *canını seven seni sevmesin* diyerek, sevgilinin kötü muamelesi karşısındaki yakınısını dile getiriyor. Diğer manaya göre Fuzûlî, dünyaya karşı meyilli olanların aşk yoluna girmemeleri gerektiğini belirtmektedir. Zira can, tasavvufta maddiyattır, masivadır. Seyr u sülukta terakki etmek isteyenin candan yani masivadan kurtulmasını sağlayacak olan sebeplerden şikâyet değil memnuniyet duymak gerekir.

Bana zulm-i sarîh ol kâfir eyler kimse men' etmez
Fuzûlî küfr ola mı ger desem yoktur müselmânlığ
(Akyüz vd., 2000:201; G. 146/5)

Fuzûlî, ettiği zulümden dolayı kâfir olarak nitelendirdiği sevgiliden ve açıkça yapılan bu zulme ses çıkarmayan halktan şikâyetini dile getirmiştir. Yapılan zulme kayıtsız kalan halkı tekfir etme eğiliminde olan şair, Müslümanlığın kalmadığı gibi bir çıkarımda da bulunarak şikâyetini ileri bir boyuta taşımaktadır.

Divan edebiyatında âşık-sevgili tiplerinin arasındaki ilişkinin niteliğine bakıldığında, sevgilinin âşığına dikkate alarak zulmetmesi bile bir lütuf olarak kabul edilir, yeter ki sevgili bu zulüm ve cefayı terk etmesin, ilgisiz kalarak tegafül yüzünü

göstermesin. Bu çerçeveden bakıldığında ne sevgilinin zulmü, ne de çevredekilerin buna lakayd kalması şikâyet konusu değildir.

Andanam rüsvâ ki seyl-âb-i sirişkim çâk eder
Zahm-i tiğın kanı giydirdikçe pirâhen bana
(Akyüz vd., 2000:136; G. 11/3)

Âşık açısından acıklı bir manzaranın tasvir edildiği beyitte, sevgilinin kılıca benzeyen bakışları âşığın vücudunda onulmaz yaralar açmakta, bu yaralardan boşanan kanlar bedenini adeta bir gömlek gibi sarmalamaktadır. Bu cefadan duyduğu acıyla âşığın sele dönen gözyaşları vücuttaki kanın üzerinden akıp iz bırakmakta, üstelik bu hâl mütemediyen tekrarlanmaktadır. Sevgilinin kılıç gibi keskin olan bakışı, saklamaya meydan bırakmayacak şekilde âşığı halka rüsva ettiğinden, bu durumdan şikâyet edilmiştir.

Beyte tasavvufi zaviyeden bakıldığında buradaki şikâyetin zahirî nitelik taşıdığı anlaşılır. Âşığın durmadan akıttığı kan ve gözyaşı maddedir, masivadır. Allâh'a ulaşmak için masivadan sıyrılmak elzemdir. Sevgilinin kılıç gibi bakışları âşığın kanını akıtarak onu maddeden temizlemektedir.

Teklif-i cennet eyleme kûyunda gönlüme
Çün cennet ehlidir ne verirsen 'azâb ana
(Akyüz vd., 2000:134; G. 8/6)

Fuzûlî, sevgilinin yaptığı cennet teklifinden ötürü şikâyetçidir. Sevgilinin meskeni olan kûy-ı yâr âşık için zaten cennet hükmündedir. Aşığı olan Fuzûlî'ye cenneti teklif eden sevgili, âşığın aşk vadisindeki samimiyetinden ya şüphelidir veyahut bihaberdir, belki de onu sınamak istiyordur. Fakat Fuzûlî, "Ben senin diyarında olduğumu ve bu diyarın cennet olduğunun idrakindeyim. Gönlüm zaten cennet ehlidir, bu teklifi yaparak gönlüme eziyet etme." diyerek âşıklıktaki derecesini ortaya koyup sevgilinin bu teklifinden duyduğu kırgınlığı ortaya koyuyor. Gerçek anlamda sevgili Allâh, kûy-ı yâr ise cennettir. Fuzûlî, nefsin arzusu olan cenneti değil de Allâh'ın rızasını istediğini ifâde etmektedir.

Cefâ vü cevri ile kan oldu bağrım yâ Rab ol bed-hû
Niçin terk eylemez cevri u cefâsın bir kerem kılmaz
(Akyüz vd., 2000:184; G. 111/4)

Beyitte zalim şeklinde tavsif edilen mecazî sevgili, cevri ve cefa ettikçe âşığın bağı kan ve ıstırap içinde kalmaktadır. Âşık bu cefasından dolayı sevgiliyi mazlumların yegâne sığınağı olan Allâh'a şikâyet etmektedir. Beyte diğer bakış açısıyla bakıldığında yukarıdakinin tam aksi bir yoruma ulaşılır. Sevgilinin cevri ve cefa göstererek âşığın kanını akıtmasının istenen bir durum olduğu hatırlanacak olursa, şikâyete konu olan durumun bu olmadığı, sevgilinin kerem göstererek cevri artırmasının istendiği, böylelikle madde olan candan kendisini arındırarak gerçek sevgiliye kavuşmayı dilediği ortaya çıkar.

Şu'le-i şem'-i ruhun ağyâra bezm-efrûz olur
Âh kim yetgeç bana bir berk-i 'âlem-sûz olur
(Akyüz vd., 2000:177; G. 97/1)

Fuzûlî, sevgilinin başkalarına lütuf göstererek kendisine kayıtsız kalmasından dolayı âh edip şikâyet ediyor. Sevgili, rakiplerin meclisini varlığıyla aydınlattığı için kıskançlıktan âşğın çektiği âhların sıcaklığı âlemi yakacak dereceye varıyor. Diğer manasıyla bakıldığında beyitteki şikâyet unsuru ortadan kalkmaktadır. Çünkü âşık, sevgili tarafından türlü cefalarla sınanır, âşık da bu cefalara karşı şikâyet değil sabır gösterir. Eziyetlere tahammül ettiği ölçüde âşğın değeri artacaktır. Cefa maşuka, vefa da âşğa münhasırdır.

Gayr çeşminden bulur her dem niğâh-i merhamet
Ben ne kıldım kim nasîbim nâvek-i dil-dûz olur
(Akyüz vd., 2000:177; G. 97/2)

Sevgili, ağyara merhamet, âşğa ise gönül delici bakışıyla muamele edince, bu durum âşık açısından yakınma konusu oluyor. Âşık, payına düşen bu nasibe şaşırması olacak ki “Ben ne kıldım kim” ifâdesini kullanmıştır. Beytin diğer anlamına bakıldığında Fuzûlî'nin şikâyet değil, şükür içinde olduğu görülür. Fuzûlî, mana ehli olan âşıkları diğer insanlardan ayırmaktadır. Diğerleri, kainatın mana ve hakikatini aramadıkları için rahattırlar. Fakat âşıklar manayı aradıklarından o manaya ulaşana dek ıstırap içinde kıvrınacaklardır. Bu ıstırap aşk yüzündendir. Âşıklar da zaten bunu dilerler. Bu yüzden buna şikâyet değil, ancak ve ancak sabrederler.

Fuzûlî hasteye düşmen söziyle dost cevri eyler
Zihî sâde mu'arız kavli buhtân olduğun bilmez
(Akyüz vd., 2000:187; G. 116/7)

Divan şiiri ile ilgili telakkide sevgilinin âşğa devamlı olarak zulmettiği, başkalarına da ilgi ve şefkat gösterdiği şeklindeki algının varlığından daha önce bahsedilmişti. Buna sevgilinin, aşk derdiyle bitap ve hasta olan âşğına rakip, ağyar veya muarızların iftiralarına inanarak cevri artırması şeklindeki kabulün varlığını da eklemek gerekir. Bu beyitte de âşık tam olarak böyle bir durumdan şikâyet etmektedir.

Diğer anlamıyla bakıldığında, iftira atarak sevgilinin âşğa cevri artırdığı için muarız aslında iyi bir şey yapmıştır; çünkü sevgilinin cevriye uğramak istenen bir durumdur. Fuzûlî, beyitte bir kelime oyunu yaparak aslında memnun olduğu bir durumdan yakınıyormuş gibi görünür. İkinci mısradaki “Zihî” kelimesi “şu, bu” anlamının yanında Farsçada “Ne güzel, Ne iyi, Aferin” gibi anlamlara da gelir. Bu anlamıyla bakıldığında şair, “sevgili düşman sözüne inanarak cevri ediyor, ne mutlu ki düşman sözünün iftira olduğunu bilmiyor.” şeklinde bir anlama ulaşılmış olur. Yani Fuzûlî, düşman iftirasıyla hareket etse de sevgilinin kendisine zulmetmesinden dolayı memnundur.

Beyitteki diğer zeka oyunu da “sâde” kelimesiyle yapılmıştır. Mecazî sevgili başkalarının sözlerine kandığı için safdil anlamında sâde ifadesiyle nitelendirilmiştir.

Öte yandan hakiki sevgili olan Allâh da her türlü noksanlıktan münezzehtir olduğu için sâde olarak ifade ediliyor. (Bkz: Tarlan, 2000: 298).

Men-i dervîşe il hem cevır eder sen cevır kıldıkça
Kim eyler zulm men'in pâdşâhım sen revâ görgeç
(Akyüz vd., 2000:156; G. 52/6)

Padişah olarak kabul edilen sevgili âşığa cevredince bu sefer halk da zulmetmeye başlıyor. Bir yerde zulmü yasaklayacak olan ancak padişahdır. Padişahın kendisi zulmü ona reva görünce bu zulmü yasaklayacak başka kimse kalmaz. Fuzûlî bu durumdan şikâyetçidir. Dünya hayatında çekilen zulüm, cefa ve eziyetlerin âşğın gönlünü geçici olan dünya hayatından çekip onu kemâle ulaştırdığı düşünülünce, söz konusu zulmün âşık için nimet mesabesinde olduğu ortaya çıkar.

Ey demâdem reşk tîğiyle benim kanım döküp
Mey içip ağyâr ile seyr-i gülsitân eyleyen
(Akyüz vd., 2000:238; G. 221/3)

Bu beyitte Fuzûlî'nin yakınmasına sebep olan durum, sevgilinin sürekli şarap içip, başkalarıyla (ağyar, rakip) gül bahçelerinde gezip tozmasıdır. Fuzûlî, bu durumun verdiği kıskançlığı kendisinin kanını döken bir kılıca benzeterek şikâyet etmektedir. Diğer manaya bakıldığında, sevgilinin âşğını kıskançlıkla sınıadığı ve kanının dökülmesini sağlayarak onu maddeden arındırdığı ortaya çıkar.

Çâre umdum la'l-i şîrininden eşk-i telhime
Telh güftâr ile aldın cân-ı şîrinim benim
(Akyüz vd., 2000:231; G. 206/5)

Şair, sevgiliden beklediği iyiliği, jesti göremediği için şikâyet ediyor. Âşğın beklentisi, sevgilinin tatlı dudağının acı gözyaşına tesir etmesidir; fakat bu gerçekleşmiyor ve tatlı dudaktan acı söz (ta'n) çıkararak onun tatlı canına kast ediliyor. Fuzûlî'yi sevgili karşısında şikâyetçi kılan, beklentisinin tam tersi bir yönde vücut bulmasıdır. Hakikatte ise sevgili, âşğına sürekli cefada bulunarak acı söz söyler, bunun sebebi âşğın olgunlaştırmaktır. Böylece sevgili, âşğın kendisine yaklaştırmış olur.

Bildi tamâm-i âlem kim derd-mend-i aşkem
Yâ Rab henüz hâlim bilmez mi ola yârim
(Akyüz vd., 2000:224; G. 192/3)

Fuzûlî, bütün âlemin kendisinin ne kadar dertli olduğunun farkında olmasına rağmen sevgilinin hâlâ kendisinin bu durumundan habersiz olması karşısında şikâyette bulunuyor. Bütün âlem bundan haberdârdır, fakat sevgili haberdâr değildir, deniyor. O hâlde sevgilinin âlem dışı bir varlık olduğu hatıra gelir. Beyitte "Tamâm-ı âlem" olarak kastedilen dünyanın, madde âlemi olduğu göz önüne alınırsa, sevgilinin madde dışı bir varlık, yani Allâh olduğu anlaşılır. Bu durumda âşğın henüz olgunlaşmadığı, şikâyetin de sevgiliye değil, kendi durumuna karşı yapıldığı anlaşılabilir olur.

Düşdüm belâ-yı 'aşka hıred-mend-i 'asr iken
İl imdi benden alduğı pendî bana verür
(Akyüz vd., 2000:183; G. 109/2)

Fuzûlî, uğradığı aşk belasının kendisini düşürdüğü durumdan şikâyetçidir. Şair, mübalağalı bir üslupla, daha önce çok akıllı bir kimse olduğunu; fakat aşka düştükten sonra nasihatte bulunduğu kimselerin şimdi kendisine nasihat vermeye başladıklarını belirtiyor. Bunun sebebi, aşka düşen kişinin aşkın verdiği hâllerden ötürü normal akıl ölçülerinden çıkıp "mecnun" olmasıyla ilgilidir. Zira aşkın insana aklın kabul etmeyeceği şeyleri yaptırması bakımından âşıklık, delilik olarak görülür.

Diğer anlamıyla değerlendirildiğinde âşık, aşka düştükten sonra akıl melekesini kaybettiğini belirtmektedir. Allâh'a kavuşma yolunda merhaleleri kat etmek akıl değil gönül ile mümkün olacağından, beyitte nazara verildiği şekilde akıldan uzaklaşmış olmak, aslında sâlikin olmasını istediği bir hâldir.

'Aşk resmi ger budur müşkil yeter dermâna derd
Derd ehli bî-zebân bî-derdler mest-i gurûr
(Akyüz vd., 2000:176; G. 94/3)

Fuzûlî, aşkın dermansız bir dert olduğunu belirterek âşıkların bunca derde rağmen hiçbir şey söylememeleri ve sevgililerin ise bu duruma duyarsız kalıp tegafül göstermelerinden şikâyet ediyor. Diğer açıdan bakıldığında, dert ehlinin bi-zeban olmasının tasavvufî açıdan yüksek bir makam olduğu görülür. İzah edilmeye değer bir durum varsa, kal ile değil, hâl ile anlatılır. Âşıklar için "bi-zeban" denmesinin sebebi budur. (Bkz: Tarlan, 2005: 187-188)

Terâzû-yı 'iyâr-i mihnetem bâzar-ı 'aşk içre
Gözüm her dem dolup bin taşa her sâat değer başım
(Akyüz vd., 2000:224; G. 193/2)

"Aşk pazarında o kadar sıkıntı çektim ki bu konuda söz sahibiyim ve mihneti ancak ben tartarım." ifâdeleriyle zahirî olarak çok dert çekmekten şikâyet eden Fuzûlî, aynı zamanda gizli bir övünme içindedir. Zira aşkta eziyet çeken âşığın kıymeti artar.

Örneklerden de anlaşıldığı gibi, Fuzûlî'nin sevgiliden şikâyet eder gibi görüldüğü beyitlerin arka planına veya tasavvufî manalarına bakıldığında, çok az istisnası bulunmakla beraber, bunların zahirî şikâyetlerden ibaret oldukları görülmektedir. Fuzûlî'nin başta sevgili ve diğer aşk unsurları olmak üzere birçok konudan şikâyet eder gibi görünmesinin temel nedenlerinden birisinin şiirinin tesirini artırmak isteşişinden kaynaklandığı örneklerle ifâde edilmeye çalışıldı.

Öte yandan yeri gelmişken belirtmek gerekir ki, Fuzûlî'nin sevgiliyi, zahirî bile olsa, devamlı surette şikâyet duygusu bağlamında işlediğini söylemek doğru değildir. Birçok beyitte Fuzûlî'nin, şikâyete değer bir durum bulunduğu hâlde, hakiki bir âşık olmanın gereği olarak bunu yapmadığını ve sadık bir âşık olarak sevgiliyi kendi nefesine tercih ettiğini görürüz. *Divan*'da aşağıdakine benzer beyitlere sık sık rastlanır:

Gamdan öldüm demedim hâl-i dil-i zâr sana
Ey gül-i tâze revâ görmedim âzâr sana
(Akyüz vd., 2000:140; G. 20/1)

Beyitte Fuzûlî, sevgilinin bütün eziyetlerine, merhametsizliğine, adaletsizliğine ve kendisini aşk gamından öldürecek seviyeye getirmiş olmasına rağmen ondan şikâyetçi olmayı aklından geçirmez; çünkü şikâyet ederse sevgili incinecektir. Böylece Fuzûlî, sevgilinin incinme ihtimal ve korkusu sebebiyle kötü durumunu şikâyet etmekten sakınır.

Divan edebiyatı, İslâmî düşünce sisteminden büyük oranda etkilenmiş bir edebiyattır. Bunun tabii sonucu olarak, Divan edebiyatı kapsamında yer alan eserlerde işlenen konular, mazmunlar, mefhumlar ve hatta işleyiş tarzı bile İslâmî ölçülerle önemli oranda örtüşmektedir. Bu edebiyatta işlenen birçok seküler kavramda bile tasavvufî açıdan bir anlam bulunabilmektedir. Fuzûlî'nin *sevgili* ve bu kavram çevresinde çok sık işlediği *şikâyet* duygusunu da bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Zamanının eğitim terbiyesi içerisinde birçok ilim alanında tahsil gören Fuzûlî, tasavvufî ilmi de tahsil ederek İslâmî anlayışın öngördüğü bütün parlak manaları öğrenmiş ve bu yolda mesafe kat etmiştir. İyi bir edebiyat sanatkârı olmasının ötesinde aynı zamanda bir İslâm âlimi olan Fuzûlî, belalar karşısında sabır ve şükür gibi erdemlerle hareket edilmesi gerektiğinin bilincindedir.

56

Fuzûlî'nin aşk ve bu çerçevede ele alınabilecek olan sevgili fenomenine gerçekte nasıl bir yaklaşım içinde olduğunu daha iyi anlamak için yine *Divan*'ında yer alan beyitlere bakmak gerekir. Çünkü Fuzûlî'nin sanatının en büyük unsuru ve ondaki lirizmin en büyük desteği aşktır. Onun anlayışında aşk, bütün dünyayı kaplamış bir keyfiyettir. Meydeki hararet, neydeki sada tesiri ondandır. Aşk bir Tanrı takdiridir. Âşık, ölse bile aşk yolundan çıkmaz. "... âşık türesini pervaneden öğrenmeli. Aşk derdinin dermanı yoktur, bu derdin en iyi devası, can vermektir. Can vermek de ancak Fuzûlî şanındandır (Gölpınarlı, 1985: 64)." Fuzûlî aşkın her hâlini sever, her ne sıkıntı verirse versin aşktan vazgeçmez. Aşktan kaynaklanan gam, Fuzûlî için azık hükmüne geçmiştir ve bu yüzden ancak aşk ile yaşar. Onun için bu derdin bitmesi asıl derttir, belki de helakine sebep olabilecek en büyük etkendir:

‘Aşk derdiyle hoşem el çek ‘ilâcımдан tabîb
Kılma dermân kim helâkim zehri dermânındadır
(Akyüz vd., 2000:172; G. 85/2)

Fuzûlî, bunca dert ve belasına rağmen aşkla bunca ülfet edip onu en yüce bir duygu olarak gördüğü ve en güzel şekilde dile getirdiği için kendini aşk timsali olan Mecnûn'dan daha büyük bir âşık olarak görmekte ve bunu övünülecek bir kabiliyet olarak düşünmektedir:

Bende Mecnûndan füzûn ‘âşıklık isti'dâdı var
‘Âşık-ı sâdık benem Mecnûnun ancak adı var
(Akyüz vd., 2000:167; G. 75/1)

Fuzûlî'ye göre aşk, hayatın gayesi, varlığın tek amacı ve hatta ölümden sonraki hayatın bile yegâne uğrağı ve durağıdır. Büyük şair ve âşık Fuzûlî, aşk tarikinden asla çıkmayacağını, hatta canı bedenini terk etse bile, bu yoldan ayrılmayacağını haykırır:

Ey Fuzûlî çıksa cân çıkman tarîk-i 'aşktan
Reh-güzâr-ı ehl-i 'aşk üzre kılın medfen bana
(*Akyüz vd., 2000:136; G. 12/7*)

Melamet, insanlar tarafından kınanmak demektir. Fuzûlî'ye göre âşık, aşkın verdiği hâller yüzünden insanlar tarafından daima kınanır. Bu kınanmayı ortadan kaldırmak yoluna gitmek ise Allâh'ın takdir ettiğini değiştirmeye çalışmak olacaktır ki bu da mümkün olamaz. Kısacası şair, aşk melametinin kendisine Tanrı yazgısı olduğunu söyler:

Ey ki ehl-i 'aşka söylersen melâmet terkin et
Söyle kim mümkün midir tağyîr-i takdîr-i Hudâ
(*Akyüz vd., 2000:131; G. 1/5*)

Bu beyitlerden de anlaşılacağı gibi aşk, Fuzûlî'de olmazsa olmaz bir teamüldür. Aşk, onun sanatının en önemli argümanı olması dışında, etrafında olup biten her şeye karşı bir refleks hâlini almıştır. Gerek tasavvufî olsun, gerek mecazî eğilimde olsun, aşkın verdiği ıstıraplardan memnuniyet hissi duymak Fuzûlî'deki başlıca özelliktir. Fuzûlî, bu ıstırapların bitmesi şöyle dursun, bu ıstırapların devamlı surette artmasını diler. Aşk ve sevgiliye ilişkin tutumlarında böylesine bir çizgiyi takip eden Fuzûlî'nin gerçek anlamda sevgiliden şikâyet etmesi düşünülemez.

SONUÇ

XVI. yüzyıl Divan edebiyatının önemli şahsiyetlerinden olan Fuzûlî'nin *Türkçe Divan*'ında sevgili kavramı ile ilgili beyitleri tararken önemli bazı çıkarımlara ulaşılmıştır. Bu çıkarımlar Fuzûlî'deki sevgili kavramının mahiyeti, ondan yapılan şikâyetler ve bu şikâyetlerin gerçek niteliğinin ne olduğu ekseninde gerçekleşmiştir.

Fuzûlî'nin, şiirlerinde bahsetmiş olduğu "sevgili" kavramının tasavvufî mi yoksa beşerî mi olduğu önemli bir konudur; çünkü bunun hangisi olduğunu tam olarak kestirmek her zaman mümkün olmamaktadır. İstisnaları bulunmakla beraber, Fuzûlî'nin kişiliği, sanatkârlığı ve dâhil olduğu edebî gelenekleri de göz önünde bulundurarak, Fuzûlî'deki sevgili kavramının, hem beşerî ve hem de tasavvufî ölçütlerden her ikisine de uygun düştüğüne hükmedebiliriz. Bu açıdan bakıldığında, Fuzûlî'nin şikâyet ediyormuş gibi görüldüğü beyitlerin çok büyük bir kısmının arka planında böyle bir durumun gerçekte var olmadığı anlaşılır. Gerçekte var olmayan şikâyetin ilk bakışta varmış gibi görünmesinin temel nedeni, Divan şiirinde beşerî ve tasavvufî kavramların ifade edildiği terminolojilerin aynı olması ve Fuzûlî'de şiirsellikten kaynaklı söz ve mana oyunlarının etkin bir şekilde kullanılmış olmasıdır.

Divan şiirinin yapısını iyice anlamadan, Fuzûlî'deki şikâyet kavramı ve buna bağlı olarak onun kişiliği hakkında çıkarımlarda bulunmak, bizi Fuzûlî'nin dalgalı, tereddütlü ve her yönüyle zıtlıklar içinde bulunan bir ruh hâline sahip olduğu sonucuna götürebilir. Nitekim Fuzûlî, bir taraftan içli yakınışlarda bulunurken, diğer

bir taraftan da kanaatkâr, mütevekkil ve sabır içinde bir kişilik olarak karşımıza çıkar. Bu yüzden, Divan şiirine ait ifâde özelliklerini ve özellikle de Divan şiirini her anlamda kuşatan tasavvuf düşüncesini özümsemiş olmak önemlidir. Fuzûlî'nin şikâyetini tahlil ederken bunları bilmeden hareket etmek, şiirde ifâde edilmeye çalışılan düşüncenin tam aksine bir sonuca ulaşma riskini doğurur. Halbuki Divan şiirinin klasikleşmiş formel yapısı, şairlerin eserlerinde birçok sanatla hüner icra etmelerine imkân tanır. Divan şiirinde, çeşitli sanatların, kelimelerin ve mazmunların da etkisiyle söz oyunu en çok gazelde yapılır. Fuzûlî'nin gazelleri bu açıklamaya tam anlamıyla uymaktadır.

Fuzûlî'nin sevgili kavramını işlediği beyitlere, yukarıda bahsedilen altyapı ve derinlikte bakılmadığı takdirde, birçok yönüyle zıtlıklar içinde yaşayan bir kişilik karşımıza çıkar. Şairin devamlı olarak şikâyet ve teslimiyet kutuplarında gezinmesi bu yargıyı destekleyecek bir durumdur. Fuzûlî'deki bu paradoks, sadece sevgili bahsinde değil, bütün cepheleri için söz konusu edilebilir. Bir taraftan her zerresiyle İlahî takdire teslim olmuş bir mümin profili, bir taraftan da kuşkulu, vaveyla eden taşkın bir ruh hâli ortaya koyar. Bu duruma bakarak, şairdeki ideallerin, hayatın realiteleriyle çakışmasından doğan hayal kırıklığının şiirlerinin muhtevasına şikâyetçi bir üslupla yansıdığı gibi bir çıkarımda bulunabiliriz.

Son olarak söylenebilir ki, Fuzûlî'deki şikâyet cephesine bakarak onun her zaman asi ve isyankâr bir mizaçta olduğunu savunmak doğru değildir. *Divan*'ında zahirî nitelikli şikâyetlerin yanında gerçek nitelikli şikâyetler bulunsa bile, eserin tamamı dikkate alındığında bunların sayılarının sınırlı miktarda olduğu görülür. *Fuzûlî Divanı*'nda İslâmî inanç sistemine aykırı hiçbir şikâyetin bulunmaması, şairin bu bağlamda isyankâr ve şikâyetçi bir mizacın şairi olmadığını gösterir.

KAYNAKLAR

AKYÜZ, Kenan vd. (2000), *Fuzûlî Divanı*, Ankara: Akçağ Yayınevi.

BANARLI, Nihad Sami (1987), *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, C. 1, İstanbul: MEB Yayınları.

GÖLPINARLI, Abdûlbaki (1945), *Dîvân Edebiyatı Beyânındadır*, İstanbul: Marmara Kitabevi.

GÖLPINARLI, Abdûlbaki (1985), *Fuzûlî Dîvânı*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

GÜNGÖR, Şeyma (1997), "Fuzûlî'nin Türkçe Gazellerinde Çağın Sosyal Hayatı ve Manevî Özellikleri", *Türkiyat Mecmuası*, C.20, İ. Ü., İstanbul: Türkiyat Araştırmaları Enst. Yay., s. 255-272.

İSEN, Mustafa vd. (2009), *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*, İstanbul: Grafiker Yayınları.

KARAHAN, Abdülkadir (1989), *Fuzûlî Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

KARAHAN, Abdülkadir (1998), *Türk Kültürü ve Edebiyatı*, İstanbul: MEB Yayınları.

MAZIOĞLU, Hasibe (1986), *Fuzûlî ve Türkçe Divanı'ndan Seçmeler*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

MERMER, Ahmet; **KESKİN**, Neslihan Koç (2005), *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları.

PALA, İskender (1995), *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınevi.

PALA, İskender (1999), *Âh Mine'l-Aşk*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

TANPINAR, Ahmet Hamdi (2000), *Edebiyat Üzerine Makaleler*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

TARLAN, Ali Nihad (1964), *Şeyhi Divanı'nı Tetkik*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

TARLAN, Ali Nihad (2005), *Fuzûlî Divanı Şerhi*, Ankara: Akçağ Yayınları.

İnternet Kaynakları:

ÖZDEMİR, Hikmet, "Tüm Zamanların Şairi: Fuzûlî", *Türkiye Dil ve Edebiyat Dergisi*, <http://www.tded.org.tr>, (Erişim Tarihi: 16.08.2017).

YURTGEZEN, Ali, "Fuzûlî'nin Musammat Gazelini Şerh Denemesi", gulbang.blogcu.com/fuzuli-nin-musammat-gazelini-serh-denemesi-4-ali-yurtgezen, (Erişim Tarihi: 04.11.2017).

Psiko-Eğitim Programlarının Değerler Eğitiminde Kullanılması: İlköğretim 8. Sınıf Öğrencilerinin Sorumluluk Eğitimi Örneği¹

Use of Psycho-Education Programs in the Values Education: A Sample on Eight Class Primary School Students Responsibility Education

Muhammet Cevat ACAR *

Öz

Bu araştırmanın amacı, Sorumluluk Odaklı Psiko-eğitim Programı'nın ilköğretim 8. sınıf öğrencilerinin sorumluluk düzeyleri üzerindeki etkisinin belirlenmesidir. Katılımcılar, 2010-2011 eğitim-öğretim yılında Mardin ili Artuklu ilçesindeki bir ilköğretim okulunda okuyan 8. sınıf öğrencileridir. Bu araştırma ön test-son test kontrol gruplu modelden oluşan deneysel bir çalışmadır. Kontrol ve deney grubunu belirlemek amacıyla Sorumluluk Tutum Ölçeği (STÖ) kullanılmıştır. Kontrol ve deney gruplarını belirlemek amacıyla kullanılan STÖ, sorumluluk davranışının ölçüldüğü 41 maddeden oluşmaktadır. Kontrol ve deney gruplarının ön test ve son test puanlarının analizi sonucunda kontrol ve deney grubunun ön test puanları arasında anlamlı bir fark olmadığı, kontrol grubunun ön test-son test puanları arasında anlamlı bir fark olmadığı, deney grubunun ön test-son test puanları arasında anlamlı bir fark olduğu ve son olarak kontrol ve deney gruplarının son test puanları arasında anlamlı bir fark olduğu saptanmıştır. Bu bulgulara dayanarak Sorumluluk Odaklı Psiko-eğitim Programı'nın ilköğretim 8. sınıf öğrencilerinin sorumluluk düzeyleri üzerinde olumlu yönde bir etkiye sahip olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sorumluluk, sorumluluk eğitimi, psiko-eğitim, ilköğretim 8. sınıf öğrencileri.

Abstract

The aim of this research is to define whether the responsibility focused psycho education programme has an effect onto eight class primary school students' responsibility levels or not. Students participated in the research are eight class students studying in Atatürk Primary School in 2010-2011 education- teaching year in center district in Mardin. This research is an experimental study consisted of pretest-posttest control group model. To define control and experiment group Responsibility Attitude Scale has been used. Responsibility Attitude Scale used for defining control and experiment groups is consisted of 41 items. As a result of analysis of pretest and posttest points of the control and experiment groups there has been no meaningful difference between the pre-tests of the control and experiment groups; and there has been no meaningful difference between pre-test and post-test results of the control group; and there has been meaningful difference between the results of pre-test and post-test results of experiment group and finally there has been meaningful difference between post-test of the control and experiment groups. Depending on these findings it has been found that there is a positive effect of responsibility focused psycho-education programme onto eighth class primary school students.

Key Words: Responsibility, responsibility education, psycho-education, eight class primary school students.

¹ Bu çalışma, yazarın "Varoluşçu Yaklaşım Odaklı Sorumluluk Eğitimi Programının İlköğretim 8. Sınıf Öğrencilerinin Sorumluluk Düzeylerine Etkisi" isimli yüksek lisans tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

* Öğr. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi Midyat MYO Sosyal Hizmet Bölümü. mccacar47@gmail.com

GİRİŞ

Toplumun bir üyesi olarak bireyin topluma karşı ödevlerini yerine getirmesinde, kendine ve çevresine faydalı bir insan olmaya yönelmesinde sorumluluk duygusu önemli yer tutar (Yontar ve Yurtal, 2009: 146). Toplumsal düzeyde bu kadar önemli olan sorumluluk bilinci kişiler arası ilişkilerde de en az bu kadar etkili ve belirleyicidir. Karaköse'nin (2010: 22) de belirttiği gibi ilişkilerimiz ve yapıp ettiklerimiz temelde sorumluluk zeminine oturmalıdır. Ancak bu şekilde ilişkilerimiz düzene girer ve karşılıklı güven ortamı oluşur. Sorumluluk, çocukların anne-babalarından, okuldan, akranlarından ve toplumundan öğrendiği bir değerdir. Çocukların yaşam boyu başarılı olmalarına yardım eden bir yaşam becerisidir. Sorumluluğu öğrenmedeki başarısızlık okulda, işte ve ilişkilerdeki başarısızlıkla ilişkilidir (Yontar ve Yurtal, 2009: 146).

Bireyleri, ülkenin ve genel anlamda insanlığın refah ve mutluluğunu sağlamak amacıyla yetiştirme işini yüklenmiş olan eğitim kurumları için sorumluluk önemli bir çalışma alanı ve geliştirilmesi hedeflenen bir özelliktir. Yayla (1995)'ya göre bir faaliyet alanı olarak eğitim ve öğretimin en önemli amacı, bireyi, yaşadığı toplumun kültürel değerlerine uyum sağlayabilecek ortamlar içerisinde, özgür düşünebilen, üretken, yapıcı ve sorumluluk duygusuna sahip olarak yetiştirmektir. Bu amaç doğrultusunda değerlerin ve özel olarak sorumluluğun öğrencilere kazandırılması eğitim kurumlarının görevleri arasındadır.

Okullarda değer eğitiminin olması üzerinde bir fikir birliği vardır, ancak bu eğitimin nasıl yapılacağı sorusu henüz yanıtlanmış değildir (Cihan, 2014). Bazı araştırmacılar mevcut öğretim programlarına değerlerin entegre edilmesiyle, bazıları ise yeni öğretim programları geliştirerek değerler eğitiminin uygulanması fikrini savunmaktadırlar. Ancak özellikle ortaokul düzeyinde değerler eğitiminin derslere entegre edilmesi zor görünmektedir. Değer eğitiminin, yoğun ve uygulamalı bir içeriğe sahip olması bu zorluğun temel nedenlerinden biridir. Bu durumda değerler eğitiminin derslerin dışında bir uygulama ile yapılması daha uygun görünmektedir. Derslere entegre edilmeleri zor olan değerler eğitimi, rehberlik servisleri aracılığıyla planlanıp uygulanabilir. Psiko-eğitim programları başta olmak üzere farklı şekillerde uygulanacak etkinliklerle değerler eğitimi yapılabilir.

Okul ortamında hangi değerlerin ön plana çıktığı ve bu değerlerin öğrenilip içselleştirilmesi ile ilgili konular son çeyrek yüzyılda araştırmacıların dikkatini çekmeye başlamıştır. Bu bağlamda öğretmen ve öğrencilerin değerlere ilişkin görüşlerini araştıran Turan ve Aktan (2008), sorumluluğun hem öğretmenler hem de öğrenciler tarafından kazanılması gereken bir değer olarak görüldüğünü ifade etmektedirler. Çengelci vd. (2013) öğretmenler ile yaptıkları bir çalışmada okul ortamında kazandırılması gereken temel

değerlerin neler olduğunu belirlemeyi amaçlamışlardır. Araştırmanın sonuçları, öğretmenlere göre okulda kazandırılması gereken temel değerlerden birinin sorumluluk olduğunu belirtmektedir. İlköğretim öğrencileri ile yapılan bir çalışmada ise öğrencilerin günlük hayatlarında yer alan değerlerin hangileri olduğu araştırılmıştır. Bu araştırmaya göre öğrencilerin en çok vurguladığı değer, sorumluluk olmuştur. Daha çok okul merkezli etkinliklere katılma bağlamında gündeme gelen sorumluluk değeri; grup çalışmaları ve çevre ile ilgili etkinliklerde de ön plandadır (Deveci ve Ay, 2009). Araştırma sonuçları da dikkate alındığında sorumluluğun değer gerçekleştirme, karakter eğitimi, vatandaşlık eğitimi ve ahlak eğitiminin içinde yer alan bir değer olduğu görülmektedir (Akbaş, 2008).

Günlük hayatta ve eğitim ortamında bireylerin sahip olması gereken bir değer olarak kabul edilen sorumluluk, eğitim yoluyla öğrenilebilen ve gelişen bir değerdir. Bu araştırmanın amacı ilköğretim 8. sınıf öğrencilerinin sorumluluk düzeylerinin psiko-eğitim yoluyla geliştirilip geliştirilemeyeceğinin belirlenmesidir. Bunu belirlemek için dört alt problem belirlenmiştir. Bu alt problemler şunlardır:

1. Sorumluluk Odaklı Psiko-eğitim programına katılan öğrencilerden kontrol grubunda olanların ön test puanları ile deney grubunda olanların ön test puanları arasında anlamlı bir fark var mıdır?
2. Sorumluluk Odaklı Psiko-eğitim programına katılan öğrencilerden kontrol grubunda olanların ön test ve son test puanları arasında anlamlı bir fark var mıdır?
3. Sorumluluk Odaklı Psiko-eğitim programına katılan öğrencilerden deney grubunda olanların ön test ve son test puanları arasında anlamlı bir fark var mıdır?
4. Sorumluluk Odaklı Psiko-eğitim programına katılan öğrencilerden kontrol grubunda olanların son test puanları ile deney grubunda olanların son test puanları arasında anlamlı bir fark var mıdır?

YÖNTEM

Sorumluluk Odaklı Psiko-eğitim Programının öğrencilerin sorumluluk düzeylerine olan etkisinin incelendiği bu çalışmada, ön test-son test kontrol gruplu deneme modeli kullanılmıştır. Araştırmanın deneysel deseni Tablo 1'de gösterilmektedir. Psiko-eğitim programının etkililiğini ölçmek amacıyla uygulama öncesinde ve sonrasında deney ve kontrol grubundaki öğrencilere Sorumluluk Tutum Ölçeği (STÖ) uygulanmıştır. STÖ, Kaya (2000) tarafından geliştirilen likert tipi bir ölçektir. 41 maddeden oluşan ölçeğin geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu yapılan farklı çalışmalarda (Kaya, 2000; Hayta Önal, 2005) bulunmuştur.

Tablo 1: Araştırmanın Deneysel Deseni

Grup	Ön Test	İşlem	Son Test
Deney Grubu	Sorumluluk Tutum Ölçeği	Sorumluluk Odaklı Psiko-eğitim Programı	Sorumluluk Tutum Ölçeği
Kontrol Grubu	Sorumluluk Tutum Ölçeği		Sorumluluk Tutum Ölçeği

Denekler, 2010-2011 eğitim-öğretim yılında Mardin Merkez Atatürk İlköğretim Okulu'nda 8. sınıfa devam eden 94 öğrenci arasından seçilmiştir. Araştırmaya katılan 94 öğrencinin 51'i kız, 43'ü de erkektir. Deneklerin seçiminde Sorumluluk Tutum Ölçeği'nin sonuçları kullanılmıştır. Ölçekten en düşük puanı alan 30 kişi belirlenmiş, bunlardan dördü testten çok düşük puan aldıkları ve daha önce özel eğitim aldıkları için araştırmaya dâhil edilmemiştir. Kalan 26 öğrencinin 13'ü deney ve 13'ü kontrol grubu olarak belirlenmiştir. Deney grubunda yedi kız, altı erkek, kontrol grubunda ise dört kız, dokuz erkek bulunmaktadır. Deney grubundaki öğrencilerle 9 hafta süreyle Sorumluluk Odaklı Psiko-eğitim Programı yürütülmüştür. Oturumlar okulun rehberlik saatinde yapılmıştır. Deney grubundaki öğrenciler oturumlara katılmışlar, kontrol grubundaki öğrenciler ise rehberlik dersine katılmışlardır. Deney ve kontrol grupları belirlendikten sonra deney grubundaki öğrencilerle küçük bir toplantı yapılmış ve gönüllülüğün ön planda olduğu vurgulanmıştır. Deney grubundaki tüm öğrenciler son oturuma kadar programa devam etmişlerdir.

64

BULGULAR

Birinci Alt Denenceye İlişkin Bulgular

Araştırmanın ilk alt denencesi sorumluluk eğitim programına katılan öğrencilerden kontrol grubunda olanların ön test puanları ile deney grubunda olanların ön test puanları arasında anlamlı bir fark olup olmadığıdır. Bu amaçla Mann-Whitney U Testi kullanılmıştır. Testten elde edilen sonuçlar Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2: Grupların Ön test Puanlarının Karşılaştırılması

Gruplar	N	Sıralar Ortalaması	Sıralar Toplamı	z	p
Kontrol	13	12,00	156,00		
Deney	13	15,00	195,00	-1,005	,315
Toplam	26				

Kontrol ve deney gruplarının ön test puanlarının birbirinden anlamlı derecede uzak olması gruplar arasında yapılacak karşılaştırmanın yorumunu güçleştirir (Karasar, 2010: 97); bu yüzden deney ve kontrol gruplarına ait ön test puanlarının olabildiğince birbirine yakın olmasına dikkat etmek gerekir (Kaptan, 1998: 85).

Tabloda görüldüğü gibi kontrol ve deney gruplarının ön test puanları arasındaki anlamlılık değeri ,315 tir. Bu da kontrol ve deney gruplarının ön test puanlarının birbirinden anlamlı derecede farklı olmadığını gösterir.

İkinci Alt Denenceye İlişkin Bulgular

Araştırmanın ikinci denencesi sorumluluk eğitim programına katılan öğrencilerden kontrol grubunda olanların ön test ve son test puanları arasında anlamlı bir fark olup olmadığıdır. Bu amaçla Wilcoxon İşaretli Sıra Testi kullanılmıştır. Testten elde edilen sonuçlar Tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 3: Kontrol Grubunun Ön test- Son test Puanlarının Karşılaştırılması

	N	Sıralar Ortalaması	Sıralar Toplamı	z	p
Negatif Sıralar	7	7,86	55,00		
Pozitif Sıralar	5	4,60	23,00	-1,255	,209
Eşit	1				
Toplam	13				

Tabloda görüldüğü gibi kontrol grubunun ön test ve son test puan karşılaştırmaları arasındaki anlamlılık değeri ,209'dur. Bu değer, kontrol grubunun ön test ve son test puanlarının birbirinden anlamlı derecede farklı olmadığını gösterir.

Üçüncü Alt Denenceye İlişkin Bulgular

Araştırmanın üçüncü denencesi sorumluluk eğitim programına katılan öğrencilerden deney grubunda olanların ön test ve son test puanları arasında anlamlı bir fark olup olmadığının saptanmasıdır. Bu amaçla Wilcoxon İşaretli Sıra Testi kullanılmıştır. Testten elde edilen sonuçlar Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4: Deney Grubunun Ön test- Son test Puanlarının Karşılaştırılması

	N	Sıralar Ortalaması	Sıralar Toplamı	z	p
Negatif Sıralar	0	,00	,00		
Pozitif Sıralar	13	7,00	91,00	-3,182	,001
Eşit	0				
Toplam	13				

Tabloda da görüldüğü gibi deney grubunun ön test son test puanları karşılaştırıldığında z değeri -3,182 çıkmaktadır. Bu değer deney grubunun ön test ve son test puanlarının anlamlı şekilde farklı olduğunu gösterir.

Dördüncü Alt Denenceye İlişkin Bulgular

Araştırmanın son denencesi sorumluluk eğitim programına katılan öğrencilerden kontrol grubunda olanların son test puanları ile deney grubunda olanların son test puanları arasında anlamlı bir fark olup olmadığının saptanmasıydı. Bu amaçla Man-Whitney Testi kullanılmıştır. Testten elde edilen sonuçlar Tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5: Grupların Son Test Puanlarının Karşılaştırılması

Gruplar	N	Sıralar Ortalaması	Sıralar Toplamı	z	p
Kontrol	13	7,85	102,00		
Deney	13	19,15	249,00	-3,772	,000
Toplam	26				

Tabloda da görüldüğü gibi kontrol ve deney gruplarının son test puanları arasında ,000 düzeyinde bir anlamlılık değeri bulunmuştur. Bu da kontrol ve deney gruplarının son test puanlarının anlamlı derecede farklı olduğunu gösterir. Deney grubunun puan ortalaması kontrol grubundan daha yüksektir. Bu da deney grubunun son test puanlarının kontrol grubunun son test puanlarından anlamlı derecede yüksek olduğu anlamına gelmektedir.

TARTIŞMA VE SONUÇ

Psiko-eğitim programlarının değerler üzerindeki etkisini araştıran çalışmalar son yıllarda artış göstermektedir. Aladağ (2012), 5. sınıf öğrencilerine uygulanan değer öğretim programının deney grubu üzerinde bilişsel düzeyde olumlu etkiye sahip olduğunu bulgulamıştır. Peker ve İskender (2005), yaptıkları çalışmada değer yönelimli psiko-eğitim programının lise öğrencilerinin siber zorbalık düzeylerini düşürmede etkili olduğu sonucuna ulaşmışlardır.

Sorumluluk eğitimi ile ilgili alan literatürü tarandığında sorumluluğun tek başına geliştirilmeye çalışıldığı araştırmaların yanı sıra; karakter eğitim programları, insani değerler eğitimi programları gibi entegre programlar içinde de geliştirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu programlardan biri Dilmaç vd. (2007)'nin yaptığı araştırmada kullanılan İnsani Değerler Eğitimi Programıdır. Programın etkililiğini belirlemek için geliştirilen İnsani Değerler Ölçeği altı alt boyuttan oluşmaktadır ve bu boyutların ilki sorumluluktur. Ölçekte sorumluluk boyutu ile ilgili 7 madde bulunmaktadır. Araştırmanın sonucuna göre program öğrencilerin sorumluluk alt boyutunu anlamlı düzeyde etkilemiş ve insani değerler eğitimi alan öğrencilerin sorumluluk değeri düzeylerinin bu eğitimi almayan grubun sorumluluk değeri düzeylerinden daha yüksek olduğu saptanmıştır. Yapılan bu araştırmada sorumluluk insani bir değer olarak kabul edilmiş ve verilen eğitim ile katılımcıların sorumluluk düzeyleri arttırılmıştır. Bu sonuç, araştırmacının elde ettiği bulgularla paralellik göstermektedir.

Araştırmacının elde ettiği bulgularla paralellik gösteren bir diğer araştırma da Katılmış vd. (2011)'nin yaptığı araştırmadır. Bu araştırmada sosyal bilgiler dersiyle bütünleştirilmiş karakter eğitimi programı ilköğretim 7. sınıf öğrencilerine uygulanmıştır. Programın etkililiğini ölçmek için Bilimsellik, Adil Olma ve Barış Değerleri ölçekleri kullanılmıştır. Bu ölçeklerden Adil Olma ölçeğinin alt boyutlarından biri de *saygı ve sorumluluktur*. Araştırma sonucunda elde edilen bulgulara göre deney ve kontrol grubunun adil olma değerinin *saygı ve sorumluluk* alt boyutuna yönelik ön test-son test puanları arasında anlamlı bir fark vardır. Bu da programa katılan öğrencilerin saygı ve sorumluluk değeri yönünden, programdan önceki durumlarına göre gelişme gösterdikleri anlamına gelmekte olup araştırmacının elde ettiği bulgularla örtüşmektedir.

Sorumluluk duygusu her zaman, yukarıda verilen örneklerde olduğu gibi başka programlara entegre bir şekilde öğrencilere verilmeyebilir. Bazen de tek başına sorumluluk eğitimi verilebilir. Hayta Önal (2005)'in yaptığı çalışma buna örnek olarak verilebilir. Araştırmacı, lise birinci sınıf öğrencilerinin sorumluluk duygularını geliştirmek için *Sorumluluk Eğitim Programı* hazırlamış ve uygulamıştır. Araştırmaya 15 tane lise birinci sınıf öğrencisi katılmış, 15 öğrenci de kontrol grubu olarak seçilmiştir. Araştırma sonucunda elde edilen bulgulara göre araştırmaya katılan deney grubunun sorumluluk düzeyleri artarken, deney grubundaki öğrencilerin sorumluluk düzeylerinde bir değişim olmamıştır. Hayta Önal (2005)'in bu araştırmadan elde edilen bulgular da araştırmacının bulgularını destekler niteliktedir.

Howard (2005) da 2005 yılında Doğu Afrika'daki uluslararası bir okulda *Sorumluluk Odaklı Bir Karakter Eğitimi Programının Doğu Afrika'daki Uluslararası Bir Orta Okuldaki Başarıya ve Okul Ortamına Etkileri* isimli, deneysel bir araştırma yapmıştır. Araştırmanın amacı uluslararası bir ortamda bulunan bir okulun başarısının sorumluluk temelli bir eğitim programıyla değişip değişmeyeceğini ortaya koymaktır. Deneysel bir çalışma olan bu araştırmada okuldaki öğrenciler iki gruba ayrılmış, deney grubuna 12 haftalık *Sorumluluk Temelli Karakter Eğitimi Programı* uygulanmış, kontrol grubundaki öğrencilere ise bu program uygulanmamıştır. Araştırma sonuçlarına göre deney grubundaki öğrencilerin akademik başarıları, kontrol grubundaki öğrencilere göre anlamlı düzeyde artış göstermiştir.

Sonuç olarak, araştırmadan elde edilen bulgulara göre araştırmaya katılan ilköğretim 8. sınıf öğrencilerinin sorumluluk düzeyleri *Sorumluluk Odaklı Psiko-eğitim Programı* ile artmıştır. Uygulanan program deney grubundaki tüm öğrenciler Sorumluluk Tutum Ölçeği'nden aldıkları puanları arttırmıştır. Kontrol grubundaki öğrencilere bakıldığında ise: 7 öğrencinin ölçekten aldığı puan azalmış, 5 öğrencinin puanı artmış ve 1 öğrencinin puanı değişmemiştir. Bu araştırmanın sonuçları sadece araştırmaya katılan öğrencilerle sınırlı olup tüm 8. sınıf öğrencilerine genellenemez.

ÖNERİLER

1. Bu araştırma ile ilköğretim öğrencilerinin sorumluluk duygularının eğitim programıyla geliştirilebildiği bulunmuştur. Bu bulgu doğrultusunda ilköğretim kurumlarında bu tür programların uygulama sıklığının artırılması; profesyonel programlar hazırlanarak programların etkililiğinin artırılması, araştırmacılara ve eğitimcilere önerilir.
2. Araştırmanın bulgularına göre sorumluluk, eğitimle gelişebilen bir davranıştır. Sorumluluğun geliştirilebilen bir davranış olduğu göz önüne alınarak ilköğretim çağından başlamak üzere çocuklara yapabilecekleri sorumluluklar verilmeli ve bu görevleri tamamlama fırsatı sağlanmalıdır. Bu hususta ebeveynlerin ve eğitimcilerin hassas olmaları önemli bir noktadır.
3. Bu araştırmada araştırmaya katılan öğrencilerle ilgili cinsiyet, sosyo-ekonomik durum, kardeş sayısı ve sırası gibi değişkenlerle ilgili veriler sunulmamıştır. Bu alanda araştırma yapacak olan araştırmacılara örneklem grubu genişletilerek bu değişkenlerle ilgili bulgular elde etmeleri önerilir.

KAYNAKLAR

- Akbaş, O.** (2008). “Değer Eğitimi Akımlarına Genel Bir Bakış”. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 6 (16), 9-27.
- Aladağ, S.** (2012). “İlköğretim Sosyal Bilgiler Öğretiminde Değer Eğitimi Yaklaşımlarının Öğrencilerin Sorumluluk Değerini Bilişsel Düzeyde Kazanmalarına Etkisi”. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 161 (1), 123-146.
- Cihan, N.** (2014). “Okullarda Değerler Eğitimi ve Türkiye’deki Uygulamaya Bir Bakış”. *Turkish Studies*, 9 (2), 429-436.
- Çengelci, T., Hancı, B. Ve Karaduman, H. (2013). “Okul Ortamında Değerler Eğitimi Konusunda Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri”. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 11 (25), 33-56.
- Devenci, H. ve Ay, T. S.** (2009). “İlköğretim Öğrencilerinin Günlüklerine Göre Günlük Yaşamda Değerler”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2 (6), 167-181.
- Dilmaç, B., Kulaksızoğlu, A. ve Ekşi, H.** (2007). “Bir Grup Fen Lisesi Öğrencisine Verilen İnsani Değerler Eğitiminin İnsani Değerler Ölçeği İle Sınanması”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi*, 7 (3), 1221-1261.
- Hayta Önal, Ş.** (2005). *Bir Sorumluluk Eğitimi Programının Lise Dokuzuncu Sınıf Öğrencilerinin Sorumluluk Düzeylerine Etkisi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Howard, T. A.** (2005). *The Effects Of A Responsibility- Based Character Education Program On Middle School Academic Achievement And School Climate At An International School In East Africa* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Florida: University of Central Florida.

- Kaptan, S.** (1998). *Bilimsel Araştırma ve İstatistik Teknikleri*, Ankara: Bilim Yayınevi.
- Karaköse, R.** (2010). *Ailede Sorumluluk Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Karasar, N.** (2010). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Katılmış, A., Ekşi, H. ve Öztürk, C.** (2011). “Sosyal Bilgiler Ders Kazanımlarıyla Bütünleştirilmiş Karakter Eğitimi Programının Etkililiği”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi*, 11 (2), 839- 859.
- Kaya, F.** (2000). *15–16 Yaş İmam Hatip Lisesi Ergenlerinde Sorumluluk Ve Dini Sorumluluk Seviyelerinin İncelenmesi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Peker, A. ve İskender, M.** (2015). “İnsani Değerler Yönelimli Psiko-Eğitim Programının Siber Zorbalık Üzerindeki Etkisi”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 19 (1), 11-22.
- Turan, S. ve Aktan, D.** (2008). “Okul Hayatında Var Olan ve Olması Düşünülen Sosyal Değerler”. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 6 (2), 227-259.
- Yayla, A.** (1995). *Eğitim ve Öğretim Sistemimizin Otorite ve Sorumluluk Açısından Değerlendirilmesi (İlk ve Orta Dereceli Okullarda)* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yontar, A.** (2007). *Sorumluluk Eğitiminde Ceza Uygulamalarına İlişkin İlköğretim 5. Sınıf Öğretmen ve Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

طائر الكُرْكِي ومكانته في بعض من جوانب الثقافة العربية و التركية

Arap ve Türk Kültürlerinde Turnanın Yeri

أ. د. حازم سعيد محمد منتصر *

ÖZ

Turna kuşu, dünyanın değişik bölgelerinde yaşayan halkların kültüründe önemli bir yer tutar. Bu araştırma, Arap ve Türk kültürlerinde turnanın yerini tespit etmeyi hedeflemektedir. Bu amaçla Arapça ve Türkçe deyim ve atasözlerinde, Arap ve Türk şahıs, unvan, eser, köy, dağ ve marka adlarında giyim ve süslenme alışkanlıklarında turna kuşunun izi sürüldü. Bunların yanında çeşitli inanış biçimlerinde ve hadis-i şeriflerde de turna ile ilgili unsurlara yer verildi.

Anahtar Kelimeler: Turna, Arap, Türk, Kültü

ملخص

شغل الكركي مكانة مهمة في ثقافة العديد من الشعوب في مختلف القارات، ويهدف هذا البحث إلى التعريف بمكانته في ثقافة الترك والعرب، ولهذا أوضحنا مكانة الكركي في المصطلحات والأمثال التركية والعربية و في أسماء الأشخاص والعائلات والمؤلفات والقرى والماركات والمعتقدات التركية والعربية، هذا بالإضافة إلى الأحاديث النبوية والأزياء والحلي، وقارنا بين مكانته في الثقافتين ..

مفتاح الكلام: طائر الكُرْكِي, العربية, التركية. ثقافة.

المقدمة

الكرُكي طائر جميل المنظر بهي الألوان كبير الحجم جذب نظر بني البشر وأثر فيهم بأفعاله وحركاته ورقصاته الرائعة؛ يعيش الكرُكي في كل القارات ما عدا أمريكا الجنوبية والقارة القطبية الجنوبية، ويفتن الكرُكي الناس منذ زمن بعيد، فرسومه تُظهر على جدران الكهوف في أفريقيا وأوروبا وأستراليا. وهو الموضوع المفضل لدى أهل الفن في الشرق الأقصى حيث يرمز إلى طول العمر والسعادة، كما أنه يمثل السعادة الزوجية ربما لأن الذكور والإناث يقترنان معا مدى الحياة. ويعتبر الكوريون الكرُكي الأحمر التاج مغلما طبيعيا بسبب ندرته وجماله وجعلوا له منتزها خاصا به ، كما يصور اليابانيون الكرُكي الراقصة على أوراقهم النقدية من فئة الـ ١٠٠٠ ين. وهو الشاعر الرسمي في أوغندا.⁽¹⁾

إذا كان الكرُكي قد شغل تلك المكانة الكبرى في الثقافات المختلفة فما مكانته في الثقافة العربية والتركية؟ وهذا هو السؤال الذي سنحاول الإجابة عنه من خلال محاور هذا البحث الذي وضعنا له عنوان " طائر الكركي ومكانته في الثقافة العربية والتركية ". وموضوع البحث بالغ الأهمية؛ لأنه جديد في باب، لم يسبق تناوله في العربية على حد علمنا، كما أن الدراسات العربية والتركية حوله محدودة جدا، ويزيد من أهمية الموضوع أن الكرُكي شغل مكانا غير بسيط في ثقافة ووجدان العرب والترك، ولذا فيمكننا من خلال تلك الدراسة رؤية جانب من العلاقة والتأثير الثقافي بينهما.

72

تهدف الدراسة إلى التعريف بالكرُكي وتوضيح مكانته في الثقافة العربية والتركية ، وللوصول إلى هذا الهدف استخدمنا المنهج المقارن كما اعتمدنا على المنهج النقدي الاجتماعي، وهو منهج يربط بين الأدب والمجتمع في مختلف المستويات ويدرس ويحلل العلاقة بين المجتمع والأدب . ومن خلالهما يمكننا الوقوف على بعض جذور التقاء الثقافتين العربية والتركية وامتداداتها.

قسمنا البحث إلى عدة محاور حتى نصل إلى الهدف المقصود منه ، وخصصنا أولها للتعريف بالكرُكي من خلال المصادر العربية والتركية، فعرفنا بالكرُكي وأنواعه ورقصه الذي أثر في كثير من بني البشر، وهذا لأن الكثير يجهله ولا يعرف شكله، فهو في هذا الشأن أقل حظا من البلبل والهدهد وغيره من الطيور . وجعلنا المحور الثاني للتعريف بمكانة الكرُكي في اللغة العربية والتركية وفيه تناولنا معاني كلمة " كركي " في العربية و "طورنا" في التركية والمصطلحات والتعبيرات والأمثال الشعبية التي كانت هذه الكلمة جزءا منها ، أما المحور الثالث فتناول الكرُكي باعتباره علما شغل مكانا في أسماء المؤلفات العربية والتركية، باعتباره علما على البشر والأسر والقرى والبحيرات والجبال، خصصنا المحور الرابع لتناول مكانة الكرُكي في الأحاديث النبوية والمعتقدات التركية، وتناول المحور الخامس مكانة الكرُكي في أزياء وحلي العرب والترك ...

وفي نهاية البحث أدرجنا الخاتمة وثبت بأسماء المصادر والمراجع، وفي النهاية لا يسعني إلا قول إن كان توفيق فمن الله وحده، وإن كان تقصير فمني ومن الشيطان.

¹ <http://wol.jw.org/ar/wol/d/r39/lp-a/102003685>

أولاً : الكركي وتعريفه طبقاً للمصادر العربية والتركية

الكُرْكِي طائر كبير معروف، والجمع كَرَائِي⁽²⁾، وكنيته في العربية أبو عريان وأبو عينا وأبو العيزار وأبو نعيم وأبو الهيصم، وهو طائر أغبر طويل الساقين⁽³⁾، طويل الرقبة قصير الذيل يبلغ طول الذكر 122 سم أما الأنثى فيبلغ طولها 112 سم، ولا يوجد فرق بين الذكر والأنثى من حيث المنظر الخارجي، ويبلغ عرض الجناحين 220 سم⁽⁴⁾، في مؤخرة رأسه ذؤابة، وأعلى رأسه وأطراف جناحيه وجزء من رقبتة أسود اللون، وعلى جناحيه يوجد ريش أزرق وأحمر وأخضر لامع براق اللون، ويعيش طائر الكُرْكِي في المناطق الدافئة في الوديان الجافة وخاصة في وديان الأنهار وفي البحيرات والمستنقعات، وبيض الكُرْكِي مرقط يميل لونه إلى الأزرق، ويتبادل الذكر والأنثى حماية البيض، ويبلغ عمر الكُرْكِي من عشر إلى خمس عشرة سنة، وطبقاً لما ذكره البعض فعند موت أنثى الكُرْكِي ينتظر الذكر أنثاه سبع سنوات، ولا يتزاوج بسهولة، ويُضربُ بالكُرْكِي المثل في الإخلاص والوفاء والتمسك بالمحبيب⁽⁵⁾ وهو من الحيوانات الذي لا يصلح إلا برئيس، لأن في طبعه الحذر والتحارس في النوبة، وقيل إنه إذا نزل بمكان اجتمع في حلقة ونام، وقام عليه واحد يحرسه، وهو يصوت تصويماً لطيفاً حتى يفهم أنه يقظان فإذا تمت نوبته أيقظ غيره لنوبته⁽⁶⁾، والكراكي لها مشات ومصايف، ومنها ما يلزم موضعاً واحداً ومنها ما يسافر بعيداً، وفي طبعها التناصر، ولا تطير الجماعة منه متفرقة، بل صفاً واحداً، يقدمها واحد منها، كالرئيس لها وهي تتبعه، يكون ذلك حيناً، ثم يخلفه آخر منها مقدماً، حتى يصير الذي كان مقدماً مؤخراً⁽⁷⁾، وفي طبعه أن أبويه إذا كبرا عالهما⁽⁸⁾.

قال القزويني: والكراكي لا يمشي على الأرض إلا بإحدى رجليه، ويعلق الأخرى، وإن وضعها وضعها وضعاً خفيفاً مخافة أن تخسف به الأرض⁽⁹⁾.

وبينما فصلَ الدميري القول في طهي لحم الكُرْكِي وطريقة صيده ، وكتب عن صيده ولحمه الكثير من الأشعار العربية نجد الباحثة التركية بهيه كوكسل قد ترددت كثيراً في إدراج طائر الكُرْكِي في مقالها الذي يحمل عنوان " الرموز المتعلقة بالصيد في الأغاني الشعبية التركية " وهذا التردد مرجعه أن المناطق التي يتم فيها اصطياد الكُرْكِي في تركيا مناطق محدودة للغاية، كما أن الكُرْكِي

² - ابن منظور ، لسان العرب ، دار صادر بيروت 1414 هـ ، ج 10 ، ص 481.

³ كمال الدين الدميري، حياة الحيوان الكبرى، المكتبة العلمية، الطبعة الثانية، بيروت 1424، ج2، ص 372-374.

⁴ Hulisi GÜRBÜZ, "Everekli Seyrani Divanında Kuşlar, *Turkish Studies*, Vol. 9/6, Ankara, 2014, s. 499-500.

⁵ Şükrü ELÇİN, Türk Halk Edebiyatında Turna Motifi, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Gazi Üniversitesi, S.2, Ankara 2003.s. 63-75. Bkz: Şükrü ELÇİN, *Halk Edebiyatı Araştırmaları-1*, Akçağ Yay., Ankara, 1997.

⁶ الأبيشيبي، المستطرف في كل فن مستظرف، دار الكتب العلمية، بيروت 1986، ج 2، ص 265.

⁷ أمرنا المولى عز وجل بالتفكير والتدبر في طيران الطيور في صفوف في قوله تعالى ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَفَائِدٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرِّحْمُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بصيرٌ ﴾ سورة الملك، آية 19 .

⁸ كمال الدين الدميري، مصدر سابق، ج 2، ص 372-374

⁹ كمال الدين الدميري، نفس المصدر ، نفس الصفحة . الفلقشندي ، صح الأعشى في صناعة الإنشاء ، دار الكتب العلمية بيروت ، ج 2 ، ص 70.

عند الشعب التركي يمثل الفأل الحسن؛ ولهذا يعتقد البعض أن صيده حرام، ولقد اكتسب الكُرْكي في الأغاني معنى الطائر المهاجر الذي يحمل الأخبار، كما رمز للبنت وللجمال وللمحبوب⁽¹⁰⁾.

1- أنواعه:

قد يكون الحديث عن أنواع الكُرْكي خارج موضوع البحث ولكننا لما لاحظنا خلط الكتاب والشعراء بين الكُرْكي وبين طيور أخرى مثل البلشون ومالك الحزين اضطررنا إلى التعريف بأنواع الكُرْكي .

للكُرْكي أنواع عدة تتشابه في شكلها الخارجي، إذ إن أغلبها يتسم بكبر الحجم وطول الساقين والعنق، ولهذا اختلف العرب والترک في تسميتها وخلطوا بينها وبين غيرها من الطيور، فقد زعم بعض الكتاب أن الغرنوق⁽¹¹⁾ هو الكُرْكي⁽¹²⁾ وذكر البعض أن الغرنوق يختلف عن الكُرْكي، وذكر البعض الآخر أن الغرنوق نوع من أنواع الكُرْكي⁽¹³⁾ وظهر هذا التردد واضحا في قاموس المحيط حين عرف صاحبه الغرنوق بأنه الكُرْكي أو طائر يشبهه، أما الكاتب التركي خليل اتيلجان أوضح في مقاله أنه يوجد أكثر من خمسة عشر نوعا من أنواع الكُرْكي في العالم ويوجد في تركيا منها نوعان فقط⁽¹⁴⁾، وعلى هذا فقد ورد في العربية للكركي اسمان هما كركي وغرنوق، وقد ورد في قاموس مجمع اللغة التركية أن للكُرْكي ثلاثة أنواع هي :

أولها: "طورنا Turna" وهو من الطيور المهاجرة طويلة الساق، ويرد ذكره كثيرا في الأغاني التركية .

الثاني " مصر طورناسی Mısır Turnası" الكُرْكي المصري وهو أيضا من الطيور طويلة الساق ولكن منقاره طويل جدا عريض من أوله .

الثالث: " تلي طورنا Telli Turna" الكُرْكي المتوج وهو من الطيور طويلة الساق، ولكن رقبته وساقيه طويلتان جدا، ومنقاره محن من المنتصف⁽¹⁵⁾.

¹⁰ Behiye KÖKSEL, "Halk Türkülerinde Avla İlgili Semboller", *Acta Turcica Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi*, S. 1, Ocak 2009, s. 472.

¹¹ الغرنوق طائر أبيض طويل العنق من طير الماء، وجاء في نهاية الغريب انه الذكر من طير الماء، ويقال له غرنيق وغرنوق، وقيل هو الكُرْكي، وأنه سمي بذلك لبياضه. ويرى رينهارت دوزي أن الغرنوق (تعني الكُرْكي)، في حين يرى فليشر أن الغرنوق هو الإوز العراقي، وفي لسان العرب الغرنوق: طائر أبيض، والغرنوق الرجل الشاب الأبيض الجميل. وأوضح القلقشندي أن الغرنوق كُرْكي إلا أنه أخضر طويل المنقار، ومن الواضح أن الخلاف في الوصف منبعه كثرة أنواع الكُرْكي واختلاف أشكاله. القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، دار الفكر، دمشق 1987م، ج 2، ص 74، رينهارت دوزي، تكملة المعاجم العربية، ترجمة محمد سليم النعيمي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1992، ج 7، ص 402.

¹² İsmail CERRAHOĞLU, "GARÂNİK" Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, C. 13, s. 361-362

¹³ إبراهيم مدكور، المعجم الوجيز، القاهرة 1992، ص 449.

¹⁴ Halil ATILGAN, Telli Turnam Selâm Götür / Sevdiğimin Diyarına, <http://kanalkultur.blogspot.com/2013/10/halil-atilgan-telli-turnam-selam-gotur.html>.

¹⁵ Mehmet Ali AĞAKAY, *Türkçe sözlük*, Ankara 1959, s. 772.

ومن الجدير بالذكر أن الكُرْكِي له أنواع مختلفة؛ فمنه الكُرْكِي المتوج أو المقلنس والكُرْكِي الناعق أو الأمريكي والكُرْكِي ساروس أو المألوف والاسترالي المعروف بالبرولجا و الرهو وساندهيل والأفريقي والكُرْكِي المتورد أو الأحمر، والكندي والياباني، كما تختلف ألوان الكُرْكِي فمنه الرمادي الغامق والبني والوردي والأسود، ومنه ما هو أخضر التاج أحمر الوجه والرأس، ومنه ما هو أسود الريش ذهبي التاج ومنه ما هو أقرع الرأس⁽¹⁶⁾، أضف إلى ذلك تشابه الكُرْكِي مع طائر مالك الحزين والبلشون الثلجي البشروس في طول القدم وفي بعض الصفات الأخرى. كل هذا جعل بعض الشعراء يخلطون فيما بينها في بعض الأحيان، وما نفهمه من أشعارهم أنهم أطلقوا على أغلب الطيور التي تملك تلك الصفات وتعيش في المستنقعات اسم كُرْكِي .

2- رقص الكُرْكِي :

إن أنواع الكُرْكِي الخمسة عشر كلها ترقص، ورقص الكُرْكِي متنوع جدا ورائع دائما، وما يزيد جمالا هو حجمها الكبير، والوضعية الرائعة التي تتخذها، وقفزاتها العالية في الهواء وهي بسيطة أجنحتها. ورقص الكُرْكِي يشمل سلسلة طويلة ومعقدة من الحركات المتناسقة التي تتضمن الانحناء والقفز والركض والطيران القصير. وحالما يبدأ البعض منها بالرقص تقرر المجموعة كلها في معظم الأحيان أن تشترك، شأنها في ذلك شأن البشر. فقد شاهد البعض في أفريقيا مجموعة مكونة من ستين زوجا من طيور الكُرْكِي المتوج الرمادي ترقص كلها معا بتألف وانسجام. وقد ترقص الكُرْكِي من أجل التمرين والتواصل والمغازلة والإنذار ولمجرد التعبير عن الفرح والكُرْكِي تحب أن ترقص أزواجا لأن الرقص يشكل جزءا من طقس المغازلة، ولكن حتى الكُرْكِي غير البالغة ترقص، والصغار هي عادة الراقصات الأكثر حماسة. ومهما كان دافعها، فمشاهدتها مبهجة حقا، كما يُستنتج من دليل طيور العالم⁽¹⁷⁾.

ولقد أثر رقص الكُرْكِي على بني البشر في العديد من المناطق المختلفة من العالم ففي طقوس الطريقة البكتاشية العلوية توجد رقصة يشترك فيها الرجال والنساء تحاكي رقصة الكُرْكِي حيث تموج أيديهم وتتهادى، ويدورون ثم ينحنون، ويطلق عليها اسم "طورنا سماعي"، كما أن السماع في طقوس المولوية يشبه حركة رقص الكُرْكِي إلى حد بعيد⁽¹⁸⁾، وتوجد أيضا في مدينة بوسان في كوريا الجنوبية رقصة فولكلورية غير عادية مستوحاة من حركات طيور الكُرْكِي، وقديما قبل ٢٥٠٠ سنة كان الصينيون يرقصون رقصة اسمها رقصة الكُرْكِي البيضاء⁽¹⁹⁾. وقد استوحى الأفارقة أيضا

¹⁶ الكُرْكِي، عالم الحيوان، انظر

<https://animalsmore.wordpress.com/%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%B1%D9%83%D9%8A/>

http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%83%D8%B1%D9%83%D9%8A_%28%D8%AC%D9%86%D8%B3%29

¹⁷ الرقص مع طيور الكُرْكِي، انظر: <http://wol.jw.org/ar/wol/d/r39/lp-a/10200368>

¹⁸ Şükrü ELÇİN, A.g.e., s. 70-71

¹⁹ الرقص مع طيور الكُرْكِي، انظر :

<http://wol.jw.org/ar/wol/d/r39/lp-a/102003685>

بعض رقصاتهم من رقصة الكُرْكِي حتى إن الكُرْكِي ما زال الرمز الرسمي لأوغندا (20) ولكننا لمن نسلم عن أثر لرقصة الكركي في العرب.



(صورة لواحد من طقوس الطريقة البكتاشية في تركيا ويظهر بوضوح مدي تشابهه برقص الكُرْكِي)

ثانيا : الكُرْكِي في اللغة العربية والتركية

أ- معاني الكلمة في اللغة :

الكُرْكِي طائر من فصيلة الكُرْكِيَات (Gruidae, Gurs)، أطلق عليه في العربية اسم كركي و غرنوق وسمى في تركية تركيا و تركية أوزبكستان والقيرغيز والإيغور باسم "Turna" وفي التركية الأذرية اسم "دورمه Durma" وفي التركية القازاقية اسم "تيرنه Turna" وفي تركية التركمان اسم "دورنا Durna" وفي التركية التتارية اسم "طورمه Torma" (21) وسمى في الفارسية باسم "Küleng كُْلنج"، ويتغير شكلها في العثمانية فتكتب "طورنا" و "طورنه" وتورنا" و "درنا" (22) ولقد أطلق علي الكُرْكِي في الأدب الشعبي التركي اسم "طورنا Turna" أو "دورنا Durna" (23).

اطلق العرب على هذا الطائر اسم كركي و غرنوق، وقد دخلت الكلمة في عدد من التراكيب العربية فيقال: رَجُلٌ كُرْكِي: أي مُخَنَّث، وقيل هو مُنْسُوبٌ إلى كُرْكٍ : وهو لُعْبَةٌ للجَّواري. (24) أما الغرنوق فيعرفه أحمد مختار عمر في معجم اللغة العربية المعاصرة فيقول "عُرْنُوقٌ والجَمع عُرَانِيْقٌ: و عُرَانِقٌ؛ وهو طائر مائيّ أبيض طويل السَّاق جميل المنظر له قُنْرُعة ذهبية اللون، وهو

²⁰ Ali YİĞİT, Bayraklarda Kullanılan Hayvan Figürleri Üzerine Bir İnceleme, *Vet Hekim Der Derg* 82(2), 2011, s. 55.

²¹ انظر: "Turu", *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü – Kılavuz Kitap* Başbakanlık Basımevi, Ankara 1991

²² فارس الخوري، كنز لغات، بيروت 1876، ص 114. انظر: REDHOUSE, *Türkçe-Osmanlıca-İngilizce Redhouse Sözlüğü* İstanbul 1999, s. 1188.

²³ Şükri ELÇİN, a.g.e., s. 73.; Kâşğarlı Mahmud, *Divânü Lügat-it Türk*, Besim Atalay tercümesi. Ankara 1941; Yusuf Has Hâcib. *Kutadgu Bilig* (R. Rahmeti Arat yayını). İstanbul 1947, metin. I, beyit: 5377; Şeyh Süleyman, *Lûgat-i Çağatay ve Türkî, Osmânî*, İstanbul 1298, C.1, s. 117, Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, Ankara 1958, s.193.; MARUFOV, Z. M. , *Özbek Dilinin İzahlı Lügati*, Moskova, 1981, C. II. 228.

²⁴ الصاحب بن عباد ، المحيط في اللغة ، مادة كرك"

نوع من الكراكي ، ويقال : شابُّ عُرنوق أو فتاةٌ عُرنوق: حسن جميل. كما أن عُرنوق؛ نبات شجيريٌّ مُعَمَّر من الفصيلة الجارونيَّة ينبت في المناطق المعتدلة، أوراقه مُزَعَّبة طويلة العنق مستديرة النصل تقريباً، نُورته شبه خيمة، والثمرة جافَّة مُنشَقَّة ذات منقار طويل⁽²⁵⁾.

أما صاحب تاج العروس فيوضح أن العُرنوق أصلها غرنق ، طائرٌ مائيٌّ، طويلُ القوائم والعنق، أسودٌ. وقيل: أبيضٌ ، والعُرنوق والعُرنِيق: هو الكُرْكِي قاله الأصمعيُّ: أو طائرٌ يُشبهه قاله ابنُ السكيت. وقال ابنُ الأنباري: العُرنِيقُ: الذكور من الطير، واحداً عُرنوقٌ وعُرنِيقٌ. قال أبو خيرة: سُمِّيَ به لبياضه. وقيل: هُوَ الكُرْكِي، شَبَّهت الأَصْنَامُ بالطيور التي تغلو وترتفع في السماء على حسب رَعْمِهِم. العُرنِيقُ بكسر العينِ وفتح النون. أورده الجوهرِيّ وابنُ جنِّي: الشابُّ الأبيض الناعم الحسنُ الشعرُ الجميلُ⁽²⁶⁾.

وقال الليث: العُرنِيقُ والعُرنُوقُ لغتان: طائرٌ أبيضٌ وقال أبو عمرو: الذي يكون في أصل العوسج من لين الثبات يُقال له العُرنِيقُ، واحداً عُرنُوقٌ. شمر عن أبي عمرو: العُرنوق: طير أبيض من طير الماء ذكره في حديث ابن عباس أن جنازته لما أتى به الوادي أقبل طائر أبيض عُرنُوقٌ حتَّى دخل في نعشه. قال: فرمقته فلم أره خرج حتَّى دفن. قال شمر: وأخبرنا ابن حاتم عن الأصمعي قال: العُرنِيق: الكُرْكِي. وقال غيره: هُوَ طائرٌ طويلُ القوائم. وقال ابن شميل: العُرنوق: الخصلة المقتلة من الشعر. ثعلب عن ابن الأعرابي: جذب عُرنوقه وهُوَ ناصيتهُ وجذب عُرنوقه، وهُوَ شعر قفاه. أبو عبيد عن أبي عمرو: العُرنِيق: الرجال الشباب. وقال: ويقال للشباب نفسه العُرنِيقُ. وقال ابن السكيت: العُرنِيقُ: طيرٌ مثل الكراكي الواجد عُرنوقٌ وقال غيره: واحد العُرنِيقُ عُرنِيقٌ وعُرنِيقٌ. وقال شمر: لَمَّةٌ عُرنِيقَةٌ وعُرنِيقِيَّةٌ وهِي الناعمة تُفَيِّئُهَا الرِيحُ.⁽²⁷⁾

أما في اللغة التركية فقد حملت كلمة "Turna" عدة معانٍ أولها: أنها اسم أطلق على طائر الكُرْكِي المعروف بطول ساقه وطول رقبتة وزهاء ألوانه .

حملت كلمة "Turna" معنى آخر في المصطلحات العسكرية فكلمة Turna أطلقت على الكتيبة الثامنة والستين من معسكر الإنكشارية، وكانت مهمة هذه الكتيبة هي الاعتناء بكلاب الصيد، وأطلق على رئيس هذه الكتيبة اسم "Turnacıباشی" ، كما أن لقب "Turnacı" أطلق على الرجل المنتسب إلى الفرقة العسكرية السالفة الذكر، وأطلق أيضاً لقب "Turnacı" على ضابط الإنكشارية المكلف بجمع الصبية المسيحيين من الأناضول أو

²⁵ أحمد مختار عبد الحميد عمر ، معجم اللغة العربية المعاصرة ، عالم الكتب ، 2008 ، ج 2 ، ص 1612.

²⁶ الزبيدي ، تاج العروس من جواهر القاموس ، دار الهداية ، ج 26 ، ص 247-249.

²⁷ أبو منصور الهروي ، تهذيب اللغة ، تحقيق محمد عوض مرعب ، دار إحياء التراث ، بيروت ، 2001 ، ج 8 ، ص 190-191.

الرومي للضمهم للعمل في الخدمة بقصور السلاطين ثم الدخول في فرقة الإنكشارية بعد ذلك (28). هناك نوع من التطريز بالإبرة يطلق عليه اسم " طورنا" (29).

تعددت معاني كلمة " كركي " في العربية والتركية ، مما يدل على تجذرها في ثقافة الأمتين

ب- " الكُرْكِي في التعبيرات والأمثال العربية والتركية :

1- التعبيرات و التراكيب والمصطلحات :

استخدم لفظ كركي في عدد من التعبيرات والتراكيب العربية والتركية ففي العربية كُرْكِي: لقلق (بوشر). و سمك الكراكي: زنجور (بوشر). وشاب كركي : أى مخنث . وشاب غرنوق : أى أبيض وجميل . و يوم الكركي: يوم الأحد (باليونانية كركيدا). (معجم الجغرافيا). وسوق الكركي: سوق يُفتح يوم الأحد (معجم الجغرافيا).⁽³⁰⁾ ويذكر بن حوقل في كتابه أن من الأسواق الشهيرة التي زارها هي سوق الكركي ويقع في مدينة بردعة ، وقد غلب اسم السوق على اسم اليوم فالناس يجتمعون كل يوم أحد ، وإذا عدوا أيام الأسبوع يقولون الجمعة والسبت والكركي يريد بالكركي يوم الأحد ، وهكذا غلب اسم السوق على اسم اليوم لدوامه وقولهم يوم الكركي⁽³¹⁾

أما في التركية فقد كانت كلمة "طورنا Turna" الكُرْكِي جزءا من بعض التعبيرات والمصطلحات ومن هذا على سبيل المثال : "طورنا قطرى Turna katarı" مجموعة تمضي في صف واحد بعد واحد .

ومن هذا أيضا " طورنا كوزى Turna gözü " أي لونه أصفر صافي أو أصفر براق لامع . و" طورنا كوزى كبي Turna gözü gibi " أي شديد الصفاء واللمعان .

"طورنا كوزكدن ورمق Turna gözünden vurmak" وتعنى الحصول على منفعة أو نتيجة مستبعدة غير مرجوة⁽³²⁾

ومنه أيضا " طورنا أولمق Turna Olmak" وتعني أن يخسر في اللعب .

وأيضا " طورنا قيري Turna kırır" وتعنى لون أغبر ضارب للحمرة، أو لون رمادي يغلب سواده بياضه .

²⁸ Mehmet Zeki PAKALIN, *Osmanlı Tarih Deyimler Ve Terimler Sözlüğü*, İstanbul 2004, C.3, S.535, ويفهم من دفاتر توزيع زوائد الأوقاف أن سرية طورناجي كانت تتكون من رئيس ونائب له وجاويشان وخمسة عشر فردا، فيكون مجموع أفراد السرية ثمانية عشر . انظر

İsmail Hakkı UZUNÇARŞILI, *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapu Kulu Ocakları*, I, Ankara 1988, s. 261

²⁹ Şükrü EIÇİN, *A.g.e.*, s.63 -75. Bakınız: Kâzım ÖZYEDEKÇİ "Kayseri Çocuklarının Mahalli Oyunları", S. 44-45, Erciyes. 1946, s. 34-39.

³⁰ رينهارت بينر أن دوري ، تكلمة المعاجم العربية ، نقله إلى العربية جمال الخياط ، وزارة الثقافة العراقية ، بغداد ، 2000 ، ج 9 ، ص 67.

³¹ حازم خالد ، إبحار في روائع أمهات الكتب ، وكالة الصحافة العربية ، القاهرة بدون تاريخ ، ص 48.

³² *Dictionnaire Larousse- Ansiklopedik Sözlük*, İstanbul 1993- C.6, s.2359.

ومنه أيضا " طورنا دوننه كيرمك Turna donuna girmek " وتعنى أن يأخذ شكل الكُرْكِي أو يتدثر بدثار الكُرْكِي (33).

ومنه أيضا " طورنا كجدي Turna geçti " أي انتهت العاصفة (34).

وهناك نوع من الزهور يطلق عليه اسم " طورنا غاغاسي " Turnagagasi، ويسمى في العربية الغرنوقي، وهناك سمك يعيش في البحار والأنهار يسمى " طورنا باليغي " Turna balığı، كما أن هناك " طورنا قيري " Turna kıri، وهو الحصان الأغبر الذي يغلب فيه اللون الأسود على الأبيض، وفي العلوية طقس يسمى " طورنا سماعي " Turna semai، وفي هناك رقصة ثنائية في شمال وشرق الأناضول تسمى " طورنابارى " Turnabarı، وهناك لعبة خاصة بالأطفال تسمى " تللي طورنا " Telli Turna (35).

فقد دخل اسم الكركي في الكثير من التركيب في اللغتين العربية والتركية، واتفقتا على وجود نبات يسمى الكركي وسمك يسمى الكركي، كما أن يوم الكركي الذذي كان يستخدمه الترك في برذعة هو تعبير عثر عليه في التراث العربي ولم نجده المعاجم التركية.

2- الكركي في الأمثال :

بعد البحث في كتب الطير والحيوان والأمثال تأكدنا من وجود ذكر للكركي في العديد من الأمثال العربية الفصيحة والشعبية، ومن هذه الأمثال ما يأتي :

«فلان أحرس من الكركي» لأن الكركي في طبعه الحذر والتحارس في النوبة، والذي يحرس يقوم الليل كله على إحدى رجليه ويهتف بصوت خفي، كأنه ينذر بأنه حارس، فإذا قضى نوبته قام الذي كان نائما يحرس مكانه حتى يقضى كل ما يلزمه من الحراسة (36).

" عصفورا اصطاد كركيا " وأصل المثل يحكى عن الإمام الزاهد القدوة أبي سليمان الداراني أنه قال: اختلفت إلى مجلس قاص فتكلم فأحسن في كلامه فأثر كلامه في قلبي، فلما قمت لم يبق في قلبي منه شيء، فعدت ثانيا فسمعت كلامه فبقي في قلبي أثر كلامه في الطريق، ثم زال ثم عدت ثالثا، فبقي في قلبي أثر كلامه حتى رجعت إلى منزلي، فلزمت الطريق. فحكيت هذه الحكاية ليحيى بن معاذ الرازي رحمه الله تعالى. فقال «عصفورا اصطاد كركيا» أراد بالعصفور ذلك القاص وبالكركي أبا سليمان (37).

" كركي تصغر فتصغر " كان رجلا يعمل كل يوم على نهر ويرى كركيا يأخذ الدود فيأكله. فرأى الكركي صقرا قد انحط على حمامة فأخذها بمخالبه، فقال الكركي: أنا أعظم جسما منه فمالي

33 Örnekleriyle Türkçe Sözlük, İstanbul 2000, C.4, s. 2929

34 بهاء الدين محمد، يكي توركجه لغت، اوقاف اسلامية مطبعة سي، استانبول 1920، ص 462.

35 Şükrü EIÇİN, A.g.e., s.63-75.Bakınız: Sadi Yaver ATAMAN, Türk Halk Oyunları I, (Barlar) İstanbul 1977.

36 كمال الدين الدميري، المصدر السابق، ج 2، ص 346.

37 كمال الدين الدميري، المصدر السابق، ج 2، ص 347.

رضيت بأكل القانورات فرأى حماما فانقض عليه فوق في الماء ونشب في الوحل فأخذه الرجل فكان يقول: لمن يسأله عنه هذا كركي تصغر فتصغر⁽³⁸⁾.

وفي الأمثال العامية "عصفور في الكف أجود من كركي في الجو" ذكره أبو إسحاق القيروني⁽³⁹⁾ ومنه أيضا "عصفور في الكف خير من كركي في الهواء" وهو ما أورده الثعالبي⁽⁴⁰⁾ ومنه قولهم في العامية المصرية "عصفور في ايدك ولا كركي طائر" أي الصغير في اليد خير من الكبير الخارج عنها⁽⁴¹⁾ ومنه أيضا "عصفور مهزول على خوانك خير من كركي على خوان غيرك"⁽⁴²⁾ ويضرب به المثل في تفضيل القليل القريب على الكثير البعيد المنال. ومنه أيضا "إن زَعَقْتُ الكركية ارم الحَب وعلِيّ" ويشرح أحمد تيمور المثل قائلا: «أي أن ظهر هذا الطائر وصاح فهو أوان زرع الحب؛ فارم حبك وابذره وعلِيّ التبعة. وفي خطط المقرئزي: إن مجيء الكراكي إلى أرض مصر يكون في شهر بابة من الشهور القبطية وفيه تزرع الحبوب"⁽⁴³⁾. وهنا يصبح ظهور طيور الكركي علامة من العلامات المكتملة، بل نقول النهائية، لما يمكن أن نسماه ظاهرة الفيضان. فظهور طيور الكركي هنا هو العلامة الدالة على أن كل شيء في ظاهرة مجيء النيل يسير بشكل طبيعي، وأن النيل لن يوفي بوعده فحسب، بل سيوفي بشكل طبيعي، فلن يجيء النيل قليلا، ولن يكون هناك طوفان يجرف فجأة كل شيء. فإن زَعَقْتُ الكركية ارم الحَب وعلِيّ".

ورد الكركي في عدد من الأمثال التركية ومن أشهرها مثل يربط أيضا بين الكركي والصقر ويشبه المثل العربي "كركي تصغر فتصغر" وهو كما يأتي :

"Şahin Küçüktür, Ama Koca Turnayı Havadan İndirir"

أي إن "الصقر صغير ولكنه يسقط الكركي من الجو" والمعنى المقصود: إن صغر الحجم لا يعنى الضعف ، فقد يكون الصغير أقوى من الكبير⁽⁴⁴⁾. فالصقر أول البازي أعلى قدرا منه عند محبي الصيد وكما ذكر الثعالبي "ليس يقوى ألف كركي ببازٍ"⁽⁴⁵⁾

والصقور من أحرص الجوارح في اتباع الصيد، حتّى يحكى أن بعض ملوك مصر أرسل صقرا على كركي صبيحة يوم الجمعة بمصر، فبينما الناس يصلون الجمعة بدمشق إذ وقع هو

³⁸ الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، دار الأرقم، بيروت 1420 هـ، ج 2، ص 310.

³⁹ أبو إسحاق الخصري القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب، دار الجيل، بيروت، ج 3، ص 307.

⁴⁰ أبو منصور الثعالبي، التمثيل والمحاضرة، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، الدار العربية للكتاب، 1981، ص 198.

⁴¹ أحمد تيمور باشا، الأمثال العامية، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة 2012، ص 145، 304-305.

⁴² أحمد تيمور باشا، المصدر السابق، ص 305، الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت 1420 هـ، ج 2، ص 754.

⁴³ أحمد تيمور باشا، معجم الأمثال العامية المصرية، دار الكتاب العربي، القاهرة 1956م، ص 103. خطط المقرئزي، ج 1، ص 270. أحمد تيمور باشا، المصدر السابق، ص 92.

⁴⁴ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_atasozleri&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5489a35754fd18.52978344

⁴⁵ أبو منصور الثعالبي، التمثيل والمحاضرة، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، الدار العربية للكتاب، 1981، ص 366.

والكركي بالجامع الأموي بدمشق، فأخذ فوجد فيه لوح السلطان فعرف به؛ فكتب نائب الشام إلى السلطان يخبره وأرسله إليه هو وصيده⁽⁴⁶⁾.

" Durduk durduk turnayı gözünden vurduk."

والمعنى الحرفي انتظرنا وانتظرنا حتى ضربنا الكركي من عينه ، والمعنى المقصود : صبرنا حتى نلنا أكثر مما كنا نرجو.⁽⁴⁷⁾

ويرى أن الكركي قد اشتق منه الكثير من الكلمات وحمل العديد من المعاني في التركية أكثر من العربية، وقد يكون هذا بسبب طبيعة اللغتين، كما أن مكانة الكركي في الأمثال العربية الفصيحة والشعبية أكثر من مكانته في الأمثال التركية . و يوجد تشبه في المعاني بين بعض الأمثال في اللغتين .

ثالثاً: الكُرْكِي علماً في العربية والتركية

تتميز اللغة العربية بكثرة مفرداتها على عكس اللغة التركية، فقد وسم العرب معنى واحداً بمئين من الألفاظ ، وذكر في كتب التراث أن أبا عبد الله بن خالويه الهمداني قد جمع للأسد خمسمائة اسم، وللحية مائتين، ويقول الثعالبي : إن حمزة بن حسن الأصبهاني قد جمع من أسماء الدواهي ما يزيد على أربعمائة⁽⁴⁸⁾، ولذا فمن النادر فيها إطلاق اسم واحد على أكثر من معنى ، هذا بخلاف التركية فمفرداتها أقل ولهذا قد يطلق فيها الاسم الواحد على أكثر من معنى، ولهذا وجدنا أنه من المناسب تناول الكركي باعتباره علماً في عدة نقاط وهي كما يأتي :

أ- الأشخاص والأسر :

لم نصادف في العربية شخصاً يدعى كركي أو غرنوق، غير أنه يوجد في الكثير من الأشخاص ينسبون إلى الكركي ، وقيل أن بعضهم ينسب مدينة الكرك القلعة المشهورة والمدينة التابعة حالياً للأردن، ويقال الكُرْكِي: بفتح الكاف وسكون الراء، نسبة قرية في أصل لبنان⁽⁴⁹⁾ وقد أوردت الموسوعات أسماء العديد من العلماء والمشاهير الذين يحملون لقب الكركي .

صار الكُرْكِي في اللغة العربية علماً للعديد من الأشياء، لقباً للعديد من الأشخاص منهم من نال شهرة بأبحاثه وأعماله، ومن الممكن أن نعد مئات الأشخاص الذين يحملون هذا الاسم بمجرد البحث في شبكة الإنترنت وفي مواقع التواصل الاجتماعي، وحتى في كتب الوفيات، ويخبرنا يوسف بن تغري بردي أنا واحداً من أمراء مصر في عصر الملك الناصر محمد بن قلاوون كان يدعى بلبان طرنا - أي كركي-⁽⁵⁰⁾ أما في التركية في العصر الحديث فيمكننا أن نرى بسهولة أن اسم "

⁴⁶ الفلقشندي ، المصدر السابق ، ج 2 ، ص 67.

⁴⁷ M. Ertuğrul SARAÇBAŞI, *Örnekli ve Açıklamalı Türkçe Deyimler Sözlüğü*, İstanbul 1980, s. 671.

⁴⁸ جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق : فؤاد علي منصور دار الكتب العلمية - بيروت 1998، ج 1 ، ص 257.

⁴⁹ أحمد بن محمد شهاب الدين ، ذيل لب اللباب في تحرير الأنساب ، تحقيق شادي بن محمد سالم آل نعمان ، اليمن 2011 ، ص 210.

⁵⁰ يوسف بن تغري بردي ، المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي ، تحقيق محمد محمد أمين ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، القاهرة ، ج 3 ، ص 421.

طورنا" الكُرْكِي قد صار اسما للبنات الترك، كما أن نساء الأناضول كن يدلن بناتهن بكلمة " طورنه Turnam" أي يا كُرْكِي، كما أن كلمة "طورنا" التي تعني كُرْكِي قد أضحت لقباً للعديد من الأشخاص منهم من نال شهرة بأبحاثه وأعماله، ومن الممكن أن نعد مئات الأشخاص الذين يحملون هذا الاسم بمجرد البحث في شبكة الإنترنت وفي مواقع التواصل الاجتماعي، أضف إلى ذلك إن اسم طورنا أي كُرْكِي قد أطلق على عدد من الفنادق والمطاعم وشركات السياحة وهو الآن ماركة لشركة مشهورة بصناعة المصاعد ، كما أنه يستخدم كشعار للخطوط الجوية التركية .

أما في العصر الوسيط فقد شاع إطلاق اسمه على بعض العائلات، فتوجد في سيواس عائلة يطلق عليها اسم (Durnalar) "دورنالر"، وطبقاً لسجلات المحكمة الشرعية الخاصة بجميل جاهد كوزل بك يوجد في غازي عنتاب عائلة تحمل اسم (Durnazadeler) "دورنا زاده لر"، كما أطلق اسم " طورنا" الكُرْكِي في الحكاية الشعبية على البنات في شرق ووسط وجنوب الأناضول، ففي حكاية قره جه اوغلان الذي يعيش في جنوب الأناضول بين "تركمان براق" كان ابن أخيه يحب فتاة تدعى " طورنا"، كما أن إحدى حكايات عاشق شنلك تحمل عنوان " سليمان بك إيله تورنال" (51).

ب : الكُرْكِي علما على بعض القرى:

ولقد أثر الكُرْكِي في الأماكن التي يعيش فيها، وفي العربي أطلق اسم كركي على بعض الأماكن ، ومنها كُرْكِي: بالتحريك، بوزن يشكى: اسم حصن من أعمال أوريطة بالأندلس له ولاية وقرى. كُرْكُ: بفتح أوله وثانيه، وكاف أخرى، كلمة عجمية: اسم لقلعة حصينة جداً في طرف الشام من نواحي البلقاء في جبالها بين أيلة وبحر القلزم وبيت المقدس وهي على سن جبل عال تحيط بها أودية إلا من جهة الربض، قال: والكرك أيضا قرية كبيرة قرب بعلبك بها قبر طويل يزعم أهل تلك النواحي أنه قبر نوح، عليه السلام. (52)

وفي التركية يوجد العديد من القرى في الأناضول والروميلى تحمل اسم " طورنا" أي الكُرْكِي، ففي محافظة بولي توجد قرية تسمى "Turna Köyü" " طورنا كويي"، وفي محافظة أرنة توجد قرية "Turnaca" "طورناجه"، وفي قسطنطيني توجد قرية "Turnacık" "طورناجيق" وفي محافظة بورصة توجد قرية "Turnalık" " طورناليك"، وفي أرضروم يوجد قرية "Turnagöl" " طورنا كول"، وفي قوجه لي توجد قرية "Turnalı" " طورنه لي" و "Turnaoğlu" " طورنا اوغلى" و "Turnadere" " طورنا دره" وفي آق قرمان توجد قرية "Turnacı" " طورنا جي"، وفي وارنه في سلستره توجد قرية "Durnalar" " دورنالر" (53).

ج : الجبال والبحيرات :

⁵¹ Şükrü EIÇİN, *A.g.e.*, s.63- 75. Bankız: Naci KUM, "Türkmen Barakları". *Türk Etnoğrafya Dergisi*, S. VI., Ankara 1963, s. 58.; Ensar ASLAN, *Çıldırli Aşık Şenlik*, Erzurum 1975. s. 355

⁵² ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، الطبعة الثانية، بيروت 1995 م، ج 4، ص453 - 454. عبد المؤمن بن عبد الحق، ابن شمالان القطيعي البغدادي، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، دار الجبل، بيروت 1412 هـ، ج 3، ص 1160.

⁵³ Şükrü EIÇİN, *A.g.e.*, s.63-75. Bankız: *Köylümüz*, Dahiliye Vekâleti Mahalli İdareler Umum Müdürlüğü yayımı, İstanbul 1933, s. 735.; Tayyip GÖKBİLGİN, *Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihân*, İstanbul 1957, s. 115. 153.

وبخلاف القرى توجد أيضا بعض البحيرات والجبال تحمل اسم الكُرْكِي في التركية ومنها على سبيل المثال " طورنا كول " " Turnagöl " أي بحيرة الكُرْكِي الموجودة في كل من مقاطعة طوزلجه في قارص و بجانب اربه جاي و بجانب نهر بولو في ناحيه ميجه بأضروم، ومن المعروف أنه يوجد جبل يسمى " طورنا داغي " " Turnadağı " أي جبل الكُرْكِي بين مرعش وكوكسون⁽⁵⁴⁾، وهناك حرب في التاريخ العثماني سميت بحرب طورنا داغي، كما أن هذا الجبل كان ساحة لعدد من الحروب التاريخية بين الدولة العثمانية والصفوية⁽⁵⁵⁾.

د : المؤلفات العربية والتركية

شغل الكركي مكانا في عدد قليل من عناوين المؤلفات العربية ، ففي كتاب ديوان الإسلام ذكر أن هناك كتاب يسمى " الصارم الهندي في عنق بن الكركي " و " الجواب الزكي عن قمامة ابن الكركي " و " الدوران الفلكي على ابن الكركي " ⁽⁵⁶⁾ ومنها رواية " غسق الكراكي " للكاتب العراقي سعد محمد رحيم (ولد 1975)⁽⁵⁷⁾، ورواية " طريق الكراكي " للكاتب العراقي حمزة الحسن⁽⁵⁸⁾، وديوان " ضحكات الكركي " للشاعر المغربي عبد الجواد العوفير، وللشاعر سليم بركات (ولد 1951) شعر يحمل عنوان " الكراكي " ⁽⁵⁹⁾.

أما في التركية فقد شغل اسم الكُرْكِي مكانا في عناوين كثير من الدواوين ومنها ديوان " الكركي القادم من عند الحبيب " لاورخان اورال و " أسراب الكراكي في السماء " لارجيشلي أمره و " كراكي الحب " لبهاء الدين قره قوج⁽⁶⁰⁾ وفي الحكايات ومنها حكاية " الكركي القادم من بلد الحبيب " ليوסף كديكلي⁽⁶¹⁾ والمؤلفات ومنها " الكركي المتوج " لمراد كوجوك و " الكركي وجيدا " لبرأت دميرجي⁽⁶²⁾ كما ترجم عنه الترك بعض الكتب ومنه كتاب " ألف كركي أبيض " ⁽⁶³⁾، ولا جرم أن

⁵⁴ Şükrü EIÇİN, A.g.e., s.63-75.

⁵⁵ حرب " طورنا داغي " حرب وقعت بين سنان باشا الخادم قائد جيش السلطان سليم الأول وبين بوزقورت بك أمير إمارة نوالقادر أثناء حملة جلدان سنة 1521م، وفيها قتل أمير الإمارة وأولاده في ساحة المعركة وضمت إمارة نوالقادر إلى الدولة العثمانية . وعلى هذا الجبل أيضا حاصر سنان باشا علاء الدولة في جبل " طورنا داغي " الذي تحصن به، وقتل علاء الدولة الصفوي الذي اجبر على الحرب، وأرسلت رأس علاء الدولة مع ظفر نامة إلى سلطان مصر قنصوه الغوري سنة 1515م انظر:

Salim KOCA, Anadolu Türk Beylikleri, *Türkler*, Yeni Türkiye yayınları, Ankara 2002, C.6, s. 813.; Mustafa EKİNCİ, Yavuz Sultan Selim Dönemi'nde Osmanlı-Safevi İlişkileri, *Türkler*, Yeni Türkiye yayınları, Ankara 2002, C.9, s. 452.

⁵⁶ عبد الرحمن ابن الغزي، ديوان الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت 1990، ج 3 - ص 72.

⁵⁷ فازت هذه الرواية بجائزة الإبداع الروائي العراقية سنة 2000، سعد محمد رحيم، غسق الكراكي، العراق 2000.

⁵⁸ حمزة الحسن، طريق الكراكي، العراق 2012.

⁵⁹ سليم بركات، الكراكي، العراق 1981.

⁶⁰ قد شغل اسم الكُرْكِي مكانا في بعض عناوين دواوين الشعر الشعبي التركي ومن هذا على سبيل المثال:

Orhan URAL, *Dost Elinden Gelen Turna*, Hürriyet Yayınları, İstanbul 1976.; Ali SARAÇOĞLU, Ercişli EMRAH, *Gökyüzünde Bölük Bölük Turnalar*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1999.; Ozan ŞAHTURNA, *Şakıyan Turna Şahturna*, Can Yayınları, İstanbul, 1998. ; Bahattin KARAKOÇ, *Sevgi Turnaları: Şiirler*, Türk Edebiyatı Vakfı, İstanbul 1975.; Raşit AŞKİ, Özkırım ÇORABATUR, *Turnam*, Öz Yayınevi, İstanbul 1965.

⁶¹ قد شغل اسم الكُرْكِي مكانا في بعض عناوين بعض كتب الحكايات التركية ومن هذا على سبيل المثال:

Yusuf GEDİKLİ, *Dost Elinden Gelen Turna: Çağdaş Azerbaycan Hikayeleri Antolojisi*, Acar Reklam Yayınları, İstanbul 1987; *Kar Altında Allı Turna Türk Edebiyatında Çalışan Çocukların Hikayeleri*, Gendaş Kültür; İstanbul 1999.

⁶² قد شغل اسم الكُرْكِي مكانا في بعض عناوين الكتب التي قصد بها التاريخ للمذاهب والطرق الصوفية ومن هذا على سبيل المثال:

كتاب أردل كوجوك يالچين الذي يحمل عنوان " طورنانك قلبي / يكيجيري يولداشليغي و بكتاشليقي " أي " قلب الكُرْكي ورفقته للإنكشارية والبيكتاشية " من أهم الكتب عن طائر الكُرْكي، وفيه حاول الكاتب الربط بين عادات الإنكشارية في التجمع والطعام والحراسة وبين عادات الكُرْكي، ويُعد هذا العمل من أهم الأعمال التي تساعد على فهم حركات الكُرْكي وعادات الإنكشارية (64). ومع ذلك لم يكن الكُرْكي هو محور تلك المؤلفات، بل كانت أغلب تلك المؤلفات عبارة عن أشعار أو حكايات يشكل الكُرْكي مكانا في عناوينها.

رابعا : الكُرْكي في الأحاديث النبوية والمعتقدات التركية

أ-الكُرْكي في الأحاديث النبوية :

شغل الكُرْكي مكانة مهمة في الثقافة العربية الإسلامية، ولقد ورد ذكر للكُرْكي والغرنوق الذي يطلق على ذكر الكُرْكي عند بعضهم في عدد من الأحاديث النبوية والأخبار الصحاح المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه رضوان الله عليهم أجمعين . ومنها ما ذكر في مصنف عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن أنس وأبي موسى، "أن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه كان نقش خاتمه كُرْكي له رأسان" (65).

ونجد ذكر للكُرْكي في حادثة شق الصدر، ومن هذا الحديث الذي ذكره كمال الدين الدميري إذ يقول " ذكر السهيلي عن رواية ابن إسحاق أن النبي صلى الله عليه وسلم لما كان في بني سعد، نزل عليه كركيان فشق أحدهما بمنقاره جوفه، ومج الآخر في فيه بمنقاره تلجا، أو بردا أو نحو هذا." قال:"وهي رواية غريبة ذكرها يونس عنه" (66).

وذكر ابن عَبَّاس أن كل الطير يسبح وَيُصَلِّي بغير آذان إلا الكراكي فَإِنَّهَا تَصَلِّي بِأَذَانٍ وَإِقَامَةٍ وَفِي جَمَاعَةٍ وَيَسِيرُ الْكِرَاكِيُّ مُقَدِّمَةً وَسَاقَةَ وَكُلُّ الطَّيْرِ إِذَا فَرَطَ فِي النَّسِيحِ أذنَ لِمَنْ يَأْخُذُهُ (67)

أما الغرنوق فقد وردت في ثلاثة أحاديث وَفِي الْحَدِيثِ: "تلك الغرائقُ العُلا هي الأُصْنَامُ" وهي في الأصل: الذُّكُورُ من طَيرِ الماءِ. وقد وردَ فِي حَدِيثِ عَلِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "فَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى غُرْنُوقٍ مِنْ فُرَيْشٍ يَتَشَحَّطُ فِي دَمِهِ" أَي شَابٍ نَاعِمٍ (68). وَمِنْهُ حَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ «لَمَّا أُتِيَ بِجَنَازَتِهِ

Murat KÜÇÜK, *Anadolu Aleviliğine Bakışlar Allı Turna : İnsan, Mekan Ve Anıları*, Horasan Yayınları, İstanbul 2006.; Murat KÜÇÜK, *Allı Turna*, Horasan Yayınları, İstanbul 2006.; Berat DEMİRCİ, *Turna ve Gayda*, Dergah Yayınları, İstanbul 2000.

⁶³ Yasunari KAVABATA, *Bin Beyaz Turna*, Çeviren: Ahmet ARPAD, Doğan Kitapçılık; İstanbul 2005.; Eleanor COERR, *Sadako Ve Kağıttan Bin Turna Kuşu*, Çeviren: Zuhul YEKE, Beyaz Balina Yayınları, İstanbul 2010.

⁶⁴ Erdal KÜÇÜKYALÇIN, *Turna'nın Kalbi: Yeniçeri Yoldaşlığı ve Bektaşılık*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2012.

⁶⁵ كمال الدين الدميري، مصدر سابق، ج 2، ص 372-374

⁶⁶ كمال الدين الدميري، مصدر سابق، ج 2، ص 372-374

⁶⁷ أبو شجاع الديلمي الهمداني، الفردوس بمأثور الخطاب، تحقيق: السعيد بن بسيوني زغلول، المكتبة العلمية، بيروت 1986، ج 3، ص 267.

⁶⁸ الزبيدي، تاج العروس من جوهر القاموس، دار الهداية، ج 26، ص 247-249.

الْوَادِي أَقْبَلَ طَائِرٌ غُرُوقٌ أَبْيَضٌ حَتَّى دَخَلَ فِي نَعْشِهِ، قَالَ الرَّأْوِي: فَرَمَقْتُهُ فَلَمْ أَرَهُ حَرَجَ حَتَّى دُفِنَ»⁽⁶⁹⁾

ب- الكركي في معتقدات الترك:

شغل الكُرْكِي مكانا في معتقدات الترك في فترات متفاوتة، فطائر الكُرْكِي الأبيض في الأساطير التركية يعد واحدا من الرموز التي رمز بها إلى نبات "Ayzit" " أيزيت" إله الجمال عند الترك والألتاي، فنبات الإله يتخفين في شكله عندما يرتدين الرداء الأبيض المسحور⁽⁷⁰⁾.

ولقد تعجب العرب من عبادة بعض قبائل الباشغرد للطائر الكركي في العصر الوسيط، وقد ذكر هذا الكثير من الرحالة والمؤرخين الذين زاروا بلاد الترك وتحدثوا عنها ويأتي على رأسهم ابن فضلان والحموي والقزويني، فأوضحوا أن طائفة في جبل الباشغرت تعبد الكُرْكِي، وبين سبب عبادتهم الكُرْكِي أنهم كانوا يحاربون قوما من أعدائهم فهزمهم، فصاحت الكُرْكِي من وراء أعدائهم فحسبها أعداؤهم كميننا منهم فانهزموا، فرجعت لهم الكرة على أعدائهم وقالوا: هذه ربنا لأنها هزمت أعداءنا فعبدوها لذلك⁽⁷¹⁾.

شغل الكُرْكِي مكانة كبرى في التصوف وخاصة في طقوس الطريقة البكتاشية، وقد حافظ الكُرْكِي على مكانته في التصوف حتى العصر الحالي⁽⁷²⁾.

وكان هناك اعتقاد بأن العروس التي تضع على رأسها تاجا من ريش الكُرْكِي ستجلب السعادة لأنه علامة خير، وهناك اعتقاد آخر بأن الحقل الذي يحط فيه الكُرْكِي هو حقل مبارك، وما زالت هناك اعتقادات بأن الكُرْكِي إذا جلب القمح في الربيع فعلمة خير وسعة، وإذا جلب عظام فهو علامة الموت، وإذا جلب ثعبانا فهو علامة لمصيبة وخطر سيقع، كما جرت العادة أن يتمنوا الأمان في سماع صوته⁽⁷³⁾، وهو نوع من التطير ما زال قائما في بعض المناطق رغم دخولهم الإسلام منذ عدة قرون.

ففي الثقافة العربية المصرية إذا ظهر الكركي في السماء فهذا ميعاد إلقاء الحبوب والاستعداد لقدم فيضان النيل، وإذا ظهر مبكرا أي قبل اغسطس فهذا دليل على برودة الشتاء ومن هذا ظهر

⁶⁹ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي المكتبة العلمية، بيروت 1979، ج 3، ص 364، جمال الدين محمد بن طاهر بن علي الصديقي الهندي، مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، الهند 1967، ج 4، ص 32.

⁷⁰ Deniz KARAKURT, *Türk Mitoloji Ansiklopedisi*, Türkiye 2012, s. 138.

⁷¹ ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار الفكر، بيروت بدون تاريخ، ج 1، ص 323. القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت بدون تاريخ، ص 610. ابن فضلان، رحلة ابن فضلان إلى بلاد الترك والروس والصقالية، دار السويدية أبو ظبي 2003، ص 74.

⁷² Şükrü EIÇİN, *A.g.e.*, s.63- 75. Bakınız: Nejat DİYARBEKİRLİ, *Hun Sanatı*, İstanbul 1972.; Beyhan Karamağralı. "Sivas Ve Tokat'taki Figürlü Mezar Taşlarının Mâiyeti Hakkında". *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* S.II, Ankara 1970, . s. 81-82.

⁷³ Şükrü EIÇİN, *A.g.e.*, s.63- 75.

المثل الشعب إن زعقت الكركية ارم الحب وعلّي⁽⁷⁴⁾، أما في الثقافة التركية يعتقد أنه إذا طار الكُرْكي منخفضا فهذه علامة البرودة وإذا طار عاليا فهذه علامة على ارتفاع الحرارة⁽⁷⁵⁾.

خامسا : الكُرْكي في الأزياء والخلي

يمثل الكُرْكي عند الترك الروح الحارسة، ولذا فقد استخدم المجتمع التركي أجنحة الكُرْكي وعظامه وريشه دليلا على الشامانية وعلى الشجاعة والحكم والقوة والجسارة وجمال الأنثى والفأل والبركة والعزم، كما اتخذ منه عنصرا للزينة . فعلى قلانس وعمائم وخوذ المغيرين من الأتراك الغربيين كانت توضع صحبة من الريش أو ريشه واحدة تم غمرها في ماء الذهب من ريش الكُرْكي أو البلشون⁽⁷⁶⁾.

وفي العصر العثماني كان باش جاويش "Baş Çavuş" رئيس الجاويشية يرندي طرة من ريش الكُرْكي "طورنا تلري" "Turna Telleri"، ويأتي إلى الديوان على ظهر حصان⁽⁷⁷⁾ وكان الريش المسمى "طورنا تلي" (Turna Teli) أي ريش الكُرْكي يعلق على عمامة كل ضابط من ضباط فرقة الإنكشارية ، كما خص رؤساء فرقة المشاة في معسكر الإنكشارية بتعليق طرة من ريش طائر الكُرْكي، وفي بعض الأحيان كانوا يعلقون طرة من ريش البلشون⁽⁷⁸⁾. وكانت من عادة السلاطين العثمانيين وضع ريشة من ريش الكُرْكي في عمامة العلماء والقادة عند تكريمهم⁽⁷⁹⁾. وكان لهذا أثره في المجتمع العربي والمصري على وجه الخصوص ، فعندما يتصرف أحد بكبر أو غرور يُسئل باستنكار "هو على رأسه ريشة؟" ويتعجب منه فيقال "كأن على رأسه ريشة"

كما أن ريش الكُرْكي كان يستخدم في تزيين عرائس الترك، وقد جرت العادة أن يوضع على رأس العروس تاج به سبعة ألوان من الريش، وهذا لأنهم يعتبرون الكُرْكي من عناصر الزينة ويتفألون به، وفي سيواس في قرية "ايل بكي" عندما تصل العروس إلى بيت زوجها يرفعون علما ويضعون في صارية هذا العلم تفاعه ويغرسون في هذه التفاحة ثلاث ريشات من ريش الكُرْكي، وما زالت تلك العادة قائمة حتى الآن، وهناك بعض المناطق ما زالت تحيي عادة تعليق تلك الطرة المكونة من ريش الكُرْكي علامة على القوة⁽⁸⁰⁾.

⁷⁴ أحمد تيمور باشا، المصدر السابق، ص 92.

⁷⁵ Şükrü EIÇİN, A.g.e., s.63- 75.

⁷⁶ Şükrü EIÇİN, A.g.e., s.63- 75. Bankız: **Emel ESİN**, Alp Şahsiyetinin Türk Sanatında Görünüşü, Türk Kültürü, Ayyıldız Matbaası, S.70, İstanbul, 1968, C.6, s:775- 803.

⁷⁷ Ümit KOÇ, XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Çavuşluk Teşkilatı, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 2, Elazığ 2002, C. 12, s. 395-420; Bkz.: Hezarfen Hüseyin Efendi; *Telhisü'l-Beyân Fı Kavânin-i Ali Osmân*, (Hzl: Sevim İlğürel), Ankara, 1998, s. 146.

⁷⁸ وقد يكون هذا الأمر هو السبب وراء المثل الشعبي الشهير "على راسه ريشة" في دلالة على التميز والرفعة.

İsmail Hakkı UZUNÇARŞILI, age, s. 266.

⁷⁹ - ومن هذا ما أورده الرحالة أوليا جلبي في رحلته حين أخبر أن السلطان محمد الفاتح قد منح معلمه أقر شمس الدين بعد صلاة أول جمعة في أيا صوفيا بعد تحويلها من كنيسة إلى مسجد عباءة ووضع على عمامته ريشة رمادية من ريش الكركي . كما أوضح أوليا جلبي أنه كانت تعلق ريشة من ريش الكركي على عمامة من جلب رأس جندي من جنود العدو .

Neslihan KOÇ KESKİN, "Osmanlı Şiirinde İftihar ve İmtiyaz Simgeleri Çelenk, Otaga, Sorguç", *Turkish Studies*, Vol. 2/4 Fall 2007 s. 500.

⁸⁰ Şükrü EIÇİN, age, s. 63-75.



(الباش جاويش ، وقول كتحداسي و قبوجى باشى و اورطه جاويش فرقة الإنكشارية و عمائمهم مزينة بريش الكُرْكي)

الخاتمة

من خلال هذه الدراسة المقتضية يمكننا التوصل إلى عدة نتائج أهمها ما يأتي :

الكُرْكي له أنواع عدة تختلف في شكلها وألوانها، إلا أنها تشترك في البنية الجسدية مثل طول الساقين وطول الرقبة، وفي السمات العامة مثل الحذر والتحارس والتزاوج؛ وكان هذا سببا للخلط بينه وبين طيور أخرى . وقد أطلق اسم غرنوق على ذكور الكركي.

أثر رقص الكُرْكي على بني البشر في شتى أنحاء المعمورة؛ فقلدوه في الصين وتركيا وكوريا وبعض المناطق في أفريقيا.

شغل الكُرْكي مكانة بالغة الأهمية في الثقافة العربية والتركية، حيث سميت باسمه البنات والعائلات والشركات والبحيرات . وكان عنوان لعدد غير قليل من المؤلفات في العربية والتركية .

حمل اسم الكُرْكي أكثر من معنى في اللغة التركية، فهو علم على الطائر وعلى نوع من التطريز واشتق من اسمه اسم لفرقة عسكرية و عدة وظائف قيادية، كما أطلق في العربية على طائر ونبات وسمك ، كان جزءاً من العديد من التعبيرات والمصطلحات والأمثال الفصيحة و الشعبية في العربية والتركية .

حاز الكُرْكي مكانة في معتقدات الترك عبر العصور، فمنهم من عبده في الأزمنة القديمة، ومنهم من يتفاعل به ويتطير به حتى الآن . وللکُرْكي مكانة خاصة في معتقدات الصوفية وخاصة البكتاشية اليسوية ، كما أنه ذكر في العديد من الأحاديث النبوية والأخبار الصحاح .

اتخذ الترك من ريش الكُرْكِي حلية وزينة للعرائس وفي العصر العثماني كان حلية لبعض الجنود والقادة العاملين في كل أنحاء الدولة العثمانية، فكان عنصرا من عناصر الزينة عبر العصور المختلفة .

قائمة المصادر والمراجع

أولا: العربية

- إبراهيم مذكور، المعجم الوجيز، القاهرة 1992.
- الأبيشي، المستطرف في كل فن مستظرف، دار الكتب العلمية، بيروت 1986.
- ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي المكتبة العلمية، بيروت 1979.
- ابن فضلان، رحلة ابن فضلان إلى بلاد الترك والروس والصقالبة، دار السويدي أبو ظبي 2003.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت 1414 هـ.
- أبو إسحاق الحُصري القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب، دار الجيل، بيروت.
- أبو شجاع الديلمي الهمداني، الفردوس بمأثور الخطاب، تحقيق: السعبد بن بسيوني زغلول، المكتبة العلمية، بيروت 1986.
- أبو منصور الثعالبي، التمثيل والمحاضرة، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، الدار العربية للكتاب، 1981.
- أبو منصور الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث، بيروت 2001.
- أحمد بن محمد شهاب الدين، نيل لب اللباب في تحرير الأنساب، تحقيق شادي بن محمد سالم آل نعمان، اليمن 2011.
- أحمد تيمور باشا، الأمثال العامية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة 2012.
- أحمد تيمور باشا، معجم الأمثال العامية المصرية، دار الكتاب العربي، القاهرة 1956م.
- أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، 2008.
- بهاء الدين محمد، يكي توركجه لغت، اوقاف اسلامية مطبوعه سي، استانبول 1920.
- جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: فؤاد علي منصور دار الكتب العلمية – بيروت 1998.
- جمال الدين محمد بن طاهر بن علي الصديقي الهندي، مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، الهند 1967.
- حازم خالد، إبحار في روائع أمهات الكتب، وكالة الصحافة العربية، القاهرة بدون تاريخ .
- حمزة الحسن، طريق الكراكي، العراق 2012.
- الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، دار الأرقم، بيروت 1420 هـ.

- رينهات بيتر أن دوري ، تكلمة المعاجم العربية ، نقله إلى العربية جمال الخياط ، وزارة الثقافة العراقية ، بغداد 2000 .
- رينهات دوزي، تكلمة المعاجم العربية، ترجمة محمد سليم أنعمي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1992 .
- الزبيدي ، تاج العروس من جوهر القاموس ، دار الهداية.
- سعد محمد رحيم ، غسق الكراكي ، العراق 2000.
- سليم بركات، الكراكي ، العراق 1981.
- عبد الرحمن ابن الغزي ، ديوان الإسلام، دار الكتب العلمية ، بيروت 1990.
- عبد المؤمن بن عبد الحق، ابن شمائل القطيعي البغدادي، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع ، دار الجيل، بيروت 1412 هـ .
- فارس الخوري، كنز لغات، بيروت 1876.
- القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت بدون تاريخ.
- القلقشندي ، صح الأعشى في صناعة الإنشاء ، دار الفكر، دمشق 1987م.
- كمال الدين الدميري، حياة الحيوان الكبرى، المكتبة العلمية، الطبعة الثانية، بيروت 1424 هـ.
- ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، دار صادر ، الطبعة الثانية، بيروت 1995 م.
- يوسف بن تغري بردي ، المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي ، تحقيق محمد أمين ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، القاهرة .

ثانيا : التركية (Türkçe Kaynaklar):

- CERRAHOĞLU**, İsmail (1995), “GARÂNİK” Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul.
- SARAÇOĞLU**, Ali (1999), *Ercişli EMRAH, Gökyüzünde Bölük Bölük Turnalar*, Kültür Bakanlığı, Yayınları, Ankara.
- YİĞİT**, Ali (2011), “Bayraklarda Kullanılan Hayvan Figürleri Üzerine Bir İnceleme”, *Vet Hekim Derneği Dergisi*, S. 82 (2).
- KARAKOÇ**, Bahattin (1975), *Sevgi Turnaları: Şiirler*, Türk Edebiyatı Vakfı, İstanbul.
- KÖKSEL**, Behiye (Ocak 2009), “Halk Türkülerinde Avla İlgili Semboller”, *Acta Turcica Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi*, S. 1.
- DEMİRCİ**, Berat (2000), *Turna ve Gayda*, Dergah Yayınları, İstanbul.
- KARMAĞARALI**, Beyhan (1970), "Sivas Ve Tokat'taki Figürlü Mezar Taşlarının Mâiyeti Hakkında", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, S. II, Ankara.
- KARAKURT**, Deniz (2012), *Türk Mitoloji Ansiklopedisi*, İstanbul.

- COERR**, Eleanor (2010), *Sadako ve Kağıttan Bin Turna Kuşu*, (Çeviren: Zuhale YEKE), Beyaz Balina Yayınları, İstanbul.
- ESİN**, Emel (1968), *Alp Şahsiyetinin Türk Sanatında Görünüşü*, Türk Kültürü, Ayyıldız Matbaası, İstanbul.
- ASLAN**, Ensar (1975), *Çıldırli Âşık Şenlik*, Erzurum.
- KÜÇÜKYALÇIN**, Erdal (2012), *Turna'nın Kalbi: Yeniçeri Yoldaşlığı ve Bektaşilik*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.
- HEZARFEN** Hüseyin Efendi (1998), *Telhisü'l-Beyân Fi Kavânin-i Al-i Osmân*, (Hız: Sevim İlgürel), Ankara.
- GÜRBÜZ**, Hulusi (2014), *Everekli Seyranî Divanında Kuşlar*, *Turkish Studies*, Vol. 9/6, Ankara.
- UZUNÇARŞILI** İsmail Hakkı (1988), *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapukulu Ocakları*, Ankara.
- KAŞGARLI** Mahmud (1941), *Divân-ı Lüğati't-Türk*, (Besim Atalay tercümesi), Ankara.
- GÖKBİLGİN** Tayyip (1957), *Rumeli'de Yörükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihân*, İstanbul.
- SARAÇBAŞI**, M. Ertuğrul (1980), *Örnekli ve Açıklamalı Türkçe Deyimler Sözlüğü*, İstanbul.
- AĞAKAY**, Mehmet Ali (1959), *Türkçe sözlük*, Ankara.
- PALAKIN**, Mehmet Zeki (2004), *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimler Sözlüğü*, İstanbul.
- EKİNCİ**, Mustafa (2002), *Yavuz Sultan Selim Dönemi'nde Osmanlı-Safevî İlişkileri*, *Türkler*, Yeni Türkiye yayınları, Ankara.
- KUM**, Naci (1963), "Türkmen Barakları", *Türk Etnoğrafya Dergisi*, S. VI, Ankara.
- ŞAHTURNA**, Ozan (1998), *Şakıyan Turna Şahturna*, Can Yayınları, İstanbul.
- ÖZKIRIM**, Raşit (1965), *Turnam*, Öz Yayınevi, İstanbul.
- REDHOUSE** (1999), *Türkçe-Osmanlıca-İngilizce Redhouse Sözlüğü*, İstanbul.
- ATAMAN**, Sadi Yaver (1977), *Türk Halk Oyunları I*, İstanbul.
- KOCA**, Salim (2002), *Anadolu Türk Beylikleri*, *Türkler*, Yeni Türkiye yayınları, Ankara.

- ŞEYH Süleyman (1928), *Lûgat-i Çağatay ve Türkî, Osmânî*, İstanbul.
- ELÇİN, Şükrü (1997), *Halk Edebiyatı Araştırmaları-1*, Akçağ Yay., Ankara.
- ELÇİN, Şükrü (2003), Türk Halk Edebiyatında Turna Motifi, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Gazı Üniversitesi, S. 2, Ankara.
- KOÇ, Ümit (2002), XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Çavuşluk Teşkilatı, *Fırat Üniv. SBE Dergisi*, S. 2, Elazığ.
- KAVABATA, Yasunari (2005), *Bin Beyaz Turna*, (Çev: Ahmet ARPAD), Doğan Kitapçılık, İstanbul.
- GEDİKLİ, Yusuf (1987), *Dost Elinden Gelen Turna: Çağdaş Azerbaycan Hikayeleri Antolojisi*, Acar Reklam Yayınları, İstanbul.
- YUSUF Has Hâcib (1947), *Kutadgu Bilig* (R. Rahmeti Arat yayını), İstanbul.

Pirdengî di Romana Mîrname ya Jan Dost de¹

Polyphony in the Novel Mîrname by Jan Dost

Ümran ALTINKILIÇ*

Kurte

Teoriya pirdengiyê ya Mixail Mixailoviç Baxtîn (1895-1975) di teoriya romanê de cihekî giring digire. Pirdengî têkildarî serbixwetiya lehengan e di romanê de; di romanêke pirdeng de leheng ne objeya nivîskêr in, subjeyên gotara xwe ne û tevî nerîn û îdeolojiya xwe di romanê de cih digirin û bi vî awayî otorîteya nivîskarî lawaz dibe. Di vê xebatê de bi amraza vê çemkê hat vekolîn bê di romana Jan Dost *Mîrnameyê* de leheng çawa ligel cihana xwe û nerîna xwe ya li cihanê hatine nimandin û roman çendî vekirî ye.

Peyvên Sereke: Baxtîn, Jan Dost, roman, pirdengî, *Mîrname*.

Abstract

Mikhail Mikhailovich Bakhtin's (1895-1975) theory of polyphony occupies an important place in the theory of fiction. This paper deals with the concept of polyphony which does not treat the protagonists as the object of author's discourse, but evaluates them as the subject of their own free discourses, thus restricting the authority of the author. This concept as such is applied to Jan Dost's novel *Mîrname*. In the light of this concept, we analyse representation of the protagonists' own worlds and their points of view and the open-endedness of the novel.

Key Words: Bakhtin, Jan Dost, novel, polyphony, *Mîrname*.

¹ Ev meqale ji ber teza masterê ya nivîser hatiye derxistin. Bnr.: "ALTINKILIÇ, Ümran, (2015), Xwendineke Baxtînyen di Sê Romanên Kurdî de, Mêrdîn: Zanîngeha Mardin Artukluyê Enstîtuya Zimanên Zindî yên li Tirkîyeyê (Teza masterê ya neçapkirî)."

* Xwendekarê Doktorayê, Zanîngeha Dicleyê, Enstîtuya Zanîstên Civakî, Beşa Ziman û Çanda Kurdî. lawij@hotmail.com

DESTPÊK

Piştî ku di salên 1960î de wergerên yekem ên berhemên Baxtîn li inglîzî hatin kirin, Baxtîn wek edebiyatnasekî derket pêş. Xebatên Baxtîn di gelek biyavên cuda de belav dibin. Ne tenê di vekolînên edebî de, herwiha di warên wek felsefe, semiyotîk, xebatên çandî, antropolojî, xebatên femînîst û postkolonyal, Marksîzm, etîk, sînema, dîn, perwerdehî û psîkiyatriyê de ji ramanên Baxtîn sûd tê wergirtin. Çapkirina berhemên wî ne tenê li Ewropayê li Rûsyayê bi xwe jî ji ber şertên dijwar dereng ketiye an jî yên çap bûne jî heta salên 60î nebûne cihê pûtepêdanê.

Şertên dijwar, pest û pêkutiya Stalînzîmê ji hêla naverokê ve bi awayekî berevajî bandor li xebatên Baxtîn kirine. Mînak ew serdemeke zêde ciddî, xofdar û otorîter bû; li hember vê yekê Baxtîn kitêba derbarê Rabelais de nivîsî û tê de ken û tinazpêkirina jiyana karnavalê pîroz kir û ev jiyana han wek dijberê otorîterî û hiyerarşiyên pênase kir. Helbet li vir ji bo ku xwe ji xezeba serdemê biparêze berê xwe dida demeke buhurî; li ser karnavalên Serdema Navîn dixebitî. Dîsa serdem, serdemeke yekrengxwaz û yekdengxwaz bû; li hember vê yekê Baxtîn di 1929an de kitêba derbarê Dostoyevskî de nivîsî -ku guhertoya wê ya 1965an bingeha vê xebatê ye- û tê de pirdengî û pirriwangehî pîroz kir ku hema piştî nivîsîna wê hat sirgûnkirin. Di vê berhemê de diyar kir ku lehengên Dostoyevskî yên ji çîn û komên cuda yên civakê, bi îdeolojiya xwe û bi cihanbîniya xwe beşdarî romanê dibin, bêyî ku dengê kesî di ser kesî din re bê girtin, bêyî ku neheqî li kesî bê kirin. Di vê nêrîne de tu leheng ne objeya nivîskêr e, her yek bikerê gotara xwe ye. Baxtîn diyar dike ku dengê lehengê romana Dostoyevskî mîna yê nivîskarekî romaneke edetî tê avakirin. Yanî li vir her lehengek adeta bi qasî nivîskarekî romanên din ên edetî xwedî gotin e. Baxtîn vê pêşdetir dibe: “Dostoyevskî wek Prometheusê Goethe koleyên bêdeng naafirîne (Zeûs jî wisa dikir), berevajî vê yekê mirovên *azad* diafirîne ku dikarin *li kêleka* afirînerê xwe bisekinin, wek wî nefikirin û hetta li dij wî derkevin” (Bahtin, 2004: 48). Li vir li aliyekî bertekek li dijî serdema pestker a Stalînist heye û di bin re dawa demokrasiyê tê kirin. Li aliyê din jî berevajî gelek gengeşeyên kêmber ên wê demê li Ewropayê yên di warê kesên romanê de, di nav kategoriyan wek “karakter”, “tîp”, “karakterên yekalî”, “karakterên pîralî” hwd asê nebûye; nêrîneke nuh û gişgir aniye ku niv sedsal e li derdora wê û bi îlhama wê xebatên kirin.

Ev xebat jî li ser bingeha vê nêrîne hat amadekirin. Çavkaniya sereke bo vê xebatê, pirtûka Baxtîn *Dostoyevski Poetikasının Sorunları* [Pirsgirêkên Poetikaya Dostoyevskî] ye. Ev meqale ji du beşên sereke pêk tê. Di beşa yekem de pênase û şiroveya çemka pirdengiyê tê kirin, di beşa duyem de jî ev çemk li romana Jan Dost *Mirnameyê* tê tetbîqkirin.

1. Pirdengî¹

Baxtîn, terma pirdengiyê [polyphony] cara pêşî di pirtûka *Dostoyevski Poetikasının Sorunları* [Pirsgirêkên Poetikaya Dostoyevskî] de bi kar aniye. Baxtîn ji vê termê sûd wergirtiye da ku taybetiya avabûna romanên Dostoyevskî rave bike. Pirdengî esasen termeke muzîkê ye ku tê wataya pêkvehebûna dengên serbest lê belê hevtêkildar (Vice, 1997:112).

Pirdengî bi giştî têkildarî kontrol û nifûzkirina nivîskar a li ser lehengan e. Clark û Holquist diyar dikin ku pirdengî “teoriyeke nû ye derbarê riwangeha nivîskêr de” ku Baxtîn ew bi pêş xistiye (vgz. Alapatt, 2002: 1). Di vê pozisyonê de nivîskar serbestiya hevkarîgeriyê dibexşîne lehengan. Li gor Lodge romana pirdeng, ew roman e ku tê de pozisyonên cuda yên îdeolojîk xwedî deng in û hem di hundirê lehengan de, hem jî di navbera lehengan de gengeşe û pevçûna wan çêdibe, bêtî ku ji hêla nivîskarekî otorîter bîn bicihkirin û darizandin (1990: 86). Dîsa hevterîbî vê beyanê, Petkova dibêje ku “romana pirdeng nosyona vegêrê gişzan [omniscient narrator] û karakterên pabendî armancên sereke yên exlaqî yên romanê hildiweşîne” (2005: 100).

1.1. Têkiliya nivîskar² û lehengan di romana pirdeng de

Baxtîn dibêje ku “karakterîstîka sereke ya romanên Dostoyevskî piraniya deng û şîûrên serbixwe û pevnekelijî, pirdengiyêke rasteqîn a dengên bi temamî rewa ye” (2004: 48). Yanî tişta ku di berhemên Dostoyevskî de tê pêşkêşkirin ne tenê cîhana şîûra nivîskêr e ku tê de gelek karakter û gelek qeder hebin; lê belê “piraniyeke şîûrên xwedî mafên yeksan û xwedî cîhanên xwe yên xweser” (Bahtin, 2004: 48) di nav tevahiya bûyerê de tîn cem hev, lê di nav hev de nahelin. Li vir êdî bi awayekî klasîk em nikarin lehengan wek objeya gotara [discourse/söylem] nivîskar bibînin; ji ber

1 Derbarê çemkên pirdengî û diyalojî de tevheviyek heye. Hin vekoler û nivîskar van her du çemkan bi heman watayê bi kar tînin. Bo nimûne Lodge dibêje ku “pirdengî û diyalojî di rastiyê de heman tişt in.” (1990: 86). Dîsa li gor ku Alapatt vediguhêze, Clark û Holquist jî wan li şûna hev bi kar tînin û Alapatt bi xwe jî wisa dipejirîne (2002: 3). Alapatt beyana Baxtîn ku dibêje “romana pirdeng, sertapê diyalojîk e” (Bahtin, 2004: 92) jî wek palpişt werdigire ji angaştaya xwe re. Helbet kesên ku vê yekê napejirînin jî hene, mînak Peuranen dibêje: “Pirdengî amajeyê bi sekna nivîskar dike di deqeke edebî de. Rastiya ku Tolstoy monolojist e û Dostoyevski pirdeng e, nayê wê watayê ku *Şer û Aştî* kêmîr diyalojîk e ji *Sûc û Cezayê*.” (1998: 31). Ev raman girîng e ji ber ku angaştaya monolojîkbûna Tolstoy aîdî Baxtîn bi xwe ye û Baxtîn bi xwe di xebatîna xwe yên din de behsa diyalojîkbûna metnîna Tolstoy dike. Divê mirov balê bidîye ku monolojîzm di watayê di pirdengiyê ye, ne ya diyalojîyê. Di vê babetê de Vice jî di heman fikrê de ye, li gor wê nabe ku pirdengî bê reduktekirin bo diyalojîzmê, lê belê pirdengî diyalojîyê mimkun dike; dengên serbixwe yên ku pirdengiyê pêk tînin diyalojîk in, bi awayekî diyalojîk karîgeriyê li hev dikin û zimanê wan diyalojîk e (1997: 112). Li vir meyla me wê li ser angaştaya xeta duyem be, ji ber ku analizên Baxtîn bi xwe me digihînin vê encamê. Bo nimûne dema ku analîza monologên lehengên Dostoyevskî dike, wan wek “monologên diyalojîk” diweseftîne. Li vir pirdengî di çarçoveya têkiliya leheng-leheng û leheng-nivîskar (vegêr) de amajeyê bi avahiya mezin dike, lê belê diyalojî amajeyê bi taybetiya parçeyên biçûk yên ve avahiyê dike. Ji aliyekî din diyalojî bi awayekî cuda pirdengiyê vedigire nav xwe jî. Gava ku dengên cuda û xweser anku ev piraniya dengên bi hev re dikevin danûstendîna diyalojî pêk tî. Bi dirêjî teoriyên xwe, Baxtîn diyalojîyê bi watayên cuda bi kar tîne. Li vir weku hat dîtin, bi watayêkî jî hêla pirdengiyê tê vegirtin û bi watayêke din ew pirdengiyê vedigire; lê her du ne heman tişt in.

2 Li gor qaîdeyên vegêrannasiya [narratology/anlatıbilim] modern, divê li vir jî dêvla “nivîskar” terma “vegêr” [narrator/anlatıcı] bê bikaranîn; lê belê tevî ku Baxtîn jî ji bo hin vegêrên taybet, terma vegêrê bi kar tîne dîsa jî di terma nivîskar de îsrar dike. Divê bê diyarkirin ku ev bikaranîna Baxtîn, yeke taybet e; ne nivîskar e wek şexsekî dîrokî, lê belê hêmaya wî ya di nav berhemê de ye. Lewma Baxtîn behsa cudahiya “nivîskarê reel” û “hêmaya nivîskar a afirandî” dike (Bakhtin, 1999: 116). Ev bikaranîna Baxtîn herwiha dişibe bikaranîna Booth ku nivîskarê fiilî û yê berhem afirandî, wek “nivîskarê reel” û “nivîskarê zimnî” jî hev cuda dike (2012: 77-97).

ku leheng bi dengên xwe yên xweser, bikerên gotarên xwe yên xweser in. Baxtîn di romana pirdeng de serbixwetiyeke mezin etfî lehengan dike:

Di romaneke klasik de çawa ku dengê nivîskarekî tê avakirin, di berhemên Dostoyevskî de lehengek derdikeve holê ku dengê wî wek ê wî nivîskarî tê avakirin. Gotinên lehengekî yên derbarê wî û cîhana wî de bi qasî gotina nivîskar xwedî giranî ye. ... Dengê leheng xwedî azadiyeke awarte ye; ligel dengê nivîskêr olan dide û bi awayekî taybet hem bi dengê nivîskêr re hem jî bi dengên lehengên din ên xwedî heman mafî re dibe yek. (Bahtin, 2004:49)

Di romana pirdeng de gelek şîûr karîgeriyê li hev dikin ku tu ji van şîûran ji bo yeke din nabe obje. Ji bo hevkarîgeriya şîûran Baxtîn dibêje ku “li cem Dostoyevskî şîûrek tu carî bi xwe tenê ve danakeve, her tim bi şîûreke din re di nav têkiliyên sift de ye” (r. 81). Baxtîn ji bo vê yekê yek ji gotinên xwe yên balkêş bi kar tîne û dibêje ku li cem karakterekî her tim “awirdanek” [sideward glance/yan bakış] heye li kesekî din (r. 81). Ev awirdana behskirî têkiliya dînamîk û diyalojîk a romana pirdeng dupat dike. Awira leheng di nav sînôrên romanê de, ne tenê hesabê lehengên din, hesabê temamê cîhanê jî dike. Li vir tişt a giring ne ew e bê leheng kî ye; ew e bê leheng xwe çawa dibîne. Pênase, teswîr û riwangehên ku di romaneke monolojîk de aîdî nivîskar in, li vir êdî vediguherin keresteya xwe-şîûra leheng, gotina dawî ji leheng re dimîne. Li vir giringiya cîhana objektîf a ku nakeve ber riwangeha lehengan namîne. Di romaneke monolojîk de cîhanên lehengan di nav xwe de girtî ne û ji bo cîhanên lehengên din kerr in. Lê di romana pirdeng de tiştên di romanê de diqewimin, bi piranî di nav çarçoveya şîûra lehengan de pêk tên. Şîûrên lehengan ji hev ne veqetandî ne û di nav danûstendinê de ne.

1.2. Gotar di romana pirdeng de

Di romana pirdeng de nivîskar, lehengan wek objeyan ava nake; lê belê gotara wan a derbarê wan û cîhanê de ava dike. Baxtîn sê cureyên gotara romanî [novelistic discourse] tesbît dike. Cureyê yekem ê gotara romanî, gotara nivîskar a yekser, bênavbeynkar û obje-arasteyî ye (Bahtin, 2004: 258). Ev gotara han rasterast berê xwe dide mijar an objeya dabaşê ku di gotara romanî de beramberî axaftina rasterast a nivîskarê reel an nivîskarê zimmî tê. Binavkirin, agahîdayîn, derbirîn û nimandina obje-arasteyî dikevin nav çarçoveya vê gotarê.

Cureyê duyem ê gotara romanî, gotara nimandî, objekirî ye. Awayê herî tîpîk û herî berbelav ê vê gotarê, “axaftina yekser a karakteran” e (r. 258). Jixwe bi wataya asan diyalogên navbera lehengan yanî diyalogên kompozisyonel anku dramatîk dikevin çarçoveya vê gotarê, ji bilî vê yekê di “axaftina veguhastî” [reported speech/dolaylı anlatım] ya aîdî “şêwaza neyekser a serbest” [free indirect style/serbest dolaylı biçem] de hemanên ne aîdî vegêr, lê aîdî karakter jî dîsa dikevin çarçoveya vê gotarê. Di cureyê yekem de gotara nivîskêr rasterast berê xwe dide wataya pêşandeyî [referentiel/göndergesel] lê belê cureyê duyem ê gotarê, yanî gotara leheng vebestî ya nivîskêr e, yanî objeya têgihîştina nivîskêr e. Tevî ku dibe ku di romaneke pirdeng de jî heta dereceyên cuda hebin, di romaneke monolojîk de gotarên zal ev her du cureyên ewil in, bi taybetî jî cureyê yekem. Hem cureyê yekem û hem jî cureyê

duyem ê gotarê xwedî yek dengî ne. Ev gotarên yek-deng in; “yek şîûr û yek mebestê dinimînin” (Morris, 1994: 102).

Cureyê sêyem ê gotara romanî, gotara du-deng [double-voiced/çift-sesli] e (Bahtin, 2004: 256). Weku me got her du cureyên ewil ên gotarê yek şîûrekê an mebestekê dinimînin, lê belê berevajî van her duyan nivîskar dikare gotara kesine din wergire û mebest û şîûra xwe nifûzî wê bike bêyî ku mebest û şîûra axêverê resen ji nav bibe, dema ku ev yek diqewime du-dengî pêk tê; di peyvekê de du şîûr pêkve dinimin. Hemû axaftinên ku bi tenê berê xwe nadin mijar û objeya dabaşê lê herwiha berê xwe didin axêverekî din, ji hêla gotara du-deng tînen vegirtin. Hem dengê axêverê resen tîne bihîstin û hem jî dengê axêverê duyem, yanî axêverê ku bi armançekê peyva yekî din werdigire. Berevajî gotara yek-deng, di gotara du-deng de tebeqeyên watayê an dengên cuda bi temamî pev nakelîjin, anku di nav dengekî otorîter de nayên hilandin. Ji ber vê yekê gotara du-deng diyalojîk e.

Bi awayekî giştî ev gotara du-deng, wek gotara pasîv û gotara aktîf dibe du beş. Di gotara pasîv de gotara kesê din di nav lepên nivîskêr de pasîv e û nivîskar vê gotara bêkarvedan dixwe xizmeta armançên xwe. Şêwazîkirin [stylization/üsluplaştırma], *skaz* û parodî her sê fenomenên sereke ne di vê çarçoveyê de. “Evên han Baxtîn eleqedar dikin ji ber ku hem arasteyî objeyekê û hem jî arasteyî cihaneke din, gotareke biyanî dibin” (Brandist, 2011: 154). Li gor armançên vê meqaleyê em ê li vir li ser van fenomenan nesekin. Di van fenomenan de gotara kesê din, gotareke pasîv e û di vê gotarê de nivîskar ji bo derbirina hin mebestên xwe gotinên kesên din bi kar tîne.

Her çî gotara aktîf e “di wê de gotara kesê din li derî sînoren axaftina nivîskêr dimîne; lê belê axaftina nivîskêr hesabê wê dike û amajeyê pê dike” (r. 268). Li vir gotara kesekî din bi mebesteke cuda ji nû ve nayê hilberandin, lê belê li derve bimîne jî nifûzî ya nivîskêr dike, karîgeriyê lê dike û wê diyar dike. Di vê kategoriyê de her du fenomenên sereke “polemîka nepen” û “diyaloqa nepen” in. Di polemîka nepen de gotara nivîskar berê xwe dide objeya xwe, lê belê her beyan bi awayê ku bi beyana kesê din a derbarê heman objeyê de têkeve polemîkê tê sazîkirin. Ev objeya han ji bo her du gotaran dibe meydana mîlîtaneyê û ev dijminatîya bo gotara kesê din bi qasî objeya nîqaşê karîger e di diyarkirina gotara nivîskêr de. Esasen diyaloqa nepen jî nêzî polemîka nepen e. Baxtîn ji bo ravekirina diyaloqa nepen dibêje ku “diyaloqeke di navbera du kesan de bînin ber çavê xwe. Heger beyanên axêverê duyem ji diyalogê bînen derxistin jî bila wata neyê guhertin” (r. 271). Li vir herçend kesê ku dipeyive yek tenê be jî her gotina dirkandî, bersiv û bertekê dide axêverekî nexuya. Dema ku vê yekê dike bersivên muhtemel ên ku axêverek dikare bide û bertekên wî, li ber çavan digire û dixwaze wan pûç bike.

Baxtîn li gor van fenomenan analîza axaftinên hin lehengên Dostoyevskî dike. Li gor wî Dostoyevskî bi awayekî taybet wan li lehengan belav dike û ji van gotarên du-deng tevan sûde werdigire. Di analîzên wî de hin xalên hevpar derdikevin holê. Em dikarin bi kurtasî van xalan veguhêzin. Di gotara lehengan de “awirdanek” heye. Bi vê gotinê tiştê ku tê amajekirin ew e ku şîûra leheng her tim hesabê kesekî din dike, bo nimûne dibe ku ji bersivên wî vedikişê an ditirse. Leheng gelek caran “para revê” ji

xwe re dihêle; yanî dijminatîya kesekî din dike, lê belê li benda pesendkirina wî ye jî; lê li ber ihtîmala pêknehatina vê pesendkirinê ji xwe re rêya revê dihêle. Bo nimûne bila axêverek wisa bibêje: “Kî ji dêvla we bûya wê wek min kiribûya! Jixwe ev tişt ku min kiriye jî ne qebheteke wisa mezin e!” Li vir di hevoka ewil de banga efûkirin/ pesendkirinekê heye, lê li ber ihtîmala ku ev pêk neyê rêya revê vekirî tê hiştin: “Jixwe ev tişt ku min kiriye jî, ne qebheteke wisa mezin e!”

2. Pirdengî di *Mîrnameyê* de

Mîrnameya Jan Dost li ser beşeke jiyana Ehmedê Xanî û kesên serdema wî hûr dibe. Esasen li vir ji jiyana wî beşeke tekûz nayê vegêran, bûyerên giring ên romanê di rojên wî yên dawî de derbas dibin; lê belê her karakterek serpêhatîya xwe ya ligel Xanî vedigêre û bi vî awayî xwîner hem dibe şahidê jiyana wî hem jî ya karakterên din. Di beşa yekem a romanê de definandina Xanî û şîna ji bo wî tê şayesandin. Fonksiyona vê beşê girîzga û danasandina lehengên romanê ye; ji ber ku kesên di definandina wî de amade, dûre yek bi yek bi vegêranên xwe dibin beşdarên romanê anku her yek ji wan, çîrokê ji aliyê xwe de vedigêre. Her beşek ji riwangeha vegêrekî bi vegêrana ez-vegêr anku vegêrê kesê yekem tê vegêran. Di heman sehneyê de tişteki ku ji bo lehengekî negiring û ji hêla wî ve nayê vegêran, dibe ku ji bo lehengekî din giring be û di vegêrana wî de cih bigire. Ev pirvegêrî derfeta pirdengiyê derdixe holê. Ji ber ku ji bilî beşa yekem vegêrê gişzan anku vegerê kesê sêyem tune, xwîner mecbûr e ku xwe bispêre beyanên lehengên romanê. Ev yek li gor romana pirdeng e, ji ber ku vegêrê gişzan ê ku hem cîhana derve hem jî derûna lehengan dişayesîne, ne guncaw e bo romana pirdeng. Ev pirvegêrî hin mercên ji bo romana pirdeng guncaw pêk anîne.

Di romaneke nerîtî de bi piranî serlehengek heye û roman di ser wî re dimeşe. Di ber vî lehengî re, lehengên din bi qitûti û bi tîkiliyên xwe yên ligel serleheng hene, herweku ji bo çîroka sereke bi tenê obje bin. Lê belê di romana pirdeng de leheng “di mercên yeksan de” (Bahtin, 2004: 148) beşdarî diyaloga mezin a romanê dibin. Pirdengî ligel ku li aliyekî kontrola nivîskêr a li ser lehengan sist dike, li aliyekî din jî navendê ji ser yek serlehengekî dişemitîne û dihêle ku lehengên din jî bi cihanên xwe yên cuda di nav romanê de cih bigirin. Tevî ku di *Mîrnameyê* de figurê giring Xanî ye jî, tu beşek tune ku ew bi xwe vegêrê wê be. Ji bilî beşa yekem û beşa bi navê “Mîrname” ku beşa dawî ye û nameya Xanî ya bo mîr e, ji bîst û yek beşan her di yekê de karakterek diaxive.

Beşa hinek lehengan ji ya hinekî din dirêjtir û hûrgilîtir be jî, ev karakter bi piranî bi qasî hev xwedî gotin in. Riwangeha wan a sînorkirî nahêle dengê tenê zal bibe. Zêdebariya zanînê li cem tu lehengan peyda nabe bi vî rengî. Her karakterek bi taybetî bi tîkiliya xwe ya bi Xanî re û bi giştî bi çîroka xwe beşdarî romanê dibe. Bo nimûne Emerê Xiznedar mamosteyê Qur’anê yê Xanî ye, em vê yekê ji beşa wî, ji devê wî hîn dibin; lê belê bi vê yekê tenê namîne di romanê de. Emerê Xiznedar herwiha behs dike ku zemanekî xiznedarê mîrê Bedlîsê Evdal Xan bûye, dema ku Melik Ehmed Bedlîs feteħ kiriye çavên wî sîx kirine lewma kor bûye. Herwiha behsa serpêhatîya xwe ya dengbêjiyê jî dike û derbarê rewşa siyasî ya wê demê ya coxrafiya Kurdistanê de agahiyên dide. Ev çîrokên curbicur ên lehengan pir-astiyekê dibexşîne romanê ku li gor Baxtîn, pir-astî taybetiyeke romana pirdeng e ku yekparetiya monolojîk a

hînbûyî red dike (r. 66). Ji vê hêlê de di *Mîrnameyê* de dewlemendiyek xuya dibe. Lê belê ev amûrên kompozisyonê bi tena serê xwe ne bes in ku monolojîzma cîhaneke hunerî hilweşînin.

2.1. Serbixwetiya lehengan di *Mîrnameyê* de

Baxtîn diyar dike ku di romaneke pirdeng de tişta ku tê hilgirtin cîhanên lehengan û şîûrên wan in (Bahtin, 2004: 61). Herweku me gotibû ev cîhan û şîûr bi awayekî xwedî heman mafî beşdarî romanê dibin. Di romaneke pirdeng de tişta ku nivîskar ava dike, gotara lehengan e; bi rêya vê gotarê xwîner dibe şahidê cîhana wan. Di *Mîrnameyê* de bi taybetî di teswîrên rewşê de em dibînin ku leheng li gor aîdiyeta xwe û cîhana xwe diaxivin. Bo nimûne Teymûrê Fasiq wek meyxurekî, gava ku diaxive gelek caran mînak û şibandinên wî derbarê meyê de ne. Wek mînak, Teymûr wê gava ku Xanî wî keremî nik xwe dike da ku rûnê, wisa teswîr dike: “Ez li rex wî rûniştim û min meya awirên xwe bi ser pelên wî yên weke giyanê wî spî de herikand” (Dost, 2008: 22). Dîsa ji bo wê gava ku Xanî behsa mirinê dike û bêdeng dimîne, Teymûr dibêje: “Bi qasî taseke ferfûrî tijî mey bibe bêdeng ma” (r. 23).

Ji ber ku Emer kor e, nikare bibîne, sehekên wî yên têgihîştina cîhanê dibin bihîstin û bêhnkirin û bi taybetî jî bêhnkirin derpêş dibe. Gava ku Teymûr di dema veşartina Xanî de dide zanîn ku hibr dibare, Emer kefa destê xwe dide ber baranê û wê bêhn dike da ku fam bike bê rast e an na: “Rastî jî bîna hibrê ji wan dihat” (r. 29). Bo nimûne, dema ku ji Diyadînê vedigere Bazîdê yekem kesê ku dibîne, bi dengê xwe bi wî xuya dibe, Emer wê gava ku Sofî Mehdî bang li wî dike, wisa teswîr dike: “Dengekî nerm û henûn di nav hîrehîra hespekî ku dihate nalkirin re kete guhê min” (r. 38). Dîsa gava ku Emer *Mem û Zîna* nû nesixkirî didiyê, pêşiyê bêhn dike û dûre dibêje “Bîna du dilên şewitî jê tê!” (r. 40). Herwiha dema ku digihîje hucreya Xanî ji bêhnê fam dike ku Teymûr li wir e û ji “awayê axaftina” wî têdigihîje ku rewşa wî ne baş e. Gava ku biryara vegeza li Bedlîsê jî dide, dibêje: “Divê li Bedlîsê vegerim û careke din hewa ku ji hêla çiyayê Nemrûdê tê, bîn bikim” (r. 41). Gava ku li ser goristanê barana reş dibare, Hecî Zuhdiyê bazirgan li gor feraseta bazirganekî pêşî li ber lewitandina cilên xwe yên giranbuha dikeve: “Min ew cilên xwe ji Tebrîzê bi pênc tûmenan kirrîbûn. Hema qutik tenê bi sê tûmenan bû” (r. 51). Dîsa ji ber ku Xanî guh nade mal û milk wî wek “bêhiş û rûtekî” (r. 54) dihesibîne û berevajî vê yekê ji ber ku Ellahquliyê Makuyî dewlemend û jixwere ye, wî wek “gewherek”î dihesibîne. Baweriya wî ya derbarê jiyane de li ser pereyan ava bûye, li gor wî “ku perê yekî nebin ew ne hêja ye tişteki. Bila ilmê dinyayê hemî di sînga wî de be jî” (r. 55). Dîsa Mîrza Sebrî berdevkê mîr e, axaftin û baweriya wî li gor vê aîdiyetê ye. Di tona dengê wî de şelafî û pesinandin heye. Bo nimûne derbarê mîr de dibêje: “Mîrên me yên destbela û dilvekirî û bi rehm, kesî ji xêr û kerema xwe mehrûm nakin. Lê kesên bê nan û xwê û nemekheram jî hene ku bi tu wechî ne layiqê comerdî û sexaweta mîran in” (r. 81). Li vir tê dît ku gotara lehengan li gor pozisyonê wan a civakî û takekesî hatiye avakirin.

Gengaz e ku di vê yekê de mînak bèn zêdekirin, lê belê ji bo armanca xebatê hinde bes in. Herweku me di beşa teorîk de gotibû di romana pirdeng de leheng ji gotinên wan tên avakirin, ne ji gotinên biyaniyî wan. *Mîrname* bi curbicuriya

gotinên li gor karakteran, pirdengiyekê bi dest dixê. Lê belê di vî warî de hin lawazî jî bi ber çavan dikevin. Berî her tiştî hemû leheng bi zimanekî helbestî diaxivin û bi belaxetê nepixandî xîtab dikin. Ev yek pirdengiyê qels dike, ji ber ku rengekî homojen û dengêkî nêzî hev dide lehengan. Ji bilî vê yekê di gotara lehengan de jî hin lawazî diseridin. Bo nimûne gava ku Xanî pirsê wataya mirinê û jiyanê ji Teymûr dike. Teymûr mirinê wek “şiyariyeke mezin” û jiyanê jî “wek serxweşiyê dirêj” (r. 23) pênasê dike. Ev hizra han, ji Teymûr bêtir li mitesewifekî dike; yanî ji wî bêtir li Xanî dike. Li vir nivîskar hewl daye di navbera mitesewifî û meyxuriyê de hevterîbiyekê xêz bike, lê belê gotara meyxur derizandiye. Heger em li Şengê binerîn- ku bavê wê, wê nade Xanî û ji bo pereyan dide bazirganekî dewlemend- gava ku dana xwe wek “firotinê” bi nav dike mirov pê dihise ku ji derveyî cîhana wê mudaxeyek heye. Ji ber ku maqûl naxuye ku kesê wê serdemê, vî tiştî wek firotinê rave bike.

Di vî warî de belkî zirara herî mezin wek lehengekî romanê gihîştibe Xanî; çiku kurdperweriya wî zêde hatiye cextkirin. Bo nimûne helbestkar Buharî, berê bi tirkî dinivîsî, lê bi pêşniyaz û handana Xanî dev ji tirkî berdide û berê xwe dide kurdî. Xanî jê re dibêje: “Ji kurmanciya xwe bawer be û bi dayika xwe re wefadar be!” (r. 63). Dîsa Xanî hewl dide ku Recebê Terzî ji biryara çûna Stenbolê vegêrine. Gava ku dibîne ku nikare wî qanih bike, jê re dibêje: “De tu zanî. Lê çî hate serê te xwe wînda neke. Vê deştê û wî çiyayî bîne ber çavê xwe. Zanibe tu kurê vê axê yî” (r. 98). Heta Receb, piştî ku di artêşê de jî peywirê werdigire û ya soxî vedigere, tê Bazîdê, dibêje: “Xanî ez pê hisandim ku madam şer e, divê li dij Romê be ne ji bo wan be” (r. 111). Herwiha di têkiliya Xanî û Xalidê Çolaq de jî ev aliyê wî yê neteweperwer der dibe. Xalidê Çolaq, di refên Osmaniyan de li dij Eceman şer kiriye û di wî şerî de ligel hevaleyê xwe yê diyarberkirî du kurdên Merîwanê kuştine û destê wî jî hingê jê bûye. Gava ku Xanî vê yekê dibihîze dibêje: “Wey li me û qedera me ya reş be. Çî hatiye serê me kurmancan û em pê nizanin. Ew şah û sultan in, em jî serbaz û nefer in” (r. 123). Hetta Xalid dibêje “piştî wê her ez didîtim digot: Apê Xalid dilê te nemîne tu bûyî birakuj” (r. 123). Ji bilî van jî gelek caran Xanî gilî û gazinan ji mîr dike ku ne di bin banê Romê de, lê ligel mîrekên din ên kurdan yekîtiyê pêk bîne û li dij mîr û sultan dipeyive. Jixwe ji ber van gotinên wî mîr dixwaze wî bide jehrkirin. Li vir mesele ne ew e ku nerîneke modern serdest e, tiştê pîrsgirêk ew e ku li vir otorîteya nîhaî ya nivîskar serdest xuya dike. Wisa xuya dike ku nivîskar nekariye mesafeya di navbera xwe û lehengê xwe de biparêze. Ji bo ku giringiya vê mesafeyê dupat bike, Baxtîn dinivîse “navika ku leheng bi afirînerê wî ve girê dide, neyê birrîn û avêtin, hingê tiştê di destê me de, wê ne berhemeke hunerî be, bi tenê belgeyê şexsî be” (Bahtin, 2004: 103).

Karakterê romana pirdeng bîyî mudaxeyê şiroveyên vegêr, ew bi xwe dikare derbarê xwe de dipeyive. Lewma ji dêvla ku xwîner guh bide ravekirina vegêr, mecbûr e xwe bîspêre gotinên karakteran ên derbarê wan de. Lê belê herwiha karakter derbarê cîhanê û karakterên din de jî dipeyive. Ji ber vê yekê xwîner dikarin wêneyê karakterekî ji gotinên wî û gotinên karakterên din ên derbarê wî de di xeyala xwe de xêz bikin. Karakterê ku bi taybetî dikeve vê çarçoveyê Xanî ye; ji ber ku tu beşeke ku bi taybetî bo wî hatibe veqetandin tunebe jî ji gotinên karakterên din û ji diyalogên wan ligel wî, Xanî tê şayesandin. Xwîner, karakterê Xanî ji ramanên cuda yên lehengan ên

derbarê wî de fam dike, hin ji van ramanan dijî hev in û hin jî hevterîbî hev in. Bo nimûne Mîrza Sebrîyê berdevkê mîr ji bo Xanî dibêje:

Ew yekî terkedinya bû û dixwest her kes mîna wî be. Bela xwe di mîrên me dida. Di kitêba xwe de dev avêtiye mîran û mîrîtiyê. Her dibêje ku mîr nezan in, kesên li dora wan pîs û ewan in. Heta gotiye ku hakim weke agir û jehrê ne! Yanî ku li kû keys bi destê wî ketiye wî zimandirejî derheqê mîran de kiriye. ... Xaniyê nemekheram, gelekî zana bû. Ew ne ku cahil bû tane li mîr û ecem û romê dabûn. Na, lê ew hişmendekî têra xwe hebû û di ser xwe re bû. Jixwe xeternakiya wî ji wir dihat û lazim bû ku êdî dengê wî bihata birrîn. (Dost, 2012: 85-6)

Lê belê Recebê Terzî ji bo Xanî dibêje: “Ew zatekî mezin bû. Xwedê dikare ji bo wî her tiştî bike, kerametana bide wî, ma ew kêmi Mewlana ye qey! Helbet kesê ku qedrê wî li ba xelqê mezin be, dê xwedê jî qedirşunasê wî be” (r. 111). Dîsa ji ber ku Şemsoyê qewal êzdî ye, Şêx Seyfeddînê Cubbeşîn nahêle ew biçê ser tirba Xanî û jê re dibêje ku ne caiz e ew were ser tirbê. Ji ber vê yekê Şemso ji bo Xanî dibêje: “Lê tucarî Xanî gotineke ne di rê de derheqê me û dinê me de nekir” (r. 188). Heta Mele Salihê Cizîrî ji bo Xanî dibêje: “Bi xêra wî gîr û kîna min a li dijî êzdiyan kêmi bû û paşê bi carekê de nema û ez û êzdiyên Şengalê jî bûn kirîv û destbirakên hev” (r. 144). Em dikarin van mînakên zêde bikin. Xanî, ji bo lehengên din dibe meydana raman û dîtînen dijber û bi vî awayî pirdengiyek derdikeve holê. Gava ku lehengek ji ber xweşbîniya Xanî pesnê wî dide, yekî din wî bi kufrê sûcdar dike; gava ku lehengek ji ber ku Xanî guh nade mal û milk wî bi qîmet dibîne, yekî din ji ber bêperetiya wî, wî bi tiştêkî nahesibîne. Lewma dîtîna û pêgehên curbicur di şexsê Xanî de bi dengê xwe beşdarî romanê dibin.

Baxtîna ji bo romanên pirdeng ên Dostoyevskî diyar dike ku karakterên wî û cihanên wan di nav xwe de ne girtî ne, bi gelek awayan tevhev dibin; hevdu nas dikin, heqîqetên hevdu berawird dikin û bi hev re dikevin nîqaş û diyalogan (Bahtin, 2004: 127). Bi rastî di *Mîrnameyê* de ji vê hêlê de dewlemendiyek xuya dibe. Her lehengek di beşa xwe de miheqeq bi lehengekî an lehengine din re dikeve nîqaşan, xwe û wan dide ber hev û wan didarizîne. Bo nimûne Selaheddînê sehraf ji kesadiya bazara kitêban gili û gazinan dike û xweziya xwe bi halê Selîmê nalbend tîne: “Xwezi ez jî hema nalbendekî mîna Selîm bûma û şev û roj serê min li ber qûna mehîn û hesp û hêstiran bûya” (Dost, 2012: 163). Têvî ku ji hêla pereyan dilê xwe dibijîne halê wî li hêla din jî wî di bin xwe re dibîne. Li aliyê din jî Selîmê nalbend dilxweşiya xwe ya ji karê xwe diyar dike û tinazê xwe bi Selaheddînê sehraf dike: “Sed car elhemdulillah ku rizqê min ketiye simên heywanan. Ne mîna rebenê Selaheddîn ku bi roj pê de tu karî nake ji bilî kişkirina mêşên ku ji ba min diçin dikana wî. Welleh kenê min tê ku wisa difikirim” (r. 174).

Wekî din di navbera Şêx Seyfeddînê cubbeşîn û hekîmê fille Zuhra de qayîşkêşiyek heye. Şêx Seyfeddîn ji bo şifa û derdan ji xelkê re kaxez û nivîştan çêdike, Zuhra jî bi giha û nebatan hekîmiyê dike. Şêx Seyfeddîn dijminiya Zuhra dike û li gor wî “ne cayiz e mirovên misilman li ser destê gawiran werin tedawîkirin” (r. 138).

Heta gava ku Xanî ji dêvla ava wî ya li ser xwendî, tedawiya Zuhrab tercîh dike, Şêx Seyfeddîn hêrs dibe û dibêje “hûn çawa giyayên çolê li şûna ayetên xwedê teala dikin dewa û derman!” (r. 139). Li aliyê din jî li gor Zuhrab, “nezaniya xelqê sermiyanê wî yê herî mezin e” û Şêx Seyfeddîn “sêhrbaz û salûsek” e (r. 139). Şêx Seyfeddîn herwiha diji Xanî ye jî û wek şêxekî li gor wî “ew bi xwe şair bû ne şêx. Şair jî hema bibêje hevalên din û malxûliyan e” (r. 133).

Wek şa'irekî Buharî, hesûdiya xwe ya ji Xanî venaşere û bi mirina wî kêfxweş dibe (r. 61). Dîsa em ji devê dengbêj Dostoyê Ormewî hîn dibin bê çawa bavê wî di dengbêjiyê de zora Emer biriye (r. 218). Li cem her lehengî derbarê lehengên din de hukm û raman peyda dibin. Tu leheng nikare xwe ji karîgeriya lehengên din biparêze û bivênevê di hişê xwe de bi wan re dikeve nîqaşan. Bi vî awayî leheng bi dengê xwe beşdarî vegêranê dibin. Di vê kontekstê de xwîner dibin şahidê pevçûn û mîlmilaneya wê serdemê jî, dengê serdemê jî tê bihîstin ku ev yek ji bo pirdengiyê gelekî giring e. Zîra Baxtîn difikire ku ji ber ku Dostoyevskî xwediyê wê behremendiyê bû ku tevheviya serdemê, nakokî û pirdengiya wê bibîne, karîbû romana pirdeng pêk bianiya (Bahtin, 2004: 80).

Di romana pirdeng de yek ji hêmanên giring jî piraniya riwangehan e. Pirvegêrî dihêle xwîner heman bûyerê bi awayekî cuda bibîne, ji ber ku her lehengek ji hêla xwe de bûyerê vedigêre. Lewma ji serî de piraniyêke riwangehan mewzûbehs e. Pirvegêrî derfeta riwangehên dijber dabîn dike. Gava ku derbarê heman bûyerê de her lehengek ji hêla xwe de tiştekî diyar dike û bi lehenginî din re dikeve nakokiyê, di *Mîrnameyê* de piraniya riwangehan pêk tê. Ev yek ji bo pirdengiyê giring e ji ber ku her dengê, dengêkî din pûç dike û ji dêvla ku yek dengê, baweriyek, rastiyeke hebe, xumamiyek çêdibe. Di *Mîrnameyê* de di vî warî de du xalên aşkere bi ber çavan dikevin. Yek ji van bûyeran ev e: Gava ku li goristanê Xanî didefinînin, baran dibare û Teymûr diqîre û dide zanîn ku hibr dibare. A din jî ew bawerî ye ku şeva mirina Xanî, li her maleke Bazîdê sê çaran çira vemirîne. Ev her du bûyer karakterên romanê dikin sê beş; kesin jê bawer dikin, kesin jê bawer nakin û kesin jî di vî barî de tu şiroveyê nakin. Teymûr li ser goristanê dibêje: “Wey bavo ev çi ye! Hibr dibare hibr (Dost, 2012: 20)!” Emer jî destê xwe dide ber baranê, çipikên wê bêhn dike û dibêje: “Rastî jî bêhna hibrê ji wan dihat” (r. 29). Hecî Zuhdiyê Bazirgan qet behsa hibrê nake, diyar dike ku baraneke reş dibariya, dibêje ku “çipikên reş weke ku tev li teniya binê sêlê bûbin cilên min î nû lewitandin” (r. 51). Buhariyê şair ê ku Xanî wek reqîbekî didît, dibêje ku “wê rojê rojeke sar bû û her kesî agir dadabû û dûyekî reş bi ser her malê ketibû. Min wisa texmîn kir ku dûyê reş hilkişiyaye ezmanan û ewr hemî lewitandine” (r. 62). Derbarê vemirîna çirayan de jî hin leheng bawer dikin ku ji ber kerametên Xanî çira vemirîne, hin jî bawer dikin ku ji ber bê vemirîne. Ev yek nîşan dide ku her lehengek bikerê vegêrana xwe ya subjektîf e û nerîneke tenê tuneye ku her tiştî rave bike, lewma jî rengêkî pirdeng dide der.

Yek ji taybetmendiyên giring ên romana pirdeng jî “vekirîbûn” e. Vekirîbûn tê wataya raman û şîûrên netemambûyî, neqediyayî anku nemezixandî; ji aliyekî de jî tê wataya berdeuwambûna romanê di hişê xwîneran de. Lewma Baxtîn diyar dike ku nivîskar diyaloga mezin a romanê vekirî dihêle û tu xala dawîker danîne romanê

(Bahtin, 2004: 236). Yek ji rêyên afirandina vê yekê gengeşe û milmilaneya hizrî ya lehengan a bi mafê yeksan be, ya din ji pêkanîna valahiyên vegêranê ye. Valahiyên di vegêranê de, dihêlin xwîner li ihtîmalên cuda bifikirin û bi vî awayî ew jî beşdarî diyaloga romanê bibin. Ji ber ku *Mîrname* sehne sehne hatiye avakirin, valahiyên vegêranê tê de peyda dibin. Bo nimûne di beşa Teymûr de, em pê dihîsin ku Xanî ji mîr re nameyekê dinivîse (Dost, 2012: 22). Dûre demeke dirêj behsa wê nameyê nayê kirin. Di beşa Selaheddînê Sehhaf de berî ku Xanî bimire, di nefesa dawî de dipirse bê mîr name xwendîye an na (r. 170), lê belê heta wê gavê em nizanin bê Xanî name ji mîr re şandiye an na. Di beşa Bengînê dergevan de em ji devê Bengîn dibihîzin ku berî mirina xwe bi rojekê Xanî name daye Bengîn da ku bigihîjîne mîr (r. 184). Heger li vir nivîskar ev tişt bi devê Bengîn bi xwîneran nedabûya zanîn wê valahiyeke vegêranê pêk hatibûya, lê ev derfeta han ji holê hatiye rakirin. Bûyerên bi vî rengî ne ev tenê ye. Dîsa em ji beşa Teymûr hîn dibin ku hinekan hibra Xanî diziye (r. 28). Ev yek derbarê mirina wî de di hişê xwîneran de hin ihtîmalan çêdike. Lê dûre di beşa Buhariyê şa'ir de eşkere dibe ku Buharî hibra Xanî diziye (r. 69).

Di vê mijarê de figurê herî sereke mirovê rûgirtî ye. Em di beşa wî de hîn dibin ku navê wî Yavuz e û Mîrza Sebriyê berdevkê mîr ew aniyê Bazîdê da ku Xanî jehrî bike. Hîn di beşa ewil de bi awayekî ku wî gumanbar nîşan bide, nivîskar bala xwîneran dide mirovê rûgirtî. Tê payîn ku mirovê rûgirtî Xanî jehrî kiribe. Ji bilî gumanbariyên nîşandanê jî di beşa Mîrza Sebrî de, em dibin şahid ku mirovê rûgirtî zeyta çiraxa Xanî bi zeyteke din diguhere (r. 88). Herwiha Şîrîn û Xusrewa Nizamiyê Gencewî ya bi hibra jehrkirî nivîsandî datîne ba Selaheddînê Sehhaf da ku wê bide Xanî (r. 165). Ev her du bûyer ihtîmala ku Xanî ji hêla mirovê rûgirtî ve hatibe jehrdayîn xurt dikin; lê belê dûre di beşa mirovê rûgirtî de em ji devê wî dibin şahidê van gotinan:

Erê ez çûme ba wî [Xanî] û min zeyta çiraxa wî guherî. Erê min kitêba Şêrîn û Xusrew a Nizamî bi hibreke jehrînî nivîsî û li ba Selaheddînê sehhaf danî bi qesta ku çavên Xanî lê bikevin û bibe malê bixwîne û jehr roj bi roj têkelî xwîna wî bibe. Lê dîsa jî, elhemdulillah, ne min Xanî kuşt. (r. 203-4)

Mirovê rûgirtî ji dêvla zeyta bi jehr, ya bê jehr berdaye çiraxa Xanî û tevî ku Xanî diyar dike ku wê di vegera ji mizgeftê rahêle pirtûkê, ji bir dike û ranahêlê; yanî kesê ku Xanî kuştiye, Yavuz nîne. Bi vî awayî em dibînin ku nivîskar bi xwe hemû valahiyên vegêranê dadigire, ihtîmalên cuda têk dibe û pirdengiyê lawaz dike. Heger bi vê yekê bimaya dîsa ji baştir bû. Zira paşê ji nameya ku mîr dide Bengîn da ku teslîmî mele Ismaîl bike, em hîn dibin ku Xanî bi xwe jehr tev li hibra xwe kiriye. Ji ber ku name li ber baranê maye, hin gotinên wê jê çûne û tam nayê famkirin bê Xanî wisa kiriye, lê nivîsiye: "... Bila çu kes mirina min nexe stûyê kesekî din. Yê ku jehr daye min nas e ... Hibra min... jehr..." (r. 228). Dibe ku nivîskar bi vê nameya heşifi hewl dabe cihê gumanê di mirina Xanî de bihêle, lê gava ku nameyê dixwîne, şaşwaziya mele Ismaîl jî ihtîmala ku Xanî xwe kuştibe xurt dike. Lê belê Xanî bi xwe jî, di beşa Teymûrê Fasiq de sinyala rastiya meselê dabû; dema ku *Mem û Zîn* dinivîsand ji Teymûr re dibêje: "Ez mirina xwe dinivîsim" (r. 27). Remezan Alan jî balê dikişîne ser vê meseleyê û diyar dike ku ev final ji ber metirsiyên îroyîn diqewime û Xanî dibe

“Prometheus”ek ku li ber mirinê li siberoja milletê xwe difikire (2009: 172). Ev çend valahiyên giring bûn ku me behs kirin, lê belê gelek valahî hene di romanê de ku hemû jî yek bi yek ji hêla nivîskar bi xwe ve tèn dagirtin. Bi vê yekê asta pirwatatiyê daketiye û pirdengî qels bûye. Lê dîsa jî heta beşên ku girêk lê vedibin, valahiyên vegêranê li dar in û vekiribûneke demkî pirdengiyê bihêz dike.

2.2. Gotara lehengan di *Mîrnameyê de*

Niha em ê hinekî ji hêla analîza gotarê de li *Mîrnameyê* binerin bê ji her sê cureyên gotarê yên di binbeşa teorîk de behskirî kîjan tê de hene an kîjan tê de zal in. Beşa yekem a romanê ji hêla vegêrê gişzan anku vegêrê kesê sêyem tê vegêran. Ev şayesandin ne ji çavê tu lehengên romanê ye anku nakeve ber têgihîştin û şîûra tu lehengî. Li vir armanc ew e ku sehne bê amadekirin û agahdarî, ravekirin bê pêkanîn:

Xirecira xeyalên kesên ku wê sibeha barandar li dora gorê kombûbûn, bi bêdengiyê sezayî mirinê, mîna rûpoşa wî mêrê ku gor kolabû, hatibû nuxumandin. Lê di rûyê her kesî de xemgînî bê rûpoş bû. Hinekan rûyê xwe di kefên destên xwe de veşartibûn û hêsrên xwe bêyî ku kes hay jê hebe didane alî. (Dost, 2012: 11)

Weku ji vê paragrafê dixuye, kesê ku van tiştan dibîne û îdrak dike, kesekî jiderve ye, ev nerîn û teswîr jî teswîreke jiderve ye ku ev yek dikeve nav cureyê yekem ê gotarê. Li vir vegêr ne tenê teswîra derekî dike, lê herwiha teswîra derûna lehengan jî dike. Ji bilî vî awayê şayesandinê, diyalogên di navbera lehengan de jî di vê beşê de cih girtine ku ew jî dikevin nav cureyê duyem ê gotarê. Ji ber vê yekê tê dîtin ku ev beş bi mantiqeke monolojîk hatiye rexsandin.

Herweku em dizanin beşên din ên romanê ji hêla ez-vegêr anku vegêrê kesê yekem hatiye vegêran. Baxtîn *Ich-erzählungê* yanî ez-vegêrê di nav cureyê sêyem ê gotarê yê yek-alî de dihejmêre. Di vir de nivîskar gotara kesekî din ji bo armancên xwe bi kar tîne (Bahtin, 2004: 266). Di vê kontekstê de em dikarin bibêjin ku ji serî de du-dengî anku diyalojî heye di *Mîrnameyê de*. Lê divê neyê jibîrkirin ku ev cure gotar dikeve nav kategoriya gotara du-deng a pasîv. Ligel vê yekê di *Mîrnameyê de* gotara du-deng a aktîf jî peyda dibe. Lê belê, ne zêde xurt e.

Bo nimûne dema ku em li axaftina Hecî Zuhdiyê bazirgan dinerin em dibînin ku diyalojîkiyek tê de heye; hem polemîka aşkere tevdigire û hem jî polemîka nepen. Mîsal gava ku biryar dide ji ber gotinên wî yên derbarê Xanî û Şengê de giliyê Emerê kor li cem mîr bike û berdevkê mîr bi wî dide zanîn ku Emer li ba mîr delalî ye û giliyê wî neke wê çêtir be, Hecî Zuhdî wiha difikire:

Eger min zanîbûya ku mîr ewqasî ji Emerê kor hez dike, min ava rûyê xwe wisa bi erzanî nederijand. Lê heta niha jî ez nizanim mîr ji çiyê wî hez dikir? Deng! Welle dengbêj gelek in! Hema va ye Dostoyê Ormewî ew li pey xwe hiştiye. Cirr! Yên ji wî cirrxweştir hene! De nizanim welle! (Dost, 2012: 53)

Li vir muxetabek tune ye lê belê bersivên muhtemel ên muxetabekî tèn pêşbînîkirin û ji bo pûçkirina wan bersiv tèn dayîn. Bi vî awayê xwe, ne tîr be jî

monologeke ji nav xwe ve diyalojîkbûyî ye. Esasen gava ku Hecî Zuhdî nîqaş dike bê çima keça xwe nedaye Xanî, rengê diyalojîk ê monologê tîrtir dibe.

Ma yekî mîna wî dibe mêr ji keça tacirekî mîna min re! Diya şengê ku jina min a navîn bû, digot û dibiland ku Ehmed mêrekî qenc e! De li vê bêhişa han ha! Qenc e! Ma dê ji qenciya wî çî bigihîşt a min ku min Şenga xwe bi jinitî bidayê? Qenci ew e ku di berikan de xuya bike. (r. 54)

Dûre tişt a ku Baxtîn jê re dibêje “para revê” anku rêya revê ji xwe re çêdike; dixwaze xwe di kiryara xwe de mafdar nîşan bide: “Ma wê mele Ehmed çî bida min! Berek kitêb! Yan şaşîk û cubbeyê xwe! Yan jî murekkebdankên xwe yên reş û gemarî!” (r. 57).

Herwiha hekîmê fille Zuhra jî ji ber ku ji dijmintiya Şêx Seyfeddîn aciz e, di vegêrana xwe de bi wî re dikeve polemîkê an jî tevî ku Şêx Seyfeddîn yekser ne muxetabê wî ye jî, ji der ve axaftina wî diyar dike:

Nezaniya xelqê sermiyanê wî yê herî mezin e. Lê ê min çî min û dijmintiya wî? Xelq çawa dixwaze wisa dike! Min rojekê tenê jî negote kesekî neçin ba Şêx Seyfeddîn. Hela ku bibêjim çend dîn û malxûlî li ser destên wî hatine kuştin kesek bawer nake. Di gel ku ez têkilî îşê wî nedibûm jî, her ji nexweşan re digot: - Zinhar hûn nerin ba wî ettarê fille ha! Derketina ji dîn e. (r. 139)

Baxtîn ji bo romana pirdeng dibêje her tecrûbe û her ramana karakterekî ji nav xwe de diyalojîkbûyî ye, tije polemîk e, ji bo îlhamên ji derî xwe vekirî ye; lê belê tu carî li ser objeya xwe tenê hûr nabe; her tim awirekê dide kesekî din (Bahtin, 2004: 81). Em dibînin karakterên *Mîrnameyê* jî her tim hesabê hinekî din dike, her tim awireke wan li “dîke” ye û pê re dikeve diyalog û pevçûnekê. Wek mînakeke vê yekê em ê herî dawî qismekî ji axaftina Selaheddînê Sehraf bidin, yê ku ji ber tunebûna bikirên kitêban bixem e. Ji ber ku Selîmê nalbend cîranê Selaheddîn e û karê wî baş e, Selaheddîn xwe bi wî re dide ber hev:

Ez nizanîm çî hatiye serê xelqê! Tê bîra min berê pîrr baş bû! Hema di wextê bavê min de min bi destê xwe bi dehan kitab cild dikirin û difirotin. Qet nebûya rojê yek dihat û kaxez û zila ku ji bajarê Zencana welatê Eceman dihat û xame û qelemên herî baş pê saz dikirin, yan jî qûmdanke, yen murekkebdanek dikirî. Çawa bûya qûtê malê derdiket. Lê niha! Xwezî ez jî hema nalbendekî mîna Selîm bûma û şev û roj serê min li ber qûna mehîn û hesp û hêstiran bûya. Rojekê du rojan dê kepûya min fêrî bîna rîxê bibûya. Ma kî çî zane? Dibe ku bi min ji bîna hibrê pîrr xweştir bibe. Xwedê çêke û hew. (r. 163)

Em li vir dibînin ku Selaheddîn nikare awira xwe ji Selîm biqetîne û di bandora wî de nemîne, lê dûre ji xwe re li rêya revê digere: “Ez ne ku ji Selîmê nalbend diqehirim, lê hema nizanîm çima rizq wisa ye!” (r. 163). Gengaz e nimûneyên wisa

bên zêdekirin, lê ji bo armancên me hinde bes in.

Bi kurtasî di *Mîrnameyê* de her lehengek dibe vegêrê beşa xwe û li gor bawerî û fikra xwe derbarê mirov û bûyeran de şiroveyan dike, nirxan û mirovan didarizîne û bi vî awayî jî dibe bikerê vegêrana xwe ya subjektîf. Piraniya lehengan di vî warî de bi heman mafî û bi dengê xwe beşdarî diyaloga mezin a romanê dibin. Bi xêra ez-vegêrê dîtina wî bisînor, xêzekîtiya [linearity] çîrokê xera dibe û her lehengek ji perspektîva xwe de dibîne, bi ramanên xwe yên subjektîf pirlayeniya jiyane nîşan dide û yekdengiyê têk dibe. Di ber van yekan re em dibin şahidê wê serdemê û kêşvekêş û mîlmilaneyên di navbera aktorên serdemê de. Lewma tevî hin kêmasiyên ku me hejmartin, *Mîrname* taybetiyên pirdengiyê dihewîne.

ENCAM

Di vê xebatê de, di çarçoveya teoriya pirdengiyê ya Baxtîn de, *Mîrnameya* Jan Dost hat hilsengandin û analîz kirin. Hat dîtîn ku di *Mîrnameyê* de pirvegêriyê alîkariya pêkhatina pirdengiyê kiriye. Her lehengek ji hêla xwe de bûyeran vedigêre û ligel cihan û gotara xwe beşdarî romanê dibe. Leheng di hişên xwe de û di diyalogan de, bi awayekî diyalojîk bi lehengên din re dikevin niqaş û polemîkan û nikarin xwe ji karîgeriya wan rizgar bikin. Leheng, bi derbirînen cuda li ser heman bûyerê an kesî, dihêlin yekwatayî û yeklayanî ji nav biçê û bi vî awayî dibin bikerê vegêrana xwe ya subjektîf. Bi van aliyên xwe *Mîrname* taybetiyên pirdengiyê digire nava xwe, lê belê tiştên ku pirdengiyê lawaz dikin jî hene tê de. Bo nimûne zimanê lehengan ê helbestî û bibelexat, yek ji wan hêmanan e ku pirdengî lawaz kiriye. Dîsa dagirtina valahiyên vegêranê jî, vekirîbûna metnê lawaz kiriye ku ev yek diyaloga xwîner bi romanê re kêmkirî.

ÇAVKANÎ

ALAN, Remezan (2009), *Bendname*, Stembol: Avesta.

ALAPATT, Nisha Francis (2002), *Polyphony and Fiction: A Reading of James Joyce's Ulysses*, Kottayam: Mahatma Gandhi University, English Literature School of Letters, (Teza Doktorayê ya neçapkirî).

BAHTÎN, Mihail Mihailoviç (2004), *Dostoyevski Poetikasının Sorunları*, (wer. Cem Soydemir), İstanbul: Metis.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich (1999,) *Speech Genres and Other Late Essays*, Austin: University Of Texas.

BOOTH, Wayne C. (2012), *Kurmacanın Retoriği*, (wer. Bülent O. Doğan), İstanbul: Metis.

BRANDIST, Graig (2011), *Bahtin ve Çevresi*, (wer. Cem Soydemir), Ankara: Doğu Batı.

DOST, Jan (2008), *Mîrname*, Stembol: Avesta.

LODGE, David (1990), *After Bakhtin*, London and New York: Routledge.

- MORRIS**, Pam (1994), *The Bakhtin Reader: Selected Writings of Bakhtin, Medvedev and Voloshinov*, London: Arnold.
- PETKOVA**, Sonya (2005, Spring) “Mikhail Bakhtin: A Justification of Literature”, *Stanford’s Student Journal of Russian, East European, and Eurasian Studies*, Vol. 1: 99-110.
- PEURANEN**, Errki (1998) “Bakhtin: Soft and Hard”, *Dialogues on Bakhtin: Interdisciplinary Readings*, (ed. Mika L  htenm  ki   Hannele Dufva), Jyv  skyl  : University of Jyv  skyl  , Centre for Applied Language Studies, r. 28-35.
- VICE**, Sue (1997), *Introducing Bakhtin*, Manchester and New York: Manchester University Press.

Anadolu Hac Güzergâhı: Antakya Menzili

Anatolia Pilgrimage Route: The Range of Antioch

Esra DOĞAN TURAY *

Öz

Türkiye'nin inanç varlığı içerisinde önemli turizm merkezlerinden biri olan Antakya, 2300 yıllık geçmişi ile Anadolu'yu açık denizlere ve Orta doğu inanç sahalarına bağlayan bir kavşak noktasıdır. Dört asır (1516-1918) Osmanlı hâkimiyetindeki Halep vilayeti merkez sancağına bağlı bir kaza olarak kalan Antakya, bugün Payas, Belen, Bakras, İskenderun ilçeleriyle beraber geçmişte hac güzergâhlarının birer menziliydi. Osmanlı hac yolculuklarının ilk elden kaynakları olan menâzilnamelerde bu şehir ve kasabalar hakkında verilen çeşitli nitelikteki bilgiler, aynı zamanda dönemin tarihine de ışık tutar. Antakya ve etraf menzillerinin “Menâzilnameler” bazında inceleneceği bu makale ile Türk hacıların bölgeyi nasıl algıladığına dair bir fikir verilmesi hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hac Yolları, Antakya Menzilleri, Hac Kervanları, Payas, Bakras, Belen, İskenderun.

Abstract

Antioch is considered to be one of the most eminent tourist destinations of Turkey. Antioch is geographically very well connected and lies at the strategic junction that connects Anatolia to the Marmara Sea and thus connecting People of orthogonal faiths with the people of Middle East ever past 2300 years.

It also connected the faiths of central sanjak of Aleppo province during Ottoman domination for four centuries (1516-1918). Today it is considered as a menzil (range), which is located on the pilgrimage route of Payas, Belen, Bakras, Alexandretta counties. In the light of ‘menâzilname’s, the aim of this article is to provide how Turkish pilgrims perceived the vitality of area in those period through critical synthesis of various domains of Antioch and surrounding menzils.

Key Words: Pilgrimage routes, Antioch ranges, Hajj Caravans, Payas, Bakras, Belen, Alexandretta.

* Yrd. Doç. Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.
esra_dogan@hotmail.com

Giriş

Osmanlı Devleti sınırları içinde yer alan Suriye, Ürdün ve Suudi Arabistan'a uzanan İstanbul-Mekke resmi hac güzergâhının bir durağı da Antakya'dır. Pek az bilinen bu özelliği ile müstesna bir yere sahip olan şehir ve ilçelerinde yüzlerce yıl konaklayan hacılara ait hatıralar bugün bile yerli halk tarafından dillendirilir. Türk-İslam medeniyetinin inşasında büyük payı bulunan ve İslam coğrafyasını dinî, iktisadî, kültürel ve siyasi anlamda birbirine bağlayan ve taşıyan hac yolları, üzerindeki mezkur konaklama yerleri ile bu muazzam mirası fiili olarak temsil eden bir şehrimizdir. Şehirde geçmişte güzâr eden hacılar hiç şüphesiz Osmanlı tarihinde yaya ve binekle yapılan ve aylarca süren bu zahmeti yolculuklara katılarak haccın tüm dinlerdeki hedefine yani meşakkat içinde kutsala ulaşma vazifesine bugünün insanından daha yakındılar. Bugün dini turizm içersinde yer alan, Türkiye'de akademik araştırmalarda oldukça az bahsedilen hac yolculukları, genel olarak İslam tarihi boyunca farklı coğrafyalarda bulunan hacı adaylarının Şam, Mısır, Aden, Amman, Lahsa, Basra ve Bağdat gibi merkezlerde (Sabri Paşa, 1306: 29) toplanarak kabilelerle kutsal topraklara doğru gerçekleştirmiş oldukları seyahatlerdi.

Bu çalışmada mezkur hac yolu güzergâhının önemli menzillerinden biri olan Antakya şehri ve etraf ilçelerine hacıların gözüyle bakılacak, Anadolu sağ kolu güzergâhındaki menziller içinde sadece Antakya ve etraf menziller üzerinde durulacak, menzillerle oldukça az tanınan ve şehir tarihi araştırmalarında kaynak olan hac seyahatnameleri/Menzilnameler ışığında incelenecektir. Bununla hedeflenen Antakya ve etraf ilçelerin tarihlerine dair farklı bilgilere ulaşmak, menzilleri dönemin şahitleri olan hacıların hatıratlarından okumaktır. Anadolu hac güzergâhında Konya Menzilleri (Doğan, 2012: 262; Çetin, 2007: 297), Üsküdar Menzili (Gürdoğan, 2004: 243), Adana Menzili (Güneş Y, 2015: 58) ve yine bu yolun devamı sayılan Şam-Mekke Menzilleri içinde Ürdün Menzilleri (Güler, 2016: 704) daha önceden çalışılmış olup bunların dışındaki çalışmalar daha çok yolun genel tanıtımına dair çalışmalardır. (Sak-Çetin, 2005: 199) Bu makale Antakya ve etraf menzilleri ile ilgili yapılan ilk çalışmadır. Belirtilen menzil çalışmaları gibi güzergâhtaki tüm menzillerin önemine ve her birinin benzeri çalışılmaları tanıtılma ihtiyacına yönelik bir adımdır.

1. Osmanlı Devleti ve Hac Güzergâhları

Osmanlı devletinin Mısır'a hâkim olmasıyla beraber (1516) her sene belirli tarihlerde İstanbul Üsküdar'dan çıkan hacılar Anadolu'nun ticari, siyasi, dini ve benzer amaçla kullanılan kral yolunu takip ederek Şam'a ulaşırdı. Başta Balkanlar olmak üzere Rumeli, Orta Asya ve Karadeniz'in kuzey yakasındaki limanlardan gemilerle gelen İdil-Ural ve Kafkasyalı hacı adaylarıyla beraber kendilerini İstanbul-Şam-Hicaz yolundan kutsal topraklara götürecek kervanlara ilhak olurlardı.

Her yıl recep ayının yirmi beşinde Üsküdar'dan hareket eden hacılar, rabî'ulahir'in 20. gününde 265 gün sonra tekrar Üsküdar'a dönerlerdi. Üsküdar'la Şam arasında 37 menzil, Şam ve Mekke arasında 39 menzil mevcuttu. İstanbul'dan Şam'a 265 saatte, Şam'dan Mekke'ye 336 saatte gidilirdi. 409 saat de Mekke ve Arafat'ta ikamet edilir, toplamda 802 saat bu ibadet için yeterli olurdu (Mehmet Edip, [yz.] 408: 43a).

Anadolu sağ kolu güzergâhından Şam ve Mekke'ye yapılacak bu uzun ve zahmetli yolculukta kimseye zarar gelmemesi için "Müslümanların halifesi ve Harameyn hizmetçisi" lakabını alan Osmanlı padişahları azami gayret gösterirlerdi. Hacıların dinlenerek ikamet ettikleri yerlere "menzil" denilirdi. İstanbul'dan yola çıkacak hacılar Üsküdar menziline Kartal, Gebze, Hersek, Derbend, İznik, Lefke, Vezirhan, Söğüt'e uğrayarak Eskişehir'de "oturak" eyleyerek dinlenir, Seyyidgazi, Hüsrevpaşa, Bayat, Bolvadin, İshaklı, Akşehir, Iğın'dan sonra ikinci oturma olan Konya'ya varırlardı. İsmil Karapınar menziline sonra Katırcı oturma olarak bilinen Ereğli'de bir gün eyleyen hacılar buradan Ulukışlak, Çiftehan, Ramazanoğlu yaylası ve Çakıt'a giderek Adana'ya ulaşır, bir gün oturma eyledikten sonra Misis, Kurtkulağı, Payas, Belen ve Bakras menzillerinden sonra Antakya'ya ulaşırldı. (Çağlar, 2008: 52)

Antakya, Eskişehir, Konya, Adana menzilleri gibi hacıların bir gün ile üç gün arasında dinlendiği "oturak" menzillerinden biri idi. Bu sebeple ayrı bir öneme sahipti. Hacıların genellikle Antakya'da bir gün oturduktan sonra, günümüzde Suriye sınırları içerisinde kalan Zambakiyye'ye geçerek buradan Şuur menziline ulaşırldı. Akabinde Mudik, Hama menzillerine gelen hacıların burada bir gün oturma eyledikten sonra Humus, İki Kapulu, Nebek, Kuteyfe menzillerini kat ettikten sonra nihayet Şam'a ulaşırldı. Bu şehirde on beş gün menzil eyleyilir, Kahire yolu ile gelen kervanlarla Irak ve İrandan münferiden gelen hacıların beklenirdi. Şam'dan yola çıkan kervanlar kırk üç menzilde Mekke'ye gelir, yolda Muzeypir, Zerka, Maan, Medayin gibi belli başlı menzillerde oturma eyleyerek Medine'ye varırlardı. Medine'de üç gün oturduktan sonra Mekke'ye ulaşırldı. (Atalar, 1999: 131)

Osmanlı Devleti, hac mevsimi öncesinde hacıların yoğun olarak kullandığı bu güzergâhlardaki menzil külliyesi, kervansaraylar, cami, han, imaret, hamam, çeşme, kale, derbent gibi birçok eserin bakım ve onarımını mütemadiyen yapardı. Ayrıca devlet ek hizmetlerle güzergâhtaki eserlerin ayakta tutulmasına büyük çaba sarf ederdi. (Özkaya, 1980: 213) Bunu yollardaki devlet ricali ve hayır sahiplerince yapılan menzil külliyesinin sayı çokluğundan, özellikle de düzenli aralıklarla bu eserlere yapılan imar çalışmaları sayesinde günümüze kadar ulaşabilmelerinden anlamaktayız. (Çolak, 2003: 89)

Hacıların hizmetlerine sunulan bu güzergâhlarda adeta askeri bir disiplinle yol alır, Şam'a kadar at, katır, merkep, Şam'dan sonra da deve ve katır sırtında yol alırlardı. Buradan itibaren gündüz 3 ila 6 fersah (6 ila 12 saat) gidilen yolda emniyetlerinin sağlanması için küçük kabileler büyük kabilelere tebdil olurdu. Hacıların birçok noktada protokolle karşılanarak bir menzilden diğerine güvenle geçirilirdi. Nitekim devletin her yıl düzenli olarak Mekke ve Medine fukaralarına gönderdiği *Surreyi* taşıyan bu kervanlar, Üsküdar'dan hareket ederek Hersek menziline devlet yetkililerince karşılanır, buradan korumalar eşliğinde Akşehir'e ulaştırılır ve ardından da kabile Sancakbeyi tarafından Konya Beylerbeyi'ne emanet edilirdi. Aynı özenle teslim alınan kabile Adana Beylerbeyi'ne ulaştırılır, Antakya'ya gelen hacıların Adana Beylerbeyi korumasında Hama Beylerbeyi'ne teslim edilirdi. Burada kervanı koruma görevi Şam valisine tevdi edilerek Surre'yi taşıyan kervanlar en son Mekke Emiri'ne teslim edilirdi. (Atalar, 1999: 125)

Antakya ve etraf menzillerinde hacılar çeşitli şekilde oturak eyler, sayılarına göre bu menzillerde bir düzen alırlardı. Şehirdeki kervansaray, han, cami, kervansarayların yeterli gelmemesi durumunda halkın evleri, kahvehaneler gibi yerlerde de konaklayan hacılar bu imkânların olmadığı etraf menzillerde ise daha çok kurulan çadırlarda kalırlardı. Hacılardan sorumlu “Hac Emirleri” güzergâh üzerinde nehir, çay, su kuyusu ve havuz yanları olarak belirledikleri menzillerde içme yıkanma ve abdest gibi temel ihtiyaçların karşılanması için ordugâh kurarlardı. Bu görevlerini yerel hâkimlerin yardımıyla yerine getirirlerdi. Anadolu güzergâhında hacılar su sıkıntısı yaşamazlar; fakat Şam menzilinden itibaren bu durum değişir, su sıkıntısı başlar ve hatta yolculuğun menzillerindeki asıl belirleyici su olurdu. (Faruki, 1995: 34)

Antakya ve etraf menziller hacıların emniyetli bir biçimde konaklamasına imkân veren yerlerdi. Bu menziller kabilelerin iâşe alışveriş ve ibadetleri için münasip mekânlardı. Antakya'ya gelen hacılar kurulan pazarlarda her türlü ihtiyaçlarını temin etmekteydi. Nakil araçlarının temini, at, katır, deve gibi hayvanların kiralanması, güzergâh boyu yiyecek ve içecek temini gibi ihtiyaçlar her ne kadar hacıların kendi uhdelerinde ise de devlet bir taraftan kervana eşlik eden asker ve memurları bu işe muvazzaf kılıp, diğer taraftan da hacıların su ve yiyeceklerini kamusal kaynaklardan sağlamakla hacıların bu yükü hafifletilirdi. Enderunlu iki Sakabaşı Üsküdar'dan itibaren hacıların su ihtiyacı için tayin edilirdi. (Sak-Çetin, 2004: 210) Devlet, Antakya hâkimlerini de bu hizmete tabi tutar, buna karşılık kendilerini vergiden muaf ederdi. (Tekin, 2000: 44) Bu yolculuklarda konaklarda yoksullar için özel çadırlar kurulur, padişahın ihsanı olarak her gün sıcak yemek dağıtılırdı. (Armağan, 2000: 18)

2. Hac Güzergâhında Antakya ve Etraf Menziller

Osmanlı Devletinin İstanbul-Mekke resmi hac yolu güzergâhında 28. menzil Payas, 29. menzil Belen, 30. menzil Antakya idi. Bu menziller, üzerinde buldukları idari birimin adı ile anılmaktaydı. Menziller Haleb vilayetine bağlıydı. (Çaka, 1998: 190) Surre alayı ve kabileler burada yerel hâkimlerin sorumluluğunda misafir edilir, Hac mevsimi boyunca bölgenin ileri gelenleri tarafından karşılanır ve ağırlandırıldı.

Adana Beylerbeyi korumasındaki hacılar 17-18. yüzyıllarda Antakya ve çevre menzillerine geldiklerinde konar-göçer Türkmen aşiretlerinin iskânı sonucu oluşturulan ilçelerde konaklarlardı. Bu ilçelerden biri bazı menâzillerde menzil olarak geçen Hassa kasabası idi. Kasabanın kurulduğu dönemdeki yerleşim yeri Hacılar köyü olarak gösterilmekte, bu ismin verilmesi ile ilgili çeşitli rivayetler anlatılmaktadır. İlçenin güneybatısına 10 km. mesafede bulunuan Hacılar Köyü ile alakalı olarak anlatılan hikâyeye göre; Kayseri'den Hicaz'a giden üç aile bu yöreye gelmiş, aile reislerinden biri rüyasında buradan itibaren yola devam etmemeleri gerektiğini görmüş, hac ibadetlerinin bu şekilde de kabul olunacağı kendisine söylenmiş, bunun üzerine, isimleri *Kocalar*, *Kocacıklar* ve *Kocamanlılar* olan bu üç aile hac yoluna devam etmeyerek buraya yerleşmiş ve köyün ismini de “Hacılar” olarak koymuşlardır. Fakat bu efsanenin aksine, tarihi bilgiler bize, köye 1533 yılından sonra bölgeye Maraş'tan gelen Hacı ve Varsak gibi Avşar Türklerinin yerleştiği, ismini de bu Türkmenlerden aldığını söyler. (Tekin, 2000: 40) Hacıların Hassa menzili dışında konakladığı

Antakya menzilleri Payas, Belen, Bakras ve İskenderun, menâzilnamelerde oldukça geniş bir şekilde anlatılmaktadır.

3. Menâzilnameler’de Antakya ve Etraf Menziller

Osmanlı Türklerince yazılan ve *menâzil-i hac*, *merahil-î Mekke*, *menâzilnâme* adlarıyla anılan manzum ve mensur hac seyahatnameleri, daha çok 18-19. yüzyıllarda kaleme alınmış, kısa ve öz eserler olarak günümüze pek azı ulaşmıştır. Bu kısa hac hatıra türleri, seyahatnameler arasında müstesna bir yere sahiptir. Tarihi coğrafya ilminin kayıp halkaları olan Hac Menâzilleri maalesef henüz literatürde hak ettiği yeri alamamıştır. Eserler şehirlere yapılan atıf ve rivayetler, menzillerle ilgili anlatılan hikâyeler, şehir halkının gelenek görenek ve inanışları ve hacılara karşı tutumları şehir tarihçiliği ve halk bilimi ile alakalı oldukça hususi konuları ihtiva eder.

Menâzilnamelerin en belirgin özelliği, yolculuğun daha çok dini amacını vurgulayan, hacı adayına kısa ama faydalı ve genel bilgiler veren, sadece seyahat hatıraları olmayan eserler olmalarıdır. Menzil adlarının belirtildiği, iki menzil arasında zaman hesaplamalarının titizlikle yapıldığı, bu hesaplamaların bazen namaz saatlerine göre tayin edildiği bu muhtasar eserlerde gereksiz ve maksadı dışında bilgi bulunmaz. Zira bu durumda yollar, şehirler, ikametgahlar, yeme içme vaziyeti gibi bilgilerde eksiklik yahut hata olması durumunda, çok uzun mesafeler kat edip Harameyn’e ulaşan fakat arefe gününe yetişemeyen hacılar mağdur olarak, hac ibadetlerini yerine getiremeyeceklerdir. Böylece bütün bir yıl Mekke-Medin’e ikamete mecbur olacak, bir sonraki hac mevsimini beklemekten başka yol bulamayacaklardır. İşte bu titizlikle yazılan menâzilnamelerle ilgili araştırmamızda Türkiye yazma kütüphanelerinde 17-19. yüzyıllarda kaleme alınmış yirmi dokuz esere rastladık. Bunların on dördünden dokuzu Antakya ve etraf menzillerini ayrıntılı bir şekilde anlatırken, dördünün de menzilleri daha kısa bir şekilde ele aldıklarını gördük.

Tarihi sırayı gözeterek Antakya ve etraf menzilleri ile ilgili menâzillerdeki tüm bilgileri önemine binaen vereceğimiz bu bölümde ilk eser, *Menâsik-i Mesâlik* (Hibrî, [yz.] 104: 99a-100a) adıyla anılan ve dönemin âlimlerinden müderris Abdurrahman bin Hasan Hibrî Edirnevi (ö. 1012-1069)’ye ait olan eserdir. Bu hatırat yazarın 1041/1631 yılının Recep ayındaki hac yolculuğunu anlatır. Yolculuğuna Edirne’den başlayan müellifin bu eseri Kasımpaşalı Kâtip Ahmet Çelebi tarafından 1088/1677 yılında kaleme alınmıştır. (Hibrî, [yz.] 104: 99a)

Müellif eserinde Kurt Kulağı adlı köyden Antakya menziline devam eden yolda altı saat ilerledikten sonra hacıların Misişe ulaştığını, buradan da kendi çabasıyla Payas’ı adeta küçük bir şehir haline getiren Sokullu Mehmet Paşa’nın (ö. 987/1579) eseri Mehmet Paşa Hanı’nda (Orhonlu, 1967: 27) kaldıklarını nakleder. Eserde zikredilenlere göre Payas namı kasabayla Kurt Kulağı arası on bir saat olup, Hacıların Akdeniz sahilinde küçük bir kasaba olan bu yere indikleri, suyu ve havası çok kötü olan bu mevkide Mehmet Paşa’nın yaptırdığı bir câmi ve bir de muhkem kalenin bulunduğu zikredilir. Ayrıca Kurtkulağı ve Payas arasında Kırkkilit denilen çok tehlikeli ve sarp bir geçitle, Dil çayı denilen şiddetli akan bir nehrin olduğundan bahsedilir. Kırkkilit denilen geçidi geçtikten sonra deniz kenarında bir düzlükte

kurulmuş İskenderun ismiyle maruf bir köye gelindiği, Payas menzili ile buranın arasının altı saat olduğu, yakınlıkta bir çayıra hacıların çadır kurdukları, İskenderun köyünün Halep'in iskelesi olduğu, halkının (Hibrî, [yz.] 104: 99b) Frenklerden müteşekkil olduğu, buranın dış tarafında Nasuh Paşa'nın bir kale bina ettirdiği, fakat o tarihe kadar bitirmeye muvaffak olamadığı, buranın deniz kenarındaki yüce bir dağın eteğine kurulmuş şirince bir köy olduğu eserde zikredilen diğer bilgiler arasındadır. Bu menzilden sonra eserde bazılarının Cebel-i Bakras dediği ve 1526 yılında Osmanlı Devleti'nin fethettiği Bakras Beli denilen büyük dağın yukarısında hacıların nüzul ettikleri bildirilirken, burası ile İskenderun arasında beş saatlik bir mesafenin olduğu, fakat buranın asıl isminin Belen köyü olduğu, Bakras denilen yerin ise bu dağ yolundan daha ileride bir köy olduğu, hacıların bu yeri karıştırdıkları, Bakras belinin daha çok köyün yakınlarında bir yer olduğu için bu adla anıldığı zikredilir. Müellif burada Sultan Süleyman Han'ın bir câmisi, hanı ve hamamının bulunduğu, hacıların burada istirahat ettiklerini ve sularının bol aktığını belirtir. Bilindiği üzere Kanuni Sultan Süleyman, İran'a yapmış olduğu birinci seferi dönüşünde buraya uğramış, 1536 yılının aralık ayının beşinci günü Antakya'ya giriş yapmış, burada bir gece kaldıktan sonra İstanbul'a dönmüş, dönüşte İskenderun üzerinden Adana istikametine devam etmiştir. (Tekin, 2000: 47)

Buranın yolunu Yeniçeri kâtipliğinden azl edilen ve 1040/1630 da vefat eden Malkoç Efendi'nin yaptırdığı, yakınlardaki tehlikeli geçit yolunu düzelttirip buraya korkuluk diktirdiğini zikreder. Bu menzilden ilerledikten sonra gerisinin Halep yolu olacağı, Bakras belinden ayrıldıktan sonra kendisinin hacıların kullandığı diğer bir güzergâh olan Halep tarafına yöneldiğini, buradan halk arasında Amik Ovası ismiyle meşhur olan (Hibrî, [yz.] 104: 100a) Merc-i Dabık adlı büyük bir ova üzerine 1516'da Mercidabık'ta yapılan Osmanlı-Memluk savaşını Osmanlılar kazanmış, Yavuz Sultan Selim Halep'e girmiş, ardından Antakya ve çevresini ele geçirmiştir. Hacıların burada vaki olan Murad Paşa Köprüsü'ne geldiklerini Bakras ile köprü arasında on saatlik bir yol olduğunu, köprüye yakın bir çayıra hacıların konakladıklarını ifade eder. Bu köprünün Merhum Sultan Ahmet Han zamanında (1603-1617) vezir-i azam iken vefat eden Murat Paşa'nın eseri olduğunu, kendisinin bu köprüyü Halep'i almaya yeltenen Celali isyancılarının başı Canpolatoğlu ile 1016/1607 yılında tam da bu düzlükte savaştığı günlerde yaptırdığını zikreder.

Müellif hacıların Murat Paşa köprüsünden sonra sekiz saatlik bir mesafede Nehr-i Afrin namı ile anılan bir akarsu kenarına indiklerini ve suyun kenarına çadırların kurulduğunu bildirir. Müellif buradan sonra genellikle hacıların gittiği Halefler menzil yolunu terk etmiş, taş ve kayalık bir yolu seçerek harab olmuş bir kilisenin yanından geçerek Nehr-i Afrin ile arası altı saatlik bir yoldan Beşağaç adlı mekânda konaklamıştır.¹

Antakya ve etraf menzilleri ile ilgili ikinci eser *Menâzil'ül Hac ve Tuhfet'ül Huccac* adlı Amasyalı divan katibi Hacı Ali Beğ tarafından yazılmıştır. Risale on dokuz yapraktan oluşan bir müellif nüshasıdır. Hacı Ali Bey, hac yolculuğunu

¹ Bu menzilin adı, menâzilnameler içinde sadece Lala İsmail No.104, vr. 99'ada geçer.

1057/1644 yılında gerçekleştirmiştir. Yolculuğun gerçekleştiği ve eserin kaleme alındığı dönemde meşhur seyyah Evliya Çelebi henüz Osmanlı coğrafyasını gezmeye başlamamıştır. Fakat müellifin yolculuğuna en yakın yazılan hac seyahati, yazardan yirmi yedi yıl sonra 1082/1671 yılında gerçekleşecek ve Kahire'den başlayacak olan Evliya Çelebi'nin hac seyahatidir. (Çelebi, 2011: 18) Eserde Antakya ve Mudik menzilleri zikredilirken diğer menzillere yer verilmemiştir.

Müellif, Misis menzilinden sonra.(Hacı Ali Bey, [yz.] 386: 140b) üç konaklık mesafe ile Antakya şehrine varıldığını, anlatılamaz fakat ancak görmekle idrak edilebilecek bir güzellikte olan şehrin kuruluşunun çok eski olduğunu, İstanbul şehrinin kuruluşuna benzer bir şekilde tesis edildiğini, yıkık ve harabe yerlerinin yeni yapılan yerlerden daha çok olduğunu, Asi Nehri'nin şehrin tam önünden geçtiğini, suyun tadının ise gayet latif olduğunu, Habib-i Neccâr'ın burada yattığını, ziyaretgahının yüce bir makam olduğunu, Antakya'nın bağ ve bahçelerinin bol, akarsu üzerine tesis edilen ahşap su kaldıraç (dolap)larının çokça olduğunu, şehrin her köşesinin adeta bir mesire alanı olduğunu, hacıların Antakya menzilinden üç konak sonra Mudik Kalesi adlı menzile ya da diğer bir yolla Şecer denilen menzile konduklarını zikreder.

Menâzilu't-Tarik ila Beytullahi'l-Atik adlı eser Antakya ve etraf menzillerin anlatıldığı üçüncü menâzildir. Eser (Ayasofya, [yz.] 1469: 91a-163a) yedi babdan oluşur. Eserin sahibi kendini "Tacir-i Babalı" olarak tanıtmıştır. İsminin Abdulkadir olduğunu zikretmişse de kim olduğuna dair bir bilgi yoktur. Hacca gidiş tarihi olarak 1056/1646 yılı verilir. Müellif, eserinde Adana Kurtkulağı'ndan Payas menziline giden yolu anlattıktan sonra Payas Bakras Belen'den Antakya ve Haleb üzeri gidilen bütün yolları ayrıntılı bir şekilde izah eder. Eser, alternatif güzergâhları dile getirmesi açısından oldukça önemlidir.

Müellif, hacıların Misis'ten kalkarak (Ayasofya, [yz.] 1469: 104a) Kara Kurt Kulağı adlı köy olan bir mahalle vardıklarını, bu yolun yedi saat olduğunu, burada bir cami ve Bayram Paşa Hanı denilen ve hacıların her türlü ihtiyacını karşılayacak kadar büyük bir hanın olduğu zikredilir. Ardından Payas'a giden bu yola sarp kayalıklardan dolayı "Akabe" dendiğini, daha sarplığa yetişmeden kestirme düz bir yolun bulunduğunu, hacıların bu yolu seçtikleri takdirde saat kaybı yaşamadan yarım saatte asıl yola çıkabilecekleri bilgisini verir. Bu sarp yolu takip ederken sol tarafta yüksek bir tepede kalan Yılan Kalesi denilen bir kaleden bahseder. Fakat bu kalenin içinde adı gibi yılanlar olmadığını, bunun halk arasında anlatılan bir efsaneden ibaret olduğunu, hatta geçmişte halkın kalenin içinden bol miktarda lale soğanı çıkardıklarını zikreder.

Kurt Kulağı'ndan on saatte Payas'a varıldığını (Ayasofya, [yz.] 1469: 104b), yolunun gayet düz ve kumluk olduğunu, yola paralel gidildiğinde Demir Kapı adlı mahalle varılacağını, buranın taştan yapılmış kemer şeklinde olduğunu, hacıların o kemerin içinden geçtiklerini anlatır. Bu yolun iki tarafının da ormanlık ve derbent olduğunu, burada davul çalarak hacıların dikkatli olması gerektiğini bildirildiğini zikreder. Müellif daha sonra Payas kasabasında Sokullu döneminde yaptırılan ve

Sokullu Külliyesi olarak bilinen külliyeyle ilgili olarak, buranın Koca Mehmet Paşa vakfından yaptırılmış olduğunu, bir cami-i şerif ve bir latif hamamın da burada var olduğunu zikreder. Müellif bu külliyenin tüm dükkan, han ve kahvehanelerinin büyük kemerlerle bezendiğini, görkemli bir kargir yapı olduğunu, içinde azim kargir binalar olduğunu zikreder. Payas kasabasının çoğu limon ve turunç ağaçlarından oluşan çok sayıda bağ ve bahçelerle dolu olduğunu, burada üzüm incir ve karpuzun dahi bulunduğunu, deniz kenarında bir iskele kasabası olarak hacıların burada her ne ararsa bulabilecekleri bir yer olduğunu ifade eder.

Payas'tan kalkan hacıların altı saat sonra Freng gemilerinin yanaştığı İskenderun adlı iskeleye vardıklarını, buranın çok sayıda mahzenleri olan bir kafir köyü olduğunu, İskenderun'a varmadan sarp bir yol ve yol üstünde Payas'tan iki saat ötede Nergis adlı küçük bir kalenin olduğunu (Ayasofya, [yz.] 1469: 105a) zikreder. Hacıların İskenderun'da konup Bakras'a ve buradan da Payas'a gittiği taktirde yolda on saatlik bir mesafe katedeceklerini fakat bu yolun oldukça sarp olduğunu, yürüyüşe göre bir iki saatlik bir kayıp yaşanacağını bildirir. Bakras köyünün soğuk sularını öven müellif, Belen mevkiindeki bu sarp dağa aslında Bakras denildiğini, Belen'de olan cami, hamam ve hanın Sultan Süleyman Han'ın kendi emriyle Tebriz Seferi dönüşünde buradan geçerken yaptırdığını, hayrat olduğunu (Tekin, 2000: 19) hacılara her ne lazımsa burada bulunacağını, buna karşın hacıların konduğu mahallin çok kısıtlı bir alan olduğunu hatırlatır.

Müellif, Bakras'tan Haleb'e iki güzergâh olduğunu, kendisinin ikinci yolu tercih ettiğini zikreder. Birinci güzergâhı "Bakras'tan Haleb-i Şehba'ya ve Haleb-i Şehba'dan Hama nam mahalle varınca vaki olan Menâzili beyanındadır" başlığı ile anlatır. Buna göre ilk menzil Akpınar'dır² ve Bakras'la arası (Ayasofya, [yz.] 1469: 105b) on iki ya da hızlı bir yürüyüşle on saatlik bir mesafedir. Müellif yolun bir miktar sarp olduğunu, köprünün muazzam bir tarzda yaptırıldığını, emsallerine göre yüksek olmadığını, hacıların bu köprünün olduğu bölgeyi bir buçuk saatte geçtiklerini, yolun her iki tarafının sazlık olduğunu ve burada hacıların eşyalarına göz diken hırsızların çok olduğunu bildirir. Bu sebeple hacıların gaflete düşmemeleri ve uyanık olmaları gerektiğini, zaten bunun için uyarı borusu çalındığını hatırlatır. Akpınar adlı menzilin bir sahra olduğu, çeşmesinin akarak oluşturduğu gölde sazlıkların bulunduğu, Antakya yolundan gidildiğinde bu yoldan Haleb-i Şehba'ya daha yakın olunacağı, hacıların sayısının az olduğu durumlarda ise yolun tercih edilmediği bildirilir. Yazar bu yol üzerinde Hammamat denilen bir mahallin olduğunu, buraya Akpınar'dan iki saatte varıldığını, buranın birkaç ılıcadan müteşekkil olduğu için bu adla anıldığını zikreder. Müellif bundan sonraki menzili zikrederken bu menzilin etrafında köyler olan çöllük bir arazide halka şeklinde kurulmasından ve kale olarak görülmesinden ötürü Halge ismini almış olduğunu, buraya kale de denildiğini ve oldukça sarp bir yoldan on saatte gidildiğini, Halge'den Haleb'e sekiz saatlik bir yol olduğunu zikreder. (Ayasofya, [yz.] 1469: 106a)

² Bu menzilin diğer adı Muratpaşa'dır. Bu menzil mezkur menâzilin dışında Lala İsmail 104/3 ve Bağdatlı Vehbi 1024 numaralı risalelerde geçer.

Bakras'tan Haleb'e ikinci güzergâhı "Haleb-i Şehba'ya uğramayıp doğru Şam-ı Şerif'e teveccüh olundukta, mezbur Bakras nam mahalden Şam-ı Cennet-meşama varınca vaki olan menâzil ve merahil beyanında" (Ayasofya, [yz.] 1469: 108b) başlığı ile zikreden müellif, Bakras'tan Kara Antakya denilen mahalle on saatte varıldığını, yol üzerinde Bedr-i Gafir denilen bir kalenin olduğunu, Antakya şehrinin büyük bir dağı çevreleyen yüce hisarlarının olduğunu, yüksek bir tepede vaki olan bir iç kaleye sahip olduğunu zikreder. Bilindiği üzere Antakya surlarının içinde yer alan bu iç kale, M.S. 6. yüzyılda Bizans imparatoru Nikefhoros Fokas tarafından yaptırılmıştır ve bugün yıkık bir haldedir. (Tekin, 2000: 20)

Müellif, hisarın üç yüz atmış altı kulesi bulunduğunu (Ayasofya, [yz.] 1469: 110a), her kulenin yanında da küçük bir kapı bulunduğunu zikreder. Fakat günümüzde bu kalenin kuzeyinde Haleb (St. Paul), doğusunda Demir, güneyinde Şam, batısında Köprü ve kuzeybatısında Köpek Kapısı olmak üzere beş kapının yeri bilinmektedir³. Müellif Antakya Kalesi'nin çok büyük olduğunu fakat gördüğü kadarı ile mamur olmadığını zikreder. Asi Nehri'nin azim bir nehir olduğunu ve tam bu kalenin yanından aktığını, şehrin camileri hamamları ve hanları olduğunu, çarşı pazarlarının mükemmel olduğunu, hacılara lazım olan her şeyin burada bulunduğunu, Habib-i Neccar Hazretleri'nin burada medfun olduğunu ve türbesinin ziyaret mekanı olduğunu zikreder. Antakya surları M.S. 6. yüzyılda Bizans imparatoru Justianus tarafından yaptırılmıştır. Müellif bu surları yaptıran kişinin İstanbul'u bina eden kafirin kardeşi olduğunu, birçok kafir padişahın burada gömülü olduğunu, halk arasında söylendiğine göre kafir padişahın kaleyi, geceleri değişen ağır havadan dolayı uyuyamamaktan ötürü kendisi için yaptırdığını, bazılarının inanışına göre ise endişe ve korkudan uyuyamadığını, bu durumun hava ile ilgili olmadığını, bazılarında göre ise İstanbul'u kuran kardeşini kışkırdığı için Asi suyu kenarında ona benzer bir şehir inşa ettirdiğini zikreder. (Ayasofya, [yz.] 1469: 110b)

Osmanlı edebiyatında en meşhur hac hatırası şüphesiz Urfalı Yusuf Nâbî'nin (1642-1712) *Tuhfetü'l- Haremeyn* adlı eseridir. (Yusuf Nâbî, [yz.] 8300: 201a) Burada da Antakya ve etraf menzilleri kısaca zikredilir. Bu manzum eser, kendisinin 1079/1679 yılında yaptığı hac yolculuğunu konu alır. Bu eser ikiyüzden fazla nüsha ile yazma kütüphanelerinde Osmanlı coğrafyasında yazılan en yaygın hac hatıratlarından biridir. Eserin önemine binaen Rafiğ adlı bir mütercim tarafından Farsçaya da çevrilmiştir⁴ Şair, Kartal'dan yola çıktığı yolculuğunda Anadolu'yu geçerek Adana-Misis köprüsüne ulaşmış, buradan da Payas, Bakras, Antakya, Mudik menzillerini geçerek Haleb'e geçmiş, ardından vatanı olan Urfa'ya gelerek Şam yönüne doğru hareket etmiştir. Eserinde Antakya ve çevre menzilleri ile ilgili muhtasar açıklamalarda bulunmuş Antakya Kalesi'nin sağlamlığından bahsetmiş ve buranın sakinlerinin halihazırda sadece bir bölgeye yerleşmiş olduklarını zikretmiştir.

Delilü'l-Menâhil ve Mürşidü'l-Merâhil adlı risale (Bosnalı Muhlis, [yz.] 121: 10a) Nâbî'nin eserinden sonra yazılmış bir hac meraklısı yani hacca giden merhaleleri

³ http://mekan360.com/360fx_antakyakalesi.html,19.10.2017

⁴ Kitabhane-yi Meclis-i Cumhuriyet-i İslam-i İran, no 8300, Tahran.

zikreden eserdir. Müellif Bosnalı Muhlis olup burada 1161/1748-1749 yılındaki hac yolculuğu duraklarından bahseder ve burada Adana Misis menziline sonra Belen, Bakras, Antakya, Cisir, Halep menzillerini ismen zikrederek saat hesabı yapar.

Risale Der Beyan-i Menâzil-i Mekke adlı 1177/1763 yılında yapılan hac yolculuğunu anlatan menâzil Muhammed Emin tarafından yazılmıştır. (Muhammed Emin, [yz.] 446: 51b-59a) Risalenin diğer adı *Menâzil-i Hacc-ı Şerif* tir. Müellif, Payas'da bulunan Sokullu Mehmet Paşa'nın vakfından bahsederken bu vakfın üç yüz kişi ile idare edildiğini zikreder. Payas'ta Yeniçeri serdarı, kethuda, naib, subaşı, muhtesib ve gümrük emirleri varken bir müftünün bulunmamasını eleştirir. Payas Kalesi'nde yetmiş nefer askerin ve Kara Mustafa Paşa tarafından yaptırılan bir mescidin bulunduğunu, hacıların nüzul ettiği yerde ise suyun bulunmadığını zikreder. (Muhammed Emin, [yz.] 446: 54a)

Müellif, İskenderun menziline üç Frengi balyoz sarayının mevcut olduğunu, halkının Freng ve Rum olduğunu, buranın pazarlarında hacılar için pirinç hurma ve hellim dışında yeterli miktarda ihtiyaç maddesi bulunmadığını, yine hacılar için bir mescit, kervansaray ya da bir hamamın bulunmadığını, buna karşın her biri kervansaray büyüklüğünde meyhanelerinin olduğunu bildirir.⁵ İskenderun'dan Bakras'a dört saatlik zor bir güzergâh bulunduğunu, buradan geçip Belen'e varıldığını, (Muhammed Emin, [yz.] 446: 54b) Belen'in pekmezi, sucuğu ve meyvelerinin bol olduğunu, pazarda bir batmanın iki vakiye ettiğini, yaz günlerinde hacıların nüzul ettiği yerin oldukça dar bir alan olduğunu, hacıların bu yerde büyük zorluğa düştüklerini hatırlatır. Müellif, yaz günlerine denk gelen yolculuklarda hacıların Asi Nehri kenarına inerek konakladıklarını zikreder.

Antakya menzili ile ilgili olarak da buranın bezistanı ve diğer pazarlarının İbrahimioğlu Hanı'nın vakfından yaptırıldığını ifade ederken, Antakya kumaşlarının meşhur olduğunu, şehirde *nuku* denilen atmış altı dirhem eden bir ağırlık çeşidinin kullanıldığını hacılara bildirir. Antakya'nın ipek dokumacılığının yoğun olarak yapıldığı, bunun yanı sıra Anadolu'da pamuğun yetiştirildiği yerlerden biri olduğu düşünüldüğünde buranın hacıların giderken ihramlık kumaş aldığı pazarlardan biri olduğu söylenebilir.

Müedris ve Kadı olan Derviş el Hac Mehmed Edîp 1193/1779 yılında 25 Receb ile 20 Rabi'ulevvel arasında 265 günlük bir sürede tamamladığı haccını *Nehcetü'l-Menâzil* adlı kısa ve *özlü risalede anlatır*. (Mehmet Edip, [yz.] 408: 43a) Burada Antakya ve etraf menzilleriyle ilgili *önemli noktalara değinilir*.⁶

Müellif, İskenderun köyünün Haleb'in iskelesi olduğunu bildirirken, İskenderun'a girmeden evvel iki saatlik bir mesafede Payas'tan önce Nergis adlı özel muhafızları olan küçük bir kalenin olduğunu (Mehmet Edip, [yz.] 408: 43a), hacıların burada büyük zahmete düştüklerini, hac kabilelerinin yeterli vakte

⁵ Hristiyan nüfus için bkz: Kara A, 2005: 141.

⁶ Eser önemine binaen basılmıştır: Derviş el Hac Mehmed Edip (1817), *Nehcetü'l-Menâzil*, İstanbul: Matba-i Amire.

sahip olduklarında Haleb yolundan Şam'a gittiklerini, bazı kabilelerin ise Bakras güzergâhından Haleb'e dönmeden Antakya mesiri ile Şam'a gittiklerini zikreder. Bu iki yolun Hamâda birleştiğini yazar. Bakras'ta lavaş ekmek pişirildiğini burada yapılan ve basluk denilen kefter sucuğunun meşhur olduğunu, üzüm ve diğer meyvelerin de burada yetiştiğini anlatır.

Müellif, Bakras'tan sonra Garamita Hanı'na gidildiğinden bahseder. Sadrazam Moralı Hasan Paşa'nın 1115/1703 yılında hacılar için yaptırdığı bu kervansarayın bir cami, bir imaret ve bir hamamı da vardır. Müellif bu hanın halk arasında "Balamata Han" ismiyle müsemma büyük bir kervansaray olduğunu, buranın Belen'den dört saat uzaklıkta olduğunu, yakınlarında da yolu sapa ve zorlu bir kalenin mevcut olduğunu bildirir. Şam ikliminden Haleb'e bağlı olan Antakya'nın ve asıl adı Karamita Han olan yerden dört saatlik bir mesafede olduğunu bildirir. Hz. Ömer'in halifeliği döneminde, Hz. Ebu Ubeyde eliyle fetholunduğu bilinen Antakya'nın fetih tarihini hicri 16 olarak veren müellif şehri Lekam adıyla meşhur Antakya yakınlarında vaki büyük bir dağın ihata etmiş olduğunu, Lübnan sıradağlarının uzantısı olarak kabul edilen bu yerin Şam'a yakınlığını zikreder. Bu dağların Mekke'ye bitişik olan Arc adlı bir köye ulaştığının rivayet edildiğini, şehrin yüksek bir tepe üzerinde kurulduğunu, büyük bir hisarla çevrildiğini, bu hisarın üç yüz atmış altı burca sahip olduğunu ve her burcun yanında bir küçük kapı-geçit bulunduğunu bildirir. Bu burçların Yunanlı İskender zamanında Misis ve Hamâdaki hisarlar gibi Antakya seraskeri, yani Batalsa tarafından yaptırılmış olduğunu, bu yerin banisinin İstanbul Hisarı'nı yapanla akraba olduğuna dair söylentiyi, hükemaya göre ise gece bekçisi olmadığı için ve şehrin havasının uyku getirdiği için hisarın etrafında ikinci bir hisar daha yaptırıldığını, bu surların on iki mil olduğu ve çok uzak yerleden görüldüğünü ayrıca harabe halinde olan çok büyük bir iç kalesinin mevcut olduğunu bildirir. Müellif, ardından hacıların burada bir gün ikamet ettiğini, katırcı ve akkamlara bir miktar ücret ödediklerini hatırlatır (Mehmet Edip, [yz.] 408: 45a).

1194/1780 yılında hacca giden *Şeyh'ül Hac İbrahim, Menâzil'ül Hac ve Mesafet'ül Fecc lil Acc ve S-secc min Gayri Lecc* adlı risaleyi kaleme almıştır. (Hac İbrahim, [yz.] 241-2: 51a-62b) Müellif 22 Receb/24 Temmuz Pazartesi günü Üsküdar'dan hareket ederek Anadolu'yu geçmiş Adanâdan Belen'e gelmiş, buradan dokuz saatte Antakya'ya ve on bir saatte de Zambakiyye menziline ulaşmıştır. Buradan yedi saatte Cisir, on bir saatte Mudik menzillerine vararak buradan Şam'a gitmiştir.

Şeyh'ül Hac İbrahim, risalesinde Payas hamamının güzelliğini överek seyrek değer bir yapı olduğunu zikreder. Payas'ta kullanılan 120 dirhem bir vukiyye ettiğini, buranın hırsız ve eşkiyasının çok olduğunu, bu sebeple hac kervanlarının yaz geceleri bu menzile inmediklerini, bunun dışındaki zamanlarda burada çadır kurduklarını yazar. Antakya menzili anlatırken şehrin bağ ve bostanlarının çokluğundan bahseder. Belen'de merhum Sultan Süleyman'ın *büyük* bir kervansaray yaptırmış olduğunu, Sultan Selim'in de burada bir cami ve bir hamam bina ettirmiş olduğunu, deniz kenarından giden yolun hacılar için korkulu olduğunu, buradan *büyük zahmetle geçtiğini*, bu noktada tüccardan bac/vergi alındığını zikreder. Müellif Antakya etrafında yüce dağların bulunduğunu ve hacıların Yenihan'da oturak

eylediklerini, şehirde bir vukiyye incirin bir akçeye satıldığını anlatır (Hac İbrahim, [yz.] 241-2: 53b).

19. yüzyıl şairlerinden **İbrahim Seyyid Hanif** el İstanbuli Efendi'nin (v.1828) yazmış olduğu *Hâsıl-ı Hacc-ı Şerif li-Menâzili'l-Harameyn* adlı risale, şairin 1201/1786 senesi Receb ayında Üsküdar'dan hacca gidişini yetmiş sayfada anlatan bir risaledir. (Seyyid Hanif, [yz.] 220: 25a-29b) Sufi meşrep olan müellif, eserini yazarken her bir menzil için sırayla bir na't ve bir kıssa seçmiş ardından da menzil bilgilerinin vererek eserini tamamlamıştır. Müellif, Payas'a vardıklarında çadırlarının kurulmuş olduğunu, tüm hacıların akşamı burada geçirdiğini bildirir. Payas'tan deniz kenarında olan İskenderun'a yedi saatte vardıklarını, *buradan üç saat giderek* merhum Hasan Paşa tarafından hacıların rahat etmesi için yaptırdığı Karamut Hanı'nın yanında menzil ettiklerini anlatır. (Seyyid Hanif, [yz.] 220: 28a) Hacıların bu menzilden yedi saat sonra Antakya Kalesi'ni gördüklerini, burayı yüce bir dağın ihata ettiğini, muhkem bir kale olduğunu, Habib-i Neccar ve Şemun hazretlerinin burada defnedildiğini bildirir. Müellif, mezarı ziyaret sırasında na't-ı şerif yazmış⁷, ardından Antakya menziline on iki saate Zanbakiyye menziline gidildiğini bildirerek bu bölümü bitirmiştir (Seyyid Hanif, [yz.] 220: 29b).

Antakya ve etraf menzillerden bahseden bir diğer eser ise *Menâzil el-Hac Menasik el-Hac* adlı Mustafa Senai'ye ait bir risaledir. Risalede tarih bunmamakla beraber menâziller içerisinde en açık ve en mufassal bilgiyi ihtiva eden risaledir. (Mustafa Senai, [yz.] 2917: 1b-21b) Müellif, Misis ve Kurt Kulağı'ndan sonra Payas menziline ulaşır. (Mustafa Senai, [yz.] 2917: 08a) Kurt Kulağı'nın bir köy olduğunu, *içinde bir* han bir cami-i şerif ve birkaç demir top bulunduğunu, buradan Payas'a altı saatte gidildiğini, Payas'ın deniz kenarında kurulmuş şirin bir kasaba olduğunu, yolunun rahat yaz günleri havadar olduğunu, akarsuyu olduğu için hacıların burada konakladıklarını zikreder. Kasabada İbrahim Han vakfı olan ve görülmeye değer muazzam bir kervansaray dışında bir cami-i şerif ve bir de hamamın olduğunu zikreder. Buradan Belen'e yedi saatte varıldığını, Belen'in sularının gayet lezzetli ve şirin bir kasaba olduğunu, Sultan Süleyman'ın burada muazzam bir kervansaray, hamam ve cami-i şerif yaptırdığını, bura halkının çok ince ekmek pişirdiklerini, yolu sarp olan Belen'in derbent kenarı sayıldığı için hacıların dikkatle geçmesi gereken tehlikeli bir geçit olduğunu, hacıların burada Yeni Han denilen kervansaraya konduklarını bildirir.

Müellif, Yenihan'dan Antakya'ya sıkıntılı bir yolla dokuz saatte gidildiğini, kalesinin gayet yüce, fakat harabe olduğunu zikreder. Müellifin burada verdiği bilgi doğrudur. Zira kendisinin bulunduğu tarihten yirmi yedi yıl önce yani 1759 yılında Antakya'da meydana gelen depremde bu surların bir kısmı ve bedestenlerin tamamı yıkılmıştır. (Beyen-Erdik vd, 2003: 52) Antakya surlarının dışında buranın bağ ve

⁷ Makam oldu bu yerler Habib Neccar'ın
Zehi makam-ı Humayun zehi buka-i bülemd
Zaman-ı Hazret-i İsa'da geldi bu yurda
Şefi mücrim ümmet, Enis-i hagg-i sohbet
Var andan iste Efendi Hanif gibi serî

Ki Şemun ile beraber Habib-i Neccar'ın
Turabı pak ve anber Habib-i Neccar'ın
Müjde kulu mubeşşir Habib-i Neccar'ın
Yanında nagd-i sefâdır Habib-i Neccar'ın
Olunca feyz-i Müyesser Habib-i Neccar'ın

bahçelerinin çok olduğu, incirin bir vukiyyesinin bir akçe ettiği, Asi suyunun şehrin önünden aktığı, Hazret-i Habib-I (Mustafa Senai, [yz.] 2917: 21b) Neccar ve Şemun Hazretlerinin burada medfun olduğu, buradan sonra on bir saatte Mudik adlı menzile gidildiği risalede yer alan bilgiler arasındadır.

Menâzil'ül Hac (Bkz: Ek-1) adlı risale mevcut menâziller arasındaki tek Sultani nüshadır. Eserin müellifi hakkında son sayfada Ali Şükrü kaydı dışında bir bilgi bulunmamaktadır. (Ali Şükrü, [yz.] 150: 64b-122a) Müellif, hacıların yaz günlerinde Kurtkulağı adlı küçük bir köy dışında konakladıktan sonra (Ali Şükrü, [yz.] 150: 74a) altı saatte Payas menziline gittiklerini, Payas'ın deniz kenarında kurulmuş, havası çok ağır, meyvesi turunç ve limon olan bağ ve bahçeleriyle ünlü muazzam bir kasaba olduğunu, halkın kullandığı suyun açıkta durduğunu, kasabada merhum İbrahim Han'ın yaptırdığı bir kervansaray, cami ve hamamın bulunduğunu zikreder. Buradan Belen menziline yedi saatte gidildiğini, bu kasabanın akarsuyu olan şirin bir yer olduğunu (Ali Şükrü, [yz.] 150: 75b) su ve havasının gayet hoş olduğunu, merhum Sultan Süleyman'ın muazzam bir kervansaray ve merhum Sultan Selim'in bir cami ile bir hamamının olduğunu fakat buraların korkulu yerler olduğu için hacıların hazer etmeleri gerektiğini vurgular. Ayrıca Belen'le Payas arasında deniz kenarında **İskenderun** denilen bir iskelenin olduğu zikredilir. Benen'den Antakya'ya dokuz saatte gidildiğini, Antakya kalesinin yedi dağla çevrili gayet muazzam bir kale olduğunu, fakat şenliğinin sadece bir tarafa toplandığını, çoğu yerin *ıssız ve harabe olarak kaldığını* zikreder. (Ali Şükrü, [yz.] 150: 76a) Buranın bağ, bahçe ve bostanlarının çok olduğunu, incirin bol miktarda yetiştiğini, Asi Nehri'nin şehrin önünden aktığını, nehir üzerine kurulan büyük bir köprünün olduğunu bildirir. Habib-i Neccar ve Şemun Hazretlerinin kabirlerinin camiinin zemininde yer aldığını, hacıların ziyaretten gaflette olmamalarını hatırlatır.

Menâzil'ül Hac, surre emini Halil Kâmil Sururi'ye ait sekiz varaklık risaledir. Yazarın 1253/1837 yılında yaptığı hac yolculuğundan alınan notları içerir. (BOA, Halil Kamil, Hatt-ı Humayun 48/306-b) Müellif risalede hac menzillerinin isim ve saatlerini yazmıştır. Buna göre müellif Payas'tan Belen'e dokuz buçuk saatte, buradan Antakya'ya dokuz saatte, buradan Zambakiyye'ye on buçuk saatte varıldığını bildirir. Kâmil mahlaslı meçhul kişinin yazdığı bir diğer risale (Kamil, [yz.] 267: 1a-11b) manzum olarak yazılan *Menâsik-i Hacc'dır*. Bu risalede sadece menzil adları ve saatleri bildirir. Buna göre Payas'tan yedi saatte Belen'e, buradan dokuz saatte Antakya'ya ve onbir saatte de Zambakiyye menziline varılmaktadır. Aynı şekilde *Zikr-i Menâzil ez İstanbul be Şam ve Mekke-i Mükerrreme ve Cebel Arafat Şerrefehullahu Taala adlı* (Hüsrev Paşa, [yz.] 639: 194b-205) müellifi meçhul risalede Belen'den on saatte Antakya'ya gidildiği, buradan da on saatte Zambakiyye menziline varıldığı kaydedilmiştir.

Sonuç

Türk İslam geleneğinin önemli bir parçası olan Anadolu hac güzergâhı 16. yüzyıldan Surre'nin denizden gönderilmeye başlandığı 1863 yılına kadar (Atalar, 1999: 159) hacılara hizmet veren özelliği ile göz alıcı bir tarihe sahip kültürel değerlerimizdendir. Hac yolları üzerinde bulunduğu için büyük gelişme gösteren

Antakya menzili, bir ile üç gün arasında kalınan durak/oturaklardan biri olarak müstesna bir yere sahiptir. 18-20. yüzyıl arasında yazılıp Anadolu hac güzergâhını konu alan ve Antakya ile etraf ilçeleriyle ilgili bilgiler veren on dört tane Menâzilname, dönemin tarihine ışık tutan eserler olarak zihinlerdeki Antakya ile ilgili bilgi dağarcığına farklı bir boyut kazandırmıştır.

Menâzilnamelerin ortak yönü, basit coğrafi koordinatlar içermesi, hacıların yeme içme, barınma, konaklama ve korunma gibi çok önemli ihtiyaçları hakkında bilgi vermesidir. Bu eserler konaklama yerleri ve şekilleri yanında ayrıca şehir ve kasabalarda ziyaret edilmesi gereken mukaddes mekanları hacılara hatırlatma yönleri itibarıyla birer rehber niteliğindedir. Menâzilnameler incelendiğinde hemen hepsinde saat hesaplamalarının birbirini teyid ettiği, birkaç tali yol dışında tümünün menzil isimlerinin aynı olduğu, ihtiyaç halinde alternatif güzergâhlar verildiği, köprü geçit derbend gibi tehlikeli yerlerde hacıların uyarıldığı, ziyaret yerlerinin hatırlatıldığı, su kaynaklarının niteliğinin bildirildiği, güzergâhtaki mimari eserlerin fiili durumunun hacılara aktarıldığı görülür. Yazılı kaynaklardan faydalanma olanakları yanında henüz hayatta olan ve Anadolu hac yoluna şahit yaşlılarımızın aktaracağı bilgiler sayesinde bu güzergâhın Türk insanına yeniden hatırlatılması yaşayan tarihin öncelikli konuları arasında yer almalıdır. Antakya ve etraf menzilleri ile ilgili bu çalışmamızın, Anadolu'daki hac menzillerine dair diğer çalışmalara örnek olması, bu alanda başta akademik olmak üzere birçok çalışma ve araştırmalara teşvik edici bir çaba sayılması temennimizdir.

KAYNAKLAR

- ARMAĞAN**, A. Latif (2000), XVIII.Yüzyılda Hac yolu güzergâhı ve Menâziller, *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, S. XX.
- BAŞTÜRK**, Saadetin (2013), Bir Hac Yolcusunun Gözünden İstanbul'dan Hicaz'a Osmanlı Şehirleri, *International Journal of Human Sciences*, S. (10)1, s. 148-161.
- ÇAĞLAR**, Yusuf (2008), *Dersaadetten Harameyne Surre-i Humayun*, Yitik Hazine Yayınları, İstanbul.
- ÇAKAR**, Enver (1998), XVI. Yüzyılda Halep Sancağı (1516-1566), Elazığ, Fırat Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Elazığ.
- EVLİYA Çelebi** (2011), *Hac Kitabı* (Hzl. Asiye Yılmaz), Yeditepe Yayınları, İstanbul.
- ÇETİN**, Cemal (2007), İşlevleri ve Özellikleri bakımından Konya Menzilleri (XVII-XVIII.Yüzyıllar), *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 21, s. 295-344.
- ÇOLAK**, Melek (2003), "Osmanlı İmparatorluğu'nda Hac Yollarının Güvenliği İçin Alınan Önlemler", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fak. Dergisi*, S. 9, s. 87-94.
- COŞKUN**, Menderes (2002), *Manzum ve Mensur Osmanlı Hac Seyahatnameleri ve Nabi'nin Tuhfetü'l-Harameyn'i*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- DOĞAN**, Esra (2012), "Osmanlı-İran Hac Yolları Sisteminde Fonksiyonları Yönüyle

- Konya-İlgın ve Kirmanşah-Sahne Menzilleri”, *I.Ulusal İlgın Sempozyumu Bildirileri*, s. 282-286.
- ERDİK**, Mustafa vd. (2003), “Antakya’nın Geçmişten Günümüze Sismik Aktivitesi ve Yapılması Gerekenlerin Bir Uluslararası Konferansın Işığında Değerlendirilmesi”, *TMH, Türkiye Mühendislik Haberleri*, S. 423/1, s. 51-53.
- EYYUB** Sabri Paşa (1306), *Mirat el-Harameyn Ceziret’ul Arab*, Konstantiniyye.
- FARUQİ**, Suraiya (1995), *Hacılar ve Sultanlar*, (Çev: Gül Çağalı Güven), TTV yayınları, İstanbul.
- GÜLER**, Mustafa (2016), XVIII. Asırda Hac Yolunun Güvenliği Kapsamında Ürdün’deki Menziller ve Kaleler, *Yeni Türkiye*, C. 22, S. 85, s. 704-711.
- GÜNEŞ YAĞCI**, Zübeyde (2015), “Hac ve Askeri Yol Üzerinde bir Menzil”, *Çukurova Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S. 1, s. 58-74.
- GÜRDOĞAN**, Nazif (2004), Üsküdar’ı Kabe Toprağı Kılmak, *Üsküdar Sempozyumu I, Bildiriler*, C. 1, s. 243-246.
- KARA**, Adem (2005), *XIX.Yüzyılın İlk Yarısında Bir Osmanlı Şehri Antakya*, IQ Kültür, Sanat ve Yayıncılık, İstanbul.
- ORHONLU**, Cengiz (1967), *Derbent Teşkilatı*, İstanbul.
- SAK**, İzzet; Çetin, Cemal (2004), “XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Devleti’nde Menziller ve Fonksiyonları: Akşehir Menzilleri Örneği”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat araştırmaları Dergisi*, S. 16, s. 179-221.
- TEKİN**, Mehmet (2000), *Hatay Tarihi*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Ankara.

Yazma Eserler:

- Ali Şükri, *Menâzil’ül Hac*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah, No: 150, vr. 64b-122a.
- Bosna’lı Muhlis, *Delilü’l-Menâhil ve Mürşidü’l-Merâhil*, Süleymaniye Kütüphanesi, Aşır Efendi, No: 121, vr. 10a.
- Derviş el-Hac Mehmed Edîp, *Nehcetü’l-Menâzil*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, No: 408, vr. 18b.
- Hacı Ali Bey, *Menâzil’ül Hac ve Tuhfet’ül Huccac*, Süleymaniye Kütüphanesi no. 386, 140b.
- Halil Kâmil Sururi, *Menâzil’ül Hac*, Başbakanlık Osmanlı Arşivleri Hattı Humayun, 48/306-b.
- İbrahim Seyyid Hanîf el İstanbuli Efendi, *Hâsil-ı Hacc-ı Şerîf li-Menâzili’l-Harameyn*, Süleymaniye kütüphanesi, Lala İsmail, No: 220, vr. 25a-29b.
- Kâmil, *Menâsik-i Hacc*, Süleymaniye kütüphanesi, Hüsrev Paşa, No: 267, vr. 1a-11b.

- Müellif Meçhul, *Menâsik-i Mesâlik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, No: 104, vr. 99a-100a.
- Müellif meçhul, *Menâzil'ut Tarik ila Beytullah'il Atik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, No: 1469, vr. 91a-163a.
- Müellifi meçhul, *Zikr-i Menâzil ez İstanbul be Şam ve Mekke-i Mükerreme ve Cebel Arafat Şerrefehullahu Taala*, Süleymaniye kütüphanesi, Hüsrev Paşa, No: 639, vr. 194 b-205.
- Muhammed Emin, *Risale Der Beyan-i Menâzil-i Mekke*, Süleymaniye Kütüphanesi, Topkapı, No: 446, vr. 51b-59.
- Mustafa Senai, *Menâzil el-Hac Menasik el-Hac*, Süleymaniye kütüphanesi Esad Efendi, No: 2917, vr. 1b-21b.
- Şeyh'ul Hac İbrahim, *Menâzil'ül Hac ve Mesafet'ül Fecc lil Acc ve s-Secc min Gayri Lecc* Süleymaniye Kütüphanesi, Aşır Efendi, No: 241-2, vr. 51a-62b.
- Yusuf Nâbî, *Tuhfetü'l- Harameyn* (1642-1712), Kitabhane-yi Meclis-i Cumhuriyet-i İslam-i İran, No: 8300.
- Ek:** *Hac menâzillerinden bir örnek, Menâzilu'l-Hac, Süleymaniye Kütüphanesi, Mihri-şah 150, vr. 75a-b.*

Resimli Kutsal Kitap (Hristiyan) El Yazmalarındaki Kurban Sahnelerine Genel Bir Bakış

Sacrificial Scenes in Illustrated Biblical Manuscripts: A General Overview

Necla KAPLAN*

Öz

Çalışmada, resimli kutsal kitap (Hristiyan) el yazmaları üzerinden kurban sahnelerine genel bir bakış açısı verilmesi amaçlanmıştır. Genesis, Pentateukh, Octateukh ve Yeni Ahit resimli el yazmalarından örnek resimler seçilmiş ve kurban törenlerinin kutsal metinlerindeki kronolojiye göre resim sanatındaki yansıması irdelenmiştir. Bilinen ilk Kurban sunma olayı, Kabil ile Habil hikâyesinde karşımıza çıkmakta ve Nuh ile İbrahim Peygamberlerin hikâyelerinde devam etmektedir. Kutsal Kitapta (Eski Ahit'te) geçen bu konular, Hristiyan resim sanatında da yer bulmuştur. Tanrı'ya adanan son kurban olarak kabul edilen İsa'nın çarmıha gerilmesi sahnesi de resimli Yeni Ahit kitaplarında görülen en önemli tasvirlerdendir.

Kurban sunma törenini canlandıran resimler, ilgili metnin görselleştirilmesi için Kutsal Kitap el yazmalarında yer almıştır. Hikâyesinin tanınmasını ve konunun kesintisiz izlenmesini sağlar nitelikte olan bu görseller, öyküleyici anlatımlı resimleme anlayışıyla tasarlanmıştır. Kurban, aevli bir sunağın içinde veya yanında tasvir edilmiştir. Ateşte yakıldığı anlaşılan kurbanların, Tanrı'nın eli betimine yönelik şekilde sunulduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hristiyan, Eski ve Yeni Ahit, resim, el yazmalar, kurban sahnesi.

Abstract

The aim of this study is to present a general overview of sacrificial scenes in illustrated biblical manuscripts. Sample illustrations were selected from handwritten manuscripts of the Genesis, Pentateuch, Octateuch and New Testament, and the reflection of sacrificial ceremonies on the art of painting was analyzed according to the chronology in the sacred texts.

The first known sacrificial offering is narrated in the story of Cain and Abel, and continues to appear in the stories of Noah and of prophets of Abrahamic religions. Christian Art also includes these themes in the Holy Book (Old Testament). The crucifixion scene of Jesus, considered the last sacrifice to God, is also the most important illustration seen in the illustrated New Testament Books.

Illustrations that depict sacrificial ceremonies are included in biblical manuscripts for visualization of related texts. Enabling readers to recognize the story and to follow the theme without interruption, these images are designed with an understanding of narration-based illustration. Victims are depicted in or around an altar aflame. Victims, who appear to have been set on fire, are portrayed in a way that they reach out towards the hand of God.

Keywords: Christian, Old and New Testament, illumination, manuscripts, sacrificial scenes.

* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü. neclakaplan21@hotmail.com

GİRİŞ

Anadolu'nun önemli medeniyetlerinden biri ve ilk meşru Hristiyan devlet olan Bizans İmparatorluğu, başkent İstanbul'da 330-1453 (Trabzon Rum İmparatorluğu 1461'e kadar devam etmiştir) yılları arasında hüküm sürmüştür. Bu denli uzun yaşamış Bizans'ın sanatı ve kültürü, sanat tarihi disiplininin önemli halkalarından birini oluşturmaktadır. Hristiyan kimliğiyle tarih sahnesinde yer bulmuş Bizans'tan günümüze gelen tarihi eserler dönemin anlaşılmasına olanak sunmaktadır. Bu bağlamda, Bizans'tan günümüze kalan resimli el yazmaları da önemli bir role sahiptir. Farklı konulu metinler içeren el yazmalarının yanı sıra Kutsal Kitap ressamlığı da dikkat çekici bir noktadadır.

Günümüze ulaşılmış örneklerden anlaşılmaktadır ki, Hristiyan resim sanatında Kutsal Kitap ressamlığı yaygındı ve sanatın önemli bir bölümünü oluşturmaktaydı. Parşömeden yapılmış kodekslere¹ yazılmış Eski ve Yeni Ahit metinlerinin resimlerle bezenmesiyle önemli eserler üretilmiştir. En erken resimli Kutsal Kitap (Hristiyan) el yazmalarının ne zaman ve nerede yapıldığı ile ilgili kesin bir tarih bilinmemektedir. Ancak bilinen en erken örnek 5. yüzyıl başına tarihlendirilen "Quedlinburg İtalas" isimli Yeni Ahit'in (İncil) Latince tercümesidir (Koch, 2007:147-149).

Hristiyan inancına hizmet eder şekilde kullanılan resim; dini metinlerde, kilise duvarlarında sıklıkla yer bulmuştur. Hristiyanlığın ilk yıllarından itibaren ilk başta sembolik birer simge olarak karşımıza çıkan resim, daha sonraki süreçte dini öğretilerin anlatıldığı Kutsal Kitap'ta geçen hikâyeleri görselleştiren dini bir araç haline almıştır. Duvar, maden, fildişi, sikke, el yazması gibi malzemelerde karşımıza çıkan Hristiyan resim sanatı oldukça geniş kapsamlıdır. Tüm bu malzemeleri ele alan bir çalışmadan ziyade, sadece el yazması resimlerde görülen kurban/sunak sahnelerine yer verilerek çalışmanın konusu sınırlandırılmıştır.

Bizans (Hristiyan) resim sanatında, kutsal metinden hareketle oluşturulmuş bir kronolojiye göre, kurban sahnelerini ele alan herhangi bir araştırmaya rastlanmaması nedeniyle "Resimli Kutsal Kitap (Hristiyan) El Yazmalarındaki Kurban Sahnelerine Genel Bir Bakış" çalışmanın konusu olarak seçilmiştir. Çalışmada, Eski Ahit (Tevrat) metni içeren resimli el yazmalardan örneklerle ve İsa'nın çarmıha gerilmesi sahnelerine yer verilerek kurban sahneleriyle ilgili genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Hristiyan inancında Kutsal Kitap, Kitabı Mukaddes'tir. Kitabı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit'ten oluşmaktadır. Tanrı'nın İsa ile yeni bir antlaşma yapması nedeniyle İncil, Yeni Ahit olarak anılmaktadır. Hristiyanlığa Yahudiliğin devamı olarak inanılması sebebiyle Yahudiliğin kitabı Tevrat da Eski Ahit olarak kabul edilmektedir². Çalışmada, kurban sunma sahneleriyle ilgili kaynak metin Eski ve Yeni Ahit şeklinde ifade edilmiştir.

Kurban; Tanrıya tapınma, Tanrının kızgınlığını önlemek ya da ona hoş görünmek, verdiği iyiliklere teşekkür etmek, günahlarının affını veya dilek dilemek

¹ Kodeks/codex bugünkü anlamıyla Kitap, bkz. Koch, 2007:147.

² Detaylı bilgi için bkz. <http://kutsal-kitap.net/bible/tr/index.php?mc=1> (Erişim Tarihi: 20.09.2017)

için yapılan sunulardır. Başka bir deyişle, kendisiyle Allah'a yaklaşılana şeye, ibadet için belli zamanlarda kesilen belli hayvanlara veya yapılan bu eyleme "Kurban" denilir. Latince kökenli Batı dillerinde "Sacrifice" kökünde kutsamak olup bir nesnenin kutsal hale getirilmesi, "offering" ise Tanrı'ya hediye sunma/takdim biçiminde tanımlanmaktadır (Güç, 2002: 433). Bütün inanç sistemlerinde görülen kurban ibadetinin temelinde kutsal (İlah) ile iletişim kurmak vardır (Gündüz, 2008: 65). Eski toplumlarda bitki, hayvan hatta insan dahi kurban edilirdi (Gündüz, 2008: 70-71).

Hristiyan el yazma resimlerinde geçen kurban sunma konusunun sanata yansması ile ilgili kabaca fikir sahibi olunabilecek genel bir değerlendirme niteliğinde olan bu çalışmada; Teolojik açıdan "kurban" kavramının ve ritüelinin dini boyutuyla açıklanması amaçlanmamıştır³. Sadece Hristiyan resim sanatında özellikle el yazması eserlerde konunun nasıl tasavvur edildiği, birkaç örnek ile verilmeye çalışılmıştır. Konu ile ilgili genel bir bakış açısı veren bu çalışmanın daha sonra yapılacak araştırmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

RESİMLİ EL YAZMALARDAN ÖRNEK KURBAN SAHNELERİ

Bilinen ilk kurban sunma olayı, Âdem ile Hava'nın oğulları Kabil ile Habil hikâyesinde karşımıza çıkmaktadır. Eski Ahit'te bu olay şöyle ifade edilir:

Ve Kabil günler geçtikten sonra, toprağın besilisinden RAB'be takdim için getirdi. Ve Habil, kendisi de sürünün ilk doğanlarından ve yağlarından getirdi. Ve RAB Habil'e ve onun takdimine baktı. Fakat Kabil'e ve onun takdimine bakmadı. Ve Kabil çok öfkelenirdi ve çehresini astı ... (TEKVİN 3: 3-5, Anonim, Kitabı Mukaddes, 1972: 3-4).

Kabil ve Habil hikâyesinde ilk defa karşılaştığımız kurban sahnesinin bilinen en erken tasviri Ashburnham Pentateukh⁴ el yazmasında görülmektedir (Resim 1⁵).



Resim 1: Çiftçi Kabil ile Çoban Habil, RAB'be Kurbanlarını Sunuyor,
Ashburnham Pentateukh, MS nouv. Acq. Lat. 2334, fol. 6r.

³ Mimari yapılarıdaki kurban sahnelerini de içeren daha kapsamlı ve çok çeşitli örnekler dâhil edilerek genişletilmesi düşünülen bu konunun, teolojik açıdan da değerlendirilmesine yönelik bir çalışmayla ileriki aşamalarda tarafımızdan tekrar ele alınması planlanmaktadır.

⁴ Bugün Paris Bibliotheque Nationaléda MS. Nouv. Acq. Lat. 2334 numarada kayıtlı bulunan Ashburnham Pentateukh resimli el yazması 6 veya 7. Yüzyıla tarihlendirilmektedir. Eski Ahit'in ilk beş kitabını içermektedir. Ancak orijinalinde 208 folyolu, 69 resimli olduğu bilinen yazmadan 142 folyo ve 18 resim günümüze gelebilmiştir, bkz. Dinçer, 2016: 17-19.

⁵ Görsel için bkz. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b53019392c/f21.item.zoom> (Erişim Tarihi: 25.11.2017)

Tiyatral bir sahneyi andıran resimde Çiftçi Kabil ile Çoban Habil görülmektedir. Habil çift sürmekteyken, Kabil de Tanrı'nın eline yönelerek konuşur vaziyettedir. Bir kurban sunusu yapmaktan ziyade konunun ikonografisini ortaya koyan figürlerle olay resmedilmiştir. Bilinen hikâyede Habil sürüsünden ilk doğanı, Kabil ise toprağından elde ettiği besili mahsulünden RAB'be takdim ederler. RAB, Habil'in takdimini yani kurbanını kabul eder. Bu duruma Kabil öfkelenir ve kardeşi Habil'e düşmanlık eder. Resimde figürlerin hikâyedeki rolleri anlaşılır bir şekilde olup sunusu/kurbanı kabul edilmeyen Kabil'in RAB'be bunu itiraz anı canlandırılmıştır.

Çiftçi Kabil ile Çoban Habil hikâyesi *Topkapı Sarayı G.İ.8 Oktateukh* el yazmasında da geçmekte ve bu konunun görseli olan resim, metinle birlikte yer almaktadır⁶. Resim, Kabil ile Habil hikâyesini tanımamızı sağlar şekilde ve aynı anda birden fazla olayın kesintisiz olarak tek sahnede izlenebilmesini mümkün kılan öyküleyici anlatımlı resimleme anlayışıyla tasarlanmıştır (Resim 2).



Resim 2: a. Çiftçi Kabil Ve Çoban Habil, b. Kabil ile Habil RAB'be Kurbanlarını Sunuyor, c. Ve Kabil Habil'i Öldürüyor, Topkapı Sarayı G.İ.8, Fol. 50r.

Üstte Kabil ile Habil gösterilmiştir. Sol altta, Kabil elinde toprağından elde ettiği mahsulü; Habil ise sürüsünün ilk doğanını Tanrı'ya sunarken betimlenmiştir. Sağ altta, Kabil Habil'i öldürürken resmedilmiştir. Altlı üstlü düzenlenen iki resim kompozisyonuyla, hikâyenin konusu ardışık verilmiştir. Kurban sunmanın ilk örneği olduğu görülen Kabil ile Habil'in takdimlerini canlandıran resimde bitki ve hayvanın Tanrı'ya sunulduğu görülmektedir.

Kurban sunma ritüelinin Nuh Peygamber'i anlatan metinde de; *Ve Nuh RABBE bir mezbah yaptı, ve her temiz hayvandan ve her temiz kuştan aldı ve mezbah üzerinde yakılan takdimeleri arz etti. ve rab hoş kokuyu kokladı; ve rab yüreğinde dedi: adamın (insanın) yüzünden artık toprağı tekrar lanetlemeyeceğim; ...* (TEKVİN 8:20-21) (Anonim, 1972:7) şeklinde ifade edildiği görülmektedir. Bu metnin resimlendiğini

⁶ Bu sahne ile ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Kaplan, 2017: 72-74.

gördüğümüz önemli bir örnek *Topkapı Sarayı G.İ.8*⁷ Oktateukh⁸ el yazmasıdır (Kaplan, 2017: 96-98). Resim, tahrip olmasına rağmen konunun anlaşılmasına katkı sağlar niteliktedir (Resim 3).



Resim 3: Nuh Ve Oğullarının Gemiye Sökmesi ve Tufandan Sonra Kurban,
Topkapı Sarayı G.İ.8, Fol. 60v.

Üç olay anının betimine yer verilen resmin merkezinde, Tufandan sonra kurban sunma olayının tasvir edildiği görülmektedir. Kırmızı alevli sunağın iki yanında Nuh ve ailesi sıralanmıştır. Üstte Tanrı'nın eli, sunağı işaret etmektedir. Tanrı'nın eli ve işaret ettiği içi kırmızı alevli sunak, sunağın etrafında sırasıyla solda başı haleli Nuh ve üç kadın, sağda üç erkeğin yer aldığı kompozisyon konunun anlaşılmasını sağlar niteliktedir. Figürlerden soldakiler, sunağın yanan alevine bakarken, sağdakiler bakışlarını, üstte bulunan Tanrı'nın eline çevirmiştir. Böylece Tanrı'nın eli ile alev ve figürler arasında bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Metinde, Sunak (Mezbah, altar) üzerinde yakılan hayvan ve kuşlardan bahsedilmektedir. Ancak resimde alevli sunak şeklinde kurban sahnesi betimlenmiştir. Özellikle alevli sunak şeklinde tasvirin yapılması dikkat çekicidir. Burada ateşe bir şeyler atarak buhur elde etme geleneği yansıtılmıştır. Bu geleneğin ilk ne zaman yapıldığı bilinmese de kurban törenleriyle başlamış olduğu, kurbanlık hayvanın parçalarının yakılmasıyla Tanrı'yı sunudan (kurbandan) haberdar etmenin amaçlandığı düşünülmektedir (Köroğlu, 2007: 2).

Nuh'un adak olarak kurban sunması sahnesini *Viyana Genesis* el yazmasında da görmekteyiz (Resim 4).

⁷ G.İ.8: Gayri İslami 8.

⁸ Oktateukh (οκτάτευχος/oktatefhos); Yunancada "οκτά" (sekiz) ve "τευχος" (kitap, konu, mesele) kelimelerinden oluşan teknik bir terimdir. Bu terim, Eski Ahit'in (Tevrat) ilk sekiz kitabı; Yaratılış, Çıkış, Levililer, Çölde Sayım, Tesniye, Yeşu, Hâkimler ve Rut'un hikâyelerini içeren bir tür dini el yazması eserler için kullanılmıştır. (bkz. Lowden, 1991: 1510-1511). Günümüzde 1050-1300 yılları arasına tarihlendirilen altı resimli Oktateukh el yazması bilinmektedir. Bunlar; *Vat. Gr. 747* (1050-75), *Vat. Gr. 746* (1125-55), *İzmir A. 1* (1125-55-Şuan kayıp), *Topkapı Sarayı - Seraglio G.İ.8* (1125-55), *Vatopedi 602* (13. yüzyıl) ve *Laur. Plut. 5.38*'dir (1275-1300). Oktateukh el yazmaları belli bir dönemde üretilmiş aynı konulu eserlerdir. Detaylı bilgi için bkz. Lowden, 1992: 1-8; Weitzmann and Bernabo, 1999: 3; Kaplan, 2017: 16.



Resim 4: *Nuh'un Tanrı'ya Adak sunması*, Viyana Genesis El Yazması, fol. 2v. (Dinçer 2016'dan).

Tufandan sonrasını anlatan metni görselleştiren resimde Nuh'un kurban sunma olayı betimlenmiştir. Resimde; kuş, keçi, hörgüçlü bir sığır ve bir yaban ördeği gösterilmiştir. Resmin sağ alt köşesinde kurbanın kesim işlemi ve yakmalık için hazırlanmış, üzeri alevli ve iki katlı iki sunak bulunmaktadır⁹.

130

Bir diğer önemli kurban sahnesi de İbrahim'in hikâyesinde geçmektedir. İlk sahne, İbrahim'in Avram olarak anıldığı bölümde geçmektedir. *RAB'bin Avrama'a Vaadi ve Avram'ın Sunağı* konulu resimde Avram'ın Rab ile konuşması ve sunak sunduğu an resmedilmiştir¹⁰ (Resim 5). Resimde sunağı temsil eden bir sütun ve adağı temsil eden gerilmiş biçimde, başsız ve kuyuksuz gösterilmiş kurbanlık hayvanlar ile birlikte elinde kuş tutan Avram tasvir edilmiştir.



Resim 5: *RAB'bin Avrama'a Vaadi ve Avram'ın Sunağı*, Topkapı Sarayı G.İ.8, Fol. 74r.

⁹ Bu resmin detaylı değerlendirmesi ve ikonografik çözümlemesi için, bkz. Dinçer, 2016: 62-67, Resim 4.

¹⁰ Resmin detayları için bkz. Kaplan, 2017: 143-135.

İbrahim'in oğlu İshak ve İshak'ın oğlu Yakup tarafından da kurban geleneğinin devam ettirildiği belirtilmektedir (Güç, 2002: 434). Eski Ahit'te bir tek İshak'ın kurban ediliş öyküsünde geçen kurban töreninin ayrıntısıyla betimlendiği bilinmektedir (TEKVİN 22: 1-19) (Eliade, 2003:215). Metinde; ...ona dedi: Ey İbrahim; ve o: İşte ben, dedi. Ve dedi: Şimdi oğlunu, sevdiğin biricik oğlunu, İshak'ı, al ve Moriya diyarına git, ve orada sana söyleyeceğim dağların biri üzerinde onu yakılan kurban olarak takdim et ... (Anonom, Kitabı Mukaddes, TEKVİN 22: 1-2, s. 19). Tanrı'nın İbrahim'den oğlunu kendisine, yakarak kurban etmesini istemesi ve İbrahim'in bu isteği yerine getirmesini anlatan tasvirler Hristiyan resim sanatının en önemli konularından bir tanesidir. Bu konu, 6. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar nadiren görülen ve sonraki dört yüzyıl boyunca, 15. yüzyıla kadar, evrensel nitelikte denilebilecek sıklıkta resmedilmiştir (Simith, 1922: 169). Söz konusu olayın canlandırıldığı sahnede; bir sunak, Tanrı'nın eli, çalı, koç, bir eliyle kesici alet diğer eliyle İshak'ın başını tutan İbrahim ve kurban edilmeyi bekler vaziyette tasvir edilmiş İshak görülmektedir.

İbrahim'in İshak'ı kurban edişi olayını görselleştiren tasvir Oktateukh el yazmalarında da yer bulmuştur. *Topkapı Sarayı G.İ.8* Oktateukh el yazmasında bu konu: Allah'ın kendisine demiş olduğu yere vardılar; Ve İbrahim orada bir mezbah yaptı, ve odunları dizdi, ve oğlu İshak'ı bağlayıp onu mezbah üzerine, odunların üstüne koydu. Ve İbrahim elini uzattı ve oğlunu boğazlamak için bıçağı aldı. Ve RAB'BİN meleği göklerden ona çağırıp, dedi: İbrahim, İbrahim; ve: İşte ben, dedi. Ve dedi: Elini çocuğa uzatma ve ona bir şey yapma; çünkü şimdi bidim ki, sen Allah'tan korkuyorsun, ve kendi biricik oğlunu benden esirgemedin. Ve İbrahim başını kaldırıp gördü; ve işte, arkasında bir koç çalılıkta boynuzlarından tutulmuştu; ve İbrahim gidip koçu aldı, ve oğlunun yerine onu yakılan kurban olarak takdim etti. (Yaratılış 22: 9-13) biçiminde ifade edilmiştir¹¹. Bu metnin görselinde öyküleyici anlatımlı resimleme yapılmıştır (Resim 6).



Resim 6: İbrahim'in, İshak'ı Kurban Edişi, Topkapı Sarayı G.İ.8, Fol. 88r.

¹¹ Resmin detayları için bkz. Kaplan, 2017: 150-152.

Sahnenin merkezinde İbrahim'in İshak'ı kurban etme anı tasvir edilmiştir. İbrahim ve İshak profilden verilmiştir. İbrahim, sol eliyle İshak'ın başını, sağ eliyle de bıçağı tutmaktayken, aynı zamanda, sahnenin sol üst köşesinde beliren Tanrı'nın eline doğru başını çevirmiş vaziyettedir. İshak ise, elleri arkadan bağlı ve yere diz çökmüş, kurban edilmeyi beklemektedir. Sol altta bir dağ betiminin iki yanında birer ağaç ve sağdaki ağaca boynuzundaki siyah ipe bağlı bekleyen İshak'ın yerine kesilmek üzere gönderilen koç görünmektedir. Sahnenin sağ tarafında ise yanan sunak betimlenmiştir. Resim, hikâyenin anlaşılmasını sağlar nitelikte olmasına rağmen, sahnenin içinde kırmızı mürekkeple "ή τελεία αγάπη και ή τοῦ κριοῦ ἀντί ἰσαάκ θυσία/ Kusursuz sevgi ve İshak yerine koçun kurban edilmesi" notu da yazılmıştır (Kaplan, 2017: 151).

İbrahim'in İshak'ı kurban etme sahnesine yer verilen bir diğer el yazması da Ecmiyazin İncili'dir¹². 6. yüzyıl eseri olan Ecmiyazin İncili'nde İshak'ın kurban ediliş sahnesi, Kıpti (Hristiyan Mısırlı) tarzındadır (Resim 7).



Resim 7: İbrahim'in, İshak'ı Kurban Edişi, Ecmiyazin İncili, Ermenistan-Erivan Kütüphanesi.

¹² Bu resimli el yazması bir İncil'dir ve 6. yüzyıla tarihlendirilmektedir. Bugün Ermenistan-Erivan Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. 34x22,5 ölçülerindeki bu el yazmasının metni mevcut değildir. Sadece iki folyo halinde parşömen üzerine işlenmiş ve tüm sayfayı kaplayacak şekilde dört resim ile beş bölümlü bir tasarıma sahip oyma fildişi cilt günümüze gelebilmiştir (Singelenberg, 1958: 105).

Mısır kaynaklı bir modelden kopya edildiği düşünülen bu el yazmasının Doğulu bir sanatçı tarafından hazırlandığı belirtilmektedir (Smith, 1922: 167¹³). Buradaki sahnede, merkezde İbrahim kısa saçlı ve sakallıdır. Sol eliyle kurban etmeye çalıştığı İshak'ın saçını, sağ eliyle de kılıcı tutmaktadır. Yüzü açık ve cepheden verilmiş İshak, uzun tunik giyimli olup sunağa giden merdivenin basamağında durmaktadır. Sahnenin sağında yanan bir sunak; solunda bir çalı, İshak'a bakan bir koç ve sol üstte alevler içinde beliren Tanrı'nın eli görülmektedir.

Yahudilikte, Musa yasasına göre uygun görülen hayvanların boğazlanmasıyla sunulan kanlı kurban ve çeşitli yiyecekler, su ve şarap gibi içeceklerin takdimi şeklinde olmak üzere iki kurban çeşidinin olduğu bilinmektedir (Güç, 2002: 435). Kendisi de bir İsraili olan İsa¹⁴ zamanında Eski Ahit'e (Ahd-i Atik) dayandırılan kurban, daha sonra Hristiyanlıkta İsa'yı merkeze alan bir anlayış kazanmıştır¹⁵. Hristiyanlıkta temel inanç halini alan İsa'nın Romalı askerler tarafından Çarmıha gerilmesi olayı kendisinin Allah'a sunulması anlamına gelmektedir. "Lekesiz kuzu" olarak da anılan İsa, insanların günahlarına "Kefaret" olarak kendini Allah'a feda etmiştir. İsa'nın feda edilmesi Allah'a sunulan son kurban olarak kabul edilmektedir (Cilacı, 1979: 362; Aydın, 2000: 68; Güç, 2002: 435; Gündüz, 2008: 70). Bu konu Yeni Ahit'te *Son Akşam Yemeği*'nde geçmektedir:

Matta'da (26:28); Çünkü bu benim kanım günahların bağışlanması için birçokları uğruna dökülen ahdin kanıdır (Anonim, 1972: 30).

Markos'ta (14:24); Ve onlara dedi: Bu benim kanım birçokları için dökülen ahdin kanıdır (Anonim, 1972: 52).

Luka'da (22:19); Ve İsa (ekmek) kırdı: Bu sizin için verilen benim bedenimdir; bunu benim anılmam için yapın, diyerek onlara verdi (Anonim, 1972: 86).

Yuhanna'da (17:19); Ve onların uğruna ben kendimi takdis ediyorum ki onlar da hakikatte takdis olsunlar (Anonim, 1972: 113). şeklinde ifade edilmektedir.

Bu nedenle, Hristiyanlıkta "Kurban sunma" ritüeli bulunmamaktadır. Bunun yerine Mukaddes Kurban yani İsa'nın etini temsil eden ekmek ve kanını temsil eden şarap tüketilerek ayinler gerçekleştirilmektedir. Ayrıca Hristiyanlık inancında günahların bağışlanması için hediyelerin ve kurbanların takdim edilmesi tavsiye edilmektedir. Tanrı'ya takdim edilecek adakların cinsinin kilise tarafından kabul edilmiş olması gerekmektedir (Cilacı, 1979: 363).

İsa'nın çarmıha gerilmesi resimli Yeni Ahit konulu el yazmalarında yer alan sahnelerdendir. Bu sahnenin bulunduğu önemli resimli el yazmalarından bir tanesi Rabula İncilidir¹⁶. Suriye'de 586 yılında yapıldığı bilinen bu el yazmasında, 19 tanesi

¹³ Kaynak: <https://www.jstor.org/stable/pdf/497708.pdf?refreqid=excelsior:46e823433c51e9754847abfd7f28ef66> (Erişim Tarihi:01.09.2017).

¹⁴ İsa, dünyaya geldiğinde ailesi Yahudi şeriatine uygun olarak (Çıkış 13/2, 12 Levililer) kurban sunmak için Yerusolime gitmiştir. Buradaki Pesah bayramlarına katılmıştır, bkz. Güç, 2002: 435.

¹⁵ Hristiyanlık inancının merkezinde İsa-Mesih yer almaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Aydın, 2000: 67-70.

¹⁶ Rabbula İncili; günümüze gelebilmiş ve Hristiyan Süryani kültürünün en önemli temsilcilerinden bir tanesidir. El

kanon (canon) tablosu olmak üzere toplam 26 resim mevcuttur. Kanonların üzeri kuşlar ve çiçeklerle bezenmiştir. Kanonların kenarlarında, İsa'nın hayatından sahneler, üstte Eski Ahit peygamberleri tasvir edilmiştir. Resimler, Helenistik sanattan etkiler (dökümlü kıyafetli figürler) taşımaktadır. Fakat esasen geleneksel İran süslemesine dayanmaktadır. Bu döneme ait nadir bir detay zenginliğiyle “Çarmıha gerilme” sahnesi ele alınmıştır (Resim 8). Canlı renklerin hâkim olduğu resimde, figürlerin üzgün yüz ifadeleri olayın psikolojisini yansıtır niteliktedir. Bu sahne, günümüze gelen resimli bir el yazmalarından bilinen en eski Çarmıha Gerilme sahnesidir.



Resim 8: İsa Çarmıhta, Rabula İncili, Floransa Laurenziana Kütüphanesi, Plut. 1.56. (Mango, 2008'den)

İsa çarmıhta iken gösterilen bir resim¹⁷ de Viyana Ulusal Kütüphanesi'nde *Theol.gr.* 336 numarada kayıtlı bulunan 1077 tarihli el yazmasında yer almaktadır (Spatharakis,1981: 31-32). Resmin merkezinde çarmıhta İsa, sağda Meryem solda

yazması İncil, Rabbula adını, aynı isimli yazarından almaktadır. Çeşitli defalar tekrar ciltlenmiştir. Şu anki ölçüleri 34 x 27 cm'dir. Bkz. Mango, 2008: 113.

¹⁷ Kaynak: <https://ica.princeton.edu/millet/display.php?country=Austria&site=&view=country&page=1&image=8333> Erişim Tarihi: 02.02.2016

Aziz Yahya üstte iki melek betimlenmiştir (Resim 9). Çarmıhta kendinden geçmiş İsa'nın el ve ayaklarından akan kan gösterilmiştir. Figürlerin üzgün yüz ifadeleri olayın psikolojisini yansıtmaktadır. Arka planda altın yıldız kullanılmış resmin genelinde hâkim olan koyu renk tonları olayın dramatik boyutunu yansıtmaktadır.



Resim 9: İsa Çarmıhta, Viyana Ulusal Kütüphanesi, *Theol. gr.* 336, fol. 17v.

DEĞERLENDİRME-SONUÇ

Hristiyan inancı bakış açısına göre hazırlanmış Eski Ahit metinlerinde geçen kurban sunma olayı birkaç örnekle ele alınmıştır. *Genesis*, *Pentateukh*, *Oktateukh* gibi Eski Ahit ile Yeni Ahit konulu resimli el yazmalarından örnek resimler seçilerek konu işlenmiştir. Bu örneklerden; “Kabil ile Habil’in sunağı”, “Nuh’un çeşitli hayvanları kurban olarak sunması”, “İbrahim’in hayvan takdimi ve oğlunu kurban etmesi” ve resimli Yeni Ahit el yazmalarında görülen “İsa Çarmıhta” tasvirleri ele alınmıştır.

İlgili konuyu görselleştiren resimler, özellikle Eski Ahit’ten sahneler, hikâyenin tanınmasını ve konunun kesintisiz izlenmesini sağlar nitelikte öyküleyici anlatımlı resimleme anlayışıyla tasarlanmıştır. Sahnelerde, genelde, aevli bir sunağın içinde ya da yanında kurban tasvir edilmiştir. Ateşte yakıldığı anlaşılan kurbanların,

Tanrı'nın eli betimine yönelir şekilde sunulduğu anlaşılmaktadır. Oluşturulmuş resim programı konuyu temsil etmekte ve hikâyede geçen figürler ikonografik özellikleriyle sahnede konumlandırılmışlardır. Bu kurban sahneleri, buhur yakma geleneğinin kurban sunmayla/takdimiyle başladığı görüşünü de güçlendirmektedir. Nitekim takdimlerde alevli/yakmalı sunakların kullanıldığı görülmektedir. Yakılan sunaklardan yükselen dumanların kokusunu alan RAB'bin memnuniyeti metinlerde geçerken, bu konunun tasavvur edilmiş biçimini yansıtan resimler de ikonografik açıdan bu ritüelin anlaşılmasını sağlamaktadır.

Kurban sunma/töreni Hristiyanlık öncesi Yahudi toplumunda var olan bir ritüel olup, Hristiyanların yaşamlarında ve inançlarında yer bulmamıştır. İsa'nın çarmıha gerilmesiyle Kurban ibadeti son bulmuştur. Buna karşın, geçmişini Yahudilik olarak gören ve Tevrat'ı Eski Ahit olarak kabul eden Hristiyan sanatında ilgili konuların mesajlarını, öğretilerini içeren Eski Ahit konulu resimli kitaplar sıklıkla tercih edilmiştir. Kurban sunma ritüelini canlandıran sahneler Hristiyan resim sanatında, özellikle el yazmalarda, kendi dönemini temsil etmektedir. Bu temelde ele alınan sahneler, Kurban sunma anlayışının Hristiyan (Bizans) resim sanatında metni görselleştiren figür ve ikonografik öğelerin anlaşılması bağlamında dönemin düşünce, inanç ve sanat sistemini yansıtmaktadır.

KAYNAKLAR

136

- Anonim**, *Kitabı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1972.
- Aydın**, Mehmet, "Hristiyanlıkta Din ve Dini Anlayış", *Dinler Tarihi Araştırmaları II Sempozyumu*, (Konya-1998), Ankara, 2000, s. 67-70.
- Cilacı**, Osman, "İlahi Dinlerde Kurban İnanç", *Diyanet Dergisi*, C. 18, S. 6, 1979, s. 360-372.
- Dinçer**, Pınar S., *Erken Bizans Dönemi Resimli Dini El Yazmaları: Viyana Genesis*, Anadolu Üniversitesi SBE Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Eskişehir, 2016.
- Eliade**, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, (Çev. Ali Berktaş), Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Güç**, Ahmet, "Kurban", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 26, 2002, s. 433-435.
- Gündüz**, Şinasi, "Dinlerde Tanrıya Yakınlaşma Aracı Olarak Kurban", *Uluslararası Kurban Sempozyumu*, İstanbul, 2007, s. 65-74.
- Kaplan**, Necla, *Bizans Dönemi Resimli Oktateukh El Yazması: Seraglio (Topkapı Sarayı G.İ.8)*, Anadolu Üniversitesi SBE Sanat Tarihi, Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Eskişehir, 2017.
- Koch**, Guntram, *Erken Hristiyan Sanatı*, (Çev. Ayşe Aydın), Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2007.

- Köroğlu**, Gülgün, *Bizans Döneminde Buhur Geleneği ve Buhurdanlar*, Osmanlı Bankası Arşiv Araştırma Merkezi Konuşma Metni, 23 Mayıs 2007, http://www.obarsiv.com/pdf/gulgunkoroglu_nihal.pdf (Erişim Tarihi: 20.08.2017).
- Lowden**, John, “Octateuch”, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, (Ed. Alexander Kazhdan), Oxford: Univercity Press 1991. s. 1510-1511.
- Lowden**, John, *The Octateuchs: A Study in Byzantine Manuscript Illustration*, Pennsylvania, 1992.
- Mango**, Maria M., “The Rabbula Gospels And Other Manuscripts Produced in the Late Antique Levant”, *Il Tetravangelo di Rabbula*, (Ed. Massimo Bernabo), Roma, 2008, s. 113-134.
- Singelenberg**, Pieter, “The Iconography of the Etschmiadzın Diptych And The Healing of The Blind Man at Siloe”, *The Art Bulletin*, Vol. 40, No. 2, 1958, s. 105-112.
- Smith**, Alison M., “The Iconography of the Sacrifice of Isaac in Early Christian Art”, *American Journal of Archaeology*, Vol. 26, No: 6, 1922, s. 159-173.
- Spatharakis**, I., *Corpus of Dated Illuminated Greek Manuscripts to the Year 1453*, Volume 1-2, Leiden-E.J. Brill, Netherlands, 1981.
- Weitzmann**, K. and Bernabo, M., *The Illustration in the manuscripts of the Septuagint: Oktateuch*, Vol. 2, Department of Art and Archaeology, Princeton University in Assocation with Princeton University Press, 1999.
- İnternet Kaynakları:**
<https://ica.princeton.edu/millet/display.php?country=Austria&site=&view=country&page=1&image=8333> (Erişim Tarihi: 02.02.2016).
<http://kutsal-kitap.net/bible/tr/index.php?mc=1> (Erişim Tarihi: 20.09.2017).
<https://www.jstor.org/stable/pdf/497708.pdf?refreqid=excelsior:46e823433c51e9754847abfd7f28ef66> (Erişim Tarihi: 01.09.2017).
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b53019392c/f21.item.zoom> (Erişim Tarihi: 25.11.2017)

Osmanlı'da Sosyal Devlet ve Kriz Yönetimi: 19. Yüzyıl Diyarbakır'ında Kıtık

*Social State and Management in the Ottoman Empire: Famine in 19th Century
Diyarbakır*

Sabri MENGİRKAON*

Öz

Doğal afetler, dünya tarihine ve toplumların kaderine tesir eden olayların başında gelmektedir. Tarihçiler tarafından uzun zamandan beri göz ardı edilen bu olgu, günümüzde üzerinde önemle durulan meselelerden birisi haline gelmiştir. Bu doğal afetlerden birisi olan kıtlıklar, toplumların hayatlarını derinden etkilemiştir. 19. yüzyılda Osmanlı coğrafyasında pek çok kıtlık meydana gelmiştir. Diyarbakır'da meydana gelen kıtlıklar etki ve sonuçları bakımından bu kıtlıklar içerisinde önemli bir yer tutmaktadır.

19. yüzyıl aynı zamanda, sosyal devlet anlayışının Osmanlı'da geliştiği bir dönemdir. Bu açıdan bakıldığında, Osmanlı Devleti'nin sosyal devlet telakkisini ve gelişimini 19. yüzyıl Diyarbakır kıtlıkları üzerinden incelemek mümkündür. Bu çalışmada, 19. Yüzyıl Osmanlısında henüz emekleme evresinde olan sosyal devlet anlayışı ve bu anlayışa bağlı olarak devletin kıtlık afetleri üzerinden kriz yönetme yöntemleri ele alınmıştır. **Anahtar Kelimeler:** Osmanlı Devleti, Afet, Kıtık, Sosyal Devlet.

Abstract

Natural disasters are the primary events, which affect society's history and fate, in social life. This reality is ignored by historians for a long time. But at the present time, natural disasters are extremely investigated. Famines, which deeply affected human life, is one of the them. A great many famines happened to Ottoman geography in the 19th century. In this famines, 19th century Diyarbakır famines are very important according to their impact and results on society.

On the other hand, 19th century was the age of development of social state understanding for Ottoman Empire. So, it is can observed Ottoman's conception of social state development by examining this age famines. In this study, 19th century Ottoman social state understanding, which was poor at that time, is examined through Diyarbakır's famines of the 19th century.

Key Words: Ottoman Empire, Disaster, Famine, Social State, Crisis Management.

* Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü. sbrmgrkn@gmail.com

Giriş

İnsanlığın ortaya çıkış serüveniyle beraber ortaya çıkan devletleşme süreci, sadece devletlerin asker devşirerek savaşlar yapmak suretiyle sınırlarını genişletmeleri ve ganimet elde etmeleri süreci değildir. Esas itibariyle, toplumların devletleşmesinin temelinde bireylerin tek başlarına başaramayacakları bir takım konuların iş bölümü yapılarak insanlar arasında paylaşılması ve bunun kontrolünü yapan kolektif ve kapsayıcı bir zekânın oluşturulması mantığı vardır (Bkz: Oppenheimer, 2005). İbn-i Haldun, bu gerçeği şu cümlelerle dile getirmektedir: “...Mülk, insan için tabii bir mansıptır. Zirâ... İnsanlar için yaşamak ve var olmak, zaruri ihtiyaçlarını ve gıdalarını temin etmek üzere bir araya gelmeleri ve yekdiğeriyle yardımlaşmaları sayesinde mümkündür...” (İbn-i Haldun 2016: 417).

İlk devlet örgütlenmeleri, bugünkü manada sosyal devlet anlayışından çok uzak olsalar da, söz konusu örgütlenmelerin yurttaşlarına karşı bir takım sorumluluklarının ve görevlerinin var olduğu bilinen bir gerçektir. Devletin halktan vergi alması ve buna karşılık olarak da dışarıdan gelebilecek her türlü tehdide karşı koruması, esasında bu görevlerin en ilkel ve en temel halidir. Bunun dışında da devletlerin, üzerlerinde egemenlik kurdukları topluluklara karşı sorumlulukları elbette vardı. Zaten bir açıdan, devletlerin ömrü bu görevlerin yerine getirilmesi suretiyle halkın, hükümdara, yani devlete olan meyline bağlı bulunmaktaydı (Machiavelli, 1955: 3).

Ulus-devlet anlayışında parlamenter yönetim veya diğer modern devlet sistemlerine kadar olan siyasî müesseselerin tarihi boyunca hükümdar, devlet ile özdeşleşmiş durumdaydı. Buna göre, hükümdar ve devlet mekanizması esasında aynı şeyi ifade eden iki mefhum durumundaydı. Hükümdarın sahip olduğu özellikler bir nevi devletin yönetim tarzını da belirlemekteydi. Bu nedenle eski dönemlerden bu yana kimi müellifler eserlerinde ideal devletin tasvirini uzun uzadıya yapmışlardır (Bkz: el-Maverdi, 1994; Nizamü'l-Mülk, 2009; İbn Haldun, 2016) Bu gelenek, Osmanlı Devletinde de risale, layiha ve tezkire olarak da isimlendirilen siyasetnâme ve ıslahatnâmeler ile devam etmiştir.

19. Yüzyılda Osmanlı'da Sosyal Devlet Anlayışı ve İşe Sistemi

Osmanlı Devleti, kuruluş düşüncesi itibariyle, yönettiği topluluklara karşı çağdaşı olan devletlere nazaran daha ilgili olmuştur. Bu nedendir ki kısa sürelerde çok büyük alanlara hükmetmiş ve büyük toplulukları hâkimiyeti altına alabilmiştir. Elbette, olağanüstü esnekliğinin, değişen şartlara pragmatik bir biçimde uyum sağlama becerisinin de bunda payı vardı. (Quataert, 2013: 47)

19. yüzyıla kadar olan dönemde, devletin belirgin bir sosyal politikası olmamakla beraber, halkın refahı ve huzuru noktasında bir takım uygulamaları bulunmaktaydı. Bu uygulamaların başında vakıflar önemli bir boşluğu doldurmaktaydı. Bu vakıflar, yerleşim alanlarındaki alt yapı çalışmalarından imâret ve camilerin tesisine kadar pek çok alanda etkin bir rol üstlenmişlerdi (Yılmazçelik, 1995: 304). Osmanlı kentlerinin işlerinde de vakıfların büyük payı bulunmaktaydı. Başta devlet merkezi olan İstanbul ve diğer kentlerin sosyal hayatına büyük oranda etki eden bu müesseseler, devletin elinin uzanmadığı ya da devlet etkisinin cılız kaldığı alanlarda önemli bir

boşluğu doldurmaktaydı. İmaretler yoluyla kentteki yoksulların doyurulması bu vakıflar kanalıyla yapılmaktaydı. Her ne kadar 19. yüzyılda büyük oranda sosyal yardım işlevlerini yitirmiş olsalar da (Özbek, 2013: 25), vakıfları Osmanlı'nın iâşe ve refah politikasından ayrı düşünmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır (Güran, 2014: 44).

Osmanlı Devletinde kentlerin iâşesi, üzerinde ciddiyetle durulan ve sıkı bir denetim mekanizmasından geçirilen bir konuydu. İâşe politikasının önemli bir ayağı olan ziraî faaliyetlerin amacı, devletin ve toplumsal çevrenin ihtiyaçlarının karşılanmasıydı (Genç, 2000: 64). Bu nedenle üretilen mal ve hizmetlerin olabildiğince kaliteli ve ucuz olması, bunun yanında piyasada sürekli ve bol miktarda bulunması devletin esas hedefiydi (Genç, 2000: 41). Temel gıda maddesi olarak hububatın bol ve ucuz bulunması, iâşe noktasında en önemli meseleydi. Bu nedenle devletin üzerinde durduğu en önemli konuların başında ziraat geliyordu. Her ne kadar 10-50 dönüm arasında olan işletmeler, orta büyüklükte bir Osmanlı ailesinin çalışma zamanlarını değerlendirebilecekleri büyüklükte olsa da (Güran, 1998: 81), Osmanlı Devleti'nde, ziraatta en yüksek seviyede üretim yapacağı düşünülen üretim tipi, 60 ile 150 dönüm arasında değişen orta büyüklükteki aile işletmeleriydi. Bu ölçekteki işletmelerin korunması devletin amaçlarından birisiydi (Genç, 2000: 42).

Osmanlı Devleti, mal arzını artırmak, malın kalitesini yükseltmek ve fiyatını düşük tutmak için üretim ve ticaret üzerinde keskin bir müdahaleciliğe başvuruyordu (Genç, 2000: 42). Devletin iâşe politikasını uygulamadaki gayesi, başta buğday olmak üzere balık, bal, yağ, peynir, odun, deri, balmumu, tahıl ve et gibi pek çok malın kentte bol ve uygun fiyatta bulunmasıydı (Güran, 2014: 42). Bu yüzden Osmanlı Devleti bir yandan ziraat, madencilik, esnafılık ve ticaret alanlarında iç piyasanın doygun olmasını (Genç, 2000: 44-65) ve üretimin devamlılığını sağlamaya çalışırken bir yandan da narh sistemi yoluyla fiyatları kontrol altında tutarak fiyat istikrarını sağlamaya çalışmıştır (Tabakoğlu, 2012: 440). Osmanlı Devleti'nde iktisadi uygulamaların meşruluğu "ibadullahın terfi-i ahvalleri" yani sosyal refahın sağlanması hususuna dayandırılmaktaydı (Tabakoğlu, 2012: 192). 19. yüzyıl ile birlikte devletin sosyal devlet ve iâşe telakkisinde bir dizi dönüşümler yaşanmıştı. Özellikle Tanzimat Fermanı ile beraber devletin sıkı takibi altındaki narh ve diğer uygulamalar daha liberal bir zemine kaymıştı.

Devletin iktisadi faaliyetler üzerindeki denetimi her ne kadar zayıflamışsa da, Osmanlı Devleti, 19. yüzyıl boyunca, sosyal yaşamın pek çok alanında nüfuzunu arttırmıştı (Özbek, 2013: 47). Bu dönemde, devletin özellikle idari ve sosyal meselelere eğildiği ve *tehvîn-i ihtiyacat*, *temîn-i refah* ve *saadet-i ahali* konusunun tedricen devletin gündemine oturduğu görülmektedir (Özbek, 2013: 47). Bu yeni telakkinin yoğun olarak devletin gündemine oturması üç nedenle izah edilebilir.

İlk olarak, 19. yüzyıl hem dünya hem de Osmanlı Devleti için afetler çağı olmuştur. Bu yüzyılda Osmanlı Devleti'nde tıp biliminde sağlanan ilerlemelere ve kamu kuruluşlarının başta salgınlar ve diğer hastalıkların önüne geçmek için aldıkları tedbirlere rağmen, birçok Osmanlı kentinde yaz sıcakları, sonbahar ve

ilkbahar yağmurları ya da kış soğuklarıyla gelen hastalıklar hiç eksik olmuyordu (Dumont, 1999: 141). 18. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde görülen veba belası hemen arkasından 19. yüzyılın başında kıtlıklar ve nihayet yüzyılın sonuna doğru da kolera afetleri yüzünden meydana gelen trajediler Osmanlı Devleti'nde yeni bir telakki oluşmasında etkili olmuştur.

İkincil olarak 19. yüzyıl, özellikle Avrupada modernizasyonun hızlı bir şekilde yerleştiği bir dönemdir. Osmanlı Devleti'nde bu modernleşmeye bir karşılık olarak 19. yüzyılda hastaneler başta olmak üzere pek çok kamu hizmeti sunan binalar inşa edilmiştir. O güne kadar devletin görevlerinden addedilmeyen pek çok uygulama artık devletin kurumları eliyle yapılmaya başlanmıştır. Mesela artık fakir çocukların sünnetleri herhangi bir yerde değil, modern tıbbın uygulandığı sağlık kurumlarında yapılmaktaydı (Özbek, 2013: 35).

Son olarak da, hükümdarın meşruiyetinin yardımlar yoluyla pekiştirilmesidir. Bu konuda en iyi bilinen hükümdar II. Abdülhamid'dir. 19. yüzyıl dünyada yeni siyasi fraksiyonların gelişip zemin bulduğu yüzyıldır. Bu noktada, hükümdarların meşruiyeti dahil pek çok mesele aydınlar arasında tartışma konusu olabilmekteydi. Bu nedenle dönemin bütün iktidar sahipleri gibi, II. Abdülhamid de bu tartışmaya bir cevap olarak sosyal yardım faaliyetlerine önem vermiştir. II. Abdülhamid, hayır ve refah sistemi yoluyla saray ve padişah merkezli siyasi söylemi, toplum zihnine yerleştirmeye çalışmıştır (Özbek, 2013: 31). 19. Yüzyılda gerçekleştirilen yatırımlar ve diğer sosyal devlet uygulamaları her ne kadar hükümdarın meşruiyeti temelinde düşünülse de, bugün dahi işler durumda olan başta Hamidiye Etfal Hastahanesi ve Darü'l-aceze gibi pek çok kurumun yapımında bizzat II. Abdülhamid'in rolü vardır. Hilal-i Ahmer Cemiyeti gibi pek çok tıp alanında misyon sahibi cemiyetler de II. Abdülhamid döneminde ihdâs edilmişti. Bütün bunlara ek olarak II. Abdülhamid dönemi, sosyal misyonu olan büyük kurumların ya kuruluş tarihidir ya da bu kuruluşların daha da büyümeleri ve günümüze intikallerini sağlayan gelişim dönemidir. 19. Yüzyılın ortalarından itibaren özellikle kolera gibi salgınların Osmanlı Coğrafyasında etkili olmasıyla beraber, II. Abdülhamid Avrupadan önemli bilim insanlarını Osmanlı başkentine davet ediyor ve onların uzmanlığı doğrultusunda bir dizi tıbbi girişimlerinde bulunuyordu (Bkz: Moulin, 1999). II. Abdülhamid halk nazarında yardımsever hükümdar imajını kazanmak noktasında önemli uygulamalara ağırlık vermiş ve halkın belleğine bu imgeyi oturtmak için çaba göstermiştir.

19. YÜZYIL DİYARBAKIR'INDA KİTLİK VE OSMANLI DEVLETİ

Osmanlı İmparatorluğu, tarihi boyunca ağırlıklı olarak işgücü kaynağı kıt, toprak açısından zengin ve sermaye bakımından yoksul bir tarım ekonomisi olarak kaldı (Quataert, 2013: 195). Yurttaşlar genel olarak büyük çiftliklerde değil, kendi küçük aile topraklarında çalıştılar. Tamamen iklimsel koşullara bağlı çalışan bu insanların tek ekmek kapısı bu topraklarıydı. Hal böyleyken, iklimdeki ani değişiklikler ve dalgalanmalar tabii olarak halkın refah düzeyine tesir etmekteydi. Başta iklimsel nedenler olmak üzere herhangi bir alanda işlerin yolunda gitmeyişi, beraberinde kıtlığı getirebilmekteydi.

Kıtlık kelime manası olarak herhangi bir ihtiyaç maddesi veya hizmetin temininde yaşanan güçlüktür. Başbakanlık Osmanlı Arşivi belgelerinde, “kaht” (BOA, DH. MKT. 2646: 78), “kaht u galâ” (BOA, DH. MKT. 1334: 7), “nedret” (BOA, A.) DVN. MHM. 6731), “fikdan” (BOA. DH. MKT. 1511: 3) terimleriyle ifade edilen kıtlık, daha çok piyasada hububatın eksikliğine işaret etmektedir. Kıtliklar, iklimsel durumlara bağlı olarak ne zaman, nerede ve hangi durumlarda olacağı öngörülemediği için ve bunun yanında ölümcül neticeler verdiği için dolayı bir afet olarak değerlendirilir. Kıtliklara sebebiyet veren olaylar oldukça çeşitlidir. Sel, yangın, kuraklık, deprem, çekirge istilası, salgın hastalıklar, aşırı soğuk ve sıcaklıklar kıtlık hadiselerine sebebiyet verebilmektedir. Bunların dışında esas itibariyle insanların sebep oldukları eşkıyalık olayları, isyanlar ve harpler gibi siyasal ve sosyal olayların da kıtlıklarla yakın ilişkisi vardır (Gül, 2009: 144). Bunların yanında çekirge ve kımıl adı verilen tarım zararlısı canlıların istilaları durumunda da kıtlık olabilmektedir.

Kıtlikların neticesinde afet bölgelerinden göç hareketleri, gıda fiyatlarındaki artış, karaborsacılık, gıda sıkıntısı çeken insanların farklı beslenme yollarına başvurması, salgın hastalıkların meydana çıkması ve yayılması ve açlık neticesinde ortaya çıkan kötü şartlar ölümlere neden olmuştur.

19. yüzyıl, Diyarbakır'ın kıtlık ve kuraklıkla boğuştuğu bir yüzyıl olmuştur. Osmanlı arşiv kayıtlarından tespit edilebildiğimiz kadarıyla Diyarbakır'da, 1803-1804-1805, 1810, 1817-1820, 1826, 1845, 1881 ve 1887-1888 tarihlerinde değişik derecelerde kıtlıklar meydana gelmiştir (Yılmazçelik,2005:665 vd.). Diğer doğal afetlerden farklı olarak kıtlık, uzun süreli devam eden bir afettir. Kıtlığın yıkıcı etkileri, meydana geldiği coğrafyada uzun sürmekte ve buna bağlı olarak da afetzedelerin yaralarının sarılması ve bozulan sosyal düzenin tekrar tesis edilmesi uzun yıllar almakta, bazen de bu mümkün olamamaktaydı. Devletin kıtlıklarla mücadelesi uzun yılları ve programlı bir çalışmayı gerekli kılmaktaydı. Bu çalışmaları kısa, orta ve uzun vadeli olarak tasnif etmek mümkündür:

Kısa vadeli önlemler

Sadece kıtlık afetlerinde değil bütün doğal afetlerde (Satılmış, 2016: 147) devletin yaptığı işlerin en başında afet sahasında incelemeler yapmak suretiyle afetin boyutlarını tespit etmek gelirdi. Hatta bu uygulama bir defaya mahsus olmayıp belli dönemlerde eldeki bilgileri güncellemek amacıyla tekrarlanmaktaydı. Devlet bazen yerel yöneticilerin raporlarına, bazen de İstanbul'dan gönderdiği üst düzey yetkililerin bölgede yapmış olduğu tahkikatların neticelerine göre afetle mücadele yöntemlerini belirlemekteydi (Gül, 2009: 147). Bu uygulamayla merkez, hem afetin ne boyutlarda olduğunu tespit ediyor, hem de yapılacak yardımların niteliğini belirliyordu. Mesela, 4 Kasım 1908 tarihli bir belgeden anlaşıldığına göre, Van, Bitlis Erzurum, Diyarbakır, Sivas ve Ma'mur-atü'l-aziz'de tohumluk zahire ihtiyacının karşılanmaması halinde kıtlıktan korkulduğu hususu merkeze bildirilmiş, merkez de cevaben buna ne kadar tohumluğun kâfi geleceğinin tahkik edilerek bildirilmesini istemekteydi (BOA, DH. MKT. 2646: 78). 30 Temmuz 1905 tarihli bir başka belgeden de anlaşıldığına göre, Ermeni Patrikliği'nden Van ve civarında meydana gelmiş olan bir kıtlıktan söz edilerek Osmanlı Devleti'nden “akça tevziği”nde bulunulması istenmekteydi. Bu

arzlar üzerine merkez, durumun tam olarak tahkik edilmesini, ne türden yardımın (akça tevziği- tohumluk ve yemeklik zahire gönderimi) uygun olacağı yereldeki yöneticilerden istemektedir (BOA, BEO. 2631:197315).

Yapılan tahkikatlar neticesinde afet bölgesindeki ihtiyaç sahipleri tespit edilip inân defteri adı verilen kütüklere kaydedilmekteydiler (Gül, 2009: 147). Yardımlar bu kütüklerdeki kayıtlara göre belli bir nizam çerçevesinde yapılmaktaydı. Ancak tahkikatlardaki yanlışlar bazen devletin gereksiz harcamalarına ve yapılacak yardımın ziyanına sebep olmaktadır. Bu nedenle devlet, yereldeki idarecilerden tahkikatların eksiksiz ve tam olarak yapılmasını istemektedir. 23 Aralık 1894 tarihli bir belgede “fuzuli zayıatın” önlenmesi noktasında idarecilerden, yardım sahiplerinin doğru tespit edilmesi ve ne kadar yardıma muhtaç olduklarının tespiti istenmekteydi (BOA, DH. MKT. 2069: 17).

Osmanlı Devleti'nin kısa vadede afetin yaralarını sarmak için yaptığı işlerin başında ahaliye zahire tedarik etmek gelir. Ahaliye dağıtılacak zahirenin genellikle bir bölümü yemeklik, diğer bölümü ise tohumluk şeklinde olmuştur. 13 Ağustos 1887 tarihli bir belgede Diyarbakır'a bağlı Cizre, Midyat ve Nusaybin kazaları ile Şark ve Garb, Behramki, Kiki, Türkman ve Beşiri nahiyelerinde çekirge belasından kaynaklanan kıtlıktan dolayı zor günler geçiren ahalinin rahatlaması için “*on bin kil-i amedi hunta ve beş bin kil-i amide şeire*” ye ihtiyaç duyulduğundan bahisle buraya acilen yemeklik ve tohumluk gönderilmesi gerektiğinden söz edilmektedir (BOA, DH. MKT. 1439: 3).

Bütün vilayetlere tebliğ edilmiş olan 8 Mart 1897 tarihli bir belgede ihtiyaç duyulması halinde, tohumluk ve yemeklik zahirenin her ay merkeze bildirilmesi ve bunun bir düzene oturtulması istenmektedir:

Darü'l sadrâzami mektûbi kalemi

Efendim hazretleri

Bir mahalde kaht vesair âfat ve esbâbdan dolayı mezrûat hasârdide olub muhtâcin zira' için yemeklik ve tohumluk tedârikine lüzûm göründüğü sûrette ihtiyâcin esbâb-ı derecatı ve tohumluk veya yemekliğini ahz-ı sûretle tedârike kati'ën muktedir olamayacakları tahakkuk eden acizenin mikdar-ı sahihi nezaretçe vaktinde ziraat müfettişleri marifetiyle tahkik ve vilayetlerde de bu bâbda muhâbere olunarak hâsil olacak neticeye göre iktizâ-i halin enbâsı hakkında sebki eden işâra cevaben orman ve mâden ve zirâat nezâret-i behiyyesinden aranan tezkire de her vilâyet dâhilinde beher sene hasıl olan hubûbat-ı mütenevviyanın mikdarıyla sâbıkına nisbetle fazla veya noksan olduğunun ve her iki cihette esbâbının ba tahkik mah be mah inhâsı mukaddema zikr olunan müfettişlere sûret-i umûmiye de yazıldığı gibi bu bâbda malûmat-ı mükemmele istihsal için mahsûsen bir cedvel tertib ve tab' ettirilerek lüzûmu mikdâr nüshaları 7 nisan 1312 tarihli tahrirat ile bil- cümle vilâyat ve doğrudan doğruya idare olunan idare olunan mutasarrıflıklara irsal olunmuş olduğu halde şimdiye kadar bazılarında kâmilin veya kısmen malûmat-ı matlûbe verilip bir takımından ise henüz işâr vukûbulmamış ve bir sene vakit geçmiş olduğu cihetle bu kadarla iktifâ zarûri olarak

ancak sene-i haliye-i ziraiyyede yani teşrin-i evvelden ba'den ile şimdiye kadar kıtlık olmak üzere icra olunan hubûbat zirâatına dair kazâlardan malûmat-ı mükemmele bi-l istihsâl mümkün ise her sancağa dair olan malûmatın toptan ve bir suret-i kabil değil ise peyder pey telgrafla izbârı hakkında te'ammuden tebligat icrâsı lüzûmu dermeyân olmasına mebnî mucibince tebliğ-i vesâyâ edilmiş olmağla oraca dâhi bir minvâl-ı muhârrer iktizâ-i halin ifâsına himmet siyâkında şukka terkim olundu. Fi 4 şevval 1314 24 Nisan 1312. Sadrazam (BOA, BEO, 919: 68898).

Herhangi bir afetin ortaya çıkması durumunda, afetin meydana geldiği yerlerde özellikle yerel idarecilerin doğal üye oldukları iane komisyonları kurularak, gelen yardımlar bu komisyonlar vasıtasıyla ihtiyaç sahiplerine ulaştırılmaktaydı¹. Örneğin 18 Nisan 1880 tarihli bir belgeden anlaşıldığına göre, kıtlıkzedeler için toplanmış olan yardımların Diyarbakır valisi başkanlığında hakim, müftü gibi üst rütbeden olan üyelerin iştirakiyle oluşan bir komisyonca dağıtılması istenmekteydi (BOA, DH. MKT. 1331: 4). Ancak bu komisyonlarda görev yapan bazı kimselerin yolsuzluk yapmaları da söz konusu olabilmekteydi. Mesela, 14 Aralık 1888 tarihli bir belgede Diyarbakır meclis-i belediyesi a'zasından Oseb oğlu Ohannes döneminde yolsuzluk yapıldığı ile ilgili yapılan ihbar neticesinde Diyarbakır vilayetinden meselenin tahkik edilmesi istenmekteydi (BOA, DH. MKT. 1577: 85).

Devlet, kıtlık olması muhtemel yerlere henüz kıtlık vukua gelmeden zahire yardımında da bulunmaktaydı. Örneğin, 4 Kasım 1910 tarihli bir telgrafta ahaliye tohumluk zahire dağıtılmazsa kıtlık olacağından bahisle, içinde Diyarbakır'daki yerel idarecilerin de olduğu bazı vilayetlerdeki idarecilerden ihtiyaç sahiplerinin belirlenmesi ve ihtiyaç miktarının yekûnunun merkeze bildirilmesi istenmekteydi (BOA, DH. MKT. 2646: 78).

Devlet, bu yardımları bazen karşılıksız yapmışken, bazen de mahsul döneminde vermiş olduğu zahirenin parasını tahsil etmiştir. Mesela, 15 Kasım 1845 tarihli bir belgede, Diyarbakır havalisinde zor durumdaki ahaliye gereken yardımın yapılması, yardım bedelinin ise mahsul döneminde alınması istenmekteydi (Yılmazçelik,2005:665 vd.).

Devlet, kıtlık zamanlarında muhtaç olanlara dağıtmak üzere ambarlarda belirli bir miktarda zahire depolamaktaydı. Özellikle Osmanlı Devleti'nin iaşe tedarikinde önemli bir kurum olan miri ambarlar bu konuda önemli bir yer tutarlardı. Devlet bu ambarlardan, özellikle hububat fiyatlarının fahiş oranda yükseldiği kriz dönemlerinde arz ve talep arasındaki dengenin sağlanması ve oluşan/oluşabilecek fiyat dalgalanmalarını engellemek adına piyasaya ücretli ya da ücretsiz buğday sürmekteydi (Karademir, 2014:182). Ancak uzun yıllar süren kıtlıklarda depolanan

¹ Osmanlı Devleti, afet durumunun zuhuruyla beraber komisyonlar ihdâs etmekteydi. Afetin türüne ve boyutlarına göre değişik isimlerle kurulan bu komisyonlar bir başkan ve üyelerin iştirakleriyle afet bölgesinde ne tür çözümlerin gerektiği ve ne kadar yardımın merkezden isteneceği konusunda yetki sahibiydi. Bu komisyonlar aynı zamanda afetin boyutlarının bildirilmesi konusunda önem arz etmekteydi. Örneğin 1893 yılında Malatya'da meydana gelen depremden sonra kurulan Malatya Musâbin Komisyonunun raporları sayesinde zayıyatın ne olduğu neredeyse bütün ayrıntılarıyla bildirilmekteydi. Selahattin Satılmış, "1893 Malatya Depremi Ve Afet Yönetimi", OTAM, S.39, s.143. (s. 137-177.)

bu zahire genellikle yetmemekteydi. Bunun yanında, depolanan zahire bazen de kötü depolama koşullarından ve bozuk yollardan dolayı zayi olmaktadır. 23 Aralık 1894 tarihli bir belgede bu durum, ...mesarif ve müşkülâtla gönderilen zahire ve dakik yollarda ve anbarlarda kalub nihayet bir haylisi telef olduktan sonra dört fiyatla fûruhatına mecburiyyet hasıl olmuş... (BOA, DH. MKT. 02069: 00017) şeklinde ifade edilmekteydi. Ayrıca, depolanmış olan bu zahire, haşeratın toplanmasına ve özellikle veba gibi hayvanlar marifetiyle yayılan hastalıkların şehirde kolay dağılması için uygun zemini oluşturuyordu (Aydın, 2006: 128). Bu nedenlerle devletin zahire depolamak suretiyle aldığı tedbirler kıtlığın üstesinden gelinmesi noktasında çok etkili olmamışsa da kıtlığın yıkıcı etkilerinin azaltılması açısından önemliydi.

Stoklarda tüketilebilir durumdaki zahirenin dağıtılmasından sonra devlet zorunlu olarak yeni tedbirlere başvuruyordu. Bu tedbirlerin başında zahire satın alınması ve ahaliye dağıtılması vardı. Osmanlı Devleti zahire tedarikini iki yöntemle yapmaktaydı. Birincisi çevre vilayetlerden veya ülkelerden bölgeye zahire sevkiydi ki (Gül, 2009: 148) bu yöntem beraberinde taşıma maliyetini ve başkaca sıkıntıları da getirdiği için zor bir yöntemdi. Özellikle taşıma hayvanlarının maliyeti ve bulunmayışı devleti en fazla zorlayan sıkıntıların başında gelmekteydi. Aynı zamanda Diyarbakır gibi zahire sevki açısından sapa ve uzak sayılabilecek bir afet bölgesi devleti fazlasıyla meşgul etmekteydi. Sözelimi 250 millik (402.336 km) Diyarbakır-İskenderun yolu 16 gün sürüyordu (Quataert, 2013: 185). Bununla beraber yüklü miktardaki zahire ihtiyacının tek yerden karşılanması, o bölge için piyasada zahire azlığına sebep oluyordu. Böylesi durumlarda ithalat yapılan yerdeki ahali kıtlığın pençesine düşme riskiyle karşı karşıya kalıyordu. Mesela, 1871 yılında Kıbrıs'ta hububat fiyatlarındaki artış nedeniyle adaya Cebel-i Lübnan'dan hububat getirilmişti. Ancak Cebel-i Lübnan'dan yüklü mahiyette hububat alınması nedeniyle bu sefer de burada kıtlık meydana gelmişti (Erler, 2012: 86).

Kıtlık dönemlerinde en önemli sorunlardan birisi de sevk edilen zahirenin taşıma maliyeti idi. Afet zamanlarında devlet, ya askeri birliklerin hayvanlarını kullanıyor ya da ahalden taşıma hayvanı kiraliyordu. Hem taşıma hayvanlarının hem de çift ve diğer hayvanların istifadesi için bu bölgelere diğer yerlerden saman sevki de yapılıyordu (Çelik, 2014: 501). Böylece taşıma maliyeti daha da yükselmekteydi. Mesela 1893 yılında Diyarbakır Vilayeti'nden Erzurum Vilayeti'ne dağıtılmak üzere yemeklik ve tohumluk 10 bin kile zahirenin nakline karar verilmiş ve bu iş için 300 bin kuruş harcanmıştı (Gül, 2009: 148). Taşıma işinin külfetli oluşu devleti diğer bir yöntemi kullanmaya mecbur kılabilirdi. Buna göre devlet, bankalara para sevk ederek veya bankalardan halka krediler açılarak halkın ihtiyacı olanı bizzat tüccarın kendisinden almasını sağlıyordu (Gül, 2009: 148). Ancak bu yöntemde de devlet istediği gibi bir sonuç elde edemiyordu. Özellikle işgüzar tüccarların halka zulmetmesi ve zahireyi rayiç fiyatının çok üzerinde satması söz konusuydu. Osmanlı arşiv belgelerinde, *murâbahacı* şeklinde tabir edilen bu taifeden kimseler zahire stoklamak suretiyle kıtlık sahalarında halka rayiç fiyatının çok üstünde zahire sattıkları gibi, kıtlık olmayan bölgelerde de fiyatların yükselmesine sebebiyet vermekteydiler (Bkz: Öztürk, 1990: 99-121). Devlet bu konuda sert olarak düşünülebilecek tedbirler

almıştı (Aydiner, 2006: 133). Bunun yanında denetimsiz ve bilinçsizce yapılan zahire ticaretinin yol açmış olduğu zahire kıtlığını artırıcı mahiyetteki faaliyetler de, devletin uyguladığı zahire ihracı gibi tedbirlerle önlenmeye çalışılmaktaydı. Ancak 17. yüzyılın sonlarından beri merkezî devletin, askeri birliklere adam alması ve erzak tedariki konusunda sırtını tüccara ve yerel âyana dayamış olması bu taifedeki kimselerin çok güçlenmesi (Quataert, 2013: 88) devletin bu noktada aldığı tedbirlerin çok da işe yaramadığını göstermektedir.

Osmanlı Devleti'nin kıtlık zamanlarında yaptığı kısa vadeli işlerden birisi de afetzedelere ekmek (nân-ı aziz) dağıtımıdır. Kent esnafı içerisinde kıtlıktan en yoğun şekilde etkilenen müesseseler fırınlardı. Piyasada yeterli miktarda buğday olmayışı genellikle fırınların kapanmasına neden olmaktadır. Söz gelimi, 19 Ekim 1803 tarihli bir belgede, ... *Diyarbakır gibi şehir-i âzimde fakat bir fûrûn küşâdedir. Ol dâhi bir gün işlerse fikdân- ı galaldan kaç gün muattâldır. Bâki fûrûnlar cümle mesdûd ...* (BOA, HAT. 127: 5268) denmekle Diyarbakır gibi büyük bir şehirde yalnızca bir fırının çalıştığını, o dahi bir gün çalışıyorsa birkaç gün kapalıdır denilmektedir. Bu nedenle, kıtlık zamanlarında ekmek fiyatları fahiş derecelerde yükselmekteydi. Mesela 1880 kıtlığında Diyarbakır Ermeni Cemaati papazı Boyacıyan'ın mektubunda yazdığına göre, ekmeğin fiyatı eski fiyatının on altı katına yükselmişti (Ertem, 2013: 74). Elbette kıtlık neticesinde piyasada buğdayın azlığının etkisiyle fiyatlar doğal olarak yükselmekteydi; ancak kıtlıkla beraber, kentteki hinta, yağ, ağnam ve nafakanın bazı kimseler tarafından zapt edilmesi fiyatların astronomik oranlarda artmasına sebep olmaktadır. Bu gıdaların zaptı ciddi anlamda sorunlar yaratmış, halkın gıda temin etmesini engellemişti (Yılmazçelik, 2007: 3390). Devletin, bu kimselerle ilgili aldığı önlemler genel olarak yetersiz kalmıştı. Zira şehrin nüfuzlu çevrelerinden olan bu kişiler yerel idare ile iyi ilişkiler içerisinde bulunmak suretiyle kendilerini korumaya almayı becerebilmişlerdi.

Kıtlık zamanlarında aksamalar ve sorunlar yaşanan diğer alan da kentteki sanayi müesseseleriydi. Özellikle maden-i hümayunlarda kıtlık dolayısıyla işler aksamaktaydı. Üretimin devam etmesi noktasında madencilerin işleri için diğer bölgelerden zahire alınarak buralara nakledilmekteydi. Örneğin, 7 Aralık 1778 tarihli bir belgede, ... *ma'den-i hümayunum havalisinde kaht-ı âzım olduğuna binaen mikdâr-ı kifâye zâhire tedariki* (BOA, C.. DRB. 38: 1873) denilmekle Keban ve Ergani madenlerinde bulunan işçilerin işleri için kıtlık nedeniyle oralardan karşılanamadığı için, Rakka valisinden, zahire olan yerlerden ashabının rızası ve fiyat-ı rayiciyle satın alınarak buralara gönderilmesi istenmekteydi.

Orta Vadeli Önlemler

Osmanlı Devleti'nin, orta vadede üzerinde en fazla durduğu meselelerin başında göçler gelmekteydi. Osmanlı Devleti'nin göçleri engellemek noktasında titiz davranmasının altında değişik nedenler bulunmaktadır.

Söz gelimi afete uğrayan insanların, umudu tükettiklerinde ilk olarak yaptıkları şey yanlarına almaya değer buldukları eşyalarıyla parçası oldukları toprakları terk etmektir. Bu minvalde, afetin büyüklüğü ve "umudu tüketen" insan sayısı arasında

doğru bir orantı vardır. 19 Ekim 1803 tarihli bir belge Diyarbakır'ın içerisinde bulunduğu durumu göstermesi bakımından önemlidir Buna göre, eski Diyarbakır valisi Muhammet Paşa, Bağdad valisine yazmış olduğu şukkada, ... *Varub bir bâba herkes iltica etmiş olub ...* demekte ve eğer kendisi ve ailesinin iâşesi için kafi olacak ...*bin beş yüz kiye hınta ve şairenin Mardin'den getirilmesi mümkün olmadığı surette bi rabb-il beyt-il haram dairemle bağteten ve irticalen çaker-i aliyelerine geleceğim. Ve daire-i devletlerine vesair bendeleri misüllü ikamet ve bu vecihle setr-i şan ve namus edeceğim ...* demektedir (BOA, HAT, 127: 5268). Bu belgedeki ifadelere göre kentte bulunan ahalinin ekseriyeti kenti terk etmiş olmakla, eski Diyarbakır valisi Muhammet Paşa'nın dahi Diyarbakır'da kalmaya gücü kalmamıştır. Sosyal toplum sınıfları içerisinde en üst tabakada bulunan paşa rütbeli birisi bu halde ise, şehrin geri kalanının durumunu tahmin etmek pek zor değildir.

Özellikle büyük afetler neticesinde, “vatan-ı kadimlerini” terk eden insanlar yollarda karşılaştıkları sorunlar neticesinde ölebilmekteydiler. Ancak tek sorun bu ölümler değildi. Göç hareketlerinin devlet mekanizmasına da ciddi zararları vardı. Kentlerden yapılan göçler neticesinde kentteki nüfus azalmakta ama devletin alması gereken vergi aynı kalmaktaydı. Özellikle kötü yerel yöneticiler, kentten göç edenlerin vergisini kalanlardan cebren tahsil edilebilmekteydi ki; bu durum çoğu defa göç etmeyen ahali ve esnaf içinde kargaşaya sebep olmaktaydı. Bu sorunların önüne geçebilmek için devlet ahalinin göç etmesini engellemeye çalışmıştır. Göçlere engel olamadığı takdirde ise “öteye-beriyeye dağılmış” ahalinin de tekrar bir araya ve eski yerlerine getirilmesin çabalanmıştır.

Bir belgede belirtilen ifadelerle göre, iki üç seneden beri şiddetli kaht olduğundan bahisle, Diyarbakır'a vali olarak atanmış olan Numan Paşadan, bu kaht neticesinde memleketlerinden ayrılanların geri getirilmesi ve kentin tekrar “şenlendirilmesi” istenmekteydi. Kentte bulunan diğer üst rütbeli memurların da bu görevin yerine getirilmesi için Numan Paşa'ya yardım etmeleri istenmekteydi (BOA, C.. DH. 19: 910). Yine, 20 Mayıs 1888 tarihli başka bir belgede Hakkari'de zahirenin fıkdanından dolayı ahalinin “öteye beriye” dağılmakta olduklarından bahisle yemeklik ve tohumluk zahire dağıtılmak suretiyle ahalinin tekrar bir araya toplanması istenmekteydi (BOA, DH. MKT. 1511: 3).

Göçlerin zararları, sadece göçmenlerin geldikleri yerle sınırlı kalmamaktaydı. Bunun yanında göç edilen kentlerde de, sosyal yapı altüst olmaktaydı. Zira, Osmanlı gelenekçiliği ve kent pratiği kitlesel göçleri kaldıracabilecek nitelikte değildi. Bu yüzden, Osmanlı Devleti, göçmenlere; vardıkları vilayetlerde, bir köy, bir mahalle veya bir muhitte toplu olarak yerleşmelerine izin vermemiştir. Her şeyden önce bahsettiğimiz dönemde herhangi bir Anadolu kentindeki zirai üretim dışarıdan gelecek büyük kitleleri doyurabilecek bir kapasitede değildi (Gül, 2009: 152). Ancak, özellikle İstanbul gibi büyük kentlere nüfus akışı bütün önlemlere rağmen engellenememekteydi. Bunun yanında Diyarbakır'a da kırsal bölgelerden göçler yaşanmaktaydı. Bunun yanında şehirlerin fiziksel durumları da ancak mevcudun ikamesine yetecek düzeydeydi (Bkz: Çadircı, 1997) Bu yüzden dışarıdan gelenler genellikle şehirlerin kenar taraflarına herhangi bir altyapı olmaksızın, basit surette

baraka tarzı meskenlerde kalıyorlardı. Anadolu'da özellikle de büyük diyebileceğimiz imparatorluk şehirlerinde varoş mahallelerinin meydana çıkması bu surette gerçekleşmiştir. Bu meyanda, Diyarbakır, göç alan kentlerden birisiydi. Özellikle kent taşrasından ve diğer yakın kentlerden Diyarbakır'a dönemsel bir nüfus akışı söz konusu olabilmekteydi. Anadolu'nun muhtelif yerlerinden gelecek buraya yerleşenler fiyat artışına sebep oluyorlardı. Bunun yanında, yeni yerleşim yerlerindeki altyapı eksiklikleri ve diğer yetersizlikler elbette beraberinde pek çok hastalığı ve diğer olumsuzlukları getirmekteydi. 19. Yüzyıl, göçler özelinde, Osmanlı Devleti için hareketli bir yüzyıl olmuştur. Bu açıdan, yüzyılın son çeyreğinde imparatorluk genelinde kolera hastalığının yoğun olarak görülmesi sürpriz değildir (Bkz: Ayar, 2012).

Büyük kentlere göç eden kişilerin istihdamı da önemli bir meseleydi. Göçlerle gelenlerin, kentlerin kenarlarındaki bağ ve bahçelerde çalışmaları söz konusuydu (Tabakoğlu, 2012: 451). Bunun yanında özellikle XVIII. yüzyılda yoğunlaşan göçlerle birlikte han ve bekâr odalarını dolduran göçmenler², buldukları mahallerdeki küçük sanayi üretimine girmek istediklerinde, esnaf birliklerine yön veren temel ilkeler nedeniyle başarısız olmaktadır. Bu geleneksel uygulama devletin belli zaman aralıklarıyla çıkardığı nizamnamelerle de desteklenmekteydi (Tabakoğlu, 2012: 451). Kentteki meslek erbabı arasında kendine yer bulamayan göçmenler de çareyi mahalle aralarında işportacılık, amelelik, küfecilik gibi işleri yapmakta bulmuşlardı (Tabakoğlu, 2012:452).

Diyarbakır, dönemsel olarak göç alan bir Osmanlı kenti olsa da genel itibarıyla göç veren bir kent durumundaydı. Öyle ki, Diyarbakır'daki ticaret yollarının önemini kaybetmesinin de etkisiyle, burada yaşayanların sayısı 1830-1912 arasında 54 binden 31 bine inmişti (Quataert, 2013: 77). Osmanlı coğrafyasının ana gümrük kapılarından biri konumundaki Diyarbakır'da (Farouqhi, 2014: 63) nüfustaki bu denli ciddi azalışta elbette değişik sebepler rol oynamış olabilir, ancak yukarıda izahını yaptığımız üzere bu denli nüfus düşüşünde göçlerin başat role sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Afet zamanlarındaki diğer bir yöntem de yardım kampanyalarıydı. Bu meyanda bazen yerelde, bazen de merkezden yardım biletleri basılarak, gelen paralar afet bölgelerine sevk ediliyordu. Ancak bu yöntem ahalinin sorunlarını çözmek noktasında yetersiz kalmış olacak ki 14 Nisan 1894 tarihli bir belgede, *Bazen vilayetlerden ve merkezden dahi bilet tab'iyle ve savr-ı saireyle akçe cem' edilerek muavenet olunmakta ise de bu misülli ahval-i müteessire nadir olmayub ta'dud ve ta'kib ettikçe her yer için muavenet icrası müşkülleştiğinden ...* (BOA, DH. MKT. 224: 30) denilmekle bu türden faaliyetlerin yetersiz kaldığına işaret edilmekteydi. Neticede devlet bundan sonra bu yöntemlerin terk edilerek, yardım faaliyetleri için toplanan paraların idari merkezden atanan Ziraat Bankası memurlarınca yürütülmesini istemekteydi.

² 19. yüzyıl İngiltere'sinde en önemli hastalık olan verem, Osmanlı'daki duruma benzer şekilde kırdan kente göç eden kişilerin uygunsuz, güneş dahi görmeyen uygunsuz mahallerde kalmalarından kaynaklanıyordu. Osmanlı'da da çeşitli han ve bekar odalarında kalmak, kişiler arasında çeşitli hastalıkların yayılmasına sebep olmuş olmalıdır. Özellikle 19. Yüzyılın sonunda İstanbul'u etkisi altına alan kolera salgınlarında bu türden yerlerin de etkisi olmalıdır.

Kıtlık ve yokluk sıkıntıları bölgede zaten var olan eşkıyalık faaliyetlerini de arttırmış, düzenli vergi toplanamaz olmuştur. Vergi toplanamaması devletin gelirlerinde düşüşe sebebiyet vermektedir. Bölgede olan asayişsizlik sadece bölge halkının değil, yakın bölgelerin hatta Hac yolunun da güvenliğini tehlikeye sokmuştur (Aydiner, 2006:128). Bunun yanında yardımların, ihtiyaç sahiplerine dağıtım sırasında sevkiyat güzergâhlarındaki eşkıya faaliyetleri ve yardım kervanlarının soyulması da kıtlık elinde perişan olan ahalinin durumunun daha da kötü olmasına neden oluyordu. Bölgede görülen asayişsizliğin sebebinin de büyük ölçüde aşiretler teşkil etmekteydi (Yılmazçelik, 2012: 3385). Bazen de bu asayişsizlik olaylarına bizzat devletin memurları neden olmaktadır. Merkezden 3 Aralık 1804 tarihinde yazılan bir belgeye göre, kıtlıktan ve eşkıya taarruzundan harab olmuş Diyarbakır'daki Vali Timur Paşa (Zalim)'nın, bir süre sonra kendisi eşkıyalık ve yol kesmeye başlamıştı. Bunun gibi pek çok zulümlerde bulunan eski Rakka valisi Timur Paşa'nın ele geçirilmesi işi Rakka valisi Veliddin Paşadan istenmekteydi (BOA, C.. DH. 261: 13026).

Faizcilik faaliyetleri de kıtlık zamanlarında önemli sorunlara sebebiyet veren meselelerden birisiydi. Bu nedenle, kıtlık zamanlarında devletin aldığı önlemler arasında bu faizcilik olaylarının engellenmesi ve vergilerden yapılan muafiyetler önemli bir alanı işgal eder. Ne İslam dininin faize getirdiği yasaklamalar ve ne de Avrupâdakine benzeyen türden bankacılık kurumlarının yokluğu Osmanlı toplumunda kredi ilişkilerinin yaygınlaşmasını engelleyebilmişti (Pamuk, 2007: 6). Toplumun ekseriyetinin tarım işinde çalışıyor olması nedeniyle Diyarbakır'ın iktisadi gelir kaynakları tarıma dayalı durumdaydı. Tarımsal üretimin az olması parasal sirkülasyonun da yavaşlamasına sebep oluyordu. Bu nedenle kıtlık dönemlerinde halk, alım gücünün zayıflamasından dolayı çeşitli zorluklarla karşılaşmaktaydı. Halkın bu durumunu gören bazı fırsatçılar kısa sürede yüksek karlar elde etmek için halka yüksek faiz oranlarıyla krediler açmaktaydı. Murahabacı taifesinden kimseler halkı kendilerine borçlu hale getirerek kısa sürelerde % 40 oranlarına kadar varabilen karlar sağlıyorlardı (Çelik, 2014: 507). Bu konuyla alakalı olarak çiftçilerce ilgili makamlara gönderilmiş binlerce dilekçe bulunmaktadır (Pamuk, 1998: 136). Bu nedenle uzun süren kıtlık yıllarında kötü durumlarını bir türlü düzeltemeyen insanlar, başta çift hayvanları olmak üzere, paraya dönüştürebildikleri bütün eşyalarını satmak zorunda kalıyorlardı. Hayvanlarını satan köylüler daha sonra tekrar hayvan almak istediklerinde çok yüksek fiyatlardan alabilmekteydiler, mesela bir kişi 1841'de 50 kuruşa sattığı semiz bir ineği 1844'de ancak 100 kuruşa alabiliyordu (Öztürk, 1990: 107). Çift hayvanlarının satılması zaten kötü durumda olan tarımsal faaliyetleri daha da müşkül hale getirmekteydi. Bunun yanında özellikle köylüler, bakamadıkları bir kısım hayvanları da başıboş bırakıyorlardı. Bu hayvanlar ekili arazilere zarar vererek zaten çok az olan rekoltenin daha da düşmesine sebep olabilmekteydiler. Şeriye sicillerinde bu meyanda pek çok şikayete rastlamak mümkündür.

Selemcilik adı verilen bir olgu da söz konusuydu. Söz gelimi, büyük çiftlik sahipleri henüz hasat ortada yokken küçük çiftlik sahiplerine ürün karşılığı kredi vermek suretiyle köylüyü kendine borçlu hale getiriyordu. Ürün daha tarladayken satılmış oluyordu. Bu yöntem büyük çiftlik sahipleri olan kişiler için hem bir sömürme

aracı hem de piyasayı kontrol etme aracıydı (Karademir, 2014: 186).

Bütün bu nedenlerden dolayı, tefecilerin eline düşen insanlar arazilerini ve emlaklarını kaybediyorlardı. Elinde paraya çevirebileceği bir şeyi kalmayan insanlar, çözümü göç etmekte aramaktaydılar ki bu durumun kent yaşamı üzerindeki etkilerine yukarıda değinmiştik. Yerel idareciler, bu olumsuzlukların önüne geçebilmek için bir yandan faizci taifesiyle mücadele ediyor, öte yandan ahalinin bu taifeden kişilerin eline düşmesini engellemek için vergi muafiyeti ya da merkezden vergilerin bir süreliğine ertelenmesini talep ediyordu. Bunun yanında vergilerin tekrardan hesaplanması ve zaten sıkıntıda olan ahalinin vergi yükünün hafifletilmesi de bazen başvurulan bir çözüm idi. Örneğin, 7 Ocak 1881 tarihli bir belgede vergilerden bahsederken, *Nefs-i Diyarbakır kazası ahalisinin mesele-i harbiye ve beliyeye-i kaht u galadan ve esbab-ı saire-i vakiadan dolayı düçar-ı fakr ve zaruretden dolayı sıkıntı içerisinde olduklarından söz edilmekteydi* (BOA, DH. MKT. 1334: 7). Yine başka bir belgeden anlaşıldığına göre Mardin'de bulunan Ermeni, Süryani ve Keldani kiliselerinin temsilcileri Ermeni Katolik patrikliğine yazdıkları telgrafnamelerle bedelat-ı askeriye ve tekalif-i emiriyeden kalan borçlarının affını ya da bir müddet ertelenmesinin Ermeni Katolik patriği Boğos Efendi aracılığıyla devlete bildirilmesini rica etmekteydiler (BOA, T. TMİK. M. 126: 29 lef.1). Patriğin ricasına karşılık 1 Temmuz 1902'de merkezden Diyarbakır'a yazılan cevapta ise, durumun incelenerek gerekenlerin yapılması bildirilmekteydi (BOA, T. TMİK. M. 126: 29 lef.1).

Kıtık sahalalarında faizcilik ve selemcilik gibi olayların önüne geçebilmek için komisyonlar teşkil edilmekteydi. Menafi (memleket) sandıklarından ödenmek suretiyle halkın borcunun kapatılması ve bu taifenin elinden kurtarılması niyetlenmişse de, ayrılan paraların çiftçilere ve ihtiyaç sahiplerine değil de zaten varlıklı olan kişilere veriliyor olması ve diğer aksaklıklar bu tedbirden sonuç alınamadığını ortaya koymaktaydı (Çelik, 2014: 508).

Uzun Vadeli Önlemler

Kıtlıklarla ilgili devletin aldığı uzun vadeli tedbirler genel olarak kıtlık olmayan dönemlerde tatbik edilen uygulamalardı. Uzun döneme yayılan bu yöntem ve tutumlar daha ziyade müstakbel kıtlıkların etkilerini ya ortadan kaldırmaya ya da en asgari düzeye indirme odaklıydı.

Devletin orta ve uzun vadede önemseydiği işlerin başında kuyu açma faaliyetleri gelmekteydi. Bu sayede kıtlık zamanlarında insanlar, en azından içecek ve yemek yapmak noktasında su kaynaklarına sahip olabilmekteydiler. Kuyu açmayı ahaliye öğretmek için merkezden öğretmenler görevlendirilerek kıtlık sahalalarına gönderilmekteydiler (Çelik, 2014: 501).

Uzun vadeli olarak devletin üzerinde çalıştığı diğer bir tedbir de ormanlık alanların korunması ve kaçak ağaç kesimine engel olunmasıdır. Devlet bu iş için merkezden müfettişler göndermiş ve ormanları korumaları için de korucular istihdam etmişti (Çelik, 2014: 501). Diğer bir uzun vadeli önlem de devletin tarımı normal zamanlarda teşvik etmeye çalışmasıydı (Çelik, 2014: 501). Sözgelimi, devlet tarım araç ve aletlerinin satışından vergi almayarak halkın bunları rahat edinebilmesini

amaçlamaktaydı. Bu sayede insanlar vergi muafiyetinden faydalanarak tarım araç ve aletlerini daha rahat edinmişlerdi.

Osmanlı devleti uzun vadede yardıma muhtaç halde bulunanlara *muhtâcîn* adı altında maaş ödemiştir. 27 Haziran 1910 yılındaki “Muhtâcîn Maaşatı Hakkında Nizamname” gündeme gelene kadar herhangi bir yönetmeliğe tabi olmayan bu uygulamayla ihtiyaç sahiplerine genellikle kayd-ı hayat şartıyla maaş bağlanmaktaydı (Özbek, 2013: 53-58). Bu nizamnameyle beraber yardım faaliyetlerinin uzun vadede devletin görevleri arasına girmiş olması sosyal devlet olgusunun tekâmülü açısından önemlidir.

Devlet kaynaklarının yetersiz kalması ve afet bölgesine ulaştırılmasında dönemin şartlarına bağlı olarak yaşanan olumsuzluklar, meslek gruplarının kendi aralarında dayanışmasına vesile olmuştu. Memleket (menafi) sandıkları her ne kadar devlet merkezli bir proje olsa da meslek erbabının kendi içinde yönettiği bir süreçti. Bu meyanda, ilk olarak 1863 yılında Tuna bölgesinde Memleket Sandıkları kurulmuştu. İlk denemede başarılı olan bu yöntem kısa zamanda ülkenin diğer bölgelerinde de tatbik edilmeye başlandı. Memleket Sandıkları, kendi üyelerinden topladığı parayı üyelerinin kredi ihtiyacını karşılamak amacıyla tekrar onlara dağıtan birer kooperatif niteliğindedi (Güran, 1998:151). Bu sayede çiftçiler, murabahacı ve selemci taifesinin eline düşmeden kendi aralarında sorunlarını çözebileceklerdi. Ancak zaman içerisinde bu sandıklar küçük çiftçiyi koruyup güçlendireceğine, onun kıt kaynaklarını hazineye ve yerel nüfuz sahiplerine aktaran bir araç haline geldi (Güran, 1998: 152). Ayrıca buradaki paralar, çiftçilerin ihtiyaçları için kullanılmayarak farklı işlerde kullanılmaya başlanmıştı. Söz gelimi, 20 Mayıs 1888 tarihli bir belgede bu durum görülmektedir: *Menafi' sandukları hisseleri dahi evvelce emval-i saire meyanında sarf edilmiş olduğundan* (BOA, DH. MKT. 1511: 3). Bu yöntem ilk zamanlarda başarılı olsa da sonraki süreçlerde etkisiz kalmıştı. Ayrıca bazı dönemlerde bu sandıklardan sorumlu olan kişilerin yolsuzluk yaptıkları ile ilgili söylentiler ayyuka çıkıyordu. Bütün bu nedenlerle bu işlerin düzene konulması gerekli görülmekteydi. Nihayet 18 Nisan 1894 tarihli bir belgede yangın, sel, kıtlık ve zelzele gibi felaketlerin yoğun olarak görülmesinden dolayı afetlerden zarar görenlere ve fakirlere yardım için her vilayette bir iane sandığının kurulması ve bu işin de Ziraat Bankası memurlarınca yürütülmesi istenmekteydi. Buna göre bu iş için ahaliden tek sefere mahsus 40 para toplanacaktı. Ahalisi fakir olan köy ve karyelerde ise daha zengin olan kişilerden fazla para alınmak suretiyle mali açık kapatılacaktı (BOA, DH. MKT. 224: 30). Böylece yardım faaliyetleri, hem yerinden hızlı bir şekilde yürütülecek ve hem de kalıcı ve belli bir sisteme oturtulacaktı.

19. yüzyılda gelişme gösteren belediyeçilik faaliyetlerini de devletin almış olduğu uzun vadeli önlemler arasında saymak mümkündür. Altıncı Daire-i Belediye'nin 1857 tarihli nizamnamesinde muhtâcîn, fukara, yetim ve aceze için herhangi bir madde bulunmamakla beraber, 1868 tarihli Dersaadet İdare-i Belediye Nizamnamesi'nde bu görev şehremanetine tevcih edilmişti (Özbek, 2013: 60). Yüzyılın sonlarına doğru belediyeçilik anlayışının gelişmesiyle beraber sosyal yardımlar belediyelerin asli görevleri arasına girmiştir.

SONUÇ

19. yüzyılda, dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi Osmanlı coğrafyasında da doğal afetler görülmekteydi. Bu afetler içerisinde en dikkat çeken afet türü kıtlıktır. 19. yüzyılda Diyarbakır'da pek çok kıtlık meydana gelmiştir. Bunun yanında 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin yönetim düşüncesi ve yapısı birtakım değişikliklere uğramıştır. Özellikle sosyal devlet anlayışının gelişiminde 19. yüzyıl önemli bir dönüm noktasıdır. Söz gelimi bu yüzyılda daha önce devletin görevlerinden sayılmayan pek çok uygulama, artık devletin yönetim organlarının görevleri arasına girmiştir. Bu anlamda, daha önce devletin kıtlık afetlerine karşı almış olduğu tedbir ve uygulamalarında 19. yüzyılın yenilikçi ruhunu görmek mümkündür. Ancak bütün gelişmelere rağmen 19. Yüzyıl, yine de sosyal devlet açısından çorak bir dönemdir.

19. yüzyılda Diyarbakır'daki kıtlık afetleri, kentin sosyo-ekonomisi üzerinde menfi manada sonuçlar meydana getirmiştir. Kıtlık afetleri nedeniyle kent ahali çok zor durumda kalmış ve imkânı olanlar göç etmişlerdir. Osmanlı Devleti, Diyarbakır'da gerçekleşen kıtlık afetlerinin doğurduğu olumsuzlukları kısa, orta ve uzun vadede asgariye indirme çalışmalarında bulunmuştur. Osmanlı Devleti, kıtlık afetlerinin yönetimi noktasında afetleri önleyici çözümlerden ziyade afet sonrası geçici çözümlere başvurmuştur. Ancak, 19. yüzyılda bilim ve teknikteki gelişmelere bağlı olarak bir takım önleyici çözüm yöntemlerinin tatbik edildiği de görülmektedir.

Osmanlı Devleti'nin kısıtlı imkânlarla gerçekleştirdiği yardımlar, kimi zaman tecrübe eksikliği ve kimi zaman da yeteneksiz yöneticiler nedeniyle genellikle başarısızlığa uğramıştır. Bunun yanında 19. yüzyıldaki ulaşım ve iletişim alanlarındaki yetersizlikler de bu başarısızlıkta önemli rol oynamıştır.

KAYNAKLAR

AYAR, Mesut (2008), *Osmanlı Devleti'nde Kolera*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

AYDINER, Mesut (2006), "Küresel Isınma Tartışmalarına Tarihten Bir Katkı: Arşiv belgeleri ışığında XVIII: Yüzyılın İkinci Yarısında Diyarbakır ve Çevresinde Meydana Gelen Büyük Kıtlık ve Alınan Tedbirler", *II. Uluslararası Osmanlıdan Cumhuriyete Diyarbakır Sempozyumu*, 15-17 Kasım 2006, Diyarbakır, s. 123-138.

ÇADIRCI, Musa (1997), *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, Ankara: T.T.K.

ÇELİK, Cemil (2014), "Osmanlı Yönetiminde Kıbrıs'ta Kıtlık ve Çözüm Yolları (1869-1874)", *Cedrus II*, s. 497-525.

EL-MAVERDİ Ebu'l-Hasan Habib (1994), *el-Ahkâmü's Sultâniye*, (Çev. Prof. Dr. Ali ŞAFAK), İstanbul: Bedir Yayınevi.

ERTEM, Özge (2013), "Fiyatı Âlidir! Diyarbakır'da Kıtlık, Yokluk ve Şiddet 1879-1901", *Diyarbakır ve Çevresi Toplumsal ve Ekonomik Tarihi Konferansı Tebliğleri*, İstanbul: s. 73-79.

- FAROUQHİ**, Suraiya (2014), *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, (Çev. Neyyir Berktaş), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- GENÇ**, Mehmet (2000), *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- GÜL**, Abdulkadir (2009), "Osmanlı Devleti'nde Kuraklık ve Kıtık", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 2/9, s. 144-158.
- GÜRAN**, Tevfik (1998), *19. Yüzyıl Osmanlı Tarımı*, İstanbul: Eren Yayıncılık.
- GÜRAN**, Tevfik (2014), *19. Yüzyılda Osmanlı Ekonomisi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- İBN Haldun** (2016), *Mukaddime*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KARADEMİR**, Zafer (2014), *İmparatorluğun Açlıkla İmtihanı, Osmanlı Toplumunda Kıtıklar (1560-1660)*, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- MACHIAVELLİ**, Niccolo (1955), *Hükümdar*, (Çev. Y. Adil Egeli), Ankara: Yıldız Matbaası.
- MOULİN**, Anne Marie (1999), "Kentte Koruyucu Hekimlik: Pasteur Çağında Osmanlı Tıbbı, 1887-1908", *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri*, (Ed. Paul Dumont, François Georgen), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 169-193.
- NİZAMÜ'L-MÜLK** (2009), *Siyasetname*, (Çev. Mehmet Taha Ayar), İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- OPPENHEİMER**, Franz (2005), *Devlet*, (Çev. Necla ARAT), İstanbul: Say Yayınları.
- ÖZBEK**, Nadir (2013), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet (Siyaset, İktidar ve Meşruiyet 1876-1914)*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖZTÜRK**, Mustafa (1990), "Güney-Doğu Anadolu'da Fiyatlar", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi tebliğler*, Ankara: T.T.K, s. 99-121.
- PAMUK**, Şevket (2007), *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları*, İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- DUMONT**, Paul (1999), "Yahudiler, Araplar ve Kolera: 19. Yüzyıl Sonunda Bağdat'ta Cemaatler Arası İlişkiler", *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri*, (Ed. Paul Dumont, François Georgen), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 141-169.
- QUATAERT**, Donald (2013), *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- SATILMIŞ**, Selahattin (2016) "1893 Malatya Depremi ve Afet Yönetimi", *OTAM*, S. 39, s. 137-177.
- TABAKOĞLU**, Ahmet (2012), *Türkiye İktisat Tarihi*, İstanbul: Dergah Yayınları.

YILMAZÇELİK, İbrahim (2012), "Osmanlı Döneminde Diyarbakır'da Yönetim-Halk Münasebetleri", 38. ICANAS- *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildirileri*, 2007, C. VII, Ankara, s. 3381-3396.

YILMAZÇELİK, İbrahim (2005), XVIII. ve XIX. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde (Anadolu'da) Meydana Gelen Tabii Afetler, XIV. *Türk Tarih Kongresi, Eylül 2002, Kongreye Sunulan Bildiriler*, C.: II, Kısım:1, Ankara, s. 665-693.

YILMAZÇELİK, İbrahim (1995), *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır (1790-1840)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi:

DH. MKT, 2069/; 1331/4; 1577/85; 224/30; 2646/78; 1511/3; 1334/7; 1439/3; BEO 2631/197315; 919/ 68898; A.) DVN. MHM. 6731; C.. DH.. 19/910; 261/13026; C.DRB. 38/1873; C. İKTS 13/637; HAT. 127/5268; T. TMIK.M.. 126/29.

Bitlisli Dîvân Şairi Müştâk-ı Bitlisî ve Âsârü'l-Müştâk Esrârü'l-'Uşşâk Adlı Eseri¹

A Divan Poet From Bitlis: Mushtak-i Bitlisi and His Work Asar al Mushtak Asrar al Ushak

Rıdvan ULUÇ *

Öz

Bu çalışma, 18. yüzyılın ikinci yarısı ile 19. yüzyılın ilk yarısında Bitlis'te yaşamış, Kâdirî tarikatına mensup mutasavvıf bir şair olan Müştâk-ı Bitlisî (ö.1242/1832) ve onun Âsârü'l-Müştâk Esrârü'l-'Uşşâk adlı eseri üzerine yapılan bir incelemeyi kapsamaktadır. Müştâk-ı Bitlisî eserinde soyu, ailesi, eğitimi, hocaları ve ayrıca Kâdirî ve Nakşibendî tarikatı ayinleri ile onların zikir metotları hakkında izâhlarla bulunmuştur. Müştâk-ı Bitlisî, eserde başta Bitlis olmak üzere Erzurum, Muş, İstanbul, Siirt, Tekirdağ, Bağdat, Hicaz gibi yerlere yaptığı seyahatler esnasında tanık olduğu olayları ve günlük yaşama ait önemli notları da ayrıca nakletmektedir. Eser bu yönüyle bir hatırat eseri olma özelliği de taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Müştâk-ı Bitlisî, Âsârü'l-Müştâk Esrârü'l-'Uşşâk, tasavvuf, Bitlis.

Abstract

This study examines Asar al-Mustak Asrar al-Usshak, the work of Kadirî mystic Mushtak-ı Bitlisi who lived in the second half of the 18th century and the first half of the 19th century in Bitlis (d.1242/1832). Mushtak-ı Bitlisi wrote about his lineage, family, education, teachers, and the important events of his era giving extensive coverage of Kâdirî and Nakşibendî orders. He described the events that he witnessed during his visits to Bitlis, Erzurum, Muş, Istanbul, Siirt, Tekirdag, Baghdad and Hijaz.

Key Words: Mushtak-ı Bitlisi, Asar al-Mushtak Asrar al-Ushak, mysticism, Bitlis.

¹ Bu çalışma, yazarın *Müştâk Baba: Âsârü'l- Müştâk Esrârü'l-'Uşşâk, İnceleme-Tenkitli Metin* (Harran Üniv. SBE, 2013) adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

* Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni, Mardin-Kızıltepe İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü. ulucridvan@gmail.com

GİRİŞ

Anadolu’da on üçüncü yüzyılda yayılmaya başlayan tasavvuf düşüncesi, sonraki yüzyıllarda tekke ve tarikatlar vasıtasıyla daha da gelişmiş ve Müslüman Anadolu halkı arasında önemli bir kültür ortamının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Tasavvuf, özellikle sanat ve edebiyat gibi pek çok alan ve faaliyet üzerinde etkinlik kazanarak bunlara yön vermiştir. Bunda mutasavvıf kimliğiyle öne çıkan şahsiyetlerin sanatla uğraşmasının da önemli bir etkisi bulunmaktadır. Tasavvufi düşüncenin sanat ve edebiyat ürünleri üzerinden halka daha kolay bir şekilde anlatılabilir olması, birçok mutasavvıf şair ve müellifin yetişmesi üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Halk arasında “Müştak Baba” olarak tanınan Müştâk-ı Bitlisî de edebiyat ve sanatla uğraşan bu önemli mutasavvıf isimlerden biridir.

Çalışmaya konu edilen *Âsâru’l-Müştâk Esrâru’l-Uşşâk* (Âsâru’l-Müştâk) adlı eserin müellifi Müştâk-ı Bitlisî, Anadolu’daki önemli ilim merkezlerinden biri olan Bitlis’te dünyaya gelmiş, Bitlis’teki ünlü âlimlerin tedrisatından geçerek icazet almış önemli bir mutasavvıftır. Divan edebiyatı şiir geleneğine bir divan oluşturacak derecede vakıf olan Müştâk-ı Bitlisî, şiirlerinde tasavvuf düşüncesini esas almış ve bu yönüyle tasavvuf düşüncesini yaymaya gayret etmiştir.

Bitlis’te yetişen Müştâk-ı Bitlisî gibi mutasavvıf ve sanatkâr bir kimliğe sahip şahsiyetlerin özellikle edebî eserlerinin bilinerek tanınması, İstanbul dışındaki ilim ve kültür merkezlerinin Osmanlı kültür havzasına yaptığı katkıyı tespit etmek bakımından önem taşımaktadır. Müştâk-ı Bitlisî’nin bugüne kadar sadece *Divan*’ı üzerine araştırmalar yapılmış; fakat bu çalışmaya konu ettiğimiz *Âsâru’l-Müştâk Esrâru’l-Uşşâk* ve *Na’tu Resulü’s-Sakaleyn* gibi eserleri üzerinde yeterli çalışma yapılmamıştır. Bu noktadan hareketle bu çalışmada Müştâk-ı Bitlisî’nin, tasavvufi dokusu ağır basan bir hatırat niteliğinde olan *Âsâru’l-Müştâk Esrâru’l-Uşşâk* adlı eseri üzerinde durduk. Eserle ilgili yaptığımız incelemelerden yola çıkarak müellifin hayatı ile ilgili önemli hususlara da değindik. Bu amaçla ilk bölümde müellifin hayatı, ikinci bölümde de müellifin söz konusu eseri üzerinde durarak vardığımız sonuç ve bulguları ortaya koyduk.

A. MÜŞTÂK-I BİTLİSÎ

1. Hayatı

Halk arasında, “Müştak Baba” ve “Şeyh Müştâk” olarak bilinen Müştâk-ı Bitlisî, 1172/1759 yılında Bitlis’in tarihî mahallelerinden biri olan Zeydan’da doğmuş, çocukluğunu burada geçirmiştir. Gerçek ismi Muhammed Mustafa olup şiirlerinde “Müştak” mahlasını kullanmıştır. Babası İbrahim Efendi’dir.¹ Müştâk-ı Bitlisî, *Âsâru’l-Müştâk Esrâru’l-Uşşâk*’ta soyu ve nereden geldikleri hakkında

¹ Hüseyin Vassâf, *Risâle-i Müştâkıyye*’de Müştâk-ı Bitlisî’nin babasının Seyyid Süleyman Efendi olduğunu söylemekte; ancak Seyyid Süleyman Babası değil, dedesidir. (Bkz: Müştâk Baba, *Âsâru’l-Müştâk Esrâru’l-Uşşâk*, Süleymaniye Kütüphanesi Mahmud Efendi Bölümü No: 2421, vr. 29a-29b)

yaptığı araştırmalar neticesinde iki türlü bilgiye ulaştığını söylemektedir. Bunlardan ilki şu şekildedir:

Silsile-i tarîkat-ı Kâdiriyye'de muharrer şeyhü'l-enâm ve kudvetü'l-İslâm Ebu'l-Hasan 'Alî bin Muhammed bin Mevlânâ Yûsufü'l-Şemsîyyi'l-Hakkârî -kuddise sırruhu- hazretlerinin nebiresi, 'Alî-yi şânî Şemsü'd-dîn 'Alî -kuddise sırruhu- Hakkârî kazâlarından Şâtâk nâm maħalle gelip tavaftun buyurmuşdur ve anda ecdâdlarımız zuhûra gelip Tâ'ife-i Şemsü'd-dinân ile şöhret bulmuşdur. (Âsârü'l-Müş tâk, vr. 136a-136b) Buna göre, Müştâk-ı Bitlisî soyunun Kureys'ten geldiği ve Hakkârî'ye gelip burayı Şemseddinoğulları namıyla yurt edindikleri yönünde bir bilgiye ulaşmaktadır. Müştâk-ı Bitlisî'nin aktardığı diğer rivâyete göre de ailesinin soyu Hz. Ali'ye dayanmaktadır:

Fakîrül-hakîr, bin iki yüz senesi târihinde Vestân kuralarından Gören-deşt nâm karyeye varıp, hazret-i sultân Şeyh 'Abdü'l-kâdirü'l-Gîlânî pîrimiz efendimizin şahîhü'n-neseb sülâle-i tahirelerinden es-Seyyid eş-Şeyh Muhammed hazretleriyle görüşüp, 'ulüm-ı zâhirede tahîr-i zamân ve ferîdü'd-devrân oldukları fehm-i kâşırımla 'ale'l-kadri'l-hâl tefehhüm edip, 'acabâ 'ulüm-ı bâtine-i mutaşavvıfadan daħi âşinâ mıdır, deyip 'ammi-zâdeleri es-Seyyid 'Abdu'r-rahmân efendimizin fakîre ihsân buyurdıkları şecere-i hilâfeti kendine gösterdikde, mütebessümen alıp kırâ'at buyurduktan sonra âdâb-ı ehlu'llâh ile mükâleme-i deķâyîk-i tarîkat ve haķâyîk-i haķîkatle mübâhaşe-i raġbet ü 'inâyet buyurdukda, ne gûne zerreyi mihr-i tâbân ve kaṭre-i baħr-i 'ummân maħv-i meczûb-ı bî-nişân ederse ke-zâlik fakîri daħi bî-vücûd ü bî-nişân buyurdular: 'Yâ Muştâfâ, sen bizim hânedânımızdânsın.' diye kerâmetle buyurdular. Ba' dehu, Şâtâk nâm ecdâdlarımız yurduna varıp şorup işte âşinâ oldum. (Âsârü'l-Müş tâk, vr.137b)

Müş tâk-ı Bitlisî'nin çocukluğu ve aldığı eğitimi ile ilgili malumatı yine kendisinden öğrenmekteyiz. Buna göre, küçük yaşlarda babasını kaybedince dedesi Hacı Süleyman Efendi tarafından büyütülür. (Bkz: Âsârü'l-Müş tâk, vr. 29a-29b) Henüz on yaşında iken ilk eğitimi Bitlis'in âlim ve fâzıllarından olan büyük babası Hacı Süleyman Hoca'dan alır. Dedesi onun eğitimi konusunda çok titiz davranır. Bu yüzden ilk eğitimi kendisi verdikten sonra onu büyük amcası Şems-i Bitlisî (Hacı Mahmud Hoca, ö.1200/1788)'nin yanına gönderir. On beş yaşına geldiğinde çeşitli medrese ilimlerini öğrenmeye başlayan Müştâk-ı Bitlisî'nin tasavvufa yönelmesinde Şems-i Bitlisî'nin önemli yeri vardır; nitekim *Âsârü'l-Müş tâk*'ın büyük bir bölümünü Şems-i Bitlisî'nin hayatı, kerametleri ve onunla ilgili birtakım anılarına ayırdığını görmekteyiz.

Müş tâk-ı Bitlisî'nin tasavvufa yönelmesinde Şems-i Bitlisî kadar, yakın dostu olan Hacı Hasan Şirvanî (ö.1202/1787)'nin de rolü büyüktür. Yirmili yaşlara geldiğinde Hacı Hasan Şirvanî'den Arapça, Farsça ve tasavvuf derslerini almasının

yanında hat sanatı ve şiir talimi de yapar. Müştâk, Hacı Hasan Şirvanî'nin mûsikîşinas olması dolayısıyla mûsikîye de ilgi duyar ve Kadirî tarikatı usulüne göre olan sülûkunu yine onun yanında tamamlar. (Âsârü'l-Müştâk, vr. 30a-30b.)

Müştâk-ı Bitlisî'nin yetişmesinde katkısı olan bir diğer âlim, Hoca Neş'et (Neş'et Baba) (öl. 1222/1807)'tir. *Âsârü'l-Müştâk*'ta verilen bilgilere göre "Müştâk" mahlası kendisine Hoca Neş'et tarafından verilmiştir. (Âsârü'l-Müştâk, vr. 20a-20b)

Müellifin *Âsârü'l-Müştâk*'ta saygıyla bahsettiği ve yetişmesinde katkısı olan diğer bir zât da halk arasında 'Uryân Baba olarak bilinen Şeyh Mahmud-ı 'Uryanî (ö.1237/1822)'dir. Nitekim çalışmamızın konusu olan esere *Âsârü'l-Müştâk Esrârü'l-Uşşâk* ismini verenin de Şeyh Mahmud-ı 'Uryanî olduğu yine bizzat eserde geçmektedir. (Âsârü'l-Müştâk, vr. 6b.)

Müştâk-ı Bitlisî'nin evlilikleri ve çocukları hakkındaki en geniş bilgiyi *Risâle-i Müştâkıyye*'de bulmaktayız. Buna göre; Bitlis'te Güneş Hanım'la evlenen Müştâk-ı Bitlisî'nin ikisi kız, biri erkek olmak üzere üç çocuğu olmuştur. Bir süre İstanbul Selâmî Efendi Dergâhı'nda şeyhlik yapan Müştâk-ı Bitlisî, Selâmî Efendi'nin 1228/1813 yılında vefatı üzerine dul kalan eşiyle ikinci evliliğini yapar. Bitlis'te iken oğlu Edhem (öl.1304/1887) dünyaya gelir. Üçüncü evliliğini ise Erzurum'da ikâmet ettiği yıllarda Münire Hanım ile yapar.²

Vefatı ile ilgili çeşitli rivâyetler vardır. Vassâf'a göre; 1832 yılında İstanbul'dan ayrılarak Bitlis'e döner, yol uğrağı olan Muş'a varır. Kısa bir süre orada kalmak ister. Burada, şöhretini çekemeyenler tarafından 1832'de öldürülür.³ Gündoğdu ise ölümünü *Risâle-i Müştâkıyye*'den nakletmekle beraber sebebini, amcası Şems-i Bitlisî'nin Muş Ovası'ndaki savaşta Yezidîleri yenilgiye uğratması olarak anlatmaktadır. Başka bir rivâyete göre; Müştâk-ı Bitlisî İstanbul'dan Bitlis'e Erzurum ve Muş üzerinden gelmek ister, bu amaçla Muş'a uğrar, birkaç gün orada kalır, bazı garip hareketlerinden dolayı kendisine sihirbazlık isnat edilir ve bu yüzden boğdurularak öldürülür.⁴ Bir başka rivâyete göre ise; öldürülme sebebi isminin siyasete karışması ve nüfuzunun ilerlemesi, bunun da Muş beylerinin hasedini çekmesidir.⁵ Sonuç olarak, Müştâk-ı Bitlisî hakkında bilgi veren bütün kaynakların birleştiği nokta Muş'ta öldürüldüğü ve ölüm tarihinin 1247/1831-1832 olduğudur. Mezarı Muş'tadır. Mezarı, kişiliği, fizikî yapısı vb. özellikleri hakkında Hüseyin Vassâf şunları nakleder:

² Hüseyin Vassâf, *Risâle-i Müştâkıyye*, İstanbul, Kırkambar Yay., 2012, s.20.

³ Vassâf, *a.g.e.*, s. 23.

⁴ Cemil Çiftçi, "Müştâk" *Maktul Şairler*, İstanbul, Kitabevi Yay, 1997, s.583.

⁵ Bülent Akot, *Müştâk-ı Bitlisî*, İstanbul, İnsan Yay., 2011, s. 49.

Medfen-i mübârekleri Muş'ta, mezâristânın orta yerinde ziyâretgâh-ı en'âmıdır. Orta boylu, beyâzı gâlib uzunca sakallı, elâ gözlü, çekme burunlu, gür kaşlı olup mâlâya'nîyi sevmez, dâimâ hakîkattan sohbeti sever, fukaraya hayrân ve hasenâta meyli gâlib bir zât-ı reşâdet-simâ idi. İrtihâllerinde yetmiş beş yaşında idi.⁶

2. Adı ve Mahlâsı

Asıl adı Muhammed Mustafa olup şiirlerinde “Müş tâk” mahlâsını kullanmıştır. “Müş tâk” Arapça bir kelime olup “özleyen, arzu eden, göreceği gelmiş olan, can atan” anlamlarına gelmektedir. Ayrıca tasavvufta sevgilinin ulaştığı en üst sınıra “iştiyâk”, bu konumda olan kişiye de “müş tâk” denildiğini⁷ hatırlamakta fayda vardır. Müştâk-ı Bitlisî, bu mahlâsı ne zaman ve kimden aldığı şöyle anlatmaktadır:

Halîçe-i İslambol'a düşüp lenger-endâz olduğda, neş'e-bahşâ-yı mecâlis-i 'irfân ve şa'şâ'a-i pîra-yı menâhil-i h'âcegân-ı Nâkşibendân, ma'denü'l-fesâhat ve'l-beyân, menba'ül-belâgat ve't-tibyân, sultânü's-şu'arâ, bürhânü'l-ezkiyâ, kerâmetlü 'inâyetlü, hazret-i H'âce Neş'et Baba -kâdessa'llâhü sırrühu'l-'azîzü'l-a'lâ-efendimiziñ huzûr-ı fâyizü'n-nûr-ı evliyâ-yı nu'mânelerinde; üç sene miqdâr-ı ta'lîm-i 'ulûm-ı mütenevvî'a-i şettâ ve taḥşîl-i fûnûn-ı müteferriḳa, şî'r ü inşâda sa'y-i tâmm ve mücâhede-i tamâmları edip ḫattâ üstâd-ı müşârun-ileyh hazretleri;

دېدم بجمال يار مشتاق
مخلص بتوداده ايم مشتاق⁸

taḥalluşuyla *Ser-fîrâz-ı Menşûr-ı Süḫan* ismiyle müsemmâ maḥlaş-nâmeleriyle beyne'l-enâm şehîr ü mümtâz enzâr-ı aḳdes ü enfâs-ı muḳaddesleri berekâtıyla şâ'ir-i şöhret-şî'âr-ı rengîn-âşâr ve nâzım-ı güher-nişâr[u şîrîn-güftâr olup ... (Âsârü'l-Müş tâk, vr. 20a-20b) Buna göre, İstanbul'da Hoca Neş'et'ten üç sene çeşitli ilim dersleri alan şaire Hoca Neş'et, yeteneği ve şiire olan ilgisinden dolayı *Müş tâk* mahlâsını vermiştir.⁹

⁶ Vassâf, a.g.e., s. 25.

⁷ Şemseddin Samî, *Kâmus-ı Türkî*, İstanbul, Kapı Yay., 2011, s. 879.; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Kabalcı Yay., 1991, s. 265.

⁸ Arzulanan sevgilinin cemalini gördüm. Mahlâs olarak sana *Müş tâk*'ı verdim.

⁹ Dîvân edebiyatında *Mahlâs-nâme* ve mahlâs verme geleneği denince akla Hoca Neş'et gelmektedir. 18. yüzyılda yaşayan Hoca Neş'et, öğrencilerine mahlâsnâmeler yazarak onlara verdiği değeri kanıtlamıştır. Nitekim Hoca Neş'et'in öğrencilerinden olan Müştâk-ı Bitlisî'ye de mahlâs vermiş olması doğaldır. Hoca Neş'et'in Müştâk-ı Bitlisî'ye yazdığı, *Mahlâs-nâme-i Müştâk Efendi*, 134 beyitten müteşekkil Farsça bir manzumedir. (Bkz: Ali Yıldırım, *Dîvân Edebiyatında Mahlâs ve Mahlâs-nâmeler*, Akçağ Yay., Ankara, 2010, s. 199.)

3. Seyahatleri

Ömrünün büyük bölümünü seyahatle geçiren Müştâk-ı Bitlisî, *Âsâru'l-Müştâk*'ta seyahatleri ile ilgili geniş bilgiler vermektedir. Buna göre Bitlis'te sülûkunu tamamladıktan sonra "nâ'il-i hilâfet"¹⁰ olup Bağdat'a gider, Bağdat'ta "Nakîbü'l-Eşrâf"¹¹ tarafından kendisine kırk derviş verilir. Hilâfetten sonra Bağdât'tan Hindistan'a kadar gidip Serendib, Hicâz ve Şâm'ı ziyaret eder. Şâm ziyaretinden sonra Trabzon'a, oradan da Bitlis'e döner. Seyahatlerinin çoğunu İstanbul'a yapar. Onun 1023/1789 ve 1229/1814 yıllarında İstanbul'a geldiği ve uzun yıllar orada kaldığı, İstanbul'da bulunduğu sıralarda Mısır'a sefer düzenlenmesine karşılık vermek amacıyla görevlendirilen Sadrazam Yusuf Ziya Paşa (öl. 1818)'nın yanında Mısır'a gittiği ve bu vesileyle Kudüs'ü ziyaret ettiği rivâyet edilmektedir.¹² Bu konuda yazdığı bir manzumesi şöyledir:

Sahrâtu'llâha bi'âyn-i 'ibret
Kim bakarsa olur ehl-i dikkât
Kara taş olsa çü kalb-i Müştâk
Nerm olur bu ne 'acâ'ib hikmet¹³

Müştâk'ın birçok şiirinde yer adlarını kullanması ve bazı beldelere methiye yazması, ne derece seyahat meraklısı olduğunu göstermektedir. Ahmet Doğan, *Divan*'ı hakkında hazırladığı çalışmasında¹⁴ Müştâk'ın seyahat ettiği mekânları ve yazdığı methiyeleri şöyle tespit etmiştir:

Bağdat:

Irmakları be-her-gâh şevk ile söyler Allâh
Bağdâd'a buldular râh enhâr-ı şehri Bidlîs

Rum, Acem, Mekke:

Ey nebiyyü'l-Arabî pâdişeh-i Rûm u Acem
Ve'y habîbü'l-medenî şâhid-i şehri Bathâ

Hıta, Dara:

Hâşâli'llâh olamaz dergehinin der-bânı
Hân-ı hâkân-ı Hıta kayser-i Rûm u Dârâ

¹⁰ Tarikatların hemen hemen hepsinde, şeyhlik makamına hilâfet denilir. (Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul, Anka Yay., 2004, s.120.)

¹¹ Tekkelerde, şeyh vekili unvanını taşıyan kimselere denir. Bunlar manevi eğitimde mesafe almış kişilerdir. (Bkz: Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 193)

¹² Vassaf, *a.g.e.*, s. 21-22.

¹³ Bkz: Mehmet Kemal Gündoğdu, *Müştâk-ı Bitlisî*, İstanbul, MEB Yay., 1997, s. 256.

¹⁴ Bkz: Ahmet Doğan, *Müştâk-ı Bitlisî*, Ankara, Akçağ Yay., 1995, s. 31-32.

Acem, Yemen, Hindistan:

Var mıdır şimdi aceb böyle vezîr-i zî-şân
İşte Rûm işte Acem işte Yemen Hindistan

Irak, Hicaz:

Ey dil nice bir geşt idelim Rûm u Irak'ı
Mahbûbu olup azm-i Hicâz eyleyelim gel

İsfahan:

Seyreyle dîde-bâna ser çekmiş âsumâna
Ta'n eyler İsfahân'a kuhsâr-ı şehir-i Bidlîs

İstanbul, Şiraz:

Şehr-i Şîrâz'da değil bil ki Sitanbûl'da dahi
Böyle bir dil-ber-i mümtâz bulunmaz aslâ

Keşmir:

Mahrûse-i 'âlemde yok böyle güzel belde
Reşk-âver-i Hindistan Keşmir-nişân Bidlîs

İstanbul'dan Muş'a yaptığı bir seyahat esnasında öldürüldüğü konusunda çoğu kaynağın görüş birliğine vardığı Müştâk'ın, tasavvuf öğretilerine uygun biçimde, seyahati bir yaşam tarzı olarak benimsediği ve ömrünün çoğunu mürşid arayışıyla geçirdiğini söylemek mümkündür.

4. Eserleri

Müştâk-ı Bitlisî'nin kaynaklarda bahsedilen manzum ve mensur eserleri şunlardır:

Âsârü'l-Müştâk Esrârü'l-'Uşşâk: Müştâk-ı Bitlisî'nin çalışmamıza konu olan eseridir. İkinci bölümde eser üzerinde durulacaktır.

Dîvân-ı Müştâk: Müştâk-ı Bitlisî'nin Türkçe, Farsça ve Arapça olmak üzere tasavvufî konularda yazmış olduğu şiirlerinden oluşan eseridir. Klasik edebiyatta kullanılan pek çok nazım şekli; başta vahdet-i vücûd olmak üzere, tarikat, ibadet, inanç, âlemler, makamlar, Kadirîlik ve tarikat mürşidlerini konu alan şiirler yazmıştır. Eser üzerinde iki çalışma yapılmıştır.¹⁵

Na't-ı Resûlü's-Sakâleyn: Nesir ve nazım biçiminde yazılmış tasavvuf konulu Arapça bir eseridir. İçerisinde tasavvufî konular, âyet ve hadislerle beraber Kâdirî tarikatının zikir ve icazet metodunu anlatmaktadır. Bir nüshası İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu 4369 numarada kayıtlıdır. 281 sayfadan müteşekkildir.¹⁶ Bunların dışında *Mektûbât-ı Kimyâ-yı Müştâk*,¹⁷ *Bahar-*

¹⁵ Bkz: Doğan, *a.g.e.* ve Gündoğdu, *a.g.e.*

¹⁶ Daha geniş bilgi için bkz: Akot, *a.g.e.*, s. 91

nâme,¹⁸ *Mişkâtü'l-Müştâk Mir'âtu'l-'Uşşâk*¹⁹ adlı eserlerinin olduğu muhtelif kaynaklarda zikredilmektedir.

5. Tarikatı

Müştâk-ı Bitlisî, Kâdirîye tarikatına mensuptur.²⁰ Birçok eserinde Kâdirîliğin inanç sistemi, gerekleri, zikir şekli ve mürşitleri üzerine hâtıra ve düşüncelerini yazmıştır. *Divan*'ındaki çoğu şiirinde Kâdirî olduğunu ve Abdulkadir-i Geylânî (ö.1166) 'nin müridi olmakla gurur duyduğunu açıkça söylemektedir:

Tekye tekye gezeriz °âşık-ı dervîşânız
Dervîş olmadık ise nev-heves-i îşânız

...

Şeyh Abdülkâdir'in çâker-i kemterleriyiz
Peyrev-i pîr-i cihân hem-nefes-i rindânız

Kâdirîyiz Kâdirî gül gibi başda gezeriz
Zirâ biz hâk-i reh-i pâdişeh-i Geylânız²¹

Bunun gibi birçok şiirinde Kâdirîlik ve Abdülkâdir-i Geylânî'ye vurgu yapan Müştâk-ı Bitlisî'nin Kâdirîlik macerası Bağdat'a gidip Abdülkâdir Geylânî'nin mezarını ziyaret etmekle başlar. Bağdat'a giden Müştâk-ı Bitlisî orada birçok âlim, fâzıl ve ârif kimselerle görüşür, tanışır ve Bağdat'ta Kâdirî şeyhinden icâzet alır. (Bkz: Âsâru'l-Müştâk, vr. 19a,19b.) *Âsâru'l-Müştâk* ta Kâdirîlik ve tarikat adabı üzerine uzun uzadıya durulmaktadır. Kâdirî Tarikatı'nın Müştâkiyye şubesi, Müştâk-ı Bitlisî'ye izafeten gelişmiştir. Müştâkiyye şubesi başta Bitlis olmak üzere Muş, Erzurum ve Doğu Anadolu'nun diğer illerinde dervîşleri; İstanbul'da da oğlu Edhem vasıtasıyla yayılmıştır.²²

6. Sanatçı Kişiliği

Müştâk-ı Bitlisî'nin *Âsâru'l-Müştâk* ve *Na'tu Resûlü's-Sakaleyn* gibi eserlerinin yanında çoğunlukla Türkçe olmak üzere Arapça ve Farsça, üç dilde, toplu şiirlerinin bulunduğu eseri *Divan*'ıdır.²³

¹⁷ *Risâle-i Müştâkiyye* de *Mektubât-ı Müştâk* adıyla geçen bu eser, "Gayr-ı matbudur" şeklinde belirtilmekte olup hakkında herhangi bir bilgiye henüz ulaşılamamıştır. (Bkz: Vassâf, *a.g.e.*, s.30.)

¹⁸ Müştâk'a ait olduğu iddia edilen bu esere araştırmalar sonucu ulaşılamamıştır. Kaynaklarda, Farsça yazılmış olduğu söylenmektedir. (Bkz: Gündoğdu, *a.g.e.*, s. 44; Vassâf, *a.g.e.*, s. 30.)

¹⁹ Bu eserin yazılıp yazılmadığı ile ilgili herhangi bir bilgi yoktur. Müştâk, böyle bir eser yazacağını sadece *Âsâru'l-Müştâk* ta söylemektedir. Bkz: *Asâr*, vr. 162a.

²⁰ Vassâf, *a.g.e.*, s.17;"Kâdirîye" *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, TDVA Yay., 2001, s. 131.

²¹ Gündoğdu, *a.g.e.*, s. 308.

²² Gündoğdu, *a.g.e.*, s. 29; Kâdirîliğin Müştâkiyye kolu hakkında daha geniş bilgi için bkz: "Kâdirîye" *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV Yay., 2001, s. 131.

²³ *Divan*'ı için bkz: Doğan; *a.g.e.*

Müş tâk-ı Bitlisî'nin Arapça ve Farsçaya bu dillerde eser verecek derecede hâkim olduğunu söylemek mümkündür. *Âsârü'l-Müş tâk*'ta Şems-i Tebrîzî (ö.1248), Mevlânâ Celaleddîn-i Rûmî (ö.1273), Molla Câmî (ö.1492)'den alıntılar yapması; Eşrefoğlu Rûmî (ö.1469), Fuzûlî (ö.1556), Nâbî (ö.1712), Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö.1772)'nin şiirlerini iktibas yoluyla kullanması Fars ve Osmanlı şiirinin önemli temsilcilerinin etkisinde kalarak kendini yetiştirdiğini göstermektedir. *Âsârü'l-Müş tâk*'ta kaleme aldığı şu ifâdeleri onun edebî birikimini ortaya koyması bakımından kanaatimizce değer taşır:

Sizlerle bi'l-mu' ayyene, huzûr-ı fâyizü'n-nûr-ı aqdes ve şoĥbet-i seniyye-i mü'eşşire-i muqaddeslerinde bulunduğumuz hâzerât-i ehlu'llâh ya'nî ilâ yevmi'l- kıyâm ibkâ-yı nâm-ı kirâmıları niyyetiyle bu eşnâlarda kalem-i cünbân-ı ihtimâm etdiğim, el-Hâcc Maĥmûd H'âce Efendi ve el-Hâcc Hasan H'âce ve Şeyĥ 'Uryân Baba ve Mollâ İbrâhîm H'âce -qaddesa'llâhu esrârahum- hâzretleri ve 'âlem-i seyâhatde yine hâzır-ı meclis-i seniyyeleri olduğum Üskûdâr'da medfûn sâbıku'z-zıkr eş-Şeyĥ Şâdıĥ Efendi ve İslâm-bol'da H'âce Neş'et Baba ve Şeyĥ Gâlib Dede ve Qanlıca'da eş-Şeyĥ 'Afâ Baba ve Hâzret-i Eyyûb Enşârî -radıya'llâhu te'âla 'anhu- medfeni bâlâsında, ĥakîm İdrîs-i Bidlîsî hem-şehrîmiz köşkü ittişâlinde medfûn eş-Şeyĥ 'İsâ ve Çelebi Efendi ve eş-Şeyĥ İsmâ'il Efendi ve ĥayr-i maĥallerde, meşelâ Tekir-tâğı'nda kerâmetlü Qerîmî Baba ve Hâfız Baba mâ-ĥaşal gerek 'Arabistân u 'Irâq ve Kürdistân u Rûm ve âfâq-ı 'âlemdede görüp hem-meclis olup ĥalvet ü celvetlerinde bulunup ülfet ü ünsiyyet etdiğim zevât-ı kirâm-i zü'l-ihtirâm -qaddesa'llâhu esrârahum- esâmileriñ ta'dâda merâm olunsa, lâ-mümkin bilâ-ımkân qabilindendir. (*Âsârü'l-Müş tâk*, vr.148b)

Müş tâk-ı Bitlisî'nin mutasavvıf ve şair kimliğinin yanında musikî hayranlığından da söz edilmelidir. Nitekim musikî ile çocukluk yıllarından itibaren ilgilenmiş ve musikî onun hayatında daima önemli bir yer tutmuştur. *Âsârü'l-Müş tâk*'ta kendisinin musikî merakı hakkındaki bazı anılarına yer vermiştir. Sözgelimi daha on yaşlarında iken, dedesinin onu kiraz ağacının altında at kuyruğu kıllarından tahta bir tambur yapıp "sazendegân" gibi şarkı söylerken yakaladığını şöyle anlatır:

Ey yârân, işbu sefîh budalâ oğlan böyle vâlih ü ĥayrân qalırsa zümre-i güzîde-i 'ulemâ-yı zî-şândan olmayıp zamânımızın ebnâ-yı zamân-ı cühelâ-yı dervîşân-ı buñlân-nişânlarından olur zannederim. Hele ol tâ' ifeden olduğundan râzî olalım, ĥavfım budur ki; bu 'aşkıyâ meşrebiyle zümre-i dâlde sâzendegân ve tanbûre-ciyândan olup eşkıyâlar cerîdesine muqayyed ola. Zîrâ bundan çend rûz aqdem bir gün ben, kiraz ağacına çıkıp kiraz düşürdüm. İşbu budalâ, at kuyruğu kıllarından bir tahta tanbûre yapıp getirip benden ĥabersiz olduğum kiraz ağacı

sâyesinde gûne gûne, renk renk nağamât u terâne terennümâtlarla çanbureciler gibi çanbüre çalmağa başladı. (Âsâru'l-Müşâk, vr. 142a-142b)

Müşâk-ı Bitlisî ileriki yıllarında musikî ile olan ilişkisini daha da ilerletmiş ve ruh hastalıklarını iyileştirebileceğine inandığını ise bir şiirinde şu şekilde belirtmiştir:

Ehl-i şikem idrâk edemez musikî ilmin
Pâkize-edâ câna safâ rûha gıdâdır.

...

Âvâz-ı bülend ile demiş Hazret-i Lokmân
Hikmetle tegannî maraz-ı 'ışkâ devâdır.²⁴

B. ÂSÂRU'L-MÜŞTÂK ESRÂRU'L-'UŞŞÂK

Müşâk-ı Bitlisî'nin *Âsâru'l-Müşâk Esrâru'l-'Uşşâk* adlı eseri içeriği ve üslubu açısından dikkat çekici birçok özelliğe sahiptir. Ne zaman yazıldığını kesin olarak saptayamadığımız bu eser, 18-19. yüzyıl Bitlis ve çevresinin tasavvufî iklimini ve dönemin zihniyetini temsil etmesi açısından son derece önemlidir. Bu önem başta onun bir hatırat ve biyografi olma niteliğinden kaynaklanmaktadır. Bunun yanında tasavvuf, ahlak ve günlük hayat ile ilgili verdiği bilgilerde anlaşılır olma kaygısıyla bazen halk deyişleri ve ifadelerini kullanması, bazen de tasavvufî konuların doğal bir özelliği olarak terminolojik üslubuyla birçok önemli tasavvufî eserden geri kalmadığını görmekteyiz. Kanaatimizce bütün bunların yanında içerdiği şiir örnekleri bakımından da dönemin kayda değer eserlerinden biridir. Divan edebiyatımızın gazel, kaside, kıta, müfred gibi birçok nazım örneklerinin eserde bolca kullanılması, Müşâk-ı Bitlisî'nin divan sahibi olduğunu da düşünürsek, mutasavvıf kimliğine Divan şairi vasfını da kattığını söyleyebiliriz.

1. Eserin İsmi

Eserin tam ismi *Âsâru'l-Müşâk Esrâru'l-'Uşşâk*'tır. Müşâk-ı Bitlisî eserin girişinde eserin önemi ve yazma sebebini açıklarken, esere bu ismin 'Uryan Baba tarafından verildiğini şöyle aktarmaktadır:

'Uryânî Baba -sellemehu'llâhu te'âlâ- efendimiz hazretleriniñ bir gün ziyâret-i evliyâ-i nu'mânelerine varacak oldum, işbu kitâbın tesvidâtın koynuma koydum. Tefe'ül bi'l-hayr niyetiyle bakalım ne buyururlar diye huzûr-ı devletlerine varıp kadem-i muhteremleriñ ba'de't-takbîl kıyâmen el kavuşdurup nuṭṭ-ı pâklarıñı gözetdikde kendine maḥşûş ıstılâhât-ı devletleriyle 'Otur kurbân âferin, Müştâk koynunu cevâhirlerle taldurmuş.' ve gene on daқиқadan şoñra 'Âsâru'l-Müşâk Esrâru'l-'Uşşâk' telaffuzuyla üç kerre nuṭṭ buyurmuşlardır. (Âsâru'l-Müşâk, vr. 6a-6b)

²⁴ Gündoğdu, a.g.e., s.136.

Müştâk-ı Bitlisî eserin ismi konusunda yaşanmış bir olayı da aktarmaktadır. Buna göre; bir gün sofu bir çiftçi Müştâk'ın evine gelir ve ona rüyasında, cennet gibi bir bahçenin duvarları ve ağaç yapraklarında *Âsârü'l-Müştâk Esrârü'l-'Uşşâk* yazdığını gördüğünü söylemiştir. Bu bahçede çalışan hizmetkârlara bunun sebebini sorduğunda; bu güzel kitabın sayfalarında Allâh yolunda sözler olduğu için bu bahçenin her yerinde *Âsârü'l-Müştâk Esrârü'l-'Uşşâk* yazılı olduğunu söylemişlerdir. (Âsârü'l-Müştâk, vr. 4b)

2. Eserin Nüshaları

Çoğu kaynakta *Âsârü'l-Müştâk*'ın üç nüshasının olduğu söylenmektedir.²⁵ Biz de hem yurt içi hem de yurt dışı kütüphanelerin kataloglarında yaptığımız araştırmalar sonucunda şimdilik eserin üç nüshasının olduğu kanaatine vardık. Bu nüshalar şu şekildedir:

Birinci Nüsha: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Yazma Eser Koleksiyonu 2421 arşiv numarasıyla kayıtlı bulunan nüshadır. 130x80 mm. ebadında, rik'a hattıyla yazılmış, yeşil meşin ciltli, söz başları ve cetveller kırmızı, satır sayısı 16 olup 249 varaktan ibarettir. Varakları düzgün biçimde sıralanmamıştır. Nüshada 54a-54b-55a-55b varakları, 64a-64b-65a-65b-66a-66b-68a-68b ile yer değiştirmiş biçimdedir. Ayrıca nüshanın sonunda, nüshayı elinde bulunduran kişiye ait olduğunu tahmin ettiğimiz iki kız çocuğunun doğumunda bahseden iki ayrı varak mevcuttur.

İkinci Nüsha: Bu nüsha, Ankara Milli Kütüphane Yazma Eserler Bölümünde 06 Mil Yz B 1114 arşiv numarası ve 1808 Dvd numarasıyla kayıtlıdır. 260x155-190x93 mm. ebatlarında, 21 satır ve 135 varaktır. Harf filigranlıdır, nesih hattıyla yazılmış olup şemseli, zencirekli, köşebentli, kahverengi meşin ciltlidir. Cetvelleri ve söz başları kırmızıdır. Bu nüshada 183a-183b ve 184a-184b varakları eksiktir. Nüsha kısmen yıpranmıştır.

Üçüncü Nüsha: Eserin üçüncü nüshası ise Mısır-Kahire Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Koleksiyonu'ndadır. Bu nüsha, rik'a hattıyla yazılmış olup 21 satır ve 99 yapraktan oluşmaktadır. 245x185 mm. ebadındadır.

3. Eserin İçeriği

Âsârü'l-Müştâk Esrârü'l-'Uşşâk Müştâk-ı Bitlisî'nin soyu, çocukluğu, ailesi, hocaları, tasavvufî eğitimi, seyahatleri, Osmanlı coğrafyasındaki tasavvufî yaşamı, bazı tarikat pirlерinin yaşamı ve kerametlerini anlatan hem biyografik hem hatıra niteliği taşıyan ve hem de tasavvufî konulardaki görüşlerini anlattığı eseridir. Müştâk-ı Bitlisî şeyh ve tarikat pirlерinin yaşamı, kerametleri, kendi soyu ve ailesi hakkında yaptığı araştırmalar ile birçok tarihî ve tasavvufî meseleye ait fikirleri;

²⁵ Bkz: Akot, *a.g.e.*, s. 82.

tevbe, takva, nefsin merhaleleri, kerâmet, ibadet vb. dinî-tasavvufî pek çok kavramı detaylı biçimde izâh etmekte; âyet, hadis ve hikâyeler yoluyla okuyucuya kavratmaya çalışmaktadır. Bunların yanında 19. yüzyıla ait sosyal yaşam tarzı; Bitlis, Erzurum ve İstanbul, Muş, Tekirdağ vb. şehirlerde tanık olduğu ya da duyduğu günlük ilginç olay ve hikâyeleri de anlatmaktadır.

3. 1. Sebeb-i Te'lif

Müşâtak-ı Bitlisî eserinin girişinde; “Efendimiz tarafından me'mûren muvaffak olup ancak yirmi yedi cüz'ünden yedi cüz'ü tesvîd, mâ-bâkı yirmi cüz'ü terk ve metrûk çalmış iken hâlâ şadr-ı şudûr-ı ekrem bedr-i bûdûr-ı efham naşîr-i nuşret-resâ-yı 'asâkir-i Arz-ı Rûm zahîr-i hâcet-revâ-yı cüyûş-ı muvahhidân-ı ümem ziyâ-yı şâ'sâ-â-ârâ-yı eķâlîm-i 'âlem, devletlü, nuşretlü, merhâmetlü, veliyyü'n-ni'am, fârûkiyyü's-şiyem, bermekirü'l-kerem, İskender-haşem, fâtiḫ-i Mışır u Kâhire el-Hac Yûsuf Ziyâ Paş -'âzâmâ'llâhu eclâlehu- efendimiziñ çerâğ-ı ziyâ-pîrâları sâbîkân vâlî-i 'Arz-ı Rûm-ı behcet-rûsûm, vezîr-i âşaf-naşîr, el-merḫûm 'Abdî Paşa -rahîmehu'llâhu te'âlâ²⁶- ḫâzretleriniñ maḫdûm-ı 'arâfet-rûsûmları, müderrisîn-i kirâmdan ṭarîkât evlâdım, vâkıfû'l-esrâr, kemâletlü, necâbetlü, cânım cânânım, nûrum 'Oşmânım, es-Seyyid Nûrî 'Oşmân-dîdâr Befefendi -zâde'llâhü 'ilmühü ve 'irfânühü şadaḫahü ve beyânehu-ḫâzretleri, müsvedde-i mezkûreyi itmâmını niyâz ve tekmi-line teşevvuk-sâz olduğda, müceddeden şevke gelip دل و قل و خير الكلام ما قل و دل²⁷ vefkince her çend iktişâra niyyet olundu ise de الكلام يجز الكلام²⁸ mâ-şadâkıyla yirmi yedi cüz'î bâliğ ve ekşer cüzleri bilâ-tesvîd taḫrîr ve bi-ḫamdillâhi'l-meliki'l-mu'ini'n-naşîr itmâm ve resîde-i derece-i ḫitâm olup medîne-i Bidlîs ve Arz-ı Rûm ve İslâm-bol ve sa'ir bilâd-ı Rûm'da kâ'in ṭarîkât-ı Ḳâdiriyye ve Naḫşibendiyye üzre evlâdlarım düdmân-ı dervîşâna ve ba'zen ma'rifet-mend-i gevher-şinâs olan yârân-ı 'azîzâna birer nüşâ-i tenmî-at-ı ğayret-i tâze ṭarafında sebeb-i ḫande ya'nî güldürecek bir hoş eğlencedir, diye ihdâya niyyet olundu.” (Âsârü'l-Müşâtak, vr. 1b-2a) diyerek, eserinde açık veya gizli biçimde meşhur evliya ve aziz insanların söz ve hallerini anlatmaya karar verdiğini ve eser yarım bırakılmış halde iken Mısır Fâtihi Yusûf Ziyâ Paşa'nın veziri Abdî Paşa'nın maḫdumu olan talebesi Seyyîd Osman Nurî'nin teşvikiyle, yarım kalan eseri tamamlamaya niyet ettiğini ve laf lafi çeker misali sözün uzadığını söylemektedir. Eserde güzel bir inşâ üslubuyla Allah'a hamd, Hz. Muhammed'e de salat ve selamdan sonra *Sebeb-i Te'lif* bölümü gelir.

Müşâtak, *Âsârü'l-Müşâtak*'ı yazma sebebini; “Medîne-i Bidlîs ve Arz-ı Rûm ve İslâm-bol ve sa'ir bilâd-ı Rûm'da kâ'in ṭarîkât-ı Ḳâdiriyye ve Naḫşibendiyye üzre evlâdlarım düdmân-ı dervîşâna ve ba'zen ma'rifet-mend-i gevher-şinâs olan

²⁶ Allah ona rahmet eylesin!

²⁷ Kelamın en hayırlısı kısa ve en delaletli olanıdır.

²⁸ Söz sözü çeker.

yārān-ı 'azîzâna birer nüshâ-i tenmî' at-ı ğayret-i tâze tarafında sebep-i ħande ya' nî güldürecek bir hoş eğlencedir diye ihdâya niyyet olundu. Aşhâb-ı hâl ve erbâb-ı kemâl zevât-ı kirâm ve ħazret-i zü'l-ihtirâmdan ricâ ve niyâz olunur kim ba' zı mahallerinde ħalet-i ħayret ve cezebât-ı ħayrânî ile imlâ ve inşâsında ğalât ve noħşânı var ise de maħv u işbâtına himmet ve şihhâtime rağbet buyurup dîde-i istihzâ' ve çeşm-i ħaħâret-i ħöd-bîn ü ħöd-nümâ ile kuşûra nazar buyurulmaya. Zîrâ işbu nushâ-i şevħ-baħşâ ve şâħife-i ferâħ-fezâ, fâsıħânîñ fişħ u fesâdına imdâd, 'âşıkânîñ 'aşkıñı ziyâd ve 'ârifânîñ mâye-i ser-mâye-i 'irfânîñ izdiyâd eder, her varâkı bir miħekk-i imtiħân ve her bir şâħîfesi bir âyîne-i şûret-nümâ-yı 'âlemiyândır." (Âsârü'l-Müştâk, vr. 3a) şeklinde belirtmektedir.

Anlaşılaçağı üzere Müştâk-ı Bitlisî, bu eseri özellikle tarikat dostları ve dervişlerine ibret alınacak, ders çıkarılacak, anlattığı evliyânın söz ve davranışlarından tasavvufî sırlar bulunacak bir eser olması amacıyla hazırlamıştır. Nitekim bu bölümün devamında, meramının daha anlaşılır olması sebebiyle bir Arap cariyeye hikâyesi anlatmaktadır. Hikâyeye göre; Esir Pazarı'na gelen bir Arap cariyesi, aynada kendi "kara" yüzüne bakarken, yanına gelen biri ona, "Bu ayna güzeli güzel, çirkinini çirkin gösterir. Şayet bir eksiklik görürseniz o sizin güzel olmayan yüzünüzün aksidir, sakın aynaya kusur buyurmayınız." der ve cariyeye bir parça tebeşir verir. Arap cariyeye de bu tebeşiri yüzüne sürer ancak meydana çıktıktan sonra cümle cariyeye ve halayıklar ona gülmüş, onunla dalga geçmiştir. Anlaşıyor ki Müştâk-ı Bitlisî eserini bütün çirkinlikleri olduğu gibi gösteren gizli bir aynaya benzetmektedir. Nitekim hikâyenin sonunda şu beyti vermektedir:

İşbu esrâr-nâmemiz âyîne-i 'irfândır

Nîk ü bed kendiñ görür mir'ât-ı hoş-bünyândır.

(Âsârü'l-Müştâk, vr. 4a)

Müştâk-ı Bitlisî giriş bölümünde iki münacat, bir na't ve Kâdirî tarikatı piri Abdülkadir-i Geylânî'ye yazılan bir muhâmmese yer vermiştir. (Âsârü'l-Müştâk, vr. 12a-12b-13a) Bundan sonra; kısaca kendi hayatı, seyahatleri, mürşitleri ve tasavvufa nasıl başladığının yanı sıra kendisinin mürşit arayışı hakkında bilgi verir ve birinci bölüme geçer.

3.2. Eserin Bölümleri

Müştâk-ı Bitlisî *Âsârü'l-Müştâk*'ın hemen başında kitabın hacmi ile ilgili olarak, eserin yirmi yedi bölümden oluşturulup tamamlandığını söylese de eseri incelediğimizde, yirmi yedi bölüm olarak tasarlanan eserin ancak bir giriş ve üç ana bölümden meydana geldiğini ve her bir bölümü, gerek tasavvuf eğitimi gerekse sosyal hayatında önemli yer tutan ârif kimselerin yaşamları, eğitimleri, seyahatleri ve kerametlerini, belli bir kompozisyona bağlı kalmadan, sohbet havasında anlattığını görmekteyiz. Bu bölümlerin içerikleri genel olarak şu şekildedir:

Birinci Bölüm: “Ol meczüb-ı cezebātu'r-rahmānī, mürşid-i haqqānī, ‘ārif-i serā’ir-i Rabbānī, şohbet şeyhim efendim es-Sultān eş-Şeyh el-Ḥāc Ḥasanü’ş-Şirvāniyyü'l-Kādirī -ḳaddesa’llāhū sırrahū'l-‘azīz- efendimizin aḳvāl-i ḥasene ve aḥvāl ü ef’āl-i müstaḥseneleri beyānıñdadır.” ifādeleriyle başlayan ilk bölümde Hacı Hasan Şirvanî’nin söz ve davranışlarından bahsedilmektedir. Burada Hasan Şirvanî’nin doğumu, ailesi, onunla tanışmasına dair anılar anlatılmaktadır. Bunun yanında alt başlıklar halinde Şirvanî’nin kerametleri ve yaşadıklarından hareket ederek kişiliğine dair bir portre çizilmeye çalışmış, yer yer tasavvuf ve Allah ehlinin özellikleri, insan-ı kâmil ve nefsin mertebelerine dair izahata, Hoca Abdülcelil ve Hasan Sezâî’nin yaşamı ve kerametleri ile Bitlis’i övmek amacıyla iki methiyeye yer verilmiştir. Yine aynı bölümde Bitlis tarihine ait bazı siyasi olaylardan da bahsedilmiştir. (Bkz: Âsâru’l-Müştâk, vr. 27a-105b.)

İkinci Bölüm: Büyük amcası Şems-i Bitlisî olarak bilinen Hacı Mahmud Hoca hakkında yazılan ve; “Ol şems-i tâbân, ‘arş-ı ‘irfân ve ol hürşid-ı dirahşân, sipihr-i cāvidân, maḥmūdü'l-fi‘āl, ‘amm-i büzürgüvārım, efendim sultanım sultānü'l-‘āşikīn şems-i Bidlisî es-Seyyid eş-Şeyh el-Ḥāc Maḥmūd Ḥ’āce ḥazretleriniñ ‘alāvüsü’t-tāḳatı ‘ayân ve şerḥ ü beyāndadır.” diye başlayan bölümdür. (Âsâru’l-Müştâk, vr. 135a-150b.) Bu bölümde Şems-i Bitlisî’nin hayatı, ailesi, soyu ve hocalarından bahsedilmektedir. Müştâk-ı Bitlisî ayrıca kendi soylarının nereden geldiği hakkında yaptığı araştırma ve vardığı sonuçları, hayatını ve seferlerini, tanıştığı önemli şahsiyetleri ve tanık olduğu kayda değer olayları da yine bu bölümde anlatır.

Üçüncü Bölüm: Melamî Şeyhi Molla Seyyid İbrahim-i Şirvanî’nin hayatı, kerametleri ve ölümünün anlatıldığı ve diğer bölümlere nazaran daha kısa tutulan bölümdür. (Bkz: Âsâru’l-Müştâk, vr. 203b-294a.)

3.4. Eserde Bahsedilen Şahsiyetler

Daha önce de belirtildiği üzere eserin büyük bir bölümü Müştâk-ı Bitlisî’nin üzerinde etkisi bulunan ve “Bitlis evliyâları” olarak nitelediği üç şahsın söz ve kerametlerine ayrılmıştır. Müştâk-ı Bitlisî bunu şöyle ifade etmektedir:

Ey oğullar, ben irşâdiyyete me’mûr değılim lâkin eknûn ya‘nī ḥālā bi-mennihi te‘ālā, medīne-i Bidlis’de ‘ārif-i Rabbānī Sultān el-Ḥāc Ḥasan Şirvānī gibi, Şems-i Bidlisî Sultān el-Ḥāc Maḥmūd Ḥ’āce gibi ve sultānü'l-Melāmiyyûn Mollâ İbrāhīm Ḥ’āce gibi ‘ārif-i dil-āgāh, ḥazerāt-ı ehlu’llāh, zevāt-ı zī-şānı bırakıp tarafımıza gelmeñize ne lâzım ve ne ḥacet deyip her birlerin ḥāl u maḳālleriniñ yoklayıp mezkûruñu ḥāllerine muvāfiḳ meşreblerine muṭābıḳ ‘Sen var el-Ḥāc Ḥasan Ḥ’āce’ye ḥizmet eyle’ ve diğesine ‘Sen var el-Ḥāc Maḥmūd Ḥ’āce’den bī’at eyle’ ve diğesine ‘Sen var Mollâ İbrāhīm Ḥ’āce ḥazretlerine’ diye sevḳ-i ib‘āş buyururlar idi ve ekşer zühd-i ḥām ve kendi kendine şüfî-i ḥuşḳ olup vera‘-ı nā-

fercâm ile hod-bîn ve tâ'at-fürûş olan zâhidleri Mollâ İbrâhîm Hâce'ye irsâl buyurlar idi. (Âsârü'l-Müştâk, vr. 215b)

Âsârü'l-Müştâk'ın büyük bölümü bu şahsiyetlere ayrılmış, bu bakımından eser hatırat niteliğine büründürülmüştür. Eserde kendisinden söz edilen başlıca şahsiyetler şunlardır:

'Uryân Baba (Şeyh Mahmud-ı 'Uryânî, ö.1822): Aslen Bitlislidir. *Âsârü'l-Müştâk*'ta "Ahlat Şeyhi Seyyid Şeyh 'Uryân Baba" olarak geçer ve kitaba isim verenin de bu kişi olduğu belirtilmektedir. (Bkz: Âsârü'l-Müştâk, vr. 6b)

Hoca Neş'et (ö.1807): Müştâk, "...menba'-ı belagât, sultânü's-şu'arâ, bürhânü'l-ezkiyâ, kerâmetlü 'inâyetlü..." olarak övdüğü Hoca Neş'et'i İstanbul seferinde tanıdığını, yanında üç sene boyunca çeşitli ilim, şiir ve inşa dersleri aldığını, Arapça-Farsça şiir yazmayı onun sayesinde başardığı ve özellikle "Müştâk" mahlasıyla Hoca Neş'et sayesinde şiir vadisinde tanınır hale geldiğini ifade etmektedir. (Âsârü'l-Müştâk, vr.19b-20a)

Abdulğafur Hoca (öl. ?): Yukarıda anlatılan şahsiyetler kadar olmasa da *Âsârü'l-Müştâk*'ta keramet ve kendisiyle ilgili anılardan bahsedilen bir diğer zat da Abdulğafur Hoca'dır. Kendisi Müştâk'ın dedesi Molla Süleyman'nın babasıdır. Müştâk, "Müşârun ileyh ya'ni cedd-i 'âlâmız Seyyid Hacı 'Abdulğafûr Hoca" şeklinde kendisinden sık sık övgüyle söz eder. (Bkz: Âsârü'l-Müştâk, vr.117a, 117b, 140b)

Şeyh Abdülcelil (Korukcuzâde, öl. 1747): *Âsârü'l-Müştâk*'ta, "Der beyân-ı münâfese vü münâkaşe-i eş-Şeyh 'Abdü'l-celil" başlığı altında bu şahsiyete özel bir bölüm ayrılmıştır. Ne zaman doğduğu belli değildir. *Âsârü'l-Müştâk*'tan öğrendiğimize göre; günün birinde Bitlis'e gelir ve kısa zamanda tanınır. Böylece Şems-i Bitlisî ve Hacı Hasan Hoca ile yakın dostluklar kurar, hatta her ikisine hilâfet verir. Abdülcelil'in Bitlis'e gelişi Selim Han zamanına denk gelir. İstanbul'da vefat eden Şeyh Abdülcelil'in Eyyüb Ensârî civârında İdrîs Köşkü ismiyle bilinen köşkün yukarısında Kâriker Tekyesi'nde medfûn olduğu *Âsârü'l-Müştâk*'ta kaydedilmiş ve yine ölümüne düşürülen bir tarihe de yer verilmiştir. (Bkz: Âsârü'l-Müştâk, vr.79b,85b)

Hacı Süleyman Hoca (öl. ?): Müştâk-ı Bitlisî'nin dedesidir. Müştâk-ı Bitlisî, dedesinden bahsederken; "El-merhûm cennet-mekân ya'nî dedem el-Hâcc Süleymân Efendi hâzretleri gerçi muşarreblerden olamadıysa da ebrârlardan bulunduğu pederlerinî nuṭṭ-ı şerîflerinî sudûrundan kaç-ı nazâr, kendininî şâkirdlerinden nice nice kimesneler ebrârâne keşf ü kerâmetlerin görmüşler. Henüz söylerler, âhîr 'ömürlerinde hânesine varmaya terk edip 'Alemdâr Câmî'i derûnunda bir hücre yapıdırıp anda kalırlar idi. Faḫîr, henüz bulûğa resîde olup,

Ramāzān-ı şerīf'in 'öşr-i āhirinde mezkūr dedem hāzretleriyle gūyiyā i' tikāfa girip, leyle-i evvelinde uykuya varıp, iħtilām olup ancak hādāseten sinnimizīñ iktizāsından hāvfa zāhib olup ğusle gidemedim.” (Āsāru'l-Müştāk, vr. 57b) diyerek onun keşif ve keramet sahibi olduğunu, evini terk edip inzivaya çekildiğini belirtir. Küçük yaşlarda babasını kaybeden Müştāk-ı Bitlisî'nin eğitimi üzerinde titizlikle durduğunu öğrendiğimiz Süleyman Hoca'nın, tasavvuf yolunda ehil bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır.

Muhammed Sadık Erzincanî (ö.1794): Şems-i Bitlisî'ye intisap etmiş, Nakşibendî şeyhlerinden olup kendisi hakkında ayrıntılı bilgilere yer verilmektedir. (Bkz:Āsāru'l-Müştāk, vr. 20a, 189a)

Hasan Sezâî (ö.1738): Bu şahısla ilgili olarak Edirneli olduğu, burada geniş bir nüfuza ve on sekiz köle ile cariyeye sahip olduğu yönünde bilgilere yer verilmiştir. (Bkz: Āsāru'l-Müştāk, vr. 100a, 100b)

Bunların dışında Müştāk'ın, kerametlerini naklettiği veya seyahat ettiği yerlerde tanıdığı diğer tarihi şahsiyetler ise şunlardır: Musa El-Hamzevî (öl. ?), İsmail Fakirullah (öl. 1734), Selime Hatun (öl. ?, Şems-i Bitlisî'nin kızkardeşi).

3.5. Tasavvuf

Müştāk-ı Bitlisî birçok önemli tarikat şeyhinin hayat hikâyesi, hatıra ve kerametlerinden bahsederken bunlardan meramının dost ve dervişânının ahlakî ve tasavvufî konulardan ders çıkarması olduğunu sık sık belirtir. Özellikle, meşâyihin yaşamı veya kerametlerini anlatırken ve anlattıktan sonra sık sık tekrarladığı;

Gelelim kışşamıza ey Müştāk
Şevk ile hışşeler alsın 'uşşāk

beytiyle, anlatılan hatırat ve kerametten dinleyenlerin dersler çıkarmasını istediği anlamaktayız. (Bkz: Āsāru'l-Müştāk, vr. 15a-56a-70b-96a-143b-178b-246b)

Eserin tasavvufî içeriğinin en önemli kaynakları; ayet, hadis ve dinî hikâyelerdir. Tasavvufî meseleleri okuyucuya kimi zaman vaaz havasında ayet ve hadislere doğrudan başvurup onları açıklayarak, kimi zaman da ahlakî bir hikâye anlatarak izah etmeyi tercih etmiştir.

Müştāk-ı Bitlisî kitabın ilk bölümlerinde tasavvuf yolculuğuna nasıl başladığına, bu yolculuğun başında mürşide bağlanma isteğine ve mürşid arayışına ve bu isteğin neden hasıl olduğu konularına açıklık getirmektedir. Bu yüzden eserin ilk kısımlarında kendine sorduğu; “Be-hey aşık-ı zār u bî-çarār ve'y Müştāk-ı dīdār-ı yār, seni diyār-ı 'amādan 'ālem-i melekūta ve 'ālem-i melekūtdan işbu 'ālem-i nāsūta gönderen cenāb-ı Perverdigār, niçin gönderdi neye geldin, ne

edeceksin ve nereye gideceksin yâ-hû 'azîzâ? İşbu 'âlem-i ecsâm, her çend 'âlem-i nâ-fercâm-ı fenâdır ve lâkin mezra'a-i nüzhetgâh-ı 'âlem-i bekdâr, âvân-ı fıtrat u zamân-ı hilkatde bi-iktizâ-yı hâlet-i beşeriyet, saña reng-â-reng emânetler i' ta ve nev' nev' dürer güher-i müsteşnâlar ihdâ olunduğdan mâ-'adâ, benim gibi bir âyîne-i mücellâ ve secencel-i Mevlâ-nümâ i' fâsîndan ğaraż, dem-â-dem ü dâ'imâ zikr ü fikr-i cenâb-ı Mevlâ ile müsaykal u muşaffâ ve dîde-i şevk-i Hüdâ ile ruhsârıma temâşâyâ idmân, tâ hüsün ü ân hâzret-i pâdişâh-ı zî-şân ya'nî hâzret-i sultân rûh-ı revân efendimizi seyerân edip, nefsiñi bilip, Rabbîsini bulup, aşlına erip, işbu tûmturâk-ı mecâzdan fâriğü'l-bâl olup ve muhâbbet-i hâzret-i cânânı haqîkate meyl-i vişâl lâzım değıl mi?" (Âsârü'l-Müş tâk, vr. 16a, 16b) soruları aslında kendisi için bir uyanış anı ve okuyuculara da bir uyarı mahiyetindedir.

Müş tâk-ı Bitlisî, tasavvufî yolculuktaki ilk adımın bir mürşide bağlanmakla atılabileceğini savunur. İdeal bir mutasavvıfın özelliklerini anlatırken; *nefsî mertebeleri, insân-ı kâmil, tevbe, vera', takvâ, seyr ü sülûk, nefis, fenâ, bekâ* gibi kavramları da izah eder; bu kavramlara günlük olaylardan, hikmetli sözler veya şiirlerden örneklerle açıklık getirir. (Bkz: Âsârü'l-Müş tâk, vr. 60b-71a, 73b, 215a) Bunların yanında bazı medrese ve tarikat ehli gibi görünen, "ma'nâ" nın sırrına eremeyen cahil kişilere yönelik eleştiriler de yapar. (Bkz: Âsârü'l-Müş tâk, vr.46b-48a-71a.)

3.6. Tarih

Eser bir tarih kitabı olmadığı için müellif tarihî olay ve şahsiyetleri anlatırken belli bir kronolojiye dayanma kaygısı gütmemiştir. Ancak önemli şahsiyetlerin yaşamını ve bunlara dair anılarını naklederken, özellikle de geniş bir coğrafyaya seyahat ettiğinden dolayı, söz konusu yerlerde tanık olduğu ya da duyduğu önemli tarihî olayları nakletme gereğı duymuştur.

Eserde, Müştâk-ı Bitlisî'nin memleketi olmasından dolayı, Bitlis tarihiyle ilgi önemli olaylardan ehemmiyetle bahsedilmiştir. Bitlis için methiyeler yazan Müştâk-ı Bitlisî'nin Bitlis evliyâları ve tarihinden bahsetmeyi özel bir vazife olarak gördüğü anlaşılır. Bitlis'in methedildiğı aşağıdakine benzer ifadelere sık sık rastlanmaktadır:

"Darü'l-'ubbâd, beldetü'l-isti'dâd, burc-ı evliyâ, ma'denü'l-'ulemâ ve meskenü's-şulehâ-yı 'ânî bihî medîne-i Bidlis-i kerâmet-te'sisin evşâf-ı mahmidet-ittişâfları, 'alâ vechi't-tafşîl Kitâb-ı Cihân-nümâ'da ve şâniyen belde-i mezkûreniñ hukâm-ı İskender-ihtişâmlarından Velî Şemsü'd-din-zâde büyük Şeref Han - 'aleyhi'r-rağmeti'r-rağmân- hâzretleriniñ te'lif buyurdukları Şeref-nâme nâm târihde icmâlen beyân olmağla haqîr-ü'l-fakîr-i mukteşir de tasfir-den keff-i yed edip hemân iki 'aded medhiyye-i manzûme ile iktifâ edip şeyh-i müşâr-un-ileyh efendimiz, lede'z-zuhûr müceddidü'd-dîn ve muhyî'l-eyn olup, ba'zan kerâmât-ı

kuğsiyye ve h l t-ı ‘ liyyeleri  taħr r kılıp Ő yed sebep-i mağfired-i h d vend-i melik ’l-müste‘ n olup mağzar-ı gufr n olalım. ( s ru’l-MuŐt k, vr. 89a, 89b)

Eserde Bitlis tarihi ile ilgili beyler arası mücadeleler ile Kürt beylerinden Şeref Han, Selim Han ve Haşim Han dönemlerindeki bazı olaylardan bahsedilmektedir. Bitlis tarihiyle ilgili anlatılan olaylardan biri; Yezidiler ile çukur yöresi ağalarının birlik olması ve Bitlislilerin bunlarla mücadele etmesidir. Özellikle içeriden ve dışarıdan gelen bu tehdit ve baskılara karşı Bitlis halkının Selim Han’a baŐurması ve Han’ın defalarca asker toplayıp derviflerle beraber Yezidileri yenmesi anlatılmaktadır. (Bkz:  s ru’l-MuŐt k, vr. 93a-94b.)

MuŐt k’ın Şeref Han ile ilgi anlattığı bazı anıları da vardır. Buna göre MuŐt k-ı Bitlis  seyahat niyetiyle Bitlis’e akraba ziyaretlerine gittiği esnada Şeref Han ve derviflerinin sohbetlerinde bulunur. Bu vesileyle Şeref Han, MuŐt k’ın gurbetten  lim olarak döndüğünü anlar ve bir davet sırasında MuŐt k-ı Bitlis ’den dedeleri gibi Han’a hizmet etmesi ve resmi iŐlerine bakması teklifinde bulunur. Bunun  zerine MuŐt k-ı Bitlis ; “Kaldı ki fağr ’l-ħađr, kaç seneden beri d dm n-ı ‘Osm niyy n ile hem-celis   hem-‘in n olup ba‘zı meŐreleriyle meŐrelenmiŐim. Sizlere ve memleketimize d ’ir ve h ned n-ı dervif nemize l yık ve m n sib h zmetler d erse kendimi dir ğ etmem.” ( s ru’l-MuŐt k, vr. 175b-176a) Şeklindeki sözleri sarfederek Osmanlıya yıllarca hizmet etmiş ve devlet iŐleriyle uđraŐmıŐ biri olarak, kendisine uygun bir iş d erse bundan geri durmayacağını ifade eder. Bu sözlerin devamında, “G h  sl mbol ve g h ‘Arabist n ve g h ‘Arz-ı R m g h Ma‘den ve g h Van ve g h  arŐ ve g h K rdist n’da, h zmet-i devletlerinde yel yeperek, segirderek, ces m ces m h zmetler görerek leyl   neh r etdigim ikr r üzre Őabit-kağem ve ber- ar r olup enc m-ı k r, ba‘zı erb b-ı g rağ-ı n -bek rların nem meleriyle el-merh m Paşa-yı muŐarun-ileyh fağri n -hemv r feh m edip bunca h zmetlerimizi fer m Ő kılıp kel m-ı rağb-ı y bislerle dil- z r olduklarında, fağr dağı bunca emeklerime acıyarak har ret-i  teŐ-i g yretle har retlenip ‘Osm nlı ıŐtl đı üzre ya‘n  kızp ifr t-ı tağavv rle dedim.” ( s ru’l-MuŐt k, vr. 175b-176a) ifadeleriyle de bu görevi hafife aldığını ve reddettiğini kibarca arz eder.

3.7. Edeb  Muhtevası

MuŐt k-ı Bitlis ’nin * s ru’l-MuŐt k*’ta Arapça, Farsça ve Osmanlıca Şiir yazdığı ve eserinde Mevl n  Celaledd n-i R m  ( l. 1273)’nin *Mesnev *’sinden Farsça mensur parçalar, Hafız-ı Őir z  ( l. 1390)’ye ait 2 farsça beyit, Molla C m  ( l. 1492)’ye ait Farsça 1 gazel ve 1 beyte yer verdiği görülmektedir. Bu da MuŐt k-ı Bitlis ’nin gerek Osmanlı gerekse Arap ve Fars Şiirine h kim olup eserini de, edeb  yönden zengin bir muhtevası ile oluŐturduđunu göstermektedir.

Müştâk-ı Bitlisî'nin *Âsârü'l-Müştâk*'ta tasavvufî düşüncelerini özetlemek ve kanıtlamak için şairlerine başvurduğu Klasik Osmanlı edebiyatı sanatçıları; Nesîmî (öl. 1417), Eşrefoğlu Rûmî (öl. 1469), Fuzûlî (öl. 1556), Seyyid Nizamoğlu (öl. 1601), Sinan Ümmî (öl. 1657), Niyâzî-i Mısırî (öl. 1693), Nâbî (öl. 1712) Erzurumlu İbrahim Hakkı (öl. 1772) şeklinde sıralamak mümkündür. Özellikle Erzurumlu İbrahim Hakkı'dan 3 beyit ve 1 gazel, Eşrefoğlu Rûmî'den 2 beyit, Fuzûlî'den 2 beyit, Nâbî'den 2 gazel, Nesîmî'den 1 beyit, Niyâzî-i Mısırî'den 1 beyit ve 1 gazel, Sinan Ümmî'den 1 dörtlük ve Seyyid Nizamoğlu'na ait bir manzumeye yer vermesi Osmanlı şair birikimine ne derece aşına olduğunu göstermektedir.

Müştâk-ı Bitlisî bu şairlerden ictibas ettiği şairler, tasavvufî meseleleri izah etmek ve fikirlerini desteklemek için kullanmıştır. Ancak, şairleri söz konusu şairlerin dîvânlarıyla karşılaştığımızda, bazı kelime hatta satır düzeyinde yanlışların, vezin kusurlarının olduğu görülmekte, bu da şairlerin ezberden yazıldığını, müellifin söz sırasında aklına geldiği biçimiyle bu şairleri istinsah ettiği hissini uyandırmaktadır.

3.8. Eserin Dil ve Üslubu

Eser, mensur biçimde yazılmıştır; ancak Müştâk hem kendisine hem de Firdevsî, Hâfız-ı Şîrâzî, Molla Câmî, Nesîmî, Eşrefoğlu Rûmî, Fuzûlî, Nâbî, Erzurumlu İbrahim Hakkı gibi sanatçılara ait gazel, münacât, na't, dua, beyit, kıta, mısra vb. nazım şekillerinden çok sayıda örneğe yer vermiştir. Eserin, bu yönüyle, mensur-manzum karışık bir tarzda kaleme alındığını belirtmek mümkündür.

Müştâk-ı Bitlisî düşüncelerini, tarikat adabını veya şeyhlerin yaşamını anlatırken konunun rahat anlaşılabilmesi için birçok âyet ve hadisleri ictibas ederek kullanmıştır. Kullandığı çoğu hadisin sahih olmasına karşılık, hadis kaynaklarında sahihliği tartışmalı olup da tasavvuf çevreleri arasında meşhur olan sözlerin de hadis gibi verilmesi dikkat çekici bir özelliktir.

Bir diğer dikkat çekici özellik de müellifin çoğu nasihat edici, ibret verici ve yer yer müstehcen sayılabilecek nitelikteki hikâye veya mizahî anlatımlara başvurmasıdır. Eser içinde ayrı başlıklar halinde özellikle belirtilen söz konusu hikâyelerden bazıları şunlardır: *Arap Cariye Hikâyesi* (Âsârü'l-Müştâk, vr.3a-3b), *Dilenci Hikâyesi* (Âsârü'l-Müştâk, vr.4a), *Hürî ile Sûfî Mübârek Hikâyesi* (Âsârü'l-Müştâk, vr.61a), *Maskara ve Melek hikâyesi* (Âsârü'l-Müştâk, vr. 135a), *Berber Aslı ve Zurnazen Abdî Hikâyesi* (Âsârü'l-Müştâk, vr. 227a), *Mahkeme Hikâyesi* (Âsârü'l-Müştâk, vr.232a). Müellif, bu hikâyeler sayesinde anlatmak istediği konuları daha canlı ve ilgi çekici bir üsluba bürümüş, onların günlük yaşamla ilgisini kurmuştur. Bunun yanında, eserde anlatılan tasavvufî konu ya da hatıralardan sonra gelen *Latîfe* başlıklı birçok bölüm, eserin mizahî üslubuna işaret

etmektedir. Bu başlıkla eserde 9 bölüm yer almaktadır. (Bkz: Âsâru'l-Müşâk, vr. 30b, 58b, 60b, 163a, 164b, 168b, 202b, 218b, 247a)

Eserin dili, genel olarak 19. yüzyıl Osmanlı Türkçesinin özelliklerini taşır. Ancak yazar mutasavvıf olduğu ve eserde ağırlıklı olarak tasavvuftan bahsettiği için Arapça-Farsça tamlama, veciz anlatım ve tasavvufî terimleri çok sık kullanmıştır. Söz konusu kullanımlardan birkaçını şu şekilde örneklemek mümkündür:

... gelip خير الكلام ما قل و دل vefkince her çend iktisâra niyyet olundu ise de, الكلام يجر الكلام mā-şadağıyla ... (Âsâru'l-Müşâk, vr. 2b)

... taht-gâh-ı ulyâlarıdır ki âyet-i kerîme-i و ما ينطق عن الهوى fehvâsıyla mevşûf ve yek-tâdir ve ol mā-şadağ-ı şerefü'l-mekân bi'l-mekîn ve naşş-ı kâti'a ile ²⁹ (Âsâru'l-Müşâk, vr. 39b)

... destine bir 'aşâ alıp العصا لمن عصا; aşiler tedîbi için cennetden çıkmış diye üzerime hamle etdikde القضاء ضاق الفضا اذا جاء fehvâsıyla ol meclis başıma teng olup ... (Âsâru'l-Müşâk, vr. 141b)

Eser genel hatlarıyla tasavvufî bir metin olduğu için, dili doğal olarak günlük dilden farklılık arz etmektedir. Müellif, eserin içinde Arapça-Farsça kelime, deyim ve ifadelerin bolca yer almasının okuyucuyu zorlayacağını düşünmesinden dolayı tasavvufî meseleleri tahkiye üslubuyla ve günlük olaylarla destekleyip halkın anlayabileceği düzeye yaklaştırmaya gayret göstermiştir. Bununla birlikte anlaşılır, öğretici olma kaygısı ve geniş bir kesime hitap etme isteğiyle, eserde halk dilinde yer alan bazı atasözü, deyim ve deyişlere yer vermiştir. Türkçe olmayan bazı deyişlerin anlamını yine kendisi açıklamıştır:

... 'azîzâ, haddim değil ammâ çiftçi eline toğan düşmüş çarb-ı meşeliñ yeñiden kılmış ihyâ ... (Âsâru'l-Müşâk, vr. 62b)

... ğarîb itin kıyruğu dibinde gerek çarb-ı meşel-i meşhûru bilmez misin? (Âsâru'l-Müşâk, vr. 158a)

... mel'abe-i meşhûra gibi birbirlerinden, al taqqe ver külâh ya'nî birbirlerine belki şöbetlerinde bulunanlara ... (Âsâru'l-Müşâk, vr. 48a)

... zîrâ şer'ân, bir hânedeki it olsa ol eve melek gelmez, bu şüretde du'â kabul olmaz ... (Âsâru'l-Müşâk, vr. 135b)

Müellif, eserinin kimi yerlerinde daha anlaşılma kaygısıyla bazı kelime, terim ve ifadeleri ard arda üç ayrı dilde eş anlamları bağlamında sıralamaktadır:

... fî-mâba' d ya' nî bundan soñra ... (Âsâru'l-Müşâk, vr. 40b)

²⁹ Biz seni âlemlere rahmet olarak gönderdik. Enbiyâ, 107.

... zânû-be-zânû ya' nî diz-be-diz iclâsa 'inâyet buyurup ... (Âsârü'l-Müştâk, vr. 52b)

... lâkin eknûn ya' nî hâlâ ...”(Âsârü'l-Müştâk, vr. 215b.)

... Lâ-tehaf ya' nî korqma ki bi-izni'llâh, sen düşmanlarına gâlibsın ... (Âsârü'l-Müştâk, vr. 94a)

Müştâk-ı Bitlisî hikâye veya tasavvufî konuları izâh etmede kullandığı açıklayıcı üsluba karşın, tamamen Farsça ve Arapça şiirler de yazmıştır. Bu şiirlerin çoğu aynı zamanda *Dîvân*'da mevcut olup dil ve üslup bakımından külfetlidir.³⁰ Sözü edilen sanatlı üsluba eserin özellikle tasvir bölümlerinde rastlamaktayız. Şems-i Bitlisî'yi anlatırken; “... Ol şems-i tâbân, 'arş-ı 'irfân ve ol hürşid-ı dirahşân, sipihr-i câvidân, maḥmûdü'l-fi'âl maḥmidet-ḥişâl mest ü sekrân-ı mey-hâne-i vişâl-i lâ-yezâl, ḥadîka-i dudmân nijadımızñ serv-i ser-sebz-i ser-firâzı ve gülistân-ı ḥânedânımızñ gül-i şad-berg-i güzide-i mümtâzı, siyâdet ve şerâfetlü, meşîhat ve kerâmetlü 'amm-i büzürgvârim, efendim sultanım ...” (Âsârü'l-Müştâk, vr. 135b) biçimindeki ifadelerinin oldukça ağır ve sanatlı bir nesir örneği olduğunu söylemek mümkündür. Bu üsluba başka bir örnek de Molla İbrahim-i Silvanî'yi anlatırken benimsediği üsluptur:

... H'âcegân-ı 'irfân ve ol yekke-tâz-ı pehlivân-ı meydân-ı 'âşıkân ol sulḫân-ı evreng-nişîn-i melâmet-'âlem ve ol bürhân-ı düdmân-ı muvaḥḥidân, eslemü'l-müselleḡ, meczûb-ı cezebât-ı Raḥmânî ... (Âsârü'l-Müştâk, vr. 203b.)

SONUÇ

Müştâk-ı Bitlisî Bitlis'te doğmuş ve ömrünün büyük bir bölümünü seyahatte geçirmiştir. *Âsârü'l-Müştâk* ta hem Bitlis'te bulunduğu hem de Bağdat, Şam, Hicaz, İstanbul, Muş, Erzurum, İstanbul gibi yerlere seyahatler yaptığı esnada tanıdığı, sohbetinde bulunduğu, bizzat eğitim aldığı çeşitli tarikat pîrlerinin yaşamı, kerametleri ve anıları ile yaşadığı ilginç olayları nakletmiştir.

Müştâk-ı Bitlisî, kendi soyu ve ailesi hakkında bildikleriyle yetinmeyip çeşitli araştırmalar neticesinde öğrendiklerini anlattıktan sonra, çocukluğu ve eğitimine dair önemli bilgileri nakleder. Buna göre ilk eğitimini dedesi Hacı Süleyman Efendi'den aldıktan sonra önemli şair ve mutasavvıflardan Hacı Hasan Şirvanî, Şems-i Bitlisî ve Hoca Neş'et sayesinde birçok ilme vakıf olur ve tasavvuf alanında yetkinliğe ulaşır.

Müştâk-ı Bitlisî'nin tasavvufa başlamasında katkısı olan en önemli mürşit Hacı Hasan Şirvanî'dir. Şirvanî'den çeşitli ilim, edebiyat ve tasavvuf dersleri alan müellif, *Âsârü'l-Müştâk*'ın büyük bölümünü Şirvanî'nin ailesi, eğitimi ve

³⁰ Şiirlerinin üslup ve muhtevası için bkz: Doğan. a.g.e.

kerametlerine ayırmıştır. Yine Bitlis'te yaşayan önemli mürşitlerden Şems-i Bitlisî'nin ailesi, çocukluğu, tasavvufî görüşleri, kerametleri ve Hacı Hasan Şirvanî ile olan dostluğundan bahsetmektedir. Melamî şeyhlerinden olan Molla İbrahim-i Silvanî de ailesi, kerametleri ve Bitlis'teki yaşamı hakkında bilgi verilen bir evliyâdır. Molla İbrahim, eserde, halk arasındaki birçok meselede bilgisine ve hak bilirlilik rolüne başvurulmuş bir Melâmî şeyhi olma özelliği ile ön plana çıkarılmıştır.

Müştâk-ı Bitlisî'nin eğitim aldığı, dinî-tasavvufî görüşlerinden etkilendiği ya da akrabası olduğu için *Âsâru'l-Müştâk*'ta kendisinden bahsedecek derecede önem verdiği diğer şahsiyetler şunlardır: Hoca Neş'et, Şeyh Mahmud-ı 'Uryanî, Abdülcelil-i Bitlisî, Şeyh Abdülgafur Hoca, Hasan Sezaî-yi Gülşenî, Sadık Muhammed Erzincanî, Erzurumlu İbrahim Hakkı, İsmail Fakirullah, Musa el-Hamzavî... Ayrıca Şeref Han, Selim Han, Haşim Han dönemi Bitlis ile ilgili çeşitli tarihi ve siyasi olaylara da yer verdiğini görmekteyiz.

Âsâru'l-Müştâk'ın hatırat ve biyografik özelliği kadar tasavvufî muhtevası da ön plana çıkmaktadır. Kadirî Tarikatı'nın Müştâkıyye şubesini kuracak kadar önemli bir mutasavvıf olan Müştâk'ın, Kadirî ve Nakşibendî tarikatının inanç şekli, zikir metodları ve pirlere dair verdiği bilgiler eserin tasavvufî muhtevasını oluşturmaktadır. Tasavvufî konu ve kavramları izâh ederken bazen tarihî, günlük veya mecazî hikâyeler bazen de Hafız-ı Şirazî, Molla Câmî, Mevlana, Eşrefoğlu Rûmî, Fuzulî, Nabî, Nesimî gibi önemli şairlerin tasavvufî eserlerinden yararlanmıştı. Bu yönüyle Mevlâna'nın *Mesnevi* ve özellikle Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Maarifet-nâme* adlı eserleriyle metod bakımından birçok ortak özellikler barındırdığını söylemek mümkündür. Müştâk, bu metodla karmaşık gibi görünen birçok tasavvufî kavram ve meseleyi açık ve somut biçimde izah edebilmiştir.

Âsâru'l-Müştâk'ın dili 19. yüzyıl Osmanlıcasının özelliklerini yansıtmaktadır. Tasavvufî meseleleri izah edilirken ağırlaşan diline karşın, anı ve hikâye bölümünde günlük dile yaklaşıldığını görmekteyiz. Özellikle tasavvufî kavramların anlatıldığı bölümlerde kullanılan ayet ve hadislerle beraber, bazı Arapça-Farsça deyim ve deyişlerin yine eserde birkaç dilde, peş peşe, açıklandığını görmekteyiz. Bundan dolayı, eserin geniş bir kesime hitap etme kaygısıyla yazıldığını söyleyebiliriz.

Âsâru'l-Müştâk'ın dikkat çekici bir diğer özelliği; tasavvufî meselelerin çoğunun Klasik Osmanlı edebiyatında kullanılan nazım şekil ve türlerinden gazel, kaside, murabba, muhammes, müseddes, müstezat, rubaî, münacat, na't ile izâh edilmesidir. Bunların yanında Klasik edebiyatta fazla kullanılmayan Türkçe ve Farsça bahr-i taviil örnekleri de esere, nazım-nesir karışık biçimde yazılmış görünümü vermektedir.

Kısacası *Âsârü'l-Müştâk Esrârü'l-'Uşşâk* adlı eser Müştâk-ı Bitlisî'nin ailesi, hayatı, eğitimi, hocaları, tarikat pirleri ve şeyhleri hakkında önemli bilgiler vermesi; yaptığı seyahatleri esnasında 19. yüzyıl Osmanlı coğrafyası ve Bitlis tarihi ilişkin olayları anlatması; tasavvufî kavram ve meseleleri Kâdirî perspektifiyle izah etmesi ve bunların yanında birçok Divan edebiyatı nazım türüne yer vermesi açısından 19. yüzyıl Osmanlı edebiyatına ait önemli bir eser konumundadır. Birçok açıdan zengin bir içeriğe sahip eserin ortaya çıkarılmasının, Klasik Osmanlı edebiyatı açısından olduğu kadar tasavvuf edebiyatı ve tarihi açısından da önemli olduğunu ve bu alanlarda yapılacak araştırmalara kolaylık sağlayacağını düşünmekteyiz.

KAYNAKLAR

- AKOT**, Bülent (2011), *Müştâk-ı Bitlisî-Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- CEBECİOĞLU**, Ethem (2004), *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yayınları.
- ÇİFTÇİ**, Cemil (1997), *Maktul Şairler*, İstanbul: Kitabevi Yayınevi.
- DOĞAN**, Ahmet (1995), *Müştâk-Bitlisî*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- GÜNDOĞDU**, Kemal (1992), *Şems-i Bitlisî*, Ankara: TDV Yayınları.
- GÜNDOĞDU**, Kemal (1997), *Müştâk Baba*, Ankara: MEB Yayınları.
- HASAN** Sezâ-i Gülşenî (2001), *Mektubât-ı Hasan Sezâî*, Haz: Cezair Yazar, İstanbul: Dîvân Yayınları.
- İŞİN**, Ekrem (2001), "Kâdirîye", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları.
- MÜŞTAK-I BİTLİSİ**, *Âsârü'l-Müştâk Esrârü'l-'Uşşâk*, Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Bölümü, No:1114.
- MÜŞTAK** Baba, *Âsârü'l-Müştâk Esrârü'l-'Uşşâk*, Süleymaniye Kütüphanesi Mahmud Efendi Bölümü No: 2421.
- MÜŞTAK-I BİTLİSİ** (1972), *Dîvân-ı Müştâk-Bitlisî*, İstanbul: Takvimhâne-i Amire.
- NÂCÎ**, Muallim (1995), *Lûgat-ı Nâcî*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- SAMÎ**, Şemdeddin (2009), *Kâmûs-i Türkî*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- SERDAR**, Mehmet Törehan (2000), *Rüyalar Şehri Bitlis*, Bitlis: Bitlis Valiliği.
- ULUDAĞ**, Süleyman (1991), *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- VASSÂF**, Hüseyin (2012), *Risâle-i Müştâkıyye*, Haz. Sinan Doğan, İstanbul: Kırkambar Yayınları.

YILDIRIM, Ali (2006), *Divan Edebiyatında Mahlas ve Mahlas-nâmeler*, Ankara:
Akçağ Yayınları.

Kadim Akademi tarafından çıkarılan Kadim Akademi SBD, sosyal bilimler alanındaki bilimsel nitelikli çalışmalara yer veren hakemli bir dergidir. Dergi, Haziran ve Aralık sayıları olmak üzere yılda iki defa yayınlanır. Yayınlanacak yazılarda bilimsel araştırma ölçütlerine uygunluk, alana bir yenilik getirme ve başka yerde yayınlanmamış olma şartları aranır. Dergide yayınlanan çalışmaların yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.

A. YAZIM KURALLARI VE SAYFA DÜZENİ

- **Başlık:** Her çalışmanın yazıldığı dil ve İngilizcedeki başlığı bulunmalıdır. Yazının içeriğini kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtmak nitelikte olmalı, büyük harflerle ve koyu yazılmalı, on beş kelimeyi geçmemelidir.
- **Yazar Ad(lar):** Yazar adı başlığın altında olmalı, soyadın tamamı büyük harflerle yazılmalı, yazarın unvanı, kurumu ve elektronik posta adresi yıldız simgeli dipnotta belirtilmelidir.
- **Özet ve Anahtar Kelimeler:** Özet, çalışmanın amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalıdır. Özetin bir satır altına en az üç, en fazla beş kelimedenden oluşan Türkçe anahtar kelimeler yazılmalıdır. Özetin, başlığın ve anahtar kelimelerin İngilizceleri de bulunmalıdır. Yabancı dilde yazılan makalelerde de Türkçe özet bulunmalıdır.
- **Ana Metin:** Makalelerin Microsoft Word yazılım programı kullanılarak otuz sayfayı geçmeyecek şekilde yazılması tercih edilir. Sayfa yapısı A4 ebadında, kenar boşlukları sağdan, soldan, üstten ve alttan 3 cm olmak üzere, 11 punto ve 1,15 satır aralığıyla, iki yandan hizalı ve paragraf arası boşluğu, öncesi ve sonrası 14 nk olacak şekilde ayarlanmalıdır. Makalede Times New Roman yazı karakterleri kullanılmalı, satır sonunda heceleme yapılmamalıdır. Paragraf başlarında bir "TAB" tuşu kullanılmalıdır.
- Çalışma, dil bilgisi kurallarına uygun olmalıdır. Makalede noktalama işaretlerinin kullanımında, kelime ve kısaltmaların yazımında en son çıkan TDK Yazım Kılavuzu esas alınmalıdır.
- Metin içinde vurgulanması gereken ifadeler hem "tırnak içinde" hem eğik veya hem koyu hem eğik yazmak gibi çifte vurgulama yapılmamalıdır. Çalışmalarda özel yazı karakterleri veya transkripsiyon işaretleri kullanılmışsa bununla ilgili dosyalar ulaştırılmalıdır.
- Bir makalede sıra ile özet, ana metnin bölümleri, kaynakça ve (varsa) ekler bulunmalıdır. "Giriş", "Sonuç" gibi başlıklar kullanıp kullanmama, çalışmanın türüne ve konunun gereğine bağlıdır. Fakat makalenin bir "Sonuç" paragrafı bulunmalıdır. Metinde sözü edilmeyen hususlara "Sonuç"ta yer verilmemelidir. Belli bir düzen sağlamak amacıyla ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir.

B. KAYNAK GÖSTERME

- Makalede yapılacak atıflar, ilgili yerden hemen sonra, parantez içinde yazarın soyadı, eser-in yayın yılı ve sayfa numarası sırasıyla verilmelidir. **Örnek:** (Özcoşar, 2015: 13).
- Birden fazla kaynak gösterileceği durumlarda eserler aynı parantez içinde, en eski tarihli olandan yeni olana doğru, birbirinden noktalı virgülle ayrılarak sıralanır. **Örnek:** (Kılıç, 2015: 120; Dağlar, 2016: 38).
- İki yazarlı kaynaklarda, araya tire işareti (-) konulur. İkiyden fazla yazarlı kaynaklarda ise ikinci yazarın soyadından sonra "vd." kısaltması kullanılmalıdır. **Örnekler:** (Ceylan-Dinç, 2013: 15), (Tunç-Yıldırım vd., 2005: 215).
- Yazarın adı, ilgili cümle içinde geçiyorsa, parantez içinde tarih ve sayfanın belirtilmesi yeterlidir. **Örnek:** (2016: 45).
- Yazarın aynı yıl yayınlanmış iki eseri, yayın yılına bir harf eklenmek suretiyle ayırt edilir. **Örnekler:** (Öztürk, 2017a: 28), (Öztürk, 2017b: 116).
- Soyadları aynı olan iki yazarın aynı yılda yayınlanmış olan eserleri, adların ilk harflerinin de yazılması yoluyla belirtilir. **Örnekler:** (Arı, A. 2011: 49), (Arı, N. 2011: 112).
- Ulaşılamayan bir yayına metin içinde atıf yapılırken, bu kaynakla birlikte alıntının yapıldığı eser şu şekilde gösterilmelidir: **Örnek:** (Bozarlan 1985: 89'dan aktaran; Tayfun 2005: 63).
- El yazması bir eser kaynak gösterilirken, müellif veya mütercim adından sonra [yz.] kısaltması konmalı, varak numarası örnekteki gibi belirtilmeli ve tam künye kaynakçada gösterilmelidir. **Örnek:** (Yüsf Nâbi, [yz.] 1443: 25a).
- Arşiv belgeleri kaynak gösterilirken, metin içindeki kısaltma örnekteki gibi olmalı, açılımı kaynakçada verilmelidir. **Örnek:** (BCA, Mühimme 17: 85).
- **Dipnotlar:** Dipnotlar, sadece yapılması zorunlu açıklamalar için kullanılır. Buradaki atıflar da parantez içinde yazarın soyadı, eserin yayın yılı ve sayfa numarası gelecek şekilde düzenlenmelidir. **Örnek:** (Yeşilbaş, 2016: 97)
- **Alıntılar:** Makalede birebir yapılan alıntılar tırnak içinde verilmeli ve alıntının sonunda kaynağı parantez içinde belirtilmelidir. Beş satırdan az alıntılar cümle arasında italik olarak, beş satırdan uzun alıntılar ise sayfanın sağından ve solundan 1 cm. içeride, blok hâlinde italik olarak verilmelidir. Birebir olmayan alıntıların sonunda sadece parantez içerisinde kaynak gösterilmelidir.

- **Kaynaklar:** Makalede kullanılan bütün kaynaklar "Kaynaklar" kısmına alınmalı, makalenin konusu ile ilgili olsa dahi, yazıda değinilmeyen belge ve eserler kaynakçaya dâhil edilmemelidir. Kaynaklar ana metnin sonunda yazar soyadlarına göre (Soyadı kanunundan öncekiler için yazar adı esas alınır.) alfabetik olarak verilmelidir. Kaynaklar, eserin tür ve niteliğine göre aşağıdaki gibi gösterilmelidir:

a) Kitap ve kitap niteliğindeki eserler:

- YAZARIN SOYADI, adı (Basım yılı), *Kitabın Adı*, Basıldığı Şehir: Yayınevi.

Örnek: ÖZTÜRK, Mustafa (2016), *Münşeat-ı Nâbi, İnceleme-Tenkritli Metin*, Mardin: Mardin Artuklu Ün. Yay.

- Eserin hazırlayıcısı, editörü, çevireni varsa, kitap adından sonra parantez içinde aşağıdaki gibi verilir:

Örnek: MEVLÂNA (2005), *Mesneviden Seçme Öyküler*, (hzl. Selim Gündüz Alp), İstanbul: Zafer Yay.

- Eserin cildi eser adından sonra, kaçınıcı baskı olduğu ise yayınevinden sonra belirtilir:

Örnek: KABAKLI, Ahmet (1992), *Türk Edebiyatı*, C. III, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yay., 9. bs.

- İki yazarlı eserlerde her iki yazar da verilir:

Örnek: ÖZÖN, M. Nihat - DÜRDER, Baha (1967), *Türk Tiyatrosu Ansiklopedisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

- İkidenden fazla yazarlı eserlerde yalnızca ilk yazar belirtilir, diğerleri için "vd." kısaltması kullanılır:

Örnek: ERDAL, Zekai vd. (2009), *Pervari ve Şirvan'da Osmanlı Dönemi Eserleri*, Ankara: Siirt Valiliği Yay.

- Aynı yazara ait birden çok eser kronolojik olarak sıralanır.

- Bir yazarın aynı yıl yayınlanan eserlerini ayırt etmek için harfler kullanılır:

Örnek: SÜREYYA, Cemal (1991a), *Şapkam Dolu Çiçekle*, İstanbul: Yön Yay.

SÜREYYA, Cemal (1991b). *Üstü Kalsın*, İstanbul: Broy Yay.

- Kurum yayınlarında, yazar yerine kurumun adı yazılır. Yazarı belli olmayan eserlerde, yazar yeri boş bırakılır ve eser, ilk harfine göre alfabetik sıralamaya girer. Yalnızca editörü veya hazırlayıcısı belli olan eserlerde aynı uygulama geçerlidir. Ancak eser adından sonra parantez içerisinde editör veya hazırlayıcısının adı ve soyadı belirtilir:

Örnek: T.C. Mardin Valiliği (2011), *Dövme / Değ*, (hzl. Sibel Abiç), İstanbul: Mardin Valiliği Kültür Yay.

- Bölümlerini farklı yazarların oluşturduğu kitaplarda ve ansiklopedi maddelerinde şu örnek esas alınmalıdır:

Örnek: AKTAŞ, Şerif (1998), "Cumhuriyet Devri Türk Edebiyatı", *Türk Dünyası El Kitabı*, C. III, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., 3. bs.

b) Süreli yayınlardaki yazılar

- **Dergiler:** YAZARIN SOYADI, Adı (Yıl, Ay), "Makalenin Başlığı", *Derginin Adı*, Cilt No, Sayısı: sayfa aralığı.

Örnek: DEMİRCİ, Abdurrahman (2016, Yaz), "İlk Halifenin Seçilmesinde Hz. Ömer'in Rolü", *Ekev Akademi Dergisi*, S. 67: 1-30.

- **Gazeteler:** YAZARIN SOYADI, Adı (Yıl, Ay, Gün), "Yazının Başlığı", *Gazetenin Adı*, sayfa numarası (varsa).

Örnek: TALU, Ercüment Ekrem (1945.01.13), "Vah Velid", *Son Posta*: 1-7.

- Mülakat ve röportajlarda yazar adı olarak bunları yapan kişiler verilir:

Örnek: UYSAL, Sermed Sami (1954.09.27), "Bayan Münire Dıranas Ahmed Muhib'i Anlatıyor", *Cumhuriyet*: 8-12.

c) Tezler: YAZARIN SOYADI, Adı (Tarihi), Tezin Başlığı, Şehir: Üniversite ve Enstitü Adı: (Yayınlanmamış Lisans/Yüksek Lisans/Doktora Tezi).

Örnek: KÜTÜK, Ahmet (2012), Bizans İmparatorluğu Döneminde Nusaybin'in Siyasi, Sosyal, İktisadi, Mimari ve Kültürel Durumu, (IV-X. Yüzyıl), Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enst., (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

d) Bildiriler: YAZARIN SOYADI, Adı (Yılı), "Bildirinin Başlığı", Sempozyum, Panel Veya Kongrenin Adı ve Tarihi, *Düzenleyen Kurum*, Şehir: Yayınevi, sayfa aralığı.

Örnek: TEVFİKOĞLU, Muhtar (1989), "Ahmet Muhip Dıranas Üzerine", *I. Ahmet Muhip Dıranas Sempozyumu*, 21 Haziran 1989, Sinop Valiliği, Sinop: Sinop Valiliği Yay.: 28-31.

e) İnternette alınan bilgiler: YAZARIN SOYADI, Adı, "İnternet Belgesinin Başlığı", (Erişim Tarihi), İnternet Adresi.

Örnek: BÖLÜKÇE, Muhammed, (2010.03.01). "Bölge Yönetimi ve Eğitim Bölgeleri Kavramı", (Erişim tarihi: 2004.01.29), <http://yayim.meb.gov.tr>

